

MEDIAATIOITA

Fenomenologisen marxismin mahdollisuus

**Mikko A. Niemelä
Pro gradu -tutkielma
Filosofia / Kansalaisyhteiskunnan
asiantuntijuuden maisteriohjelma
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Helmikuu 2013**

Tiivistelmä

MEDIAATIOITA

Fenomenologisen marxismin mahdollisuus

Mikko A. Niemelä

Filosofia / Kansalaisyhteiskunnan asiantuntijuuden maisteriohjelma

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Esa Konttinen

Helmikuu 2013

237 sivua, 1 liite

Tutkimukseni tehtävänä on selvittää, onko fenomenologian ja marxismin synteesi mahdollista. Käsittelen 1930-luvun taitteen Herbert Marcusen fenomenologista marxismia esimerkkinä synteessin mahdollisuudesta. Näiden perinteiden yhdistäminen vaatii kuitenkin ensin syventymistä Marcusen ajattelun pohjana toimiviin hegeliläisen ja weberiläisen marxismin perinteisiin sekä Martin Heideggerin muotoilemaan fenomenologiaan.

Marxismissa on perinteisesti painottunut yhteiskunnallisten rakenteiden ja fenomenologiassa yksilöllisen elävän kokemuksen näkökulma. Tällaisten eriävien lähtökohtien takia ne on usein asetettu jopa vastakohtaisiksi perinteiksi. Oleelliseksi kysymykseksi nouseekin sekä marxismin että fenomenologian erilaiset tulkinnat, jotka voivat luoda polunpäitä synteесille.

Aloitan G. W. F. Hegelin filosofian pääpiirteiden erittelystä, jonka tutkielman kannalta tärkeimmiksi käsitteiksi nousee vieraantuminen, työ, historiallisuus, totaliteetti sekä dialektinen jako välittömään ja välitettyyn. Tarkastelen, miten Karl Marx soveltaa Hegelin filosofiaa kapitalistisen tuotantotavan analyysissään muun muassa tekemällä vieraantumisen materialistisen tulkinnan. Jatkan weberiläisestä marxismista, jonka perustajana voidaan pitää György Lukácsia. Tulkitsen Max Weberin formaalin ja substantiaalisen rationaalisuuden sekä ideaalityypin käsitteitä, joita Lukács soveltaa täydentävästi marxilaiseen ajatteluun. Lukács tutkii ennen kaikkea esineistymisen ilmiötä keskeisenä tietoisuusmuotona kapitalistisen tuotantotavan leimaamassa yhteiskunnassa. Toinen Lukácsin tärkeä käsite on objektiivinen mahdollisuus, joka toimii menetelmällisenä käsitteenä yhteiskunnallisesti määräytyneiden vapauksien hahmottamiseksi. Lisäksi luon käsityksen Heideggerin fenomenologisesta fundamentaaliontologiasta, joka osoittautuu usealla tavalla marxismia tukevaksi filosofiaksi. Heidegger kuvaa inhimillisen vapauden ontologista perustaa ja tekee tärkeitä täsmennyksiä historiallisuuden muotojen ymmärtämiseksi.

Näiden tulkintojen pohjalta tarkastelen, miten Marcuse onnistuu yhdistämään fenomenologian ja marxismin konkreettiseksi filosofiaksi. Teen lopuksi yhteenvedon synteessin olennaisimmista liittymäpinnoista. Tulkitsen joitakin heideggeriläisen fenomenologian ja Lukácsin perustaman marximin ydinkäsitteitä siten, että ne voivat muodostaa perustan synteесille, joka kykenee erottelemaan niin yksilöllisyyden ja yhteisön että vapauden ja välttämättömyyden rajoja sekä mahdollisuuksia.

Avainsanat: fenomenologia, marxismi, vieraantuminen, Karl Marx, György Lukács, Martin Heidegger, Herbert Marcuse

Sisällysluettelo

Johdanto.....	1
Mediaatioita.....	2
Filosofian menetelmästä.....	5
Osana suomalaisia Marx-tulkintoja.....	8
Fenomenologisen marxismin lähtökohtia.....	12
I HEGELILÄINEN MARXISMI.....	14
1.1 Hegeliläisen filosofian peruskäsitteistä.....	16
1.1.1 Fenomenologia ja dialektiikka.....	17
1.1.2 Työ.....	24
1.1.3 Valtio kansalaisyhteiskunnan ristiriitojen välittäjänä.....	26
1.1.4 Historia.....	28
1.2. Marxilaisen filosofian peruskäsitteistä.....	32
1.2.1 Historiallinen materialismi.....	33
1.2.2 Vieraantuminen.....	42
1.2.2.1 Yleinen vieraantumisteoria.....	44
1.2.2.2 Esineen fenomenologiaa.....	56
1.2.2.3 Tavarahan fenomenologiaa.....	59
1.2.2.4 Kapitalistisen tuotantotavan aikakäsitys.....	62
1.2.2.5 Tavarahan fetissiluonne.....	65
II WEBERILÄINEN MARXISMI.....	67
2.1 Weberin sosiologian peruskäsitteistä.....	69
2.1.1 Kapitalismin henkinen alkujuuri.....	69
2.1.2 Ideaalityyppi.....	72
2.1.3 Formaali ja substantiivinen rationaalisuus.....	74
2.1.4 Weberiläinen Lukács.....	79
2.2 <i>Historia ja luokkatietoisuus</i> weberiläisen marxismin perusteoksena.....	81
2.2.1 <i>Historia ja luokkatietoisuus</i> historiassa.....	83
2.2.2 Kalkylaatiosta dialektiikkaan – Vallankumouksellinen totaliteetti.....	90
2.2.3 Esineistymisen ilmiö.....	94
2.2.3.1 Sosiaalinen luonto.....	95
2.2.3.2 Arkhimedeeseen pisteestä modernin yhteiskunnan irrationaalisuuteen.....	97
2.2.4 Tieteiden ja filosofian eriytyminen.....	102
2.2.5 Kokonaisuuden rakentava identtinen subjekti-objekti.....	108
2.2.5.1 Konkreettinen subjekti-objekti.....	112
2.2.5.2 Organisoituminen.....	115
2.2.6 Luokkatietoisuus.....	117
2.2.7 Objektiivinen mahdollisuus.....	123
2.2.8 <i>Historia ja luokkatietoisuuden</i> kritiikki.....	126
III HEIDEGGERILAINEN FENOMENOLOGIA.....	129
3.1 Diltheyn hermeneutiikka.....	129
3.2 Fenomenologinen hermeneutiikka.....	133
3.2.1 Olemisen kysyminen.....	136
3.2.2 Fenomenologian käsite.....	138
3.2.3 Täälläolon olemisen tavat.....	143
3.2.3.1 Maailmassa-oleminen.....	145
3.2.3.2 Esilläoleva ja käsilläoleva.....	150
3.2.3.3 Virittyneisyys ja maailmaan-heitettynä-oleminen.....	152
3.2.3.4 Kanssaoleminen ja kuka tahansa.....	154

3.2.3.5 Jokapäiväisyys.....	159
3.2.3.6 Varsinainen ja epävarsinainen oleminen.....	162
3.2.3.7 Oleminen kohti kuolemaa ja päättäväisyys.....	165
3.2.3.8 Ajallisuus ja historiallisuus.....	169
3.2.4 Totuus.....	175
3.2.5 Silleen jättäminen.....	179
IV MARCUSEN FENOMENOLOGINEN MARXISMI.....	182
4.1 Marcusen Heidegger-tulkinta.....	184
4.2 Historiallisen materialismin synteesi fenomenologiaan.....	189
4.3 Konkreettinen filosofia.....	198
4.4 Marcusen Heidegger-kritiikki.....	203
4.5 Marcusen toinen fenomenologinen marxismi.....	207
V HEIDEGGERILAISEN FENOMENOLOGIAN JA MARXISMIN KIINNEKOHTIA	214
Lopuksi.....	224
Liite: Ortodoksisen marxismin ja fenomenologisen marxismin Marx-tulkinnat.....	227
Kirjallisuus.....	228

“I wasn't talking about knowledge... I was talking about the mental life,” laughed Dukes. “Real knowledge comes out of the whole corpus of the consciousness; out of your belly and your penis as much as out of your brain and mind. The mind can only analyze and rationalize. Set the mind and the reason to cock it over the rest, and all they can do is criticize, and make a deadness. I say *all* they can do. It is vastly important. My God, the world needs criticizing to death. Therefore let's live the mental life, and glory in our spite, and strip the rotten old show. But, mind you, it's like this; while you *live* your life, you are in some way an organic whole with all life. But once you start the mental life you pluck the apple. You've severed the connection. And if you've got nothing in your life *but* the mental life, then you yourself are a plucked apple... you've fallen of the tree. And then it is a logical necessity to be spiteful, just as it's a natural necessity for a plucked apple to go bad.”

D.H. Lawrence, *Lady Chatterley's Lover* (1928)

Johdanto

Elämme aikaa, jossa suuria kertomuksia pidetään kuolleina, jossa yhteiskunnalliset ongelmat ratkaistaan yksilöllisinä valintoina ja jossa tieteellinen tutkimus suuntautuu yhä enemmän kohti tarkemmin rajattuja millimetrikenttiä. Maailman syleilyä ei pidetä ainakaan akateemisena hyveenä. Samalla, kun talouselämä huutaa innovaatioiden perään, niin luovuuden mahdollisuudet ovat tulleet jo tiukasti määritellyiksi. Erilaiset ajattelun perinteet – eri tieteenaloista puhumattakaan – eivät keskustele keskenään siten, että meille aukenisi parempia mahdollisuuksia toisten ihmisten, kulttuurien ja maailman ymmärtämiseksi niiden kokonaisuudessaan. Jos emme kykene tarttumaan kokonaisuuksiin, ajaudumme nurkkakuntaisuuteen ja yhteistyökyvyttömyyteen, emmekä voi ratkaista ihmiskunnan nyt kohtaamia ennennäkemättömän mittasuhteen saavuttaneita kriisejä. Nämä kriisit ovat sellainen lähtökohta, jota en varsinaisesti työssäni tutki, mutta näkökulma tulee esille useita teemoja käsitellessäni. Tutkielmani normatiivinen perusta on tullut näin hyvin lyhyesti todetuksi. Tiede alkaa siitä kohdasta, jossa normatiivisten vaatimusten motivoima tutkimus alkaa tavoitella totuutta, joka pyrkii ylittämään nämä vaatimukset ymmärtämällä oman normatiivisen perustansa – selittämällä itse itsensä. Lopulta tutkimus voi palautua uudeksi moraaliseksi ajatteluksi ja toiminnaksi.

Hahmottelen tutkielmassani fenomenologisen marxismin mahdollisuutta. Pyrin kytkemään yhteen nämä kaksi filosofisen ajattelun perinnettä tekemällä tulkinnat marxilaisesta teoriasta – erityisesti György Lukácsin avaaman tulkintaperinteen kautta – ja Martin Heideggerin fenomenologiasta. Tarkastelen, miten Herbert Marcuse loi näiden filosofien ajattelusta synteetin varhaisissa kirjoituksissaan. Jukka Heiskasesta ja Vesa Oittisesta tuntui noin neljännesvuosisata sitten siltä, ”että vain harva rohkenisi ryhtyä niin epäkiitolliseen yritykseen kuin fenomenologian ja marxilaisen materialismin yhdistämiseen”. (Heiskanen & Oittinen 1987, 257) Näiden perinteiden valtavirtainen tulkinta – jota ennen kaikkea monet oppikirjat edustavat – voi antaa pontta moiselle tunteelle, mutta voimme saada hyvin erilaisen käsityksen yhdistämisen mahdollisuudesta, kun syvennymme tarkemmin ja suopeammin sekä marxilaiseen että fenomenologiseen filosofiaan. Voinkin katsoa osoittavani useita laajoja alueita, jotka voivat toimia Marxia ja

Heideggeria yhdistävinä. Heroisuus itse asiassa latistuu sitä mukaa, kun marxismi ja fenomenologia alkavat näyttää mitä luonnollisimmilta kumppaneilta. Katson, että marxilainen ja heideggerilainen filosofia paikkaavat useita toistensa puutteita, mikä johtaa lopulta laajempaan, konkreettisempaan ja totuudellisempaan teoriaan. Uskon kokonaisvaltaisemman teorian olevan sekä Marxin että Heideggerin filosofian tavoitteiden mukaista.

Mediaatioita

Kun yhdistää kaksi usein vastakkaisiksi katsottua perinnettä toisiinsa, ei voi odottaa välitöntä ymmärrystä raja-aidan kummaltakaan puolelta. Tämä lienee se seikka, johon Heiskanen ja Oittinen viittaavat sillä epäkiitollisuudella, jonka tällaiseen työhön ryhtyvät saavat kokea. Tieteelliset perinteet määrittelevät itseään suhteessa toisiin teorioihin, suhteessa tieteelliseen toiseuteen. Itsensä ymmärtäminen on osittain sitä, että tietää, mitä ei ainakaan edusta. Fenomenologian ja marxismin välillä vallitsee eräs tällainen itsemäärittelysuhde. Olen saanut työni edetessä huomata, että ristiriitaa korostava näkemys ei kuitenkaan kestä tarkempaa tarkastelua, sillä se perustuu liian usein tarpeettomille yksinkertaistuksille tai olkinukke ja ad hominem -argumenteille. Voin huomauttaa, että tällainen vastakarvaisuus on yleistä ennen kaikkea marxilaisesti suuntautuneilla tutkijoilla. Tästä syystä tutkielmassa on annettava erityinen rooli marxilaisen teorian tulkinnalle.

Joudun nojaamaan tutkielmassani useisiin liian pelkistettyihin tulkintoihin, joten työni vaarana on luoda omia olkinukkeja. Erityisesti positivismi, taloustiede, pääomalogiikka ja karteesiolainen filosofia ansaitisivat syvällisempää tarkastelua. Katson kuitenkin, että karteesiolainen tapa lähestyä filosofiaa mietiskelyinä, *meditaatioina*, on riittämätöntä, jotta voisimme selvittää maailman totuuden, sillä totuus muodostuu teorian ja käytännön suhteina. Tiede ei voi periaatteessakaan rajautua vain teoreettiseksi pohdiskeluksi. Tutkija astuu aina välttämättömästi joihinkin käytännöllisiin suhteisiin. Karteesiolainen filosofia ja positivistinen tiede lähestyvät totuutta partikulaareina fakteina, mutta milloinkaan mikään esine tai ilmiö ei ole tyhjiössä lejuvana eristettynä oliona. Totuus tulee esille vain *mediaatioissa*, välityksissä, mikä tarkoittaa niin erilaisten olevien keskinäistä välittyneisyyttä kuin jokaisen tutkijan käytännöllistä suhdetta tutkimuskenttäänsä.

Mediaatiot ovat siltoja, yhteyksiä ja riippuvuussuhteita todellisuudessa ja tieteenalojen tai filosofisten perinteiden välillä osana tätä todellisuutta. *Mediatiivinen* tarkastelutapa edellyttää sellaista suopeutta, ettei erilaisten teorioiden yhteen nivominen kaadu yksittäiseen ristiriitaan. Se myös toteuttaa filosofian tehtävää siltatieteenä. Fenomenologinen marxismi onkin yritys hahmotella teoriaa tieteiden kokonaisuudesta. Se vastaa myös yksittäisten tieteenalojen sisäisiin jakoihin, esimerkiksi sosiologiassa yleiseen toiminnan ja rakenteen vastakkainasetteluun.¹ Ennen kaikkea on oleellista selvittää, mitä rakenteella ja toiminnalla voidaan tarkoittaa.

Erilaisten synteisien tekeminen tuli Martin Jayn mukaan tyypilliseksi vuoden 1918 jälkeisessä marxilaisessa ajattelussa. Georgi Plekhanov yhdisti marxismia Spinozaan, Karl Kautsky Darwinin ajatteluun, austromarxistit Kantiin, György Lukács Hegeliin ja Herbert Marcuse Heideggerin fenomenologiaan. (Jay 1984, 10) Nämä ajattelijat panivat alkuun sen tulkintaperinteen, jota nykypäivänä nimitetään länsimarxismiksi. Länsimarxismi ei siis tarkoita alun alkaen vastareaktiota neuvostoliittolaiselle marxismi-leninismille, vaan jo 1900-luvun alussa syntyntä marxilaista ajattelua, jossa hyödynnetään milloin mitään niin sanottuja porvarillisia tekstejä. Marxilaiset eivät olleet yksin luomassa teoriaa kokonaisvaltaisista selityksistä ja yhtenäistieteestä, vaan esimerkiksi Wienin piirissä saman kaltaisia päämääriä lähestyttiin erilaisin periaattein.

Hegeliltä peräisin oleva kokonaisvaltaista maailman ymmärrystä korostava totaliteetin käsite säilyi Jayn mukaan marxismin keskiössä nimenomaan siksi, että yleensä länsimarxistit olivat saaneet koulutuksensa perinteisissä porvarillisissa yliopistoissa. Tulemme näkemään, miten oleellinen tämä käsite on myös fenomenologisen marxismin kannalta. Jotta voimme ymmärtää länsimarxismia, on perehdyttävä 1800-luvun porvarillisen filosofian perinteisiin. Jay pitää 1900-luvun vaihdetta intellektuaalisen kriisin ja luovuuden aikana. Sitä seurasi myös yhteiskunnallinen kriisi ensimmäisen maailmansodan muodossa. Georg Simmel edustaa Jaylle tälle ajalle ominaista ajattelijaa, joka päätyi kulttuuriseen pessimismiin. Länsimarxismin projektina on ollut Jayn mukaan tämän niin sanotun modernin ahdingon tunnistaminen, mutta Simmelin pessimismin

¹ Esimerkiksi Anthony Giddens pitää tämän vastakkainasettelun ratkaisua lähes mahdottomana. (Giddens 2006, 107) Kuten tulemme huomaamaan, ristiriitaa ei välttämättä tule pyrkiä lopullisesti ratkaisemaan, mutta voidaan selvittää erilaisia teoreettisia lähestymistapoja, miten sitä voidaan selittää paremmin kuin vain toteamalla, että yhteisöllisen ihmisen elämään kuuluu nämä kaksi olemisen tapaa.

välttäminen. Toinen lähtökohta on ollut niin sanotun ortodoksisen marxismin mekanistis-reduktionistisen materialismin kyseenalaistaminen. Kolmas motivaatioperusta on ollut tietoisuus porvarillisen holismin riittämättömyydestä ja pyrkimys kohti uutta totuudellisempaa totaliteettia. (Jay 1984, 68-80) Simmelin ja Heideggerin kaltaisten porvarillisten ajattelijoiden tietyn tyyppisellä pessimismillä on kuitenkin ollut tärkeä vaikutus erityisesti Marcusen fenomenologiseen marxismiin. Tulen käymään läpi niitä elämän tai *täälläolon* välttämättömyyksiä, joita voi tulkinnasta riippuen pitää pessimistisinä tai fundamentaaliontologisina.

Herbert Schnädelbach luetteli saksalaisen filosofian kehitystä kuvanneessa historiiteoksessaan kolme tärkeintä 1900-luvun filosofiaan vaikuttanutta teosta. Tällaisia avaintekstejä Schnädelbachille on Ludwig Wittgensteinin *Tractatus Logico-Philosophicus*, György Lukácsin *Historia ja luokkatietoisuus*² ja Martin Heideggerin *Oleminen ja aika*. (Schnädelbach 1984, 1) En juuri viittaa Wittgensteinin ajatteluun, mutta käyn läpi kaksi jälkimmäistä teosta. Wittgensteinin kirja on ollut erityisen tärkeää analyttisen filosofian kehittymiselle, kun taas jälkimmäiset muodostavat nykyaikaisen mannermaisen filosofian perustan. Teosten tulkinnan voi siis katsoa auttavan ymmärtämään koko niiden jälkeistä julkista filosofista keskustelua. Heidegger on pysytellyt suuren niin akateemisen kuin sen ulkopuolisenkin kiinnostuksen kohteena, Lukács taas mainitaan enää lähinnä yhtenä klassikkona, jonka ajattelusta Frankfurtin koulukunta on ammentanut joitakin ydinkohtia. Heideggerin ja Lukácsin perillinen, tutkielmani kolmas protagonistiksi Herbert Marcuse oli puolestaan 1960-luvun opiskelijaliikkeen myötä suuren huomion kohteena, mutta Aronowitzin mukaan vietti vain kuuluisat 15 minuuttia julkisuudessa ja oli vuosikymmen sitten enää pienen Frankfurtin koulukunnasta kiinnostuneen akateemisen joukon asialistalla. (Aronowitz 1999, 133) Kaikki eivät enää tunne Marcusea, mutta se korkeakoulutettu joukko, jotka hänen tekstejään yhä lukevat, on kuitenkin huomattava. Suomessa Marcusea on jälleen käännetty ja useissa pro gradu -tutkielmissa on käsitelty niin Marcusea kuin Lukácsia ja heidän suhdettaan Heideggeriin.³

2 Teosta ei ole suomennettu, mutta käytän tässä tutkielmassa Lukácsin teoksesta *Geschichte und Klassenbewußtsein* vakiintunutta suomenkielistä otsikkoa *Historia ja luokkatietoisuus*.

3 Ville Lähde suomensi Marcusen viimeisen pääteoksen *Taiteen ikuisuus* vuonna 2011. Samaan aikaan ilmestyi allekirjoittaneen suomennos Marcusen esseestä ”Sortava suvaitsevaisuus”. Mikko Tikkanen on tehnyt Marcusesta valtio-opin pro gradu -tutkielman otsikolla ”Avoimuus vai yksilöllisyys – Herbert Marcuse ja Karl Popperin avoin yhteiskunta” (Tampereen yliopisto 2006), Antti Lepistö valtio-opin pro gradun ja lisensiaatintutkimuksen Herbert Marcusen poliittisesta ajattelusta ja hänen suhteestaan Uuteen vasemmistoon (Jyväskylän yliopisto 2007 ja 2008), Ilja Lehtinen filosofian pro gradun Lukácsin ja

Tutkielmani peruskysymys kuuluu: onko fenomenologian ja marxismin synteesi mahdollista, ja jos on, niin millä tavalla? Pyrin perustelemaan lähtökohtia ja avaamaan taustoja, jotka ovat Marcusen 1930-luvun taitteessa julkaistuissa artikkeleissa tekemän synteessin perustana. Etsin Marxin, Lukácsin ja Heideggerin teksteistä myös sellaisia johtolankoja fenomenologiselle marxismille, jotka eivät tule esille suoraan Marcusen kirjoituksissa. Tutkielma on luonnos fenomenologiseksi marxismiksi. Tämä on kuitenkin vain akateeminen tutkimuskysymys, jolla halutaan vastata varsinaisesti kysymykseen, miten ihminen voi olla samaan aikaan vapaa ja yhtä maailman kanssa? Voimmeko jotenkin määrätä kohtalostamme vai soljuuko elämämme vain joidenkin valmiiksi annettujen ulkopuolellemme vaikuttavien voimien mukaisesti? Onko näistä voimista tullut historiallisen kehityksen kuluessa entistä vahvempia? Mitä oikeastaan voimme tarkoittaa vapaudella? Mitä sitten, vaikka vapautemme kaventuisikin? Emmekö kuitenkin ole todistamassa uusia ihmiskunnan suursaavutuksia? Heidegger kiteytti toisen maailmansodan jälkeen filosofiansa perusmotivaation, jonka voin jakaa:

”[J]atkuva tekninen vallankumous voi kahlehtia, lumota, sokaista ja häikäistä ihmistä niin, että jonakin päivänä laskeva ajattelu jää ainoaksi arvoksi ja tottumukseksi. Mikä suuri vaara tässä sitten on? Silloin, yhdessä laskevaan suunnitteluun ja keksimiseen sisältyvän korkeimman ja menestyksellisimmän älyn mukana, seuraisi välinpitämättömyys ajattelemista kohtaan ja täydellinen ajattelemattomuus. Entä sitten? Silloin olisi ihminen kieltänyt ja heittänyt pois erityisyytensä, nimittäin sen, että hän on ajatteleva olento. Siksi on merkitystä sillä, että tämä ihmisen olemus pelastetaan. Siksi on merkitystä sillä, että ajattelemisen pidetään hereillä.” (Heidegger 1959, 25)

Filosofian menetelmästä

”Autuaita ovat ne ajat, joille tähtitaivas on kuljettavien ja kuljettavissa olevien teiden kartta ja joita tähtien valo kirkastaa. Kaikki on uutta ja kuitenkin tuttua, seikkailullista ja silti omaa. Maailma on laaja ja kuitenkin kuin oma koti, sillä sielussa palava tuli on samaa olemuksenlajia kuin tähdet; jyrkästi eroavat toisistaan maailma ja minä, valo ja tuli, eivätkä koskaan silti jää toisilleen vieraiksi; sillä tuli on jokaisen valon sielu, ja valoon pukeutuu jokainen tuli – – 'Filosofia on itse asiassa koti-ikävä', sanoo Novalis, 'pyrkimystä olla kaikkialla kotona.' Sen vuoksi on filosofia sekä elämänmuotona että runouden muotoa määräävänä ja sisältöä sitovana aina oire sisäisen ja ulkoisen repeämästä, merkki minän ja maailman olemuksen eroavuudesta, sielun ja teon epäyhtenäisyydestä. Sen vuoksi autuilla ajoilla ei ole filosofeja, tai, mikä merkitsee samaa, kaikki näiden aikojen ihmiset ovat filosofeja, filosofian koko utooppisen päämäärän hallussapitäjiä.”⁴ (Lukács 1916, 29)

Heideggerin suhteesta otsikolla ”Kysymys esineellisyydestä” (Helsingin yliopisto 2011) ja Mikko Immanen historian pro gradun Heideggerista, Marxista ja Marcusesta otsikolla ”Nuori Herbert Marcuse ja historiallisuuden ratkaistu arvoitus – Heideggerilainen marxismi” (Helsingin yliopisto 2010).

4 Käännös Seppo Toiviainen.

Tällä romanttisella tavalla Lukács määritteli filosofian olemuksen varhaisessa tutkielmassaan romaanin tekstilajin kehityksestä. Filosofia on luonteeltaan jotain peruskäytännöllistä, yhtä aikaa koskettaen niin jokapäiväistä elämää kuin tieteellisteoreettisia kysymyksiä. Filosofissa on kysymys sovitustyöstä. Tällainen näkemys on ollut yleinen ainakin Kantin filosofian jälkeen. Kanthan perusti ajattelunsa antinomioille, joita hän pyrki sovittamaan yhteen. Tällaisia ovat muun muassa vapauden ja välttämättömyyden, subjektin ja objektin, aistimuksen ja järjen sekä ajattelun ja toiminnan antinomat. Kantin muotoilemat antinomat tarkoittavat keskenään ristiriitaisia järjen käsitteitä ja kokemuksellista ymmärrystä, joiden ratkaisupyrkimykset ovat olleet hänen jälkeisen klassisen saksalaisen filosofian keskiössä. Antinomat ovat ristiriitaisia, koska jollakin tapaa ymmärrettyinä kumpikin vastakohta on tosi. Antinomat avaavat repeämiä maailmaan, joiden silloittamiselle filosofit ovat omistautuneet. Käsittelen lukuisia Kantin luettelemia antinomioita ja pyrin niiden avulla ratkaisemaan fenomenologian ja marxismin perinteiden välille muodostuneen antinomisen suhteen.

Ernst Bloch kuvaa Kantin puhtaan järjen kritiikkiä determinismin opiksi. Puhtaan järjen kritiikki pureutuu syiden ja seurausten suhteisiin ja pysyttelee näissä suhteissa. Tällaiseksi luonnontieteelliseen determinismiin verrattavissa olevaksi ajattelutavaksi Bloch näkee myös marxismin. Näin määriteltynä tieteeseen ei mahdu tulevaisuuden ja toivon käsitteet. Kant myönsi ajattelunsa virheellisyydeksi sen, että hän oli liian toiveikas, sillä puhtaan järjen kritiikin kautta ei ole löydettävissä järkeviä perusteita toivolle. Tämä liiallinen toiveikkuus liittyy Kantin mitenkään perustelemattomaan oletukseen tahdon vapaudesta. Tahdon vapautta ei voida perustaa puhtaan järjen kritiikillä, mutta se on eettisen elämän lisäksi toivon välttämätön ehto. Kantiin vedoten Bloch vaatii puhtaan järjen kritiikin asettamista käytännöllisen järjen kritiikin yhteyteen. On asetettava tulevaisuuteen suuntautuva moraalinen vaatimus paremmasta maailmasta, vaikka sitä ei voitaisikaan tieteellisesti ajatella, vaan ainoastaan olettaa – on siis eletävä *utooppisesti*. (Bloch 1965, 32-33)

Tutkielmani käsittelee vallankumouksellisten sielujen filosofiaa. Lukács oli tekemässä Unkarin vallankumousta vuonna 1918 ja palasi vielä 1956 Unkarin kansannousun ajaksi opetusministerin tehtäviin, Heidegger ei olisi voinut olla liittymättä natsipuolueeseen, joka

toteutti onnistuneen vallankumouksen 1930-luvun alun Saksassa, Marcuse puolestaan löysi aina uuden kumouksellisen ryhmän tai taiteellisen ulottuvuuden, joka sisälsi kumouksellisen mahdollisuuden. Ehkä on sattumaa, että kunkin ajattelijan teksteistä tutkielmani kannalta oleellisimpia ovat heidän varhaiset kirjoituksensa, ehkä ei. Myös suomalainen tutkija ja poliitikko Seppo Toiviainen (1977, 110) siteerasi yllä olevaa katkelmaa kirjoittaessaan tutkielmaa nuoresta Lukácsista. Toiviainen tavoitteli autuaita aikoja, samoin kuin Lukács reilu puoli vuosisataa aiemmin. Tarmo ja toivo ovat kuitenkin usein sammuneet, kun maailma on vastustellut sen muuttamista kodiksi. Kuten Toiviaiselle monen muun ohella tapahtui, voi liiallinen optimismi taantua epätoivoksi. (ks. Mäki-Kulmala 2006) Filosofian ja filosofien tragedioista on hyvä olla tietoinen, sillä onnellisuus riippuu taidosta suhtautua antinomioihin. Marx patistaa *Feuerbach -teeseissään* filosofeja siirtymään maailman selittämisestä sen muuttamiseen. Se on myös tämän tutkielman sävynä, mutta samalla pyrin paljastamaan asioita, jotka voivat toimia muutoksen esteinä. Vasta näitä esteitä ymmärtämällä voimme todella vastata Marxin teesiin.

Toiveikkaus voi maailmaan sopeutuessa lakastua pelkäksi suoritusperiaatteeksi. Onkin pyrittävä vahvistamaan jalansijaa, johon nojaamalla on mahdollista saavuttaa uusi vaihe niin tieteellis-filosofisessa ajattelussa, että jokapäiväisessä elävässä elämässä, johon teoreettinen ajattelu mitä kiinteimmin kietoutuu. Tutkielman tehtävänä on maailmankatsomuksen filosofisten perusteiden pohtiminen. Tämä tarkoittaa sitä, etten voi valita tiettyä teorian yksityiskohtaa tai käsitettä, johon syventyisin näennäisen tarkkarajaisesti ja kirikkaasti. Pyrkimyksenäni on ennen kaikkea hahmotella sellaista kokoavaa maailmankuva, jolla voin perustella myös syventymisen tiettyyn erityiskysymykseen. Tutkielma on siis luonteeltaan tiettyä perspektiiviä valmisteleva – sellaista perspektiiviä, joka on oltava myös valmis ylittämään. Tämä luonnosteleva ote näkyy valitettavasti myös tutkielman pituudessa. Sen tarkoituksena on kuitenkin muodostaa eräänlainen filosofisen vakaumus, jota kansallisfilosofimme J.V. Snellman piti yliopisto-opiskelun tärkeimpänä päämääränä, joka tosin jo hänen aikanaan näytti unohtuvan:

”Kuinka moni – – muodostaa yliopistossa tutkimukseen ja opiskeluun perustuvan vakaumuksen, jonka puolesta hän on valmis taistelemaan elämässä? Päinvastoin – useimmiten se kipinä, joka nuorena yliopistoon tullessa hehkuu haluna tietoon ja innostuksena oikeaan, sammuu ennen opintojen päättymistä.” (Wilenius 2007, 168)

Olen soveltamassani tutkimusmenetelmässä paljon velkaa Marcusen tavalle tulkita erilaisia tekstejä. Peter Lind on kuvannut Marcusen menetelmää hyvin itsenäiseksi tavaksi tulkita tekstejä ennakkoluulottomalla tavalla. Marcuse antaa tekstien itse puhua ja korostaa niiden omaa auktoriteettia vakiintuneisiin tulkintoihin verrattuna. Lindin mukaan tällainen tutkimusmenetelmä on eräs suurimmista Heideggerin vaikutuksista Marcuseen. Marcuse tekikin varsin omaperäiset tulkinnat niin Marxin *Taloudellis-filosofisista käsikirjoituksista*, Hegelin filosofiasta että Freudin psykoanalyysista. (Lind 1985, 75-76; ks. Marcuse 1977a, 175) Vaikka olen käyttänyt useita kommentaareja, niin tutkimusmenetelmänäni on ollut ensin lukea alkuperäislähteitä sekä siten luoda oma tulkinta ja vasta sitten lukea kommentaareja. Näin olen voinut keskustella kommentaarien kanssa jo lukiessani niitä ja antanut itselleni mahdollisuuden suhteellisen omaehtoiseen tulkintaan. Tavanomaisesti kommentaarikirjallisuutta pidetään tärkeinä varsinkin maisteritason opiskelijalle, mutta tieteentekijän tason saavuttamiseksi katson ensisijaisen tärkeäksi itsenäisen ajattelun kehittämisen.

Osana suomalaisia Marx-tulkintoja

Kysymys marxismin ja fenomenologian synteisistä voidaan suurelta osin palauttaa pohdintoihin erilaisista Marx-tulkinnosta. Esittämäni Marx-tulkinta, joka nojaa erityisesti Lukácsin näkemyksiin, on selkeästi avoin fenomenologiselle filosofialle. Mekanistista, determinististä tai reduktionistista tulkintaa Marxin materialismista on eittämättä haastava yhdistää heideggerilaiseen fenomenologiaan. 1970–80-luvuilla Suomessakin suosittu pääomalooginen tulkinta, jossa päädytään ekonomistiseen reduktionismiin, vierastaa käsittelytavaltaan fenomenologista lähtökohtaa. Pääomalogiikka jää esineistyneen taloustieteen tasolle, jossa Marxin taloustiedettä kohtaan esittämä kritiikki jää pintapuoliseksi. Tähän syynä on erityisesti pääomalogiikan tapa nähdä niin sanottu pääomasubjekti yhteiskunnallista kehitystä loppujen lopuksi määräävänä voimana. Taloudellisten ilmiöiden merkityksen korostaminen on eittämättä Marxin teorian ydintä. Ihmisen konkreettinen vapautuminen edellyttää materiaalien elämänolosuhteiden järjestämistä siten, että ihmisillä on mahdollisuus itsetoteutukseen. Marxin tärkeä huomio on se, että kaikille yhteiskuntafilosofisille kannoille on löydettävä taloudelliset reunaehdot. Ihmisen olemuksen palauttaminen *yksinomaan* taloudelliseksi toimijaksi ansaitsee

kuitenkin nimityksen vulgaari marxismi, joka ei laadullisesti ylitä porvarillista taloustiedettä. Arto Noron mukaan pääomalogiikan kaikkein filosofis-kriittisimmätkin tulkinnat päättyivät tällaiseen ekonomismiin. (Noro 1996, 12-14) Siksi katson, että Marxia on tarkasteltava kokonaisuutena ja pyrittävä kytkemään ansiokas kapitalistisen tuotantotavan makrotaloudellinen kritiikki kysymyksiin merkityksellisestä ja kokemuksellisesta ihmisenä olemisesta. On kysyttävä, miten pääoma asettaa ehdot inhimilliselle toiminnalle ja miten inhimillinen toiminta voi uusintaa ja muuttaa taloudellisia rakenteita?

Marxin tutkimukset paljastavat suuren joukon kapitalistisen tuotantotavan prosesseja. Useita tärkeitä kysymyksiä jää kuitenkin auki. Marx-tulkintojen kaksi pääjoukkoa syntyvät kahdesta erilaisesta vastauksesta kysymykseen, mikä on niin sanottujen objektiivisten taloudellisten kehityskulkujen suhde subjektiiviseen toiminnallisuuteen. Yhtäällä Marxin omistautumista taloustieteen kritiikille on pidetty osoituksena siitä, että Marx katsoo taloudellisten liikelakien ohjaavan yhteiskunnan kehitystä kokonaisuutena. Toisaalla niin sanotussa humanistisessa tulkintaperinteessä poliittis-kulttuuriset osin itsenäiset prosessit on nostettu talouden rinnalle. Näin on pyritty väistämään emansipatorinen tai kyyninen determinismi. Muun muassa Juha Koivisto ja Mikko Lahtinen ovat luoneet uutta suomalaista Marx-tulkintaa, jossa Marxin ansioksi katsotaan siirtymä puhtaasta tietoisuusfilosofiasta filosofian yhteiskunnalliseen analyysiin sortumatta kuitenkaan ääriajatteluun, eli reduktionismiin. (ks. Koivisto & Lahtinen 2012) Marxilaisen materialismin ja Hegelin idealismin vastakkainasettelu on kuitenkin jäänyt edelleen vallitsevaksi tavaksi nähdä näiden ajattelijoiden suhde. Eräs tutkielmani teema on tämän yksinkertaisen vastakkainasettelun ylittäminen. Hegelin voi nähdä tärkeäksi Marxin tulkinnan välineeksi etenkin siksi, koska Marxin oma tietoteoria on kovin vajavainen, eikä hän koskaan kirjoittanut aiheesta varsinaista tutkimusta. Tämä on Rockmoren mukaan yksi Marxin tulkintakiistojen lähtökohta. (Rockmore 1984, 189)

Käytännön poliittinen historia vaikutti 1900-luvun alkupuolella syntyneisiin kolmeen päätulkintaan sosialismista ja vallankumouksesta. Kautskylaisessa tulkinnassa kapitalistinen tuotantotapa ajautuu poliittis-kulttuurisesta toiminnasta täysin piittaamatta sisäisten ristiriitjensa vuoksi romahdukseen. Leninistinen tulkinta taas korostaa

puolueorganisoitumisen merkitystä ja ihmisten aktiivista toiminnallista roolia vallankumouksen toteuttamisessa. Bernsteinilaisittain taas huomioidaan erityisesti kapitalistisen tuotantotavan aikaansaama rikkaus ja sen äärimmäinen joustavuus. Vallankumous ei näin ollen ole enää mahdollinen tai mielekäs tavoite, vaan sosialismista tulee eettinen ohje, jonka mukaisesti kapitalismia voidaan jalostaa. Fenomenologisen marxismin voi katsoa punovan yhteen leninistis-luxemburgilaista ja bernsteinilaista sosialismia. Niin Lukács kuin Heideggerkin painottavat poliittisen organisoitumisen merkitystä kumouksellisen liikkeen aikaansaamiseksi. Toisaalta organisoituminen edellyttää eettistä sitoutumista, joka ei voi olla *vain* ammattiyhdistystoiminnan kaltaista taloudellisten etujen puolustamista, eikä etenäkään puolue toiminnan kautta saalistettavia suojatyöpaikkoja.

Marxismi kantaa mukanaan värikästä, raskasta ja huomattavan laajaa historiallista perinnettä erilaisina tulkintoina ja käytännön poliittisina sovelluksina. Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen marxismi katsottiin yleisesti jo vanhentuneeksi. 2010-luvun ilmapiiri marxismin tulkintojen suhteen onkin melko vapautunut. Erilaiset tulkintatraditiot ovat jo marxismin historiaa, jota voidaan tarkastella ajan tarjoamalta etäisyydeltä. Lukácsin teorian pohjalta ponnistanut Frankfurtin koulukunta edusti omalta taholtaan jo 1920-luvulla vapautumista marxismin historiasta. Marcuse aloitti yhteistyön Frankfurtin yhteiskuntatieteiden tutkimuksen instituutin kanssa vuonna 1933. Hans-Jørgen Schanzin mukaan Frankfurtin koulukunta teki pesäeron puoluekommunistiseen traditioon ja Neuvostoliitossa kanonisoituun marxismi-leninismiin. Frankfurtilaiset lähtivät myös tekemään uutta tulkintaa Marxin filosofisesta käsitteistöstä. Varsinkin Marcusella tässä oli työkaluna Hegelin filosofia. Frankfurtilaiset lähtivät myös ennakkoluulottomasti yhdistelemään Marxia muiden ajankohtaisten ajattelijoiden teorioihin. Marcuse ammensi varhaisissa teksteissään aineksia uudelle Marx-tulkinnalle Heideggerin fenomenologiasta ja Freudista tuli tärkeä myöhemmin. Frankfurtin koulukunnan suhtautuminen Marxiin oli myös melko epäsystemaattista. Marxia enemmän sovellettiin ajankohtaisiin yhteiskunnallisiin kysymyksiin kuin tutkittiin Marxin teoriaa itsessään. Koulukunnan vasemmistomarxismin vaikutus 1960-luvulla heränneeseen uusmarxilaiseen liikkeeseen oli merkittävä. (Schanz 1996, 82)

Kiihtely Marxin oikeasta tulkinnasta voi olla hyvinkin turhauttavaa ja toimia näytteenä

akateemisesta pikkusieluisuudesta. Oma tutkimukseni ei millään voi välttää tätä inhimillistä heikkoutta, mutta mielestäni marxilaista tutkimusta tulisi lähestyä ennen kaikkea Marcusen tapaan soveltavasti, ei oikeaoppisuuskiistojen kautta. Ensisijaisen kysymyksen tulee olla: millaisia erilaisia tutkimushorisontteja ja tulkintoja maailmasta erilaiset marxismit tarjoavat? Marxilaisesta tulkintakehyksestä on muotoutunut hyvin rikas viimeisen noin 150 vuoden aikana. Kuten on jo tullut todetuksi, puolustan kokoavaa teoriaa erottelevan sijaan. Nojaan humanistisen marxismin ilmaisemaan kritiikkiin niin sanottua pääomaloogista tulkintaa kohtaan. Tulkitsen tämän kritiikin siten, että humanistinen marxismi painottaa nimenomaan kokoavaa otetta, kun taas pääomalogiikka pyrkii palauttamaan teoriansa tiettyihin kapeasti rajattuihin aksioomiin, tarkemmin sanottuna determinoivaan pääomasubjektiin. Humanistinen marxismi jatkaa hegeliläisen filosofian perinnettä painottaessaan totaliteetin käsitettä, kun taas pääomalogiikka pysyttelee klassisen porvarillisen taloustieteen kehyksissä, sen eräänlaisena negaationa. Pääomalogiikan esiin nostamia kysymyksiä ei missään nimessä tule hylätä, vaan ne tulee asettaa totaliteetin yhteyteen.

Fenomenologinen marxismi on ollut Suomessa melko tuntematon perinne, eikä siitä ole kirjoitettu suomeksi juuri mitään. Perinne on elänyt Suomessa vain 1970-luvun lopulla Lauri Mehtosen ja Matti Juntusen yhteisen projektin puitteissa. Kesken jääneen projektin tuloksia on luettavissa erityisesti heidän teoksesta *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Tarmo Malmbergin mukaan Mehtonen ja Juntunen käyvät teoksessaan kolmen rintaman sotaa positivismia, ortodoksimarxismia ja postmodernistista hermeneutiikkaa vastaan. Mehtosen ja Juntusen fenomenologian ja marxismin synteesi perustui ensisijaisesti Husserlin fenomenologialle, kun taas itse nojaan Heideggerin versioon fenomenologiasta. Malmberg pitää valitettavaa, että Mehtosen ja Juntusen fenomenologinen marxismi ei saanut aikanaan ansaitsemaansa huomiota. Tämä voi olla eräs syy siihen, miksi suomalaisissa yliopistoissa Marxin ajattelu jätettiin pölyttymään parin vuosikymmenen ajaksi. Suomalaisen yhteiskuntatieteen postmodernin metodologian 1980-luvulla alkanut aikakausi on Malmbergin mukaan implisiittisesti Mehtosen ja Juntusen kritiikin kohteena. Fenomenologinen marxismi muodostaa Malmbergille sellaisen synteessin, joka ei kompastu niin pääomalogiikkaa että postmodernismia vaivaavaan reduktionismiin. (Malmberg 1996) Katsonkin nyt jatkavani Mehtosen ja Juntusen avaamaa perinnettä, joka edelsi 1980-luvun

alussa alkanutta marxismin taantumaa.

Fenomenologisen marxismin lähtökohtia

Douglas Porpora on pyrkinyt saattamaan fenomenologian ja marxismin yhteiselle kentälle tulkitsemalla sekä Heideggerin fenomenologian että Marxin ajattelun epäreduktiiviseksi materialismiksi. Koherentti synteesi edellyttää Porporan mukaan kolmea eri lähtökohtaa. Ensinnä materialismin ei tule johtaa fysikalistiseen reduktionismiin, eli sellaiseen monistiseen metafyyssiseen kantaan, että kaikkeus on aina lopulta palautettavissa ja selitettävissä vain fyysisten asiointilojen muutoksina. Toiseksi on voitava ajatella, ettei monistinen ontologia johda väistämättä reduktionismiin. Kolmanneksi on osoitettava, ettei fenomenologinen sitoutuminen vapaan tahdon olemassaoloon johda väistämättä ontologiseen dualismiin. Porpora katsoo, että monistinen ontologia muodostaa oleellisesti sen filosofisen näkemyksen, johon synteesi voi nojata. (Porpora 1982, 16) Synteessissä siis rakennetaan sellainen kuva todellisuudesta, jossa inhimillistä toimintaa voidaan yhtä aikaa ymmärtää materiaalisista suhteista käsin ja olettaa inhimillinen vapaus, joka voi ylittää puhtaan mekanistisen mallin ihmisen toimintaa määrittävistä tekijöistä. Pyrin tutkielmassa selkeyttämään materialismin käsitettä ja esittämään sen sellaisessa muodossa, joka mahdollistaa synteessin muodostumisen.

Useissa fenomenologisen marxismin hahmotteluissa tehdään lähinnä vain yleisiä huomioita traditioiden yhteensovittamisen mahdollisuudesta. Tällaisella varsin yleisellä tasolla myös Marcuse näyttää pääosin liikkuvan, kuten myös Mehtonen ja Juntunen. Rockmore on puolestaan laveasti todennut, että heideggerilaista fenomenologiaa ja Marxia yhdistää käsitys tiedon historiallisuudesta, mikä erottaa nämä ajattelijat platonisesta perinteestä, jossa tiedolla katsotaan olevan jokin muuttumaton kohde. (Rockmore 1984, 198) Pyrin näiden yleisten hahmottelujen avittamana löytämään joitakin yksityiskohtaisempia käsitteellisiä liitännäspintoja heideggerilaisen fenomenologian ja marxilaisen filosofian välille.

Fenomenologian ja Marxin synteesejä on esiintynyt joitakin 1900-luvun mittaan. Fenomenologiaa ja eksistentialismia marxismiin ovat yhdistäneet muun muassa Ranskassa

Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty ja vietnamilainen ajattelija Tran Duc Thao, Italiassa Enzo Paci, Tšekissä Karel Kosik, Saksassa Herbert Marcuse sekä Suomessa Matti Juntunen ja Lauri Mehtonen. Ekplisiittisen synteisien lisäksi vaikutukset ovat huomattavia esimerkiksi tulkitsevan sosiologian piirissä, jonka eräs perusteos on Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Erityisesti fenomenologisen eksistentialismin ja marxismin välistä väittelyä ennakoi paljon jo 1840-luvulla käyty Marxin ja Max Stirnerin välinen debatti. (Kołakowski 1976, 138) Stirnerin egoistista filosofiaa voi pitää yhtenä protoeksistentialismin muotona. Marx kirjoitti Engelsin kanssa pitkän Stirner-kritiikin teoksessa *Saksalainen ideologia*. Stirneriin ei tässä tutkielmassa puututa syvemmin, mutta voidaan osoittaa, että Marx ja Stirner jakoivat useita käsityksiä ja että Marx ammensi paljon Stirnerin Feurbach-kritiikistä. Marx kehitti Feuerbachin objektiivista antropologiaa vastaan ja suhteessa Stirneriin oman teoriansa, jossa subjektiivisella toiminnallisuudella on aivan keskeinen rooli. (McLellan 1969, 129-136) Lähtökohta fenomenologian ja marxismin jännitteelle luotiin siis jo nuoren Marxin aikana. Yksi mahdollisuus rakentaa fenomenologista marxismia olisi tutkia Stirnerin ja Marxin teorioiden yhtymäkohtia. Rajaan fenomenologisen marxismin näkökulman tässä tutkielmassa Herbert Marcusen varhaiseen synteisiin. Ennen, kun pääsemme itse Marcusen teoriaan, on meidän kuitenkin tehtävä retki tätä synteisiä pohjustavien perinteiden viidakkoon. Aloitan Hegelin filosofian tulkinnasta ja jatkan erityisesti nuoren Marxin ajatteluun, pistäydymme Weberin sosiologiassa, sitä soveltavan Lukácsin teoriassa ja tarkastelemme vielä Heideggerin fenomenologiaa saavuttaaksemme riittävän perustan fenomenologian ja marxismin liitospintojen hahmottelulle.

I HEGELILÄINEN MARXISMI

Marxin ja fenomenologian synteesi on ensi askeleeltaan Hegelin filosofian analyysia. Toinen askel on sen destruktiivinen, jossa Hegel Marxin sanoin ”käännetään pääläelleen”. Seuraavassa vaiheessa uudelleentulkituista elementeistä konstruoidaan täydennetty teoria, jossa Hegelin filosofian arkkitehtuurin kokonaisuus jatkaa elämäänsä. Kutakuinkin tällaisena prosessina voidaan pitää niin sanottua länsimarxismia, joka Jayn mukaan usein samaistetaan hegeliläiseen marxismiin. (Jay 1984, 3) Jay pitää Lukácsin teosta *Historia ja luokkatietoisuus* ensimmäisenä teoksena, jossa käsitellään Kantia, Hegeliä ja ylipäänsä saksalaisen filosofian perinnettä laajasti marxismiin peilaten. Lukácsin ansiona on se, että hän palauttaa marxismin osaksi eurooppalaisen filosofian perinnettä. Lukácsin teos loikin länsimarxismin paradigman. (Jay 1984, 102-103) Lukács ennen kaikkea sovelsi Hegeliä ja erityisesti totaliteetin käsitettä omiin tarkoituspärsyisiinsä. Herbert Marcuse puolestaan teki kaksi laajaa tutkielmaa Hegelin filosofiasta Lukácsin perustaman paradigman pohjalta. Tarkastelen nyt Hegelin filosofiaa erityisesti Marcusen esittelemän marxilaisen tulkinnan valossa.

Marcuse totesi vuonna 1931 Hegeliä käsittelevää habilitaatiotyötään kirjoittaessaan, että marxilaisen Hegel-tulkinnan kannalta kaikkein oleellisimpia tekstejä ovat *Hengen fenomenologia* ja Hegelin varhaiset kirjoitukset. (Marcuse 1931, 79) Silti Kellnerin mukaan Marcusen habilitaatiotyössä keskeisempänä on Hegelin *Logiikan tiede*, eikä Marcuse mainitse Marxia kertaakaan kyseisessä työssä. (Kellner, 1984, 131) Sekä Marcuse että Heidegger lukivat Feenbergin mukaan Hegeliä niin, että varhaisempi käytännöllinen Hegel ja myöhempi abstraktisemmin orientoitunut Hegel erosivat toisistaan merkittävästi. He näkivät Hegelin tuotannossa siirtymän epistemologiasta ontologiaan, mikä tässä yhteydessä tarkoittaa painotuksen siirtymistä tietämisen historiallisista ehdoista ahistorialliseen kognitioon. Feenberg esittää, että *Hengen fenomenologia* oli siksi hedelmällisin työ Marcuselle ja myös Heideggerille, koska Hegel yhdistää siinä historiallisen elämän absoluuttiseen kognitioon. (Feenberg 2005, 63-64) Koska Marcusen Hegel-tulkinta on Feenbergin mukaan Hegelin lukemista Lukácsin kautta, (Feenberg 2005, 78) toimii Marcusen Hegel sopivana johdatuksena Lukácsin teorian ymmärtämiseksi. Hegeliläisen marxismin Hegel-tulkinta on paljon velkaa Diltheyn Hegel-tutkimuksille.

Dilthey julkaisi nuoresta Hegelistä vuonna 1906 vaikuttavan tutkielman *Die Jungendgeschichte Hegels*. Geoghegan katsoo, että Diltheyn merkitykselle ei ole annettu riittävän suurta painoarvoa silloin kun puhutaan Lukácsin, Karl Korschin ja Marcusen hegeliläisestä marxismista. (Geoghegan 1981, 14-15)

Marcusen habilitaatiotyö *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* olisi ajallisesti tähän tutkielmaan sopivin tulkinta luodaksemme pohjan hegeliläisen filosofian ymmärtämiseksi. Olen kuitenkin käyttänyt Marcusen vuosikymmenen verran myöhempää Hegel-tutkielmaa *Reason and Revolution* kolmesta syystä, vaikka vaarana onkin tehdä joitakin anakronismeja Marcusen ajattelun suhteen. Ensinnäkin, Marcuse paneutuu tässä myöhemmässä teoksessaan nimenomaan Hegelin varhaisempaan käytäntöorientoituneempaan tuotantoon, jonka hän näki marxilaisen ajattelun kannalta hedelmällisimmäksi. Käytän Marcusen myöhempää Hegel-luentaa siis esittäkseni sellaisen korjatun näkemyksen Hegelistä, jonka Marcuse itse näki tarpeelliseksi suhteessa habilaatiotyöhönsä. (Pippin 1988, 82) Toiseksi, Marcusen habilitaatiotyö on saanut osakseen paljon arvostelua niin sisällöltään kuin epäselkeydestään,⁵ (ks. Schoolman 1980, 16) kun taas *Reason and Revolution* on selkeällä tavalla kirjoitettu ja klassikon aseman saavuttanut vaikutusvaltainen teos. (ks. Juntunen & Mehtonen 1982, 19-20) Kolmanneksi, *Reason and Revolution* on ensimmäinen analyysi koko Hegelin tuotannosta marxismin perustana. Se on Kellnerin mukaan hegeliläisen marxismin avainteksti, eikä jää vain Hegelin filosofian filologisen käsittelyn tasolle. (Kellner 1984, 148) Marcusen ensimmäinen on Feenbergin mukaan heideggerilainen ja jälkimmäinen taas marxilainen Hegel-tulkinta. Marcusen käsitys Hegelin filosofiasta ei ole mitenkään ortodoksinen tai yleisesti kattava ja siksi Feenberg katsoo Marcuse työn annin olevan ennen kaikkea Hegelin soveltamisessa Marcusen oman työn tarkoitusperiin. (Feenberg 2005, 47-50; Marcusen Hegel-tulkinnan kritiikistä ks. Pippin 1988) Osittain tästä syystä olen käyttänyt joitakin muita Hegel-tulkitsijoiden teoksia syventämään niitä teemoja, jotka eivät ole laajemmin läsnä Marcusen tulkinnassa, mutta jotka ovat mielestäni oleellisia saadaksemme riittävän kokonaiskuvan ja ymmärryksen Hegelin käsitteistöstä. Esimerkiksi Marcusen ohella varhaista Hegeliä tutkinut Raymond Plant on nostanut esille skottilaisen valistuksen vahvan vaikutuksen Hegelin taustalla. Hegel oli tutustunut James Steuartin ja Adam

5 Myös Lukács arvosteli Marcusen habilitaatiotyötä ja katsoi sen katkaisevan irrationalistisella tulkinnallaan Hegelin suhteen Marxiin. (Kellner 1984, 75-76)

Smithin taloustieteellisiin kirjoituksiin ja ammensi paljon niistä työn-käsitteen ja työnjaon analyysiinsä sekä markkinatalouden kritiikkiinsä. (Plant 1983, 17)

1.1 Hegeliläisen filosofian peruskäsitteistä

Hegelin filosofiaa voidaan yleisesti luonnehtia negatiiviseksi filosofiaksi. Negatiivisuus on Hegelin logiikan keskeisin rakentava piirre. Negatiivisen filosofian tapa tehdä filosofiaa on rikkova, jatkuvasti eteenpäin pyrkivä ja olemassa olevia olosuhteita sekä faktoja kyseenalaistava. Marcuse asettaa hegeliläinen negatiivisen filosofian vastakkain uuden ajan rationalistisen ja empiristisen sekä 1800-luvulla kehittyneen positivistisen filosofian kanssa. Rationalismi, jonka urauurtavaksi filosofiksi Hegel mainitsee René Descartesin, otti päämääräkseen universaalien ja pysyvien totuuksien saavuttamisen sekä niiden soveltamisen luonnon hallintaan. Rationalismi päättyy Hegelin mukaan konformismiin olettaessaan muuttuvien ilmiöiden takana olevan todellisuuden, jonka universaalien lakien totuudet ovat aitoja ja muuttumattomia. Myös empirismi päättyy konformismiin, sillä luottaessaan vain inhimilliseen havaintokykyyn tiedon lähteenä, se ajautuu tilanteeseen, jossa ihminen voi saada tietoa vain annetusta. Empiristeille ihminen on passiivinen havainnoitsija. (Marcuse 1941, 16-20)

Samoin positivistit ottivat lähtökohdakseen sen, että maailmaa ja yhteiskuntaa voidaan hallita tunnistamalla luonnolliset lait, jotka liikuttavat luontoa ja ihmistä. Metafysiikasta ja uskonnosta puhdistettu tiede voi positivistisen sosiologian perustajan August Comten mukaan mahdollistaa yhteiskunnan tieteellisen tutkimuksen ja siihen perustuvan edistyksen. (Marcuse 1941, 343) Hegel puolestaan lähtee liikkeelle siitä, että järjen ei tarvitse sitoutua olemassa olevaan järjestykseen. Negatiivinen filosofia katsoo, että olemassa olevat asiat voivat tulla järjen välittämiksi – järjellä ymmärrettäviksi ja muutettaviksi. Järki voi luoda olemassa olevasta sen negaation. Kant näkee järkeen sisältyvän suuren luomisvoiman, mutta Hegelin mukaan päättyy kuitenkin hengen vieraantumiseen, sillä Kantin käsitys olioista sinänsä – käsitys inhimillisen tietokyvyn saavuttamattomista olioista – tekee erottelun subjektiivisen ja objektiivisen todellisuuden välille. Näin Kantin metafysiikka uhkaa ihmisen ja maailman integraatiota, kun vieraantunut henki olettaa itsestään riippumattoman ulkoisen todellisuuden. (Marcuse

1941, 23) Tällainen filosofia on Hegelin mukaan huonoa idealismia. Kaikki filosofia on Hegelille idealismia, sillä se saa alkunsa siitä, kun annetut asiat kyseenalaistetaan – siirrytään passiivisesta havainnoinnista aktiiviseen järjenkäyttöön. Todellinen idealismi pyrkii toteuttamaan järjen totuudet konkreettisesti maailmassa siirtymällä siitä, mitä on (*Sein*) siihen, mitä pitäisi olla (*Sollen*). (Marcuse 1941, 138-139) Hegelin fenomenologiassa koko todellisuus on hengen todellisuutta ja siten myös järjen saavutettavissa.

Hegel jatkaa aristoteelisen filosofian perinnettä korostamalla olemisen liikkeenomaisuutta. Feenberg korostaa, että Marcusen mukaan juuri tässä teemassa Hegel lähinnä tulkitsee Aristoteleen metafysiikkaa, eikä niinkään kehitä originaalia ajattelua. (Feenberg 2005, 47) Marcuse katsoo, että maailma on Hegelille korostetusti ihmisen toiminnan tuote, päinvastoin kuin formalistinen rationalistinen perinne olettaa, jossa inhimillinen toiminta voidaan selittää ulkoisten lakien vaikutuksista. Mieli luo vapaata ymmärrystä maailmasta, eikä ihmisen toiminta ole näin vain sokeaa luonnon välttämättömyyttä. Ihminen, subjekti liittää itseensä sitä vastassa olevat objektiiviset elämän ehdot tiedostaessaan sekä subjektin että objektin potentiaalisuudet. Subjektin tietoinen toiminta yhdistää subjektin ja objektin olemisen kun tietoisuudesta tulee täydellistä. (Marcuse 1941, 39-42) Ihminen siis ratkaisee ihmisen ja ulkoisen luonnon välisen vastakkaisuuden ymmärtäessään näiden kahden puolen kiinteän yhteyden sekä sen, miten ihmisen olemassaolo on lopulta yhtä luonnon potentiaalisuuksien kanssa. Hegelille filosofian tehtävänä onkin kumota ihmisen ja luonnon kahtia jakautuneisuus ja asettaa ne harmoniaan keskenään. (Plant 1983, 79) Subjektin tietoisuuskyvyn korostamisesta seuraa, että todellisesta olemisesta tulee Hegelille ajattelua ja järkeä.

1.1.1 Fenomenologia ja dialektiikka

Marcuse kuvaa Hegelin ajattelua filosofiaksi, jossa logiikka ja metafysiikka yhdyvät toisiinsa. Ajatuksen liike heijastuu olemisen liikkeeseen ja päinvastoin. Vain käsitteellinen ajattelu voi ymmärtää olemisen prosessinomaisuuden ja siten pyrkiä kohti totuutta. Jokaisen partikulaarisen objektin totuus ja sen potentiaalisuus tulee Hegelin mukaan ilmi vasta sen käsitteessä. Tosi olemisen Hegelille on olion käsitteen ja sen eksistenssin

identtisyyttä. Tietty staattinen eksistenssi ei ole vielä olion koko oleminen, vaan vasta käsitteellisesti ymmärrettynä sen potentiaalisuudet paljastuvat ja näin sen olemisesta tulee prosessinomaista. Esimerkiksi siemenen eksistenssi on kasvin alkiosta, ravintovarastosta ja suojaavasta kuoresta muodostuva olio. Käsitteellisesti ymmärrettynä siemen on kuitenkin potentiaalinen auringonkukka, lintujen talviravintoa tai vaikka suolaista naposteltavaa. Hegelin logiikassa jokainen olio on olemassa aina sen toiseudessa, sen negaationa. Ymmärrys olioista voi tapahtua vain ymmärtämällä sen toiseus, joka on olion itsensä synnyttämä. Auringonkukka on siemenen negaatio. Tiedostava subjekti voi välittää (*vermitteln*) ja ylittää (*aufheben*) negatiivisuuden. Tietoisuus välittää objektiivisen maailman suhteita ja olioita ottamalla niitä tiedostamalla haltuun luomalla niistä käsitteitä. *Ylittäminen* taas tarkoittaa sitä, että tietoisuus voi kurottautua puhdasta negatiota pitemmälle. Tietoisuus voi aktiivisesti luoda todellisuutta tietoisuusaktina tai esimerkiksi työn kautta viljelemällä auringonkukkia. Hegelin mukaan järjen tulee onkia todelliset suhteet esille olioiden ilmenemisen takaa. Tällä tavoin ajattelusta tulee todellisempaa kuin sen niin sanotuista objekteista. (Marcuse 1941, 64-73) Tästä alkaa Hegelin dialektisen logiikan ydin: olemisen prosessinomaisuuden järjellinen ymmärtäminen. Epistemologisen kritiikin lisäksi olemisen dialektisen prosessinomaisuuden paljastaminen on Hegelillä kritiikkiä tiettyä maailmassa olemisen tapaa kohtaan. Marxilaisessa teoriassa todellisuuden käsitteellisen ymmärryksen ja sitä kautta saavutettavan negaation merkittävyys tulee esille esimerkiksi Lukácsin luokkatietoisuuden käsitteessä. Olemisen prosessinomaisen luonteen ymmärtäminen on edellytys vallankumoukselliselle toiminnalle, sillä mitään universaalisti pysyvää ei voida pyrkiä kumoamaan. Kapitalistisen tuotantotavan prosessien tutkiminen on sen olemassaolon tapojen tutkimista ja lopulta kapitalismin kieltämistä.

Hegelin *Hengen fenomenologia* ottaa askeleen aktuaaliseen, annettuun historiaan sitoutuneesta filosofiasta hengen sisäiseen dialektiikkaan, joka siis kehittyy negatioiden kautta. Hengen ja filosofian kautta saavutettu totuus asetetaan arkikokemuksen totuutta vastaan. *Hengen fenomenologia* tutkii inhimillisen kokemuksen immanenttia historiaa, eli historiallisesti muuntautuvia kokemisen tapoja. Hengen fenomenologia on hengen ilmenemisen doktriini. Fenomenologian tavoitteena on aukaista ne tavat, miten henki ilmenee maailmassa. Fenomenologiaa voisi kuvata yleiseksi tutkimuskentäksi, josta Hegel on löytänyt dialektiikan hengen ilmenemisen logiikkana. Hegelin fenomenologia ei tutki

tietoisuuden ja maailman suhdetta, vaan ainoastaan tietoisuutta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita yksinkertaisesti sitä, että tutkimus jää tietoisuuden sisälle, sillä puhtaasti tietoisuuden synnyttämät objektit ovat Hegelin mukaan illuusiota. Henki voi luoda näennäisesti ulkoisiksi objekteiksi sellaisia asioita, jotka ovat henkeä itseään. Hengen fenomenologia pyrkiikin ratkaisemaan ongelman, joka liittyy ilmenevän illusooriseen ja epätoteen luonteeseen. Jokaista ilmenevää tutkitaan sisäisesti tietoisuudessa. Hegelin mukaan jokainen ilmenevä hajoaa aina joksikin uudeksi. Tämän hajoamisen prosessin kautta voidaan paljastaa epätotuuksia kunnes ihminen saavuttaa absoluuttisen tietämisen, henki saavuttaa itsetietoisuutensa. (Inwood 1992, 215-216) Totuus ei voi olla rajallinen olio, sillä totuus on olion identtisyttä sen käsitteeseen. Jokin olio voi olla tosi, jos se ei ole ristiriidassa itsensä kanssa. Ristiriita kuitenkin ilmestyy heti, kun olio erotetaan sen yhteyksistä toisiin olioihin. Näin ollen vain kokonaisuus, totaliteetti voi olla Hegelille tiukasti määriteltynä totuudellinen. Totuus ei ole kuitenkaan Hegelille vastakkainen epätodelle, vaan epätosi on totuuden alempi kehitysaste. Vaikka absoluuttista totuutta ei olisikaan saavutettu, voidaan Hegelin mukaan puhua totuuden historiallisesta vaiheesta tai sen asemasta käsitteellisessä hierarkiassa, joka on vielä kehittymässä. Voidaan esimerkiksi puhua havainnoinnista aistivarmuuden totuutena, mutta se on vain osatotuus, eikä sille voida antaa absoluuttisen totuuden asemaa. (Inwood 1992, 299-300)

Hegelin filosofia on transsendentaalista idealismia, sillä maailmasta tulee todellista vain tietoisuuden ymmärryskyvyn kautta, eikä objekteilla ole itsenäistä olemassaoloa. Tämä siitä huolimatta, että Marcusen mukaan pyrkimys kaiken transsendentaalisen ajattelun hylkäämiseen on Hegelin filosofian kulmakivi. Totuus on olemassa vain meille, tiedostaville olennoille. Subjekti on Hegelille “absoluuttista negatiivisuutta”, se voi luoda negaation kaikista annetuista olosuhteista ja tehdä niistä oman tietoisuuden luomuksensa. Tietoisuuden konstitutiivinen luonne ei ole kuitenkaan vain epistemologiaa, vaan myös historiallista toimintaa. (Marcuse 1941, 91-94) Työn kautta ihminen voi muuttaa ympäröivää todellisuutta, joka ei fenomenologisesti tarkasteltuna ole varsinaisesti subjektiä ympäröivää, vaan subjektin ja objektin ykseyttä. Hegelille toiminnallinen ymmärrys on käsitteellisen ymmärryksen edellytys. Käsitteellinen ymmärrys ja itsetietoisuus voidaan saavuttaa vain silloin kun objektit ovat rakentuneet inhimillisessä praksiksessa. Esimerkiksi luontoa voidaan ymmärtää vasta sitten, kun ihminen toimii vapaan tahtonsa

mukaisesti muokaten luontoa omien tarpeidensa mukaisesti ja näin häivyttää luonnon ja ihmisen vastakkaisuuden. Hegel kritisoi formalistista filosofiaa siitä, että se jää vain ymmärtämisen tasolle, jossa mieli on ikään kuin tyhjiössä, eikä sen kokreettista ykseyttä käytännön todellisuuteen huomioida. (Plant 1983, 152) Hegelille ”mahdollisuus on todellisuutta”. (Marcuse 1941, 151) Olemassa oleva yhteiskunnallinen todellisuus on aina kontingenttia ja näin sisältää muutoksen mahdollisuuden. Mahdollisuuden tuleminen näkyväksi edellyttää eräänlaista sovintoa maailman kanssa ja tietyn inhimillisen kohtalon hyväksymistä. Vasta välttämättömyksiä paljastamalla ihminen voi tiedostaa todellisuuden kontingentin luonteen. Välttämättömyyksiä tunnistaminen osoittaa, että kohtalo ei ole ulkoinen voima, vaan ihminen kykenee välttämättömyyksiin tarttumalla saavuttamaan vapauden. (Plant 1983, 70-71) Muutoksen itu on aina olemassa vallitsevassa todellisuudessa ja ikään kuin vain odottaa sitä, että sen potentiaalisuuksiin tartutaan. Tästä syystä Marx oli erityisen kiinnostunut tutkimaan kapitalistisen tuotantotavan liikelakeja.

Dialektiikka ei ole tarkasti sanottuna Hegelille tutkimuksen menetelmä, jota tutkija käyttäisi paljastaakseen ristiriitoja, vaan se on käsitteiden ja maailman kehittymisen tapa. Logiikka voidaan toki paljastaa ja sitä voidaan hyödyntää tutkimuksessa. Hegel katsoo, että ajatukset ja maailma noudattavat samaa dialektista kehitystä, minkä vuoksi ne ovat yhdistettävissä toisiinsa. Dialektinen logiikka alkaa ymmärtämisestä, eli erilaisten kategorioiden erottamisesta toisistaan. Toista askelta voidaan kuvata negatiiviseksi järjeksi, sillä seuraavaksi järki paljastaa ristiriitoja eroteltujen kategorioiden välillä. Kolmanneksi positiivinen järki taas pyrkii ratkaisemaan ristiriidat ja luomaan korkeamman asteen ykseyden erillisille ymmärryksen erottamille osille. Tällä tavalla hengen kehitys on Hegelille progressiivista, kun taas luonnossa kehitys on syklistä. Koulutus on yksi esimerkki tällaisesta dialektisesta kehityksestä. Koulutuksessa ihminen erotetaan eräänlaisesta luonnon tilastaan ja hän vieraantuu siitä. Ihminen ottaa etäisyyttä luonnon tilaansa, mutta myöhemmin tekee sovinnon sen kanssa ja voittaa vieraantuneisuutensa. Ihmisen ja luonnon ykseys näin palautetaan korkeammalla tasolla. Sovinto voi tapahtua niin, että ihminen saavuttaa korkeamman ymmärryskyvyn ja sen seurauksena saa kyvyn paljastaa ongelmia ratkaistakseen niitä. (Inwood 1992, 81-83)

Marcuse esittää, että filosofiset käsitteet ovat Hegelin mukaan aina oman epookkinsa

ilmentymiä. Filosofian totuudet ovat suhteessa objektien todelliseen tapahtumiseen, niiden historialliseen muotoon. Tällä tavoin filosofia eroaa esimerkiksi matematiikan totuuksista, jotka ovat ulkoisista olosuhteista riippumatta joko tosia tai epätosia. Hegel kritisoikin erityistieteitä siitä, että niiden luovuttaminen matemaattiselle menetelmälle on luopumista totuudellisuudesta. Matematiikka on sisällötöntä ja formaalia, eikä se siksi voi puhua sellaisista todellisista kysymyksistä kuten vapaudesta, moraalista tai jumalasta.⁶ (Marcuse 1941, 144) Filosofian totuudet pitävät aina sisällään irrationaalisen ja epätoden, sillä ne ovat syntyneet historiallisen prosessin tuloksena, joka suuntautuu kohti järkeä ja vapautta. Epätosi on osa tätä prosessia ja siten osa totuutta. Dialektinen logiikka sisäistää näin ristiriidan itseensä ja totuus tulee ilmi vasta epätoden negaationa. Totuus on näin ajateltuna suhteessa olemista ja siksi mikään yksittäinen propositio ei voi olla tosi. Ainostaan filosofinen kokonaisuus, toden ja epätoden sisältävä järjestelmä voi sisältää totuuden. (Marcuse 1941, 98-100) Tällainen logiikka tietysti kohdistaa kritiikkinsä uuden ajan tieteellistä metodologiaa kohtaan, joka pitää tutkimuskohteenaan muuttumatonta objektia, jolle se antaa predikaatin.

Marcuse kuvaa, että Hegel siirtyy perinteisestä formaalista logiikasta materiaaliseen logiikkaan, joka yhdistää teorian ja käytännön.⁷ Totuutta ei voi Hegelin mukaan erottaa konkreettisista elämänprosesseista. Tietäminen tapahtuu "tässä" ja "nyt". Tämä ei kuitenkaan tarkoita vain yksilöllistä hetkellisyyttä, vaan "tässä" ja "nyt" ovat universaaleja tietämisen tapoja, sillä kaikki tietäminen on sidottuna hetkellisyyteen. Kokeva minä ei ole individuaalinen minä, vaan universaali minä, sillä näkeminen ja kokeminen tapahtuvat universaalilla tavalla. Totuus syntyykin Hegelin mukaan tuplanegaatiosta: 1) negaatio objektien olemassaolosta sinänsä, eli ne saavat prosessinomaisen luonteen 2) individualistisesta minästä tehdään negaatio universaaliin minään. (Marcuse 1941, 102-105) Marcuse huomauttaa, että Hegelin käsitys totuudesta ja vapaudesta on osin ristiriitainen, sillä toisaalta hän painottaa ajattelun itseriittoisuutta ja itsenäisyyttä arkitodellisuudesta, mutta toisaalta taas Hegel pitää ajateltua vapautta epätotena ja korostaa ajattelun vapauden kautta saavutettavaa vapautta materiaalisessa todellisuudessa. (Marcuse 1941, 118-120)

6 Hegelin tieteiden kritiikki yhdentyy Weberin erotteluun substantiivisen ja formaalin rationaalisuuden välillä, josta tarkemmin myöhemmin.

7 Marcusen käyttämä termi materiaalinen tulee ymmärtää substantiaalisena viittaavana.

Koska todellisuus on prosessinomaista, on Hegelin mukaan tieteen tehtävänä selvittää todellisuuden logiikka. Hegelin kuvaama logiikka on ensi kädeltä hämmentävän kuuloinen, sillä tässä logiikassa kaikki on ristiriidassa itsensä kanssa. Olla jotain, on tulemista joksikin, *mitä se ei vielä ole*. Lisäksi oleminen on aina suhteessa olemista muuhun, *jota se ei ole*. Negaatiolla on näin kaksinaiset seuraukset: ensinnä, olevan ristiriitaisuus johtaa siihen, että kaikki oleva on kuolevaista, ja toiseksi, negaatio on aina tiettyyn objektiin suhteessa olevan kieltämistä eli kontrastien tekemistä. (Taylor 1975, 110) *Logiikan tieteessä* Hegel asettaa kysymyksen: mitä oleminen on? Hegel tekee jaottelun määrätyn ajassa ja tilassa olemisen (*Dasein*), olemisen sinänsä (*Sein*) ja tietyn olion olemassaolon (*Seiende*) välillä. (Inwood 1992, 44) Määrätty oleminen ilmenee aktuaalisina olioina, joilla on tietynlaisia ominaisuuksia, joita voidaan kuvata esimerkiksi sanomalla, että auringonkukka on keltainen. Auringonkukka on olio (*Seiende*), joka on olemassa historiallisesti ja spatiaalisesti (*Dasein*). Heideggerilainen näkemys *Daseinista*, eli täälläolosta ajallisena olemisena ei ole vielä Hegelillä filosofian keskiössä, mutta Hegel ennakoiki paljon fenomenologis-eksistentiaalista filosofiaa. Kuten Heidegger ja Sartre olettavat, terveet ihmiset eivät ole esineenlailla ominaisuuksiensa määräämiä. Lukácsin ja Marcusen voi myös katsoa jakavan tämän saman ajatuksen.

Dasein on hengen *olemista-itselleen*. Se sisällyttää muutoksen itseensä, sillä se implikoi useita mahdollisia olevia.⁸ Hengellä on näin tietyssä kehyksessä mahdollisuus määrätä omasta olemisestaan. (Inwood 1992, 93-94) Olioilla on joitakin määrättyjä ominaisuuksia, mutta oleminen itsessään (*Sein*) ei ole mikään tietty olio, jolle voitaisiin antaa määreitä, vaan se itse on kaiken olemassa olevan määre. Asiat ovat, mutta oleminen ei ole jokin tietty asia. Se, mikä ei ole jokin asia, ei voi olla mitään, joten Hegelin päättelyn perusteella oleminen ei ole mitään. Hegel kuvaakin olemista tulemiseksi. Oleminen ja tyhjiys ovat aina yhdessä kun ovat ovat jatkuvasti kulkemassa kohti jotain, mitä ne eivät vielä ole. Ristiriitainen, jatkuvasti muuttuva oleminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, että olevat muuttuisivat joksikin toiseksi kategoriaksi, vaan ne paljastavat toiseuden itsestään. Oliot eivät siis tee minkäänlaista hyppyä jollekin toiselle olemisen tasolle, vaan niiden muutos

8 Hegelin ajatusta voi verrata Louis Althusserin käsitteisiin yli- ja alimääräytymisestä. Ylimääräytyvä tekijä vaikuttaa laajaan joukkoon muita asiointiloja. Esimerkiksi kapitalistinen tuotantotapa ylimäärää useita kulttuurisia ilmiöitä, jotka toimivat osittain pääoman kasaantumisen logiikalla, mutta näitä ilmiöitä ei voida yksinkertaisesti palauttaa kapitalistisen tuotantotavan olemukseen, vaan ne muodostuvat useiden erilaisten vaikutustekijöiden summana. Näin siis tällaiset kulttuuriset ilmiöt ovat alimääräytyneitä suhteessa kapitalistiseen tuotantotapaan.

säilyttää itsessään jatkuvasti edeltävät määrätyn olemisen muodot niiden negaationa. Järjen luomisvoimaa korostaessaan Hegel antaa reflektiolle determinoivan aseman. Reflektio ei ole määrättyä olemista, vaan se määrää, järjestää todellisuutta. Reflektion lait ovat Marcuselle Hegelin dialektiikan perustavat lait. (Marcuse 1941, 146)

Olemisen tulemisluonteen lisäksi oleminen on suhteessa olemista siihen, mitä se ei ole. Tässä piilee dialektiikan niin sanottu positiivinen puoli: se ylittää partikulaaristen objektien annettuuden ja ymmärtää ne osana universaalia, joka realisoituu partikulaaristen olioiden kautta. Hegelille olemassaolon olemus on relaatioiden totaliteetti. (Marcuse 1941, 124-131) Hegel käyttää teknisiä käsitteitä välitön (*unmittelbar*) ja välitetty (*vermittelt*). Välitön oleminen on puhdasta ulkoisuutta, joka ei ole tullut hengen välittämäksi. Välitöntä olemista on esimerkiksi tietty yksittäinen ihminen. Välittyneisyys on kuitenkin Hegelin mukaan kosminen periaate, eikä puhtaasti välitön oleminen ole mahdollista, sillä todellisuus on aina hengen välittämää. Henki luo rationaalisia suhteita arkielämässä erillisiltä vaikuttavien objektien välille. Perimmäisessä mielessä ei voida puhua mistään yksittäisistä seikoista erillään kaikkien objektien kokonaisuudesta, johon ne ovat suhteessa. (Taylor 1975, 104-105) Esimerkiksi ihminen voi tulla ymmärretyksi vain ihmislajin kautta ja yksilö vain tämän lajin edustajana. Marxilaisittain tulkittuna kapitalistisen tuotantotavan puitteissa elävää ihmisyyttä ei voida ymmärtää ilman luokkasuhteiden analyysia. Marx toteaa, että “[v]äestö on abstraktio, jos minä sivuutan esimerkiksi ne luokat, joista väestö koostuu. Nämä luokat ovat jälleen tyhjä sana ellen tunne niitä elementtejä, joille luokat pohjautuvat, esimerkiksi palkkatyötä, pääomaa jne.” (Marx 1857, 217) Myös Hegel nostaa luokkakäsitteen oleelliseksi tavaksi ihmiselle saavuttaa itsetietoisuus. Ihminen voi luokkatietoisena olla tietoinen niistä partikulaarisista suhteista, ominaisuuksista ja tarpeista, joita ihminen on jakamassa luokan jäsenenä. (Plant 1983, 166)

Dialektinen filosofia yhdistää universaalien ja partikulaaristen sovittamalla niiden välisen näennäisen ristiriidan. Hegelin filosofiaa voi luonnehtia systeemiksi, jonka päämääränä on tarttua koko inhimilliseen kokemukseen. Dialektinen käsitteellinen ymmärrys todellisuudesta voi tehdä maailmasta kokonaisuuden, jossa mitään ei jätetä sen ulkopuolelle ja kaikki yhtyy kaikkeen erityisessä loogisessa systeemissä. (Plant 1983, 139) Totaliteetti ei yleensä voi olla minkään korkeamman totaliteetin osa. Kokonaisuus

väljemässä merkityksessä voi olla osa toista kokonaisuutta tai mennä ristikkäin toisen kokonaisuuden, joukon kanssa. Epookki voi Hegelille olla totaliteetti, jonka taustaa vasten kaikki tapahtumat tapahtuvat. Toisaalta myös esimerkiksi taideteos voi olla totaliteetti, jos se onnistuu tarttumaan epookin henkeen. (Inwood 1992, 310) Empiirisen, partikulaarisia kohteita tutkivan tieteen tuloksia ei voida soveltaa erillään erityistapauksista ja formaaleja, universaaleja lakeja tutkivaa tiedettä taas ei voida sellaisenaan soveltaa erityistapauksiin. Molemmilla tutkimusmetodeilla on kuitenkin paikkansa totaliteetin tietämiseen suuntautuneessa dialektiikassa, kunhan niiden tulokset voidaan ajallisesti kieltää. (Plant 1983, 90) Ristiriita on Hegelille myös sosiaalisen olemisen perustana. Marx sovelsi tätä Hegelin ajatusta hahmotellessaan historiallista materialismia ja osoittaessaan, että kriisi on väistämätön osa kapitalistista tuotantotapaa. Hegelin *Logiikan tiedettä* voidaan kuvata käsitteen käsitteen käsittelyksi, kun taas Marx soveltaa *Pääomassa* dialektiikkaa pääoman käsitteen analyysiin. (Marcuse 1941, 159)

1.1.2 Työ

Hegelin käsitys työstä on ollut erityisen tärkeä marxilaisen filosofian ja yhteiskuntateorian kehityksen kannalta. Marcusen mukaan Hegelin työn käsite on aivan keskeinen hänen leimallisesti yhteiskunnalliselle filosofialleen. (Marcuse 1941, 78) Hegelin mukaan ihminen voi ylittää subjektin ja objektin, itsensä ja luonnon vastakkaisuuden työtä tekemällä. Hegelillä luonnon muokkaamisesta tulee ihmisen itsetoteutumista. Työssä tietoisuudesta tulee konkreettista. Maata muokkaamalla ja työkaluja käyttämällä ihminen voi hyödyntää omia kykyjään ja tehdä maailmasta oman tahtonsa mukaisen. Työ on yksilön itsetoteutumisen lisäksi universaalia, sillä sen tuotteet ovat vaihdettavissa toistensa omistusoikeuden tunnustavien yksilöiden välillä. Yksityisomistuksella on tärkeä rooli Hegelin filosofiassa, sillä ilman yksityisomistusta ihmisen ei olisi mahdollista kehittää itsetietoisuuttaan työn tekijänä. (Plant 1983, 154) Itsetietoisuuden kehitys edellyttää sitä, että työn tulokset jäävät työn tekijän yksityisomistukseen. Markkinatalousyhteiskunnassa työn tuloksesta tulee tavara, kun se asetetaan vaihtosuhteeseen. Markkinoilla yksittäisen työn tuotteen laadullisten ominaisuuksien merkitys kaventuu niiden muuttuessa abstrakteiksi tavaroiksi. Sama tapahtuu myös työn tekijälle, työläiselle, jonka työstä tulee abstraktia, eikä yksittäisellä työläisellä ole enää merkitystä markkinasuhteiden häivyttäessä

työläisen yksilöllisyyden. Abstrakti työ kääntää työn olemuksen negatiiviseksi ja orjuuttaa ihmisen sen sijaan, että se olisi keino ihmisen itsetoteutukseen. Abstraktissa työssä ihminen menettää työn tekemisen päämäärätietoisuuden ja näin abstraktia työtä sekä tavaroita välittävistä markkinoista tulee sokea voima, joka ohjaa yhteiskuntaa. Hegelin mukaan valtio voi lainsäädännöllisesti ohjaamalla ratkaista vaihtosuhteiden anarkian ja asettaa ne tietoisesti kontrollin alaiseksi. Näin myös työn vieraantunut luonne voidaan voittaa. (Marcuse 1941, 77-80)

Työläisen olemassaolo on Hegelin luonnehdinnan mukaan olemista-toiselle. Jo Hegel hahmottelee esineistymisen problematiikkaa, jota Marx ja Lukács kehittivät eteenpäin. Hegel asettaa tavoitteen pelastaa ihmisen sisäinen maailma kaupankäynniltä. (Plant 1983, 68) Työläinen, joka on olemassa jotain muuta kuin omia tarpeitaan varten, on alistettu orjan asemaan, jossa alistaja, herra ei ole varsinaisesti jokin tietty toinen ihminen, vaan esineistyneet vaihtosuhteet, jotka eivät ole riippuvaisia ihmisten henkilökohtaisista ominaisuuksista. Marx käytti *Pääomassa* tästä suhteesta metaforaa taloudellinen luonnenaamio. Tähän kiteytyy Hegelin herra-orja -dualismi. Hegelin mukaan myös työprosessia näennäisesti hallitsevat herrat ovat vieraantuneessa tilassa, sillä he ovat riippuvaisia työläisten työpanoksesta, eikä siten heidänkään olemassaolonsa ole olemista-toiselle. Vapaa, vieraantumaton työ käsittää Hegelillä tietoisuuden ja sitä vastassa olevan maailman kahtiajaon poistamisen. Toisin sanottuna, vapaan työn objekti on itsetietoisien subjektin itseobjektivaatiota. Ihminen siis vapaassa työssä säilyttää mahdollisuuden valita ja muokata työn objekteja omien tarpeidensa mukaisesti. Itseobjektivaation tuloksena ihminen voi nähdä itsensä työn tuotteessa. Abstraktien vaihtosuhteiden puitteissa ihminen menettää mahdollisuuden kokea luovansa joitakin omia tarpeitaan tyydyttäviä tuotteita. Sekä herran että orjan toimintaa ohjaa ulkoinen voima, jonka ihmiset kuitenkin synnyttävät kollektiivina. Marx piti *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissaan* Hegelin työn analyysia merkittävänä saavutuksena. Marx kuitenkin korosti sitä, että esineistyminen ja herruus sekä orjuus ovat tunnusomaisia tietyn ajan yhteiskunnalle, eivätkä siten ole välttämättömiä suhteita, kun taas Hegel näkee luokkajaon välttämättömäksi yhteiskunnan järjestäytymiselle. (Marcuse 1941, 116-118)

1.1.3 Valtio kansalaisyhteiskunnan ristiriitojen välittäjänä

Marcuse mukaan Hegelin filosofia kytkeytyy vahvasti käytäntöön ja hänen oman aikansa saksalaiseen yhteiskuntaan, jonka hän katsoi olevan rappion tilassa. Hegeliä motivoivana huolena on modernin yhteiskunnan fragmentoitumiskehitys, joka näkyy siinä, kuinka markkinoiden vapautumisen seurauksena syntyneet taloudelliset suhteet luovat uusia moninaisia ristiriitoja ihmisyksilöiden välille. Samalla myös Saksan hajanaisuus ja pirstaloituminen pääosin pieniksi ruhtinaskunniksi oli merkki yhteiskunnan epäjärjellisestä organisoitumisesta. Hegel tervehtikin ilolla Napoleonin sotaretkiä, sillä ne edustivat kansallisen yhtenäisyyden aatetta. Valtio on Hegelin mukaan ainoa taho, joka voi ratkaista yksilöiden ja ryhmien välisiä ristiriitoja. Valtio voi harmonisoida pääosin markkinoista koostuvan kansalaisyhteiskunnan sekä tehdä yhteiskunnasta järjellisen kokonaisuuden. Valtion päämääränä on sovittaa toisilleen vastakkaisten ryhmien intressit yhteisiksi ja taata mahdollisimman suuri yksilönvapaus. Järjen objektiivisen luonteen vuoksi eriävät intressit on mahdollista asettaa vuoropuheluun ja löytää tilanne, jossa ristiriidat ratkaistaan kaikkien osapuolten näkökulmasta parhaimmalla mahdollisella tavalla niin, ettei jonkin tietyn ryhmän vapaudet riistä toisten kansalaisten vapauksia. Markkinoiden sokeasti ohjaama yhteiskunta ei voi Hegelin mukaan olla järjellinen, sillä tällöin mitään yhteistä intressiä ei voida löytää ja kansalaisyhteiskunnan ristiriidat säilyvät. (Marcuse 1941, 58-61)

Marcuse painottaa Hegelin *Oikeusfilosofian* materialistisia juuria. Järjen muodostaman idean tulee johtaa Hegelin valtiota, mutta idea saa muotonsa aktuaalisesti olemassa olevista yhteiskunnallisista suhteista. Hegelin idealistista filosofiaa voi luonnehtia praksis-filosofiaksi siinä mielessä, että hän näkee filosofisen utopianismin riittämättömäksi, kun päämääränä on yhteiskunnallinen edistys, eli vapauden toteutuminen. Hegelin mukaan uudessa yhteiskuntajärjestyksessä on mahdollista toteuttaa järki ja vapaus, mutta se ei voi olla filosofian tehtävä. Filosofian tulee sovittaa ihminen aktuaaliseen ja edistää rationaalisesti modernin yhteiskunnan itse-negaatiota, mutta lisäksi tarvitaan käytännön toimintaa näiden ideoiden toteuttamiseksi. Filosofian keskeinen tehtävä on palauttaa kielen maailmalliseen yhteyteen, eli tuoda se takaisin abstraktilta transsendentaaliselta tasolta käytännön järjen työkaluksi. Filosofian on rakennettava käsitteistö, jonka avulla voidaan luoda kehykset ihmisten yhteisen maailman kuvaamiseksi. (Plant 1983, 31) Filosofian

tulee myös olla konsistenttia muun tieteellisen tutkimuksen kanssa. (Plant 1983, 193) Vapaus materialisoituu, kun ihminen saa vapauden omistaa. Hegel katsoo, että kansalaisyhteiskunnan vapaus syntyy, kun ihmiset tunnustavat oikeuden yksityisomistukseen. Omaisuus on kuitenkin abstraktio, jolla ei ole välttämättä mitään tekemistä inhimillisten ominaisuuksien kanssa. Ranskan porvarillisen vallankumouksen jälkeen yksityisomistus onkin saanut Hegelin mukaan ylivaltaisen aseman, mikä toisaalta tarkoittaa vapautta, mutta samaan aikaan anarkiaa, joka tekee mahdottomaksi yhteisten etujen toteutumisen. (Marcuse 1941, 176-184 & 191-192)

Hegel katsoo, että autoritaarinen valtio pitää ristiriitaisen kansalaisyhteiskunnan kasassa ja ajattelun kautta yksilöt voivat yhdyttyä universaaliin yhteisöön. Subjektiiivinen vapaus ei voi kuitenkaan koskaan löytää täyttymystään yhteisöstä, jossa useat yksilölliset tahdot törmäävät. Sisäinen vapaus on Hegelille abstraktin lainsäädännön ja sosiaalisen elämän piirissä tapahtuvan vapauden väline. Ihmisyksilöiden sisäinen vapaus, moraalisuus on ulkoisen vapauden edellytys. Ilman sisäistä vapautta ihminen ei voi tuoda omaa persoonallisuuttaan yhteisölliseen toimintaan. (Marcuse 1941, 198-200) Tästä syystä Hegelin valtion on pyrittävä takaamaan yksilönvapaus. Yksilöllinen ego toimii kahdessa ulottuvuudessa: 1) ego abstrahoi yksittäisten kansalaisyhteiskunnan ristiriitojen ratkaisut yleiseksi sopimukseksi tai laiksi ja 2) ego on sidottuna yksittäisiin tilanteisiin, joissa hänen on elettävä elämäänsä. (Marcuse 1941, 185-186) Hegelin filosofian ristiriitaisuus, tai pikemminkin sen ristiriitoja paljastava luonne, näkyy myös tässä, kuinka ihmisiä ei voi koskaan redusoida vain yksilöiksi tai vain yhteisöksi. Hegel kritisoikin Rousseautta siitä, että hän taantui käsittämään ihmisen vain yhteisöllisenä olentona, joka solmii abstraktin yhteiskuntasopimuksen, jossa ei oteta huomioon olemassaolevaa järjestystä, anakronistisesti sanottuna elämismailmaa, jonka puitteissa ihmiset toimivat. Hegel katsoo, että eettisessä elämässä ihminen voi saavuttaa kypsän tietoisuuden asteen, kun ihminen tekee sovinnon hänen yksilöllisten ja universaalien arvojen välillä etsien rationaalisia arvoja yhteisöstään, jonka essenssissä ihminen voi tuntea itseytensä. (Plant 1983, 162) Hegel kutsuu ihmisten välisten ristiriitojen ja riippuvuussuhteiden sovittamista siveellisyydeksi (*Sittlichkeit*), joka ylittää vieraantumisen ja muodostaa intentionaalisen suhteen ihmisten välille – dialektisen ykseyden subjektiivisen vapauden ja eettisen elämän välille. (Plant 1983, 230) Hegel puolustaa perinnöllistä monarkiaa, sillä kun valtion

hallitsija saa asemansa syntymänsä kautta, hänen ei tarvitse olla sitoutunut jonkin tietyn poliittisen ryhmän intresseihin. Näin monarkki voi toimia valtion päämiehenä puolueettomana välittäjänä. (Marcuse 1941, 217) Myös Marx pyrki proletariaatin diktatuurin ajatuksessaan tilanteeseen, jossa yhteisöä voisi hallita voima, jolla ei ole erityisiä intressejä. Marx kuitenkin kääntää Hegelin ajatuksen siinä mielessä päinvastaiseksi, että Marxilla erityisintressejä vailla oleva omistamaton luokka lähtee kansalaisyhteiskunnasta, kun taas Hegelin monarkin tehtävänä on nimenomaisesti hallita kansalaisyhteiskuntaa. Tähän ajatukseen Marxin nuoruudentyö *Hegelin Oikeusfilosofian kritiikkiä* kulminoituu.

1.1.4 Historia

Hegelin *Logiikan tiede* osoitti idean olemisen, joka paljastuu sekä tilassa että ajassa. Hengen muodot tulevat ilmi ajassa ja maailmanhistoria on ajallisen hengen näyttäytymistä. Logiikan negatiivisuus muuntuu Hegelin historianfilosofiassa ajan tuhoavaksi luonteeksi. Ajallinen oleminen on jatkuvaa tuhoutumista ja uuden syntymistä. Aika on progressiivisen luonteensa lisäksi edellä mainittua “tässä ja nyt” olemista. Tiedyt ajalliset hetket ovat kontingenteja, mutta välttämättömästi määräytyneitä siten, että ne kantavat aina mukanaan sukupolvien perintöä. Esimerkiksi tekniikan kehitys on jatkuva prosessi, joka välittyy sukupolvelta toiselle. Kunkin ajan ihmisillä on käytössään tietyn kehitysasteen työkaluja, joita voidaan käyttää luonnon muokkaamiseen. Vielä merkittävämpiä Hegelin mukaan ovat edeltäviltä sukupolvilta perityt omistus- ja perhesuhteet. Peritty historia rajaa inhimillisen toiminnan mahdollisuuksia, mutta samalla se on jatkuvaa järjen edistystä.⁹ (Plant 1983, 109)

Aika ei ole Hegelille kantilainen ymmärryksen kategoria, vaan tila ja aika ovat luonnossa ilmenevän käsitteen manifestaatiota. Heidegger kritisoikin Hegeliä siitä, että hän uusintaa

9 Järjen historiallinen edistyminen edellyttää sitä, että sukupolvilla on mahdollisuus välittää oma kehitysasteensa tuleville sukupolville. Näin ollen muistamisen merkitys korostuu inhimillisenä kykynä, sillä muisti on kasaantuvan tiedon edellytys. Myös Marcuse on korostanut muistamisen merkitystä inhimillisen edistyksen voimana. Marcuse tosin painottaa muistia eri tavoin kuin Hegel, mutta hegeliläiset vaikutteet Marcuseen ovat ilmeisiä. Teoksessaan *Eros and Civilization* Marcuse kuvailee kuinka kulttuurimme korostaa velvollisuuksien, syntien ja syyllisyyden muistamista, mutta väheksyy nautinnon ja onnellisuuden muistamista. (ks. Jay 1984, 229-233)

aristoteelisen aikakäsityksen, joka olettaa ajan luonnontieteiden tapaan jatkuvasti virtaavaksi ulkoiseksi seikaksi, eikä Hegel näe aikaa inhimillisenä kokemuksena. Tämän Hegelin näkemyksen voi katsoa osin ristiriitaiseksi hänen positiivista tiedettä kohtaan suuntaaman kritiikin kanssa. Inwoodin mukaan Hegelin aikakäsitys perustuu olioiden äärellisyyteen ja siihen, miten ne kehittyvät sekä muuntuvat uusiksi. Marx kritisoi Hegelin kontemplatiivista ja epäkäytännöllistä asennetta historiaa kohtaan, koska Hegelille historia voidaan ymmärtää vain retrospektiivisesti ja sen ulkopuolelta. (Inwood 1992, 294-295) Hegelin Minervan pöllö, joka laskeutuessaan avaa menneisyyden historian horisontin, on Marxille jatkuvasti läsnä luomassa historiaa. Hegel taas erottaa ihmiset, jotka tekevät ja ihmiset, jotka ymmärtävät historiaa. Marxille nämä ihmiset ovat samoja. István Mészáros on korostanut Hegelin ja Marxin teorioiden eroavaisuutta siinä, että Hegelin systeemistä tulee lopulta suljettu, kun taas Marx näkee inhimillisellä toiminnalla olevan suuremmat mahdollisuudet niin sanotusti historian tekemiseksi. Hegelin filosofia on lopulta ahistoriallista, sillä sen suljettu systeemi tukee olemassa olevaa järjestystä asettaessaan historian teleologian apriorisesti. Marx taas Mészárosin mukaan näkee kaiken välttämättömyyden historiallisena välttämättömyytenä. (Mészáros 1972, 117-118) Myös Kierkegaard, jota Lukács ja Marcuse lukivat, esitti, että historiaa ymmärretään taaksepäin, mutta sitä eletään eteenpäin. (Jay 1984, 64)

Historia ei ole Hegelille jonkin yksittäisen tekijän toiminnan tulos, vaan se tapahtuu suurimmaksi osaksi ihmisten tietoisesta toiminnasta riippumatta. Tähän liittyy Hegelin käsite "järjen viekkaus". Järjen itsetietoisuuden kehittymistä ilmaiseva historia kulkee eteenpäin ikään kuin ihmisten selän takana. Jokaisen yksilön teot vaikuttavat historian kehitykseen, mutta se näkyy universaalina hengen kehityksenä. Jälleen voidaan painottaa sitä, että vaikka historia on järjen, eli hengen kehitystä, Hegel antaa luonnolle ja yhteiskunnalle hyvin merkittävän materiaalis-historiallisen roolin. Ihmiset ovat syntyneet tiettyyn paikkaan, aikaan ja kansakuntaan sekä jakavat erilaiset partikulaariset kohtalot. (Marcuse 1941, 228) Filosofisen selittämisen tehtävänä onkin tuoda esille itsetietoisuuden kehitys vuorovaikutuksessa sen luonnollisen ja sosiaalisen ympäristönsä kanssa. Hegeliä huolestuttanut vallitseva yhteiskunnallinen fragmentoituminen oli hänen mukaan välttämätön vaihe itsetietoisuuden kehityksessä. Filosofialla harjoittamalla ja purkamalla kaikki transsendentaaliset, kokonaista todellisuuskuvaa rikkovat ajattelumallit voitaisiin

kuitenkin rakentaa koherentti yhteisö. Moderni maailma tulisi siis ymmärtää sen totaliteetissaan. (Plant 1983, 88)

Filosofinen tutkimus itsetietoisuuden kehityksestä on Hegelin mukaan kiinnostunut historiatieteen tutkimien historiallisten (*historich*) tapahtumien lisäksi historiallisesti (*geschichtlich*) kehittyvistä merkityksistä. (Plant 1983, 128) Hegel katsoo, ettei tiettyä yhteiskunnallisen kehityksen vaihetta voida ymmärtää tiedostamatta sen kehitysprosessia. Dialektisen kehityksen varhaisemmat vaiheet ovat aina läsnä sen uudessa muodossa, sen negaationa. (Plant 1983, 142-143) Tästä syystä historiallinen tutkimus on hyvin oleellista. Hegel jakaa historiallisen tutkimuksen kolmeen erilaiseen sektoriin: 1) originelli historia kokoaa eräänlaisia kronikoita, johon tallennetaan ihmisten tekoja, 2) reflektiivinen historia tulkitsee menneisyyttä myöhemmän ajan horisontista käsin, 3) filosofinen historia käyttää originellin ja reflektiivisen historian tuloksia tulkitakseen historia hengen rationaalisenä kehityksenä. Hegel huomauttaa, että menneisyyden ihmiset ajattelivat systemaattisesti eri tavoin kuin nykyaikaiset, mutta ajattelutavat ovat rationaalisisessa suhteessa nykyisyyteen. Siksi nykyisyyttä ja menneisyyttä ei voida yhdistää traditionaalisella logiikalla, vaan dialektisella logiikalla. Koska historia on rationaalista, voidaan myös arvioida sen intellektuaalinen ja eettinen arvo. Hegel katsoo, että “maailmanhistoria on maailman tuomitsemista”. (Inwood 1992, 119-120) Sekä hegeliläinen Marx että Hegel-vaikutteinen Heidegger pyrkivät itsetietoisuuden kehittämiseen historiallisesti peilaamalla sosiaalisen ja luonnollisen ympäristön vaikutusta itsetietoisuuteen – Marx taloudellisten prosessien ymmärtämisen ja Heidegger olemisen kysymisen kautta, molemmat kiinnittyen elämän kokonaisvaltaiseen selittämiseen. Historiallinen tutkimus on yksi oleellinen osa Marxin yhteiskuntatutkimusta. Historiallinen materialismi selittää historian logiikkaa ja *Pääomassa* Marx tekee historiallista tutkimusta esimerkiksi pääoman alkuperäisestä kasaantumisesta.

Yksilöiden henkilökohtaiset intressit ja tavoitteet edistävät Hegelin mukaan maailman rationaalisuutta. Esimerkiksi Marxin kuvaama kapitalistien välinen kilpailu vaatii yksittäisiltä kapitalisteilta tuotannon tehokkuuden edistämistä ja työvoiman määrän minimoimista. Näin kapitalistisen hengen rationaalisuus kehittyy yksittäisten kapitalistien tekoina. Voisikin sanoa, että Marxilla Hegelin Maailmanhengen tilalle astuu Kapitalistinen

tuotantotapa. Historian edistys, eli järjen itsetietoisuuden kehitys riippuu ihmisen kyvystä tarttua universaaleihin järjen intresseihin ja tehdä niistä todellisuutta. Vaikka yksilöt eivät varsinaisesti tee historiaa, erityislaatuiset yksilöt, joista Hegel mainitsee esimerkeiksi Caesarin, Aleksanteri Suuren ja Napoleonin, voivat nousta yksilöllisyytensä yläpuolelle, kun heidän yksityisistä intresseistään tulee yleisiä intressejä. (Marcuse 1941, 229-231) Hegelin näkemys erityislaatuisten yksilöiden historiallisesta merkittävydestä näkyy myös marxilaisessa filosofiassa. Proletariaatti luokkana ei ole tietenkään yksilö, mutta kuitenkin partikulaari, jolle on mahdollista nousta universaalien tasolle. Myös Lukácsin leninistinen puolueorganisaatio saa eräänlaisen erityislaatuisen, jopa elitistisen yksikön aseman. Kommunistinen puolue voi Lukácsin mukaan yhdistää oman erityisen intressinsä yleiseen etuun, sillä sen tavoitteena on sortavan ja kaikkia ihmisiä vieraannuttavan luokkayhteiskunnan purkaminen.

Hegel katsoo, ettei sosiaalinen ja poliittinen todellisuus voi ajan kuluessa tyydyttää järjen vaatimuksia, vaan ne ajautuvat väistämättä järjen kanssa ristiriitaan, sillä valtio pyrkii turvaamaan olemassa olevia intressejä, jotka eivät kulje kohti järjen korkeampaa historiallista muotoa. Valtio siis kiinnittyy aina annettuun todellisuuteen ja pyrkii Hegelin mukaan säilyttämään sen. Rationaalinen ajattelu voi kuitenkin paljastaa valtioorganisaation epätäydellisyyden. Jotta valtio voisi kehittyä korkeammalle rationaalisuuden tasolle, on sen kyettävä luopumaan olemassa olevista intresseistä. Luopuminen on siis kehittymisen ehto. (Marcuse 1941, 239) Hegel käyttää esimerkkinä Sokratesta ja hänen oikeudenkäyntiään antiikin Ateenassa. Kysymyksiä esittämällä Sokrates, jolle Hegel on tietysti paljon velkaa dialektiikastaan, pyrki kääntämään ateenalaisten ajattelun kohti subjektia. Sovinnaisia ajattelutapoja kyseenalaistaessaan Sokrates korosti ihmisten itsenäisen ajattelun tärkeyttä totuudellisuuteen pyrittäessä. Olemassaolevien ajattelun ja elämän tapojen sijaan Sokrates suuntasi katseensa kohti ideaalista, äärimmäistä hyvää, kaunista ja oikeaa. Kriittisyys, olemassaolevan kyseenalaistaminen vaatii käsitteellistä, abstraktia ajattelua, jonka avulla on mahdollista etäännyä vallitsevista standardeista. Juuri tästä syystä Hegelille kaikki filosofia on idealismia. (Marcuse 1941, 242-244)

Hegeliä on kritisoitu siitä, miten hän olettaa historian edistyvän jatkuvasti kohti täydellistymistään. Hegelin mukaan ihmiskunta täydellistyy kun se saavuttaa täyden

luonnonhallinnan, johon voidaan päästä ymmärtämällä todellisuus täysin järjellisenä. Hegel katsoi oman filosofiansa tällaiseksi täydellistymäksi, koska se kykenee selittämään maailman perimmäisen rationaalisen luonteen. (Marcuse 1941, 167-168) Hengen tuleminen tietoiseksi itsestään, Hegelin mukaan hänen itsensä kautta, tarkoittaa historian loppua. Marxilaiset taas pitävät tätä vasta lähtökohtana historialle, sen inhimilliselle tietoiselle tekemiselle. Tätä edeltävää vaihetta esimerkiksi Lukács kuvaa esihistoriaksi. Feenberg rinnastaa Hegelin historian lopun käsitteen Marxin käsitykseen kommunismista ja Heideggerin paljastumisen paljastamisen teemaan. (Feenberg 2005, 44)

Hegelin kuvaamaa historian loppua ei voida kuitenkaan nähdä esitykseksi, että historian kehitys todella lakkaisi. Kronologisen lopun sijaan Hegelin historian loppu on nähtävä sen loogisena tyhjiinselittämisenä. Historia päättyy Hegelin näkemyksen mukaan hengen täydelliseen itsetietoisuuteen, mutta se ei tarkoita sitä, että ajallisuus lakkaisi. (Inwood 1992, 119) Hegel on monien muiden filosofien tavoin kiinnostunut ikuisista perenniaalisista filosofisista kysymyksistä ja yhteen tällaiseen, nimittäin historian kehittymisen logiikkaan, Hegel katsoi antaneensa vastauksen. (Plant 1983, 236-239) Tällainen oletamus historian edistyksestä aina kohti täydellistymistään sotii kuitenkin Marcusen mukaan kriittistä dialektiikkaa vastaan ja katsoo läpi sormien ihmiskunnan jatkuvaa sekä uusissa muodoissa ilmenevää kärsimystä. Marx katsoo Hegelin vastaisesti, että kapitalistinen yhteiskunta on kulkemassa kohti rappiota ja ihmisten riisto vain lisääntyy kapitalistisen tuotantotavan laajetessa. Toisaalta, myös Hegel näkee historian ihmisen vieraantumisen historiana. Ihmisillä on taipumus pyrkiä aina säilyttämään olemassaolevat olosuhteet ja siten he vieraantuvat todellisista intresseistään, joiden täyttymys ei ole mahdollista yhteiskunnassa, jossa he elävät. Siten ihmiset jatkavat turhautumistaan. Järjen viekkaus kuitenkin sisältää negatiivisen elementin, joka murtaa olemassaolevan – tahtokoot yksittäiset ihmiset sitä tai ei. (Marcuse 1941, 246)

1.2. Marxilaisen filosofian peruskäsitteistä

Tutkielman kannalta keskeisimmät Marxin filosofian käsitteet voidaan sijoittaa hyvin hegeliläisen marxismin otsikon alle. Ensinnäkin, Marxin filosofia nojaa pohjimmiltaan paljon Hegelin ajatteluun – osin niin sanotusti pääläelleen käännettynä ja osin hegeliläisen

filosofian arkkitehtuurin säilyttäen – ja toisekseen, erityisesti Lukács ja Marcuse ovat tehneet Marxin uudelleentulkintaa palauttamalla Marx hegeliläisten kysymyksenasetteluiden pariin. Teen nyt luonnehdinnan tutkielman kannalta olennaisimmista Marxin teorian käsitteistä.

1.2.1 Historiallinen materialismi¹⁰

Materialismiin sisältyy oletus kaikkien maailmassa tapahtuvien ilmiöiden taustalla olevasta materiaalisesta selityksestä. Myös ajatukset ja henkisyys perustuvat materialistisen näkemyksen mukaan materian liikkeeseen. Materialismin käsitettä voidaan kuitenkin viedä sellaiseen suuntaan, jossa kysymys todellisuuden perimmäisestä olemuksesta ei ole enää merkittävä. Edellä kävi jo ilmi Marcusen esiin nostama Hegelin materialismi, jolla viitataan filosofian tekemisen tapaan, eikä niinkään metafyyssiseen kantaan todellisuuden luonteesta. Marxin materialismi kumpuaa yhtäältä hänen ateistisesta uskontokritiikistään, toisaalta kiinnostuksesta ihmiselämän jokapäiväisiin ilmiöihin ja luonnontieteiden sekä teknologian kehitykseen, jolla Marx näkee olevan mullistava vaikutus ihmiskunnan historiassa. Arkipäiväinen materialismi kiteytyy periaatteeseen, että ”voidakseen 'tehdä historiaa' ihmisen täytyy kyetä elämään”. (Marx & Engels 1846, 84) Elämän elämisen ja historian tekemisen perusedellytyksiä ovat sellaiset välttämättömät elinhyödykkeet kuten ruoka, juoma, asunto ja vaatetus. Näitä perusedellytyksiä voi kutsua ihmisen eksistentiaalisiksi ehdoiksi. Marx ei kuitenkaan nojaa vain aineelliseen materialismiin, vaan henkisellä toiminnalla on hyvin merkittävä rooli marxilaisessa teoriassa. Marx hylkää sellaisen materialismin, jossa oletetaan ihmisen käyttäytyvän passiivisesti puhtaasti materiaalistien, ihmisen ulkopuolella tai hänen kehossaan tapahtuvien muutosten seurauksena. Tällainen näkemys tekisi ihmisestä epähistoriallisen, sillä historiallisuus on Marxille erityisesti intentionaalista¹¹ toimintaa. ”Historia ei ole mitään muuta kuin tavoitteisiinsa pyrkivän ihmisen toimintaa” (Marx & Engels 1845a, 453). Passiiviseen, anakronistisesti sanottuna behavioristiseen ihmiskuvaan ei sovi näkemys ihmisestä toimijana, joka voisi tietoisesti luoda historiaa. Kysymys historiallisen kehityksen niin

10 Marx itse ei käytä termiä historiallinen materialismi tai materialistinen historiankäsite, vaan nämä termit ovat Marx-tulkitsijoiden luomuksia. (Carver 1987, 44)

11 Marx ei puhu intentionaalisuudesta, mutta olen käyttänyt tätä erityisesti fenomenologiassa yleisesti käytettyä käsitettä viittaamaan ihmisen henkiseen kykyyn toimia tulevaisuuden suhteen päämäärätietoisesti eli viitata olemassa olevien olosuhteiden ulkopuolelle.

sanotusta subjektiivisesta puolesta onkin erotellut paljon näkemyksiä historiallisesta materialismista.

Hans-Jørgen Schanz kuvailee 1900-luvulla Marxin teoriasta syntynyttä yleistä myyttiä siten, ”että Marx olisi taistellut askeettisen työyhteiskunnan puolesta, jossa yksilöllisyyden puute olisi lähestulkoon normina, ja tuotannollaan koettanut antaa sille teoreettisen perustelun.” Mikään käsitys ei voisi Schanzin mukaan olla virheellisempi. (Schanz 1996, 191) Myös Leszek Kołakowski katsoo, että Marxia voi lukea siten, että subjektiivisella tekijällä on keskeinen merkitys materialistisessa historiankäsitelyssä. Hän esittää, että historiallisen materialismin perusteoksesta *Saksalaisesta ideologiasta* ei voida tehdä sellaista yleistä virheellistä tulkintaa, että yksilöihminen redusoidaisiin Marxin teoriassa luokkaan, lajiolemukseen tai muuhun yleiseen yhteiskunnalliseen yksikköön. Taloudellinen determinismi taas näkee kaiken subjektiivisen tai henkisen tuotantosuhteiden heijastumana. Vaikka taloudellista tai muuta redusointia ei allekirjoittaisikaan, voidaan subjektiivisen tekijän, vapaan inhimillisen toiminnan asema nähdä joka tapauksessa Kołakowskin mukaan Marxin teoriassa melko ahtaaksi. (Kołakowski 1976, 130-132) Toisaalta ihmisen itsetoteutuksen mahdollisuuksia ollaan pidetty marxismissa myös yliampuvina. (esim. Harva 1970) Tulkinnassa on oleellisesti kysymys siitä, mitä Marxin tekstejä painottaa tai haluaa pitää lainkaan merkittävinä.

Tulkinta materialismin käsitteestä on keskeistä historiallisen materialismin ymmärtämisen kannalta. Marxin omana aikana idealismi ja materialismi olivat eräänlaisia taistelukäsitteitä, mutta 1900-luvun filosofiassa tämä käsitepari on joutunut sivuun erityisesti kielifilosofian ja fenomenologian kehittymisen myötä. (Schanz 1996, 44) Selvistä vastakkainasettelusta on siirrytty enemmän sellaiseen ajatteluperinteeseen, jossa ideaalinen ja materiaalinen ovat kietoutuneina toisiinsa merkitysten maailman välittämänä. Marxin materialismin suurin yhä kantava merkitys on ihmisen ja filosofian yhteiskunnallisuuden korostaminen, mikä voi tuntua triviaalilta toteamukselta, mutta toimii pätevänä kritiikkinä useille nykyaikaisille abstrakteille ja näennäisen ideologiavapaille teorioille.

Terrell Carverin mukaan Marxin näkemystä voi kutsua pikemmin epistemologiseksi

realismiksi kuin metafyyksiseksi materialismiksi, sillä kuten tulemme näkemään, kaikkia ilmiöitä ei Marxin ontologisessa teoriassa voi johtaa yksiulotteisesti materiaalisesta substanssista. (Carver 1987, 71) Marxin teoria on erontekoa deterministiseen materialismiin ja toisaalta hän kritisoi saksalaisen idealismin perinnettä liiallisesta teleologisuudesta, sillä Marxin mukaan ihminen on kuitenkin olosuhteiden tuote, joskaan ei yksisuuntaisesti näin, vaan ihmiset jatkuvasti myös tuottavat olosuhteita. Marx omaksuu Hegeliltä ajatuksen työstä olennaisena ihmistoimintana, joka yhdistää yksilölliset ihmiset sosiaalisten suhteiden verkostoksi. Työ on niin Hegelille että Marxille maailmaa muuttavaa, sitä inhimillistä toimintaa. (Carver 1987, 103-107) Sosiaalisista verkostosta kumpuaa yhteiskunnan päällysrakenne, joka on eräänlainen henkinen kerrostuma materiaalisesta, olennaisesti tuotantosuhteista muodostuvan pohjarakenteen yllä. Päällysrakenteeseen voidaan katsoa kuuluvan ainakin politiikka, tiede ja taide sekä yleisesti se, mitä ymmärrämme kulttuurilla. Kysymys päällysrakenteen itsenäisyydestä, henkisen toiminnan autonomisuudesta, on tutkielman kannalta keskeisimpiä marxismin ongelmia. Kysymys yhdistyy perenniaaliseen kysymykseen vapauden ja välttämättömyyden suhteesta. Missä laajuudessa ihmiselämä on tuotantosuhteiden ja muun materiaalisesta todellisuuden määräämää ja millaiset ovat ihmisen vapaan itsetoteutuksen mahdollisuudet sekä ehdot? Tämän kysymyksen ratkaisuksi voi yhtenä välineenä käyttää historiallista materialismia.

Marxin materialismi on ennen kaikkea sen korostamista, että ihmisen annettu elinympäristö on aina tietyssä historiallisessa vaiheessa oleva taloudellinen tuotantotapa, joka luo materiaaliset ehdot elämälle. Tuotantotapa on kehittynyt metsästäjä-keräilijäkulttuurista, antiikin yhteiskuntien kautta feodalismiin ja sen jälkeiseen kapitalismiin. Analysoimalla oman aikansa kapitalistista tuotantotapaa Marx katsoi olevan mahdollista paljastaa niitä tekijöitä, joista erilaiset ideologiat kumpuavat. Ideologiat edustavat Marxille eräänlaisia epätieteellisiä teorioita, jotka samaan aikaan uusintavat ja peittävät aitoja historiallisen toiminnan mahdollisuuksia. Tästä syystä erilaisia teologisia, taloudellisia, juridisia ym. teorioita on tutkittava kriittisesti ja riisuttava ne pseudotieteellisistä oletuksistaan. (Carver 1987, 90) Lukács kutsui Engels-vaikutteisesti ideologisia oletuksia vääräksi tietoisuudeksi. Väärä tai ideologinen tietoisuus ei tarkoita tiedollisesti epäpätevää suhdetta tietoisuuden ja maailman välillä, vaan sen harhan

paljastamista, että tietoisuus voisi olla jotain muuta kuin erottamattomassa suhteessa konkreettiseen elämään. Ideologinen tieto konfirmoi vallitsevia yhteiskuntasuhteita, eikä siten voi mahdollistaa inhimillisten tietokykyjen vapaata käyttöä. Näin Marxin epistemologiasta tulee osa laajempaa yhteiskunnallista teoriaa ja käytännöllistä emansipaatiota. Koska järki on Marxin mukaan kollektiivista ja käytännöllistä olemista, mutta yksilön uppoutuminen ideologiseen tietoisuuteen tarkoittaa ihmisen ja hänen tietokykynsä latistumista, kutsuu Kōlakowski Marxin epistemologiaa generiseksi subjektivismiksi. (Kōlakowski 1976, 144-145)

Marx tutkii *Pääomassa* kapitalismin sisäisiä suhteita, jotka seuraavat pääoman olemassaolosta sosiaalisena ilmiönä. Eräitä seurauksia, jotka Marx havainnoi jo varhaisessa vaiheessa, olivat kapitalistisen yhteiskunnan luokkajako, jonka seurauksena ihmiset joutuvat riistosuhteeseen ja eriarvoiseen asemaan. Pääomasuhteita analysoimalla tutkimus voi rationaalisesti paljastaa luokkaristiriidan käsitteellisen perustan. Siten myös erilaiset ideologiset oletukset tulevat näkyville. Esimerkiksi oletus siitä, että luokkajako on oikeudenmukainen, koska ihmisillä on erilaiset sisäsyntyiset kyvyt, tulee näin kyseenalaiseksi. Luokkaristiriita on kuitenkin todellinen olemassa oleva tosiasia, eikä sitä voida ikinä ratkaista vain henkisesti, vaan tasa-arvo voidaan taata vain siten, että kaikkien ihmisten materiaaliset tarpeet tyydytetään yhtäläisesti. Epätasa-arvon juuri löytyy Marxin mukaan työnjaosta, jonka kehitys on sidoksissa materiaalistien tuotantovoimien kehitykseen. ”[J]okainen uusi tuotantovoima vie työnjaon kehitystä eteenpäin” (Marx & Engels 1846, 73). Työnjako määrää ihmisten suhteet toisiinsa, raaka-aineisiin, työvälineihin ja työn tuotteisiin. Kapitalistisessa tuotantotavassa työnjako on johtanut omistavan kapitalistiluokan ja omistamattoman proletariaatin syntymiseen, kun pääoma on kasaantunut harvojen ihmisten haltuun, jotka omistavat teollisuuden tuotantovälineet ja palkkaavat työvoimaa omistamansa pääoman uusintamiseksi ja kasvattamiseksi.

Marxin Hegel-kritiikki kulminoituu siihen, että Marxin mukaan hegeliläinen spekulatiivinen filosofia vain vahvasti olemassa olevia sortavia yhteiskuntasuhteita, kun ihmisen vapautuksen ongelma siirrettiin henkiseksi kysymykseksi. (Carver 1987, 105-106) Kun Hegelin lähtökohtana on se, että henki on vieraantunut materiaalisissa riippuvuussuhteissaan, niin Marx taas lähtee siitä, että materiaallinen todellisuus on puettu

mystifioivaan kaapuun verhoamalla se ideologisilla kuvitelmillä. *Pääoman* toisen painoksen jälkisanoina Marx toteaa:

”Dialektinen metodini ei ainoastaan ole perustaltaan erilainen kuin Hegelin metodi, vaan se on tämän suoranainen vastakohta. Hegelin mielestä ajatusprosessi, jonka hän aatteen nimisenä muuttaa jopa itsenäiseksi subjektiksi, on todellisuuden demiurgi, todellisuuden, joka on vain aatteen ulkoinen ilmaus. Minulla taas ideaalinen ei ole muuta kuin ihmispäähän siirrettyä ja siellä muunnettua materiaalisuutta.” (Marx 1867, 25-26)

Vastakohtaisuus ei kuitenkaan missään nimessä tarkoita hegeliläisen dialektiikan hylkäämistä, vaan esimerkiksi pohja-päällysrakenne -suhde on rakenteeltaan dialektinen teoria. Samoin Marxin ajatus luokkaristiriitojen eskaloitumisesta on hegeliläisen ristiriidan logiikan sovellusta kapitalistiseen tuotantotapaan. Dialektiikan historiallinen ulottuvuus ilmenee siinä, kuinka Marx jatkaa jo Hegelin aloittamaa poliittisten taloustieteilijöiden, kuten Smithin ja Ricardon, kritiikkiä. Poliittinen taloustiede on Marxin mukaan ideologista, koska se antaa tiettyjä oletuksia teorialleen, jotka ovat universaaleja ja ahistoriallisia, eikä ihmistä nähdä olennaisesti sosiaalisena olentona, vaan ensisijaisesti yksilöllisenä toimijana. Taloustiedettä arvostellessaan Marx korostaa yhteiskunnassa vallitsevaa työnjaon hienontumisesta johtuvaa eriytyneisyyttä, mikä on ristiriitojen kautta etenevän historiallisen kehityksen liikuttava voima. Todellisuus on ykseys, mutta kun sen dialektisia osakokonaisuuksia ei eritellä, sille annetaan ideologisia määrittelyjä. Marxin sanoin:

”Tuotantoa ylipäätään koskettavat määrittelyt on nimenomaan erotettava erilleen, jotta yhteisyyden – se ilmenee jo siitä, että subjekti, ihmiskunta, ja objekti, luonto, ovat samat – takia ei unohdeta olennaista erilaisuutta. Tämän unohtaminen sisältyy esimerkiksi niiden nykyajan taloustieteilijöiden koko viisaus, jotka todistelevat olemassaolevien yhteiskunnallisten olosuhteiden ikuisuutta ja sopusointua.” (Marx 1859b, 200)

Vaikka taloustieteilijät itse katsovat lähtevänsä liikkeelle yhteiskunnasta kokonaisuutena, Marx katsoo, että he ottavat vallitsevan yhteiskunnan lähtökohdaksi, jonka historiallista kehitystä he eivät onnistu huomioimaan.

”Kuten ylipäätään jokaisen historiallisen, yhteiskunnallisen tieteen kohdalla, on taloudellisten kategorioiden kehityksessä pidettävä aina kiinni siitä, että kuten todellisuudessa, niin ajatuksissakin subjekti – tässä tapauksessa moderni porvarillinen yhteiskunta – on annettu, ja että kategoriat tästä syystä ilmaisevat tämän tietyn yhteiskunnan, tämän subjektin reaalisen olemisen (Dasein) muotoja, olemassaolon (Existenz) määrittelyjä, usein vain sen yksittäisiä puolia, ja ettei tämä yhteiskunta näin ollen *myöskään tieteen kannalta* suinkaan ala vasta siitä,

missä siitä *sellaisena* on ensimmäistä kertaa puhe.” (Marx 1859b, 224)

Toisin kuin porvarilliset taloustieteilijät olettavat, yhteiskunta on Marxin mukaan tulossa jostakin ja menossa jonnekin – myös laadullisella, eikä vain määrällisellä tavalla. Taloutta tulisi tutkia historiallisesti sen sijaan, että luodaan luonnontieteiden ideaalien mukaisia abstraktioita, joilla selitetään yhteiskuntaa.

Marxin metafora perustan ja päällysrakenteen suhteesta on suuntaa antava koko Marxin teorialle. Kyseessä on yleinen jako, eikä tiettyjä rakenteita voida yksinkertaisesti vain palauttaa toiseen ulottuvuuteen. (Carver 1987, 43) Esimerkiksi tuotantosuhteet ja omistussuhteet ovat periaatteessa saman asian taloudellinen ja oikeudellinen ilmaus. *Poliittisen taloustieteen arvostelun* alkusanoissa Marx kuvaa tunnetulla tavalla pohjan ja päällysrakenteen suhdetta:

”Elämänsä yhteiskunnallisessa tuotannossa ihmiset tulevat tiettyjen väistämättömien heidän tahdostaan riippumattomien suhteiden, tuotantosuhteiden alaisiksi, jotka vastaavat heidän materiaalistien tuotantovoimiensa määrättyä kehitystasetta. Näiden tuotantosuhteiden kokonaisuus muodostaa yhteiskunnan taloudellisen rakenteen, sen reaali-perustan, jolle kohoaa juridinen ja poliittinen päällysrakenne ja jota vastaavat määrätty yhteiskunnallisen tajunnan muodot. Aineellisen elämän tuotantotapa on ylipäätään yhteiskunnallisen, poliittisen ja henkisen elämän ehtona. Ihmisten tajunta ei määrää heidän olemistaan, vaan päinvastoin heidän yhteiskunnallinen olemisensä määrää heidän tajuntansa.” (Marx 1859a, 8-9)

Ihmisen yhteiskunnallista olemista ei tule välttämättä ymmärtää vain aineellisena olemisena, vaan taloudellinen toiminta edellyttää tietynlaisia ideoita esimerkiksi omistussuhteista, jotka mahdollistavat eri ihmisille erilaisen aseman osana tuotantosuhteita. Toisaalta, esimerkiksi omistussuhteiden epätasa-arvoisuus voi ilmetä hyvinkin aineellisella tasolla ja aiheuttaa yhteiskunnallisia ristiriitoja sekä kamppailuja aineellisista resursseista. Marx puhuu myös henkisestä tuotannosta, joka on työnjaon seurauksena erottunut aineellisesta tuotannosta. Aineellisen tuotannon lisäksi henkisellä tuotannolla on ihmisen tajuntaa määräävä vaikutus. (ks. Marx & Engels 1846, 77) Aineellinen ja henkinen tuotanto usein linkittyvät toisiinsa, mutta henkinen työ voi lähes kokonaan erottautua materiaalisesta, jonka seurauksena syntyy eräänlainen ideologioiden luokka. Henkisen työn tekijät ovat kuitenkin hekin alisteisessa asemassa, sillä

”se luokka, joka on yhteiskunnan hallitseva *aineellinen* voima, on samalla sen hallitseva *henkinen* voima. Luokka, jolla on käytössään aineellisen tuotannon välineet, määrää samalla

henkisen tuotannon välineistä, niin että henkisen tuotannon välineitä omistamattomien ajatukset ovat yleensä tuon luokan alaisia”. (Marx & Engels 1846 106)

Pohjan määräävästä asemasta päällysrakenteeseen nähden on käyty lukuisia väittelyjä marxilaisten kesken. Marxin ideologiakritiikin voi kaikesta huolimatta tulkita antavan päällysrakenteelle osittain itsenäisen aseman. Muun muassa Lukács ja Marcuse puolustavat tällaista näkemystä, jonka mukaan materiaalisista tuotantosuhteista ei voida suoraan johtaa ideaalista päällysrakennetta, vaan niillä on vastavuoroinen suhde.

Kun etsimme Lukácsin ja Marcusen tulkintojen lähteitä, voimme ottaa tueksi erityisesti Marxin varhaisvaiheen tekstejä ja lukea muun muassa *Feuerbach-teesejä*. Kritisoidessaan Feuerbachia Marx toteaa idealistifilosofien, joihin voidaan lukea Hegel, Fichte ja Schelling, onnistuneen osittain perinteisiä materialisteja paremmin. Nämä idealistit olivat korostaneet tietoisuuden aktiivista luonnetta inhimillisessä kokemuksessa sekä sosiaalisuutta ihmisenä olemisen keskeisenä piirteenä. (Carver 1987, 104) Tämän kaltainen ihmisen tietoisuuden aktiivisen luonteen alleviivaaminen on erittäin keskeistä Lukácsin ja Marcusen marxilaiselle ajattelulle. Hegelin dialektiikan voi katsoa säilyneen vahvasti marxismissa myös tänä piirteenä. Kun idealistit nostavat pinnalle mielen maailmaa konstruoivan luonteen, niin Marx painottaa ”käytännöllis-kriittisen toiminnan merkitystä”. Hegeliläisen marxismin näkökulmasta idealistinen ajatus mielen toiminnallisuudesta voidaan samaistaa käytännölliseen maailmassa toimimiseen, sillä Marx pitää ajattelua ja toimintaa toisistaan erottamattomina:

”Ihmisen täytyy todistaa käytännössä ajattelunsa totuudenmukaisuus, ts. todellisuus ja voima, tämänpuoleisuus – – Kaikki mysteerit, jotka houkuttelevat teoriaa mystiikkaan, saavat järjellisen ratkaisunsa ihmisten käytännöllisen toiminnan sekä tämän käytännöllisen toiminnan tajuamisen tietä.” (Marx 1845b, 63-65)

Vasta järjen ja tajunnan yhdentymisen käytäntöön voi näin Marxin mukaan mahdollistaa totuuden saavuttamisen. Kun ajattelusta ja toiminnasta tulee ykseys, voidaan nähdä, miten fenomenologian ja materialismin välinen kuilu alkaa kaventua. Marxia voidaan tulkita niin, että hän yrittää rakentaa siltaa inhimillisen kokemusmaailman ja siihen ratkaisevalla tavalla vaikuttavan materiaalisuuden todellisuuden välille, toisin sanottuna yhdistää sekä ajattelun että historiallisen toimijuuden subjekti ja objekti. Tämän kaltaisen ykseyden voi katsoa olevan marxilaisen dialektiikan lähtökohta. Totuudellisuuden lisäksi ykseyteen pyrkimisellä on

myös praktiset syynsä, sillä ”[k]onkreettinen on konkreettista siksi, että se on yhteenvedonista määräyksistä, siis moninaisen ykseys” (Marx 1859b, 217). Ainoastaan kokonaisuuksia hahmottamalla ihminen voi aidosti toimia ympäristössään.

Marxin ero idealisteihin on siinä, että idealistit katsovat tietoisuuden ensisijaiseksi, kun taas Marx pitää käytännöllistä toimintaa ensisijaisena tietoisuuteen nähden. Materiaaliset muutokset siis saavat Marxin mukaan aikaan muutoksia tietoisuudessa. Tämä tulee esille esimerkiksi Marxin *Saksalaisessa ideologiassa* esittämässä ajatuksessa kommunistisesta tietoisuudesta: ”[K]ommunistisen tietoisuuden laajaa herättämistä kuin itse tavoitteen [kommunismien] saavuttamistakin varten tarvitaan ihmisten joukoittaista muuttumista, mikä voi tapahtua ainoastaan käytännöllisessä liikkeessä, *vallankumouksessa*” (Marx & Engels 1846, 98). Tarvitaan siis konkreettinen vallankumous, jotta ihmisten tietoisuus voi muuttua. Kommunismien sisältö kietoutuu Marxilla ennen kaikkea sen tavoitteen ympärille, että yleismaailmalliset satunnaiset ja sokeasti ihmistä hallitsevat voimat saatetaan ihmisen valvontaan ja tietoiseen hallintaan. (Marx & Engels 1846, 97) Jos vallankumouksen tavoitteena on ihmisen ja tuotantosuhteiden kontrollisuhteen kääntäminen nurinpäin – eli siten, että ihmiset hallitsevat tuotantoa, eivätkä ihmiset ole tuotantosuhteiden määräämiä – tarkoittaa tämä samalla sitä, että tavoitteena on antaa tietoisuudelle ensisijainen asema suhteessa talouden materiaalisuuden määräävyyteen. Tietoinen hallinta ei voi tarkoittaa kuin sitä, että ihminen mielessään, eli henkisesti, intentionaalisesti muodostaa tavoitteita, joita hän sitten käytännössä pyrkii toteuttamaan. Käytännössä tämä tarkoittaa esimerkiksi tavoitetta työpäivän lyhentämiseksi. Ihminen ei voi koskaan saavuttaa tilannetta, jossa hänen ei tarvitsisi tyydyttää materiaalisia tarpeitaan. Siksi ihminen on ikuisesti kiinni välttämättömyyden maailmassa.

”Vapaus tällä alueella saattaa muodostua ainoastaan siitä, että yhteiskunnallistunut ihminen, yhteen liittyneet tuottajat sääntelevät rationaalisesti tätä aineenvaihtoaan luonnon kanssa, saattavat sen yhteiseen valvontaansa sen sijaan, että se hallitsisi heitä sokeana mahtina; tekevät sen vähimmällä voimankäytöllä sekä heidän inhimillisen luontonsa kannalta arvokkaimpien ja sitä eniten vastaavien ehtojen vallitessa. Mutta siltikin tämä säilyy aina välttämättömyyden valtakuntana. Sen tuolla puolen alkaa inhimillisten voimien tosi kehitys, joka on itsetarkoitusta, tosi vapauden valtakunta, joka voi kuitenkin puhjeta kukoistukseen ainoastaan tuon välttämättömyyden valtakunnan ollessa sen perusta. Perusedellytyksenä on työpäivän lyhentäminen.” (Marx 1894, 807-808)

Marx näyttäisi tekevän eräänlaisen lupin, jossa hän palaa vallankumouksen jälkeisessä

ajassa lähelle hegeliläistä hengen fenomenologiaa. On siis tehtävä vallankumous, jotta ”henki voi voittaa itsevierantumisensa”, jotta henki so. kulttuuri ja inhimilliset tarpeet voivat hallita materiaalista todellisuutta, eikä päinvastoin. Vallankumous ylittää vieraantuneen olemisen, kun tuotantosuhteet eivät määritä tarpeita, vaan vapaasti asetetut tarpeet määrittävät tuotantosuhteita. Tällaisen tulkinnan puitteissa historiallinen materialismi ei ole ontologinen, vaan historiallinen teoria. Sitä voidaan soveltaa vallankumousta edeltävään niin sanottuun esihistorialliseen aikaan, mutta vallankumouksen jälkeisenä historiallisena aikana se ei ole enää korrekti. Tulkinta voi nojautua muun muassa kolmanteen *Feuerbach-teesiin*, jossa Marx toteaa, että

”se materialistinen oppi, että ihmiset ovat olosuhteiden ja kasvatuksen tuotteita ja siis muuttuneet ihmiset ovat toisenlaisten olosuhteiden ja muuttuneen kasvatuksen tuotteita, unohtaa, että juuri ihmiset muuttavat olosuhteita ja että kasvattajan itsensä täytyy tulla kasvatetuksi”.¹² (Marx 1845b, 64)

Myös *Saksalaisessa ideologiassa* Marx kirjoittaa, että ”olosuhteet luovat ihmisiä yhtä suuressa määrin kuin ihmiset olosuhteita”. (Marx & Engels 1846, 100) Engels taas kirjoitti kirjeessään Franz Mehringille selväsanaisesti vastustavansa historiallisen materialismin mekanistista tulkintaa:

”[S]e ideologiiden typerä käsitys, että koska me kiistämme erilaisten, historiassa jotakin osaa näyttelevien ideologisten alueiden itsenäisen historiallisen kehityksen, niin me siis kiistämme myös niiden kaiken historiallisen vaikutuksen. Tämä perustuu siihen kaavamaiseen, epädialektiseen käsitykseen, että syy ja seuraus ovat toistensa suhteen jyrkästi vastakkaisia napoja, eikä nähdä lainkaan vuorovaikutusta.” (Engels 1893, 617)

Poliittisen taloustieteen arvostelun alkusanoissa Marx kuvailee porvarillista yhteiskuntaa sovittamattomien ristiriitojen yhteiskunnaksi. Ristiriidoista keskeisimmäksi nousee työn ja pääoman välinen ristiriita. Ristiriitainen yhteiskunta edustaa Marxille ihmiskunnan esihistoriaa, jossa ihmiset on alistettu heidän tahdostaan riippumattomien voimien valtaan. (Marx 1859a, 10) Esihistorian vastakohtana historiallinen aika taas merkitsee inhimillisen tahdon vapauttamista. Esihistoriallisen ja historiallisen ajan erotteluun palaan enemmän Lukácsin yhteydessä. Todettakoon kuitenkin jo tässä vaiheessa, että tästä erottelusta nousee

12 Kasvatuksen dialektisesta luonteesta on Marxin pohjalta myöhemmin kirjoittanut erityisesti Paulo Freire. Teoksessa *Sorrettujen pedagogiikka* Freire muotoilee osallistavan kasvatuksen periaatteita, joissa oppilaat ja opettajat ovat tasa-arvoisessa asemassa sekä vuorovaikutuksellisessa suhteessa, jossa ei varsinaisesti ole jakoa opettajiin ja oppilaisiin, vaan opettajat ovat oppilas-opettajia, jotka osana oppimistapahtumaa ovat yhtä lailla oppilaan asemassa. Subjektin ja objektin vastakkaisuus tulee näin hävitetyksi myös kasvatuksessa.

marxismiin kannalta haastavaksi ongelmaksi se, että vallankumouksen toteuttaminen vaatii jo historiallista toimintaa. Historian tekeminen on tietoisia toimintaa, joten vallankumouksen voi nähdä edellyttävän vallankumouksellista tietoisuutta. Todellinen historiallinen muutos edellyttää Marxin mukaan massoittaista tietoisuutta ja toimintaa. Historia ei etene teleologisesti määrätynä kertomuksena, vaan massojen liikkeenä. (Marx & Engels 1845a, 435-436) Kuten totesin, Marx usein korostaa ihmisen henkisen olemisen materiaalista määräytyneisyyttä erityisesti porvarillisessa yhteiskunnassa. Tässä on kohta, jossa Lukács astuu esiin luokkatietoisuuden analyysillaan ja Marcuse fenomenologisella Marx-tulkinnallaan pyrkien esittämään vastauksia kysymykseen, kuinka vallankumouksellista tietoisuutta voidaan luoda ennen vallankumousta, kuinka henkinen voi ylittää materiaalisen tai tulevaisuuteen suuntautunut ajattelu yhteiskunnallisesti määräytyneen ihmisen.

Yleisesti historiallista materialismia voidaan luonnehtia Marxin kritiikiksi hegeliläisen filosofian piirissä harrastetulle universaalille antropologialle. Marxilla ja Engelsillä on tarve erottaa myös Feuerbachin materialismista, sillä se sisältää yhä kaiun yleisestä ja ikuisesta ihmisolemuksesta, jonka tilalle Marx ja Engels tuovat yhteiskunnallisten suhteiden historiaan kiinteästi sidoksissa olevan ihmisen. Vastatakseen kysymykseen, mitä ihminen on, tutkijoiden ja filosofien tulee astua alas idealistisesta linnakkeesta, jossa ”spekulatiivinen ratsu on saanut huoletta ravata” ja perehdyttävä yhteiskunnan ja tuotantosuhteiden historialliseen kehitykseen sekä yhdistää ne ihmisten aatteelliseen ja henkiseen kehitykseen. Konkreettisesti olemassa olevia ihmisten välisiä suhteita tutkimalla voidaan myös paljastaa yhteiskunnallisen kehityksen reaalisia mahdollisuuksia. Historian kulku on pitkälle kehittyneiden tuotantovälineiden aikakaudella suurelta osin ihmiskunnan omissa käsissä. Marxilla on suuri usko ihmisen toiminnallisuuteen ja siihen, kuinka ihmiset voivat omilla teoillaan luoda historiaa tarttumalla rationaalisesti paljastettuihin mahdollisuuksiin.

1.2.2 Vieraantuminen

Marxin vieraantumisteorian kannalta keskeinen teos on vasta vuonna 1932 julkaistu nuoren Marxin vuonna 1844 kirjoittama *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset*, joka

julkistamisensa jälkeen antoi pontta useille Marx-uudelleentulkinnolle. Eräs näistä uudelleentulkitsijoista oli Herbert Marcuse, joka oli ensimmäisiä *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* kommentaattoreista. Käsittelen nyt Marxin vieraantumisteoriaa hyödyntäen Marcusen heti käsikirjoitusten ilmestymisen jälkeen julkaistussa artikkelissa ”New Sources on the Foundation of Historical Materialism (Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus)” esittämää tulkintaa. On aiheellista käydä jo nyt läpi Marxin vieraantumisteoriaa, vaikka myöhemmin käsittelemäni Lukácsin *Historia ja luokkatietoisuuden* kirjoittamisen aikaan Marxin käsikirjoitukset olivat vielä tuntemattomia. Niin sanottujen *Pariisin käsikirjoitusten*¹³ sisältämiä teemoja on luettavissa Marxin myöhemmistä teksteistä ja erityisesti Lukácsin teoriaa voi verrata paljon käsikirjoitusten sisältöön. Useat tässä vaiheessa esiin nousevat teemat toistuvatkin, kun käsittelemme myöhemmin Lukácsin filosofiaa. Onkin tärkeää, että Marcuse piti käsikirjoituksia huomattavana tukena Lukácsin teorialle. Hän myös painotti käsikirjoitusten merkitystä vanhemman Marxin tekstien tulkinnassa, sillä Marcusen mukaan käsikirjoituksissa Marxin peruskategoriat ovat poikkeuksellisen selkeässä muodossa. (Marcuse 1932, 86)

Sekä *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset* että *Historia ja luokkatietoisuus* syventyvät esineistymisen ilmiöön yhteiskunnallisella, epistemologisella ja ontologisella tasolla. Molemmat tekstit ovat ennen kaikkea filosofista marxismia, jossa keskiössä on taloudellisten suhteiden vaikutukset ihmisenä olemiseen tietoisena ja materiaalisia tarpeita omaavana olentona. Kumpaan tekstiä, ja lisäksi Marcusen filosofiaa, voidaan nimittää humanistiseksi marxismiksi juurikin siitä syystä, että tavoitteena on saada vastauksia ihmisenä olemisen probleemiin. Keskeiseksi ongelmaksi nousee inhimillisten kykyjen taantuminen kapitalistisen tuotantotavan vieraannuttavan vaikutuksen takia. Nuoren Marxin humanismia voi kuvata renessanssin kaltaiseksi humanismiksi, johon sisältyy vahva usko ihmisen luomisvoimaan. Tietyn tyyppisen liiallisen itseluottamuksen on myös katsottu usein olevan tämän tulkintaperinteen keskeinen heikkous. Humanismiin liittyy ihmisen ja luonnon ykseyden tavoittelu, jossa ihminen saa erityisaseman koko luonnon uusintamisprosessissa.¹⁴ Kapitalistisen yhteiskunnan taloudellisten rakenteiden

13 *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset* tunnetaan myös nimellä *Pariisin käsikirjoitukset*, sillä Marx kirjoitti liuskansa Pariisissa huhti-elokuussa 1844 siirryttyään Ranskaan saksalaisen sensuurin piirittämänä.

14 Marxin humanismista ja marxilaisesta humanismista ks. Fromm (1965).

yksityiskohtaisempi analyysi sen sijaan on luonteenomaista myöhäisemmälle, erityisesti *Grundrissen* ja *Pääoman* Marxille, jonka tekstit olivat keskiössä toisen internationaalien aikaisessa marxismissa ja pääomaloogisella koulukunnalla.

1.2.2.1 Yleinen vieraantumisteoria

Käyn tässä luvussa läpi lähinnä Lukácsin ja Marcusen kannalta oleellisimmiksi katsomiani teemoja *Taloudellis-filosofisista käsikirjoituksista*. Kritiikin huomioimiseksi voidaan todeta, että näihin tekstikatkelmiin tukeutumisen on monissa yhteyksissä (esim. Schanz 1996, 71) katsottu unohtavan Marxin oman ajattelun kehittymisen, sillä vielä vuonna 1844 Marx ei ollut kehittänyt Feuerbach-kritiikkiään ja yhtyi paljolti vielä feuerbachilaiseen filosofiseen antropologiaan uppoutuneeseen Hegel-kritiikkiin. Esimerkiksi puhe ihmisen lajiolemuksesta katoaa jo 1846 kirjoitetussa *Saksalaisessa ideologiassa*. (ks. Haug 1991, 91) Rauno Huttunen tulkitsee *Grundrissessa* ja *Pääomassa* esiintyvän taloustieteellisen Marxin eroavan muista Marxin kirjoituksista työn käsitteen sisällön kautta. Kapitalistisen tuotantotavan systeemiä analysoiva Marx puhuu työstä lähinnä palkkatyönä. (Huttunen 1999) Rockmoren mukaan Marx-tulkintojen yleinen sekaannus piilee siinä, miten taloudellinen työn käsite on nähty perustavaksi koko Marxin teorian kannalta. (Rockmore 1984, 194) Kuten alla tulemme näkemään, Marxilla on myös laajempi käsitys työstä inhimillisenä itsetoteutuksena. Työtä kapitalistisen tuotantotavan puitteissa voidaan pitää tämän inhimillisen kyvyn yhtenä historiallisena erityismuotona. Siten Marxin eri kirjoitusten välillä ei tarvitse nähdä ristiriitaa, vaan teosten erilaisuus johtuu tutkimusalojen vaihtelusta, joissa työn käsitteen viittaussuhde muuttuu tarpeen mukaan. Huttunen on yhtä mieltä Marcusen kanssa, joka katsoo Marxin käsittelevän *Pääomassa* työtä sen konkreettisissa prosesseissa, mutta pohjautuen yleisempään hegeliläiseen työn käsitteeseen ihmisen itseobjektivaationa. (Marcuse 1933, 126)

Marx ymmärsi hyvin velkansa Hegelille. Marxin suhde Hegeliin oli aidossa mielessä kriittinen, eli Marx ei ainoastaan osoittanut joitakin Hegelin ongelmakohtia, vaan rakensi paljon käsitteistöään Hegelin filosofian perustalle. Tästä syystä hänen oli käytävä käsikirjoituksissa läpi suhdettaan Hegeliin ja tämän välienselvittelyn johtopäätöksiä Marcuse pitää käsikirjoitusten keskeisenä sisältönä. (Marcuse 1932, 115) Teodor

Oizermanin mukaan *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* ennakoitaan paljon Marxin tulevaa teoriaa, mutta se sisältää myös paljon sellaisten kysymysten käsittelyä, joihin Marx ei koskaan myöhemmin palannut. Tällaisia kysymyksiä ovat sosiaalisen ja antropologisen sekä inhimillisen ja luontoperäisen väliset suhteet. (Oizerman 1975, 26) Leszek Kołakowski puolestaan näkee käsikirjoitukset *Pääoman* ensimmäisenä luonnoksena. Niin sanotulle ”kypsälle” Marxille olennaista arvoteoriaa ja lisäarvon käsitettä ei vielä käsikirjoituksissa sovelleta, mutta Kołakowskin mukaan työarvoteoria ja työvoiman tavaramuotoistumisen tutkimus *Pääomassa* on vieraantuneen työn käsitteen jatkokehittäminen. (Kołakowski 1976, 109)

István Mészáros alleviivaa Marxin vieraantumisteorian keskeisyyttä koko Marxin teorialle. Vieraantumisteoria on siten oleellinen osa koko teoriaa, ettei sitä voida sivuuttaa romahduttamatta koko Marxin ajattelun rakennelmaa. *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* jälkeinen Marx ei missään nimessä hylkää vieraantumisteoriaa, vaikka se ei olekaan myöhemmissä teksteissä yhtä paljon käsitellyn aiheena. Mészárosin mukaan kaikki ne vieraantumisen muodot, jotka käsikirjoituksissa ovat läsnä, kulkevat mukana myös myöhemmän Marxin teksteissä. Marx ei siis missään vaiheessa vastusta vieraantumisteoriaa, vaan ainoastaan sen idealistista sovellustapaa. (Mészáros 1972, 226-227) Mészáros esittää, ettei filosofista ja taloustieteellistä Marxia voida hyvillä syillä erottaa toisistaan. Tulkinnat, jotka erottavat filosofisen ja taloustieteellisen Marxin, samaistavat Mészárosin mukaan inhimillisen taloudelliseen tai eivät näe taloudellisia kysymyksiä oleellisena osana ihmisen vapautuksen kysymystä. (Mészáros 1972, 231)

Vieraantumisteoria voidaan jakaa neljään erilaiseen vieraantumisen muotoon, joita Marx kuvailee: 1) *Vieraantuminen työn tuotteista*. Työn tuotteista tulee vieraita, itsenäisiä olentoja, jotka ovat työn tekijää vastassa ulkoisena voimana. Työläiset vieraantuvat työnsä tuloksista, sillä heillä ei ole valtaa oman työnsä tuotteisiin, jotka ovat kapitalistin omaisuutta. Näin pääomasta tulee ulkoinen, vieras mahti. 2) *Vieraantuminen työprosessista itsestään*. Koneistunut työ erottaa yksittäisen ihmisen työn kokonaisprosessista osittamalla työn erilaisiin työvaiheisiin. Näin työläisellä ei ole enää käsitystä työprosessin kokonaisuuden päämääristä, tietystä tuotteesta, vaan ainoastaan sen jostakin välivaiheesta. Tuotantoprosessista tulee niin monimutkainen, ettei sen suhteita ole mahdollista tiedostaa.

Näin työläiset vieraantuvat itse työn prosessista, sillä työstä on tullut tavara, jota voidaan ostaa ja myydä markkinoilla. 3) *Vieraantuminen työstä inhimillisenä kykynä*. Ihmiset vieraantuvat työstä inhimillisenä toimintana, ihmisenä olemisen keskeisenä ominaisuutena. Tietoisesta työn kautta tapahtuvasta todellisuuden muokkaamisesta tulee vain olemassaolon pakko. Ihminen vieraantuu omista kyvyistään luoda ja rakentaa maailmaa kun ihminen alistetaan tuotantoeläimen rooliin, jossa ainoa pyrkimys on taata oma fyysinen olemassaolo. Ihmisellä on kuitenkin eläimistä poiketen kyky olla itsetietoisia omasta toiminnastaan, mikä mahdollistaa vapaan työn, joka ylittää välittömän fyysisen tarpeen. Kapitalistisen tuotantotavan vallitessa ihminen menettää tämän kyvyn. 4) *Vieraantuminen muista ihmisistä*. Koska työstä on tullut vaihdettava tavara, vieraantuvat ihmiset myös toisistaan. Inhimilliset ihmisten välittömät suhteet korvautuvat vaihtosuhteilla. Tämä pitää paikkansa erityisesti kapitalistin ja työläisen välisessä suhteessa. (Carver 1987, 38-40) Ensimmäistä vieraantumisen tapaa voidaan nimittää esineistymiseksi, toista ja kolmatta ihmisen itsevieraantumiseksi, neljättä taas ihmisen vieraantumiseksi lajiolemuksestaan.

Ensimmäistä vieraantumisen muotoa Marx kuvaa *Pääomassa* tavarafetismin metaforalla. Tavarafetisismiä käsittelen alla tarkemmin. Työn tuotteisiin liittyvää vieraantumista Marx kuvaa riistona. Kapitalistien harjoittama riisto vieraannuttaa työläiset omasta työstään, sillä kapitalistit anastavat työn tuotteet omistukseensa ja maksavat työläisille abstraktia rahapalkkaa. *Pääomassa* riisto liittyy erityisesti työläisten tuottamaan lisäarvoon ja sen päätymiseen omistavan luokan uudeksi varallisuudeksi. Ihmisten vieraantuminen toisistaan taas näkyy ennen kaikkea luokkayhteiskunnan syntymisenä, jossa eriytyneet luokat kamppailevat antagonististen luokkien intressejä vastaan. (Carver 1987, 41-42)

Marxin positiivinen käsitys työstä on Hegeliltä omaksuttu käsitys työstä ihmisen vapaana kykynä muokata elinympäristöään omien tarpeidensa mukaisesti. Tämän Marxin Hegelinkin paljastuminen on Marcusen mukaan erityisen huomattava seikka käsikirjoituksissa. (Marcuse 1932, 94) On tärkeää erottaa työ inhimillisenä kykynä ja työ kapitalistiseen tuotantoprosessiin liittyvänä palkkatyönä. Marxin päämääränä on työn vapauttaminen ja palkkatyön lakkauttaminen. *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* Marx lähestyy työtä ihmiselle lajinomaisena toimintana. Marxin näkemyksen mukaan ihmisen lajinluonne on

vapaa tietoinen toiminta. Kuten on jo mainittu, tämä erottaa ihmisen eläimestä. Hegeliläisittäin sanottuna ihmisen erottaa eläimestä se, että ihminen kykenee reflektioon, itsetietoisuuteen. Ihmisen lajiolemuksellinen toiminta on tietoista toimintaa. Tämä tarkoittaa samalla sitä, että ihminen voi olla tietoinen omasta olemisestaan ihmislajin edustajana. Kapitalistisessa individualistisessa yhteiskunnassa ihminen vieraantuu lajiolemisestaan, kun lajista tulee vain yksilöelämän väline. Laji ilmenee valtavina kapitalistisina tuotantosuhteina, joita hyväksi käyttämällä ihminen pyrkii toteuttamaan yksityisiä etujaan. (Marx 1844, 224) Koska Marxin mukaan ihminen on kuitenkin yhteiskunnan tuote, todellinen vieraantumaton ihmiselämä pyrkii toteuttamaan itseään lajina, yhteisöllisesti. Kapitalistisessa yhteiskunnassa liberalistinen päämäärä on abstrakti yksilöihminen, kun taas kommunistisessa yhteiskunnassa on mahdollista luoda autenttinen substantiaalinen yksilöllisyys ihmisten tunnistaessa yksilöllisyytensä olevan suorassa riippuvuussuhteessa lajiin. Kun laji on hionut tuotantovoimansa riittävän suureksi, on mahdollista taata kunkin yksilön välttämättömien tarpeiden täyttäminen, mikä on edellytys yksilönvapaudelle. Yksilön elämä on suoraan riippuvainen lajin elämästä.

Ihminen on Marxin mukaan kiinteässä suhteessa ympäristöönsä. Lajina ihminen muuttaa luontoa tietoisesti muodostettujen tavoitteiden mukaiseksi. Marxin holistinen ajattelu näkyy siinä, kuinka hänelle ihminen ja luonto ovat vain näennäisesti erotettavissa toisistaan. Ne muodostavat ykseyden, joka toimii dialektisena suhteena. ”Se että ihmisen ruumiillinen ja henkinen elämä on erottamattomassa yhteydessä luontoon, merkitsee ainoastaan sitä, että luonto on yhteydessä itseensä, sillä ihminen on osa luontoa” (Marx 1844, 224). Myös eläimet tuottavat ja muuttavat maailmaa tarpeidensa mukaiseksi, esimerkiksi majavat rakentavat patoja ja muurahaiset kekoja, mutta ihmisen erottaa eläimestä se, että ihminen voi ylittää välttämättömät tarpeensa ja tuottaa fyysisistä tarpeistaan, fyysisen olemassaolon edellytyksistä riippumattomia asioita. Näin ihminen ylittää myös oman välittömän elämänpiirinsä ja hänestä tulee koko luonnon reprodukioija. Tämä Marxin ajatus on helppo ymmärtää mitä pitemmälle globalisaatio ja ilmastonmuutos on kehittynyt.

Luontoa muokatessa ihminen esineellistää häntä ympäröivän todellisuuden. Toisin kuin Lukács puhuu esineistymisestä eräänä vieraantumisen muotona, Marx käyttää tässä kohtaa

esineistymistä positiivisessa mielessä. Esineistäminen on tietoisuuden akti, jossa ihminen ikään kuin ottaa haltuunsa ympäristönsä objekteja ja tekee niistä oman työnsä kohteita. Kun ihminen esineistää työnsä kohteet, tulee niistä ihmisen ulkopuolella olevia ja siten ihminen voi tarkastella omaa itseään itse luomassaan maailmassa. Sama esineistäminen voi suuntautua myös ihmiseen itseensä. Hegeliä käsitellessäni kutsuin jo tätä ilmiötä ihmisen itseobjektivaatioksi. Ihminen voi siis ottaa itsensä ja lajinsa tietoisuuden työn kohteeksi ja näin muuttaa omaa toimintaansa sekä ympäröivää luontoa päämäärätietoisesti. (Marx 1844, 225) Kun ihminen toimii päämäärätietoisesti, tarkoittaa se samalla sitä, että ihmisellä on aina maailmasta joitakin ennakkokäsityksiä. Tällainen käsitys soljuu hyvin Heideggerin hermeneutiikan kanssa, jossa olennainen lähtökohta on inhimillisen tietoisuuden esikäsitykset maailmasta. Marx nimittää Hegelin fenomenologian suursaavutukseksi sitä, että se käsittää ihmisen itsesyntytyksen prosessiksi. Hegelin negatiivisessa dialektiikassa ihminen ensin luovuttaa itsensä esineelliseen todellisuuteen ja sitten kumoaa tämän luovuttamisen työstämällä esineellistä todellisuutta. (Marx 1844, 294) Tällä tavalla Marx onnistuu Marcusen mukaan osoittamaan Hegelin filosofian ja vallankumouksellisen teorian sisäisen yhteyden. Tämä olennainen yhteys on jäänyt Marcusen mielestä usein huomaamatta, jopa Engelsiltä, ja Marxin dialektiikka on latistettu tyhjäksi Hegelin dialektiikan rikkaasta ja Marxia inspiroineesta sisällöstä. (Marcuse 1932, 121)

Vieraantunut työ kuitenkin tuhoaa ihmisen lajinolemuksen. Toisin sanottuna vieraantuneesta työstä puuttuu työn kokonaisuuden tiedostaminen. Vieraantuneessa työssä ihminen ei enää tarkastele itseään luomassaan maailmassa, vaan se on olemassaolon ja toimeentulon pakkoa. Kapitalistit riistävät työläisiltä heidän oman työnsä esineet ja siten työläiset eivät enää voi omalla työllään muokata maailmaa oman tahtonsa mukaiseksi. Maailma on ikään kuin valmis ja ihmisen on vain sopeuduttava tiettyihin työtehtäviin sekä valmiiksi asetettuihin työn tavoitteisiin. Tällainen tragedia seuraa Marxin mukaan, kun yksityisomistussuhteet hallitsevat tuotantoa. Ajatus poikkeaa merkittävästi Hegelin väitteestä, että vasta yksityisomistus tekee maailman tietoisuuden ottamisen mahdolliseksi. Marx lähtee liikkeelle siitä, että porvarillisena aikakautena erityisesti taloustieteessä yksityisomistus on oletuksena lähtökohta, jonka syntytahtumaa ei ole millään lailla avattu. Marx katsoo yksityisomistuksen alkuperän olevan luovutetussa työssä, eli työssä, jota ihminen tekee jonkin muiden kuin hänen itsensä asettamien

tavoitteiden mukaisesti. Luovutetulla työllä Marx tarkoittaa työnjaon seurauksena muodostunutta suhdetta, jossa yksi ihminen on orjan ja toinen herran asemassa. Taloustiede taas olettaa työnjaon olevan yksityisomistuksen seuraus ja tästä syystä Marxin mukaan taloustiede tutkiikin vain vieraantuneen työn lakeja, eikä se ole kiinnostunut siitä, mitä ihmiset ovat ja tekevät palkkatyön ulkopuolella. (Marx 1844, 228) Näin ollen taloustiede ei voi saavuttaa kokonaiskuvaa todellisuudesta ja ihmisten yhteisöllisestä olemisesta. Marx siis ajattelee niin, että vieraantuminen ja riisto ovat jo tapahtuneet siinä pisteessä, josta taloustiede lähtee liikkeelle. Marx kutsuu yleisille ja historiattomille oletuksille perustuvaa taloustiedettä kosmopoliittiseksi taloustieteeksi, joka tekee virheen myös siinä, että se näkee työn ainoana rikkauden lähteenä. Samanlaisen porvarillisen käsityksen omaksui myös Saksan sosialidemokraattinen puolue, jonka ohjelmaluonnoksen arvostelussa Marx kirjoittaa: ”Työ *ei ole* kaiken rikkauden *lähde*. *Luonto* on käyttöarvojen lähde (ja niistähän aineellinen rikkaus muodostuukin!) yhtä suuressa määrin kuin työkin, joka sinänsä on vain erään luonnonvoiman, ihmisen työvoiman, ilmenemistä”.¹⁵ (Marx 1875, 530)

Vaihtosuhteiden myllerryksessä työläisestä tulee tavara. Ihminen ostaa ja myy työtänsä aivan samaan tapaan kuin myydään laastia tai tomaatteja. Abstraktissa arvossa mitattu työ kasaantuu yksityisomistuksen vallitessa kuolleeksi pääomaksi, joka menettää kaiken työssä esiintyvän yksilöllisen luonteen. Työläiset alistetaan henkisesti ja ruumiillisesti niin, että he muuttuvat ihmisestä abstraktiksi toiminnaksi ja mahaksi. Toisaalta myös kapitalistit menettävät yksilöllisyytensä, sillä kapitalisteilla on hallintavaltaa työhön vain pääoman omistajina, ei heidän yksilöllisten kykyjensä vuoksi. Teknologian ja työn organisoinnin kehittyessä yhteiskunnallinen rikkaus kasvaa, mutta pääomiksi kasaantuneena siitä tulee työläistä vastassa oleva vieras voima. Tehostunut tuotanto potentiaalisesti mahdollistaa ihmisille suuremman vapaa-ajan, mutta aktuaalisesti orjatyö oli Marxin mukaan hänen aikanaan vain lisääntynyt. Työnjaon hienontuessa työläisestä tulee entistäkin riippuvaisempia konemaisesta työstään ja markkinahintojen heilahteluista.

”Kun työnjako lisää työn tuottovoimaa, yhteiskunnan rikkautta ja hienostumista, niin samaan

15 Tämä *Gothan ohjelman arvosteluun* sisältyvä kommentti on aiheuttanut hämmennystä. Marxilaisille on tuottanut ongelmia sovittoa ajatus *Pääoman* työarvorteoriaan, joka nimenomaan olettaa työn olevan kaiken arvonmuodostuksen lähde. Ongelma voidaan ratkaista siten, että erotellaan työstä syntyvä vaihtoarvo käyttöarvoista, joita Marx sitaatissa kutsuu rikkaudeksi. Yhteiskunnallisesta työstä muodostuvaa vaihtoarvoa voidaan mitata rahassa, mutta on myös olemassa lukematon määrä muita arvoja, jotka eivät ole käyneet läpi tuotantoprosessia.

aikaan se köyhdyttää työläisen ja muuttaa hänet koneeksi. Kun työ aiheuttaa pääomien kasautumista ja siten kasvavaa hyvinvointia yhteiskunnassa, niin samalla se tekee työläisen yhä riippuvaisemmaksi kapitalistista, työntää hänet kovempaan kilpailuun, pakottaa hänet liikatuotannon uuvutusajoon, jota seuraa vastaava lamaantuminen.” (Marx 1844, 183)

Kapitalistinen tuotanto pyrkii sitomaan ihmiset itseensä myös luomalla ihmisille jatkuvasti uusia nautinnan tarpeita. Marxin mukaan rahassa mitattavien suhteiden lisääntyminen kasvattaa ihmisen tarpeenalaisuutta. Tarpeilla ei tässä yhteydessä tule ymmärtää vain ihmisen itse asettamia tarpeita. Kun tuotanto pirstaloituu, tulee ihminen riippuvaiseksi yhä useammista tuottajista. Rahassa mitattavien suhteiden lisääntyminen tarkoittaa toisin sanoen työnjaon hienontumista. Rahavälitteisten suhteiden lisääntyminen tarkoittaa Marxille huolestuttavaa kehitystä, sillä hänen mukaan ihminen tulee sitä köyhemmäksi ihmisenä, mitä enemmän hän tarvitsee rahaa hallitakseen muita ihmisiä. (Marx 1844, 262) ”Nauttiminen on siis alistettu pääomalle, nauttiva yksilö pääomaa kasaavalle yksilölle, kun tilanne oli aikaisemmin päinvastainen.” (Marx 1844, 274) Rahataloudessa ihmisestä tulee sitä, mitä hän voi rahoillaan ostaa ja toisista tulee *minun* toimeentuloni välineitä. Marx nimittää rahaa yleiseksi parittajaksi, joka kiinnittää yksilön yhteiskuntaan, luontoon ja toisiin ihmisiin. Rahalla on ominaisuus toimia yleisenä vaihdon välineenä. Sen nurjana puolena on se, että

”raha olemassaolevana ja toimivana arvokäsitteenä sotkee, sekoittaa toisikseen kaikki oliot, niin se on kaikkien olioiden yleinen *sotkeutuminen* ja *sekoittuminen* toisikseen. Siis se on nurin kääntynyt maailma, kaikkien luonnollisten ja inhimillisten laatuominaisuuksien sotkeutuminen ja sekoittuminen toisikseen”. (Marx 1844, 285-286)

Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset kietovat talousteorian ja elämänfilosofian yhdeksi kokonaisuudeksi. Marx pohtii, mitä ihmisen elämän merkittävimmille asioille tapahtuu abstraktien rahasuhteiden puitteissa. Ihmiselämässä on lukemattomasti sellaisia asioita, joita ei voida tehdä rahavälitteisiksi, ja jos tehdään, niiden sisällöt kuoleutuvat.

”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 kouliintunut 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. Jos sinä rakastat herättämättä vastarakkautta, ts. ellei sinun rakastamisesi rakastamisena tuota vastarakkautta, ellet sinä tee elämänilmauksellasi rakastavana ihmisenä itseäsi rakastetuksi ihmiseksi, niin rakkautesi on voimaton, se on onnettomuus.” (Marx 1844, 286)

Vieraantumisen voittaminen tapahtuu yksityisomistuksen kumoamisen kautta. Pääoma on Marxin mukaan poistettava. On mielenkiintoista miten Marx esittää väitteen, että miehen suhteesta naiseen voidaan osoittaa, missä määrin ihminen on lajiolentona tullut itsekseen ja käsittänyt itsensä. Marx näkee perinteisen avioliiton yksityisomistukselliseksi suhteeksi, jossa nainen on ”sukupuolinautinnon *ryöstösaaliina* ja piikana”. (Marx 1844, 248) Miehen suhde naiseen on kuitenkin Marxin mukaan ihmisen *luonnollisin* suhde ihmiseen. Lajin elämän kannalta tämä sukupuolten välinen suhde on mitä välittömin ja samalla yhdistää ihmisen luontoon. Kehityksen aste voidaan nähdä siitä, kuinka toisesta ihmisestä tarpeena on tullut ihmisen kaikkein yksityisimmässä olemisessa, eli seksuaalisena olentona, yhteiskunnallinen olento. Kehittyneessä suhteessa avioliitto ei ole yksityisomistussuhde, vaan suvun jatkamisen kannalta välttämätön suhde lajille ja siten yhteiskunnallisesti merkittävä suhde. Marxia ei kuitenkaan tule tulkita niin, että näin avioliitosta tulee vain yhteiskunnallinen suhde, eikä se olisi enää merkityksellinen sopimus yksilöille. Vuosi käsikirjoitusten jälkeen julkaistussa *Pyhässä perheessä* Marx kirjoittaa rakkaudesta ihmisen oman olemuksen etsimisestä toisesta ihmisestä. Ihminen on tässä mielessä itsekäs, mutta se tarkoittaa ainoastaan sitä, että inhimillinen olemus muodostuu ihmisten välisessä suhteessa. Rakkaus ei näin merkitse Marxille jotain ideaalia esimerkiksi pyyteettömyydestä tai itsestä luopumisesta, vaan se on ihmisen olemista lajina, ihmisten keskinäistä riippuvaisuutta. (Marx & Engels 1845a, 365)

Kommunismi on Marxille ihmisen itsevieraantumisen voittamista ja ihmisen paluuta itseensä yhteiskunnallisena olentona. Inhimillinen ihminen on Marxin mukaan yhteiskunnallinen ihminen. Kommunismi poistaa luonnon ja ihmisen vastakkaisuuden, sillä kommunismin vallitessa ihminen kokee suoran vastavuoroisen riippuvaisuussuhteen itsensä ja luonnon välillä. Toisaalta Marx tarkoittaa kommunismilla olemisen ja ajattelun sekä tietoisuuden ja elämän välisten erojen tuskallista paljastamista. Tällä tavalla ristiriidan paljastaminen on luonnon ja ihmisen vastakkaisuuden poistamista, sillä näin olemisen ja ajattelun keskinäinen riippuvuusuhde tulee näkyville. (Marx & Engels 1845a, 404-405) Mézáros ulottaa ajatuksen ihmisen ja luonnon ristiriidasta, eli ihmisen luonnosta vieraantumisen, luonnon tuhoamiseen, saastuttamiseen. Näin ihminen luontoa tuhoamalla tuhoaa omia elämänmahdollisuuksiaan. (Mézáros 1972, 111) Kommunismi on dialektinen synteesi, joka kokoaa yhteen näennäisesti erotetut, ristiriitaiset komponentit.

”[K]ommunismi on täysin kehittyneenä naturalismina = humanismia, täysin kehittyneenä humanismina = naturalismia, se on ihmisen luontosuhteen ja ihmissuhteen välisen ristiriidan *todellista* ratkeamista, olemassaolon ja olemuksen, esineellistymisen ja itsevahvistuksen, vapauden ja välttämättömyyden sekä yksilön ja lajin välisten riitojen ratkeamista.” (Marx 1844, 249)

Täysin kehittyneenä yhteiskunta on ihmisen olemuksen yhteyttä luonnon kanssa. Luonnon ja ihmisen synteessä humanismista tulee naturalismia ja naturalismista humanismia. Tämä ei kuitenkaan tarkoita ihmisen redusoimista fyysiseen olemiseen, vaan Marx katsoo ajattelun ja olemisen olevan laadultaan erilaisia, mutta ne muodostavat keskenään ykseyden. Ajattelun ja olemisen ykseys huokuu jälleen Hegeliä. *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* nuorta Marxia onkin sanottu vielä Hegelin pauloissa olevaksi. Joissakin arvioissa on katsottu, että Marx puhdistui hegeliläisestä harhaopista ja Feuerbachin antropologisesta materialismista vasta myöhemmin. Muun muassa Oizerman (1975, 94) tulkitsee Marxin viittaavan ihmisen olemuksella johonkin ylihistorialliseen ja yhteiskunnallisesta todellisuudesta riippumattomaan olemuksellisuuteen. Kuten olemme jo todenneet, ei hegeliläisvaikutteinen antropologia nojaa tällaiselle perustalle. Marxin kuvaama inhimillinen olemus on kykyä itsetietoisuuteen (ajattelun ajattelemista) ja historiallista sekä yhteiskunnallista olemista. Ihminen on ajallisesti muuttuva ja sisällyttää itseensä myös tietoisuuden muutoksen mahdollisuuden. Ihminen on olemuksellisesti riippuvainen yhteiskunnallisesta todellisuudesta ja uusintaa sitä toiminnallaan. Marcuse katsoo, että Marx taistelee käsikirjoituksissa kolmella rintamalla: käsikirjoitukset ovat porvarillisen taloustieteen kritiikin lisäksi pseudoidealismisen Hegel-tulkinnan ja pseudomaterialistisen Feuerbach-tulkinnan korjaamista. (Marcuse 1932, 105)

Yksityisomistus on Marxin mukaan köyhä tapa omaksua esineitä, eli köyhä tapa hahmottaa ihmisen elinympäristöä. Yksityisomistussuhteissa jokin esine on meidän vasta, kun omistamme sen. Siksi yksityisomistuksen kumoaminen on myös ihmisen aistien vapauttamista. Inhimillinen suhde maailmaan koostuu Marxin mukaan näkemisestä, kuulemisesta, haistamisesta, maistamisesta, tuntemisesta, ajattelemisesta, havainnoinnista, tajuamisesta, haluamisesta, toimimisesta ja rakastamisesta, jotka kaikki ovat muodoltaan yhteiskunnallisia suhteita maailmaan. Kaikkien näiden tekojen kautta ihminen esineellistää todellisuutta. (Marx 1844, 253) Tällaista esineellistettyä todellisuutta voidaan verrata fenomenologiseen kokemusmaailmaan. Heideggerin analyysi täälläolon olemisen tavoista käsittelee inhimillisen maailmasuhteen ontologisia muotoja ja rajoituksia. Marxin

fenomenologia puolestaan tutkii enemmän kokemuksen historiallisia ehtoja. Yksityisomistussuhteisiin sidottu tietoisuus ei voi kokea kuin omistukseen sidottuja ilmiöitä. Jalokivikauppiiaan suhde kiviin on ensisijaisesti niiden rahallinen arvo, eikä suhde jalokivien omalaatuiseen luonteeseen ja kauneuteen. Yksityisomistuksen puitteissa todellisuus ilmenee vain suhteessa omistuksiin, mutta vapautettu tietoisuus voisi kokea todellisuuden sen koko rikkaudessaan. Marx toteaa, että ”[y]hteiskunnallisen ihmisen aistit [ovat] toisia aisteja kuin ei-yhteiskunnallisen ihmisen”. (Marx 1844, 255-256) Ihminen siis kykenee aistimaan tiettyjä asioita vain tietyssä historiallisessa tilanteessa. Esimerkiksi kauneuden taju edellyttää melko kehittynyttä yhteiskuntaa. Huolten täyttämällä ja puutteesta kärsivällä ihmisellä ei voi olla Marxin mukaan kauneuden taju.¹⁶ Myös eri aistit esineellistävät todellisuutta eri tavoin. Korvan esine (ilmiö) on erilainen kuin silmän. Teollisuuden ja ylipäänsä tuotannon kehittyminen mahdollistaa ihmiselle uudenlaisten, korkeampien tarpeiden synnyttämisen. Marxilla on sekä positiivinen että negatiivinen näkemys synnytyistä tarpeista: yhtäällä ne ovat ulkopuolelta asetettuja (vieraantuneita tarpeita) ja toisaalta ne ovat ihmisen itsetoteutusta (vieraantumisen ylittäminen). Marxin puhuessa aistien repressiosta yhteydet 1950-luvun freudilaisen Marcusen ja *Taloudellisten filosofien käsikirjoitusten* välillä tulevat ilmeisiksi.

Marx näkee teollisuuden kehityksen kuvaavan ihmisen psykologiaa. Teollinen kehitys on esineellistänyt inhimillisen olemuksen. Marxia voi tulkita niin, että teknologian kehittäminen on keskeinen osa inhimillistä olemusta, joka sitten ilmenee laajenevana teollisuustuotantona. Itsetietoisuuden kyvyn voi nähdä johtavan teknologian kehittämiseen. Kuitenkin teollisuuden ja teknologian kehitys on Marxin mukaan tieteissä nähty vain ulkoiseksi hyötysuhteeksi. Teollisuuden kehityksen historiaa ei ole asetettu ihmisolemuksen yhteyteen. Kun tieteessä puhutaan vain tarpeista, eikä inhimillisestä olemuksesta, tulee siitä sisällyksetöntä ja epäluotettavaa. Samassa yhteydessä Marx kuvaa kuilua, joka on muodostunut luonnontieteiden ja filosofian välille. Tämä kuilu on rinnastettavissa Lukácsin muotoilemaan kritiikkiin fragmentoituneita, epädialektisia tieteitä kohtaan, josta lisää jäljempänä. Luonnontieteet ovat paljolti teollistumisen rakentavana voimana ja siten Marx katsoo niiden olevan välittömässä suhteessa elämän

16 Huoli toimeentulosta ehkäisee Marxin mukaan kyvyn kokea merkityksellistä kauneutta. Heideggerilla huolen (*Sorge*) täyttämä maailma ei anna tilaa katseen tarkentamiselle ja esimerkiksi esteettisille kysymyksille.

käytäntöön.

”*Teollisuus* on luonnon ja täten luonnontieteen *todellinen* historiallinen suhde ihmiseen. Jos se näin ollen käsitetään ihmisen *olemuksen voimien yleistajuisiksi* paljastamiseksi, silloin ymmärretään myös luonnon *inhimillinen* olemus tai ihmisen *luonnollinen* olemus”. (Marx 1844, 258)

Mészáros katsoo Marxin pitävän vieraantumista ontologisesti välttämättömänä vaiheena teollisuuden kehityksessä, sillä ilman yksityisomistussuhteiden leviämistä teollistuminen ei olisi koskaan lähtenyt käyntiin. Näin työn vieraantuneella luonteella on myös välillisesti positiivinen aspekti. Teollista yhteiskuntaa laaja-alaisesti tutkimalla voidaan kuitenkin paljastaa työn ja yksityisomistuksen kärjistyvä ristiriitaisuus ja ylittää vieraantuneen tuotannon vaihe. (Mészáros 1972, 112-113)

Kun ihmisen ja luonnon ykseys tulee paljastetuksi, menettää luonnontiede sen abstraktin luonteen ja siitä tulee inhimillisen elämän käytännöllinen perusta. Tällaisen kehityksen tuloksena Marx katsoo, että syntyy *yksi* tiede, joka yhdistää luonnontieteen ja ihmistä käsittelevän tieteen. Ykseyden muodostavan ”inhimillisen tieteen” käytännöllinen seuraus on se, että teollisuus voi edistää ihmisen vapautumista sen vieraannuttavan vaikutuksen sijasta, sillä inhimillisen elämän käytännöllinen olemus tulee yhdistetyksi teoreettiseen tutkimukseen. Idealistisesta filosofiasta tulee käytännöllistä filosofiaa ja välittömiin *partikulaarisiin* tarpeisiin kiinnittynyt tiede sisäistää ihmisolemuksen sen teorioiden taustana. ”Havaitsemme kuinka kansantaloustieteen esittämän *rikkauden* ja *kurjuuden* tilalle tulee *rikas ihminen* ja rikas *inhimillinen* tarve. Rikas ihminen on samalla ihminen, joka on inhimillisen elämänilmauksen kokonaisuuden *tarpeessa*”. (Marx 1844, 259) Tieteen kehitys mahdollistaa tietoisuuden historian liikkeen rajoituksista sekä myös tietoisuuden, joka ylittää tämän liikkeen. Tämä tapahtuu vielä ajatusten tasolla, mutta on suuri edistysaskel. Kun kommunistiset työläiset kokoontuvat käytännössä toteuttamaan tätä historiallisen tilanteen ylittävää toimintaa, tulee välineistä päämääriä. Välitön kanssakäyminen, joka yhdistää työläisiä eri tavalla kuin tuotantosuhteiden puitteissa, on jo itsessään vallankumouksellista olemista.¹⁷ (Marx 1844, 270-271) Mészáros huomauttaa, että tiede vieraantuu kun se ei tiedosta sitä, mikä rajaa ja toisaalta mahdollistaa tietynlaista

17 Voiko ihmistä taannuttavan yhteiskunnan sisällä olla eräänlaisia vallankumouksellisia saarekkeita, joissa ihmiset voivat toimia ei-vieraantuneissa suhteissa? Marx näyttää vastaavan tähän kysymykseen myönteisesti.

tutkimusta. Tällöin tiede joutuu asemaan, jossa sen tavoitteet asetetaan ulkoapäin, jolloin se päätyy pahimmillaan tukemaan ihmisen itsetuhon mekanismeja. (Mészáros 1972, 102) Myös Marcusella oli samanlainen käsitys *Yksiuotteisessa ihmisessä*. Mészáros kiteyttää Marxin ajatuksen yhdestä ”inhimillisestä” tieteiden ykseydestä:

”Jotta ”inhimillinen tiede” voi toteutua, filosofian, poliittisen taloustieteen, ”abstraktisti materiaalien” luonnontieteiden jne. tulee integroitua vastavuoroisesti keskenään, kuten myös sellaiseen yhteiskunnallisten käytäntöjen totaliteettiin, jota ei enää luonnehdi vieraantumisen ja tuotannon sekä yhteiskunnallisten suhteiden esineistymisen. ”Inhimillinen tiede” tarkoittaa – aiemmin nähdyn kaksinaisen vieraantumisen ylittävässä muodossa – nimenomaan yksittäisiä teoreettisia tutkimuskenttiä yhdistävää kaksinaista integraatiota 1) niiden keskenään ja 2) suhteessa vieraantumattomien yhteiskunnallisten käytäntöjen totaliteettiin.”¹⁸¹⁹ (Mészáros 1972, 114)

Marx on vieraantumisteoriassaan pohtinut samoja kysymyksiä, joista Weber myöhemmin tuli tunnetuksi teoksen *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* kautta. Kapitalistisen tuotantotavan liikelakeja tutkivalla kansantaloustieteellä on Marxin mukaan eettinen perusta ja päämäärä. Marx pitää kansantaloustiedettä moraalisenä tieteenä, jonka ihanne on askeettinen työläinen. Koska kilpailu vaatii jokaiselta työläiseltä täyttä omistautumista,

”[k]ansantaloustiede, tämä *rikkauden tiede*, on näin ollen samalla kieltäytyksen, puutteen, *säästämisen tiede* ja se menee todellakin niin pitkälle, että *säästää* ihmiseltä raittiin *ilman* ja ruumiillisen *liikunnan tarpeen*. Tämä loistavan teollisuuden tiede on samalla *askeesin tiede*, ja sen tosi ihanne on *askeettinen*, mutta *hyvin voittoa tuottava* kitupiikki, sekä *askeettinen*, mutta *tuottava* orja. – – Näin ollen kansantaloustiede, huolimatta maailmallisesta ja heikumallisesta ulkonäöstään, on todella moraalinen tiede, kaikkein moraalisin tiede. Sen tärkein oppilause on itsekieltäytyminen, kieltäytyminen elämästä ja kaikista inhimillisistä tarpeista”. (Marx 1844, 265)

Kansantaloustieteen moraalit on siis Marxin mukaan taloudellinen voitto. Se myös olettaa, ettei ihminen voi osallistua mihinkään yleisiin yhteiskunnallisiin asioihin, vaan se pelkistää ihmisen tarpeiden tyydyttäjäksi. Taloustieteen kuvaama porvarillinen kansalaisyhteiskunta atomisoi ihmisen markkinatoimijaksi. (Marx 1844, 266) Ajatus uskontoon viittaavan askeesin merkityksestä yhteiskunnallisen sarron yhtenä lähtökohtana on selvä

18 Käännös M.N.

19 Marx ja Mészáros korostavat tieteiden ja yhteiskunnallisen toiminnan vastavuoroista kehitystä. Nouseekin kysymys siitä, voisivatko tieteet itsessään purkaa vieraantuneita sosiaalisia käytäntöjä muodostaessaan ykseyden? Yliopistojen ja muiden koulutus- ja tutkimuslaitosten toiminta on yhteiskunnallista toimintaa ja se on mainittu myös yliopistojen niin sanotuksi kolmanneksi tehtäväksi. Näin siis tieteiden ykseys voisi koulutuksen kautta edistää vieraantuneen olemisen ylittävää toimintaa. Mutta voiko aloite yhdistymisprosessiin lähteä tieteiden sisältä vai voiko vieraantumisen purkautuminen tieteissä lähteä liikkeelle vasta sitten, kun kamppailu vieraantuneita suhteita vastaan on edennyt muualla yhteiskunnassa? Kuten myöhemmin tulemme näkemään, Lukács puhuu mahdollisesta tieteiden johtoasemasta.

nuorhegeliläinen jälki Marxin teoriassa.

1.2.2.2 Esineen fenomenologiaa

Marx käyttää *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* termejä *vergegenständlichung*, *Dingheit* ja *gegenständlich* kuvaamaan esineellisyyttä, mutta mitään johdonmukaista jakoa näiden käsitteiden käytölle ei voida löytää. Siitä huolimatta Marxin käsitys esineellistymisestä ja esineestä voidaan jakaa kolmeen osaan. Ensimmäinen käsitys on lähellä Lukácsin *esineistymisen* käsitettä, eli esineistymisen reifikaationa, joka kuvaa esineistymisen sellaista yhteiskunnallista tasoa, jossa työläisten oma työ jähmettyy ulkoiseksi mahdiksi. Toinen käytötapa kuvaa *esineellisyyttä* epistemologisena tapahtumana, joka tarkoittaa eräänlaista ulkopuolella olevaa. Esine on tässä mielessä ilmiö, jonka ihminen tuottaa tietoisuudessaan jostakin hänen ulkoisesta olevasta. Näin esine on tietoisuuden objektivoitu kohde.²⁰ Tällainen esine voi olla työn tuotteena aineellinen esine. Tällä tasolla hegeliläinen henki itsevierantuu tullessaan esineeksi. Samalla tämän tason voidaan katsoa kattavan Heideggerin esilläolevan merkityksen. Kolmas merkitys kuvaa *esinettä* aineellisena, materiaalisena olevana ontologisella tasolla. Tällä tasolla ihminen on osa luontoa. Teen tällaisen jaottelun, vaikka Feenberg pitää näin suoraviivaista näkemystä ongelmallisena. Feenberg nimittäin katsoo, että luonnon ontologinen asema jää nuoren Marxin ajattelussa epäselkeäksi ja kulttuuri tulee ongelmallisesti erotetuksi luonnosta. Marx ei siten Feenbergin mukaan onnistu kumoamaan ihmisen ja luonnon subjekti-objekti dualismia. (Feenberg 2005, 119) Tästä kriitikistä huolimatta olen tehnyt Marxista fenomenologisen tulkinnan, jota esineen fenomenologia kuvaa.

Erityisesti *Taloudellis-filosofisista käsikirjoituksista* on luettavissa Marxin fenomenologinen taustavire. Marx pitää ongelmallisena Descartesin ja Kantin muotoilujen mukaista puhdasta itsetietoista subjektia, joka voisi abstrahoida itsensä olemisessaan luonnollisena ja yhteiskunnallisena oliona. Toisaalta yksisuuntainen käsitys ihmisestä luonnon tuotteena ei ota huomioon ihmisen praktista suhdetta luontoon. Marxin

²⁰ Marxin käsitystä inhimillisen tietoisuuden ominaisuuksista voi verrata Émile Durkheimin muotoilemaan teoriaan sosiologian tutkimuskohteesta. Materialismi tyypistyy huomattavasti, jos sen katsotaan viittaavan ainoastaan aineelliseen. Aineellisen lisäksi esineellä voidaan viitata tajunnan ulkopuoliseen ja siitä suhteellisen riippumattomaan kohteeseen. Tällainen kohde ei ole välttämättä aineellista, vaan kuten Durkheim toteaa, sosiaalinen on esineellistä. (ks. Juntunen & Mehtonen 1982, 76-81)

tietoteoriassa ihminen ei ole passiivinen havainnoitsija tai alkuperäisesti kontemplatiivinen, vaan havaintotodellisuus on lähtökohtaisesti ihmisen käytännöllistä toimintaa, jossa yhteiskunnallinen ihminen käsittelee havaintokohteita joidenkin käytännöllisten tavoitteiden mukaisesti. (Kotakowski 1976, 110-111) Sosiaalisesti määrittyvää käytännöllistä tietämistä voidaan kuvata epistemologiseksi kommunismiksi, mutta luonteensa mukaisesti puhe puhtaasta epistemologiasta tulee ongelmalliseksi, sillä tietämisellä on yhteiskunnallis-historialliset juuret. Heideggerin termein voidaan sanoa, että Marx kritisoi tietoteoriaa, joka perustuu vain esilläolevan analyysille. Marxin omaksuma Hegelin materialismi on käsilläolevan olemisen tavan ottamista filosofian keskiöön. Palaan tarkemmin Heideggerin termien määrittelyyn osassa III, mutta sovellan niitä jo tässä vaiheessa Marxin ajatteluun.

Marxin fenomenologisviritteistä tietoteoreettista näkemystä voidaan lähestyä esineellisyyden käsitteen kautta. Esineellisyys ei ole Marxille mitään itsenäisesti olemassa olevaa, vaan se on tajunnan luomus. Ymmärrys ei voi luoda mitään todellista oliota, vaan esineellisyyden, abstraktin olion, ”joka hetkeksi kiinteyttää energiansa tuotteeksi ja antaa sille *näön* vuoksi – mutta vain hetkeksi – itsenäisen, todellisen esineen osan” (Marx 1844, 298). Ihminen siis konstruoi ulkoista todellisuutta. Konstruoiminen tapahtuu aistisena luomisena, jossa ihminen hahmottaa ulkoista todellisuutta esineinä. Ihmisen tietoisuuden kyky on siis tarttua todellisuuteen luomalla havainnon ja toiminnan kohteista esineitä. Konstruoiminen onkin myös käytännöllistä toimintaa, eli työtä. Kuten todettua, ihminen voi myös kohdistaa esineellisyyden itseensä, itseobjektivoida itsensä. Jos Hegelin fenomenologia on idealistista fenomenologiaa, on Marxin fenomenologia materialistista fenomenologiaa. Marx katsoo, että ontologisella tasolla ihminen on yhtä ympäristönsä kanssa, sillä niin ihminen että häntä ympäröivä maailma koostuu aineesta. Tällä tasolla ihminen on luonnonolento ja toiminta osana luontoa on materiaalisen ihmisen toimintaa. Feuerbachilta omaksuttu ajatus loppuun viedystä naturalismista ja humanismista yhdistää Marxin mukaan idealismin ja materialismin. (Marx 1844, 298)

Ymmärrys siis luo välähdyksenomaista esineellisyyttä ja näennäisesti jakaa ihmisen ja häntä ympäröivän todellisuuden kahtia. Tätä voidaan kutsua seoksen idealistiseksi puoleksi. Kuitenkin ihminen on osa materiaalista todellisuutta, joka on ykseys ja joka

määrää ihmisen olemista. Tämä taas on materialistinen puoli.

”Olla aistimellinen, ts. olla todellinen, merkitsee olla aistin esine, olla aistimellinen esine, että siis itsen ulkopuolella on aistimellisia esineitä, että on oman aistimellisuuden esineitä. Olla aistimellinen on olla kärsivä. Ihminen on esineellisenä aistimellisena olentona näin ollen kärsivä olento, ja kärsimisensä tuntevana olentona intohimoinen olento. Intohimo on esinettään, kohdettaan kohti pyrkivä ihmisen olemusvoima.” (Marx 1844, 300)

Intohimon voi nähdä olevan metafora sille ylittämisen voimalle, joka mahdollistaa ihmisen nousemisen puhtaan aineen tasolta tietoiseksi esineellisyyttä luovaksi olennoksi ja yhdistää näin naturalismiin humanismi. Pelkkä tietoisuuden esineellisyys on kuitenkin sisällyksetöntä ja abstraktia spekulatiota. Humanismista tulee sisällyksekästä kun se yhtyy naturalismiin, joka antaa sille konkreettisen elämän. Oleminen, aistiminen ja tietäminen ovat lisäksi merkittävältä osaltaan kollektiivista praksista. Yksilöllinen tajunta luo aistisia ja tietoisuuden esineitä, jotka ovat aina yhteisöllisiä esineitä. Intohimon kohteena on luonto, johon myös toiset ihmiset kuuluvat. Rakkaus toimii taas hyvänä esimerkkinä, tällä kertaa intohimoisesta suhteesta toiseen ihmiseen, jossa ”*kohde, esine olemisena ihmistä varten, ihmisen esineellisenä olemisena on samalla ihmisen olemassaoloa toista ihmistä varten, hänen inhimillinen suhteensa toiseen ihmiseen, ihmisen yhteiskunnallista suhtautumista ihmiseen*”. (Marx & Engels 1845a, 392)

Marxin tietoteoriaa voidaan verrata hyvin Spinozan monismiin, sillä myös Spinozan mukaan todellisuuden henkinen ja materiaalinen osa on vain saman asian kaksi eri kääntopuolta. Näennäisesti erilliset osat ovat riippuvaisia toisistaan, eikä tämän ykseyden ulkopuolella ole mitään. Myös Spinozan holismi on yhteneväinen Marxin holismin kanssa: yksittäisestä egosta tai yksittäisestä markkinatoimijasta lähtevä tarkastelu on satunnainen, eikä siksi voi saavuttaa totuutta. Spinozan kaltaista determinismistä Marx taas ei voi allekirjoittaa, sillä kuten todettua, Marxin mukaan Hegelin suuri keksintö oli se, että ihminen luo itse itsensä osana luontoa ja yhteiskuntaa työn kautta. Tämä luominen on historiallisesti sidottua, mutta välttämättömyydet ovat historiallisia ja ihminen on historian subjekti-objekti. Voimme koittaa hahmottaa Marxin tietoteoriaa myös vertaamalla sitä Husserlin luonnollisen ja fenomenologisen asenteen erotteluun. Luonnontieteet toimivat luonnollisen asenteen pohjalta, mikä on myös arkiajattelun taso, jossa ihmisestä ulkoinen todellisuus näyttäytyy itsenäisenä esineiden maailmana. Fenomenologisen asenteen kautta taas pyritään paljastamaan se, mitä luonnollinen asenne pitää annettuna. Sekä Husserl että

Marx tutkivat sitä, miten kokemus rakentuu tietoisuudessa. Husserl pyrkii pääsemään käsiksi puhtaisiin tietoisuusilmiöihin, jossa ulkoinen todellisuus sulkeistetaan. Täten Husserlista tulee huono idealisti. Marxilaista materialismia on huomauttaa kuinka ”asiat itsessään” ovat sosiaalis-historiallisesti määrättyneitä. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, etteikö asioita itsessään voisi reflektoida mahdollisimman puhtaasti, mutta ne eivät leiju transsendenssissa. Juuri tällaisen ratkaisevan etäisyyden Husserlin fenomenologiaan Heidegger otti.

1.2.2.3 Tavarán fenomenologiaa

”Juoksevassa tilassa oleva ihmisen työvoima eli ihmistyö synnyttää arvoa, mutta ei ole arvoa. Se tulee arvoksi jähmettyneessä tilassa, esinemuodossa. Että liinakankaan arvo voitaisiin esittää ihmistyön hyytymässä, se täytyy ilmaista ”esineellisyytenä”, joka oliona on erilainen kuin liinakangas itse ja samalla sille ja jollekin muulle tavaralle yhteinen. Tehtävä on jo ratkaistu.” (Marx 1867, 59)

Tehtävä, jonka Marx asetti *Pääomassa*, on tavarán salaisuuden selvittäminen. Fenomenologisesti tässä on kiinnostavaa tuotantosuhteiden ja maailmassa olemisen tapojen yhteys: millainen vaikutus tuotantotavalla on heideggerilaisesti sanottuna täälläolon olemisen tapojen ehtoihin? Fenomenologisen marxismin edellytyksenä voi katsoa olevan nuoren filosofisen Marxin ja kypsän taloustieteellisen Marxin yhteen valaminen. Nuoren Marxin hahmottelema tavaramuodon problematiikka saa uuden muotoilun *Pääomassa*. Tarkastelemme nyt lyhyesti Marxin tavara-käsitettä *Pääomassa* ja sen mahdollista fenomenologista tulkintaa. Kokonaisuutena tavaramuodon analyysia voi pitää yhteiskunnallisen ihmisen tietoisuusmuotojen analyysina kapitalistisen tuotantotavan puitteissa. Tavaramuoto kuvaa erästä vieraantumisen prosessia, jolla on omanlaisensa seurauksen inhimilliselle elämäkokemukselle tai täälläololle.

Marxin *Pääomassa* muotoilema perusjako arvon kaksinaiseen luonteeseen jakaa sen käyttöarvoiksi ja vaihtoarvoiksi, joita yhdessä voidaan nimittää yksinkertaisesti arvomudoksi. Arvo syntyy kun jollakin konkreettisella hyödykkeellä todetaan olevan jotakin käyttöarvoa. Käyttöarvo riippuu täysin kunkin yksittäisen ihmisen tarpeista, siitä mitä kukin sattuu pitämään itselleen tarpeellisenä hyödykkeenä. Kuten yllä totesin, erilaiset tarpeet riippuvat historiallisesta ajasta ja yhteiskunnan kehitysasteesta. Käyttöarvot eivät

kuitenkaan vielä ole tavaroita, vaan esineet saavat tavaramuodon vasta kun ne saavat käyttöarvon lisäksi vaihtoarvon. Jotta jollakin esineellä voi olla vaihtoarvo, on sillä oltava jotakin käyttöarvoa jollekin. Käyttöarvo on tiukasti sidoksissa esineen luonnollisiin, fyysisiin ominaisuuksiin. Esineen käyttöarvoa voidaan arvioida esimerkiksi pukemalla villapaita päälle ja tunnustelemalla kuinka lämmittävä se on. Vaikka itse tavarahan hyödyllisyys ilmenee sen aineellisessa olemuksessa, inhimilliset tarpeet voivat olla lähtökohdiltaan monituisia. ”Asiaan ei vaikuta näiden tarpeiden luonne, esim. se, aiheuttaako ne vatsa vai mielikuvitus”. (Marx 1867, 45)

Käyttöarvo on siis *subjektiivista* arvonantoa. Vaihtoarvo syntyy vasta sitten kun esine asetetaan suhteeseen toisen esineen kanssa. Vaihtosuhteessa ihmiset arvioivat esineiden arvoja suhteessa toisiinsa. Työarvoteorian mukaisesti vaihtoarvot muodostuvat tuotantoprosessiin käytetystä ihmistyöstä – ei tietystä laadullisesti määrätystä työstä, vaan abstraktista työajasta – joten mitä enemmän tietyn tavarahan tuottamiseen on käytetty työtä, sitä arvokkaampi se on. Vaihtoarvo kuitenkin syntyy vain suhteessa markkinoiden kokonaisuuteen. Marx puhuu yhteiskunnallisesti välttämättömästä työajasta, eli siitä työajasta, mikä keskimäärin kuluu tietyn esineen valmistamiseen. Markkinoilla on useita tuottajia, joiden tuottavuusaste vaihtelee. Toinen tuottaa nuppineulan puolesta siitä ajasta kuin toinen tuottaja, sillä ensimmäisellä voi olla käytössä tehokkaammat koneet. Nuppineulan arvo on näin se keskimääräinen työaika, joka kaikilta tuottajilta keskimäärin kuluu nuppineulan tuottamiseen. Yhteiskunnallisesti välttämätön työaika on esineen todellinen arvo, mutta vaihtosuhteessa esineet voivat saada korkeamman arvon. Tästä syntyy kaupankäynnin voitto. Lisäarvo taas on kapitalistin riiston väline. Työvoimalla, raaka-aineilla ja koneilla, eli sijoitetulla pääomalla on tietty arvo, joka kumpuaa sen uusintamiskustannuksista. Työvoimalla on mahdollisuus tuottaa suurempaa arvoa, kuin on sen uusintamiskustannukset. Näin lisäarvo syntyy. Se on riistoa, koska pääoman omistaja anastaa haltuunsa lisäarvon, työläisten luovan työn tulokset. Lisäarvon syntyminen johtaa pääomien kasaantumiseen. Yhteiskunnallisesti välttämätön työaika on puhdas abstraktio, jonka olemassa oloa ja tasoa on vaikea osoittaa empiirisesti.

Vaihtosuhteessa on ensin olemassa kahden esineen välinen suhde, joka laajenee suureksi vaihtosuhteiden verkostoksi, jossa esineet saavat vaihtoarvon monimutkaisessa suhteessa

kaikkiin muihin esineisiin. Tällöin laadullisesti erilaiset esineet muuttuvat vaihtoarvon myötä yhteismitallisiksi. Vaihtosuhteiden sujuvuuden vuoksi tietty esine on saanut yleisen vastikkeen, eli rahan aseman. Marxin aikana jalometallit olivat tällaisia yleisiä vastikkeita. Nykyään yleisenä vastikkeena toimii abstrakti rahaolio, jonka olemusta ja käyttöä voidaan tutkia erityisen hermeneutiikan avulla. Koska vaihtosuhteet syntyvät ihmisten välittämistä esineiden välisistä suhteista, on se laadultaan yhteiskunnallinen suhte.

”Ollen suoranaisten vastakohtana tavaralioiden aistillisen karkealle esineellisyydelle, niiden arvoesineellisyyteen ei sisälly atomiakaan luonnonainetta. Kierreltäköön ja käännettäköön yksityistä tavaraa kuinka tahansa, arvo-oliona se jää tavoittamattomaksi. Jos kuitenkin muistamme, että tavaroissa on arvoesineellisyyttä ainoastaan mikäli ne ovat saman yhteiskunnallisen tekijän, ihmistyön ilmaisuja, että niiden arvoesineellisyys on siis puhtaasti yhteiskunnallinen, niin on itsestään selvää, että se voi ilmetä vain tavarantoiminnan yhteiskunnallisessa suhteessa toiseen tavarantoimintaan.” (Marx 1867, 56)

Tavara, eli vaihtoarvon saanut esine, on siis puhtaasti yhteiskunnallinen suhte. Se on sosiaalisesti synnytetty suhte ihmisten välillä. Tavaramuoto on puhtaasti henkistä, se on sosiaalisen olemisen tapa jäsentää inhimillistä kokemusta ja maailmaa erilaisina vaihtosuhteina. ”Käyttöarvoina tavarat ovat ennen kaikkea laadultaan erilaisia, vaihtoarvoina ne voivat olla vain suuruudeltaan erilaisia, eikä niissä ole atomiakaan käyttöarvoa.” (Marx 1867, 47) Arvona tavara onkin ihmisten suhteista syntyvä merkki, joka peittää sen taustalla olevan aineellisen tuotannon. (Marx 1867, 94-95)

Erilaiset esineet alkavat elää tavaroina kun ihminen asettuu kuluttaja-kauppiassuhteeseen ympäristönsä kanssa. Tällä tavalla Marx kuvaa tavaraa eräänä olemisen tapana. Tavaramuotoa voidaan kuvailla erääksi kanssaolemisen tavaksi yhteiskunnassa, jossa vallitsee kapitalistinen tuotantotapa. Ihmiset pitävät jokapäiväisessä elämässä vaihtoarvoja käsilläolevina, käytännön toiminnan välineinä. Koska Marxin mukaan vaihtoarvo on *objektiivinen* yhteiskunnallinen suhte, voidaan sitä kuvata myös esilläolevaksi. Vaihtoarvot määrittyvät yksittäisen ihmisen ulkopuolelta käsin, ovat olemassa valmiina abstraktisina yksilöiden välisinä suhteina, joita voidaan mitata. Käyttöarvon taas voi nähdä ensisijaisesti käsilläolevaksi, koska sillä on merkitystä ihmiselle ennen kaikkea siten, miten ihminen voi käyttää jotain esinettä hyödykseen – käyttöarvo on toiminnan kohde. Taloustiede tutkii vaihtoarvojen lakeja, joten se liikkuu aina esilläolevan tasolla. ”Yhteiskunnallinen kehityskulku määrää tuottajien selän takana ne suhteet, joissa eri työajat pelkistetään

niiden mittayksikkönä olevaksi yksinkertaiseksi työksi, ja sen tähden ne näyttävät tuottajista alunpitäen määräytyiltä.” (Marx 1867, 53) Taloustiede ottaa tavaran annettuna, eikä tutki sen tai yleisen vastikemuodon, eli rahan alkuperää – ei siis kysy tavaran olemista. Näin ollen tavara ymmärretään taloustieteessä vain sen jokapäiväisyydessään. Heideggerin mukaan ihmisen ensisijainen suhde maailmaan on käsilläoleva, joten taloustieteen selitysvoima ja näkökulman riittävyys joutuvat kyseenalaiseen valoon. Jättäytymällä tarkoituksenmukaisesti vaihtosuhteiden tasolle taloustiede rajaa tutkimusalueensa ulkopuolelle sen, mikä on ihmiselle merkityksellistä. Taloustiede kuvaa ihmisten välisiä suhteita vaihtosuhteena, mutta esimerkiksi kulttuurinen merkitysten muodostuminen supistetaan yksilöiden valinnoiksi. Moderni valtavirran taloustiede lähtee liikkeelle yksilöllisistä preferensseistä ja rajahyödyistä, mutta niillä ei ole mitään laadullista, materiaalista sisältöä.

1.2.2.4 Kapitalistisen tuotantotavan aikakäsitys

Kapitalistisen tuotantotavan lähtökohta on tuotannon määrällinen kasvu, jonka seurauksena työläiset työskentelevät suurina joukkoina pääoman työllistäminä. Näin syntyy myös yhteiskunnallisesti välttämätön työaika, kun yksittäisten työläisten työpanos asetetaan laajaksi kokoonpanoksi. Kunkin työläisen kyvyt tulevat keskimääräistetyiksi yhteiskunnalliseksi työksi. Näin kapitalistisen tuotantotavan aikakäsitys syntyy yhteiskunnallisena yksilölliset eroavaisuudet sivuuttavana tuotantokykynä. Tuotannollisen yhteistoiminnan kannalta yksilön ominaisuuksilla ei olekaan juuri merkitystä, ainoastaan sillä voimalla, minkä työläiset saavat aikaiseksi toimimalla organisoituneesti yhdessä. Yhteistoiminnan merkitys on sen työprosessia nopeuttava vaikutus. Joukko työläisiä voi tuottaa enemmän kuin sama joukko yksittäisinä tuottajina. Inhimillistä kykyä yhteistyöhön ja sen mahdollistamaa yksilölliset rajoitukset ylittävää toimintaa Marx nimittää *Pääomassa* lajiominaisuudeksi. (Marx 1867, 301) Yllä ihmisen lajiolemukseksi määriteltiin kyky itseobjektivaatioon. Tätä tiettyä lajiominaisuutta voi pitää lajiolemuksen tiettyinä kehitysasteena.

Ajan hallinta on hyvin merkittävä tekijä kapitalistisessa tuotantotavassa. Kapitalistille on tärkeää hallita työläisten aikaa siten tehokkaasti, että työläiset työskentelevät oikeassa

tahdissa ja oikealla hetkellä tietyllä voimalla. Kapitalistista tuotantoa valvovat ja ajoittavat työnjohtajat sekä myös koneet, joiden tahtiin työläisten on sopeuduttava. Työläisillä ei ole päätäntävaltaa työaikaansa, joten aika näyttäytyy työläiselle ulkoisena kontrollimekanismina. Ihmisten elämä jaksetaan työpäiviksi, jotka taas jaotellaan työtunneiksi. Työläinen on itse tavara, joka voi myydä aikaansa kapitalistille. Työarvoteorian mukaan tavaroiden arvo syntyy siis niiden valmistamiseen käytetystä keskimääräisestä työajasta. Työaika objektivoituu tavaraan kuollessa muodossa. Kapitalistisen tuotantotavan aika on siis sidoksissa arvonmuodostusprosessiin. Aika kapitalistisen tuotantotavan puitteissa saa siten sille ominaisen käsityksen. Ajasta tulee uusintamisen mittaamisen väline, siitä tulee esilläolevaa aikaa. Ihmisten elämää järjestetään esimerkiksi aikatauluttamalla työprosesseja. Tällainen aika on jokapäiväistä olemista, mikä työläiselle tarkoittaa oman elämänsä aineellisten tarpeiden tyydyttämistä. Tällaisella aikakäsityksellä ei ole periaatteessa mitään rajoja. Tuotannossa työläiset voidaan loputtomiin korvata toisilla työläisillä, eikä tuotanto saavuta koskaan päätepistettään.

Aika ilman rajallisuutta on Heideggerin näkökulmasta epävarsinaista. Koska ihmisen elämä on rajallista, sumentaa rajaton aikakäsitys käsityksen olemisesta. Toisaalta rajattomuudessaan epämääräinen aika on myös aikakäsityksen pirstaloitumista, sillä epämääräinen tarkoittaa jotain selkeästi määrittelemätöntä. Tuottajat ovat monimutkaisesti ja monitasoisesti suhteessa toisiinsa, mistä seuraa tuotannon fragmentoituminen. Fragmentoituneet suhteet tarkoittavat myös ajallisesti hajanaisia vaihtosuhteita. Näin ollen kapitalistinen tuotantotapa edesauttaa lyhytnäköistä ajattelua, koska yksittäinen kapitalisti ei voi saavuttaa kokonaiskäsitystä tuotantosuhteista. Edellä on jo tullut mainittua Marxin kritiikki porvarillisen taloustieteen historiattomuutta kohtaan. Taloustiede alkaa kehityskulun valmiista tuloksista, *post festum*, eikä se suuntaudu sen enempää menneisyyteen kuin tulevaisuuteenkaan – paitsi tietysti formaalissa mielessä aika muodostaa tärkeän akselin taloustieteellisissä kaavoissa.²¹ Marxin *Feuerbach-teeseissä* muotoileman periaatteen mukaisesti filosofia ei voi jäädä vain toteamisen tasolle, vaan sen

21 Keynesiläinen taloustiede voi väistää ainakin osan Marxin kritiikistä tullessaan klassista taloustiedettä paremmin aikatietoiseksi. Keynes otti lähtökohdakseen ihmisen kuolevaisuuden ja katsoi, että talouden toiminnassa tulee huomioida sen välitön vaikutus eläviin sukupolviin. Klassisessa taloustieteessä taas asetetaan ajallisesti epämääräinen tavoite täydellisesti toimivista markkinoista. Katsotaan, että tämä tavoite toteutunee jossain tulevaisuudessa, eikä elävien ihmisten konkreettisia ongelmia pidetä kuin ohimenevänä vaiheena.

on toimittava tulevaisuuteen suuntautuen maailman muuttamiseksi.

Richard Sennett kuvaa tapaa, jolla uusi kapitalismin kulttuuri korostaa yksilöiden riippumattomuutta, tapahtumien yksittäisyyttä ja kertaluontoisia yhteistoiminnan muotoja. Sennett väittää, että tämän kulttuurin ajelehtiva luonne ja edistyksen puute johtuu nimenomaan sen aikakäsityksestä. Tällaista kulttuuria ei kuitenkaan välttämättä kuvaa parhaiten nimenomaan uusi kapitalismi, vaan Sennettin kuvaamat ilmiöt muodostavat kapitalistisen tuotantotavan olemuksen. Uutta Sennettin ja 2000-luvun kapitalismissa on sen ennennäkemätön laajentuminen. Vähitellen menneisyyteen jäävät armeijamaisesti ja jäykästi organisoidut vanhanaikaiset tehtaot eivät kuvaa kapitalistista tuotantotapaa, vaan erityisesti preussilaiselta armeijalta vaikutteita saanutta byrokraattista organisointitapaa, kuten Sennett itse kirjoittaa. Kapitalismi on ollut sen syntymästä alkaen fragmentoitumista kiihdyttävää kehitystä. Sennett ehdottaa edistyksen takeeksi pysyvien suhteiden ja kumuloituvien kokemusten politiikkaa. (Sennett 2006, 165) Palaan myöhemmin tarkemmin Heideggerin kuvailemaan varsinaiseen ja epävarsinaiseen aikakäsitykseen, mutta jo nyt voidaan huomauttaa, että pysyvät suhteet ja kumuloituvat kokemukset edellyttävät varsinaista, eli rajallista aikakäsitystä. Rajallisen aikakäsityksen, oman kuolevaisuutensa tunnistamisen, kautta tulee esimerkiksi oman elämäntarinan suunnittelu uudella tavalla mahdolliseksi.

Weber ja Bloch ovat kuvanneet kapitalistisen tuotantotavan aikakäsitystä tulevaisuuteen ja menneisyyteen nojaavaksi, nykyhetken sivuuttaen. Weber kirjoittaa protestanttisesta työetiikasta, jossa työn palkinnot asetetaan aina johonkin ei-vielä-olevaan: esimerkiksi palkkashekkiin tai taivaspaikkaan. Myös Weberin protestanttiseen etiikkaan palaamme laajemmin myöhemmin. Bloch taas on kuvannut natsi-Saksan nousua ja selittänyt sitä natsien menestyksekkäällä menneisyyden nostalgisoinnilla. Ihmiset saadaan unohtamaan kestämaton ja sortava nykyhetki menneisyyden haamuilla ja tulevaisuuden menestysvisioina. (Moisio 2009, 31-32)

Koska kapitalistisella tuotantotavalla on pyrkimys laajentua, kiihdyttää se kenen-tahansa täälläoloa. Tuotantotavan aikakäsitys kiinnittää ihmiset jokapäiväiseen toimeliaisuuteen ja kenen-tahansa kanssaolemiseen, sillä ihmisten välisiä suhteita säätelee määrälliset ajalliset

normit. Itsenäisiksi jähmettyneet tavarat menettävät suhteensa niiden alkuperään ja näin niistä tulee ajallisesti vapaasti riippuvia. Lukácsin esineistymisteorian voi paljolti tulkita kuvaavan kapitalistisen tuotantotavan vaikutusta ihmisen ajallisuuden kokemukseen. Seuraavaksi käsittelemme tavaroiden itsenäistymisestä kumpuavaa fetissiluonnetta.

1.2.2.5 Tavaroiden fetissiluonne

”Tavaramaailman fetissiluonne johtuu tavaroita tuottavan työn omalaatuisesta yhteiskunnallisesta luonteesta” (Marx 1867, 79). Marx kuvaili tätä yhteiskunnallista tuotantosuhdetta jo *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa*, mutta vasta *Pääomassa* hän otti käyttöön tavaroiden fetissiluonteen metaforan. Tavaroiden fetissiluonteella Marx tarkoittaa sitä, että tavarat alkavat elää omaa itsenäistä elämäänsä. Vaihtosuhteissa toimivien ihmisten ”omalla yhteiskunnallisella liikkeellään on heidän mielestään olioiden liikkeen muoto ja he ovat näiden olioiden valvonnan alaisina sen sijaan, että kontrolloisivat niitä”. (Marx 1867, 81) Koska tavarat saavat henkisen olemassaolon, niistä tulee Lukácsin termein toinen luonto. Niiden maailmaa voidaan verrata uskonnollisiin fetisseihin, joissa tietyistä inhimillisistä uskomuksista tehdään esineellisiä, luonnossa olemassa olevia asioita. Tästä syystä tavaroiden maailman analyysia voidaan kutsua tavaroiden metafysiikaksi. (Marx 1867, 77-80)

Tavaroiden fetissiluonne on keskeinen edellytys kapitalistiselle tuotantotavalle. Tavarafetisismi mahdollistaa markkinoiden toiminnan ihmistä dominoivassa mielessä. Ilman tavaroiden valtaa ihmisiin ei kapitalismi olisi mahdollista. Marxin ajattelussa tavarafetisismi on seuraava vaihe uskonnollisten fetissien palvonnasta. Tavara ikään kuin asetetaan jumalan tilalle. (Carver 1987, 86) Fetissiluonteen keskeisyys kapitalistiselle taloudelle näkyy myös siinä, miten Lukács väitti Marxin teorian tavarafetisismistä paljastavan koko historiallisen materialismin ja proletariaatin aseman kapitalistisessa yhteiskunnassa. (Lukács 1968, 170) Tavarafetisismi peittää tuotantoprosessin ja yhteiskunnallisten suhteiden todellisen luonteen sekä erottaa ihmiset abstraktisiin keskinäissuhteisiin. Marx kuvaa ihmisten taloudellisissa suhteissa omaksumia eräänlaisia rooleja taloudellisiksi luonnenaamioiksi. Luonnenaamiot esittävät niitä taloudellisia asemia, jotka ihmisillä on tavaroiden kiertokulkuprosessissa. Esimerkiksi porvari ja

proletariaatti ovat tällaisia naamioita, joiden takana on kuitenkin konkreettisia yksilöllisiä ihmisiä. ”[T]aloudelliset luonnenaamiot ovat ainoastaan niiden taloudellisten suhteiden henkilöitymiä, joiden edustajina henkilöt joutuvat toistensa kanssa tekemisiin.” (Marx 1867, 89-90) Marx näkee tavarafetismin vieraantumisen eräänä muotona, joka nousee kapitalistisesta tuotantotavasta. Esimerkiksi feodaalisessa yhteiskunnassa työ ja sen tuotteet olivat partikulaaristen palveluiden vaihtoa, kun taas kapitalistisen tuotantotavan puitteissa työn arvo on suhteessa abstraktiin, universaaliin yhteiskunnalliseen työhön. (Carver 1987, 84-85) Yksityisomistuksesta ja työnjaosta syntynyttä vieraantumista on kuitenkin ollut jo ennen kapitalismia. Weberin käsitys formaalista rationaalisuudesta, jota pian pääsemme käsittelemään, voidaan tulkita tavarafetismin ajatuksen jatkojalostukseksi.

Marxin mukaan ihmiset voivat vapautua sumun peittämästä fetisoidusta todellisuudesta siten, että tuotanto tapahtuu vapaasti yhteiskunnallistuneiden yksilöiden tietoisesti suunnitteleman valvonnan alaisena. Vaihtosuhteet eivät tällaisessa yhteiskunnassa ole enää salaperäisiä, vaan ne paljastuvat kaikessa yksinkertaisuudessaan. (Marx 1867, 85) Tämä vaatii tiettyä aineellisen kehityksen astetta, jonka suurteollisuuden kehitys tekee mahdolliseksi. (Marx & Engels 1846, 111-112) Suurteollisuuden takaaman runsauden olosuhteissa ihmisillä on vapaa mahdollisuus toteuttaa omia kykyjään, kun jatkuva vaihtosuhteiden määräämä niukkuus ei luo ihmisille pakkoa toimia tiettyjen yhteiskunnallisen tuotannon määräämien luonnenaamioiden mukaisesti. Näin ihmistä ei voisi enää alistaa abstraktin työläisen asemaan, vaan hänellä on vapaa mahdollisuus toteuttaa persoonallisuuttaan.

”[K]ommunistisessa yhteiskunnassa, jossa kenelläkään ei ole mitään yksinomaista toimintakehää, vaan kukin voi täydellistyä mille alalle tahansa, yhteiskunta sääntelee yleistä tuotantoa ja juuri sen kautta luo mahdollisuuden tehdä tänään tätä, huomenna tuota, aamupäivällä metsästää, iltapäivällä kalastaa, illalla hoidella karjaa ja syönnin jälkeen kritisoida, aivan kuten mieleni tekee, ilman että olisin aina metsästäjä, kalastaja, paimen tai kriitikko.” (Marx & Engels 1846, 91-92)

II WEBERILÄINEN MARXISMI

Termiä weberiläinen marxismi käytti ensimmäisenä ranskalainen filosofi Maurice Merleau-Ponty teoksessa *Les Aventures de la Dialectique* (1955). Merleau-Ponty eritteli teoksessaan länsimarxistisen perinteen weberiläistä siipeä, jonka alkupisteeksi hän luokitteli György Lukácsin yhteiskuntafilosofian. (Löwy 1996, 431) Weberiläinen marxismi voi jo lähtökohtaisesti vaikuttaa sisäisesti ristiriitaiselta käsitteeltä, sillä usein Weber ja Marx asetetaan historianfilosofisesti toistensa vastakohtiksi. Esimerkiksi Talcott Parsonsin tulkinnan mukaan Weberin tarkoituksena oli kumota Marxin materialistinen käsitys historiasta. (Gronow ym. 1996, 270) Marxin ja Weberin yhteiskunta-analyysien merkittävä erona on pidetty myös sitä, että Weber pyrki tieteen arvovapauteen, jonka hän katsoo olevan objektiivisen tieteenharjoittamisen ehto. Tiede ei voi Weberin mukaan pyrkiä kertomaan, miten asioiden tulisi olla. Sen tehtävänä on ainoastaan kuvata todellisuutta. Tieteen tulee voida toimia vapaana vallitsevista valtasuhteista ja arvomaailmoista. Weber pitää arvoja kunkin omantunnon kysymyksenä, joita voidaan käsitellä kansalaisyhteiskunnan tasolla tieteen ulkopuolella. (Gronow ym. 1996, 276; Weber 1909, 108-111) Tieteen arvovapaus oli kuitenkin Weberille haaste, tai pikemminkin kutsumus. Weber ei katsonut, että erityisesti yhteiskuntatiede voisi välttämättä koskaan ylittää erilaisilla arvostuksilla kyllästettyä subjektiivista näkökulmaa ja saavuttaa äärimmäisessä mielessä objektiivista totuutta yhteiskunnasta. Siitä huolimatta tutkijan on Weberin mukaan aina pyrittävä kohti arvovapautta. (Töttö 1997, 137-139)

Marx julistaa *Feuerbach teeseissään*, että ”[f]ilosofit ovat vain eri tavoin *selittäneet* maailmaa, mutta tehtävänä on sen *muuttaminen*”. (Marx 1845b, 66) Marxisin ohjelmallisena periaatteena on pyrkiä tiedettä ja filosofiaa harjoittamalla osoittamaan maailmassa vallitsevia tosiseikkoja, mutta jääminen selittämisen tasolle voi johtaa kohtalokkaiisiin seurauksiin. Hegeliläisen praksisfilosofian tradition jatkajana Marx näkee teorian ja käytännön toisistaan erottamattomina. Marx katsoo yhteiskuntatutkimuksen vaikuttavan käytännössä yhteiskunnalliseen todellisuuteen, joten tutkija ei voi olla ottamatta kantaa siihen, miten yhteiskunnan tulisi järjestäytyä. Antonio mukaan Weber kritisoi tätä Marxin näkökulmaa siten, että ottaessaan emansipaation lähtökohdakseen marxismi sekoittaa arvot ja faktat keskenään. (Antonio 1985, 29) Marcuse taas kritisoi

Weberin sosiologiaa sen uuskantilaisesta objektivismista ja pyrkimyksestä neutraaliin tieteeseen. (Marcuse 1934, 155-156) Töttö täsmentää, että Weberin käsitys tieteen arvovapaudesta tarkoittaa ennen kaikkea sitä, ettei tiedettä tule sekoittaa politiikkaan. Poliittikkaa ei siis tule tehdä tieteellisesti, eikä tiedettä poliittisesti. Tieteellistä tietoa voi käyttää politiikan tukena, mutta poliittisen päätöksenteon mahdollisuudet kaventuvat sietämättömästi, jos ne rinnastetaan tieteellisiin kausaliteetteihin. (Töttö 1997, 143-145) Näin tulee selkeämmäksi, ettei Weberiä ja Marxia tarvitse asettaa jyrkästi vastakkain, sillä Marxin ideologikritiikin voi katsoa olevan hyvin saman kaltainen projekti kuin Weberin kutsumus tieteen arvovapauteen. Marxin rooli kirjoittajana on usein muutakin kuin tiedemiehen ja siksi normatiiviset vaatimukset sekä yhteiskuntatutkimus voivat sekoittua keskenään. On huomattava, että myös vaatimus tieteen arvovapaudesta on eräs normatiivinen vaatimus, joka sisältää tietyn käsityksen tieteellisestä arvokkaasta. Toisaalta jo niinkin perustavat asiat kuin tutkimusaiheiden valinta ja tutkimuksen materiaaliset edellytykset edellyttävät tiettyä arvottamista. Tämän vaiheen voi weberiläisittäin katsoa esitieteelliseksi.

Yksinkertaistettuina Marxin historiallisen materialismin ja Weberin kapitalismianalyysin ”henkiset” historialliset liikevoimat voidaan katsoa vastakkaisiksi. Erityisesti ortodoksisessa tulkinnassa Marx alleviivaa yhteiskunnan ja talouden materiaalista niin sanottua pohjarakennetta, jonka kehitys heijastuu niin sanottuun kulttuuriseen päällysrakenteeseen. Weber taas ottaa tutkimuskohteekseen teoksessaan *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* ennen kaikkea yhteiskunnan kulttuurisen kerroksen historiallisen merkityksen. Toisin sanottuna Marx katsoo kapitalismin synnyn kannalta ratkaisevaksi kehitykseksi teknologisen edistyksen ja teollistumisen, kun taas Weber esittää tässä tapauksessa erityisesti uskonnollisten motiivien, protestanttisen etiikan olevan lähtökohta kapitalismin kehkeytymiselle. Nämä kaksi näkemystä voi asettaa vastakkaisiksi, mutta tämä ei ole ainut vaihtoehto tulkita Marxin ja Weberin suhdetta. Katsotaan nyt Weberin ajattelun suhdetta Marxiin, erityisesti Lukácsin kautta. Michael Löwy mainitsee 1900-luvun filosofiasta weberiläisiksi marxisteiksi Lukácsin lisäksi Ernst Blochin, Theodor Adornon, Max Horkheimerin, Herbert Marcusen, Jürgen Habermasin ja Merleau-Pontyn sekä joukon yhdysvaltalaisia kriittisiä sosiologeja, joista merkittävin lienee C. Wright Mills. Lisäksi esimerkiksi Pierre Bourdieu on saanut vahvoja vaikutteita sekä Weberiltä

että Marxilta. (Löwy 1996)

2.1 Weberin sosiologian peruskäsitteistä

Weberin sosiologialla on ollut huomattava merkitys länsimarxismien kehitykselle. Sen lisäksi, että Lukács toimi pioneerina kaivaen Marxin ajattelun hegeliläisiä juuria, samalla hän hyödynsi aikalaisajattelijansa Weberin töitä eritellessään syytä sille, miksi työväenluokan vallankumous oli epäonnistunut useissa Länsi-Euroopan maissa ja onnistunut suhteellisen vähän teollistuneella Venäjällä. Jotta voimme ymmärtää Marcusen fenomenologista marxismia, on perehdyttävä taustalla voimakkaasti vaikuttavaan weberiläiseen ajatteluun ja sitä soveltaneeseen Lukácsiin. Kaikkien fenomenologiaa ja marxismia yhdistelevien hankkeiden taustalla ei ole ollut yhtä vahva eksplisiittinen weberiläinen taustavire, mutta fenomenologisen marxismin voi katsoa kulkevan pitkälti käsi kädessä weberiläisen marxismin kanssa. Ennen syventymistä Lukácsin teokseen *Historia ja luokkatietoisuus* on nostettava esille joitakin aiheemme kannalta tärkeimpiä käsitteitä.

2.1.1 Kapitalismin henkinen alkujuuri

Weber tutkii teoksessaan *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* uskonsisältöjen vaikutusta niin sanotun taloudellisen hengen syntyyn. Weber kuvailee teoksessaan eri protestanttisten kirkkokuntien syntyä ja uskonsisältöjä, joiden yhteiskunnallisesta merkityksestä hän tekee sosiologisia johtopäätöksiä. Weber näkee kapitalistisen taloudellisen hengen muodostumisen kannalta oleelliseksi askeettisen protestantismin rationaalisen etiikan, joka on muuntunut moderniksi talouseetokseksi. (Weber 1905, 20) Talouseetoksen käytännöissä uskonnollinen kutsumus on Weberin mukaan muuntunut ammattikutsumukseksi. Ammattikutsumuksella Weber tarkoittaa kutsumusta työhön ja omaisuuden keräämiseen. Weber kuvailee kapitalismin henkeä jopa ahneuden filosofiaksi, jossa päämääränä on ennen kaikkea yksilön velvollisuus itsetarkoituksellisesti suurentaa omaa taloudellista pääomaansa. (Weber 1905, 36)

Rationaalinen talouseetos edellyttää pitkäjänteistä ajattelua, jossa ahneus ei tarkoita mahdollisimman nopeaa tarpeiden tyydyttämistä, vaan pitkän aikavälin tuottojen maksimointia. Weberin mukaan rationalismi on erityisen tyypillistä länsimaiselle kulttuurille, joka oli muuntunut uskonpuhdistuksen jälkeen länsimaissa vallitsevaksi laskelmoivaksi, rationaaliseksi suhteeksi työntekoon ja sen tuloksiin. Traditionaalisessa suhteessa työhön, joka siis vallitsi ennen uskonpuhdistusta, työläisten työntöön tavoitteena oli saavuttaa tietty välttämätön elintaso, jonka ylittämiseksi ei usein nähty tarvetta. Työn tehostuessa tällaisessa traditionaalisessa suhteessa elävä työläinen yleensä tyytyi tyydyttämään perinteiset tarpeensa mahdollisimman vähällä työnteolla. Kun työn tuottavuus ja työläisten palkkiot nousivat, oli tästä seurauksena työntekoon käytetyn ajan vähentäminen, koska työläisillä oli mahdollisuus saada samat ansiot entistä lyhyemmässä ajassa. (Weber 1905, 42-43) Protestanttisen etiikan mukanaan tuoma työeetos taas asetti työntöön itsetarkoitukselliseen, *kutsumuksen* asemaan. Työn tuottavuuden tehostumisen mahdollistama vapaa-ajan lisääminen ei voinut siten muodostua tällaisessa kulttuurissa vaalituksi päämääräksi. Tästä protestanttisesta työetiikasta syntyi Weberin mukaan moderni kapitalismi. Taloustieteellisesti ilmaistuna kapitalismin alkujuurit löytyvät Weberin mukaan ihmisten preferenssien muutoksesta.

Kaikkein keskeisimmäksi vaikutukseksi kapitalismin hengen synnylle Weber katsoi protestanttisen, erityisesti kalvinistisen askeesin. Kalvinismin ydinuskonkappaleena on predestinaatio-oppi, johon sisältyy ajatus siitä, että ihmiset ovat ennen syntymäänsä jaoteltuja pelastettuihin ja kadotettuihin. Jean Calvinin mukaan ihminen ei voi elämänsä aikana saada varmaa tietoa kumpaan joukkoon hän kuuluu. Ihminen voi kuitenkin pyrkiä saavuttamaan sisäisen mielenrauhan siitä, että hän on pelastukseen valittujen joukossa, mikäli hän onnistuu osoittamaan valitun asemansa menestymällä maallisessa elämässä työtä tekemällä. Ahkeraa työntöä seuraava taloudellinen menestys on kalvinisteille merkki Jumalan siunauksesta. Työn tuloksilla ei sinänsä ole merkitystä – ainoastaan niiden merkitys pelastuksen indikaattorina on merkittävää. Tästä syystä työn tehtävä kalvinisteille on askeettinen. Työn tuloksista nauttiminen nähdään jopa vaarallisena lihan himoihin johdattelevana toimintana. (Gronow ym. 1996, 285-286) Voitontavoittelu nähdään hyveellisenä, sillä kalvinistit katsovat rikkauden sellaisena Jumalan lahjan vastaanottamisena, joka vaatii taloudellisen toiminnan rationaalisuutta tehokkuutta. (Weber

1905, 120).

Kehittynyt kapitalismi ei tosin enää nojautu vain uskonnolliselle askeettiselle hengelle. Protestanttisella työetiikalla on ollut keskeinen rooli kapitalismin synnyssä, mutta modernista kapitalismista on tullut siinä määrin itseriittäinen kokonaisuus, ettei se enää vaadi ulkoista ylläpitävää voimaa. Päinvastoin, moderni kapitalismi määrittää, ei vain talouden parissa työskentelevien ammatti-ihmisten, vaan myös kaikkien muiden sen vaikutusalueella elävien ihmisten elämää. Jos uskonnollisella asketismilla on ollut tietynlainen mieli, merkitys Jumalan palvelemisena, niin kehittyneelle kapitalismille luonteenomaista taas on merkityksellisten suhteiden musertuminen formaalin kalkylaation alla. Kapitalismi alkaa hallita pakonomaisesti sen puitteissa elävien ihmisten toimintaa ja siten ihmiset menettävät toimintansa omakohtaisen merkityksellisyyden lisäksi myös vapautensa. Kun valistuksen profetoimasta modernista järjestä tulee kaikista universalismipyrkimyksistään huolimatta yksityistä ja henkilökohtaista, muodostuu kapitalismin rationaalisuudesta ulkoinen, epäpersoonallinen voima. Järki pirstaloituu ja hajaantuu eri yhteiskuntasektoreiden autonomisiksi rationaalisuuksiksi, joiden vertailu toisiinsa on haastavaa. (Gronow 1987, 10-11)

Olisi väärin sanoa, etteikö Marx ollut tietoinen Weberin tapaan uskonnon merkityksestä historiallisena liikevoimana. Viittasin edellä Marxin *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* käsittelemään ”askeesin tieteseen”. Selkeimmin Marxin näkemys uskonnoista tulee esille uskontokritiikkinä ja kuuluisassa teesissä, että uskonto ”on kansan oopiumia”. (Marx 1843, 82) Kuten Tapani Hietaniemi toteaa, että ”vaikka väitettäisiinkin, että uskonto on kansan oopiumi, ei kuitenkaan voida kiistää etteikö oopiumissa olisi voimaa”. (Hietaniemi 1987, 44) Päinvastoin, kulttuurisella oopiumilla on valtava ideologinen vaikutus yhteiskunnallisiin käytäntöihin. Marx jatkaa protestanttisen askeesin ja kapitalistisen tuotantotavan välisten suhteiden tutkimista myös *Pääomassa*. Marx väittää porvarillisen kristinuskon, eli protestantismin olevan soveliaan uskontomuoto tavarantuottajien yhteiskunnassa, jossa tavaralla on fetissinomainen asema. (Marx 1867, 85)

Weber kritisoi selkeästi marxilaista historiallista materialismia ja sen tapaa olettaa

erilaisten aatteiden syntyvän taloudellisen pohjarakennelman heijastuksena. Weber nimittää tällaista ”historiamaterialismia” naiviksi ajattelutavaksi. (Weber 1905, 39) On muistettava, että tällöin Weber puhuu 1900-luvun alun ortodoksimarxismista. Punoessaan uskonnollisen asketismin ja kapitalistisen hengen yhtenäistä kudelmaa, Weber esittää, että askeettinen etiikka on ollut merkittävä tekijä siinä, että työläisjoukot on saatu tekemään työtä osana kapitalistista arvonlisäysprosessia. Weberin mukaan asketismi vasta teki ylipäänsä mahdolliseksi lisäarvon tuotannon. (Weber 1905, 248) Toisaalta, Weber kirjoittaa *Protestanttisen etiikan ja kapitalismin hengen* lopussa, että

”[t]ässähän on vasta yritetty palauttaa sen [askeettisen protestanttisuuden] vaikutuksen tosiasiaa ja *laatua* sen motiiveihin yhdessä, joskin tärkeässä kohden. Mutta edelleen täytyisi tutkia myös sitä tapaa, jolla kulttuuriolojen kokonaisuus, varsinkin myös taloudellisten, vaikutti puolestaan protestanttisen asketismin tulemiseen ja ominaislaatuun. – – Vaikka merkitys onkin ollut huomattava, ei tarkoitus voi luonnollisestikaan silti olla, että asetetaan yksipuolisesti materialistisen tilalle yksipuolisesti spiritualistinen kulttuurin ja historian kausaalitulkinta. *Molemmat ovat yhtä mahdollisia*”. (Weber 1905, 136)

Weber toteaa myös, että hänen tutkielmansa

”on harkitusti ottanut esille vain ne suhteet, joissa uskonnollisten tietoisuudensisältöjen vaikutus ”materiaaliseen” kulttuurielämään on todella epäilemätöntä. Olisi ollut helppoa edetä tästä muodolliseen ”rakennelmaan”, joka johtaisi loogisesti ja *deduktiivisesti kaiken* nykyajan kulttuurille ”luonteenomaisen” protestanttisesta rationalismista. Mutta sellainen jää paremminkin sille harrastelijatyypille, joka uskoo ”sosiaalisen psyyken” ”yhtenäisyyteen” ja mahdollisuuden palauttaa se *kaavaan*”. (Weber 1905, 250)

2.1.2 Ideaalityyppi

Weber käyttää ideaalityypistä käsittelytapaa *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin hengessä* kuvaillessaan kapitalismin varhaisvaiheen muotoja. Weber pyrkii ideaalityypisellä käsittelyllään kuvaamaan yleisesti joitakin yhteiskunnallisia ilmiöitä. Tällaisessa tarkastelutavassa ei ole merkitystä niinkään joillakin yksittäisillä esimerkkitapauksilla kuin sillä yleisellä sommittelulla, minkä on tarkoitus osoittaa joidenkin yksittäisten tapausten taustalla oleva yleinen kehitystendenssi. Ideaalityypistä tutkimusta tehtäessä ei nähdä suurena ongelmana sitä, jos ideaalityypin kuvaama malli ei toteudu tarkasti sellaisenaan yhdessäkään esimerkkitapauksessa. (Weber 1905, 153) Weberin käsityksen mukaan todellisuus on loputon moninaisuus, eikä siten

yhteiskuntatieteillä ole muuta mahdollisuutta sen kuvaamiseen kuin yksinkertaistamalla sitä. Ideaalityypit tekevät tutkimuskohteestaan puhtaamman ja loogisemman kuvan kuin asiat välttämättä ”todellisuudessa” ovat. Tarkoituksena on päästä käsiksi siihen olennaiseen, joka yhdistää erilaisia yksittäistapauksia ja tarjota siten laajempi ja syvempi selitys. Weber katsoi, että Marxin historiallinen materialismi on yksi nerokas ja käyttökelpoinen ideaalityyppi. (Gronow ym. 1996, 277-278)

Vaikka Weberiä pidetään uskantilaisena, voi ideaalityypin käsitettä pitää yhteneväisenä Hegelin fenomenologian kanssa. Kun inhimillisen tietokyvyn pääsy todellisuuteen sinänsä nähdään mahdottomaksi ja sitä kautta koko ajatus todellisuudesta sinänsä hylätään, syntyy tarve toisenlaisille tutkimusmetodeille. Havaintojamme ei enää voida vertailla johonkin ”tuolla ulkona” olevaan reaalityodellisuuteen. Miten sitten voimme päästä jonkinlaiseen varmuuteen ja objektiivisuuteen? Voidaanko totuudesta enää puhua tiukassa mielessä, kun elämme ohitsemme vilisevässä ilmiötodellisuudessa? Weberin ideaalityyppi huomioi sosiaalisen tietämisen epistemologiset rajoitukset ja juuri siksi voi vahvistaa totuudellisuuttamme.

Weberin ajattelua ymmärtävän sosiologian – jonka perustajana Schütz Weberiä pitää – suuntaan kehittänyt Alfred Schütz on tulkinut ideaalityypin käsitettä fenomenologisesta näkökulmasta. Schütz katsoi Weberin pitävän ideaalityypistä tutkimusta erityisesti sosiologian menetelmänä. Historiatieteessä tiede perustui yksilötason kausaalisuhteiden tutkimukselle, tilastotieteessä taas keskimääräisen massatoiminnan tutkimukselle. Historiatieteen ja tilastotieteen menetelmät ovat siis enemmän selittäviä, kun taas sosiologian menetelmä on ymmärtävä. Schütz puhuu ihmisten kanssa-toiminnasta, joka on jo itsessään luonteeltaan ideaalityypistä. Schützinkin kanssa-toiminta voidaan kytkeä vahvasti myöhemmin käsittelemäämme Heideggerin kanssa-olemisen käsitteeseen. Yksilöllisenä ihmisenä ihmistä on Schützinkin mukaan käsiteltävä vapaana toimijana – tämä on yksilöihmisen ideaalityyppi. Joitakin henkilöityneitä yksilöllisyyksiä tai ryhmiä tutkittaessa ideaalityyppinen tutkimus taas käsittelee kohdettaan olennaisesti epävapaana, ideaalisena esineistymänä. Koska ihmiset toimivat lähtökohtaisesti luoden ideaalityyppejä itsestään ja ympäristöstään, on tieteellinen ideaalityyppinen tutkimus keskeisesti ideaalityyppien tutkimista, eli niiden ideaalityyppien, joita ihmiset luovat arkisessa

sosiaalisessa toiminnassaan. Mitä vapaampi ihminen on, sitä epätodennäköisemmin ideaalityyppinen kaava voi ennustaa tietyn ihmisen toimintaa. Voimme tulkita Schützia käyttäen heideggerilaista käsitteistöä niin, että varsinaisesti olevan täälläolon toimintaa on vaikeampi ennustaa ideaalityyppisesti kuin kenen tahansa olemista, jonka tutkimiseen Weberin työkalut sopivat erinomaisesti. Voimme todeta myös Lukácsin käsittein, että ideaalityyppinen tutkimusmenetelmä on *esineistyneen* sosiaalisen todellisuuden tutkimusta.

Ideaalityyppisen tutkimuksen kohteena oleva ”[t]eko on tyypillisesti asianmukainen silloin, kun katsotaan, että se kumpuaa toimijan tyypillisestä, pysyviksi ja muuttumattomiksi jähmetettävissä olevista vaikuttimista”. Näillä vaikuttimilla tarkoitetaan subjektiivista merkityskokonaisuutta, jonka ideaalityyppisen tutkimuksen kohteena oleva henkilö on rakentanut tietoisuudessaan. (Schütz 1932, 398-406) Ideaalityyppi on siten tärkeä käsite tutkielmassa, että sen voi nähdä yhdistävän selkeällä tavalla fenomenologiaa ja marxilaista tutkimusta. Marxin tutkimusta voidaan pitää ideaalityyppittelevänä tutkimuksena siitä, millaisessa esimerkiksi tavaramuotoistumisen leimaamassa merkitystodellisuudessa ihmiset luovat tavoitteita ja odotushorisontteja kapitalistisen tuotantotavan vallitessa. Yksi keskeisin Marxin tutkimustapa on poliittisen taloustieteen luoman yhteiskunnallisen ideaalityypin kritiikki. Lukácsin työ taas on jatkoa Marxin tutkimukselle ja sen syventämistä sekä eksplisiittistä yhdistämistä Weberin sosiologiaan. Heideggerin voi puolestaan katsoa tutkivan yksilöiden ideaalityyppien muodostumisen fundamentaaliontologiaa.

2.1.3 Formaali ja substantiivinen rationaalisuus

Lukácsin läheinen suhde Weberiin näkyy siinä, miten hän käyttää Weberin formaalin rationaalisuuden käsitettä aivan keskeisenä osana teostaan *Historia ja luokkatietoisuus*. Vaikka Weber kehittää formaalin rationaalisuuden käsitettä varsinaisesti vasta postuumisti vuonna 1925 julkaistussa tekstikokoelmassa *Economy and Society (Wirtschaft und Gesellschaft)*, Lukácsille tämä weberiläinen teema oli varsin hyvin hallussa jo vuonna 1923. Weber jakaa taloudellisen toiminnan rationaalisuuden kahteen erilaiseen tyyppiin: formaaliin ja substantiiviseen rationaalisuuteen. Formaalityyppisellä rationaalisuudella Weber kuvaa kvantitatiiviseen kalkylaatioon perustuvaa teknistä

menetelmää. Substantiivinen rationaalisuus taas suuntautuu kohti joitakin äärimmäisiä päämääriä. Formaalia rationaalisuutta voidaan nähdäkseni luonnehtia välineelliseksi rationaalisuudeksi ja substantiivista rationaalisuutta päämäärätietoiseksi rationaalisuudeksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei formaalille kalkylaatiolle voitaisi asettaa joitakin päämääriä – tilinpäätöksen päämääränä on osoittaa taloudellisen yksikön tulos ja varallisuus – mutta ne eivät ole *äärimmäisiä* päämääriä, vaan tavallaan askeleita johonkin tarkemmin määrittelemättömään suuntaan. Weber katsoi formaalin ja substantiivisen rationaalisuuden olevan toisensa pois sulkevia. Mikään toiminta ei voi olla yhtä aikaa molemmiin tavoin rationaalista ja tässä piileekin yksi modernin yhteiskunnan haastavimmista ongelmista. Uuskantilaisilta vaikutteita saaneen Weberin rationaalisuuskäsitystä voisikin Gronowin mukaan sanoa formaalin ja substantiivisen rationaalisuuden antinomiaksi. (Gronow 1987, 22)

”Taloudellisen toiminnan järjestelmää kutsutaan ”formaalisti” rationaaliseksi sen mukaan, missä määrin tarpeisiin vastaaminen, joka on olennaista jokaiselle rationaalille taloudelle, voidaan ilmaista numeerisessa, kalkyloitavassa muodossa, ja on sitä ilmaistu.”²² (Weber 1925, 85)

Weberin mukaan rahamuoto on formaalin kalkylaation korkein aste. Formaali rationaalisuus on korostetusti yksiselitteistä, kun taas substantiivinen rationaalisuus voi saada useita erilaisia toiminnan sisältöjä. Ainoa kaikkea substantiivista rationaalisuutta yhdistävä tekijä on Weberin mukaan se, ettei toiminta pohjaudu rationaalisen kalkylaation menetelmälle, vaan tavoittelee joitakin äärimmäisiä (eettisiä, poliittisia, utilitaarisia, hedonistisia, egalitaarisia tms.) päämääriä ja kiinnittää huomionsa esimerkiksi taloudellisen toiminnan tuloksiin. Substantiivisen rationaalisuuden päämäärät voivat syntyä loputtomasta määrästä erilaisia arvoja. Weber käyttää substantiivisen rationaalisuuden esimerkkeinä sosialistien päämääriä yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta ja tasa-arvosta, erilaisia statuspyrkimyksiä ja poliittisten toimijoiden valtapyrkimyksiä. Tällaisten arvojen tai päämäärien näkökulmasta voidaan arvioida, miten taloudellinen toiminta palvelee välineenä kohti joitakin äärimmäisiä päämääriä. Puhtaasti formaali rationaalinen kalkylaatio voidaan nähdä substantiivisen rationaalisuuden näkökulmasta toissijaisena tai joskus jopa vahingollisena toimintatapana. Substantiivista rationaalisuutta voidaan kutsua myös arvorationaalisuudeksi. (Weber 1925, 86) Gronow taas on nimittänyt tätä Weberin

22 Käännös M.N.

rationaalisuuden lajia materiaaliseksi rationaalisuudeksi (Gronow 1987).

Formaali rationaalisuus taloudellisena toimintana voidaan Weberin mukaan maksimoida seuraavin keinoin. Näitä keinoja voidaan nimittää formaalin rationaalisuuden tehokkuusehdoiksi. Formaali rationaalisuus vaatii toimiakseen: 1) vapaita markkinoita, joilla voitontavoittelua ei ole mitenkään säädelty ja tuotannon materiaaliset ehdot ovat estotta omistajien käytettävissä, 2) manageriaalisten toimintojen täydellistä vapautta, 3) työn vapautta, vapaita työmarkkinoita ja rajoittamattomia työläisten ansaintamahdollisuuksia, 4) sopimuksenvapautta, joka edellyttää säätelämätöntä kulutusta, tuotantoa ja hintoja, 5) rationaaliseen kalkylaatioon soveltuvaa mekaanista teknologiaa, 6) julkisen hallinnon toimintojen ja laillisuuden täydellistä laskettavuutta sekä kaikkien sopimusten muodollista poliittista taetta, 7) yritysten varallisuuden erottamista yksityishenkilöiden varallisuudesta, 8) mahdollisimman puhdasta, formaalin rationaalisuuden periaatteen mukaisesti toimivaa rahajärjestelmää. (Weber 1925, 161-162)

Modernin kapitalismin aikakaudelle on Weberin mukaan leimaavaa erityisesti neljällä yhteiskunnan alueella tapahtuva rationalisaatio, joista kukin kehittyy omaan suuntaansa. Nämä neljä aluetta ovat 1) markkinat, 2) oikeus, 3) hallinto ja 4) ammattieteen. (Hietaniemi 1987, 42-43) Formaalin rationaalisuuden syntyyn on kuitenkin vaikuttanut ennen kaikkea taloudellinen kehitys – kapitalistisen talouden syntyminen ja pääomalaskennan vahvistuminen – vaikka formaali rationaalisuus syntyy kaikkien edellä mainittujen sektoreiden yhteistoiminnassa. Tehokas talous edellyttää tietynlaisia ennustettavia ja laskettavia organisaatiomuotoja ympärilleen. Formaalisella rationaalisuudella Weber viittaa erityisesti länsimaissa esiintyvään toimintaperiaatteeseen, jossa lähtökohtana ovat yleiset, abstraktit ja persoonattomat säännöt. Tätä voidaan nimittää myös asiallisuudeksi (*Sachlichkeit*) ja toisaalta standardisoitumiseksi, joka lopulta paradoksaalisesti johtaa yhteiskunnan fragmentoitumiseen.

Valistuksen jälkeistä länsimaista kulttuuria leimaa Weberin mukaan formaalin rationaalisuuden esiinnousu ja lopulta sen saavuttama ylivaltainen asema. Tätä ei kuitenkaan voida kuvata yleiseksi rationalisointiprosessiksi, vaan erilaisten rationaalisuuksien väliseksi kilpailuksi, josta siis voittajaksi on selviytynyt formaali

rationaalisuus sen eri ilmenemismuodoissaan. (Gronow 1987, 12-21) Yhteistä kaikelle formaalille rationaalisuudelle on suhtautuminen arvorationaalisuuteen irrationaalisenä elementtinä. Traditionaaliset ja subjektiiviset arvosisällöt nähdään tehokkuutta ja objektiivisuutta vähentävinä tekijöinä. Esimerkiksi statuspyrkimykset luovat taloudellisen tehokkuuden kannalta irrationaalisia tarpeita, sillä ne uhkaavat vapaata yritystoimintaa. Tämä luo tietyn jännitteen, sillä erilaiset etuoikeudet ja toiminta markkinoilla ovat tiukasti kietoutuneet toisiinsa. (Blom 1987, 138) Formaali rationaalisuus onkin tässä mielessä Weberin mukaan irrationaalista, sillä se on irrallaan sisällöllisistä inhimillisistä tarpeista. (Gronow 1987, 14) Formaalisissa organisaatiomuodossa korostuu sen koneluonteen maksimointi: eksaktius, formaali säännöstö ja hierarkkinen, tekninen työnjako. Tieteessä formaali rationaalisuus ilmenee tieteeseen kohdistuvina hallintapyrkimyksinä. Modernissa tieteessä kysytään, miten jokin ennalta asetettu tavoite saavutetaan, ei niinkään ilmiöiden tarkoituksia. (Konttinen 1988, 92-93) Weberin kritiikki formaalia rationaalisuutta kohtaan muistuttaa paljon edellä käsiteltyä Marxin tiedekritiikkiä ja Husserlin teoksessaan *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* esittämää ajatusta tieteiden ja eurooppalaisten yhteiskuntien kriisistä.

Weberin toteuttamassa formaalin rationaalisuuden historiallisen kehityksen analyysissä tulee esille toimivan subjektin muuttuminen toiminnan objektiksi – subjektiksi alamaisen merkityksessä. Kapitalismin kehityksen alkuvaiheessa puritaanit pyrkivät ammatillisessa toiminnassaan toimimaan formaalin rationaalisuuden periaatteen mukaisesti ja sitä kautta tehostamaan tuotantoa. Tämä voidaan nähdä subjektiiviseksi aloitteellisuudeksi, jonka sijaan nykyihminen on yhä enenevässä määrin pakotettu sopeutumaan formaalin koneen toimintaan, eli kehityksen objektiksi. Weberin esiin nostamaa formaalin ja substantiivisen rationaalisuuden kaksijakoisuutta voi verrata modernissa filosofiassa tapahtuneeseen subjektin ja objektin erkaantumiseen. Myös tämän saman dualismin kanssa sukua olevaa vastakkainasettelua idealismiin ja materialismiin voi verrata formaaliin ja substantiaaliseen rationaalisuuteen. Gronowin tapaanhan substantiivista rationaalisuutta voidaan nimittää materiaaliseksi rationaalisuudeksi.

Kapitalistisen talouden ja byrokratian kehityksen seurauksena on syntynyt uusi ammatillinen persoonallisuustyyppi: professionaalinen asiantuntija, ekspertti.

Asiantuntijuus ammatillisena piirteenä on korostunut varsinkin modernin tieteen edistymisen takia. Koska tiede on kehittynyt erityisesti tekniikkana, tarvitaan asiantuntijoita erilaisiin hallinnon ja talouden tarpeisiin. Koulutus saa tässä kehityksessä tärkeän roolin, sillä erilaisten korkeakoulujen ja ammattikoulujen tehtävänä on toimia ammatillisten valmiuksien testinä, jonka läpäisemisen symbolina on ammattitutkinto. Koulutuksesta tulee myös uusi mahdollisuus luoda etuoikeutettuja asemia yhteiskunnassa. Ammattitutkinto on siinä mielessä luonteeltaan ulossulkeva, että ilman sitä ei ole mahdollista saada etuoikeutettua asemaa formaalissa byrokraattisessa koneistossa. Etuoikeuksiensa turvaamiseksi eri ammattiluokat kehittävät tiukkoja ammatillisia spesialiteetteja, jotka sulkevat tehokkaasti muut näiden määritysten ulkopuolelle. Tämä johtaa tieteiden erikoistumiseen ja usein eristyneisyyteen. Tieteiden erikoistuminen ei kuitenkaan tapahdu tieteen sisäistä logiikkaan noudattaen, vaan se perustuu tieteen ulkoisiin luokkaintresseihin. Voidaan sanoa, että asiantuntijuuden korostaminen on talouden ja politiikan intressi tieteeseen. Tiede ei näin itse aseta omia päämääriään, vaan ne asetetaan ulkoapäin taloudellisten ja poliittisten tarpeiden mukaan. Näin ollen tiede saa puhtaan intellektuaalisen tekniikan aseman. (Konttinen 1988, 94-95)

Moderniin yhteiskuntaan sopeutuessaan intellektuellit edistävät formaalia rationaalistumista ja menettävät toimintansa omaehtoisen luonteen sekä kytkentänsä laajoihin yhteiskunnallisiin, kulttuurisiin ja historiallisiin näkökulmiin, jotka ovat olleet merkittävässä asemassa klassisessa koulutuksessa. Intellektuaalisten ammattilaisten toimintaa ohjaa palkkatyösuhte ja henkilökohtainen omistautuminen ulkoa asetetuille ”objektiivisille” päämäärille. Sekä palkkatyösuhte että omistautuminen pienentävät arvorationaalisuuden tilaa, sillä ammattilaiset eivät voi enää itse asettaa työnsä päämääriä. Tätä kehitystä voidaan nimittää proletarisoitumiseksi, johon Marxin vieraantumisteoria tietysti myös kytkeytyy läheisesti. Weber ei kuitenkaan oleta, että arvorationaalinen toiminta kokonaan häviäisi tällaisen kehityskulun seurauksena, mutta sen merkitys vähenee. (Konttinen 1988, 97-101) Tietoisen arvorationaalisen toiminnan ja asiantuntijuuden eriytyminen sekä tieteiden sisäinen eriytyminen muodostuu Lukácsin teoriassa keskeiseksi ongelmaksi. Weberin näkökulma kuvaa ammatillisen ja tieteellisen eriytyksen syntyä. Lukács jatkaa sen seurausten tutkimista kapitalistisessa yhteiskunnassa soveltaen Weberin teoriaan marxilaisia teemoja.

2.1.4 Weberiläinen Lukács

Kuten totesin, Weber tulkitse historiallisen materialismin – aikansa marxismin valtavirran mukaisesti – nomoteettisena teoriana, joka pyrki luomaan ylihistoriallisia selityksiä yhteiskunnallisesta kehityksestä. Sen sijaan Weber peräänkuulutti inhimillisten merkitysten ja tavoitteiden tutkimusta, joiden historiallisuus on tullut jo esille esimerkiksi protestanttisen etiikan muodossa. (Antonio 1985, 21; ks. Weiss 1985, 121) Lukács vaatii, että historiallista materialismia itseään on arvioitava sen omin metodein. Historiallisen materialismin paljastamat totuudet olisivat näin valideja tietyn sosiaalisen järjestyksen vallitessa, eikä siltä voida odottaa ylihistoriallisia selityksiä. (Lukács 1968, 228) Lukácsin mukaan meidän tulee ennen kaikkea ”ottaa selville historiallisen materialismin ytimen sosiaaliset premissit, aivan kuten Marx itse kävi läpi klassisen taloustieteen totuuksien sosiaaliset ja taloudelliset edellytykset”.²³ (Lukács 1968, 229) Koska kapitalistisessa yhteiskunnassa taloudesta on tullut suhteellisen autonominen osa-alue – kuten Weber kuvaili askeettisesta alkuperästään osittain irtaantunutta taloutta – voidaan historiallista materialismia soveltaa erityisesti siihen ja sen soveltaminen esikapitalistiseen aikaan on ongelmallista. Historiallinen materialismi on nähtävä erityisesti kapitalistisen aikakauden tuotteeksi. (Lukács 1968, 231) Näin siis historiallinen materialismi voidaan nähdä kapitalistista yhteiskuntaa kuvaavaksi ideaalityypiksi, joka korostaa teollisen kapitalismin materiaalista merkitystä.²⁴ Myös yhdysvaltalainen antropologi Marshall Sahlins on todennut, että porvarillisessa yhteiskunnassa materiaalisesta tuotannosta on tullut keskeinen symbolisen tuotannon alue. Kapitalistisessa taloudessa materiaalisia tavaroita ei tuoteta vain niiden hyödyllisten ominaisuuksien vuoksi, vaan niiden symbolinen merkitys luo sillan materiaalisen tuotannon ja kulttuurin välille. Taloudesta tulee koko yhteiskuntaa läpäisevä kenttä. Erityisesti tällaisena aikana kulttuuria voidaan tutkia tuotantosuhteista käsin, tosin ei missään nimessä reduktionistisesti. (Feenberg 1981, 189-190)

Weberin ja Marxin positioita ei missään nimessä voi kaikesta huolimatta ongelmattomasti liittää toisiinsa, sillä heidän ajattelunsa eroavat monin merkittävin tavoin toisistaan. Filosofisesti Weber voidaan luokitella kantilaiseen ja Marx hegeliläiseen perinteeseen,

23 Kaikki edellä olevat lainaukset Lukácsin tekstistä ovat omia käännöksiäni.

24 Marx itse kritisoi historiallisen materialismin tämän tyyppistä tulkintaa ja esittää, että taloudelliset suhteet ovat olleet määräävässä asemassa niin keskiajalla kuin antiikissakin. (Marx 1867, 87)

poliittisesti edellinen kallistuu nationalismiin ja jälkimmäinen sosialismiin. Lisäksi tulkinnat imperialismista, vallasta ja yhteiskuntaluokista eroavat merkittävästi. (Löwy 1996, 432) Weber analysoi luokkateoriassaan omistussuhteiden lisäksi muun muassa statuspyrkimyksiä, joiden keskeisenä piirteenä ovat erilaiset ulossulkemisen strategiat. Weber ei kuitenkaan tarkastele kapitalistisia omistussuhteita ja niiden synnyttämiä luokkajakoja yhtä syvällisesti kuin Marx. Lisäksi Weberin ja Marxin käsitykset pääomasta ja markkinoista eroavat laadullisesti toisistaan. Metodologisesti Weber lähestyy näitä käsitteitä individualistisesta näkökulmasta, kun taas Marx painottaa yhteiskunnallisten suhteiden suhteellista itsenäisyyttä. (Blom 1987, 128-145) Lukácsin kriittinen näkemys Weberin luokkateoriasta tulee ilmi myöhemmin.

On siis selvää, ettei Marxin ja Weberin teorioita voida pitää identtisinä, mutta weberiläisen marxismin ajatuksena onkin ollut, että weberiläistä yhteiskuntateoriaa voidaan käyttää marxismin täydentäjänä. Lukácsin lähtökohta teoksessa *Historia ja luokkatietoisuus* on marxilainen, mutta hän käyttää Weberin esiin nostamia teemoja ja kategorioita tukemaan marxilaista teoriaa. Tällä täydentävällä synteessä on sekä poliittinen että teoreettinen merkitys. Poliittisesti weberiläinen marxismi tekee pesäeroa toisen internationaalisen sosialismiin ja teoreettisesti ortodoksisen marxismiin. Löwyn (1996) mukaan weberiläisiin käsitteisiin on mahdollista laajentaa marxilaista kapitalismikritiikkiä ja tehdä siitä syvempää sekä radikaalimpaa.

György Lukács ja Max Weber tunsivat toisensa hyvin henkilökohtaisesti. Lukács osallistui vuosina 1912-1915 opintopiiriin, joka kokoontui sunnuntaisin Weberin kotona Heidelbergissä. (Löwy 1996, 432) *Historia ja luokkatietoisuuden* keskeisimmässä käsitteessä esineistyminen (saks. Verdinglichung, eng. reification) näkyy vahvasti Weberin rationalisaation teoria, sen paljastaman abstraktioiden ja kvantifikaation leimaaman formaalin rationaalisuuden käsitteen ja marxilaisen tavarafetismin yhdistelmä. Marxin abstraktin työn ja vaihtoarvon käsitteet kuvaavat kapitalismin henkeä hyvin samankaltaisesti kuin Weber kuvaili modernin elämän kehitystä rationaalisen kalkylaation laajentumisena. Lukács ei niinkään ota kantaa siihen liikuttaako historiaa ensisijaisesti materiaaliset vai spirituaaliset seikat, vaan hän keskittyy sen sijaan kehittämään esineistymisen käsitettä käyttäen hyväksi muun muassa Weberin uskonnon sosiologiaa

havaintoja. Weberhän kuvaili protestanttista uskoa ja sen askeettista luonnetta, jossa uskon sisäisyys ja henkilökohtaisen uskon merkitys korostuu. Tällä tavalla maailman ulkoisista objektiivisista voimista tehdään transsendenteja, eikä niiden osuutta inhimillisen elämän sisältöjen muotoutumisessa enää pystytä käsittämään. Lukács tulkitse tämän Weberin uskonnollisen sisäänpäin kääntymisen analyysin kuvaavan porvarillista esineistynyttä tietoisuutta. (Lukács 1968, 192)

Lukács käyttää myös Weberin teoriaa yhteiskunnan byrokratisoitumisesta hyökätessään kapitalistisen yhteiskunnan epäinhimillistävästä luonnetta vastaan. Byrokratisoituaan yhteiskuntaa hallitsee yhä enemmän formaalinen rationaalisuus, jossa ihmisiä ja toimintaa arvioidaan enenevässä määrin vain kvantitatiivisin kriteerein. Näin ihmisistä tulee esineen kaltaisia osia byrokratiakoneiston rattaissa. Lukács esittää Weberiin viitaten, että kapitalismin kehitys ja laajentuminen sekä sen mukanaan tuoma esineistymisen pyrkii alkaen valtiosta, hallinnosta ja lainsäädännöstä valtaamaan kaikki sosiaalisen toiminnan muodot muokaten niistä rationaalisesti laskettavia, ennustettavia ja eksakteja. (Lukács 1968, 96)

2.2 Historia ja luokkatietoisuus weberiläisen marxismin perusteoksena

”Kohdatessaan ylivertaiset tiedon, kulttuurin ja arkielämän resurssit, joita porvaristo epäilemättä hallitsee ja tulee hallitsemaan niin pitkään, kun se säilyttää asemansa hallitsevana luokkana, proletariaatin ainut todellinen vahvuus, sen ainoa ratkaiseva ase on sen kyky nähdä yhteiskunnallinen totaliteetti konkreettisenä historiallisena totaliteettina; nähdä ihmisten väliset esineistyneet suhteet; nähdä historian immanentti merkitys, joka vain ilmenee negatiivisesti abstraktien muotojen ristiriitoina, nostaa sen positiivinen puoli tietoisuuteen ja tehdä siitä käytäntöä.”²⁵ (Lukács 1968, 197)

Pääomassa Marx kuvasi kapitalistisen talouden liikelakeja ja niiden historiallista kehitystä. Lukács tutki Marxin *Pääomaa* ja tulkitse sitä filosofian metateorian. Kapitalistisen yhteiskunnan kehys on Lukácsille filosofisen ajattelun kehys. Marxilainen taloustiede kuvaa niitä taloudellisia ehtoja, jotka reunustavat filosofiaa ja antavat sille tiettyjä

25 Jayn mukaan Lukácsin käsitys siitä, että vain marxismi pyrkii kohti totaliteetin ymmärtämistä, on väärä. Myös niin sanotussa porvarillisessa filosofiassa on ollut useita holistiseen näkökulmaan pyrkiviä suuntauksia. (Jay 1984, 14) Jayn näkemystä voidaan kritisoida siten, että mahdollisesta holismistaan huolimatta, niin sanottu porvarillinen ajattelu ei huomioi riittäväällä tavalla kapitalistisen tuotantotavan fragmentoivaa perustendenssiä.

suuntaviivoja. Lukács katsoi *Pääoman* olevan pohjustus omalle työlleen, jonka alku oli jo implisiittisesti läsnä Marxin kirjoituksissa. Lukács ikään kuin täydensi Marxia weberiläisellä formaalin rationaalisuuden kritiikillä, joka muodosti puuttuvan lenkin Marxin teoriassa. Formaalin rationaalisuuden kriittinen tarkastelu oli erityisesti filosofisesti merkittävää, sillä se oli se muoto, jona kapitalistinen talous ulottui tieteen ja filosofian tasolle. Lukács tutki filosofian historiallista kehitystä ja formaalin rationaalisuuden alkuperää filosofiasta ja yhteiskunnasta muodostaen näin vallankumouksellisesti motivoitun filosofian metateorian, joka otti tavallaan askeleen eteenpäin Marxista ponnistaen. Päämääränä oli taloudellisen teorian filosofisen pohjan ja filosofisen teorian taloudellisen pohjan tekeminen näkyväksi. (Feenberg 1981, 58)

Lukácsin Marx-tulkinta korostaa Marxin juuria klassisessa saksalaisessa idealistisessa filosofiassa. Lukácsin Marxia ei tarvitsekaan pitää ontologisena materialistina, sillä toiminnan subjekti ja objekti konstituivat Marxin filosofiassa toisiaan monilla välittävillä tasoilla. Kantin kopernikaaninen kumous ei ole eksplisiittisesti Marxin yhteiskuntateoreettisen filosofian keskiössä, mutta kysymys maailman toiminnallisesta tuottamisesta ja muuttamisesta on implisiittinen vastaus kantilaisiin antinomioihin. Marxin käytännöllisen ratkaisun voi itse asiassa nähdä jo Kantin omaksi ratkaisuksi. Mekanistista ortodoksista Marx-tulkintaa voidaan moittia siitä, että se menettää Hegel-kritiikin ohessa otteen niistä tietoisuuden toimintatapoihin liittyvistä oivalluksista, joita klassinen saksalainen filosofia oli edeltävän vuosisadan aikana kehitellyt. Tämä on siinä mielessä ymmärrettävää, että Marx pyrkii luomaan toiminnan filosofiaa ja transsendentaaliset tai tietoisuutta koskevat kysymykset voi tästä näkökulmasta nähdä vieraannuttaviksi – ainakin, jos käytäntöä ja tietoisuutta koskevat kysymykset nähdään erillisinä, kuten edellä mainituissa historiallisen materialismin tulkinnoissa on ollut tapana tehdä. (Kilminster 1979, 67) Lukács seuraa Kantia filosofian tekemisen strategiassaan: ensin on luotava tietoteoreettinen pohja (esineistymisteoria), jonka päälle rakentaen voidaan luoda teoria käytännön toiminnasta (organisointusteoria), aivan kuten Kant kirjoitti ensin *Puhtaan järjen kritiikin* ja sen perustalta *Käytännöllisen järjen kritiikkinsä*. (Toiviainen 1977, 216-217) Lukács pyrkii paikkaamaan yksiulotteisen materialistista ja talous-reduktionistista Marx-tulkintaa lukemalla Marxia Weberin sosiologian lisäksi Hegelin fenomenologian lävitse. Se ”harhaoppisuus”, mistä kumpusi Lukácsiin kohdistuneet idealismisyytökset, on

nähdäkseni solmukohta marxismille ja fenomenologialle.

2.2.1 Historia ja luokkatietoisuus historiassa

Kun kyseessä on vahvasti yhteiskuntateoreettinen tutkielma, on paikallaan sijoittaa Lukácsin keskeinen teos karkeasti poliittiseen perinteeseen, sen yhteiskunnalliseen kehukseen ja historialliseen aikaan. Samalla myös Marcuse Lukácsin ajattelun seuraajana tulee asetettua tiedepoliittiseen kontekstiin. (Marcusen biografiasta, ks. esim. Kellner 1984) Marxismissa korostunut historiakriittisyys tulee näin jossain määrin sovelletuksi marxismiin itseensä. Heideggeria ja koko ensimmäisen maailmansodan jälkeistä saksalaista elämää käsittelevä erinomainen aatehistoriallinen johdatus sisältyy George Steinerin teokseen *Heidegger*. (Steiner 1978)

Historia ja luokkatietoisuus herätti julkistamisensa jälkeen välittömästi kiivasta keskustelua marxismin ja vasemmistolaisen politiikan sisällöistä. Sekä sosialidemokraatit että kommunistit hyökkäsivät Lukácsin sekä Saksan kommunistisen puolueen pääteoretikon Karl Korschin epäortodoksisia ajatuksia vastaan. Korsch oli lähes yhtä aikaa Lukácsin teoksen kanssa julkaissut teoksen *Marxismus und Philosophie*, jossa Korsch päätyy osin samanlaisiin johtopäätöksiin kuin Lukács. Lukácsiin ja Korschein kohdennettu kritiikki keskittyi lähinnä heidän teorioidensa puoluepoliittisiin funktioihin sisällöllisen argumentoinnin jäädessä vähemmälle. Lukács ja Korsch saivat maineen subjektivistis-idealista filosofiaa harrastavina akateemikkoina. Myöhemmin Lukács itekin osittain irtisanoutui *Historia ja luokkatietoisuuden* sisällöistä ja nimitti 1920-luvun alun ajatteluaan ”messiaaniseksi utopianismiksi”. Tästä syystä merkittävimmissä muodossaan teos onkin säilyttänyt elinvoimansa lähinnä Frankfurtin koulukunnan filosofien – Marcusen, Adornon, Horkheimerin ja Habermasin – kriittisessä teoriassa. (Töttö 1981, 13)

Laajemmassa kontekstissa Lukácsin yhteiskuntateoreettinen pääteos sijoittuu 1900-luvun alun marxilaisen liikkeen sisäiseen turbulenssiin, jossa sosialidemokraattinen evolutionismi ja vallankumouksellinen kommunismi muodostivat rajalinjojaan.²⁶ Yksinkertaistetusti

26 Lewis A. Coser (1973) ja Seppo Toiviainen (1977) nimittävät Rosa Luxemburgin, Antonio Gramscin ja

vastakkain olivat kaksi Marx-tulkintaa, joista evolutionismi painotti myöhempiä Marxin taloustieteellisiä kirjoituksia ja asteittaista kehitystä kohti sosialistista yhteiskuntaa. Vallankumouksellinen dialektinen näkemys taas sai enemmän tukea nuoren Marxin teksteistä ja se korosti poliittisen aktivismin merkitystä vallankumouksen lähtökohtana. Lukács oli syntyjään unkarilainen, mutta opiskeli pitkään Saksassa. Poliittisessa historiassa Lukács sijoittuu keski-eurooppalaiseen vasemmistolaiseen perinteeseen, jossa 1900-luvun alkuvuosikymmenten voimallisin keskustelu kietoutui Saksan sosialidemokraattisen puolueen ympärille. Sen poliittisista linjoista käydyillä teoreettisilla ja käytännön politikointiin liittyvillä debateilla oli huomattava vaikutus Lukácsin sekä Marcusen yhteiskuntateorioihin.

Saksan sosialidemokraattisen puolueen valtavirtaa 1900-luvun vaihteessa oli Karl Kautskyyn henkilöitynyt niin sanottu ortodoksinen linja ja Eduard Bernsteinin revisionismi. Vuosisadan vaihteen saksalaisen vasemmiston kannalta hyvin keskeinen muutos oli Marxin jälkeisenä aikana Saksassa tapahtunut voimakas teollisuuden kehitys, josta seurasi myös työläisten taloudellisen aseman nopea kohentuminen. Vaikka saksalaisten työläisten taloudellinen asema olikin kohentunut, ei siitä ollut kuitenkaan seurannut poliittisen vallan kasvaminen, sillä Saksan poliittinen järjestelmä suosi yhä yläluokkia. Kautskyn, joka oli ollut iäkkään Engelsin työtoveri, intellektuaalisesti johtama sosialidemokraattinen puolue ottikin ensisijaiseksi tavoitteekseen poliittisen valtansa kasvattamisen ja työväen aseman edistämisen käyttäen valtiovaltaa sen välineenä. Kautskylaisessa ja eritoten bernsteinilaisessa marxismin versiossa kapitalismin kehityksen raadolliset, työväen riiston lisääntymistä povaavat ennustukset vaihtuivat optimismiin ja parlamentaariseen vaikuttamiseen. Darwinilaista evoluutioteoriaa opiskellut Kautsky muodosti eräänlaisen evolutionaarisen ja deterministis-positivistisen tulkinnan Marxista. Kautskyn näkemys perustui oletukselle, että kapitalistinen yhteiskunta kulkee luonteenomaisesti asteittain kohti työväestön enemmistön valtaa ja siten kohti kapitalismin

György Lukácsin teorioita voluntaristiseksi marxismiksi. Voluntarismi terminä voi olla ongelmallinen, sillä Lukács painottaa olemassa olevien yhteiskunnallisten olosuhteiden merkitystä inhimillisessä tiedostamisessa. Ei voida sanoa, että Lukács hylkäisi Marxin näkemyksen siitä, että ihmisten sosiaalinen oleminen määrää tietoisuutta. Lukácsin teorian voluntaristisen ulottuvuuden voi nähdä tietoisuuden muodoille, erityisesti esineistyneelle tietoisuudelle annetussa ratkaisevassa asemassa yhteiskunnallisessa kehityksessä ja siinä, että tietoisuuden muutoksesta kumpuavasta toiminnasta seuraa sosiaalisen olemisen muutos. Lukács korostaa yksittäisten hetkien (*Augenblick*) kontingenssia, joihin tarttumalla yhteiskunnallisen kehityksen suuntaa voidaan muuttaa estämällä sen ”looginen” kehitys. (Žižek 2000, 119) Tällaisessa ajatuksessa on tietysti voluntaristinen maku.

kumoutumista ja sosialismia. Työväen vallalle edellytyksenä oli demokratian kehittäminen, josta muodostuikin sosialidemokraattisen puolueen päätavoite. Saksalainen sosialidemokratia päätyi luottamaan historiallisen evoluution edistykseen sen sijaan, että historian kurssia radikaalisti muuttava vallankumous olisi nähty tarpeellisena. (Coser 1972, 175-177)

Bernstein kritisoi marxismin oletusta luokkaristiriitojen kärjistymisestä ja riistoasteen jatkuvasta kiristymisestä. Bernstein tunnisti näiden oletusten taustalla vaikuttavan hegeliläisen dialektiikan, joka etenee vastakohtien kehittymisen askeleina. Bernstein peräänkuulutti niin sanottujen metafyyssisten doktriinien sijaan yhteiskunnan empiiristä tutkimusta, joka osoitti, ettei työväestön asema ollut heikentynyt, vaan päinvastoin parantunut, mikä oli suurelta osin menestyksekkään ammattiyhdistystoiminnan tulosta. Merkittävimmän tukensa revisionismi saikin ammattiyhdistysliikkeeltä, jonka toiminta keskittyi arkisiin kysymyksiin työväen työehdoista ja elinolosuhteista vallankumousteoretisoinnin sijaan. (Coser 1972, 178-179) Bernstein hylkäsi dialektisen marxismin, joka pyrki saavuttamaan kokonaisvaltaisia yhteiskunnallisia selityksiä historiallisille ilmiöille. Sen sijaan hän painotti naturalistista tutkimusta olemassa olevista partikulaarisista tosiasioista. Filosofinen liike dialektiikasta naturalismiin tarkoitti samalla poliittista liikettä vallankumouksellisuudesta reformismiin. (Marcuse 1941, 399)

Vuosien 1890-1923 välillä lähes kaikki merkittävät marxilaiset teoreetikot, lukuun ottamatta Rosa Luxemburgia ja Lev Trotskia, olivat saaneet vahvoja vaikutteita tuona aikana akateemisessa maailmassa vallinneesta positivistisesta yhteiskuntatieteestä. Myös Lukácsia inspiroineen Leninin filosofisesti merkittävä *Materialismi ja empiriokritisismi* voidaan Goldmannin mukaan tulkita mekanistiseksi ja epädialektinen teokseksi. (Goldmann 1971, 66) Lukácsiin syvän vaikutuksen tehnyt Luxemburg oli puolestaan tiukassa vastakkainasettelussa Bernsteinin suhteen. Luxemburgin näkökulmasta bernsteinilainen revisionismi ei ollut vain väärässä, vaan turmiollista. Luxemburgin mukaan revisionismi hylkäsi kysymyksen luokkatietoisuuden kehittämisestä ja supisti ammattiyhdistysliikkeen merkityksen puhtaaksi edunvalvontakoneistoksi, kun se unohti liikkeen merkityksen luokkatietoisuuden rakentamisessa. Bernsteinin korostama edistys työläisten välittömissä elinolosuhteissa näyttäytyi Luxemburgille tärkeänä seikkana ennen

kaikkea siksi, että paremmat resurssit auttoivat valmistelemaan vallankumousta. Luxemburg perusti yhteiskunnalliset päämääränsä vallankumouksellisesti potentiaaliin massoihin. Luxemburg vastusti kiivaasti Saksan osallistumista ensimmäiseen maailmansotaan, jonka hän tulkitsi kapitalistien sotana, joka pakotti eri maiden työläiset taisteluhautojen eri puolille. Hän katsoi sosialidemokraattisen puolueen johdon pettäneen massat kääntäessään ensimmäisen maailmansodan aikana selkensä kansainväliselle työväenliikkeelle. Kansainvälinen työväenliike edusti Luxemburgille keskeistä voimaa, sillä modernia kapitalismia leimasi kansallisvaltioiden rajat ylittävä imperialismi, jonka yksi oire ensimmäinen maailmansota oli. Hän ennusti imperialismiin laajentumisen päätyvän lopulta vallankumoukselliseen romahdukseen. Luxemburg kritisoi kapitalistisen tuotantotavan epäinhimillistäviä ja moraalittomia seurauksia, joten sopeutuminen politikointiin tämän järjestelmän puitteissa oli hänen mukaansa mahdotonta. Luxemburg tuli erityisen tunnetuksi hänen kohtalokseen muodostuneen epäonnistuneen tammikuun 1919 spartakistikapinan yhtenä johtohahmona. (Coser 1972, 182-186) Filosofisesti Luxemburgia voidaan luonnehtia praxis-filosofian edustajaksi, joka katsoi sosiaalisella toiminnalla olevan ontologinen, maailmanhistoriallinen merkitys. Bernsteinilainen positivismi taas pohjautui naturalistiseen oletukseen ulkoisesta luonnosta, jonka itsenäiseen olemassaoloon ja kehitykseen ihmisten – tai sosialidemokraattisen puolueen – oli sopeuduttava. Näiden filosofisten kantojen heijastukset käytännön poliittisiin ratkaisuihin ovat tulleet ilmeisiksi.

Myös Lenin teki huomattavan jäljen *Historia ja luokkatietoisuuteen*. Leninin vallankumousteorian rakentavana ajatuksena oli, ettei työväestöllä ollut mitään mahdollisuuksia luoda spontaanisti laajaa liikettä ilman ammattimaista vallankumousjohtoa, joka organisoisi massat luokkatietoisuuden kehittämisen kautta. Lenin ei hyväksynyt yksiselitteisesti ajatusta siitä, että ihmisen oleminen määrittäisi hänen tietoisuutensa. Näin tulee mahdolliseksi ajatella, että tietoisuudella on produktiivista voimaa, joka voi ylittää kulloisetkin yhteiskunnalliset olosuhteet suuntautumalla kohti jotain, mitä vielä ei ole olemassa. Leninin näkemys vallankumouksesta ei edellyttänyt asteittaista kehitystä, jossa kapitalismi olisi kypsynyt otolliseksi sosialistiselle kumoukselle, vaan vallankumouksen toteuttaminen tapahtui ottamalla haltuun tietty historiallinen mahdollisuus – ihmisten ottaessa historian omiin käsiinsä. Vallankumous ei

ole Leninille jonkun tietyn historiallisen logiikan tulos, vaan aktiivista historian luomista toiminnallisesti. Lokakuun vallankumous on esimerkki siitä, kuinka ensimmäinen onnistunut kommunistinen vallankumous tapahtui odottamattomasti ja ”epäloogisesti” teollisesti takapajuisella Venäjällä. (Žižek 2000, 118) Ammattiyhdistysliikkeen reaktiivisen toiminnan sijaan Leninin päämääränä oli ”suuri kokonaisuus, jonka luomme ensimmäistä kertaa”. Lenin kritisoi ekonomistista marxismia, joka syventyi taloudellisiin taisteluihin ja kamppaili työläisten vaatimusten saavuttamiseksi asettamatta perustavampia poliittisia kysymyksiä. Leniniläinen marxismi voidaan nähdä myös vastalauseena passiiviselle ja epäpoliittiselle älymystölle. (Coser 1972, 189-191) Leninin ja Lukácsin aikainen Antonio Gramsci ponnisti samantyyppisestä kritiikistä. Gramscin opettaja Benedetto Croce kehitti Italiassa Diltheyn kaltaista Hegel-vaikutteista filosofiaa. Myös Lukács oli perehtynyt Diltheyn hermeneutiikkaan. Gramscin ja Lukácsin teorit edustavatkin saman tyyppistä ideologiakritiikkiin nojaavaa marxismia. (Coser 1972, 194-195)

Nuori György Lukács (1885-1971) syntyi Budapestissa, mutta opiskeli vuosisadan alussa Berliinissä ja Heidelbergissä, jolloin saksalaisissa yliopistoissa vallitsi vahva uskantilainen virtaus. Lukács opiskeli ennen kaikkea hegeliläistä filosofiaa, jonka lisäksi hän syventyi muun muassa Kierkegaardin, Diltheyn ja Dostojevskin teoksiin. Lukács sai Saksassa mainetta kirjallisuuskriitikkona ja estetiikan tutkijana. Lukács tutustui opiskeluaikanaan henkilökohtaisesti myös aikansa merkittävimpiin sosiologeihin Max Weberiin ja Georg Simmeliin. Lukács vastusti kantilaisten filosofien tekemää karkeaa erottelua luonnontieteiden ja ihmistieteiden välillä. Sen sijaan Diltheyn hengentieteen sisällään pitämä ajatus siitä, että ihminen voi ymmärtää parhaiten vain sitä, minkä hän on itse luonut, sai vastakaikua Lukácsin kirjoituksissa. Myös Simmelin elämänfilosofinen, intuitiota korostava näkökulma teki vaikutuksen Lukácsiin. (Kilminster 1979, 27) Saksalaisten filosofien ja sosiologien piirien niin sanottu ajan henki kulminoitui tuolloin, laveasti ilmaistuna, huoleen modernin eurooppalaisen kulttuurin kriisistä mekanisoituvan ja byrokratisoituvan yhteiskunnan aikana. Ensimmäisen maailmansodan aikainen spengleriläinen ilmapiiri ilmeni taloudellisen, poliittisen ja inhimillisen katastrofin lisäksi kulttuurin alennustilana. Fenomenologia ja eksistentialismi kamppailivat pitkälti samojen ongelmien kanssa ja Husserl totesi Euroopalla olevan kaksi vaihtoehtoa kriisin ratkaisemiseksi: etäännyminen rationaalisesta elämänmerkityksestä ja taantuminen

barbariaan tai uudelleensyntyminen sankarillisen järjen avulla, joka ylittää lopullisesti naturalismin. (Feenberg 1981, 59-60)

Fenomenologeja Lukácsiin yhdisti merkittäväällä tavalla myös filosofinen problematiikka, joka syventyi niin epistemologisesti että ontologisesti subjektin ja objektin vastakkainasettelun purkamiseen. Ajan merkittävimmät fenomenologit vaikuttivatkin Heidelbergin naapurikaupungissa Freiburgissa. Goldmannin mukaan Lounais-Saksassa vallitsi sellainen filosofinen ilmapiiri, jolla tuli olemaan valtava vaikutus koko 1900-luvun mannermaiselle filosofialle, erityisesti fenomenologiaan ja eksistentialismiin sekä marxismiin. Erityisesti Heidelbergissä vaikuttamalla uskantilaisella Emil Laskilla mainitaan olleen vaikutus sekä Lukácsiin että naapurikaupungissa tutkimuksia tehneeseen Martin Heideggeriin. *Historia ja luokkatietoisuudesta* on luettavissa suoria viittauksia Husserliin ja Heideggerin *Olemisesta ja ajasta* taas Lukácsin teokseen. Filosofisen tradition lisäksi historiallis-maantieteellinen etäisyys ja ihmissuhteiden verkosto yhdisti vahvasti Lukácsia fenomenologeihin. (Goldmann 1973, 3-5)

Palattuaan Unkariin vuonna 1915 Lukács organisoii myöhemmin Humanististen tieteiden vapaaksi kouluksi kehittyneen tutkimusryhmän, joka toimi vastapainona positivistisesti suuntautuneelle unkarilaiselle yhteiskuntatieteelle. Ryhmä, jonka kokouksiin osallistuiivat muun muassa unkarilaiset Karl Mannheim ja Karl Polanyi, asettui poikkiteloin deterministisen marxilaisen materialismin suhteen. Lukács kehitti marxilaista teoriaa painottaen sen hegeliläisiä juuria ja yhdisti siihen weberiläistä sosiologiaa sekä Diltheyn hermeneutiikkaa. Myös Schlesinger allekirjoittaa sen, että Lukácsin työn suuri merkitys on ollut Hegelin revitalisoinnissa marxilaisen perinteen sisällä. (Schlesinger 1971, 92-193) Vasta Unkariin palattuaan Lukács alkoi kirjoittaa laajemmin yhteiskunnallisista teemoista. Vuoden 1918 Unkarin vallankumouksen aikana Lukács liittyi Unkarin kommunistiseen puolueeseen ja hän saavutti nopeasti merkittävän intellektuaalisen aseman puolueessa, joka Béla Kunin johdolla muodosti lyhytikäisen Unkarin neuvostotasavallan, jonka koulutus ja kulttuurikomissaarina Lukács toimi. Kommunistinen vallankumous edusti Lukácsille mahdollisuutta uuteen alkuun ja eurooppalaisen kulttuurin nousuun sen rappiosta. Siihen asti Lukácsin paljolti esteettisiin ja eettisiin kysymyksiin keskittynyt filosofia vaihtui käytännön toimintaan ja politiikkaan, josta hän myöhemmin ajautui sivuun, palatakseen

vielä vuonna 1956 Unkarin kansannousun ajaksi kulttuuriministerin asemaan. (Coser 1972, 197-198)

Lukács kirjoitti *Historia ja luokkatietoisuuteen* kootut esseet vuosina 1917-1923. Voidaan sanoa, että Lukácsin esseet ovat vahvasti sitoutuneita omaan aikaansa, sillä 20-luvun taitteen Eurooppaa leimasi useat vallankumoukset ja Venäjän vallankumous vakiinnutti asemansa. Vallankumousten ajan voi nähdä heijastuneen dialektisen ajattelun uutena tulemisena filosofiassa, jonka keskeisimpiä kantajia Lukács on. (Goldmann 1971, 67) Vallankumouksellisella toiminnalla oli tuona aikana konkreettista vaikutusta ja sen mahdollisuudet näyttäytyivät hyvin todellisilta. Lukácsin tekstistä voi lukea tietynlaisen välittömän eteenpäin pyrkivän otteen, joka kiinnittyy abstraktien ongelmien lisäksi konkreettisiin poliittisiin kysymyksiin. Lukácsin teos yhdistää dialektisesti filosofisen subjektin ja objekin sekä yhteiskunnallisen teorian ja käytännön, joka kiinnittyy leninistiseen poliittiseen kamppailuun. Tässä mielessä teos eroaa suuresta osasta nykyaikaisesta akateemisesta kulttuurintutkimuksesta, joka on ottanut etäisyyttä poliittisiin vastakkainasetteluihin. (Žižek 2000, 109) On selvää, että eurooppalainen yhteiskunta on muuttunut huomattavasti ensimmäisen maailmansodan jälkeisestä ajasta ja siksi radikaali vallankumous vaikuttaa mielikuvituksettomille välittömästi mahdottomalta. Lukács taas katsoi elävänsä vallankumouksen aattoa, jonka taloudelliset ja sosiaaliset edellytykset olivat olemassa ja jonka onnistuminen oli kiinni ennen kaikkea työväestön luokkatietoisuudesta. (Goldmann 1971, 69) Tom Bottomore on esittänyt jo neljä vuosikymmentä sitten, ettei teoksella ole juurikaan kestäväää merkitystä, sillä vallitseva empiirinen todellisuus on niin erilainen kuin Lukács sen kuvitteli aikoinaan, eikä vallankumoukselle ole etenkin nykyaikana Lukácsin kuvaamia mahdollisuuksia. (Bottomore 1971, 55-56) Lukácsia voi kuitenkin myös niin, että häntä motivoi nimenomaan ne seikat, jotka modernissa kapitalismissa estävät työväestön luokkatietoisuuden syntymisen ja siten tekevät vallankumouksellisen toiminnan kehittymisen haasteelliseksi.

2.2.2 Kalkylaatiosta dialektiikkaan – Vallankumouksellinen totaliteetti

Lukács toteaa *Historia ja luokkatietoisuuden* teoriaa pohjustaessaan, että teoksen tehtävänä on pelastaa Hegelin filosofiasta se, mikä siinä on metodisesti hedelmällistä. Tötön mukaan keskeistä Lukácsille on siis pohtia Hegelin muotoileman metodin merkitystä marxilaisessa ajattelussa. Lukácsille ortodoksinen marxismi tarkoittaa Marxin metodin oikein ymmärtämistä ja sen soveltamista. (Töttö 1981, 9-10) Ortodoksisuus ei tässä mielessä tarkoita Lukácsille Marxin tekstien skolastista tulkintaa ja kiistelyä niiden oikeasta ymmärrystavasta, vaan Marxin metodin soveltamista aina muuttuvan historiallisen ajan kontekstiin kytkeytyen. Ortodoksisuus Lukácsin muotoilemalla tavalla siis tarkoittaa vastakohtaa niin sanotulle mekanistis-deterministiselle Marx-tulkinnalle, jota yllä on nimitetty myös ortodoksiseksi marxismiksi. Mekanistis-determinististä tulkintaa voidaan nimittää Lukácsin näkökulmasta esineistyneeksi näkemykseksi historian kehityksestä, sillä se sitoutuu taloudellisen pohjarakenteen luonnonvoimaiseen yhteiskunnalliseen määräävyyteen.

Lukács toteaa *Historia ja luokkatietoisuuden* vuoden 1968 painoksen esipuheessa, että Hegelillä oli merkittävä, joskin monimerkityksinen vaikutus teoksen kirjoittamiseen. Vaikka Weberin sosiologian näkökulmilla on ratkaiseva merkitys Lukácsin tekstissä, Lukács katsoi, että Hegelin rooli oli suurempi kuin millään Lukácsin oman ajan ajattelijalla. (Lukács 1968, ix) Lukács viittaa myös siihen tärkeään rooliin, jonka Marx katsoi Hegelin filosofialla olleen dialektisen metodin kehittämisessä. Marx varoitti tulkitsemasta Hegeliä ”kuolleen koirana” ja hän katsoi esimerkiksi Hegelin *Logiikan tieteen* kertaamisesta olleen huomattavaa hyötyä *Grundrissen* valmistelussa. (Marx 1867, 26) Sen lisäksi, että Hegelillä oli huomattava vaikutus Marxiin, Lukács korostaa Hegelin dialektisen metodin substantiaalista merkitystä. Lukács kritisoi aikansa marxilaisia siitä, etteivät he ymmärrä Marxin käyttävän jatkuvasti hegeliläisiä käsitteitä, vaikka viime vuosisadan alussa Hegel oli jopa suosittu filosofisen tutkimuksen kohde yliopistoilla. Lukácsin mukaan Hegelin erottelu *välittömään* ja *välitettyyn* kokemukseen on luonteeltaan perustavanlaatuisen, jota myös Marx seuraa. Toisaalta, Lukács vaatii Hegelin systeemin hylkäämistä ”kuolleen arkkitehtuurina”. Voimme muistaa, miten Marcuse puolestaan katsoi tärkeäksi nimenomaan säilyttää Hegelin arkkitehtuuri – mihin tällä käsitteellä

kumpikin tarkkaan ottaen viittaavatkaan. Kaiken kaikkiaan Lukács pyrkii *Historia ja luokkatietoisuudella* erottautumaan Hegelille epäsensitiivisistä Marx-tulkintoista, sillä Lukács katsoi Hegelillä olevan myös praktista merkitystä. (Lukács 1968, xlv-xlv)

”Olettakoomme argumentin vuoksi, että viimeaikainen tutkimus on osoittanut kaikki Marxin yksittäiset väitteet kerta kaikkiaan virheellisiksi. Jopa silloin, kun näin voidaan todistaa, jokaiselle vakavasti otettavalle 'ortodoksiselle' marxilaiselle on mahdollista varauksettomasti hyväksyä tällaiset modernit löydökset hylkäämättä Marxien väitettä kokonaisuudessaan – niin, ettei hänen tarvitse kieltää hetkeksikään ortodoksisuuttaan. Ortodoksisesta marxismista ei siten seuraa Marxin tutkimustulosten epäkritiittinen vastaanottaminen. Se ei tarkoita 'uskoa' siihen tai tähän väitteeseen tai 'pyhän' kirjan eksegeesiä.” (Lukács 1968, 1)

Lukácsin puheen ortodoksisesta marxismista voi katsoa olevan kannanotto ja vastalause sille tavalle, miten toinen internationaali luki Marxia. Lukács ei siis tahdo kiinnittyä tiettyihin Marxin kapitalismianalyysin tuloksiin, vaan hän katsoo, että Marxin tutkimustuloksien tulee olla aina, Karl Popperin termein, potentiaalisesti falsifioitavissa.

Marxin metodin olemus on Lukácsille siinä tavassa, miten se yhdistää teorian ja käytännön ykseydeksi, totaliteetiksi. Lukács oli Dahmsin mukaan ensimmäinen marxilainen teoreetikko, joka alleviivasi sitä, miten Marxin kansantaloustieteen kritiikki on riippuvainen totaliteetin käsitteestä. (Dahms 1997, 198) Marxin syvästi Hegel-vaikutteinen metodi on dialektinen tapa ymmärtää ihmistä, yhteiskuntaa ja historiaa. Marx tekee teoreettisesta dialektisesta metodista käytännöllisen laskemalla sen materialistiselle perustalle, jolloin teoriasta voi tulla aktuaalinen maailmaa muuttava voima. Teorian ja käytännön elävä yhteys edellyttää tietynlaista tietoisuuden ja todellisuuden suhdetta, jonka muotoutuminen on Lukácsin tutkimuksen kohteena. Teoriasta on mahdollista tulla käytäntöä, jos ihminen tiedostaa tiedon subjektin ja objektin olevan yhtä, saman historiallisen totaliteetin kaksi eri momenttia. (Töttö 1981, 10) Lukácsille dialektiikka tarkoittaa yksipuolisen kausaation muuttumista subjektin ja objektin historialliseksi interaktioksi. Lukács kritisoi monin tavoin Engelsin Marx-tulkintaa ja yksi esimerkki siitä on, ettei Engels ymmärtänyt tätä puolta dialektiikasta. (Lukács 1968, 3) Lukács esittää, ettei fatalismi ja voluntarismi ole toisensa poissulkevia näkemyksiä kuin epädialektisesti tarkasteltuna. ”Dialektisessa historiankäsitelyssä ne osoittavat olevansa välttämättömiä täydentäviä vastakohtia, intellektuaalisia heijastumia, jotka ilmaisevat selkeästi kapitalistisen yhteiskunnan ristiriitoja ja sen ongelmien hankaluutta, kun niitä ajatellaan

sen omin ehdoin.” (Lukács 1968, 4) Esineistynyt tiede ei voi sisäistää ristiriidan käsitettä, sillä se ei käsitä yhteiskuntaa perustavanlaatuisesti ristiriitaisena kokonaisuutena.

Lukács hahmottelee havaintojen teoriapitoisuuden ongelmaa moittiessaan ”ahdaskatseisten” empiristien tapaa unohtaa, että pieninkin tutkimuksellinen fakta on aina käytetyn metodin kautta suodattunut johonkin teoreettiseen ymmärrykseen sopivaksi. Tästä syystä tarvitaan dialektista metodia, jonka tehtävänä on paljastaa tieteen sosiaalinen perusta. (Lukács 1968, 5) Dialektiikka suuntautuu luonteensa mukaisesti kohti konkreettista ykseyttä. Lukácsin mukaan pääsy faktojen todelliseen merkitykseen vaatii dialektista, historiallista tarkastelua. Dialektiikan kaksinainen luonne pyrkii jatkuvasti tunnistamaan välittömästi annetun ja ylittämään sen. ”Vain siinä kontekstissa, jossa eristetyt yhteiskunnallisen elämän faktat nähdään historiallisen kehityksen osina ja ne yhdistetään totaliteetissa, voi toivoa faktojen tietämisestä tulevan todellisuuden tietämistä.” (Lukács 1968, 8). Hegelin termejä käyttäen voidaan sanoa, että dialektinen metodi asettaa *välittömästi* annetun sosiaalisesti *välitettyyn* kontekstiin.

Totaliteetissa voi käsitteenä kaikkia tieteitä totalisoiva tendenssi. On tärkeää ymmärtää, että vaikka dialektinen metodi tähtää siinä mielessä metodiseen monismiin, että se yhdistää ristiriitaisenkin todellisuuden yhdeksi kokonaisuudeksi, säilyttää se kuitenkin dialektisen prosessin osien pluralismin. ”Totaliteetin kategoria ei redusoi sen erilaisia osia erilaistumattomaksi yhtäläisyydeksi, samuudeksi.” (Lukács 1968, 12-13) Dialektisen prosessin osat ovat erilaisia ja osin itsenäisiä, mutta ne ovat aina suhteessa toisiinsa. Totaliteetti on siis orgaaninen kokonaisuus, jossa oleellista on tunnistaa millä tavoin järjestäytymällä osat muodostavat kokonaisuuden. Esimerkiksi marxilainen kapitalismianalyysi ei niinkään pyri selittämään yksittäisiä ilmiöitä, vaan niitä abstrakteja tuotannon, jakelun, vaihdon ja kulutuksen suhteita, joiden kokoelmaa voidaan kutsua kapitalistiseksi tuotantotavaksi. Kaikki dialektisen prosessin osat vaikuttavat siis toisiinsa vastavuoroisesti. Muuttuessaan jokainen olio muuttaa suhdettaan kokonaisuuteen ja samalla kokonaisuutta. Esimerkiksi kehuukoneesta tulee pääomaa vain tietyssä taloudellisessa järjestelmässä, kun se on asetettu tietynlaiseen suhteeseen tuotantoprosessissa. Tällä tavalla ”dialektinen totaliteetin käsite voi tehdä mahdolliseksi ymmärtää *todellisuus sosiaalisena prosessina*”. (Lukács 1968, 13)

Kuten Marx, Lukács katsoo, että ”teoriasta tulee materiaallinen voima, kun se tarttuu massoihin”. (Lukács 1968, 2) Massoissa tapahtuva tiedostaminen merkitsee Lukácsille ratkaisevaa askelta,

”jonka historiallisen kehityksen täytyy ottaa kohti sen asianmukaista päämäärää (päämäärää, joka on muodostunut ihmisten tahdosta, mutta ei ole riippuvainen inhimillisistä päähänpistoista tai inhimillisen luovuuden tuotetta). Teorian historiallinen funktio on tehdä tästä askeleesta käytännöllinen mahdollisuus. Vain silloin, kun sellainen historiallinen tilanne on kehkeytynyt, jossa luokan on ymmärrettävä yhteiskuntaa, jos se aikoo pitää puoliaan; vain silloin, kun se tosiasia, että luokka ymmärtää itsensä, tarkoittaa sitä, että se ymmärtää yhteiskunnan kokonaisuudessaan, ja silloin, tämän seurauksena, luokasta tulee sekä tietämisen subjekti että objekti; lyhyesti sanottuna, vain silloin, kun nämä kaikki ehdot ovat täyttyneet, tulee teorian ja käytännön ykseydestä mahdollista, mikä on teorian vallankumouksellisen funktion edellytys. (Lukács 1968, 2-3)

Proletariaatin itsetietoisuus, sen luokkatietoisuus edellyttää ymmärrystä yhteiskunnan tavasta järjestäytyä totaliteetissaan. Marxin taloustieteellisen teorian keskiössä oli tulkinta totaliteetista maailmanmarkkinoiden kenttänä, joka on maailmanhistoriallisesti ratkaiseva kokonaisuus. Mikään kansantalous ei ollut Marxille itsenäinen, vaan globaalit markkinat vaikuttavat siten, että esimerkiksi tuottavuuden parantaminen heijastuu väistämättä työläisten elämään toisella puolella maailmaa. Koska talous on globalisoitunut, globalisoituu myös proletariaatti. (Mészáros 1971, 112-113) Käytännön toiminnan kannalta suhteen totaliteettiin ei kuitenkaan Lukácsin mukaan välttämättä tarvitse olla äärimmillään asti kirkastunut, vaan keskeistä on pyrkimys kohti ymmärrystä totaliteetista. (Lukács 1968, 198)

Kapitalistisen yhteiskunnan läpileikkaava muoto on Lukácsin mukaan tavaroiden tuotanto, joka tekee ihmisten välisistä suhteista tavaramuotoisia. Esineistymisen peittää inhimilliset suhteet ja muuntaa ne markkinavälitteisiksi vaihtosuhteiksi. Vain proletariaatin on Lukácsin mukaan mahdollista ylittää esineistymisen, koska porvarilliselle ajattelulle on mahdotonta nähdä yhteiskunta sen totaliteetissaan. Lukács kritisoi porvarillista ajattelua samaan tapaan kuin Hegel osoittaessaan modernin yhteiskunnan keskeiseksi kehityskuluiksi individualisoitumisen ja fragmentoitumisen. ”Erilaiset fragmentoitumisen muodot edustavat niin monia välttämättömiä vaiheita matkalla kohti uudelleen muodostettua ihmistä, mutta ne katoavat tyhjyyteen, kun ne tulevat todelliseen suhteeseen käsitetyn totaliteetin kanssa so. kun niistä tulee dialektisia.” (Lukács 1968, 141) Totaliteetin kategoria onkin Lukácsilla vallankumouksellinen periaate proletariaatin

luokkatietoisuuden kehittämiseksi sekä tieteissä että filosofiassa. Kriittisessä *Historia ja luokkatietoisuuden* esipuheessaan Lukács katsoi, että totaliteetin käsitteen muotoileminen ja kehittäminen oli teoksen suurin saavutus. (Lukács 1968, xx)

”Taloudellisten tekijöiden ensisijaisuus historiallisessa selittämisessä ei tee ratkaisevaa eroa marxismiin ja porvarillisen ajattelun välille, vaan totaliteetin näkökulma. Totaliteetin kategoria, kaiken läpäisevä kokonaisuuden ensisijaisuus osiin nähden, on sen menetelmän olemus, jonka Marx omaksui Hegeliltä ja muokkasi nerokkaasti täysin uuden tieteen perustaksi. Kapitalistinen eronteko tuottajan ja tuotantoprosessin kokonaisuuden välille, yksilöllisen työläisen ihmisyuden kustannuksella tapahtuva työprosessin osiin jakaminen ja yhteiskunnan atomisointi yksilöiksi, jotka yksinkertaisesti tuottavat vailla päätä ja häntää, vaikuttavat kaikki syvällisesti kapitalistiseen ajatteluun, tieteeseen ja filosofiaan. Proletaarinen tiede ei ole vallankumouksellista vain sen porvarillista yhteiskuntaa vastustavien vallankumouksellisten ajatusten, vaan ennen kaikkea sen menetelmän vuoksi. *Totaliteetin kategorian ensisijaisuus kantaa vallankumouksen periaatetta tieteessä.*” (Lukács 1968, 27)

Totaliteetti tarkoittaa Lukácsille sellaista tieteiden yhtenäisyyttä, jonka avulla tieteiden fragmentoituminen on mahdollista välttää. Ennen syventymistä modernien tieteiden ja filosofian kehitykseen, on kuitenkin avattava Lukácsin esineistymisen käsitettä.

2.2.3 Esineistymisen ilmiö

Marxin taloustieteelliset kirjoitukset syventyvät ristiriidan käsitteeseen ennen kaikkea talouden sisällä. Nuorta Marxia voi tituleerata myös kulttuurikriitikoksi, mutta marxilaisessa keskustelussa kulttuurin kriisi tuli selkeällä tavalla näkyväksi vasta Lukácsin tutkimusten jälkeen. Lukács nosti työn ja pääoman välisen ristiriidan rinnalle esineistymisen ja elävän inhimillisen toiminnan sekä talouden ja filosofian välisen ristiriidan. Nämä Lukácsin esille tuomat ristiriidat kaikuvat lujasti kantilaista muodon ja sisällön antinomiaa, joka Lukácsin katsannossa tulee käsitetyksi oleellisena osana yhteiskunnallista todellisuutta. Formaali yhteiskuntajärjestys, joka leimaa taloutta, on Lukácsille rationaalinen ulottuvuus, joka saa vastaansa elävän, merkitysten täyttämän sosiaalisen todellisuuden. Esineistymiseen johtava formaali rationaalisuus on Lukácsin mukaan osoittautunut sosio-poliittisesti ja epistemologisesti turmiolliseksi, sillä sitä soveltamalla luodaan yhteiskunta, joka ei ole sensitiivinen inhimilliselle elämälle. Se luo tieteen, joka tutkii ihmistä ymmärtämättä sosiaalisen elämän kategorioita ja sisältöä. Esineistymisen kulttuuristen ilmiöiden tutkimisesta tulee Lukácsille erityisen tärkeää, sillä hän katsoo, että sosiaalista olemista ja sosiaalista ajattelua ei voida erottaa toisistaan –

päinvastoin kuten useimmat marxilaiset olettavat. (Feenberg 1981, 66-68)

Esineistymisen (reification) käsitteen alkuperä voidaan johtaa Henri Bergsoniin, joka kuvasi esineistymisellä ajallisen jatkuvuutensa menettänyttä älyllistä elämää. Esineistyneet havainnot ovat Bergsonille epäpersoonallisesti koettuja ja ulkoisen kielen sekä vakaiden mekaanisten kategorioiden välittämiä. Kieli ei voi Bergsonin mukaan ilmaista intuitiivisesti rikasta kokemusta kaventamatta kokemusten virtaavaa ja muuttuvaa luonnetta. Bergson pyrki etsimään sellaisia käsitteitä, jotka olisivat niin joustavia, että ne kykenisivät seuraamaan koettua todellisuutta sen kaikessa notkeudessaan. (Kilminster 1979, 29) Aivan kuten Heidegger rajasi tutkimuksensa fundamentaaliontologiaan, niin Bergsonin käsitys esineistymisestä ei kohdistunut vielä sen yhteiskunnallisiin ilmentymiin, vaan inhimillisen havaintokokemuksen muotoihin. Bergsonin ajatuksiin tutustunut Lukács taas nosti esille esineistyneen tietoisuuden yhteiskunnallisen alkuperän ja merkityksen.

2.2.3.1 Sosiaalinen luonto

Kuten jo on tullut todetuksi, huonossa mielessä ortodoksinen marxilainen tapa selittää historiallista kehitystä erottaa toisistaan historian perustavat liikevoimat ja inhimillisen tietoisuuden, eli sen, mitä ihmiset ymmärtävät tekevänsä. Ihmiset kokevat historiallisen liikkeen ulkoiseksi voimaksi, joka toimii ikuisien luonnonlakien tapaan. Tämä ei kuitenkaan ole välttämätön olotila, vaan käsityksemme ikuisista luonnonlaeista on Lukácsin mukaan peräisin yhteiskunnallisesta todellisuudesta, jossa talouden toiminta nähdään fatalistisena mahtina. Lukács soveltaa Hegelin käsitettä ”toinen luonto” kuvatakseen ihmisen luomaa pakottavaa todellisuuskuvaa, joka muodostuu historiallisesti sosiaalisista ja taloudellisista suhteista. Samanlaista sosiaalisesti tuotettua elämää rajaavaa käyttäytymismuotoa Weber kuvaa rautahäkin metaforallaan. (Kilminster 1979, 50) Luonto on näin Lukácsille sosiaalinen kategoria. (Lukács 1968, 130)

Lukácsin sosiaalisen kategorian käsitettä voi nähdäkseni koittaa ymmärtää vertaamalla sitä Kantin ymmärryksen kategorioihin. Kantin mukaanhan inhimillinen ymmärrys todellisuudesta rakentuu tiettyjen ymmärryksen kategorioiden asettamien ehtojen mukaisesti. Näitä kategorioita Kantille ovat esimerkiksi ajallisuus, avaruudellisuus ja

kausaliiteetti. Ihminen ei voi Kantin mukaan hahmottaa todellisuutta mitenkään muuten kuin ajallisena, avaruudellisena tai syy-seuraussuhteiden kokonaisuutena. Todellisuus itsessään ei välttämättä ole näiden kategorioiden kaltainen, mutta ihmiset eivät voi Kantin fenomenalismien mukaan maailmaa mitenkään muuten hahmottaa. Luonto sosiaalisena kategoriana luo yhden edellä mainittujen kategorioiden kaltaisen eräänlaisen suodattimen, jonka läpi ihminen kokee todellisuutta. Luonnollistettu sosiaalinen todellisuus siis saa ihmiset ymmärtämään maailmaa jonkin tietyn vallassa olevan yhteiskunnallisen mallin mukaisesti ikään kuin se olisi luonnollinen ja pysyvä tapa järjestää yhteiskunta. Nämä suhteet koetaan luonnonomaisina, vaikka ne ovat ihmisten itsensä tuottamia. Tavarafetissi on eräs tärkeä esimerkki tällaisesta sosiaalisesta luonnosta, jossa sosiaaliset suhteet kätkeytyvät esineiden taakse.

Kapitalismi on ensimmäinen yhteiskuntamuoto, jonka hallitsevana rakenteena on tavaratuotanto. Aiemmat yhteiskuntamuodot eivät olleet Lukácsin mukaan perusrakenteeltaan samalla tavalla taloudellisesti jäsentyneitä. Kapitalistisen tuotantotavan tendenssinä on läpäistä lopulta koko yhteiskunta taloudellisesti. Koska kapitalismi kehittyi kohti puhtaasti taloudellisesti jäsentynyttä yhteiskuntaa, eroaa se aiemmista yhteiskuntamuodoista siten, etteivät taloudelliset momentit kätkeydy enää tietoisuuden ”taakse”, vaan ne ovat läsnä itse tietoisuudessa ja muokkaavat sitä. Tötön mukaan Lukács katsoo, että porvarilliset talous-, valtio- ja yhteiskuntatieteet kuvaavat yhteiskunnallista todellisuutta atomistis-objektivistisesti yksittäisinä, ulkoisina ja tutkijasta riippumattomina asiainaloina ja lainmukaisuuksina, joiden luonnonlainomaiseen vaikutukseen ihmiset voivat vain sopeutua.²⁷ (Töttö 1981, 18)

Luonnon määrittelystä ja siitä, mikä on luonnonmukaista, on kuitenkin käyty kamppailuja.

27 Jürgen Habermas on kritisoinut Lukácsin teoriaa taloudellisesta reduktionismista ja näkökulman kapeudesta. Habermasin mukaan Lukács palauttaa poliittisen taloudelliseen ja yhteiskunnan ylärakenteen alarakenteeseen. Toisaalta Lukács ei myöskään kuvaa niitä tapoja, joilla kommunistisessa yhteiskunnassa esineistymisen ylitetään. Habermas katsoo, että esineistymisen on yhtä lailla kommunistisen yhteiskunnan taakka. Habermas täydentää Lukácsin teoriaa kuvaamalla eri yhteiskunnallisten sektoreiden (talous, hallinto, byrokratia) sisäistä kommunikatiivista logiikkaa. (Dahms 1997) Toisaalta näiden eri sektoreiden sisäisen merkityksen voi lukea myös Lukácsilta – ainakin suopeasti tulkiten. Lisäksi Lukács tutkii esimerkiksi tieteen sisäistä logiikkaa, joka on johtanut tieteiden eriytymiseen. Taloudellinen reduktionismi pitää nähdäkseni siinä mielessä paikkansa, että Lukács korostaa talouden määräävää asemaa kapitalistisessa yhteiskunnassa, mutta olisi yksinkertaistavaa katsoa Lukácsin tarkoittavan tällä sitä, että taloudella olisi kaikkina aikoina yhtä merkittävä vaikutus ihmisten välisessä toiminnassa tai ettei kapitalistisessa yhteiskunnassa olisi muita rinnakkaisia toimintalogiikkoja.

Lukács nostaa esille edellä mainitun porvarillisen laskettavuuteen, formaalisuuteen ja hyödyntävoitteluun perustuvan luontokäsityksen rinnalle kaksi muuta yritystä ottaa luonto käsitteenä haltuun. Rousseau'n käsitys luonnosta on varsin erilainen kuin porvarillinen käsitys. Rousseau korostaa sitä, että kulttuuri ja sivilisaatio ovat dehumanisoineet ihmisen. Kolmas Lukácsin mainitsema luonnon määrittely-yritys sijoittaa sen autenttiseksi ihmisyydeksi. Tällöin ihminen puhdistetaan yhteiskunnan ahdistavasta vaikutuksesta ihmiseen ja alkuperäinen ihmisyyttä löydetään sisäisestä todellisuudesta. Tällöin taiteellisesta luovuudesta tulee keskeistä inhimillisen luonnollisuuden toteutumiseksi. (Lukács 1968, 136-137)

2.2.3.2 Arkhimedeestä modernin yhteiskunnan irrationaalisuuteen

Ihminen voi vieraantua itsestään ja omasta historiallisuudestaan kahdella Lukácsin kuvaamalla tavalla. Ensimmäinen tapa johtaa siihen, että sosiaalisten instituutioiden alkuperää ei onnistuta näkemään. Toinen tapa taas tulkitsee historiaa sokeasti irrationaalisten voimien toimintakenttänä. Kun kapitalistinen yhteiskunta on kehittyessään monimutkaistunut muun muassa työnjaon hienontumisen seurauksena, sen hallinta on riistäytynyt ihmisen käsistä ja siitä on muodostunut omalakinen kokonaisuutensa. Karteesiolaisessa filosofiassa ihminen erotettiin luonnosta sen ulkoiseksi tarkkailijaksi. Moderniin rationalismiin pohjautuvat galileiset luonnontieteet olettivat oman asemansa suhteessa todellisuuteen eräänlaiseksi Arkhimedeestä pisteeksi, josta tieteilijöiden on mahdollista tarkastella maailmaa sen ulkopuolelta.²⁸ Luonto on tullut erotetuksi ihmisestä ja se alkaa näyttäytyä vieraana ja brutaalina, ihmisyyksilön elämästä riippumattomana. Tällä tavoin ihmiset eivät voi kokea, että he voisivat omalla toiminnallaan vaikuttaa ympäristöönsä, sillä yhteiskunnalliset liikelait näyttäytyvät muuttumattomina, eikä näin sosiaalisilla instituutioilla voida nähdä olevan minkäänlaista alkuperää. Näin ajatellessaan ihminen voi Lukácsin mukaan vain pyrkiä käyttämään hyväksi muuttumattomia luonnonlakeja ja soveltaa niitä esimerkiksi uuden teknologian kehittämiseen.

28 Hannah Arendt kirjoittaa teoksessaan *Vita Activa* Arkhimedeestä pisteestä, jota hän pitää modernin luonnontieteen ylimielisenä, lähes jumalallisenä etäisyytenä sen tarkasteltavana olevista kohteista. (Arendt 1958)

Toinen mahdollisuus ihmiselle on kääntyä sisäänpäin ja pyrkiä muokkaamaan omaa itseä eettisestä näkökulmasta, sillä se on viimeinen jäljelle jäänyt kohde, jonka muuttaminen voidaan käsittää mahdolliseksi. (Lukács 1968, 38) Lukácsin huomiota eettisestä sisäänpäin kääntymisestä voidaan pitää Weberin uskonnon sosiologian sovelluksena. Yksilöllisyyden korostaminen on myös saksalaisen historioitsijan Leopold von Ranken tapa sivuuttaa historiallisen edistyksen merkitys. Hänen mukaan kaikki historialliset ajat ovat yhtä täydellisiä ja niiden eroavaisuudet tulevat esille vain taiteellisissa kokemuksissa tai suurmiesten teoissa. (Lukács 1968, 48-49) Näin historia tulee kuvatuksi irrationaalisenä ihmisyksilöiden yksittäisinä toimintoina, eikä sille voida siten antaa laajempia merkityksiä. Vaikka Marx peräänkuuluttaa vieraantuneiden tavaramuotoisten suhteiden korvaamista välittömällä inhimillisillä suhteilla, Lukács korostaa, ettei tämä kuitenkaan tarkoita edellä kuvatun kaltaista individualismiin kietoutumista, vaan ihmisten välisten objektiivisten suhteiden paljastamista, *itseobjektivaatiota*. Tämä tarkoittaa sitä, että ihmiset tunnistavat itsensä yksilönä osana tiettyä yhteiskunnallisen kehityksen vaihetta, jonka lainalaisuudet ovat tähän historialliseen periodiin sidottuja ja ihmisten sosiaalisesti tuottamia. (Lukács 1968, 49)

Esineistyminen tarkoittaa siis sitä kapitalistisen yhteiskunnan perusluonteesta kumpuavaa ilmiötä, että ihmiset ymmärtävät yhteiskunnalliset suhteet muuttumattomina. Ihmiset eivät koe, että heillä itsellään olisi juuri mahdollisuutta omalla toiminnallaan muuttaa vallitsevaa järjestystä. Weber kuvasi tätä kapitalismin henkeen kuuluvaa ilmiötä siten, että ”[i]hminen on olemassa liikkeensä vuoksi, ei liike ihmisen vuoksi”. (Weber 1905, 51) Koska tavaramuotoisista suhteista tulee kapitalistista yhteiskuntaa läpileikkaava toimintaperiaate, tulee tavaramuotoisista vaihtosuhteista ”yhteiskunnallisen kokonaisuuden universaalikategoria”. (Lukács 1968, 86) Tavaramuodon universalisuus näkyy objektiivisesti kvalitatiivisesti eroavien objektien kvantitatiivisena yhtäläisyytenä. Subjektiivisesti se taas näkyy laadullisesti vaihtelevan inhimillisen työn yhtäläisyytenä. (Lukács 1968, 87) Näin ihmisten väliset suhteet peittyvät oman itsenäisen rationaliteettinsa tavoin toimivien vaihtosuhteiden alle, joten tavaramuoto alkaa hallita inhimillistä elämää. Töttö toteaa, että tapahtuu subjektin ja objektin etäännyminen toisistaan. (Töttö 1981, 20)

Esineistyminen kietoutuu Marxin ajatukseen tavarafetisismistä. Töttö samaistaa

esineistymisen ja tavarafetismin täysin toisiinsa, mutta katson, että tavarafetisismi on vain esineistymisen yksi ilmentymä. (Töttö 1981, 19) Lukács toteaa, että tavarafetissiluonne on hänen tutkimuksensa pohjana, josta hän jatkaa kapitalismin ideologisten ongelmien käsittelyä (Lukács 1968, 84). Esineistyminen on vieraantumisiilmiötä perustava ilmiö, jossa vieras inhimillisen toiminnan tuottama voima nähdään luonnonmukaisena, pysyvänä ja ikuisena lainalaisuutena. Lukácsin mukaan luonnonlakien kaltainen esineistyminen syntyy siis sosiaalisesti kapitalistisen yhteiskunnan esineistyneiden instituutioiden vaikutuksesta ja esineistyminen ilmiönä on olemassa niin kauan kuin sitä tuottavat instituutiot ovat olemassa. (Töttö 1981, 15)

Tavaratuotannossa tapahtuva subjektin ja objektin erkaantuminen liittyy oleellisesti teorian ja käytännön erkaantumiseen. Tavaratuotannossa tuottaja (subjekti) ja tuote (objekti) etäännyvät, sillä työn tuotteen konkreettisten ominaisuuksien merkitys hämärtyy tuottajalle ja siitä tulee abstraktin arvon edustaja. Toisin sanottuna tuotteen käyttöarvo ja vaihtoarvo menettävät suoran yhteyden toisiinsa ja tuotteiden vaihtoarvosta tulee tavaravaihtoa omalakisesti dominoivaa logiikkaa. Tähän vaihtoarvojen dominoivaan logiikkaan kietoutuu niin kapitalistit kuin proletariaatti. Nämä kaksi kapitalistisen talousjärjestelmän kannalta keskeistä luokkaa ovat yhtenäisen prosessin kaksi eri puolta ja Lukács toteaaakin, että Marx tekee abstraktin jaottelun kapitalisteihin ja proletariaattiin vain käsittelyn vuoksi.²⁹ Esineistymisen ilmiö koskettaa yhtä lailla sekä kapitalistien että proletariaatin luokkaa. (Lukács 1968, 32)

Ihmiset menettävät toimintaluonteensa, sillä tavaramuotoisten suhteiden esineistämään todellisuuteen ihminen voi olla Tötön sanoin vain ”kontemplatiivisessa” suhteessa. (Töttö 1981, 20-21) Ihmisten toiminnan kontemplatiivinen luonne kumpuaa siitä, että vaihtosuhteet ovat aina abstrakteja, immateriaaleja sosiaalisesti tuotettuja suhteita. Koska ihmisen toiminnallisuus muuttuu abstraktien vaihtosuhteiden kontemplaatioksi, etäänny myös käytäntö teoriasta. Vaihtosuhteiden kontemplaatio käsittelee esimerkiksi vain abstraktien tavaroiden tuotantoa ja kysyntää viittaamatta lainkaan siihen, mihin tavaroita käytetään. Taloustiede ei ole kiinnostunut siitä, miten ihmisten tarpeet muodostuvat, vaan

29 Jaottelun abstraktisuus on nykyaikaisessa yhteiskunnassa tullut yhä ilmeisemmäksi, sillä työtätekevä ja omistava luokka ovat suurelta osin sekoittuneet toisiinsa. Nykyaikaisessa kapitalistisessa yhteiskunnassa monet palkkatyöläiset omistavat osakesalkkuja ja yritysten johtajat ovat palkkatyöläisiä. Näin siis yksi ja sama ihminen voi tilanteesta riippuen vaihdella abstraktia luonnenaamiotaan.

ainoastaan siitä, miten kysyntä ja tarjonta kohtaavat markkinoilla. Abstraktin kapitalismin eriskummallisinta muotoa Lukács kutsuu fetissikapitalismiksi, jonka mekaanisena päämääränä on pääoman kasvattaminen pääoman itsensä vuoksi, rahamuotoisen varallisuuden kasvattaminen esimerkiksi korkoja keräämällä.³⁰ (Lukács 1968, 94)

Lukács lainaa jälleen Weberiä kuvatessaan esineistyneen yhteiskunnan organisaatioperiaatetta ”kalkyloitavuuden periaateksi”. (Lukács 1968, 210) Kaikki ilmiöt pyritään näin rationalisoimaan kontemplatiivisten vaihtosuhteiden edellyttämien hyötykalkyloitioiden kielelle. Tuotantoprosessissa rationalisoinnin ja kalkyloitioiden periaate tarkoittaa ensinnäkin työnjakoa, jossa prosessi pilkotaan tehostamissyistä yhä pienempiin osiin. Tämän seurauksena työn osatekijät menettävät yhteytensä valmiiseen tuotteeseen ja osatekijät alkavat vaikuttamaan jopa satunnaisilta tekijöiltä, jotka liittyvät yhteen valmiiksi tuotteeksi tuottajien välittömän kokemuksen koskemattomissa. Samalla, kun tuotantoprosessi osittuu ja esineistyy, niin tuottaja, eli työläinen osittuu ja esineistyy. Työläisen persoonallisista ominaisuuksista tulee työprosessissa lähinnä potentiaalisia virhetekijöitä. (Lukács 1968, 89) Työprosessin kannalta työläisen ominaisuuksista merkittäviä ovat vain ne, jotka voidaan luokitella työkyvyiksi. Kun ihmisistä tulee abstraktia työvoimaa, jonka arvo on kalkyloitavissa, voidaan työntekijät myös korvata suhteellisen ongelmattomasti toisilla.

Sen lisäksi, että taylorismi ulotti työnjaon ihmisten psyykeeseen, laajenee se myös etiikan tasolle. Weberiläisesti Lukács toteaa, että kunnian ja vastuullisuuden käsitteet vahvistavat esineistymistä, kun ne häivyttävät työläisten kollektiivisen kohtalon kysymykset korvatessaan ne yksilöllisillä eettisillä kysymyksillä. Lukács katsoo, että ihmisen persoonallisuus ei enää niinkään koostu hänen kyvyistään ja ominaisuuksistaan, vaan ennemminkin siitä, mitä hän omistaa.³¹ Tällainen persoonallisuus näkyy kärkevästi porvarillisessa käsityksessä avioliitosta, jonka esimerkiksi Kant määritteli kahden ihmisen seksuaalisten ominaisuuksien molemminpuoliseksi omistamiseksi. (Lukács 1968, 99-100)

Kalkyloitavuuden periaate esineistää myös ihmisten aikakäsityksen ja tekee siitä

30 Osakeyhtiölain 5 § osakeyhtiön toiminnan tarkoituksiksi määrätään: ”Yhtiön toiminnan tarkoituksena on tuottaa voittoa osakkeenomistajille, jollei yhtiöjärjestyksessä määrätä toisin”.

31 Erich Fromm pohtii psykologisesti laajemmin omistavan persoonallisuuden syntyä erityisesti teoksessaan *Olla vai omistaa*.

määrällisesti mitattavaa avaruutta. Tällä Lukács tarkoittaa sitä, että ajan laadullisesta, muuttuvasta luonteesta tehdään mitattava avaruudellinen jatkumo. (Lukács 1968, 90) Toisin sanottuna aika jähmettyy. Lukács pitää näin ollen saman tyyppistä aikakäsitystä vulgaarina kuin Heidegger, jonka käsityksiä ajasta käsittelemme seuraavassa luvussa.

Kalkyloitavuuden prinssiippi heijastuu tuotannon tasolta myös yhteiskunnan ylärakenteeseen: valtion, oikeuteen, kulttuuriin ja tieteeseen. Hallinnossa kalkyloitavuus ilmenee byrokrationa, joka toimii samaan tapaan kuin mekanisoitu tuotanto. Sen lisäksi, että byrokraatit työskentelevät työläisten kaltaisesti mekaanisen koneen osasina, käsitellään kaikkia asioita formaalis-rationaalisesti etäännyten näiden asioiden laadullis-materiaalisesta sisällöstä. Lukácsin mukaan kapitalistisen esineistymisen huippukohta näkyy journalistien työssä, jossa tekstit irtaantuvat niiden ”omistajista” ja ne vieraantuvat aihepiirinsä materiaalisesta ja konkreettisesta olemuksesta. (Lukács 1968, 100) Voimme ajatella, että Lukács viittaa sellaiseen skandaalijulkisuuteen, jossa maailmasta poimitaan yksittäisiä kiinnostavia tai kiihottavia faktoja, mutta tuskin koskaan luodaan kuvaa yhteiskunnan rakenteellisista kysymyksistä ja suhteutetaan yksittäisiä ilmiöitä niiden kokonaisuuteen.

Kun ilmiöt erkaantuvat niiden konkreettisesta sisällöstä, tulee formaalista rationaalisuudesta lopulta irrationaalista. Formaali rationaalisuus ei kykene tarttumaan ihmisten syvimpään fyysiseen ja psyykkiseen olemukseen, jonka vuoksi muodollisuudesta tulee tämän rationaalisuuden ylittämisen este. Muodollisen periaatteen mukaisesti järjestettyinä voidaan yhteiskunnasta Lukácsin mukaan löytää tarkkoja lainalaisuuksia, jotka koskevat jotain tiettyä rajattua aluetta, mutta näiden rajattujen tutkimuskohteiden suhde toisiinsa ja yhteiskunnan kokonaisuuteen jää väistämättä satunnaiseksi. Lukács esittää, että kuvailun lainen osittuminen ja irrationalisoituminen tapahtuu yhteiskunnan eri osa-alueiden lisäksi moderneissa tieteissä, jotka eivät kykene selittämään omaa lähtökohtaansa.³² Modernit tieteet siis kurottavat Arkhimedeiden pisteestä käsin universaaliin ”kuuseen”, mutta kapsahtavat irrationaaliseen ”katajaan”. Eri yhteiskunnallisten

32 Adornon ja Horkheimerin *Valistuksen dialektiikkaa* voi pitää weberiläisenä analyysinä teknisen rationaalisuuden nousemisesta hallitsevaan asemaan yhteiskunnassa. Valistuksen vapauttaman järjen kääntyminen itseään vastaan on oleellisesti jo Lukácsin tekemä huomio. Lukács katsoo rajattujen osien rationaalisuudesta seuraavan kokonaisuuden irrationaalisuus, kun osat ovat toisistaan näennäisen riippumattomia. Adornon ja Horkheimerin näkemys eroaa Lukácsista siinä pessimistisessä mielessä, että he katsovat yhteiskunnassa kaikkialle leviävän rationaalisuuden laajentavan sisäisen irrationaalisen luonteensa kaikkialle, totaliteettiin. (Kellner 1985, 97)

sektoreiden keskinäisten suhteiden satunnaisuus tulee esille erityisesti kriisiaikoina, jolloin kapitalismin rakenteet paljastuvat ja rajattujen tutkimuskohteiden irrationaalinen suhde yhteiskunnalliseen kokonaisuuteen tulee ilmi. Irrationaalisuus on tietyllä tavalla myös välttämätöntä kapitalismin olemassaololle, sillä jos koko yhteiskunta voitaisiin selittää rationaalisesti, niin markkinoiden toiminta voitaisiin ennustaa täydellisesti, eikä kapitalistien välistä kilpailua siten enää olisi. (Lukács 1968, 102)

2.2.4 Tieteiden ja filosofian eriytyminen

Tieteellisistä metodeista tulee Lukácsille yksi yhteiskunnallisen kamppailun alue. Lukácsin mukaan esineistynyt tieteellinen metodi sovellettuna vallitsevassa yhteiskunnassa toimii porvariston luokkataistelun aseena. (Lukács 1968, 10) Tieteissä ja filosofiassa on Lukácsin mukaan tapahtunut samantapainen fragmentoitumiskehitys kuin muualla kapitalistisessa yhteiskunnassa. Kun erityistieteet ovat erkaantuneet niiden materiaalisesta substanssista, luopuvat ne samalla myös totaliteettiin suuntautuneesta totuuskäsityksestä. Erityistieteet siis menettävät yhteytensä tieteiden kokonaisuuteen ja kukin tiede alkaa harjoittaa itsenäisesti tutkimusta omalla kapealla sektorillaan. Filosofia ei tässä suhteessa poikkea erityistieteistä, vaikka se osittain onkin pyrkinyt kokoamaan erityistieteitä yhteen ensyklopedisellä tavalla. Filosofia on myös kyseenalaistanut erityistieteiden formaalin rationaalisuuden asettamalla sitä vastaan ”elävän elämän” tutkimuksen, mutta tämä on ollut filosofiassa vain episodimainen tendenssi. Filosofian yleiseksi tehtäväksi on jäänyt vain erityistieteiden metodien ja käsitteenmuodostuksen perusteleminen. Formaali rationaalisuus on integroitunut osaksi filosofiaa, sen annetuksi perustaksi, jonka historiallisuutta ei onnistuta ymmärtämään. Filosofia pohtii formaalin rationaalisuuden transsendentaaleja ehtoja tietoisuudesta ja puhtaasta järjestä. Puhtaan järjen historiattomuus tekee tällaisesta filosofiasta esineistynyttä. Kun filosofia ei ymmärrä tietoisuuden ehtojen olevan aina tietystä historiallisesta kehityksestä kumpuavia, voidaan tavoittaa enää muuttumaton, muodollinen ja annettu todellisuus. (Töttö 1981, 27)

Moderni rationalistinen kriittinen filosofia on Lukácsin mukaan kadottanut yhteyden sen ”olemisperustaan”. Kuten Heidegger, myös Lukács huomauttaa, etteivät tieteet kysy niiden omaa olemistaan. Lukács katsoo modernin rationalistisen filosofian lähtökohdaksi

Descartesin cogito-argumentin, jonka perustalta myöhemmät ajattelijat, kuten Hobbes, Spinoza ja Leibniz ovat jatkaneet traditiota. Immanuel Kantia Lukács pitää tämän tradition radikalisoijana. Cogito-argumentista on seurannut oletus, että ihmiset voivat ymmärtää vain sitä, mitä he ovat itse luoneet. Kun tietoisuus on ainut varma tiedon lähtökohta, kadotetaan tiedon ja esineiden yhteys. Kantin kopernikaanisessa kumouksessa tietoisuus alkaa rakentaa todellisuutta, eikä esineellinen maailma enää jäsennä niinkään tietoisuuttamme. Näin siis todellisuutta ei enää pidetä tietävästä subjektista riippumattomana, vaan maailman katsotaan olevan aina tietoisuuden konstruktio. Seurauksena

”matematiikan ja geometrian (välineitä, joiden mukaan objektit konstruoidaan, luodaan yleisen objektiivisuuden formaaleista esioletuksista) ja myöhemmin matemaattisen fysiikan menetelmistä tulee filosofian ohje ja koetinkivi, tietämistä maailmasta sen totaliteetissa”. (Lukács 1968, 112)

Näin filosofia on kehittynyt käsi kädessä eksaktien tieteiden ja tekniikan kehityksen kanssa, jotka käyttävät juuri edellä mainittuja menetelmiä. Mainittu totaliteetti on kuitenkin rajoittunut ja esineistynyt näkökulma todellisuuteen, joka on totaliteetti vain tietoisuuden, ei materiaalisen todellisuuden ja tietoisuuden tasolla. Universaali rationaalisuus ei siis onnistu tarttumaan pyrkimyksistään huolimatta maailmaan totaliteettina. (Lukács 1968, 113)

Formaali rationaalisuus johtaa Lukácsin mukaan väistämättä sisäiseen ristiriitaan ja siten irrationalismiin. Kantin filosofiassa tämä irrationalismi ilmenee siinä, että rationalistinen järjestelmä ei koskaan voi selittää itseään, koska se aina kykenee selittämään vain osan järjestelmästä. Silti formaali rationalismi edellyttää aina jotain järjestelmää, josta käsin se voi selittää todellisuuden. Esimerkiksi matematiikkaan nojaava rationalistinen ajattelu olettaa, että yleisistä aksiomaattisista periaatteista tulisi olla dedusoitavissa eksaktisti kalkyloimalla jokainen erityistapaus. (Lukács 1968, 116-117)

Kantia käsitellessään keskeiseksi kysymykseksi Lukácsille nousee: tuleeko empiiriset faktat ottaa annettuina (yksinkertaisesti todellisuutta kuvaavina) vai tuleeko ne nähdä järkemme tuotteina? Kysymyksen ratkaisemisen kannalta on välttämätöntä tietää, onko filosofisen, kaikki yksittäisilmiöt selittämään kykenevän systeemin rakentaminen

mahdollista – eli voidaanko muotoilla empiirisen tiedon keräämisen systeemi tai voidaanko muotoilla järjen toiminnan systeemi. Jos todellisuus on tietoisuutemme konstruoima, tulisi maailman konstruoitumisen tapa tällöin voida selittää aukaisemalla täydellisesti tietoisuus-systeemimme toimintatapa. Lukács katsoo, että jo Kant itse oli epäileväinen rationaalisen systeeminrakennuksen suhteen, sillä Kant

”jatkuvasti painottaa, että puhdas järki ei kykene tekemään vähäisintäkään askelta kohti objektin synteisiä ja määritelmää. Siten sen periaatteita ei voida dedusoida 'suoraan käsitteistä, vaan vain epäsuorasti suhteuttamalla nämä käsitteet johonkin täysin kontingenttiin, nimittäin *mahdolliseen* kokemukseen”. (Lukács 1968, 116)

Tietoisuus ei siis ilmene milloinkaan puhtaasti, vaan se on aina *välittynyt*. Ei ole olemassa tietoisuutta ilman tietoisuuden sisältöjä. Tietoisuus suuntautuu aina johonkin sen itsensä ulkopuoliseen. Tätä kohdetta Kant nimitti olioksi sinänsä. Olio sinänsä viittaa jonkin yksittäisen käsitteen sisäiseen kontingenttiin irrationaalisuuteen, koska siitä itsestään ei voida tietää mitään muuta kuin mitä on *välittynyt* tietoisuutemme kautta. Näin siis olisi olemassa yksittäisiä asiainiloja, joita ei voitaisi palauttaa rationaaliseen systeemiin, koska näihin yksittäisiin asiainiloihin vaikuttaa monia muuttujia, joista emme välttämättä voi saada tietoa.

Yritys rakentaa systeemiä formaaliin rationaalisuuteen nojaten päätyy Lukácsin mukaan ratkaisemattomaan muodon ja sisällön dilemmaan. Yhtenä ratkaisuna dilemmaan on ”naiivi, dogmaattinen rationalismi”, jossa systeemi säilytetään näkemällä kontingentit irrationaaliset sisällöt epäoleellisina. Vaihtoehtoinen ratkaisu on hylätä koko systeemiajattelu ja tyytyä rekisteröimään yksittäisiä faktoja sekä järjestää niitä mahdollisimmin hyvin. (Lukács 1968, 118) Ensimmäisen voi katsoa olevan matemaattisen logiikan toimintatapa. Jälkimmäinen ratkaisu taas kuvaa paljolti modernien erityistieteiden toimintaa. Nämä ratkaisut johtavat Lukácsin mukaan filosofisen ontologian hylkäämiseen ja samalla sen kieltämiseen, että olisi mahdollista saada jonkinlaista tietoa todellisuudesta kokonaisuutena. Kokonaisuuden ymmärtämiseen tähtäävät teoriat luokitellaan siten epätieteellisiksi. Tällä tavalla syntyvät toisistaan riippumattomat erityistieteet, joilla kullakin on omanlaiset metodinsa ja omat rajatut tutkimusalueensa. Lukács esittää, että erityistieteet pyrkivät kohti eksaktiutta, mutta niiden tutkimuskohde on itse asiassa vain metodologisesti puhdistettu maailma. Erityistieteiden tutkimuskohteet rajoittuvat kunkin

tietealan kannalta ymmärrettäviksi asiasisällöiksi. Kullakin tieteellä on siis omaan käyttöönsä puhdistettu maailma, jota tutkitaan, eikä erityistieteiden kategorioilla ole näin pääsyä todellisuuden materiaaliseen, kuitenkin tieteitä lopulta yhdistävään pohjakerrokseen. (Lukács 1968, 120) Näin formaali rationaalisuus päätyy lopulta puhtaaksi rationalisoitujen sisältöjensä kautta irrationalismiin, koska tieteiden tutkimuskohteet ovat mielivaltaisesti rajattuja.

Lukácsin kritiikki fragmentoituneita ja itsenäisiä tieteitä kohtaan voidaan katsoa idealisoitujen tieteenteorioiden kritiikiksi. Edellä on esitetty, että Lukács korostaa myös tieteellisten havaintojen teoriapitoisuuden ongelmallisuutta. Koska havainnot ovat aina tulkittuja tietyn teorian kautta tai sovitettu tiettyihin yhteiskunnallisiin intresseihin, voisi tästä päätellä, että tieteelliset teoriat on aina nähtävä idealisoituina. Tämä lieneekin Lukácsin näkökulmasta tilanne porvarillisessa yhteiskunnassa ja epädialektisessä tieteessä. Havaintojen teoriapitoisuuden ja idealisoitujen tieteiden ongelma voidaan Lukácsia tulkitsemalla nähdä ratkaistavaksi asettamalla eri tieteelliset teoriat keskenään vuorovaikutukseen ja painottamalla teorioiden historiallisuutta sekä yhteiskunnallista sidonnaisuutta. Lukácsia ei voi nähdä naiivina tieteellisenä realistina, koska hän korostaa kaiken tiedon historiallisuutta. Tietoteoreettisesti Lukácsin voi luokitella kriittiseksi realistiksi tai sosiaalseksi konstruktionistiksi. Lukácsin mukaan todellisuuden tutkiminen itsessään luo maailmaa. Inhimillisten kategorioiden määräämä maailma ei ole vain näiden kategorioiden rajoittama, vaan ne rakentavat jatkuvasti muuttuvan todellisuuden, jossa nykyisyys koostuu aina tietynlaisesta kategorioiden järjestyksestä. (Lukács 1968, 159)

Ajattelun ja substanssin identtisyteen voidaan Lukácsin mukaan etsiä vastausta Marxin viitoittamalla tiellä. Tämä tarkoittaa praktista filosofiaa, joka rakentuu aina prosessinomaisesti. Tällaisessa filosofiassa totuuden kriteerit tulevat määritetyksi reflektiivisessä suhteessa todellisuuteen. Jäykkä jako tutkimuskohteen, eli substanssin ja metodin välillä häivytetään, sillä konkreettiset todellisuudessa tapahtuvat prosessit vaikuttavat yhtä lailla näihin tutkimuksen molempiin puoliin. Koska ”samaa virtaan ei voi astua kahdesti”, tulee tiedostaa virtauksen liike, eli yksittäisten asiointilojen takana piilevät prosessit. Lukácsin mukaan todellisuus ei ole identtinen empirian kanssa – todellisuus ei ole, se *tulee*. (Lukács 1968, 203) Yksi esimerkki tutkimuksesta, jonka päämääränä on

paljastaa yksittäisten, staattisilta vaikuttavien asiointilojen takana toimiva jatkuva muutos ja sen toimintalogiikka, on Marxin *Pääoma*, jota voidaan pitää talouden metateoriana. Koska ihminen ja tieteen tutkimuskohteet ovat jatkuvassa tulemisen tilassa, on tämä huomioitava myös epistemologisesti. Traditionaalinen filosofia ei Lukácsin mukaan ole onnistunut ottamaan vakavasti tätä todellisuuden luonnetta ja niinpä Lukácsille ensisijainen antinomia vallitseekin traditionaalisen filosofian ja yhteiskunnallisen todellisuuden välillä. Lukács ei kuitenkaan hylkää filosofiaa, vaan ottaa tavoitteekseen sen praktisen uudistamisen.³³ (Feenberg 1981, 19-20)

Lukács nostaa taloustieteen ja oikeustieteen esimerkeiksi formaalin käsittelytavan mahdottomuudesta käsittää todellisuutta kokonaisuudessaan. Marx totesi, että kvalitatiiviset käyttöarvot jäävät poliittisen taloustieteen tutkimuksen ulkopuolelle, kun tutkimuksen ala rajataan kvantitatiivisiin vaihtoarvoihin, joissa materiaalisesti so. konkreettisesti epätasa-arvoisista objekteista tehdään abstrakteja, formaaleja ja esineistyneitä tasa-arvoisia vaihdon välineitä. Lukácsin mukaan tämä taloustieteiden käsitys käyttöarvoista ”asioina itsessään”³⁴ paljastuu taloudellisten kriisien aikana, jolloin materiaalisten seikkojen konkreettinen merkittävyys osoittaa formaalisten selitystapojen vaillinaisuuden. (Lukács 1968, 104-105) Tällä tavalla esimerkiksi perunasta tulee merkittävä hyödyke ihmisten ravinnontarpeen tyydyttäjänä, eikä niinkään pääoman uusintamisen välineenä. Taloudelliset kriisit ovat yksi esimerkki formaalin rationaalisuuden irrationaalisuudesta tai siitä irrationaalisuudesta, johon formaali rationaalisuus ei kykene omasta kehyksestään käsin tarttumaan. Lukácsin mukaan tilastollisia ja ”eksakteja” menetelmiä käyttävä taloustiede laahaakin aina kehityksen perässä tuottaen tietoa deskriptiivisesti jo tapahtuneista asioista, *post festum*. (Lukács 1968, 6) Lukácsin mukaan oikeustieteessä formaali rationaalisuus tulee esiin jopa vahvemmin kuin taloustieteessä. Koko oikeustieteen perusta on lain formaalisessa tasa-arvossa ja universalismissa. Formaali tasa-arvo on vailla sisältöjä ja universalismi olettaa lakien olevan ikuisesti olemassa olevia. Oikeustiede ei voi selittää lakien syntyä, eikä siten niiden säätämisen luokkasidonnaisuutta.³⁵ (Lukács 1968, 109)

33 Lukácsin pyrkimystä filosofian uudistamiseen voi vertailla samoihin aikoihin Atlantin toisella puolella kirjoittaneen John Deweyn teoksessaan *Filosofian uudistaminen* esitettyihin ajatuksiin filosofian kytkemisestä vallitseviin yhteiskunnallisiin ongelmiin.

34 Vrt. Kantin olio itsessään.

35 Ainakin nykyisestä näkökulmasta käsin Lukács rakentaa oikeustieteestä sellaisen olkinuken, joka ei kestä tarkastelua. Toinen kysymys on sitten se, miten oikeustieteellisen koulutuksen saaneet henkilöt toimivat

Lukács katsoo, että filosofiasta on tullut paljolti erityistieteiden formaaleja oletuksia tutkiva oppiala. Filosofia ei näin käsitettynä puutu millään tavalla erityistieteiden sisältöihin. Totaliteetin ongelmaan on parhaimmillaan pyritty vastaamaan käsittämällä totaliteetti (porvarillisen yhteiskunnan) kulttuuriksi. Kulttuuri nähdään ikään kuin tieteiden toimintakenttänä. Tällaista kulttuuria ei voida johtaa mistään ja se tulee vain hyväksyä tiettyinä ”faktisiteettina”. (Lukács 1968, 120) Kulttuuri ja yhteiskunnan kokonaisuus jäävät näin tutkimuksen taustalle, kun taas Lukács pyrkii nostamaan yhteiskunnan intellektuaalisen hallinnan tutkimuksen keskiöön. Hajaantuneet tieteet lisäävät hallintaa tietyillä yhteiskunnan osa-alueilla, mutta kokonaisnäemyksen puuttumisen seurauksena tieteet menettävät pätevyytensä yhteiskunnalliseen ”johtajuuteen”.³⁶ (Lukács 1968, 121) Siitä huolimatta, että Lukács perää tieteiltä yhteiskunnallista johtajuutta, on vaikea nähdä, että Lukácsin teoria olisi missään muussa mielessä teknokraattinen utopia, kuin inhimillisiä vapauksia kasvattavassa mielessä, sillä vapaalla inhimillisellä toimeliaisuudella on huomattavan tärkeä asema Lukácsin kokonaisteoriassa.

”Taitojen erikoistuminen johtaa kaikkien kokonaiskuvien tuhoutumiseen. Tästä huolimatta, tarve kokonaisuuden käsittämiseksi ei voi – ainakaan kognitiivisesti – kuoleutua.”³⁷ (Lukács 1968, 103-104) Formalismin aiheuttama tieteiden fragmentoituminen voidaan Lukácsin mukaan ylittää, jos filosofia onnistuu radikaalisti muuttamaan lähestymistapaansa ja keskittymään konkreettiseen materiaaliseen totaliteettiin. Fragmentoituneita tieteitä ei voida yhdistää mekaanisesti liimaamalla niitä toisiinsa, vaan filosofian tulee ymmärtää erityistieteiden genesis ja kehityskulun väistämätön ajautuminen formalismiin. Lukácsin mukaan marxismin ei tule tunnustaa itsenäisiä erityistieteitä, vaan

yliopistojen ulkopuolella.

- 36 2000-luvulla ihmiskunnan ja tieteiden yhdeksi tärkeimmistä kysymyksistä on noussut globaali ilmastonmuutos. Ilmastotieteilijät ovat ennustaneet suuria muutoksia lämpötiloissa ympäri maapalloa, jos kasvihuonepäästöjen määrä pysyy ennallaan. Tieteellisistä ennustuksista ja päästörajoitustavoitteista huolimatta päästöjen määrä on jatkanut kasvuaan. Kun tieteet ovat hajaantuneet esimerkiksi ilmastotieteeksi, taloustieteeksi ja yhteiskuntatieteiksi, ei sellaisen materiaalisen pohjan, kuten maapallon lämpötilan, vaikutuksia ole voitu ottaa kaikkia tieteitä yhdistäväksi totaliteetiksi. Tieteiden tutkimuskohteet ovat rajattuja ja erityistieteet luovat tutkimuskenttiä, joiden ulkopuolisiin asioihin tiettyihin kysymyksiin erikoistuneet specialistit eivät halua ottaa kantaa. Lukácsin analyysin pohjalta voidaan pyrkiä osittain selittämään se, miksi tieteellisillä teorioilla ilmastonmuutoksesta ei ole ollut suurta vaikutusta yhteiskunnallisessa kehityksessä. Tieteillä ei ole riittävää pätevyyttä johtajuuteen.
- 37 Kognitiivista mahdollisuutta muodostaa maailmallinen kokonaiskuva voi verrata fenomenologiassa tutkittuun merkityksenantoprosessiin. Lukácsia voi tulkita niin, että hänen mukaan inhimillisen tietoisuuden ominaispiirre on suuntautuminen kohti kokonaiskuvien hahmottamista, eikä se siten voi minkäänlaisessa yhteiskuntajärjestyksessä ikinä täysin kuoleutua. Kokonaisuuden hahmottamisen voisi näin fenomenologisesti sanoa olevan osa tietoisuuden intentionaalisuutta. Vrt. Husserlin käsitys horisontaalisesta intentionaalisuudesta.

sen tulee rakentaa sellainen yhdentynyt tiede, joka tutkii dialektisesti ja historiallisesti yhteiskunnan evoluutiota sen totaliteetissaan. (Lukács 1968, 28). Erityistieteiden yhtenäisyys voidaan luoda muuttamalla niiden sisäisiä toimintatapoja sisäisesti syntetisoivalla filosofisella metodilla. Ferrarotti katsoo, että Marxin huomiot kapitalistisesta kasautumistendenssistä ja luokkaperustaisesta teollistuneesta yhteiskunnasta sekä Weberin rationalisoitumis- ja byrokratisoitumiskehitystä tutkiva makroteoria ovat yrityksiä selittää yhteiskunnallisen kehityksen suuret linjat, mutta ei vain välineellisesti tekemällä monitieteistä teoriaa, vaan yhdistämällä tieteet elimellisesti yhteiskunnallisten rakenneosien ympärille. (Ferrarotti 1985, 270-271)

Lukácsin näkemyksen mukaan syntetisoivaa filosofista metodia ei voida luoda porvarillisen yhteiskunnan olosuhteiden vallitessa. Tästä syystä ihmisyksilöillä tai filosofisilla koulukunnilla ei ole mahdollisuutta murtaa tieteiden ja filosofian esineistynyttä perustaa. Erityistieteet suhtautuvat esineistävällä tavalla empiiriseen todellisuuteen ja filosofia ottaa erityistieteiden tulokset vastaan esineistävällä tavalla. Porvarillisessa yhteiskunnassa filosofia voi ottaa ”elävän elämän” kysymykset tarkasteluunsa ja tällä tavalla kyseenalaistaa formaalin rationaalisuuden muodollisuus, mutta ”vaikka tämä nostaisi ekstaasiin, irtisanoutumiseen tai epätoivoon, vaikka etsisimme mystisestä kokemuksesta kumpuavaa 'elämään' johtavaa polkua, se ei tee kerta kaikkiaan mitään muuttaakseen tilannetta siten kuin se faktuaalisesti on.” (Lukács 1968, 110)

2.2.5 Kokonaisuuden rakentava identtinen subjekti-objekti

Lukács kuvaa saksalaista idealismia filosofiaksi, joka pyrki palauttamaan muodon ja sisällön näennäisen erillisyyden ykseydeksi subjektin käsitteen kautta. Klassisessa saksalaisessa filosofiassa, jonka avainhahmoja ovat Kant ja Hegel, subjekti ja objekti olivat lähtökohtaisesti toisistaan erillisiä. Tutkimalla tiedon subjektin ja objektin suhdetta klassinen filosofia pyrki tekemään empiirisen tiedon ymmärrettäväksi. Lukácsin mukaan klassinen filosofia eteni siinä mielessä oikeaan suuntaan, että se pyrki ylittämään puhtaan kontemplatiivisen filosofian tason, mutta ei onnistunut tässä, sillä se ei ottanut käytännöllistä asennetta subjektin ja objektin vastakkaisuuden ratkaisemiseksi. Vasta Fichte onnistui näkemään käytännöllisen toiminnan subjektin ja objektin identtisyden

lähtökohtana. (Lukács 1968, 123) Kant ei jäänyt vain tietoisuuden rakentaman deterministisen fenomenalisen todellisuuden tasolle, vaan hän oletti myös noumenalisen olioiden sinänsä maailman. Kant ajautui filosofiassaan teoreettisesti ratkaisemattomiin antinomioihin, joissa Lukács näkee olemisen ja pitämisen, vapauden ja välttämättömyyden, päämäärän ja keinon, osan ja kokonaisuuden ynnä muiden vastakkainasetteluiden terävimmän ilmaisuun. (Töttö 1981, 31) Jay katsoo, että Hegel puolestaan otti marxilaisen ajattelun kehittymisen kannalta ratkaisevan askeleen siirtyessään Kantin noumenologiasta fenomenologiaan. (Jay 1984, 48)

Lukács katsoo, että Kant melkein ylitti etiikassaan puhtaan käsitteellisen tarkastelun käytännöllisellä periaatteella. Kuitenkin siitä huolimatta, että Kantin etiikka nojautuu fenomenaliseen maailmaan, siitä tulee puhtaan muodollista. Maailma totaliteettina musertuu transsendentaalisen dialektiikan seurauksena ja ykseyden praktiset ratkaisut jäävät ”puhtaan järjen” vangeiksi. (Lukács 1968, 125) Vaikka uuden ajan rationalistinen filosofia olettaa, että ihminen voi ymmärtää maailmasta vain sen, mitä hän itse on luonut, häivyttää Kantin filosofia subjektin aidon merkityksen siinä tavassa, miten todellisuus rakentuu. Puhdas järki on Lukácsille ihmisen subjektiivista olemista, mutta Kantin ajattelussa se esineistyy objektiiviseksi, fatalistiseksi ja ihmisestä riippumatomaksi.³⁸ (Lukács 1968, 128) Tämän lisäksi, erottaessaan ajattelun transsendentaalisuuden ja todellisuuden materiaalisesta pohjasta, Kant tekee Lukácsin mukaan vapauden käsitteestään tyhjän. Vapauden formaalit selitykset ja sen erottaminen todella elävästä elämästä tekee muodon ja sisällön yhdistämisen mahdottomaksi. (Lukács 1968, 133-134)

Lukács katsoo Hegelin panoksen olleen merkittävä Kantin antinomioiden ratkaisua etsittäessä. Hegel onnistui näkemään Kantin todellisuuskäsityksen rajallisena ja laajensi sitä muun muassa tärkeillä käsitteillä *Dasein*, *Existenz* ja *Realität*. (Lukács 1968, 127) Hegeliläinen dialektinen metodi yhdistää totaliteetin logiikassaan subjektin tiedon tuottajana ja tuotteena. Totuutta ei näin käsitellä vain substanssiksi vaan myös subjektiksi.

38 Kantin käytännöllisen järjen postulaatteja voidaan pitää eräänlaisena käytännöllisenä ratkaisuna ratkeamattomiin antinomioihin. Kantille esimerkiksi vapaan tahdon olemassaolo on käytännössä välttämätöntä, sillä etiikkaa ei voisi olla ilman sitä. Siis jotta ihmiset voivat toimia maailmassa eettisesti, on tehtävä ontologinen oletus siitä, että oliot sinänsä eivät ole determinististen lainalaisuuksien täysin pakottamia. Tällainen oletus on Kantille käytännön elämän näkökulmasta hyväksyttävä. (Kannisto) Tässä suhteessa Lukácsin Kant tulkintaa voidaan kritisoida. Richard Kilminster onkin kritisoinut Lukácsia siitä, että Lukács yksinkertaistaa klassista saksalaista filosofiaa ja rajaa niiden tarkastelun enimmäkseen vain epistemologiaan, jättäen poliittisen, eettisen ja esteettisen käsittelemättä. (Kilminster 1979, 45)

(Töttö 1981, 34)

”Vain jos subjekti (tietoisuus, ajattelu) on dialektisen prosessin sekä tuottaja että tuote, vain jos tämän seurauksena subjekti liikkuu sen itsensä luomassa maailmassa, jonka tietoinen muoto se on, ja vain jos maailma määrittää itsensä sen kautta täydessä objektiivisuudessaan, vain silloin voidaan nähdä, että dialektiikan ongelma on ratkaistu ja sen mukana subjektin ja objektin, ajattelun ja olemassaolon sekä vapauden ja välttämättömyyden antiteesit on lakkautettu.”
(Lukács 1968, 142)

Tällaista antinomioiden ratkaisua ja subjekti-objekti dualismista luopumista on pidetty Lukácsin tienä idealistiseen filosofiaan, koska olemisen (objekti) ja ajattelun (subjekti) yhdistämisen seurauksena kaikesta olemisesta tulee ajattelua. (Toiviainen 1977, 159-160) On kuitenkin hämäävä, miksi tällöin vain olemisesta tulisi ajattelua, eikä ajattelusta myös olemista, eli etteikö oleminen sulautuisi ajatteluksi esimerkiksi tietynlaisena tuotantotavasta kumpuavana ideologiana?

Lukács katsoo, että universaalisuuteen tähtäävä formaali rationaalisuus on sokea asioiden syntyprosesseille, koska matemaattisen metodin edellyttämän kalkyloitavuuden täytyy olettaa tutkimuskohteen sisällöt muuttumattomiksi. Maailma voi toki muuttua, mutta formaalin rationaalisuuden kehyksissä muutos voidaan ymmärtää vain sen ennustettavassa muodossa, eikä näin mitään todella uutta, formaalisten kehysten tai paradigman ulkopuolista voi ikinä tapahtua. (Lukács 1968, 144) Tästä syystä ainut Hegelille kelpaava tapa käsittää substanssi on ajallinen, historiallinen substanssi, se on genesiksen subjekti. Hegel kuvaa ihmisen historiallisuutta ”orgioiksi, joissa kukaan ei voi välttää humaltumista”. (Lukács 1968, 145; Töttö 1981, 35) Tällöin substanssi voidaan ymmärtää myös subjektiksi, maailmaa historiallisesti muuttavaksi ihmiseksi. Tosin, Feenbergin ja Jayn mukaan, Lukács ei sovelle subjekti-objekti identtisyttä luonnon ja historian välille, mikä luo tiettyjä ongelmia vieden Lukácsin teoriaa takaisin kohti kantilaisuutta. Taustana tässä epäidenttisydessä on Lukácsin näkemys luonnontieteistä. Luonnontieteiden tutkimuskohde on jotain ihmisestä irrallista, joten sitä ei voida Lukácsin mukaan katsoa samalla tavalla inhimillisesti välitetyksi. (Feenberg 1981, 210; Jay 1984, 116)

Kuten edellä on jo tullut ilmi, Lukács kuvaa Hegeliin nojautuen todellisuuden ajallista luonnetta ”tulemiseksi”. Kapitalistisen tuotantotavan *olemisen* ymmärtäminen katkeamattomaksi tuotantotavan mukaisten suhteiden uusintamiseksi esineistää nämä

suhteet. Kun ne taas ymmärretään jatkuvaksi *tulemiseksi*, asetetaan ne historialliseen kontekstiin ja ne nähdään aktiivisen toiminnan tuloksena. (Lukács 1968, 180) Tuleminen *välittää* menneen ajan nykyisyyden kautta tulevaisuuteen. Vain menneisyyteen tai tulevaisuuteen suuntautuva toiminta vieraannuttaa Lukácsin mukaan ihmisen. Nykyhetki on valinnan ja uuden syntymisen tapahtumista.³⁹ ”Ihmisen täytyy ymmärtää nykyisyys tulemiseksi. Hän voi tehdä tämän näkemällä ne virtaukset, joiden dialektisen vastakkainasettelun tuloksista hän voi tehdä tulevaisuuden.” (Lukács 1968, 204) Tässä piilee tulemisen käsitteen käytännöllinen luonne. Kuten jo lyhyesti totesin, Lukácsin aikakäsitystä voi verrata Heideggerin ekstaattiseen aikakäsitykseen. Olemisen tulemisluonteen tunnistamatonta, Lukácsin mukaan vieraantunutta aikakäsitystä taas voidaan Heideggerin sanoin nimittää vulgaariksi lineaariseksi aikakäsitykseksi. Käsittelen näitä aikakäsityksiä seuraavassa luvussa.

Siitä huolimatta, että Hegel onnistui löytämään subjektin ja objektin välityksen metodin historiallisesta maailmaa luovasta identtisestä subjekti-objektista, hän jäi Lukácsin mukaan epäkonkreettiselle tasolle nähdessään historiallisen subjektin ”maailmanhenkenä”, jonka ilmentymää yksittäisten ihmisten toiminta on. Lukács katsoo, että klassinen filosofia ei siis onnistunut löytämään konkreettista vastausta kysymykseen, kuka ”me” on historian subjekti. Hegelin mystinen vastaus kysymykseen asettaa järjen historialliseksi subjektiksi, jonka kehitystä eri yhteiskunnalliset historialliset vaiheet ovat. Lukács näkee Hegelin historiakäsityksen kuitenkin epäkonsistenttina, sillä Hegel olettaa, että historia koostuu luonnollisista, ainutkertaisista elementeistä, mutta toisaalta hän näkee järjen historian ulkoisena näköalapaikkana. Historiasta tulee näin vain osa ”absoluuttisen hengen” muodostamaa totaliteettia, joka kulminoituu Hegelin mukaan taiteessa, uskonossa ja filosofiassa. (Lukács 1968, 146-147) Lukács taas näkee totaliteetin itsessään ja jokaiselta momentiltaan saman tasoisesti historiallisena. Tästä Hegeliä kritisoivasta historismista kumpuaa Lukácsin teoksen suurin ongelma, johon palaamme jatkossa.

39 Nykyisyys menneisyyden ja tulevaisuuden välisenä ratkaisevana hetkenä nousee esiin myös esimerkiksi eksistentzialistien ja Carl Schmittin desisionistisessa ajattelussa. Valinnan korostaminen historiallisesti merkittävänä tapahtumana on ristiriidassa mekanistisen historiallisen materialismin ja Lukácsin kritisoiman formaalin rationaalisuuden kanssa. Menneisyyttä ja tulevaisuutta välittävä valinta tuo Lukácsin teoriaan irrationalistisen ja voluntaristisen puolen, josta sitä on myös kritisoitu. (esim. Toiviainen 1977, 164) Lukácsia voi puolustaa sillä, että Lukács ei oleta valintojen olevan ikinä täydellisen vapaita, vaan ne tapahtuvat tiettyjen objektiivisten välttämättömyyksiensä rajaamissa tilanteissa.

Klassinen filosofia pyrki voittamaan porvarillisen yhteiskunnan esineistymisen, mutta Lukácsin mukaan epäonnistui siinä. Hegel päätteli, että historialla olisi loppu, jonka hän näki täydellistyvän läpijärjellistetyssä Preussin valtiossa. Lukács kritisoi Hegelin dialektista metodia epähistorialliseksi, koska nähdessään järjen historian ulkoiseksi, se sitoutuu porvarillisen yhteiskunnan formaaliin rationalismiin, jota se jo apriorisesti uusintaa. Tässä mielessä epähistoriallisuus on liian vahvaa kiinnittymistä tiettyyn historialliseen aikaan ja tiettyyn yhteiskuntaan, joka Hegelille on siis porvarillinen yhteiskunta. Lukács esittää, että Hegel epäonnistuu luomaan konkreettista filosofiaa ja jää kontemplatiiviselle tasolle, eikä Kantin antinomioille siten vieläkään onnistuta löytämään tyydyttäviä vastauksia. Dialektinen metodi on kuitenkin käyttökelpoinen, sillä oikein ymmärrettynä tällä metodilla voidaan viitata yli porvarillisen yhteiskunnan. (Lukács 1968, 148-149)

2.2.5.1 Konkreettinen subjekti-objekti

Lukács esittää Marxia lainaten, että historian konkreettinen subjekti-objekti löytyy proletariaattista. Klassinen filosofia ei kyennyt löytämään tällaista konkreettista historiallista toimijaa, sillä se oli kiinnittynyt porvarilliseen esineistyneeseen maailmankuvaan. Proletariaatilla on mahdollisuus ohjata yhteiskunnan ”objektiivisia” päämääriä tietoisella interventiolla yhteiskuntaan. (Lukács 1968, 149) Objektiiviset päämäärät tarkoittavat sellaisia päämääriä, jotka ovat jaettuja proletariaatin ja koko yhteiskunnan kesken. *Pyhässä perheessä* Marx ja Engels huomauttavat, että

”[o]mistava luokka ja proletariaatin luokka osoittavat samaa inhimillistä itsevierautumista. Mutta ensin mainittu luokka tuntee olonsa tässä itsevierautuneisuudessa hyväksi ja varmaksi, näkee vieraantumisen oman voimansa ja inhimillisen olemisen näennäisyyden. Viimeksi mainittu taas tuntee itsensä tässä vieraantuneisuudessa tuhotuksi, näkee siinä oman voimattomuutensa ja epäinhimillisen olemisensä todellisuuden”. (Marx & Engels 1845a, 383)

Tietoiseksi tuleminen paljastamalla luokan olemassaolo on ratkaiseva askel yhteiskunnan muuttamiseksi. *Hegelin oikeusfilosofian kritiikissä* Marx taas toteaa, että ”[j]ulistaessaan tähänastisen maailmanjärjestyksen hajoamista proletariaatti lausuu julki vain oman olemassaolonsa salaisuuden, sillä se on tämän maailmanjärjestyksen tosiasiallinen hajoaminen”. (Marx 1843, 96) Salaisuuden paljastamisella Marx tarkoittaa tässä sitä, että

proletariaatti tulee tietoiseksi itsestään luokkataistelun osapuolena. Koska proletariaatti ja kapitalistinen tuotantotapa ovat ristiriidassa, on proletariaatin olemassaolon tapa vallitsevissa olosuhteissa niiden kumoamista. Näin paljastaessaan oman salaisuutensa, eli tullessaan tietoiseksi olemassaolonsa ehdoista, proletariaatti toteuttaa itsensä konkreettisenä subjekti-objektina. Proletariaatti on syntynyt kapitalistisen tuotantotavan ja sen ristiriitojen kehittyessä. Proletariaatti on syntynyt ristiriitana kapitalistisessa tuotantotavassa ja sen vuoksi sen olemassaolo on luokkataistelua.⁴⁰ Tietoisuuden kehittyminen voidaan tulkita tapahtuvan kahdella toisiaan tukevalla tavalla: 1) *välillisesti*, eli uuden tietoisuuden omaksuessaan ihmisten konkreettinen toiminta muuttuu, sillä todellisuus koetaan erilaisena, 2) *välittömästi*, eli tietoisuuden muuttuminen on itsessään todellisuuden konkreettista muuttumista, sillä näin ihminen kokee maailman merkityksellistyvän uudella tavalla. Lukács katsookin, että tietoisuuden käytännöllinen luonne on sellainen, että sen muutos tarkoittaa muutosta tietoisuuden objekteissa, mutta ensisijaisesti siinä itsessään. (Lukács 1968, 199)

Jälleen Hegelin filosofiaa hyväksi käyttäen Lukács esittää, että todellisuus on aina *välittynyt* tiettyjen välityskategorioiden kautta. Edellä mainitut sosiaaliset kategoriat tai luokat ovat eräs Lukácsille hyvin tärkeä todellisuuden välittymisen tapa. *Välittömästi* annettu todellisuus saa inhimillisen merkityksensä näiden kategorioiden välittämällä. Maailmassa on siis tiettyjä historiallisia kategorioita, jotka muuttavat ihmisten ymmärrystä todellisuudesta ajasta toiseen vaihdellen. Vaikka proletariaatti jakaa porvariston kanssa saman esineistyneen todellisuuden, nämä kategoriat ovat erilaisia eri yhteiskuntaluokille. Kollektiivisesti ymmärretyistä kategorioista voi tulla historiallisesti vaikuttavaa todellisuutta. (Töttö 1981, 37) Lukács kritisoi esimerkiksi Georg Simmeliä siitä, että hän pyrki erottamaan toisistaan materiaalisen ja persoonallisen. (Lukács 1968, 157) Lukácsin mukaan persoonallinenkin tietoisuus on aina välittynyt jostain luokkanäkökulmasta. Koska todellisuus on välittynyt proletariaatille eri tavoin kuin porvaristolle, proletariaatilla on mahdollisuus ylittää esineistyminen. Porvarillinen yksilö seisoo tietävänä subjektina

40 1800-luvun teollistuneessa yhteiskunnassa ja modernissa globaalissa kapitalismissa työläisten riistoaste on hyvin korkea. Nykyaikaista länsimaista työläistä tarkasteltaessa voidaan havaita, että yleisesti työväestön materiaallinen toimeentulo on noussut sille tasolle, että kapitalismin ristiriidat eivät enää ilmene ihmisten välittömässä kokemuksessa. Luokkataistelu on kuitenkin ennen kaikkea taistelua työvälineiden hallinnasta ja niihin kohdistuvasta vallasta. Luokkataistelu voidaan yhä nähdä Marxin ja Lukácsin muotoilemassa mielessä kamppailuna ihmisiä pakottavan ”sosiaalisen luonnon” hallinnasta ja purkamisesta sekä itsemääräämisen ja vapauden saavuttamisesta.

valtavaa, vain pieninä viipaleina paljastuvaa objektiivista välttämättömyyttä vastassa. Porvarillisessa tietoisuudessa yksilön tietoinen tekeminen tai tekemättä jättäminen ei näyttäydy tiedon niin sanotulla objektipuolella ja näin maailma ikään kuin jähmettyy ja porvarillinen tietoisuus jää transsendentille tasolle. (Töttö 1981, 37)

Kuten jo edellä todettiin, proletariaatti on puolestaan syntynyt yhteiskunnallisesta ristiriidasta, jonka sovittaminen on proletariaatin olemassaolon tapa. Lukácsin mukaan proletariaatti ilmenee yhteiskunnallisten tapahtumien pelkkänä objektina. Koska proletariaatti on syntynyt kapitalististen tuotantosuhteiden tuloksena, tarkoittaa sen tietoisuus objektiivisen tavaran itsetietoisuutta. Tavarán tullessa itsetietoiseksi, murtaa se välittömästi itse tiedon objektin esineellisyyden. Kun työläinen ymmärtää oman tavaraluonteensa ja asemansa kapitalistisessa arvonlisäysprosessissa, tulee proletariaatille mahdolliseksi tarttua työn objektiivisiin ehtoihin. Tässä mielessä itsetietoisuus on käytännöllistä, sillä tieto itsessään muuttaa sen objektin (työläisen) rakennetta. Tässä puhutaan siis työläisen itseobjektivaatiosta. Kun proletariaatti tiedostaa vaihtoarvon takana piilevän käyttöarvon ja itsensä lisäarvon tuottajana, muuttaa tämä tietoisuus itsessään yhteiskunnallista todellisuutta. Tällä tavalla riistosuhteesta tulee proletariaatille yhteiskunnallista todellisuutta, joka on sosiaalisesti muodostunut. Tämän sosiaalisen luonteen tiedostaessaan yhteiskunnalliset esineet eivät ole enää kuin näennäisesti muuttumattomia. Kapitalistisesta tuotantotapa ei enää näyttäydy ainoana mahdollisena tapana organisoida yhteiskuntaa. Kun proletariaatti vielä tiedostaa sen, että sillä on aivan keskeinen asema pääoman uusiutumisosessissa, voi proletariaatti tiedostaa itsensä tämän prosessin todellisena subjekti-objektina. (Töttö 1981, 39)

Lähtökohtaisesti ihmiset eivät voi Lukácsin mukaan kokea olemisen historiallisuutta tai omaa luokkapositiotaan yhteiskunnassa. Ennen kun minkäänlainen rakenteellinen ymmärrys todellisuudesta ja yhteiskunnasta on mahdollista, ihminen kokee maailman ”ensi näkemältä” sen *välittömydessään*. Heidegger sanoisi, että ihminen on heitetty maailmaan ennen kuin hän voi alkaa ymmärtää sitä historiallisesti. Välittömässä suhteessa ympäristöönsä ihminen on faktojen ympäröimä ja olemassaolo sellaisenaan näyttäytyy ”ensi näkemältä” välttämättömältä ja muuttumattomalta. Tällöin ihminen ei niinkään projisoi todellisuutta, vaan se on annettu. Ihmisen on kuitenkin mahdollista saavuttaa

rakenteellinen ymmärrys todellisuudesta etäännyttä puhtaasta välittömyydestä. Saavuttaessaan ”relaatioiden” tason ja sitä kautta ”rakenteellisen” ymmärryksen, myös yhteiskunnallinen muutos tulee ymmärrettävämmäksi. Tällainen ymmärrys on *välitettyä*, tietyllä lailla reflektoitua olemista, joka välittömän kokemuksen kera muodostaa yhden dialektiikan parivaljakoista. Rakenteellinen ymmärrys voi johtaa edellä kuvatun laiseen formaaliin rationaalisuuteen, jos se unohtaa historiallisen alkuperänsä (genesis). Lukács moittiikin August Comten sosiologiaa naiviksi lakien kirjaamiseksi ja Weberin käsitystä historiasta vain aputieteenä. (Lukács 1968, 153-154) Koska porvarillinen ajattelu päättyy formaaliin rationaalisuuteen, jäävät sen käsitteellistämisyrietykset vain välittömälle tasolle. Lukács katsoo porvarillisen ihmisen jokapäiväisen elämän perustuvan näille historiattomille käsitteellistyksille. (Lukács 1968, 155)

Itsetietoisuus tarkoittaa Lukácsille proletariaatin muodostumista varsinaisena yhteiskuntaluokkana. Proletariaatti siis suuntautuu kohti kapitalistisen yhteiskunnan kumoamista, mutta proletaarinen luokkavalta ei tarkoita sitä, että proletariaatti pyrkisi luomaan omien intressiensä mukaisen yhteiskuntajärjestyksen, vaan koko luokka-asetelman ylittämistä. Proletariaatin päämääränä on siis itsensä ja koko esineistyneen kapitalismin tuhoaminen. Lukács katsoo porvarillisen vallankumouksen olleen välttämätön taloudellisten lakien orgaanisen kehityksen vaiheena, mutta proletaarinen vallankumous ei voi tapahtua ilman muutosta ihmisten tietoisuudessa. Näin luokkataistelu on samalla proletariaatin taistelua itsensä kanssa. Se on kamppailua tietoiseksi tulemiseksi, teorian ja käytännön ykseyden konkreettista toteuttamista. (Töttö 1968, 40)

2.2.5.2 Organisoituminen

Lukácsilla on hyvin pragmatistinen näkemys teoreettisen tiedon ja käytännöllisen kokemuksen yhdistämisestä, sillä hän katsoo, että ”[o]rganisaatio on teorian ja käytännön mediaation muoto”. Teoriaa voidaan käytännössä koetella vain organisatoristen kysymyksenasetteluiden välittämänä, joissa konkreettinen subjekti-objekti toteutuu. Proletaarisessa liikkeessä on lukuisia erilaisia teoreettisia näkemyksiä luokkatietoisuuden kehittämisestä ja pääoman vallan kumoamisesta. Nämä näkemykset voivat harjoittaa teorian tasolla rauhallista yhteiseloja, mutta organisaation tasolla syntyy väistämättä

yhteentörmäyksiä. Tällä lailla teorioita voidaan koetella käytännön toiminnan onnistumisen näkökulmasta, joka tässä tapauksessa tarkoittaa onnistunutta luokkatietoisuuden kehittymistä. (Lukács 1968, 299; Töttö 1981, 40) Vasta teorian ja käytännön yhdistyminen organisaatioissa mahdollistaa luokkatietoisuuden kehittymisen. Lukács lainaa Lev Trotskin sanoja: ”Ratsastamaan voi oppia vain siten, että istuu tiukasti hevosen selässä”. (Lukács 1968, 314)

Organisatoristen kysymysten pohtiminen edellyttää luopumista fatalistisesta, ekonomistisesta yhteiskuntäkäsityksestä. Organisaatioiden on sivuutettava yksittäisten ja sattumanvaraisten seikkojen vaikutukset punnittaessa liikkeen oikeita ja väriä ratkaisuja. Huomio on suunnattava liikkeen objektiivisiin mahdollisuuksiin, jotka eivät kiinnity vain yksittäisiin asioihin, vaan historialliseen totaliteettiin, jonka puitteissa vasta yksittäisetkin toimet saavat historiallisen merkityksensä. Tällä käsityksellään Lukács kyseenalaistaa sekä opportunistien näkemyksen siitä, että proletaarinen vallankumous tapahtuu sitten kun proletariaatista muodostuu väestön enemmistö, että Rosa Luxemburgin näkemyksen spontaanista joukkotaistelusta sosialismin nopeaksi toteuttamiseksi. Lukácsin mukaan Luxemburgin ajatus spontaanista vallankumouksesta tekee vain poliittista tilaa taloudellisten välttämättömyyksien kehittymiselle, mikä tarkoittaisi laadultaan samanlaista kehitystä kuin porvarilliset vallankumoukset olivat 1800-luvun Euroopassa. (Töttö 1981, 41-42) Leniniin viitaten Lukács toteaa, ettei kapitalismille ole olemassa väistämätöntä loppua, sillä se kykenee kriisiytyessäänkin aina löytämään uuden taloudellisen reitin, mutta organisoidulla ja luokkatietoisella proletariaatilla on mahdollisuus estää kapitalismin uusiutuminen uudessa muodossaan. (Lukács 1968, 306)

Lukácsin korostama luokkatietoisuuden kehittäminen näyttää pitkältä ja syvälliseltä yhteiskunnalliselta projektilta. Lukács kuvaa tätä itse todetessaan, että ”harppaus on prosessi”. (Lukács 1968, 252) Kuitenkin Lukács korostaa myös sitä, että lopullisen päämäärän tulee olla jatkuvasti kytkettynä osakamppailuihin, sillä muuten päädytään käytännölliseen dualismiin, jossa subjekti ja objekti ovat jälleen erillään. Mikäli jonkinlaista äärimmäistä päämäärää ei ole olemassa, kiinnittyy proletariaatin toiminta vain ympäröivän yhteiskunnan annettuihin olosuhteisiin ja kysymyksiin. Jollei päämäärän tavoittelu taas ole kiinnittyneenä kapitalismin vallitsevaan todellisuuteen, etäännyy se

välittömästä todellisuudesta. Mikäli tällainen etäännyminen pääsee tapahtumaan, tapahtumien lait alkavat itse ohjata itseään, eikä subjektiivinen halu, tahto tai valinta voi enää vaikuttaa asioiden kulkuun. Dialektinen materialismi on Lukácsin mukaan se metodi, jonka avulla välitön todellisuus voidaan nähdä suhteessa äärimmäisiin päämääriin. (Lukács 1968, 22-23) Äärimmäisen päämäärän käsite on Lukácsin Weber-lainaa ja käsitteen sisältöhän eriteltiin jo edellä.

Vallankumouksen tuloksena ihmiset astuvat Lukácsin Marx-tulkinnan mukaan ”vapauden valtakuntaan”, jossa inhimillisen elämän taloudellisen ja poliittisen ympäristön muutoksen lisäksi ihmisten jokapäiväinen elämä muuttuu oleellisella tavalla. Vaikka ihmiset ottavat historian tietoisesti omiin käsiinsä, siitä ei seuraa objektiivis-taloudellisten prosessien välttämättömyyksiä kumoutumisen, kuten Marx *Pääoman* kolmannessa osassa totesi. Välttämättömät tosiasiat vallitsevat myös kapitalismin jälkeisessä yhteiskunnassa, mutta ne eivät omalakisesti hallitse inhimillistä elämää, vaan ihmiset voivat tosiasiat tiedostamalla hallita niitä omien tarpeidensa mukaisesti. Tietoinen, omaehtoinen toiminta tulee yhteiskunnassa mahdolliseksi, kun toisistaan erotetut talous ja politiikka nähdään toisiinsa kietoutuneena kokonaisuutena. Tällainen käytännön synteesi yhdistää välittömät taloudelliset intressit äärimmäisiin poliittisiin päämääriin. Lukács katsoo synteessin tapahtuvan työläisten neuvostoissa, jotka ”ilmaisevat esineistymisen poliittista ja taloudellista tappiota”. (Lukács 1968, 80)

2.2.6 Luokkatietoisuus

Luokkatietoisuus ei ole yksilön tai ryhmän tosiasiallista tietoisuutta, vaan Weberin ideaalityyppimäisesti ideaalista tietoisuutta yhteiskunnan kokonaisuudesta ja luokasta sen yhtenä konstitutiivisena elementtinä. Tämä ideaalinen luokkatietoisuus määrää Lukácsin mukaan luokan historiallisesti merkittävän toiminnan mahdollisuudet. Luokkatietoisuus mahdollistaa ihmiselle tietoiseksi tulemisen omasta asemastaan tietyn ideaalisen luokan osana ja näin osana yhteiskunnan kokonaisuutta.⁴¹ Täten luokkatietoisuuden kautta voidaan

41 István Mészáros katsoo, että Marxin käsitys proletariaatista ei ole ideaalityyppinen, vaan olemisen kategoria, joka vallitsee kaikissa kapitalismin muodoissa rakenteellisesti alistettuna luokkana. Tämä luokka on olemassa oleva huolimatta työväestön luokkatietoisuuden asteesta. Mészáros kritisoi Lukácsia Weber-vaikutteisesta ”kriittisestä utopianismista”. (Mészáros 1971, 101)

ymmärtää myös luokkaintressi, jonka mukainen toiminta voi olla historiallisesti merkittävää. Kuten huomata saattaa, *Historia ja luokkatietoisuuden* otsikko kuvaa historian ja luokkatietoisuuden erityistä suhdetta, eli sitä merkitystä, joka proletariaatin itsetietoisuudella on historiaa tekevänä voimana. (Goldmann 1971, 74)

Se, että ihmiset kokevat oman toimintansa ja historiallisen liikkeen toisistaan erillisiksi, on Lukácsin mukaan ”väärää tietoisuutta”. Lukácsin pyrkimyksenä on alleviivata sitä, että kumouksellisen ajattelun lähtökohtana on usko toiminnan kautta saavutettavaan muutokseen maailmassa. Väärä tietoisuus, eli tietynlainen epäusko omiin toimintamahdollisuuksiin, on kapitalististen esineistävien suhteiden eräs seuraus. Lienee paikallaan huomauttaa, ettei väärä tietoisuus ole Lukácsille minkäänlainen moraalinen kannanotto, vaan hän kuvaa sillä eräänlaista tiedollista harhaa. Tästä huolimatta luokkatietoisuuden saavuttaminen on proletariaatin ”eettinen” tehtävä. (Lukács 1968, 42) Kuten aiemmin todettiin, esineistymisen tulee ihmisen tietoisuuden todellistumisen tavaksi kapitalististen taloussuhteiden laajentuessa. Samalla myös luokasta voi tulla tietoisuutta, kun talous yhä tiukemmin lävistää koko yhteiskuntaa. Taloudellisista suhteista syntyvät luokat voivat tulla selkeästi artikuloituiksi vasta yhteiskunnassa, jossa talous ei ole enää taustalla, vaan kaiken toiminnan keskiössä. (Lukács 1968, 59) Kun kapitalistinen tuotantotapa kriisiytyy, on luokkatietoiselle proletariaatille keskeisintä ymmärtää oma taloudellinen asemansa. ”[K]un kapitalismin viimeinen taloudellinen kriisi kehittyi, vallankumouksen (ja sen mukana ihmiskunnan) kohtalo tulee riippumaan proletariaatin ideologisen kypsyyden asteesta so. sen luokkatietoisuudesta.” (Lukács 1968, 70)

Ortodoksisen historiallisen materialismin tulkinnan vastaisesti Lukács esittää, että tiedostamisella on keskeinen asema historian kulussa. Hegelin mukaan tietoisuudella on valtava merkitys historian tekemisessä ja tähän yhtyvät myös Marx sekä Lukács. Marx tosin kritisoi Hegelin absoluuttista henkeä sen transsendentaalisuudesta ja esittää tietoisuuden olevan ”praktista kriittistä toimintaa”, jonka tehtävänä on ”muuttaa maailmaa”. (Lukács 1968, 77-78, ks. Marx & Engels 1845a, 384-388) Lukács yhdistää toisiinsa hegeliläisen puhtaan ideologisen historiakäsityksen ”vulgaarien” marxilaisten mekanistiseen historialliseen materialismiin. Kuten aiemmin näimme, Marcuse näki jo Hegelin ajattelussa sen praktisen ulottuvuuden.

Lukács rakentaa siltaa yhteiskunnan ideologisten ja materiaalistien muotojen välille näkemällä ne osina samasta totaliteetista. Ideologia ei ole Lukácsille vain taloudellisten rakenteiden seuraus, vaan ennakkoehto niiden sujuvalle toiminnalle. Vulgaarin marxismin kausaaliset pohja-päällysrakenne suhteet korvataan interaktiivisilla ideologian ja talouden välisillä suhteilla. (Lukács 1968 34, 261)

”Ideologiset tekijät eivät vain 'verhoa' taloudellisia etuja, ne eivät ole vain banderolleja ja iskulauseita: ne ovat rakenneosia, joista todellinen kamppailu muodostuu. Tietysti, jos historiallista materialismia sovelletaan paljastamaan näiden kamppailujen *sosiologinen merkitys*, taloudelliset edut tulevat eittämättä paljastetuksi *minkä tahansa* selityksen ratkaisevaksi tekijäksi.” (Lukács 1968, 58)

Taloudellisella pohjarakenteella on siis erittäin oleellinen osa tutkittaessa ideologisia kamppailuja, mutta Lukács esittää, että tietoisuudella voi olla ratkaiseva vaikutus historiassa, kun yksilötietoisuus laajenee luokkatietoisuudeksi. Luokkatietoisuus on tietysti kiinnittynyt talouteen, sillä luokat ovat kapitalistisen tuotantotavan aikaansaannoksia. Luokan näkökulma yhteiskuntaan on ylivertainen verrattuna yksilön näkökulmaan erityisesti, koska ”vain luokka voi toiminnallisesti läpäistä yhteiskunnan ja muuttaa se kokonaisuudessaan.”⁴² (Lukács 1968, 39)

Koska Lukács katsoo inhimillisellä luomiskyvyllä ja ihmisen toiminnalla olevan historiaa tekevän luonne, voidaan hänet luokitella humanistisen marxismin yhdeksi varhaisimmista edustajista. Lukácsin humanismia korostaa erityisesti se, että Lukács olettaa Protagoraan tavoin ihmisen olevan kaiken mitta. Ihminen, johon Lukács viittaa, ei ole kuitenkaan mikään absoluutti tai ihminen yksilönä. Tällainen ihminen kaiken mittana johtaisi Lukácsin mukaan vain dogmaattiseen relativismiin, johon hänen mukaan esimerkiksi Feuerbach lankeaa.

”Yksilöstä ei voi koskaan tulla kaiken mitta, sillä kun yksilö kohtaa objektiivisen todellisuuden, hän kohtaa monimutkaisen valmiiden ja muuttamattomien objektien joukon, mikä mahdollistaa hänelle vain subjektiivisen tunnistamisen tai kieltämisen vastareaktion. Vain luokka voi olla suhteessa todellisuuden kokonaisuuteen käytännön vallankumouksellisella tavalla.” (Lukács 1968, 193)

42 Kapitalistien luokka on muuttanut aktiivisella luokkapohjaisella toiminnallaan länsimaista kapitalismia 1970-luvulta lähtien kohti niin sanottua uusliberalismia. Kansainvälinen kapitalistien eliitin luokkavalta on David Harveyn mukaan luonut kehykset kansallisvaltioiden poliittiselle päätöksenteolle. (Harvey 2005)

Koska yksilö ei ole tuottanut sitä todellisuutta, joka häntä ympäröi, ei hän oman subjektiivisuutensa sisällä voi ymmärtää, miten hänellä voisi olla mahdollisuus vaikuttaa laajoihin yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Tästä syystä jääminen yksilötietoisuuden tasolle johtaa esineistymiseen.

Ihmiskuva, johon Lukács nojautuu, eli Marxin ihmiskuva, näkee ihmisen aina liitettynä konkreettiseen totaliteettiinsa, eli historialliseen yhteiskuntaan. Näin ollen mitään ihmisen tosi essenssiä ei ole, vaan ihmisen oleminen on aina *ei-olemista*, eli sellaista olemista, mikä ei kiinnity johonkin lähtemättömään olemukseen. Ei-oleminen pakottaa ihmisen luomaan itsensä, eli olemaan historian dialektisena subjekti-objektina. Porvarillinen yhteiskunta on kiinnittynyt olevaan ja sen vuoksi se ”on viimeinen vaihe inhimillisen yhteiskunnan esihistoriassa”. Marx ja Lukács ymmärtävät historiallisen ajan sellaisena, jolloin ihminen on tietoinen olemisestaan ja kykenee tietoisesti luomaan omaa historiaansa. (Lukács 1968, 190) Lukács katsoo, että inhimillisen luovuuskyvyn tunnistaminen voi kuitenkin sortua utopianismiin⁴³, joka ei ymmärrä ihmisen olemista sen materiaalisessa todellisuudessaan ja sen takia sekin sortuu nykyisyyttä säilyttävään suhteeseen. (Lukács 1968, 191-192) Lukács käyttää Weberin käsitettä objektiivinen mahdollisuus niiden olosuhteiden kuvaamiseen, joiden puitteissa syntyy tila inhimilliselle luovuudelle. Objektiiviseen mahdollisuuteen palaamme pian tarkemmin.

Lukácsin mukaan kapitalistinen yhteiskunta koostuu vain kahdesta puhtaasta, tuotantosuhteiden kehityksestä suoraan riippuvaisesta, niin sanotusti historiallisesti merkittävästä luokasta: porvaristosta ja proletariaatista. Yhteiskunnassa on toki monia muitakin luokkia, mutta niiden intressit eivät kohdistu kapitalistisen yhteiskunnan kokonaisuuteen, vaan ainoastaan sen joihinkin osailmiöihin. Tämän vuoksi muilla luokilla ei voi olla ratkaisevaa roolia yhteiskunnallisessa kehityksessä. Porvariston ja proletariaatin luokkatietoisuudet eroavat merkittäväällä tavalla. Lukácsin mukaan vain proletariaatilla on aito mahdollisuus saavuttaa tietoisuus yhteiskunnan kokonaisuudesta ja omasta asemastaan siinä, kun taas porvaristo on tuomittu väärään tietoisuuteen. Porvaristo takertuu väärään tietoisuuteen, koska sen intressinä on vallitsevien valtasuhteiden säilyttäminen. Koska porvaristo on kapitalistisessa yhteiskunnassa hallitseva luokka, estää tämä asema sen

43 Lukács kritisoi muun muassa Ernst Blochin utopianismia sen kyvyttömyydestä nähdä historiallista materialismia koko syvyydessään. (Lukács 1968, 193)

luokkatietoisuuden kehittymisen totuudelliseksi tiedoksi yhteiskunnasta. Tietoiseksi tuleminen ei ole porvaristolle mitenkään ratkaisevaa, mutta proletariaatille se on elinehto, sillä lopulta siitä tulee sen ”elämän ja kuoleman kysymys”. (Lukács 1968, 164-165)

Töttö toteaa, että Lukácsille ”kapitalistisen tuotantotavan rajat ovat samalla porvariston luokkatietoisuuden transsendentaaliset rajat”. (Töttö 1981, 17) Vain proletariaatille on mahdollista nähdä todellisuus liikkeessä, sillä valtaa pitävälle porvaristolle tämä olisi itsemurha. Näin ollen sitoutuminen olemassa oleviin empiirisiin faktoihin on ”menneisyyden valtaa nykyisyyteen, pääoman valtaa työhön”. (Lukács 1968, 181) Todellisuuden prosessinomaisuuden tunnistaminen avaa aktuaalisen tietoisuuden rinnalle niin sanotun potentiaalisen tietoisuuden (*bezogenes Bewußtsein*). Marxin termin liike olemassa olevasta tietoisuudesta kohti potentiaalista luokkatietoisuutta on askel ”luokasta itsessään” ”luokaksi itselleen”. Luokka itselleen ei ole enää vain empiirisesti mitattava tietyt ehdot täyttävä sosiologinen ryhmä, vaan se on itse itsensä asettava luova voima. (Goldmann 1971, 76) Vasta kun luokka käy poliittiseen kamppailuun siitä tulee luokka itselleen.

Porvaristo päätyy Lukácsin mukaan ristiriitaan oman vapautta ja yksilöllisyyttä korostavan ideologiansa kanssa. Kuten Marx ja Engels toteavat: ”Pääoma ei ole persoonallinen, vaan yhteiskunnallinen mahti”. (Marx & Engels 1848, 54) Kun porvaristo ei ymmärrä pääoman sosiaalista luonnetta, saa se itsenäisen elämän ja alkaa toimia viekkaana mahtina ihmisen selän takana. Porvaristolla ole edes teoriassa mahdollisuutta hallita yhteiskuntaa, eikä siten kapitalistisessa yhteiskunnassa ole aitoa mahdollisuutta vapautteen ja yksilöllisyyteen. (Lukács 1968, 62-63) Mikäli työläiset omaksuvat eräänlaisen ”status-tietoisuuden”, joka tarkoittaa pyrkimystä sosiaaliseen nousuun osaksi hallitsevaa luokkaa, estää tämä tehokkaasti luokkatietoisuuden syntymisen. (Lukács 1968, 172) Tämä on esimerkiksi tavallinen kertomus puoluetoimijoista, jotka saavuttavat puoluekoneiston kautta etuoikeutetun aseman julkisessa hallinnossa.

Luokkataistelu toteutuu Lukácsin mukaan objektiivisten olosuhteiden hylkäämisen praktisena prosessina, sosiaalisen elämän aktuaalisten muotojen hylkäämisenä. Esimerkiksi taistelu työpäivästä, eli riistoasteesta on porvariston ja proletariaatin voimien kamppailua,

koska kehittynyt kapitalismi mahdollistaa objektiivisesti joko pitemmän tai lyhyemmän työpäivän, sillä tehostunut tuotanto ei välttämättä vaadi yhtä pitkiä työpäiviä kuin aiemmin. Oman rationaliteettinsa mukaisesti kehittynyt tuotannon tehostuminen keskeytyy luokkataistelussa ja saa sen kehyksessä irrationaalisenä näyttäytyvän voimankäytön luonteen. Kapitalistinen formaali rationaalisuus ylläpitää jatkuvaa ristiriitaa kapitalistien ja työläisten pyrkimysten välillä – esimerkiksi toinen pyrkii pidentämään ja toinen lyhentämään työpäivää – ja on siten irrationaalinen järjestelmä. (Lukács 1968, 178-179) Lukácsin mukaan taloutta ja voimankäyttöä ei voida erottaa toisistaan, sillä talouden ulkoisilla tekijöillä, kuten työväenliikkeellä, on ollut huomattava vaikutus kapitalismin kehitymisessä. Lisäksi kapitalismin ikuiset lait (sic.) ovat saaneet alkunsa väkivaltaisena anastuksena, eikä kapitalismin kehkeytyminen ole johtunut esimerkiksi sen ylivertaisuudesta taloudellisena järjestelmänä. (Lukács 1968, 240-241)

Yhteiskunnan objektiivinen, neutraali tarkastelu merkitsisi porvaristolle luopumista sen hallitsevasta luokka-asemasta. Lukácsin mukaan proletariaatilla on kuitenkin mahdollisuus tutkia yhteiskuntaa objektiivisesti, sillä sen luokkaintressi tavoittelee itsensä tuhoamista luokkana. Marx ja Engels kirjoittavat *Kommunistisessa manifestissa*:

”Kaikki aikaisemmat luokat, jotka valtasivat herruuden itselleen, pyrkivät turvaamaan jo saavuttamansa aseman alistamalla koko yhteiskunnan oman materiaalisen omaksumisensa ehtoihin. Proletaarit voivat vallata yhteiskunnalliset tuotantovoimat haltuunsa vain hävittämällä oman tähänastisen materiaalisen omaksumistapansa ja samalla koko tähänastisen materiaalisen omaksumistavan yleensä. Proletaareilla ei ole mitään omaansa turvattavanaan, heidän on hävitettävä kaikki tähänastisen yksityisomistuksen suojat ja takeet.” (Marx & Engels 1848, 49-50; ks. Marx & Engels 1846, 128)

Lukácsin mukaan jopa väärässä tietoisuudessaankin proletariaatti kulkee kohti objektiivista tietoa. (Lukács 1968, 71-72) John Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa voi pitää modernina abstraktina sovelluksena tästä Marxin kuvaamasta proletariaatin objektiivisesta asemasta, jossa pyritään tietämättömyyden verhon käsitteen avulla luomaan täysin intressivapaa teoreettinen lähtökohtatilanne yhteiskunnallisten kysymysten oikeudenmukaisuuden tarkastelulle.

Goldmann pitää Lukácsin näkemystä proletariaatista hänen teoriansa heikoimpana kohtana, sillä Goldmannin mukaan ei voida mitenkään osoittaa, että proletariaatti olisi

ainoa luokka, joka olisi olemassa vain omaa tuhoutumistaan varten. Esimerkiksi orjat ovat olleet aikaisemmin vastaava luokka. Toisaalta ei pidä paikkaansa, että proletariaatti olisi omaa tuhoutumistaan varten. Historia on osoittanut tämän väitteen vääräksi, sillä proletariaatista on ollut vain harvoin vallankumoukselliseksi voimaksi. (Goldmann 1973, 61) Marx ja Lukács näyttäisivät olettaavan, että tietty historiallinen tapahtuma voisi kumota vieraantumisen ja mahdollistaa proletariaatin olemisen autenttisenä luokkana. Huomaamme myöhemmin, miksi tämä on Heideggerin näkökulmasta pois suljettu mahdollisuus.

2.2.7 Objektiiivinen mahdollisuus

Lukács soveltaa Weberin ideaalityypin käsitettä muun muassa kehittäessään teoriaa proletariaatin ”mukaanluetusta” tietoisuudesta (*saks. zugerechnetes Bewußtsein, eng. imputed consciousness*) ja objektiiivisesta mahdollisuudesta. Seppo Toiviaisen mukaan ”mukaanluetun” tietoisuuden käsite on peräisin Weberiltä, joka omaksui sen todennäköisyyslaskennasta. Tällöin ”mukaanluettu” tietoisuus voidaan ymmärtää jonakin yhteiskunnallisesti *merkittävänä* tietoisuuden tasona. Yksilölliset tietoisuudet vaihtelevat, eikä niillä ole laajempaa yhteiskunnallista tai tilastollista merkitystä. Lukácsia kiinnostaa vain tietyn luokan yhteiskunnallisesti merkittävä tietoisuuden taso, joka voidaan ”laskea mukaan” merkittävänä yhteiskunnallisena vaikutusvoimana. (Toiviainen 1977, 199-200) Yhteiskunnallinen merkittävyys kietoutuu siten tilastolliseen merkittävyyteen. Löwy taas katsoo, että ”mukaanluetun” tietoisuuden käsite on luonteeltaan uskantilainen ja siksi erikoinen Lukácsin pääosin Hegel-vaikutteisessa teoksessa, mutta toteaa myös, että Lukács käyttää käsitettä puhtaan heuristisessa mielessä tavoitteenaan luoda esineistymisen purkamiseen tähtäävää teoriaa objektiiivisen mahdollisuuden käsitteen avulla. (Löwy 1996, 434)

Katsoon Toiviaisen tapaan objektiiivisen mahdollisuuden olevan Weberin ideaalityypin yksi sovellus. Inhimillisesti tiedostettu objektiiivisen mahdollisuuden ideaalityyppi pohjustaa historiallisesti merkittävää toimintaa, sillä rationaalisesti tiedostettu objektiiivinen mahdollisuus määrää Weberin mukaan ihmisten toiminnan perspektiivin. Näin Weber korostaa ideaalityyppisistä näkökulmista kumpuavan rationaalisen harkinnan osuutta

erilaisen sosiaalisen käyttäytymisen perustana. Jos oletettaisiin historian objektiivisten lakien olemassaolo, ei rationaaliselle harkinnalle jäisi ihmiselämässä juurikaan tilaa. (Weiss 1985, 123) Luokan tietoisuuden tutkiminen ei tarkoita Lukácsille ihmisten tosiasiallisen ajattelun tutkimista, vaan objektiivinen mahdollisuus viittaa ideaalityypimäisesti sellaiseen tilaan, joka ihmisellä olisi, jos hän kykenisi ymmärtämään asemansa yhteiskunnassa ja siihen liittyvät intressit. Lukácsin mukaan objektiivisten mahdollisuuksien tutkiminen antaa tulokseksi joitakin perustyyppisiä, jotka vastaavat ihmisten asemia tuotantoprosessissa. Kun ihminen tiedostaa tyyppillisen asemansa tuotantoprosessissa, tulee yksilölle mahdolliseksi ymmärtää oma asema osana jotain tiettyä joukkoa, eli tulee mahdolliseksi muodostaa luokkatietoisuus. Lukács viittaa myös Marxin taloudellisen luonnenaamion ja Weberin ideaalityypin käsitteiden sukulaisuuteen. (Töttö 1981, 16)

Lukácsin mukaan yhteiskunnan kokonaisuuden konkreettinen analyysi koostuu historiallisten faktojen deskription lisäksi objektiivisen mahdollisuuden kategorian tutkimisesta. Koska yhteiskunnassa vallitsee aina tietty materiaallinen pohja, tietynlaiset tuotantosuhteet, on ihmisillä aina rajattu määrä mahdollisuuksia olla suhteessa todellisuuteen. Lukács katsoo, että on mahdollista luoda ”perustyyppit”, jotka määrittävät yksilön asennoitumista ympäristöönsä. Nämä perustyyppit ovat luokkien objektiivisia mahdollisuuksia. Tietoisuus ei siis voi muodostua millaiseksi tahansa missä tahansa historiallisessa ajassa, vaan se perustuu materiaalisesti määräytyneille objektiivisille mahdollisuuksille, joita Mézáros nimittää välttämättömäksi luokkatietoisuudeksi kontingenttia, puhtaasti ohjelmallisiin päämääriin sitoutunutta luokkatietoisuutta vasten. (Mézáros 1971) Luokkatietoisuus ei ole empiirisesti ja psykologisesti tutkittavissa olevien yksilötietoisuuksien summa, vaan sosiaalisista typologioista muodostuva. Näin eri luokkien väliset erot eivät ole vain yksilöiden välisiä eroja, vaan luokkien välisiä laadullisia eroja. (Lukács 1968, 51) Lukács esittää, että luokkatietoisuuden mahdollisuuksia voidaan kartoittaa tuotantosuhteiden ja yhteiskunnallisten ryhmien intressien eksaktin, dialektisen materialismin metodia käyttävän tutkimuksen pohjalta. (Lukács 1968, 54)

Luokkatietoisuus ei Lukácsin mukaan ole tietoisuutta jostakin potentiaalisesta

tulevaisuudesta, vaan tietoisuutta objektiivisesta tilanteesta, joka kaataa oman objektiivisen muotonsa. (Lukács 1968, 178)

”Vasta silloin, kun proletariaatin tietoisuus kykenee osoittamaan tien, jota pitkin historian dialektiikka objektiivisesti ohjautuu, mutta jota se ei voi kulkea ilman apua, proletariaatin tietoisuus herää tietoisuuteen prosessista, ja vasta silloin proletariaatista tulee historian identtinen subjekti-objekti, jonka praxis tulee muuttamaan todellisuuden.” (Lukács 1968, 197)

Luokkatietoisuus ei karsasta objektiivisten taloudellisten prosessien välttämättömyyttä, vaan kääntää nämä välttämättömyydet uuteen suuntaan ja näin kiihdyttää yhteiskunnallista muutosta. (Lukács 1968, 250) Taistelu vääjämätöntä kapitalistisen tuotantotavan laajenemista vastaan on siis eräänlaista välttämättömyyksien haltuun ottamista. Lukács vertaa yhteiskunnallista toimintaa purjehtijaan, joka ei anna tuulen itsessään määrätä laivan kurssia, vaan tuulta hyväksi käyttämällä purjehtija voi ohjata laivan kulkemaan haluamaansa suuntaan. (Lukács 1968, 262)

Objektiivisen mahdollisuuden käsitettä voi osittain verrata Heideggerin ontologiaan. Sekä objektiivisten mahdollisuuksien tutkiminen että täälläolon ontologian paljastaminen pyrkivät osoittamaan tiettyjä ihmisen olemisen rajallisuuksia. Heidegger tutkii rajallisuutta täälläolon eksistenssin ja Lukács yhteiskunnallisten rakenteiden tasolla. Heideggerin metodi on fenomenologia ja Lukácsin taas empiriseen tutkimukseen nojaava marxilainen yhteiskuntateoria. Kumpaisellakin ajattelijalla on kriittinen asenne, mutta he pyrkivät pohjaamaan ajattelunsa olemassa oleville tosiasioille, jotka tietysti ovat erilaisia kuin positivististen tieteiden tosiasiat. Katson, ettei historiallisuuden painottamista voi kuitenkaan viedä sosiaalisen konstruktivismin ääripäähän, jossa sosiaaliset faktat menettävät lähes täysin merkityksensä, kun yhteisöelämä nähdään jatkuvassa muutoksen tilassa. Esimerkiksi varhaisen Sartren eksistentialismia voi pitää tällaisena vulgaarina teoriana, samoin useita feministisen tutkimuksen ja niin sanotun postmodernismin perinteitä.⁴⁴ Minkäänlainen muutos ei ole mahdollista vain projisoimalla normatiivisia vaatimuksia todellisuuteen, koska siitä, miten asioiden tulisi olla, ei voi päätellä sitä, miten

44 Sartre otti kriittisen etäisyyden varhaiseen ajatteluunsa toisen maailmansodan jälkeen. (ks. Sartre 1972) Voidaan sanoa, että toinen maailmansota todella näytti Sartrelle tietyn historiallisen aikakauden asettamat objektiiviset ihmiselämän mahdollisuudet. Ranskalaisille äärimmäisen vaikea kysymys koski yhteistyötä natsien kanssa miehityksessä kotimaassaan. Monet ranskalaiset tasapainoivat eri vaihtoehtojen välillä pyrkien säilyttämään oman henkensä, mutta toimimaan mahdollisimman vähän vihollisen hyödyksi.

ne ovat. Lähtökohtana tulee olla niin yhteiskunnan historiallisen objektiiviset faktat (Lukács) että ihmisenä olemisen yleinen historiallinen olemus (Heidegger).

2.2.8 Historia ja luokkatietoisuuden kritiikki

Melko pian *Historia ja luokkatietoisuuden* julkaisun jälkeen Lukács joutui eräänlaiseen valintatilanteeseen, jossa hänen tuli valita luomansa teorian ja kolmannen internationaalinen käytännön poliittisen linjan välillä. Kuten on tunnettua, Lukács hylkäsi humanistisen marxisminsa, joka stalinistisesti värityneessä marxismissa sai ”idealistic” leiman. (Feenberg 1981, 195-196) Lukács painottaa, että hänen teoksensa merkittävin teema kietoutuu vieraantumisen käsitteen ympärille. *Historia ja luokkatietoisuus* on ensimmäinen esitys Marxin jälkeen, jossa vieraantuminen nostetaan vallankumouksellisen teorian keskiöön. (Lukács 1968, xxii) Lukács tulkitsi Marxin ajattelua yhtenä kokonaisuutena ja katsoo teoksensa yhdeksi ansioksi myös sen, että se nosti nuoren Marxin esille itsessään merkittävä teoriana sellaisena aikana, jolloin nuori Marx nähtiin tärkeänä lähinnä vain Marxin ajattelun kehityksen kannalta. (Lukács 1968, xxvi)

Lukácsin mukaan vieraantumisen teema – jonka juuret ovat hegeliläisessä dialektiikassa – oli yleisesti esillä 1920-luvun yhteiskunnallisissa keskusteluissa. Filosofisen keskustelun keskiöön vieraantuminen nousi Heideggerin *Olemisen ja ajan* julkaisemisen jälkeen vuonna 1927. Lucien Goldmann jopa tulkitsi *Olemisen ja ajan* Heideggerin poleemiseksi vastaukseksi Lukácsin teokseen. Saman johtopäätöksen tekee myös Slavoj Žižek, joka katsoo Heideggerin esineistymistä pohdiskelevat *Olemisen ja ajan* osuudet suoraksi vastaukseksi Lukácsille. (Žižek 2000, 107-108) Lukács toteaa kriittiseen sävyyn, että Heidegger muuntti vieraantumisen yhteiskunnallisesta ongelmasta ikuisiksi filosofiseksi ihmisenä olemisen (*condition humaine*) kysymykseksi. Lukács katsoi *Historia ja luokkatietoisuudessa* kuvanneensa esineistymistä päinvastaisella, mutta myös ”paheellisella” tavalla, koska hän ei tunnistanut esineistymisen dualistista luonnetta. (Lukács 1968, xxii) Esineistymisen dualistinen luonne koostuu sen puhtaasta tietoisuusmuodosta ja esineistymisestä yhteiskunnallisena ilmiönä. Keskeinen esineistymisen ilmiöön kohdistettava kysymys on, onko se historiallinen ilmiö vai jollakin ”syvemmällä” tavalla ihmisenä olemiseen kuuluva ehto? Syntykö esineistymisen yhtä

aikaa kapitalistisen tuotantotavan kanssa, vai onko se osa kaikkia erilaisia yhteiskuntamuotoja?

Esineistyminen objektivoitumisena tai esineellisyytenä voidaan nähdä yhteiskunnallisesti neutraalina ilmiönä, sillä se on väistämätön ihmistoiminnan tulos. Esimerkiksi puheessa ihmisen ajatukset ja tunteet tulevat objektivoituiksi. Vasta silloin, kun yhteiskunnalliset käytännöt objektivoituvat niin, että ne asettuvat konfliktiin inhimillisen olemassaolon kanssa, voidaan objektivoituminen tulkita Lukácsin mukaan elämää rappeuttavana. (Lukács 1968, xxiv) Esineistymistä voidaan siis pitää vieraantumisen muotona, mutta esineellisyys on ihmisen olemisen tapa. Nämä linkittyvät toisiinsa, mutta niitä ei voida samaistaa. Lukács kertoo etäännyneensä *Historia ja luokkatietoisuudesta* heti, kun hän sai Moskovassa vuonna 1930 luettavakseen vasta puhtaaksi kirjoitetut nuoren Marxin *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset*, sillä käsikirjoitukset osoittivat Marxin näkemyksen objektivaatiosta ihmisen luonnollisena tapana hallita maailmaansa työn kautta. (Lukács 1968, xxxvi) Tämä on sikäli erikoinen Lukácsin huomio, että yleisesti tutkimuskirjallisuudessa *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset* nähdään *Historia ja luokkatietoisuutta* tukevana ja päinvastoin. (ks. Feenberg 1981; Kellner 1985, 92) Lukácsin itsekritiikki avaa kuitenkin mielenkiintoisen puolen marxilaiseen ajatteluun. Kaikkea esineistymistä ei ehkä voidakaan palauttaa kapitalistiseen tuotantotapaan. Tämä asettaa uudestaan kysymyksen siitä, miten esineistyminen olisi kumottava ja milloin se on ylipäänsä kumottavissa? Voiko esineistyminen olla välttämätön osa yhteiskunnallista elämää ja politiikkaa? Jos esineistyminen on tietyissä määrin ihmisenä olemisen ehto, millainen ehto se on vallankumoukselle? Jos *Oleminen ja aika* on Lukácsin kritiikkiä, niin se on nimenomaan Lukácsin historismin kritiikkiä, jossa ontologinen esineistyminen virheellisesti historisoidaan osaksi kapitalistista tuotantotapaa.

Säilytän Lukácsin itsekritiikin näkökulman, mutta joidenkin *Historia ja luokkatietoisuuden* muotoilujen voi katsoa saavuttavan dualistisen ymmärryksen esineistymisestä, eli esineistymisen sekä historiallisena että ontologisena tapahtumana. Tällaisen tulkinnan teki esimerkiksi Marcuse, joka huomautti Lukácsin tekevän erottelun historialliseen inhimillisen täälläolon maailmaan ja epähistorialliseen fysiikan maailmaan. Näin Lukácsin teos ei sisällä käsitystä kaiken olemisen yhtäläisestä historiallisuudesta. (Marcuse 1931,

67) Tämä voi sinänsä pitää paikkansa, mutta Marcusen tulkinta ei kuitenkaan välttämättä ratkaise ongelmaa, sillä epähistoriallinen fysiikan maailma ei tarkoita samaa kuin fundamentaaliontologia. Kuten yllä jo mainitsin Feenbergin toteavan, myös käsitys luonnon epähistoriallisuudesta muodostaa erään ongelman Lukácsin teoksessa. (ks. Feenberg 1981, 205-212)

Lukácsin voi nähdä käsittelevän esineistymisen ontologista luonnetta esimerkiksi, kun hän viittaa Schillerin ajatukseen leikkivästä ihmisestä esinemuotonsa tunnistavana ihmisenä. Schillerin mukaan ”ihminen on kokonaisuudessaan ihminen vasta kun hän leikkii” (Lukács 1968, 139). Muotoilu on hyvin saman kaltainen kuin Marxilla on *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* hänen kirjoittaessaan ihmisen lajiolemuksesta ihmisen itseobjektivaationa. Leikkivä ihminen objektivoi itsensä ja ihmislajin liikutellessaan leikkikaluja ja muodostaessaan kuvitellun ulkoisen todellisuuden, jossa ihminen tietyn tyyppisenä esiintyy. Esineistymisen dualismin molemmat puolet voi näin halutessaan lukea *Historia ja luokkatietoisuudesta*. Vaikka Lukács hyökkääkin hegeliläistä laji-tietoisuutta vastaan, (Lukács 1968, 173) voimme ajatella, että vuoden 1968 Lukácsin näkökulmasta *Historia ja luokkatietoisuuden* heikkous piili juuri siinä, että se ei ymmärtänyt sitä lajiolemuksen tapaa, jonka Marx *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* muotoili. Palaamme *Historia ja luokkatietoisuuden* kritiikkiin sen jälkeen, kun olemme ensin tarkastelleet Heideggerin filosofiaa, jotta voimme tehdä rakentavaa vertailua.

III HEIDEGGERILAINEN FENOMENOLOGIA

Feenbergin esittää, että meidän on mahdollista käyttää apuna Husserlin fenomenologiaa ymmärtääksemme Lukácsin formaalin rationaalisuuden kritiikkiä. Kuten Husserl, Lukácsin kriittinen filosofia on sisällöllisesti rakentavaa, mutta myös metafilosofiaa, filosofian tekemisen ehtoja pohtivaa. Sitä, mitä Husserl kutsuu luonnolliseksi asenteeksi, voidaan verrata Lukácsin käsitykseen formaalista rationaalisuudesta. Husserlin fenomenologinen metodi sulkeistaa luonnollisen asenteen ja pyrkii pääsemään kiinni puhtaaseen tietoisuuteen. Fenomenologisen reduktion tarkoitus ei ole olla yksi tieteellinen menetelmä muiden joukossa, vaan se pyrkii refleктоimaan koko (tieteellistä) ajattelua rakentaen sille rationaalisen pohjan ilman luonnollisen asenteen luomia ennakko-oletuksia. Samaan tapaan Lukács pyrkii analyysillaan perkaamaan formaalin rationaalisuuden tendenssit tieteistä, filosofiasta ja yhteiskunnallisesta käytännöstä sekä saavuttamaan aidosti reflektiivisen pisteen, jossa teoria voi pyrkiä selittämään itsensä. Lukácsin ja Husserlin reflektiivisiä asenteita kuitenkin erottaa taso, joilla ne tapahtuvat: Husserlin fenomenologia transsendentaalisen filosofian ja Lukács yhteiskuntatieteiden ja käytännön tasolla. (Feenberg 1981, 75-76) Nämä erilaiset tasot tekevät mahdottomaksi sovittaa yhteen Lukácsin marxismin ja Husserlin fenomenologian. Heideggerin fenomenologia kuitenkin otti sen kaltaisen etäisyyden Husserliin, että fenomenologia liikahti huomattavasti lähemmäksi humanistista marxismia. Tästä syystä syvennymme tässä luvussa Heideggerin filosofiaan ja käymme läpi tarkemmin niitä kohtia, joissa Heidegger on yhdistettävissä marxilaisen perinteeseen. Voimme huomata, että tässä kohtaa syntyy tietty repeämä Husserlia soveltaneeseen Juntusen ja Mehtosen fenomenologiseen marxismiin.

3.1 Diltheyn hermeneutiikka

Hermeneutiikka, jonka kehittymisen keskeisin hahmo 1800-luvun jälkipuoliskolla ja 1900-luvun alussa oli Wilhelm Dilthey (1833-1911), vaikutti sekä Lukácsin että Marcusen, mutta ehkä ennen kaikkea Heideggerin filosofiaan. Diltheyn metodologiset pohdinnat ovat olleet avainasemassa erilaisten ihmistieteiden kehittymiselle. Pohjustan Heideggerin fenomenologian analyysia avaamalla paria keskeisintä Diltheyn hermeneutiikan käsitettä.

Nämä ovat Diltheyn jako ymmärtämiseen ja selittämiseen sekä henkityeteisiin ja luonnontieteisiin. Lisäksi Dilthey sovelsi ajattelussaan Friedrich Schleiermacherin (1768-1834) muotoilemaa hermeneuttisen kehän ajatusta, jota tarkastelemme enemmän Heideggerin yhteydessä.

Dilthey voidaan luokitella historistiseen ajatteluperinteeseen. Termiä historismi on käytetty niin positiivisessa että negatiivisessa mielessä. Negatiivisessa mielessä sillä on tarkoitettu relativismia, joka tekee objektiivisen tieteenharjoittamisen mahdottomaksi. Positiivisessa mielessä sillä voidaan ymmärtää tietoisuutta historiasta ja tietoisuuden historiallisesta luonteesta. Historismilla on kaksinainen suhde valistukseen. Historismi suhtautuu kriittisesti valistusrationalismin pyrkimyksiin luoda universaaleja järjen tavoittamia totuuksia. Historistit eivät kuitenkaan katsoneet olevansa niinkään valistuksen vastustajia, vaan sen kriittisiä radikalisoijia täydentäen valituksen järjen käsitettä historiallisella ulottuvuudella siirtyen näin ahistoriallisesta universalismista historialliseen universalismin muotoon. Tällä tavalla kritiikki saavuttaa sen syvimmän merkityksen tietyn ajatteluperinteen perustalle rakentuvana uutena jalostettuna perspektiivinä.

Historismin kehitys voidaan liittää marxismin kehitykseen, sillä historian normatiivisesta luonteesta tuli yhtä aikaa tärkeä osa niin hermeneutiikkaa kuin Marxin historiallista materialismia. Kuten Marx oli leipääntynyt spekulatiivisen filosofian tarjoamiin löysiin vastauksiin, niin Dilthey alkoi etsiä vastausta relativismin ongelmiin ja kasvavaan luonnontieteellisen metodin ylivaltaan. Tuli siis muotoilla varma pohja historialliselle tiedolle. Perinteinen tietoteoria oli pysytellyt vain kognitiivisissa tietoisuuden sisällöissä ja vajonnut näin ahistorialliseen naivismiin. Dilthey painotti, ettei pelkän ajattelutoiminnan tutkiminen riittänyt, vaan tutkimuksen kohteena tuli olla ”totaliteetista lähtevä kehityshistoria”. Ilmeisenä Diltheyta ja historiallista koulukuntaa ylipäänsä Marxiin yhdistävänä seikkana oli myös se, että he lähtivät konkreettisesta historiantutkimuksesta ja pyrkivät tekemään siitä johtopäätöksiä nykyajan elämän edistämiseksi. (Kusch 1986, 46-52)

Diltheylle, Heideggerille ja koko hermeneuttiselle perinteelle tärkeän selittämisen ja ymmärtämisen välisen erottelun muotoili ensimmäistä kertaa historioitsija Johann Gustav

Droysen (1808-1884). Droysen jakoi tieteelliset menetelmät kolmeen mahdolliseen tapaan: 1) *tiedostaminen* filosofis-teologisena spekulatioina, 2) *selittäminen* matemaattis-fysikaalisena menetelmänä ja 3) *ymmärtäminen* historiallisena menetelmänä. Selittäminen nojaa deterministiseen maailmankuvaan, jossa muutos tapahtuu tiettyjen lainalaisuuksien vaikutuksesta. Tämä menetelmä sopii hyvin luonnontieteille, mutta ei Droysenin mukaan sovellu historiantutkimukseen, koska se on ristiriidassa inhimillisen vapauden kanssa. Vapaiden ihmisten tekoja voidaan siis vain ymmärtää asettamalla yksilöt niiden historialliseen kokonaisuuteensa. Ymmärtäminen tapahtuu intuitiivisesti perustuen samanhenkisyyteen. Ymmärtäminen ei ole selittämisen lailla vain tieteellinen menetelmä, vaan sitä kautta ihminen on osana historian kulkua määrääviä ”siveellisiä mahteja”. (Kusch 1986, 49) Tällaisia mahteja voidaan verrata Hegelin absoluuttiseen henkeen, joka on ihmisten yksilöllisen moninaisuuden monimutkainen tuotos ja yhtä aikaa ihmisten yksilöllisyyttä tuottava historiallinen voima. Ymmärtäminen on siis sekä tieteellinen menetelmä että inhimillistä elämää ylipäänsä. Diltheyn mukaan selittäminen ja ymmärtäminen käyttävät pitkälti samanlaisia formaaleja kategorioita erottamisen ja yhdistämisen loogisissa operaatioissa. Selittäminen ja ymmärtäminen kuitenkin eroavat niiden reaalisten kategorioiden osalta, joihin ne viittaavat. Selittämislle vieraita elämän kategorioita ovat muun muassa merkitys, arvo, tarkoitus, kehitys ja ideaali, joita tutkija voi *eläytyvästi* ymmärtää. (Kusch 1986, 62)

Selittämisen ja ymmärtämisen välisen erottelun lisäksi toinen keskeinen Diltheyn kehittänyt erottelu muodostui luonnontieteiden ja henkítieteiden välille. Dilthey syventyi henkítieteiden ja luonnontieteiden välisen erottelun tekemiseen postuumisti julkaistussa pääteoksessaan *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Historiallisen maailman rakentaminen henkítieteissä). Diltheyn jako kumpusi siitä, että hänen mukaan henkítieteillä on tietty itsenäinen asema. Luonnontieteet eivät voi tutkia historiallis-yhteiskunnallista todellisuutta eikä normatiivisia lauseita. Luonnontieteet tutkivat *kausaaliyhteyksiä*, hengentieteet taas *vaikutusyhteyksiä*, jotka ovat hengen objektivoitumia, arvoja ja päämääriä asettavia systeemejä, organisaatioita, aikakausia, tyyliuuntia ja sen sellaisia. Lisäksi luonnontieteissä elementtien väliset suhteet ovat hypoteettisia, abstraktisesti ulkoisesti asetettuja. Henkítieteissä ne taas ovat psyykkisessä todellisuudessa alkuperäisesti ja välittömästi koettuja. Nämä psyykkiset elementit

rakentavat henkítieteiden tutkimusmateriaalin.

Diltheyn hermeneutiikkaa on nimitetty – niin hyvässä että pahassa – psykologismiksi ja siten se eroaa huomattavasti Heideggerin fenomenologisesta hermeneutiikasta, jossa pyritään välttämään kaikkea psykologisointia ja pysyttelemään ontologian alueella. Dilthey kuitenkin edeltää vahvasti fenomenologiaa siinä mielessä, että hänen mukaan havaintoja ei voi erottaa ajattelusta ja siten psykologia – Heideggerin kohdalla erilaiset olemisen tavat – kietoutuu tietoteoriaan. Diltheyn näkemys on, että yhteisöllistä todellisuutta voidaan tutkia vain psykologian välityksellä. Historia toimii yliyksilöllisenä mahtina, mutta se toimii vain ankkuroitumalla yksilölliseen psyykeeseen. Vaikka ihmiset eivät voi välttämättä välittömästi käsittää talouden kaltaisia itsenäistyneitä ja läpinäkymättömiä yhteiskunnallisia ilmiöitä, toimivat ne yksilöiden psyyken kautta. (Kusch 1986, 53-60) Dilthey esittää, että kuten matematiikka on luonnontieteiden perusta, toimii psykologia henki- tai ihmistieteiden perustana. Empiirisen tulkitsevan psykologian kautta voimme saada tietoa tietoisuuden rakenteen tosiasioista. Tätä Diltheyn metodologiaa voi verrata Husserlin sisäisten kokemusten fenomenologiaan. (Grondin 1991, 86)

Luonnontieteet voivat Diltheyn mukaan olla esoteerisia, mutta henkítieteiden tulee olla avoimia. Tämän ajatuksen voi ymmärtää siten, että luonnontieteet voivat olla kapean asiantuntijajoukon harjoittamaa tietyllä erikoistuneella kielellä harjoittamaa tiedettä, mutta henkítieteet ovat niin lujasti liitoksissa käytännön yhteiskunnallisen elämän valtakamppailuihin, että sen käsitteet vaativat avoimuutta. Voimme laittaa merkille Diltheyn ajattelun kehittymättömyyden verrattuna Heideggerin ja Marcusen teknologiakritiikkiin. Dilthey kuitenkin tallaa polkua fenomenologialle *elämyksen* käsitteellään, joka korvaa usein nykypäivänäkin paradigmaattisen tietoteorian, jossa havainto on keskiössä. Elämyksen käsitteen avulla Diltheyn onnistuu ratkaisemaan ikaikaisen filosofisen ongelman ulkomaailman olemassaolosta. Jos ongelmaa tarkastellaan elämyksellisesti, niin se väistyy, sillä elämyksellisesti on mahdotonta kuvitella mitään muuta kuin ulkomaailman olemassaolo. Elämys on ihmisen elämän konkreettista ajanvirtaa, joka poikkeaa luonnontieteellisestä ajasta. Elämän merkitykset ovat aina suhteessa merkityksellisyyden kokonaisuuteen, mutta tähän kokonaisuuteen ihmisellä ei Diltheyn mukaan ole pääsyä. Merkityksille voidaan antaa paikka vasta jälkeen päin ja siksi

merkityksissä on aina jotain enemmän kuin mistä ihminen on tietoinen. Elämykset tulevat ymmärretyiksi vasta niiden ilmaisuissa, myös itsen ymmärrys. Ilmaisujen takana olevasta sisäisestä maailmasta tulee Diltheylle sekä hermeneutiikan että yleisesti ihmisiä koskevien tieteiden tutkimuskohde. Vasta ymmärtämällä toisten ilmaisuja ihminen voi ymmärtää itseään sosiaalisesti tahtovana olentona. Tällainen itsen ymmärtäminen osana inhimillistä sosiaalisuutta tulee jo hyvin lähelle Heideggerin filosofiaa. (Kusch 1986, 62-63)

Diltheyn merkittävä ero Heideggeriin, joka jatkoi hänen hermeneuttista projektiaan, on siinä, että Dilthey vielä etsi ihmisiä käsitteleville tieteille Arkhimedeeseen pistettä, josta käsin tiedettä voitaisiin arvioida. Dilthey pyrki luomaan sellaisen hermeneuttisen metodologian, joka mahdollistaisi tieteellisen tiedon. Hän etsi ikuisia universaaleja sääntöjä, jotka voisivat taata tieteen objektiivisuuden ja estää subjektiivisen mielivaltaisuuden. Jean Grondinin mukaan Dilthey ei kuitenkaan koskaan esittänyt, millaisia nämä säännöt todellisuudessa olisivat. Heidegger taas lakkasi tavoittelemasta Arkhimedeeseen pistettä – tai kantilaista transsendentaalia subjektia – ja ymmärsi hermeneutiikan uudella tavalla filosofian universaalina perustana. (Grondin 1991, 89-90)

3.2 Fenomenologinen hermeneutiikka

Heideggerin filosofia lähtee liikkeelle ja kulminoituu yhteen kysymykseen: mitä oleminen on? Fundamentaaliontologia tutkii kaiken olevan olemista ja olemisen itsensä luonnetta, jonka lähtökohta on tutkijan (täälläolon) oman olemisen kysyminen. Se on kaiken ontologian ja ylipäänsä tieteellisen tutkimuksen perusta. Heidegger tekee eron ontologian ja ontisen tutkimuksen välillä. Ontologia tutkii olemista ja ontinen tutkimus olevaa, eli maailman esineitä ja ilmiöitä. Heidegger hyväksyy Hegelin käsityksen olemisesta eiminään. Oleminen ei ole mitään olevaa ja siksi se ei ole mitään. Tällaisen käsityksen takia Hegelin filosofiaa on kutsuttu idealismiksi. Näin ollen myös Heideggeria voidaan kutsua idealistiksi. Muistakoomme kuitenkin, että idealismin ja materialismin perinteinen vastakkainasettelu on jo edellä tehty kyseenalaiseksi. Heidegger pyrkii selkeyttämään idealismin käsitettä ja perustelee, miksi se on pätevä lähestymistapa: ”Jos termi idealismi tarkoittaa ymmärrystä siitä, että oleminen ei ole koskaan selitettävissä olevan avulla, vaan että se on jo ”transsendentaalia” kaikelle olevalle, silloin idealismi suo ainoan ja oikean

mahdollisuuden filosofiselle kysymyksenasettelulle”. (Heidegger 1927, 259)

Edellä totesin Hegelin pitävän kaikkea todellista filosofiaa idealismina. Juuri tässä mielessä voimme pitää Heideggeria todellisena filosofina. Idealismin ja materialismin vastakkainasettelu ylittyy Heideggerin ajattelussa, sillä hänestä tulee myös materialisti, koska hänelle oleminen perustuu kuitenkin olevalle: ”Epäilemättä vain sikäli kun täälläolo on, siis kun on ontinen mahdollisuus olemisymmärrykselle, ”on” olemista”. (Heidegger 1927 263) Douglas Porpora on siten virheellisesti tulkinnut, että Heidegger katsoisi olemisen edeltävä olevaa, vaan asia on päinvastoin. Porpora kuitenkin osoittaa mainiosti, miten Heideggeria voi pitää monistisena materialistina hänen filosofiassaan korostuvan maailmassa-olemisen vuoksi. Tästä syystä Heideggerin filosofiasta tulee kiinnostavaa myös marxismin kannalta. Heidegger tekee dualistisen jaon olevan ja olemisen välille, mutta tämä ei ole yhtä kuin maailman jakaminen kartesiolaiseen tyyliin kahteen erilaiseen substanssiin. (Porpora 1982, 27)

Heideggerille ei riitä jääminen sen toteaman tasolle, että oleminen on ei-mitään, vaan on jatkettava olemisen kysymistä ja erilaisten olemisen tapojen selvittämistä. Fenomenologia tarkoittaaakin Heideggerille olemisen kuulustelemista ja paljastamista. Heidegger omaksuu Aristotelesta soveltaen paljastamista kuvaavan termin aletheia. Paljastumiseen liittyy kiinteästi valon metafora. Myöhemmin Heidegger itse kuvasi fenomenologian tutkimuskenttää – totuuden tapahtumispaikkaa – aukeamaksi, jossa valo paljastaa kätkeytyneitä olemisen ja olevien salaisuuksia. Nämä asiat paljastuvat aukeaman tarjoamassa valossa niin kauan, kun niitä kuulustellaan. Kysyminen luo tämän aukeaman, ja jos kysyminen lakkaa, ei oleminen ja oleva voi paljastua totuudessaan. (Marx 1977, 140)

Heideggerille fenomenologia tarkoittaa olevien olemisen tiedettä. Tärkeä kysymys ei ole *mitä* jokin on, vaan *miten* jokin on. Heideggerin fenomenologia eroaa Husserlin fenomenologista siinä, että Heideggerilla tietoisuuden sisäisten rakenteiden tutkiminen jää pois. Sen sijaan Heideggerille filosofian tehtäväksi muodostuu täälläolon (*Dasein*) ajallisen ja maailmallisen olemisen selvittäminen. Yleisesti luonnosteltuna täälläolo tarkoittaa ymmärtävää olemista, jolla on kyky myös ymmärtää ymmärtämistä eli tulkita. Fenomenologiasta tulee hermeneutiikkaa, sillä fenomenologia on aina suhteessa

täälläoloon. Täälläoleva on se, joka toteuttaa fenomenologisen tutkimuksen. Hermeneutiikka on erityisesti täälläolon olemista maailmassa. Koska kaiken tieteen edellytyksenä on täälläolo, muodostuu fenomenologiasta nimeke tieteelliselle filosofialle kaiken kaikkiaan. (Kakkori 2009, 37; Heidegger 1954)

Diltheyn hermeneutiikalla on ratkaiseva merkitys Heideggerin filosofialle. Heidegger lainaa Diltheyltä jaottelun eksakteihin ja soveltaviin, ontisiin tieteisiin sekä historiallisesti ymmärtäviin ”henkisiin” tieteisiin. Steinerin mukaan Heideggerin jaottelu on arvottava ja suhtautuu kyseenalaistavasti eksakteihin ja soveltaviin tieteisiin. Tämä johtune reaktiosta yhä jatkuvaan tieteiden kriisiin, mutta olisi väärin sanoa, etteikö Heidegger näkisi ontisilla tieteillä olevan niille soveltuva toimintakenttä, jossa niiden menetelmät ovat hyväksyttävissä. Kuten todettua, hermeneutiikan lisäksi filosofian ja tieteiden historiallisuus korostuu marxilaisessa tutkimuksessa, johon Heidegger oli tutustunut valmistellessaan *Olemista ja aikaa*. Steiner huomauttaa, että Heidegger tunsi erityisen hyvin Lukácsin varhaiset teokset ja muutama vuosi ennen *Olemista ja aikaa* julkaistu *Historia ja luokkatietoisuus* käsittelee samoja ihmisen elämismailman ja havaintotodellisuuden konkreettis-historiallisen määräytyneisyyden kysymyksiä. (Steiner 1978, 93-94) Steiner jatkaa, että Heideggerin vieraantumisteoriaa ja teknologiakritiikkiä olisi vaikea kuvitella ilman *Pääomaa*. (Steiner 1978, 156) Heidegger ei erityisemmin tutki erilaisia yhteiskunnallisia luokkia, mutta toteaa yhteisön, rodun, luokan ja kulttuurin kehityksen tason olevan luonnollisia täälläolon maailmankuvaa (*Weltanschauung*) määrittäviä enemmän tai vähemmän tiedostettuja tekijöitä. (Heidegger 1954) Nämä ovat olemisen ja ajattelun historiallisia ehtoja.

Voimme kuvata fenomenologista hermeneutiikkaa myös sen kriittisen asenteen kautta, positivismiin kiistakumppanina. Fenomenologisen hermeneutiikan voi katsoa syntyneen nimenomaan kritiikkinä, yrityksenä ratkaista tieteen kriisi. Tutkielmassa ei tälle yleisen kritiikin kohteen syvälliselle tarkastelulle ole annettu riittävästi tilaa, eikä Heideggerkaan lähde kovin pitkällisesti positivismia tulkitsemaan. Heidegger viittaa Auguste Comten ja John Stuart Millin kehittämiin positivismiin perinteisiin, joita hän yleisesti luonnehtii faktatieteiksi. Positivismissa faktat ymmärretään faktoiksi vain, mikäli niitä voidaan laskea, punnita, mitata ja niitä voidaan tutkia kokeellisesti. Historiallisessa positivistisessa tutkimuksessa faktoja taas ovat ne tapahtumat ja liikkeet, joihin on suora pääsy lähteiden

kautta. Positivismin perusajatus on, että luonnontieteellisiä metodeja voidaan soveltaa myös ihmistieteissä. Diltheyhin viitaten Heidegger vastustaa tällaista käsitystä. (Heidegger 1979, 15-17)⁴⁵

Positivismi terminä kuvaa eräänlaista tieteellistä imperialismia. Se on erotettava positiivisten tieteiden käsitteestä, jolla Heidegger tarkoittaa kaikkia ei-filosofisia tieteitä. Filosofia tutkii olemista, positiiviset tieteet taas olevaa, eli sitä mikä on. Positiivisten tieteiden tutkimuskenttä on rajattu omaksi alueekseen ja filosofia omalleen, eli Heideggerin kielellä fundamentaaliontologiaksi. Historiallisesti positiivisten erityistieteiden alueet ovat muotoutuneet kulloistenkin tutkimuskysymysten mukaan, eikä niinkään osana jotain tieteiden järjestelmää. (Heidegger 1954) Kun tulkitsemme Heideggeria suopeasti, emme katso hänen positivismikritiikkiään yksiulotteiseksi määrällisille tutkimusmenetelmille perustuvien tieteiden aliarvostukseksi. Positivismin kritiikki ei siis ole positiivisten tieteiden kritiikkiä, vaan ennemminkin tietynlaisen tieteellisen käytännön ja sen soveltamisen yhteiskunnallista kritiikkiä.⁴⁶

3.2.1 Olemisen kysyminen

Kaikessa tutkimuksessa, jopa fundamentaaliontologiassa, lähdetään liikkeelle olemisesta ennen kuin sitä on edes kysytty, joten mikään tutkimus ei voi olla vapaa esioletuksista tai loppuun asti neutraalia. Olemisen oleminen ennen olemisen kysymistä on olemiskysymyksen ontologinen erityisasema. Koska me olemme täälläolo, on se ontologisesti kaukaisinta. Heideggerin mukaan tutkimuksessa on aina ensin tarkasteltava itse tutkimuskysymystä, sillä kysyminen sisältää väistämättä aina kysytyn. Tästä näkökulmasta Weberin pyrkimys tieteen arvovapauteen saa haasteen. Heidegger kysyy,

45 Tulkintani Heideggerista kietoutuu *Olemisen ja ajan* ympärille, sillä tämä on niin Marcusen että muidenkin fenomenologisten marxistien kannalta oleellisin Heideggerin teksti. *Olemisen ja ajan* tueksi olen käyttänyt kahta Heideggerin vuosien 1925-1927 pitämistä luennoista koostettua teosta.

46 Pertti Töttö on tutkinut Lukácsin filosofiaa hermeneuttisesta näkökulmasta, mutta myöhemmin laajentanut tieteen metodologista käsitystään painottaen määrällisen ja laadullisen tutkimuksen erottamatonta kokonaisuutta. (ks. Töttö 1997) Tötön tieteenfilosofisen käsityksen takana puhuu voimakkaasti Lukácsin totaliteetin filosofia. Tulkintaani Heideggerin hermeneuttisesta fenomenologiasta ja Lukácsin kriittisestä teoriasta voi verrata Tötön näkemyksiin, joissa hän ottaa kriittisen asenteen postmodernistista laadullisten tutkimusmenetelmien värittämää kulttuurintutkimusta kohtaan. Heidegger ja Lukács pyrkivät osoittamaan määrällisten menetelmien ja Töttö taas yhteiskuntatieteiden laadullisten menetelmien haitallisen hegemonian oman aikansa ja ympäristönsä tieteenkulttuurissa.

mitä silloin oikeastaan kysytään, kun olemista kysytään? Olemisen kysyminen eroaa olevan tutkimuksesta ja sen vuoksi olemisen kysyminen tarvitsee oman käsitteellisyyden, jonka kautta oleminen voi saada merkityksensä. Tästä syystä Heidegger muotoilikin oman filosofisen käsitteistönsä, jota pyrin avaamaan.

Täälläolon ontinen erityisasema taas on siinä, että täälläolo on siinä mielessä ontologinen, että se kysyy omaa olemistaan. Mikään muu oleva kuin täälläolo ei ole tällaisessa olemisymmärryksessä. Täälläolon olemista Heidegger kutsuu eksistenssiksi, sillä sen olemus on, että se on kulloinenkin olemisensa. Eksistenssi on siis olemista itsessään, johon täälläolo suhtautuu. (Heidegger 1927, 32) Eksistenssi on aina ymmärretty eksistenssistä, eli olemisymmärryksestä nähden. Täälläolo on sekä eksistenssi että eksistenssi ja näiden välillä on suhde. Inhimillinen oleva on esimerkiksi ruumiillinen, mikä mahdollistaa tietyt olemisen tavat. (von Herrmann 1981, 120) Täälläoloa ei voi palauttaa ihmisenä olemiseen, mutta täälläolon mahdollisuus olemisen kysymiseen muistuttaa paljon Hegelin ja Marxin kuvaamaa inhimillistä kykyä itseobjektivaatioon. Voidaan sanoa, että eksistenssi on täälläolon itseobjektivaatio olemisessä olevana olevana.

Heidegger rakentaa teoksessaan *Oleminen ja aika* olemisen kuulustelemisen välineitä. Hän lähtee täälläolon valmistavasta analytiikasta, mikä tarkoittaa sen tutkimista, miten täälläolo näyttäytyy itse itsestään lähtöisin olevalla tavalla. Valmistava analytiikka paljastaa lähtökohdaksi täälläolon ajallisuuden, jonka Heidegger erottelee tavanomaisesta aikakäsityksestä. Sen jälkeen hän selvittää fenomenologian merkitystä, erittelee täälläolon erilaisia mahdollisia olemisen tapoja ja totuuden käsitettä. Heidegger käyttää Schleiermacherin hermeneuttisen kehän käsitettä. Kehä on Heideggerille täälläolon rakenne, joka määrittää täälläolon maailmassa-olemista jo ennen ymmärrystä ja tulkintaa. Jotta täälläoloa voidaan tutkia, tulee löytää oikea tapa päästä hermeneuttiselle kehälle. Kehässä liikkuva ymmärtäminen mahdollistaa olemisen näkemisen sen yhteydessä, missä kukin ja mikäkin on.⁴⁷ (Kakkori 2009, 38-39) Hermeneuttinen kehä ei ole loputonta yhtä hyvien näkökulmien välillä pyörimistä, vaikka täälläolon asettama kysymys olemisestaan on aina täälläolon asettama ja arvioima. Täälläolo ei voi päästä käsiksi omasta

47 Kapitalistisen tuotantotavan voi Lukácsin näkökulmasta nähdä vaikeuttavan sitä, että kehälle pääsisi oikealla tavalla, sillä luonteensa mukaisesti se suuntaa ihmisiä kohti jokapäiväisyyttä ja kysymysten välttämistä.

määrittäytyneisyydestään erilliseen olemisen käsitykseen, mutta se ei tarkoita sitä, etteikö olemista voitaisi määrittää jo ilman eksplisiittistä olemisen käsitettä. Olemisen jää aina täälläolon oman olemisen peittämäksi, aivan kuten Diltheylla merkitykset jäivät aina osittain tiedostamattomiksi. Tämä ehto on hyväksyttävä ja niinpä olemisen kysymisestä tulee perustan vähittäistä paljastamista sen sijaan, että se olisi oletetuille peruslauseille perustuvaa johtamista tai päättelyä. (Heidegger 1927, 27)

Heideggerin filosofinen kritiikki saa alkunsa siitä ongelmasta, että länsimainen filosofian perinne on unohtanut kokonaan kysymyksen olemisesta. Olemisen käsitettä käytetään jatkuvasti, vaikka emme edes ymmärrä mitä sillä tarkoitamme, eikä tosin Heidegger itsekään Jonathan Réen mukaan tarkkaan ottaen kerro, mitä hän olemisella tarkoittaa. (Rée 1998, 11) Huolestuttavaa on se, ettemme ole edes hämmentyneitä tästä kykenemättömyydestämme ymmärtää olemista. (Heidegger 1927, 20) Marxilaisittain voidaan sanoa, että olemisen on esineistynyt päivittäin käytetyksi mystiseksi käsitteeksi. Olemisen kysymys voidaan liittää esimerkiksi kysymykseen luokkatietoisuudesta. Luokan kykenemättömyyttä vallankumoukselliseen toimintaan voidaan selittää olevan luokan kykenemättömyydellä asettaa kysymystä omasta olemisestaan. Koska ihmiset eivät kysy olemistaan, eivät he ymmärrä omaa maailmassa-olemistaan luokkana ja sen ehtoja sekä mahdollisuuksia. Marxilainen ideologikritiikki ja historiallinen materialismi kuvaa kuinka kapitalistinen tuotantotapa tuottaa esineistävää tietoisuutta. Heidegger taas suuntaa kritiikkinsä ensisijaisesti karteesiolaista filosofiaa ja siihen pohjautuvaa – olemiskysymyksen unohtanutta – tiedettä kohtaan. Heidegger katsoo, että epäselvä olemisymmärrys voi johtua siitä, että vallitsevan ymmärtämisen tavan alkuperä jää peittoon. (Heidegger 1927, 25) Siksi Heidegger lähtee tekemään filosofian historian destruktiota purkamalla sen vakiintunutta käsitteistöä. Samoin Marx tekee taloustieteen destruktiota purkamalla sen peruskäsitteistön, jota porvarillisen taloustieteen sisällä ei kysytä.

3.2.2 Fenomenologian käsite

Fenomenologian tunnuslauseena on tullut tutuksi Husserlin vaatimus paluusta ”asioihin itseensä”. Tämä tarkoittaa tiettyä avoimuutta tutkimusasenteessa, jossa ei tyydytä ennalta

annettuihin vastauksiin, vaan antaudutaan ”asioiden itsensä” vaatimalle käsittelytavalle. Husserlista poiketen, fenomenologia ei tarkoita Heideggerille mitään tiettyä filosofista suuntausta tai tutkimusmetodia teknisenä välineenä, kuten metodi on tapana käsittää eri teoreettisilla tiedonaloilla. Husserlille fenomenologia on erityinen metodi, jonka avulla hän pyrkii pääsemään selville tietoisuuden intentionaalisesta rakenteesta. Heideggerille taas fenomenologiaan kuuluu olemisen rakenteellisen kokonaisuuden hahmottaminen. Husserlille transsendentaalinen ego on ensisijainen suhteessa historialliseen egoon, Heideggerille taas päinvastoin. (Sheehan 1993, 36) Heidegger hyväksyy Husserlin fenomenologian tavoitteen, mutta radikalisoi sen. Heideggerin näkökulmasta Husserlin määrittelemä fenomenologian ala, joka kattaa puhtaat tietoisuuselämykset ja transsendentaalisen subjektin, on liian kapea. Heidegger näkee välttämättömäksi ottaa huomioon täälläolon maailmassa-oleminen ja kaikki siihen liittyvät ilmiöt. Friedrich-Wilhelm von Herrmann erottelee Husserlin positiivis-tieteellisen fenomenologiakäsityksen Heideggerin filosofis-konkreettisesta käsityksestä. (von Herrmann 1981, 109-111)

Husserlin tutkimat tietoisuuselämykset- ja aktit muuntuvat Heideggerin käsittelyssä täälläolon suhtautumistavoiksi. Heidegger soveltaa Husserlin tietoisuuden luonnetta kuvaavaa intentionaalisuuden käsitettä määrittämään täälläoloa luonnehtivaa johonkin suhteessa olemista, eli täälläolon maailmansisäistä olemista. (von Herrmann 1981, 126) Heidegger katsoo entiteettien paljastuvan vain siinä määrin, kun ne korreloivat joidenkin, ensi sijassa käytännöllisten, ihmisen myötätoimimisen muotojen kanssa. (Sheehan 1993, 40) Esimerkiksi erilaisille tuotantotavoille perustuvissa historiallisissa yhteiskunnissa erilaisilla entiteeteillä on mahdollisuus paljastua, kun tuotantotapa paljastaa esimerkiksi ihmisen ja luonnon suhteen erityisellä tavalla. Entiteetillä ei tule Heideggerin kohdalla ymmärtää entiteettiä kantilaisessa sinällään olevan mielessä. Heidegger ymmärtää entiteetillä itse itsensä paljastavien totaliteettia. (Heidegger 1979, 81)

Heidegger ei avaa kattavasti fenomenologialle tärkeää intentionaalisuuden käsitettä *Olemisessa ja ajassa*, mutta käsittelee sitä enemmän vuoden 1925 luentojensa pohjalta toimitetussa teoksessa *History of the Concept of Time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*. Intentionaalisuus tarkoittaa Heideggerille jonkin suuntautumista itsessään johonkin. Muistaminen on aina jonkin muistamista, arvostelmat jonkin arvioimista,

toivominen jonkin toivomista, rakastaminen jonkin rakastamista ja niin edespäin. Näin intentionaalisuutta voidaan kuvailla triviaalisti. Fenomenologisesti antoisampaa on ilmaista tämä sama seikka siten, että kaikki eletyt kokemukset ovat sellaisenaan rakenteeltaan intentionaalisia. Ei siis ole olemassa kokemuksia, jotka eivät olisi intentionaalisia. Intentionaalisuus on a priori.

Heidegger kritisoi sellaista käsitystä havainnoista, että ensin olisi saatavilla jonkinlainen puhdas havainto, jolle sitten annetaan intentionaalinen sisältö, eli jälkikäteen liitettäisiin joihinkin mielensisältöihin. Havaitseminen tarkoittaa Heideggerille elämässä suunnistamista ja on ennen kaikkea käytännöllistä. Havaitseminen ei edellytä välttämättä mitään läsnä käsilläolevaa kohdetta, sillä ihminen kykenee haaveilemaan, voi nähdä hallusinaatioita tai erehtyä. Silti havaitseminen on suuntautunut johonkin. Intentionaalisuus syntyy *intention* ja *intentumin* vastavuoroisesta yhteenkuuluvuudesta. Intentum on jonkin tietyn kokemuksen intentionaalisuuden manifestaatio. Tämä on intentionaalisuuden yleinen, mutta vielä tyhjä määritelmä. Heideggerin työn ytimessä on rakentaa fenomenologiaa tutkimalla erilaisia intentionaalisuuden manifestaatioita eli suuntautumisen tapoja tai täälläolon olemisen tapoja. Primitiivinen apriorinen intentionaalisuus on Heideggerille se paljas asia itsessään, ilmiö, joka filosofian on otettava lähtökohdakseen ilman mitään hämärtäviä ennakkoluuloja. (Heidegger 1979, 27-47)

Asiat itsessään voivat näyttäytyä eri tavoin riippuen siitä, miten niitä lähestytään. Husserlin fenomenologialle tärkeä ilmiön käsite tarkoittaa Heideggerille jotakin itsessään näyttäytyvää, eli erityistä tapaa kohdata jokin oleva. Ilmiön vastakäsite on peittyneisyys. Fenomenologian ilmiön takana ei ole mitään muuta, mutta se mikä on tulossa ilmiöksi, voi olla kätkeytynyt. Jollekin kätketylle asialle ei siis ole välttämättä ”avattu silmiä”, kuten olemisen ilmiölle, johon suhtaudutaan annettuna. Oleminen ei näin ollen ole missään ulkoisessa todellisuudessa huomaamattomissa, eikä edes silloin ilmiön taustalla, kun sitä kysytään, vaan olemisesta tulee ilmiö silloin, kun sitä kuulustellaan. Kätkeytynyt oleminen on olemisen käsitteen jokapäiväistä käyttöä, jossa siihen ei kiinnitetä erityistä katsetta.

Fenomenologian tutkimuskohde on intentionaalisuus ja kokemuksen aprioriset ehdot. Fenomenologian menetelmäksi Heidegger taas määrittää deskription. Formaalisti

deskriptio tarkoittaa itse itsessään intuitiivisesti koetun artikulaatiota ja sen analyysia. Deskriptio voi olla hyvinkin erilaista eri tapauksissa. Asioihin itseensä meneminen edellyttää sitä, että tutkimustapa määritellään suoraan tutkimuksen sisältöjen mukaan. Fenomenologinen tutkimusote ei voi perustua vain epäsuoralle hypoteesien tekemiselle ja niiden testaamiselle. Voimme ajatella, että esimerkiksi politiikkaa voi tutkia fenomenologisesti vain toimintatutkimuksen menetelmin osallistumalla poliittisiin kamppailun, jotka voivat siten paljastaa itse itsensä sellaisena kuin ne ovat. Heidegger kuitenkin väittää, että fenomenologia olisi vain erinäisiin loogisiin, eettisiin, esteettisiin, sosiologisiin ja filosofisiin kysymyksiin johdatteleva opinala. Se paljastaa erilaisten tieteiden tutkimuskohteita, mutta ei osallistu näiden tutkimuskysymysten ratkaisuyrityksiin. (Heidegger 1979, 78-79) Tässä mielessä Heidegger on ristiriitainen, sillä on ilmeistä, että erilaisten tutkimusten tunnistamattomien ennakko-oletusten paljastaminen vaikuttaa vahvasti ongelmanratkaisuun. Jos fenomenologian tehtävänä olisi vain ”puhdistaa pöytä”, edellyttäisi se tiettyä Arkhimedeeseen pistettä, jollaisen saavuttaminen nähtiin jo Heideggerin mukaan mahdottomana. Kun tämä kuitenkin selvästi on Heideggerin hanke, on se myös peruste sille, miksi Heidegger puhuu *Olemisessa ja ajassa* yhteiskunnallisista ilmiöistä hyvin yleisellä tasolla. Kysymyksessä on ontologinen pohjustus yksityiskohtaisemmalle ontiselle tutkimukselle. Voidaan myös huomata, että on eri asia tavoitella Arkhimedeeseen pistettä kuin todella uskoa, että sen lopullinen saavuttaminen olisi mahdollista. Samoin tieteen arvovapauden tavoittelemisen on eri asia kuin uskoa, että totaalisen arvovapaa tilanne olisi joskus saavutettavissa.

”Fenomenaalinen’ tarkoittaa sitä, mikä on ilmiön kohtaamistavassa annettu ja eksplikoitavissa. Tällöin puhutaan fenomenaaalisista rakenteista. ‘Fenomenologista’ on kaikki se, mikä kuuluu osoittamisen ja eksplikaation tapaan ja antaa käsitteelliset työkalut tälle tutkimukselle – – [F]enomenologia on tiedettä olevan olemisesta – ontologiaa.” (Heidegger 1927, 61)

Ontologia ei siis tarkoita oppia olevista, vaan olemisen tapojen tutkimista. Olemisen tavat taas tuodaan esille käsitteellisillä työkaluilla (*kreik. logos*), joiden muotoileminen on hermeneuttista tulkintaa, jonka täälläolo toteuttaa. Thomas Sheehanin mukaan Heideggerin fenomenologia tarkoittaa metafysiikan selittämättömäksi jäänyttä olemisen olemuksen kysymistä. Tämän kokonaisvaltaisen olemisen kysymyksen on määrä paljastaa erilaisten olemisen tapojen takana piilevä analoginen yhtäläisyys. Fenomenologian tavoitteena on näin paljastaa se, mikä yhdistää kaikkea olemista. (Sheehan 1993, 41) *Olemisessa ja*

ajassa keskeisimmäksi yhdistäväksi tekijäksi paljastuu aika.

Fenomenologia on Heideggerille siinä mielessä vain menetelmä, ettei se pyri sanomaan mitään tieteellisen tutkimuksen materiaalisesta sisällöstä. Fenomenologia vastaa kysymykseen *miten* jokin asia on ja *millä tavalla* tutkimusta on tematisoitava. Fenomenologian on määrä kertoa meille, miten kohdata tutkimuskohteita, jotta ne voisivat näyttäytyä itse itsessään ja tulla käsitteelliseen keskusteluun sekä tulkinnan kohteeksi. Fenomenologia on Heideggerin mukaan siten hyvin haastava menetelmä, että se edellyttää vahvaa itsekritiikkiä. Toisin kuin fenomenologia voitaisiin virheellisesti ymmärtää ilmiöiden suorasukaisena paljaallaan kokemisena, tämä ilmiöiden paljastaminen vaatii mittavia valmisteluita, ennen kaikkea a priorin kaivamista perinteen kätkemästä ajattelusta. Vaikka ilmiöt ovat aina dialektisessa suhteessa eivätkä koskaan esiinny yksinään, on kyettävä antaa tutkimusaineiston itsessään näyttäytyä, jonka jälkeen myös sen yhteydet voivat tulla esiin. Olisi hedelmätöntä tutkia ensin yhteyksiä ennen kuin konkreettinen ilmiö olisi saatu esille. (Heidegger 1979, 85-88)

Vaikka fenomenologian ei Heideggerin mielestä tulisi sanoa mitään tieteellisen tutkimuksen materiaalisesta sisällöstä, mikä on positiivisten tieteiden tehtävä, lähtee fenomenologinen tutkimus liikkeelle ontisen perustan selvittämisestä. Olemista ei voida tutkia kiinnittymättä ensin johonkin olevaan. Tämän olevan suhteen tehdään fenomenologinen *reduktio*, joka myös on alun perin Husserlin käsite, mutta Heideggerin uudelleen muotoilema. Reduktio on ensimmäinen vaihe Heideggerin kuvaamaa fenomenologista tutkimusta. Reduktio tarkoittaa erityistä tapaa, jossa jostakin olevasta siirrytään sen olevan olemiseen suuntaamalla katsemme tähän olemiseen. Reduktiossa hylätään oleva olevana ja lähdetään rakentamaan kuvaa sen olemisesta. Rakentaminen eli *konstruktio* on toinen vaihe fenomenologista tutkimusta. Oleminen tulee rakentaa, koska emme koskaan vain kohta sitä edessämme. Kolmas ja viimeinen vaihe on *destruktio*. On välttämätöntä pistää palasiksi filosofian historiassa muotoiltuja olemisen käsitteitä, jotta emme ole niiden mahdollisesti virheellisten oletusten varassa.

”Konstruktio filosofiassa on välttämättä destruktioita, mikä tarkoittaa perinteisten käsitteiden dekonstruktioita, joka tapahtuu historiallisena paluuna perinteeseen. Tämä ei ole perinteen negatio tai sen tuomitsemista arvottomana; päinvastoin, se tarkoittaa nimenomaan perinteen

positiivista omaksumista.”⁴⁸ (Heidegger 1954)

Voimme huomata, että Heideggerin fenomenologian käsite eroaa Husserlin lisäksi Hegelin fenomenologian käsitteestä, mutta ei ole sille kuitenkaan vastakkainen. Hegeliläisen fenomenologian yhteys Heideggerin fenomenologiaan on selkeä. George Steinerin mukaan Hegelin fenomenologia on elimellinen osa Heideggerin teosta *Oleminen ja aika*, jota pääasiassa käsittelemme. (Steiner 1978, 96) Kun Hegelin fenomenologia tutkii hengen ilmenemisen tapoja maailmassa, tutkii Heideggerin fenomenologia täälläolon olemisen tapoja maailmassa. Hegeliä ja Heideggeria yhdistää historiallisuus ja täälläolon olemista voidaan luonnehtia myös dialektiikan avulla. Heideggerin kritiikki Hegeliä kohtaan suuntautuu Hegelin suljettuun aikakäsitykseen. Heidegger katsoo Hegelin filosofian sisäistävän muutoksen, mutta ei koskaan sellaista muutosta, joka voisi ylittää itse systeemin. (Marx 1977, 143)

Koska mikään ei ole itsestään selvää, ei myöskään fenomenologiaa voida Heideggerin mukaan menetelmänä lyödä lukkoon. Siksi Heidegger hahmotteleekin vain fenomenologian alustavaa käsitettä. Muodollisesti Heidegger määrittelee fenomenologian siten, että se ”saattaa nähtäväksi itsestään lähtien se[n], mikä näyttäytyy niin kuin se itse itsessään näyttäytyy”. (Heidegger 1927, 58) Toisin sanottuna: asioihin itseensä! Seuraavaksi katsomme tarkemmin, miten Heideggerin olemiskysymys haarautuu olemisen tapojen analyysiksi.

3.2.3 Täälläolon olemisen tavat

Täälläolon olemisen tapoja tutkii täälläolon analytiikka. Heideggerin täälläolon analytiikka on apriorista, joka edeltää kaikkia ihmistieteitä: antropologiaa, psykologiaa ja biologiaa. (Heidegger 1927, 70) On tärkeää huomata, että Heideggerille ”a priorin avaaminen ei ole ”apriorinen” konstruktio” (Heidegger 1927, 76), eikä apriorinen tarkoita siten siirtymistä transsendentaalifilosofiaan, vaan sitä, että täälläolo ja sen olemisen tavat edeltävät kaikkea tiedettä sekä myös täälläolon itsensä kysymistä. Täälläolo on siis jotain, jonka oleminen on ymmärtämistä ja tulkitsemista. Täälläolo on omaa olemistaan kysyvä ja siten eroaa

48 Käännös M. N.

yleisesti esimerkiksi eläimistä, mutta täälläolo ei viittaa suoraan ihmiseen. Täälläoloa ei voi palauttaa ihmisen fyysiseen olemiseen, vaan se on ajallinen olento, joka kysyy omaa olemistaan ja olemisen merkitystä. Heideggerin mukaan ”olemisymmärrys on itse täälläolon olemisen määre”. (Heidegger 1927, 32) Ymmärrys olemisesta on siis täälläolon ontis-ontologinen erityisasema. Tämä ymmärrys tapahtuu suhteessa kaikkien olevien olemiseen, mukaan luettuna täälläolo itse. Suhteessa oleminen on toisin sanottuna täälläolon maailmassa-olemista (*In-der-Welt-sein*). (Kakkori 2009, 42-44) Heidegger katsoo, että ”olevan 'olemus' sisältyy siihen, että sen on oltava”. (Heidegger 1927, 66) Sartre on tunnetusti esittänyt saman sisällön eksistentialismin iskulauseellaan ”olemassaolo edeltää olemusta”. Myös Marxin eksistentiaalinen materialismi kytkeytyy tähän teemaan tutkiessaan inhimillisen uusintamisen välttämättömiä ehtoja. Täälläolo on Heideggerin mukaan eksistentiaalisesti vapaa. ”[K]oska täälläolo on olemuksellisesti aina mahdollisuutensa, tämä oleva voi olemisessaan 'valita' itsensä ja saavuttaa itsensä”. (Heidegger 1927, 67) Itsensä valitseminen ei tarkoita jonkin salaperäisen ihmisen sisimmässä asusteleavan aidon minän valitsemista, vaan täälläolon olemisen mahdollisuuksien tunnistamista. Sitä, että täälläolo saavuttaa itsensä, Heidegger nimittää varsinaiseksi olemiseksi. Mutta koska valinta on mahdollisuus, voi täälläolo olla myös epävarsinaisesti.

Lukács peräänkuuluttaa tieteet sekä teorian ja käytännön yhdistävää dialektista totaliteettia. Heidegger taas puhuu Max Scheleriin nojaten koetun elämän ykseydestä, joka on kokemuksissa välittömästi annettu. Heidegger ei näe persoonaa minään oliona tai substanssina, vaan sen ”olemukseen kuuluu, että se eksistoi vain intentionaalisten aktien täytyessä *eikä* siis ole olemuksellisesti objekti”. (Heidegger 1927, 73) Heidegger kritisoi helleeniskristillistä antropologiaa ja sen riittämättömiä ontologisia perustuksia sekä personalismia ja Diltheyn edustamaa elämänfilosofiaa siitä, että ne ummistavat silmänsä olemisen kysymiseltä, kokonaisuuden olemiselta. Perinteinen antropologia on supistanut ihmisen animal rationaleksi, eli järkeväksi olennoiksi. Transsendentaali teologia taas on määritellyt ihmisen jumalan kuvaksi. Näin ihmisen olemisesta tulee olemista muiden esilläolevien joukossa, mutta Heideggerin mukaan ihmistä ei voi tutkia esimerkiksi biologian tavoin esilläolevana, vaan ihmisenä oleminen on täälläoloa. Toisaalta elämä ei ole pelkkää täälläoloa, mutta ei myöskään pelkkää esilläoloa, vaan näiden muodostama

kokonaisuus. Ihminen persoonana tarkoittaa Heideggerille ruumiin, sielun ja hengen muodostamaa kokonaisuutta. Koska perinteinen ihmistiede asettaa tutkimuskohteensa esilläolevana, tulee herättää positiivisten tieteiden perustan tutkimus. (Heidegger 1927, 74-76) Vaikka länsimaisen filosofian historiaa voidaan tulkita eräänlaisena dynaamisuuden kasvuna, pitää Heidegger sitä kuitenkin jähmettyneisyyden lisääntymisenä. Tämä tarkoittaa nimenomaan sitä, että esilläolevan on yhä enemmän tutkimuksen lähtökohtana. Tiede suhtautuu maailmaan teknisesti järjesteltävissä olevana varantona. (Marx 1977, 144-145)

3.2.3.1 Maailmassa-oleminen

Maailmassa-oleminen on kattavimpia täälläolon olemista määrittäviä olemisen tapoja. Se on täälläolon apriori olemismuoto. Täälläolon ”olemisymmärryksen olemukselliseen sisältöön kuuluu maailmassa-olemisen ymmärtäminen”. (Heidegger 1927, 117) Heidegger huomauttaa, että täälläolo on aina jossakin-olemista. Toteamus ”minä olen” tarkoittaa Heideggerille, että ”minä asun maailman äärellä”. (Heidegger 1927, 80) Maailmassa-oleminen on tunnusomaista täälläololle. Koska vain maailmassa-oleva rakentaa suhteita, vain se voi *koskettaa* jotakin, sillä esilläolevat voivat olla lähellä toisiaan, mutta niillä ei ole intentionaalista luonnetta. Oleminen maailmassa ei näin ole minkään rinnakkaisten olioiden olemista, vaan se on maailmansisäistä olemista. Maailmansisäinen oleminen on täälläolon tosiasiallisuutta, sen faktisuus. Näin sen faktisuus on erilaista kuin vaikka kiven, jonka oleminen ei ole intentionaalista. Maailmassa-oleminen on aina hajonnut joihinkin jossakin-olemisen tapoihin, joita Heidegger kutsuu yleisesti huolehtimiseksi. Huolehtiminen on muun muassa jonkin käyttämistä, jostakin luopumista tai jonkun kanssa olemista. (Heidegger 1927, 81-83) On paikallaan muistuttaa, ettei Heideggerin termi huoli (*Sorge*) ole arvolatautunut, vaan ontologinen väline kuvata maailmassa-olemisen olemista. Huoli on ikään kuin maailmaan kiinnittymistä – tosin mitään kiinnittymistä edeltävää eroa ei ole koskaan ollutkaan. Täälläolon on pakko huolehtia maailmasta, sillä täälläolo on maailmallista. ”Täälläolon olemiseen kuuluu olemuksellisesti *riippuvaisuus*”. (Heidegger 1927, 119) Täälläolo on elinympäristössään ja kohtaa siellä olevia olevia, joihin suhtautumisesta täälläolon on huolehdittava. Huoli usein tulkitaan jonkinlaisen eettisen asenteen lähtökohtana, mutta on pidettävä tiukasti mielessä, että Heidegger puhuu fundamentaaliontologiasta. Täälläolo ei voi olla huoletta, mutta huoli voi toteutua monin

erilaisin tavoin.

Kant piti filosofian skandaalina sitä, ettei todistusta ulkomaailman olemassaolosta ole vielä kyetty antamaan. Heidegger taas lähtee siitä, että jo pitkään filosofian skandaalina on ollut, että yhä pyritään todistelemaan ihmisestä tai tietoisuudesta ulkoisen maailman olemassaoloa. Kysymys on Heideggerin näkökulmasta mieletön ja saa alkunsa vain virheellisestä tietämisen subjektin ja objektin välisestä erottelusta. ”Kysymys onko ylipäättään maailmaa ja voidaanko sen oleminen todistaa, on kysymyksenä täysin mieletön, jos sen asettaa *täälläolo* maailmassa-olevana – ja kuka muu sen voisi asettaa?”. (Heidegger 1927, 253) Näin myös Heidegger hyökkää karteesiolaista dualismia vastaan ja rakentaa kuvaa täälläolosta kokonaisena, eli maailmassa-olevana. Heideggerin painava ero Descartesiin, Kantiin ja Husserliin onkin siinä, ettei Heideggerin mielestä ole mahdollista tarttua johonkin tietävään subjektiin, joka olisi vapautettu maailmassa toimimisesta. Ymmärtäminen liittyy täälläolon maailmassa-olemiseen ja siellä toimimiseen. Siksi hermeneutiikka liittyy Heideggerilla oleellisesti maailmassa-olemiseen ja on luonteeltaan pragmaattista. Richard Rorty vertaakin *Olemisen ja ajan* Heideggeria John Deweyn pragmatismiin. (Rorty 1992, 58)

Maailmassa olemisen toiminnallisuuteen liittyy se, ettei maailmassa-olemista voida pitää vain ajatteluna. Tällainen formaali lähestymistapa tyypistää Heideggerin mukaan maailmassa-olemisen todellisen fenomenalisen sisällön, sillä merkitsevyys syntyy suhteista, joissa täälläolo oleskelee. Toiminnalliseen olemiseen kuuluu myös täälläolon kehollisuus. Näin Heidegger lähestyy itämaisia ajattelun perinteitä. Teorian ja käytännön läheinen suhde yhdistää Heideggerin ajattelun luonnollisesti myös Marxiin, mikä näkyy muun muassa sekä Heideggerin että Marxin käytännöllisenä poliittisena toimintana, siinä, että he olivat ihmisiä, jotka pyrkivät tekemään älylliset teoriansa käytännön elämäksi.

Heidegger kritisoi Schleiermacherin ja Diltheyn hermeneutiikkaa siitä, että he eivät vielä käsittäneet ymmärtämistä perustavana olemisen tapana, vaan hermeneutiikka oli heille vain yksi filosofian osa-alue, jolla on erilainen asema ja tapa hankkia tietoa kuin luonnontieteillä. Heideggerin hermeneutiikka purkaa subjekti-objekti dualismin perustelemalla täälläolon ontologisesti maailmassa-olevaksi. Maailma ja täälläolo siis

kietoutuvat yhteen, koska maailma on aina täälläolon ymmärtämää todellisuutta. Tällä tavalla missään vaiheessa ei edes synny kuilua maailman ja ”itsen” välille, sillä ”tietäminen on maailmassa-olemisen olemistapa”. (Heidegger 1927, 88). Heideggerin mukaan Kant oli oikeassa siinä, että hän oletti minun ja ulkopuolella olevan eron ja yhteyden, mutta ontologisesti käsitettynä Kantin vaatimaa todistusta ulkomaailman olemassaolosta ei enää tarvita, koska silloin tutkitaan jo ontologisesti perusteltua ilmiötä. Kant menee harhaan siinä, että hän tekee ontisesta ontologian perustan. (Heidegger 1927, 127-128) Samoin Descartes joutuu ongelmiin selittäessään täälläolon olevana substanssina, joka on verrattaessa mihin tahansa ulottuvaan (*res extensa*). Näin Descartes ei kykene käsittämään täälläoloa fenomenalisesti, itsessään koettavana. (Heidegger 1927, 131) Sekä Descartes että Kant tutkivat Heideggerin mukaan olemista esilläolevana. Kantilainen filosofia on kuitenkin ollut suuri edistysaskel, sillä Heidegger piti subjekti-objekti dualismin purkamista vallankumouksellisenä irtiottona aiemmasta filosofiasta. Tämä asettaa Leena Kakkorin mukaan rajoituksia esimerkiksi totuuden korrespondenssiteorialle, joka perustuu objektin ja subjektiivisen tiedon tai todellisuuden ja ilmenevän vastaavuuden tavoittelemiselle. (Kakkori 2009, 62-64)

Heideggerin hermeneutiikka pyrkii osoittamaan, ettei ole mahdollista nousta millekään metatasolle, josta käsin voisi arvioida tiedon objektin ja subjektin yhtäpitävyyttä. Maailmassa-olevana ”täälläolo saavuttaa tietämisessä uuden *olemisaseman* suhteessa täälläolossa jo paljastuneeseen maailmaan”. (Heidegger 1927, 89). Heideggerin käsitystä tietämisestä voidaan Kakkorin mukaan kritisoida siitä, että se ainoastaan jättää pois tietämiseen liittyvät ongelmat, kun subjektia ei transsendoida, eikä subjektiivisen ja objektiivisen tiedon välistä eroa selväsanaisesti synny, vaan täälläolo on jatkuvaa paljastamista. Tämä ei kuitenkaan johda kaaokseen tai täydelliseen relativismiin, sillä vaikka hermeneuttisella kehällä ei voi ontologisesti saada matematiikan mielessä ankarasti oikeita vastauksia, niin kehällä voi liikkua yhtä ankarasti kuulustellen olemista. (Kakkori 2009, 63-65)

Ihmistieteet ovat Heideggerin mukaan laajempia kuin vaikka matematiikka ja tästä syntyy niiden eroavaisuus. ”Matematiikka ei ole ankarampi kuin historiatiede, vaan vain ahtaampi suhteessa sille relevantteihin eksistentiaalisiin perusteisiin”. (Heidegger 1927, 198)

Matematiikan menetelmät ovat hyvinkin suppeat verrattuna kaikkiin niihin metodeihin, miten historiaa tai yhteiskuntaa voidaan tutkia. Muun muassa Weberin ideaalityypin ja objektiivisen mahdollisuuden käsitteet voi katsoa välineiksi kuulustella maailmaa hermeneuttisesti ankarasti suistumatta subjekti-objekti kahtiajakoon. Menetelmien moninaisuus ulottuu myös eksplisiittisesti tieteellisen ulkopuolelle, sillä subjekti-objekti vastakkaisuus on juurtunut tieteiden ohella arkielämään ja siksi sen murtaminen vaatii Heideggerin mukaan intellektuaalisen työn lisäksi itsensä muuttamista. Tieteen tekeminen vaatii siis asennetta ja omistautumista. (Rée 1998, 9)

Hermeneutiikka osoittaa täälläolon ymmärryksen olevan väistämättä kiinnittyneenä esikäsitteisiin maailmasta. Ihmisten esikäsitteiden muodostuminen tietystä historiallisesta ajasta ja todellisuudesta tarkoittaa jonkin asteista esineellistämistä. Tästä syystä vallankumoukselliset käsitteet ovat käsittämättömiä, sillä ne tarttuvat siihen, mitä vielä ei ole. Jotta vallankumoukselliset käsitteet voisivat olla jollakin tavalla ymmärrettäviä, onkin niiden ponnistettava esikäsitteiden pinnalta. Juuri tällaisten esikäsitteiden maaston kuvailemista katson objektiivisten mahdollisuuksien tutkimuksen edustavan. Paulo Freiren vapautuksen pedagogiikka on eräs mielenkiintoinen esimerkki oppimismetodista, jossa ihmisten esikäsitteillä ja eletyllä kokemuksella on avainasema. Freiren mukaan vain tarttumalla ihmisten omiin kokemuksiin on mahdollista saavuttaa kumouksellista ja vapauttavaa tietoisuutta.

Heidegger jaottelee maailma-käsitteen neljään erilaiseen käyttötapaan, joille olen itse antanut alla olevat otsikot:

1) Esineiden ensyklopedia

Maailman *ontinen käsitys* olevan kaikkeutena. Tällainen suhtautuminen maailmaan esilläolevien kokoelmana on positiivisten tieteiden tapa luonnehtia maailmaa.

2) Esineiden ontologia

Ontologinen käsitys maailmasta tarkoittaa edellisessä kohdassa mainittujen olevien olemista. Olevien olemisen kysymistä edustaa esimerkiksi Heideggerin *Olemisen ja ajan fenomenologia* ja yllä tavarain fenomenologiaksi kutsuttu Marxin tapa kysyä esilläolevan

tavaran olemisen alkuperää.

3) *Koti*

Kolmas maailman käsitteen käyttötapaa kuvaa maailmaa ontisessa mielessä, mutta ei olevana, vaan ”jonakin, 'jossa' faktinen täälläolo tällaisena 'elää'”. Tällainen maailma sisältää esiontologisesti eksistentiaalisen merkityksen, eli jonkinlaisen *määrätyn maaston, jonka maailma muodostaa*. Maailma tarkoittaa näin ”'julkista' me-maailmaa tai 'omaa' ja läheisintä (kotoista) ympäristöä”. Tällaisen maailman tutkiminen ei ole Heideggerin keskiössä ja hän jättää sen nähdäkseen muun muassa yhteiskuntatieteiden, kulttuurintutkimuksen ja taloustieteen tehtäväksi. Marxin tavaran fenomenologian analyysi laajenee tällaiseksi tutkimukseksi, kun hän selittää tietyn historiallisen yhteiskunnan rakennetta tavaravälitteisinä suhteina. Myös Lukács kuvaa esineistymistä tällä maailmallisuuden tasolla.

4) *Maailmallisuuden ontologia*

Heidegger paneutuu *Olemisessa ja ajassa* myös maailman käsitteen purkamiseen maailmallisuuden ontologis-eksistentiaalisen merkityksen kautta. Kuten edellä on todettu, maailmallisuus on apriorista ja sisältää näin apriorisen rakenteen. Tämän lisäksi maailmallisuus muuntuu kulloisenkin ontisen ”maailman” mukaan. (Heidegger 1927, 92-93) Tässä merkityksessä historiallinen materialismi on teoria täälläolon *maailmallisuuden käsittämisen muotoutumisesta* ontisten tuotantosuhteiden rakenteesta käsin. Toisaalta historiallinen materialismi hahmottelee metateoriaa täälläolon maailmallisuuden apriorisesta historiallisuudesta ja sitoutuneisuudesta materiaaliin elämänehtoihin. Tässä mielessä historiallinen materialismi on ontologinen teoria – ontologinen Heideggerin määrittelemässä mielessä – sen lisäksi, miten se tuli yllä ymmärrettyä historialliseksi teoriaksi. Historiallinen materialismi kuvaa täälläolon ontologiaa eräänä historiallisena aikakautena.

Maailmansisäisenä olevana täälläolo on tilallinen. Tilallisuus ei tarkoita Heideggerille ensisijaisesti tilaa ulottuvaisuutena, tila-astiana, johon täälläolo olisi suljettu. Maailmansisäisyys voidaan ymmärtää siten, että Heideggerin mukaan täälläolo on aina osallisena maailmasta. Tällä maailmansisäisyydellä on läheisyyden luonne, joka ei liity

mittaamiseen, vaan huolehtivaan arviointiin. ”Täälläolossa on olemuksellinen pyrkimys läheisyyteen.” (Heidegger 1927, 140) Tila, ympäristö, huone, katu, kaupunki tai maapallo toteutuvat käsilläolevina. Esilläolevan mittaamiseen kuuluu tietynlainen etäisyys, jonka teoreettinen tutkimus ottaa tutkimuskohteeseensa. Heidegger kuitenkin selittää, että vasta täälläolon jossakin-olemisen perusteella voidaan ymmärtää täälläolon tilallisuus. Kun täälläolo on keskellä maailmaa, voi se vasta olla lähellä tai kaukana kohteistaan. Näin asioita ei tarkastella eristetyistä tietoisuudesta käsin, joka olisi tiedostamansa maailman ulkopuolella.⁴⁹ Jos taas tilallisuus neutralisoidaan pelkiksi mittasuhteiksi, ”ympäristöstä tulee luontomaailma”. (Heidegger 1927, 148) Tämä näkemys yhdentyy hyvin Lukácsin näkemykseen toisesta luonnosta. Edellä Lukácsin käsitystä esineistymisestä luonnehdittiin varsinaisen ajallisuuden ymmärtämisen katoamiseksi. Esineistymistä voidaan lähestyä myös tilallisuuden kautta. Esineistyneet kohteet olisivat näin menettäneet tilallisuutensa, kun ne koetaan tietyn välimatkan ylittämättömästä etäisyydestä. Esimerkiksi globaali markkinatalous on valtaviin välimatkojen kasvamisesta huolimatta menettänyt tilallisuutensa, sillä kuluttajille kauppareitit ovat hautautuneet hintalappujen taakse erilliseksi, heistä riippumattomaksi todellisuudeksi. Heidegger pohti teknologian, kuten radion, kehityksen vaikutusta etäisyyden kumoutumiseen, täälläolon maailmansisäisyyden ymmärtämiselle. (Heidegger 1927, 139-140) Tässä mielessä teknologialla, nykyään erityisesti internetillä, on positiivista potentiaalia kumota etäisyyttä ja antaa keinoja esimerkiksi nähdä paikallisen elämän globaaleja vaikutuksia. Myös Lukácsin problematisoimaa tieteiden eriytymistä voidaan ymmärtää niiden välisen etäisyyden kautta. Eristyneisyys johtuu osittain vallalla olevasta matemaattis-fysikaalisesta tila-käsityksestä, joka ei näe täälläoloa maailmansisäisenä.

3.2.3.2 Esilläoleva ja käsilläoleva

Heideggerin kuvaamia keskeisiä täälläolon olemisen tapoja ovat esilläoleminen (*Vorhandenheit*) ja käsilläoleminen (*Zuhandenheit*). Käsilläolevuus viittaa maailman esineiden käyttämiseen ja on Heideggerin mukaan ensisijaista olemista suhteessa esilläolemiseen, joka taas viittaa esineisiin esimerkiksi fysikaalisina objekteina tai

⁴⁹ Heideggerin tilallisuuden fenomenologiaa voidaan rinnastaa psykomaantieteeseen, joka on 1950-luvulla syntyneen situationistisen liikkeen keskeisimpiä menetelmiä.

teoreettisina kuvina maailmasta. ”Käsilläolevuus on olevan ontologis-kategorinen määrittäminen, joka määrittää olevaa siten kuin se on ”sinänsä”. Mutta käsilläolevaa ”on” vain esilläolevan perusteella”. (Heidegger 1927, 101) Käsilläoleva on siis täälläolon aposteriori ensisijainen olemismodus, mutta sen apriorinen edellytys on esilläoleva. Käsilläoleva on täälläololle fenomenalisesti oleva sinänsä. Käsilläoleva muodostaa täälläolon kanssa-olemisen (*Mit-sein*), joka on täälläolon käytännöllinen suhde muihin täälläoleviin. Täälläolo maailmassa-olevana tutkii itseään käsilläolevien kautta. Täälläolon ensisijainen suhde maailmaan ei ole objekteja vastassa, vaan täälläolo on aina maailman kanssa ja maailmaa tässä mielessä ei ole ilman täälläoloa. Maailma siis ilmenee välineiden kautta ja välineinä, eikä luontoa ja ihmisen luomaa maailmaa näin voida erottaa. (Kakkori 2009, 48) Välineet ovat huolehtimisen kohteita, jotka viittaavat aina johonkin päämäärään. Välineitä käyttämällä paljastuu näiden välineiden erityinen välineellisyys. ”Vasaroiminen itse paljastaa vasaran erityisen 'kätevyuden'. Välineen olemistapaa, jossa väline itsessään näyttäytyy, kutsumme *käsilläolevuudeksi*”. (Heidegger 1927, 97)

Heidegger puhuu katseen tarkentamisesta, joka on yksi täälläolon mahdollinen tapa suhtautua esilläolevaan. Katseen tarkentamista voidaan pitää teoreettisena suhtautumisena kohteeseensa. Käsilläoleva taas perustuu huomioimiselle, joka tarkoittaa sitä, että huomioidaan välineen viittaussuhteet. Käsilläoleva on myös mukautuva, eli se saa välineluonteensa ”jonkin.. johonkin” -suhteesta, jonka viittaussuhde osoittaa. (Heidegger 1927, 114) Merkitystä ja arvoa ei kuitenkaan vain heitetä esilläolevan päälle, vaan se on aina jo ymmärretty mukautuvuudessaan. Esimerkiksi liian käyrät kurkut tulevat ymmärretyiksi huonosti mukautuvina, mikä vähentää niiden arvoa, vaikka niiden ominaisuudet ruoan valmistukseen olisivatkin muuten yhtä hyvät kuin suorilla kurkuilla. Ymmärtävälle täälläololle käyrä kurkku on poikkeus, joka ei sovellu tiettyyn direktiivin ja tottumuksen määräämään mukautuvuuskokonaisuuteen. Heidegger puhuu myös siitä, kuinka työn valmiit tuotteet viittaavat työn tekijään.

Tuotteen viittaussuhde työläiseen säilyy Heideggerin mukaan myös tusinatavaran valmistuksessa. Tällöin viittaussuhde vain on määrittämätön ja mielivaltainen. (Heidegger 1927, 99) Marx taas katsoo tavaratuotannon johtavan vieraantuneeseen työhön, jossa työn tuotteet on erotettu niiden tuottajista. Tässä ei kuitenkaan ole väistämättä ristiriitaa Marxin

ja Heideggerin käsitysten välillä, sillä Marxin voi katsoa jakavan Heideggerin näkemyksen. Vieraantuneen työn tuotteet eivät viittaa yksilöllisiin työläisiin, joiden reaalisen työn esineellistymiä ne ovat, vaan ne viittaavat mielivaltaiseen abstraktiin keskimääräiseen työaikaan, josta tuotteiden arvo johdetaan. Suhde on määrittämätön, sillä tuote viittaa vain abstraktiin työaikaan eikä työläiseen, ja mielivaltainen, sillä työaika määräytyy kaoottisesti markkinoilla.⁵⁰ Käsilläolevan ontologinen edellytys on sen kyky viitata johonkin, eli olla merkki. (Heidegger 1927, 113) Merkki, kuten tienviitta, sana tai tavara, ei itsessään tiettyinä olevana viittaa mihinkään, eikä näin ole käsilläoleva. Kun merkin välinelunne tulee esille, tulee siitä käsilläoleva. Tienviitta, jonka ostensiivista luonnetta ei ymmärretä, on vain laudanpätkä. Markkinoilla oleva tavara, jolla ei ole viittaussuhdetta todelliseen tuottajaansa ja on vain vaihtoarvon kantaja, kivetty esilläolevaksi. Tavaralla toki on aina käyttöarvoa, mikä on taas käsilläoleva suhde tavararaan. Tällöin tavara ei kuitenkaan tarkalleen ottaen ole enää tavara, kun sen yhteiskunnallinen määräytyneisyys muuttuu subjektiiviseksi käyttöarvoksi. Toisin kuin esimerkiksi Lucien Goldmann ajattelee, (1973, 11-13) esilläoleva ei kuitenkaan tarkoita vielä samaa prosessia, jota Lukács kuvaa esineistymiseksi, sillä esineistyminen tarkoittaa pikemminkin olemisen kysymisen unohtamista, jokapäiväistä olemista, johon palaamme pian.

3.2.3.3 Virittyneisyys ja maailmaan-heitettynä-oleminen

Täälläolo astuu maailmaan aina tiettyyn positioon, jossa sillä on tietty näkökulma. Heideggerin termin täälläolo on ”heitetty maailmaan”. Heitteisyys tarkoittaa sitä, että ”oleva on maailmassa-olemisena 'täällä’”. (Heidegger 1927, 175) Heitteisyys on faktisuutta, jossa täälläolo on jätetty johonkin. Tämä faktisuus on osa eksistenssiä, eli ymmärtävää olemista. Ymmärtävä oleminen ponnistaa ikään kuin valmiin maailman pinnalta. Maailma tarjoaa ne palaset, joista ymmärrys voi koostua. Tässä mielessä maailma on esiyymmärrystä erilaisina sen määrääminä ymmärtämisen mahdollisuuksina. Heidegger

50 Tavara, jonka alkuperä on mahdollisimman tarkkaan määritelty, on yritys kumota vieraantunut ja määrittelemätön suhde tuotteen ja sen valmistajan välillä. Esimerkiksi tietyn käsityöläisen signeeraus puukon terässä on merkki määrätyn työläisen tekemästä työstä. Viehtymystä kotimaisiin tuotteisiin voidaan ymmärtää protektionististen intressien lisäksi sillä, että tuotteen alkuperän mahdollisimman tarkka tunteminen on keino ylittää *ahdistava* vieraantunut suhde tavaroihin. Tere Vadén on nimittänyt tällaista syntytietoiseksi suhteeksi.

katsookin, että ajattelu ei ole minkään subjektiviteetin saavutus, vaan jotain mikä on tullut ajattelun ajateltavaksi. Werner Marxin mukaan Heidegger itse näki myös oman ajattelunsa asian ”käyttämäksi”. (Marx 1977, 142) Tämä asia voi olla lähimmän elinympäristön rajaamia ajattelun kohteita tai vuosituhantinen ajattelun traditio ja se tuo mieleen myös Gramscin käsitteen hegemonia, joka voidaan ymmärtää tietyllä määrättyllä tavalla rajatuksi aikakautta hallitsevaksi kielipeliksi. Marxin näkemys heitettynä-olemisesta tulee esille siinä, miten tuotantosuhteet määräävät ihmisen tajuntaa.

Maailmaan-heitettynä-oleminen on yksi täälläolon virittyneisyyden tavoista. Virittyneisyys yhdistyy helposti psyykkisiin mielialoihin, mutta jälleen Heideggerin kohdalla on painotettava sitä, että kysymys ei ole psykologiasta vaan ontologiasta. Heidegger kritisoi sitä tapaa, miten erilaiset affektit ja tunteet on filosofian historiassa latistettu psykologian tasolle eräänlaisiksi apuilmiöiksi. Kuitenkin psyykkiset tilat voi nähdä yhdeksi maailmaksi, johon ihminen on heitetty, erääksi virittyneisyyttä määrääväksi tekijäksi, eli ontologisesti merkittäviksi seikoiksi. ”Täälläolo on jo aina jollakin mielellä”, mikä tarkoittaa sitä, että täälläolo kiinnittää huomionsa aina tiettyihin asioihin enemmän kuin toisiin ja samalla sivuuttaa toisia asioita enemmän kuin toisia. (Heidegger 1927, 174) Virittyneisyys on eksistentiaalinen olemistapa. Tällaista huomioimista tai huomioimattomuutta Heidegger nimittää mielialaksi. Huomioimiseen kuuluu myös huoli. Elävä ja ymmärtävä täälläolo kohtaa maailman aina huolehtien siitä. Näin eksistentiaalisessa mielessä virittyneisyys avaa täälläolon riippuvaisuuden maailmasta. Siten voidaan kohdata se, mikä edellä määritellyssä mielessä koskettaa. Puhdas havainto esilläolevasta ei voi paljastaa mitään muuta kuin tasaisen pinnan mitäänsanomattomuuden. Vasta huomioiden huolehtiva kohtaaminen voi paljastaa maailmassa olevista asioista esimerkiksi niiden uhkaavuuden. Vesi on esilläolevana läpinäkyvää nestettä, mutta huolehtien kohdattuna elämälle välttämätöntä nestettä, jonka saatavuudesta käydään sotia. Ontisesti tarkasteltuna sängyn alla ei ole kuin ilmaa, pölyä ja varjo, mutta täälläolon ontologisessa virittyneisyydessä siellä on jotain pelottavaa, mahdollisesti vahingollista: mörkö.

Vaikka täälläolo on maailmaan heitetty ja siten hänen kohtalonsa on aina ”jumalten kirjoittamaa”, ”eksistentiaalinen mahdollisuus on alkuperäisin ja perimmäisin positiivinen täälläolon ontologinen määre”. (Heidegger 1927, 185) Täälläolon oleminen on jatkuvaa ja

väistämätöntä mahdollisuuksiin tarttumista tai niiden hylkäämistä. Esineistyminen saa tämän täälläolon fundamentaalisen ominaisuuden peittymään ja luokkatietoisuuden rakentaminen on eräs tapa ylittää puhdas heitettynä-oleminen. Täälläololla on vapaus omimpaan olemiskykyyn, mutta se on läpeensä heitettyä mahdollisuutta. Yksinkertaisesti sanottuna ihminen on vapaa tekemään mitä tahansa, mutta niissä puitteissa, jotka määräävät hänen olosuhteensa ja ajatuksensa. ”Olevan paljastuneisuus eksistenssin omassa paikassa 'täällä' ei ole täälläolon tahdon alaista. Vain se, *mitä*, *missä* suunnassa, *missä laajuudessa* ja *miten* se kulloinkin paljastaa ja avaa, on vapauden kysymys, vaikkakin aina täälläolon heitteisyyden rajoissa.” (Heidegger 1927, 436) Huomaamme, kuinka tämän asian toteaminen on väistämättä sisäisesti ristiriitaista: olemme vapaita, mutta määrättyjä. Onkin kysyttävä sitä, millä keinoin ja missä määrin vapaus voidaan saavuttaa. Voimme jälleen ottaa esimerkiksi Lukácsin ajatuksen objektiivisesta mahdollisuudesta, jonka on määrä paljastaa heitettynä-olemisen rajoja.

Myös kieli on heitetty maailmaan, sillä se on jotain maailmassa-olevaa. Kieli on täälläololle ensisijaisesti käsilläolevaa, mutta se voidaan hajottaa esilläoleviksi osiksi. Kieli on kanssa-olemista, mutta sitä voidaan lähestyä myös esimerkiksi kielitieteellisesti tai kielifilosofisesti. Heidegger toteaa, että ”filosofisen tutkimuksen [on] luovuttava 'kielifilosofiasta' kysyäksen 'asioita itseään’”. (Heidegger 1927, 212) Heidegger kritisoi sellaista filosofian tekemisen tapaa, joka on teoriaa jossain muussa kuin Aristoteleen tarkoittamassa mielessä. Mikäli kieli typistetään termeiksi, niiden sisällöiksi ja syntaksiksi, ollaan esilläolevan tasolla. Asiat itsessään ovat esimerkiksi jonkinlaisia ääniä, mutta ei ääniä epämääräisenä meluna, vaan aina jäsenneltyinä tietynlaisiksi ilmiöiksi. Kuullessaan äänen, täälläolo ei siis ensisijaisesti kuule meteliä, vaan esimerkiksi moottoripyörän. Täälläolo siis oleskelee aina maailmansisäisen käsilläolevan äärellä, eikä aistihavainnoissa, joiden vilinää täälläolo järjestelisi. Näin ollen täälläolo ei kuule ääniä, vaan ensisijaisesti tapahtumia. Samalla kieli on ensisijaisesti kanssa-olemista, yhdessä toimimista, jota voidaan mallintaa esilläolevana kielijärjestelmänä.

3.2.3.4 Kanssaoleminen ja kuka tahansa

Heideggerin filosofian kollektivistinen luonne tulee esille käsityksessä, että yksityisen

minän oleminen riippuu perustavalla tavalla toisista ihmisistä. Kanssaoleminen, kanssatäälläoleminen on Heideggerin mukaan yhtä alkuperäistä kuin maailmassa-oleminen. Toiset täälläolot ovat siis olemassa lähtökohtaisesti osana omaa maailmassa-olemista, eikä kanssaoleminen synny kohdattaessa yksittäisiä täälläolevia. Porpora katsoo Heideggerin kanssaolemisen käsitteen luovan ontologisen perustuksen jo käsittelemällemme Marxin ymmärrykselle lajiolemuksesta. (Porpora 1982, 27)

Erottautuminen puhtaasta kanssaolemisesta osoittautuu Heideggerin käsittelyssä haastavaksi tehtäväksi. Puhtaaseen kanssaolemiseen uppoutumista Heidegger kutsuu epävarsinaiseksi olemiseksi. Tällöin täälläolo on ”kuka tahansa” (*das Man*). Kenen tahansa olemista voidaan nimittää myös vieraantuneeksi olemiseksi, sillä se ei aseta olemiskysymystä, vaan jättäytyy oman lähimmän maailmansa annettuuteen. ”Täälläolo on ensi sijassa kuka tahansa ja tällaisena se enimmäkseen pysyy”. (Heidegger 1927, 169) Toisin sanottuna täälläolo tai ihminen on lähtökohtaisesti vieraantunut itsestään. Tämä on hyvin tärkeä Heideggerin tekemä huomio ja herättää kysymyksen tämän käsityksen ristiriitaisuudesta Marxin vieraantumisteorian kanssa. Heideggerille vieraantuminen on ontologinen lähtökohta, Marx taas selittää sen johtuvan ennen kaikkea historiallisesta tuotantotavasta. Marx hahmottelee yhteiskuntaa, jossa ihmiset eivät enää eläisi vieraantuneina, mutta mitään ajatusta alkuperäisestä vieraantumattomasta yhteiskunnasta hän ei esitä. Päinvastoin, potentiaalisuus vieraantumisen ylittämiseksi on kasvanut vasta yhteiskuntien ja erityisesti teknologian kehittyessä. Sekä Marxin että Heideggerin mukaan vieraantuminen on jossain määrin ylitettävissä. Kun epävarsinainen oleminen on täälläolon ontologinen olemisen tapa, samalla myös varsinainen oleminen on mahdollista. Missä laajuudessa tämä on mahdollista, jää kuitenkin avoimeksi kysymykseksi. Heideggerilla on ainakin sellainen käsitys, ettei epävarsinaisuutta voida koskaan kokonaan jättää taakse.

Steiner katsoo, Heideggerin näkemys vieraantumisesta on selkeästi erilainen Marxin käsityksestä, joka on pitkälti värittänyt modernia länsimaista näkemystä inhimillisestä vieraantumisesta. (Steiner 1978, 114) En voi täysin allekirjoittaa Steinerin tulkintaa, vaan katson Heideggerin ja Marxin puhuvan vieraantumisesta suurelta osin eri tasoilla. Marx vaikuttaa olevan toki optimistisempi maalaillessaan kuvaa kommunistisesta yhteiskunnasta, jossa ihmisten itsetoteutus olisi mahdollista. Heideggerille taas autenttinen

oleminen on alisteista olemisen perustavalle, eli kenen tahansa olemiselle. Toisaalta Heideggerin käsitys ontologisesta vieraantumuksesta ei muuten toivoa ihmisen vapauttamisesta ja aja sellaiseen epätoivoon, mihin esimerkiksi Heideggeriin kriittisesti suhtautunut Theodor Adorno päätyi massayhteiskunnan ideologisessa kritiikissään. (Adornon suhteesta Heideggeriin ks. Steiner 1978, 169) Adornon ajattelua leimaa sovittamaton antinomia, mikä johtaa humanistisen marxismin rohkeasta optimismista kulttuuriseen pessimismiin. Kun ihminen on olemukseltaan vieraantunut, on massaihminen vieraantunutta olemista osittain turha märehtiä. Paremminkin olisi pohdittava sitä, miten jokapäiväisyydestä poikkeavia varsinaisen olemisen mahdollistavia tiloja voidaan rakentaa huomioiden täälläolon perusluonne kenenä tahansa. Tästä näkökulmasta on aivan turha kritisoida populaarikulttuuria tai kulttuuriteollisuutta muuna kuin oleellisimpia kysymyksiä peittävinä yhteiskunnan ilmiöinä. Voidaan sanoa, että massakulttuuri on yhtä paljon ihmisen koti kuin olemisen kysymisen paljastama vapaus. Katsotaan vielä tarkemmin, miten Heidegger kuvailee täälläolon kanssaolemista ja kenen tahansa olemista.

Täälläolo ei kohtaa toisia ”esilläolevina persoonaolioina, vaan tapaamme heidät 'työn ääressä', siis ensi sijassa heidän maailmassa-olemisessaan”. (Heidegger 1927, 158) Täälläolon suhde toisiin täälläoloihin on siis käsilläoleva. Heideggerin käyttämä työn käsite on tulkittava laajaksi, jopa yhtä laajaksi, miten se edellä tuli Hegelin kautta ymmärrettyä. Ihmisen suhde toisiin ihmisiin on praktinen – elämme toisten ihmisten kanssa työtä tehden. Täälläolo kanssaolemisenä on fenomenologinen ilmaus. Se ei tarkoita, etteikö jossain muussa mielessä minä olisi faktisesti yksin. Esimerkiksi biologisesti lähestyttäessä yksittäinen täälläolo on omaa yksityistä kehollisuutta. Fenomenologisesti on kysymys siitä, miten ihmiset elävät elämäänsä.

Heidegger tulkitsee kanssaolemista huolen pohjalta. Huoli on suhtautumistapa muihin täälläoloihin. ”Toisista huolehtimisen mahdollisia tapoja ovat oleminen toisia varten, oleminen toisia vastaan, oleminen toisia ilman, toisten sivuuttaminen ja oleminen toisista välittämättä”. (Heidegger 1927, 159) Erilaisista huolehtimisen tavoista seuraa muun muassa herruuden ja alistamisen sekä toisaalta vapauttamisen mahdollisuuksia. Toisen puolesta tai asemasta huolehtimisesta seuraa yhden täälläolon riippuvaisuus toisesta täälläolosta, mikä voi johtaa hallintasuhteeseen. Hallintasuhde ei nähdäkseni tarkoita

väistämättä moitittavaa suhdetta, vaan kuuluu kenenä tahansa olemiseen. Tämän vastakohta on ”auttaa toista tulemaan huoleksaan läpinäkyväksi ja vapaaksi huoleen”. (Heidegger 1927, 160) Jälkimmäistä huolehtimisen tapaa voidaan tulkita humanistiseksi huolehtimiseksi, jossa pyritään luomaan yksilöille mahdollisuuksia itsenäiseen huolehtimiseen. Tämän voi katsoa esimerkiksi opettajien kasvatukselliseksi tehtäväksi. ”Positiivista toisista huolehtimista on siis kaksi ääritapausta: nimissätoimiva-hallitseva ja edellätoimiva-vapauttava. Jokapäiväinen keskenäänoleminen pysyttelee näiden ääripäiden välillä ja tuo esille niiden sekamuotoja.” (Heidegger 1927, 161) Toisista huolehtimisen tapojen ja niiden sekamuotojen kuvaus ja luokittelu jää erityistieteiden tehtäväksi.

Huolehtiminen oleskelee Heideggerin mukaan ensisijaisesti indifferenteissä, välinpitämättömissä moduksissa.⁵¹ Jotta välinpitämättömyys voidaan ylittää, tulee täälläolon tutustua itseensä, mikä taas edellyttää ymmärtävää kanssaolemista. Täälläolon itsensä tunteminen voi tapahtua vain toisten täälläolosten kanssa. Heideggerin näkemys ymmärtävästä kanssaolemisesta muistuttaa hermeneuttista eläytyvää tulkintaa. Empatia – joka on sinänsä huono käsite, koska se yhdistetään psyykkiseen ominaisuuteen, vaikka Heidegger käyttää sitä ontologisesti – on kyky, jonka on ”määrä rakentaa ontologisesti ikään kuin silta ensi sijassa yksin annetun oman subjektin ja toisen subjektin välille, joka ensi sijassa on suljettu”. (Heidegger 1927, 163)

Kun täälläolo puuhastelee ahkerasti askareittensa parissa, kiinnittyy se jokapäiväiseen olemiseen. Näin täälläolo huolehtii lähimmästä maailmastaan, joka on sille mutkattomasti annettu. Jokapäiväinen aherrus, johon voidaan lukea esimerkiksi suuri osa palkkatyöstä, johtaa epävarsinaiseen olemiseen, sillä ”täälläolo ei ole oma itsensä uppoutuessaan huolehdittuun maailmaan”. (Heidegger 1927, 164) Uppoutuessaan huolehdittuun maailmaan omaksuu täälläolo kanssaolemisena aavistamattaan toisten herruuden. Kun ”jokainen kuuluu itse toisiin ja lujittaa toisten valtaa”, syntyy kuka tahansa. Kuka tahansa kehittää diktatuurinsa huomaamattomuudessaan ja määrittämättömyydessään. Se on täälläolosten yhdessä muodostama kollektiivinen ”kuka”, joka toimii, tai pikemminkin käyttäytyy. Kenen tahansa olemiseen kuuluu tavanomaisuus. Kanssaolemisen mahdollisuudet ilman jaettuja tapoja olisivatkin melko rajattuja. Kuka tahansa myös

51 Esimerkiksi Georg Simmel on toteuttanut erityistieteellistä, tässä tapauksessa sosiologista tutkimusta välinpitämättömyydestä modernissa kaupunkilaiselämässä. (ks. Simmel 2005, 36)

pysyttelee siinä, mikä takaa menestyksen. Menestyksen voi taata esimerkiksi pääoman uusintamis- ja lisäämislogiikan omaksuminen. Ketä tahansa voidaan siinä mielessä verrata Hegelin järjen viekkauksen käsitteeseen, että molemmat ovat yksittäisten toimijoiden synnyttämiä, mutta emergenttejä voimia, jotka saavat itsenäisen elämän, joka määrää yksittäisten ihmisten olemista. Kuka tahansa kadottaa toiset niiden eroavaisuudessaan, niiden kirjavuudessa.

”Me nautimme ja huvittelemme, kuten *kuka tahansa* nauttii; me luemme, näemme ja arvioimme kirjallisuutta ja taidetta, kuten *kuka tahansa* näkee ja arvioi; mutta myös vetäydymme 'suurista laumoista' syrjään, kuten *kuka tahansa* vetäytyy; pidämme kuohuttavana sitä, mitä *kuka tahansa* pitää kuohuttavana. Kuka tahansa, joka ei ole mitään määrättyä ja on kaikki, mutta ei summana, määrää jokapäiväisen olemistavan.”⁵² (Heidegger 1927, 165-166)

Kuka tahansa poistaa täälläololta vastuun ja siten keventää täälläolon olemisen painolastia. Kun kuka tahansa tekee päätöksiä, esimerkiksi kuluttajana tai poliitikkona, päätöksiä ei oikeastaan tee kukaan, sillä päätöksiä tekee kaikki. ”Joku voi helpoiten vastata kaikesta, koska kukaan ei ole se, jonka tarvitsee vastata jostakin. Se 'oli' aina joku, ja kuitenkin voidaan väittää, ettei se ollut 'kukaan'.” (Heidegger 1927, 166) Kenen tahansa olemisessa ”jokainen on toinen ja kukaan ei ole itsensä”. (Heidegger 1927, 167) Tällaista tilaa Heidegger kutsuu julkisuudeksi, joka on etäällä, sillä siellä täälläolot eivät ole maailmansisäisesti. Samalla, kun julkisuus tasoittaa kaiken, se yhdenentekevyydessään myös fragmentoi täälläolon todellisuuden. Koska mitään aitoja eroavaisuuksia ei julkisuudessa voida tunnistaa, hajoaa maailma samantekevyydeksi. Tästä fragmentoitumisprosessistahan jo Hegel oli huolissaan. Varsinaista täälläoloa Heidegger luonnehtii itsensä haltuunottaneeksi. Sen sijaan, että täälläolo uppoutuu huolehtimaan lähimmän maailman fragmentoituneista asioista, varsinainen täälläolo tavoittelee itseään kokonaisuutena, jonka se voi saavuttaa olemisen kysymisen, avaamisen ja paljastamisen kautta. Koska ”täälläolo on ensi sijassa kuka tahansa ja tällaisena se enimmäkseen pysyy”, varsinainen itsenöleminen ei ole mikään poikkeustila, vaan se on kenen tahansa eksistentiaalinen modifikaatio. (Heidegger 1927, 169) Ihmisen sosiaalinen luonne johtaa näin kenenä tahansa olemiseen, mutta asettamalla oikeat kysymykset täälläolo voi ymmärtää sosiaalisen itsessään ja olla varsinaisesti yhteisöllisenä.

52 Menestys ei välttämättä perustu vain tavanomaisuudelle, vaan se voi perustua kenen tahansa tavalle vetäytyä massoista. Menestys kapitalistisen tuotantotavan puitteissa edellyttää Marxin mukaan jatkuvia teknologisia ja organisatorisia innovaatioita. Näin siis luovuuden ja persoonallisen erottautumisen välttämättömyydestä on paradoksaalisesti tullut tavanomaista.

Voiko sitten Heideggerin mukaan kukaan ottaa kollektiivista vastuuta, jos julkisuudessa maailmasta tulee yhdentekevä? Eikö tämä näkemys ole hyvin kaukana siitä Marxin käsityksestä, että ihminen voi voittaa vieraantuneisuutensa noustessaan lajiolemisen tasolle, kun yksilöllinen ja yhteiskunnallinen ihminen muodostavat ykseyden? Vaikka Heideggerin poliittisen filosofian tarkempi perkaaminen jää valitettavasti tämän tutkielman ulkopuolelle, palaan myöhemmin hänen henkilökohtaiseen poliittiseen ratkaisuunsa ja yritän ymmärtää sitä.

3.2.3.5 Jokapäiväisyys

Kuka tahansa on Heideggerille olemassa jokapäiväisesti. Koska täälläolo on avautuneisuudessaan konstituoitunut virittyneenä ja ymmärtävänä, se voi päätyä jokapäiväisyyteen. Eksistentiaalisella tasolla täälläolo on vapaa mahdollisuuksiinsa, mutta tutkimus pitää Heideggerin mukaan palauttaa fenomenaliselle tasolle, eli täälläolon jokapäiväisyyteen. Tulee kysyä sitä, mitä kaikkea erityistä kenen tahansa olemistapaan kuuluu? Heidegger lähtee tekemään ontologisesta tutkimusta jokapäiväisyydestä, mikä ei ole lähtökohtaisesti sen kritiikkiä tai ”kulttuurifilosofista” inhimillisen rappion kauhistelua. (Heidegger 1927, 212-213) Tämä onkin hedelmällinen lähtökohta, sillä filosofiassa ja yhteiskuntatieteessä ei ole kovin rakentavaa lähteä liikkeelle siitä, että syyttää ihmisiä heidän henkilökohtaisesta heikkoudestaan tai pahantahtoisuudestaan sekä johtaa ongelmat näihin. Rée (1998, 35) vertaa Heideggerin jokapäiväisyyden käsitettä Marxin tavarafetisismiin, jonka pohjalta Lukács on kuvaillut jokapäiväisyyden muotoja tutkimalla sosiologisesti yhteiskunnan, talouden ja tieteiden rakenteita. Heidegger hahmottelee tälle tutkimukselle täälläolon ontologisen perustan.

Yksi täälläolon jokapäiväisen olemisen muotoja on juttelu. Se tarkoittaa sellaista puhetta, jossa olevaa ei varsinaisesti ymmärretä, vaan puhutaan ylimalkaisesti ja pinnallisesti, tavanomaisesti. Juttelu liittyy erityisesti julkiseen keskusteluun. Julkisessa juttelussa puheen aito ymmärrettävyys on yhdentekevää. Ihmiset oppivat erilaisia puheenparsia ja toistelevat niitä julkisesti. Juttelu kätkee maailmansisäisen olevan, ei pidä sitä avoimena. Se kulkee luonnostaan tähän suuntaan, eikä siihen tarvita mitään ”petosta”. (Heidegger 1927, 214-215) Voimme taas ottaa erään weberiläisen esimerkin, joka liittyy formaaliin

rationaalisuuteen ja professioihin. Profiessioita voidaan kuvailla siten, että niiden jäsenet omaksuvat tietyn kielen, josta tulee heidän ammattikieltään. Opettelemalla tämän kielen he pääsevät osaksi professiota. Kielestä tulee juttelua, kun siitä tulee vain väylä päästä ryhmän jäseneksi. Erilaiset pyrkyrit voivat opetella tämän kielen ulkoa ollakseen kelpoja ryhmään, kun taas ammattikielen aito ymmärrys tarkoittaisi sen perusteiden kysymistä: miten tämä kieli on muodostunut ja mihin suuntaan sen tulisi kehittyä tulevaisuudessa.⁵³

Heidegger käyttää juttelusta sanaa sulkeminen. Se sopii hyvin professioiden pyrkimykselle sulkea ammatit vain tietylle ryhmälle. Profiessioiden aseman voi nähdä heikentyneen, mutta niiden tilalle on tullut muun muassa eräänlaiset konsulttikielet tai strategiapuheet, joiden omaksumiseen esimerkiksi yliopistollinen koulutus suurelta osin tähtää. Tämä on tiettyyn pisteeseen asti väistämätön lähtökohta. On opittava papukaijan lailla toistamaan ajan hengen mukaista puhetta, jotta voi ymmärtää sen mielekkyyden tai mielettömyyden. Kuviota voi verrata myös Freiren erottelemiin ”tallentavan” ja ”problematisoivan” oppimisen tapoihin. Jopa olemista kysyvän puheen maaperä on ajan henkeen kiinnittyneessä tulkinnassa, sen tulkkiutuneisuudessa. ”Kaikki oikea ymmärtäminen, tulkitseminen ja kommunikaatio, uudelleen paljastaminen ja uusi omaksuminen toteutuu tässä tulkkiutuneisuudessa, tästä tulkkiutuneisuudesta ja sitä vasten.” (Heidegger 1927, 216) On harvinaista, että täälläolo voi ohittaa tavanomaisen jokapäiväisen ymmärryksen, sillä tulkkiutuneisuus on aina hyvin itsevarmaa. Tässä itsevarmuudessaan se voi selittää esimerkiksi kuinka rakennetaan toimintavarmoja ydinvoimaloita, mikä kuitenkin kätkee tämän puheen jalansijattomuuden. Tämä jalansijattomuus tulee esille jonain odottamattomana. Tulkkiutuneisuus perustelee sitä, miksi poikkeavan laisten näkemysten perusteleva on aina huomattavasti suuremman työn takana kuin jonkin vakiintuneen mielipiteen, jota ei välttämättä tarvitse perustella mitenkään, koska sen olemisen kysyminen on lakannut.

Toinen Heideggerin mainitsema jokapäiväisyyden muoto on uteliaisuus. Taas Heidegger

53 Vrt. Platonin käyttämä erottelu *logoksen* ja *empeiriaen* välillä. Logos on ymmärrystä esimerkiksi työn sisäisestä merkityksestä ja sen tarkoituksesta. Empeiriaen taas on pyrkimystä siihen, että jokin näyttää joltakin. Esimerkiksi muusikko voi soittaa instrumenttia toistamalla tiettyjä sointuja mallin mukaisesti. Tällöin hän ei kuitenkaan ymmärrä musiikin logosta, sen sisäistä rationalea, eikä kykene näin tekemään luovia ratkaisuja uudenlaisten sovitusten tai sävyllysten suhteen. Muusikon logoksena voi pitää hänen musikaalisuuttaan. Logoksen voi rinnastaa myös Weberin substantiivisen ja emperiaen formaaliin rationaalisuuteen. (ks. Feenberg 2005, 8-13)

tarkastelee länsimaisen sivilisaation historiaa ja tulee siihen johtopäätökseen, että länsimainen ajattelu on pitkälti perustunut siihen, että kaikki totuus perustetaan havainnoille. Heidegger katsoo tämän saman asian toteamisen motivoivan Hegelin dialektiikkaa, joka pyrkii ensisijaisesti käsitteelliseen ajatteluun tukeutuen saavuttamaan kattavamman totuuden kuin mitä vain havaintojen kokoelmalla voidaan tuottaa. Tätä havainnon ylivaltaa kuvaa myös uteliaisuus, joka pyrkii näkemään vain näkemisen takia ja on aina kohti uusia näkemisiä. Tällainen uteliaisuus tulee ilmi esimerkiksi turismissa, jossa erilaisin kameroin varustetut joukkiot tallentavat itsensä milloin Eiffel-tornin ja milloin Vapaudenpatsaan juurella. Maailmaa on kierreltävä jatkuvasti ihan vain sen takia, ettei jäisi jostain paitsi ja että pääsee todistamaan kaiken. ”Uteliaisuus, jolle mikään ei ole suljettua, ja juttelu, jolle kaikki on ymmärrettyä, suovat itselleen – siis näin olevalle täälläololle – takuun 'elämästä', jonka luullaan olevan aidosti 'elävää'.” (Heidegger 1927, 220)

Kolmas Heideggerin esittelemä jokapäiväisyyden tapa on kaksimielisyys, joka on ehkä vaikeimmin ymmärrettävä näistä kolmesta. Kaksimielisyys voi olla esimerkiksi maailman parantamiseen tähtäävää juttelua, mikä tekee itse itsensä realisoitumisen mahdottomaksi. Kaksimielisyyden voi tulkita viittaavan sellaiseen filosofiaan, jota Marx kuvaili ”spekulatiivisen ratsun ravaamiseksi”. Se on ajattelua, joka ei sitoudu lopulta mihinkään. Sitä voi sanoa myös vastuuttomuudeksi. Tällainen puhe on kauheaa meteliä, missä kuka tahansa on kaiken asiantuntija ja koska kuka tahansa toimii, niin kenenkään ei tarvitse ottaa vastuuta.⁵⁴ Asioiden toteuttaminen on ristiriidassa juttelun kanssa, sillä toiminta keskeyttää juttelun, joka oman luonteensa mukaisesti jatkuu päättymättömänä. Kaksimielisyys on ounastelevaa, aavistelevaa ja ohittaa sen, mitä todella tapahtuu ja leimaa toiminnan jälkijättöiseksi ja merkityksettömäksi, sillä se tapahtuu aina jo liian myöhään. Juttelu on aina jo siirtynyt jonnekin muualle. Kaksimielisyys mahdollistaa juttelulle illuusion siitä, että kaikki olisi jo ratkaistu, ikään kuin juttelu jo itsessään ratkaisisi kaiken. (Heidegger 1927, 221-222) Tämä on tietysti demokratian ja kansalaistoiminnan kannalta merkittävä ongelma. Yksi Heideggerin esittämä ratkaisu on vaikeneminen. Vain sellainen ihminen voi vaieta, joka kykenee hukkaamaan itsensä juttelun maailmaan. Vaikeneminen tarkoittaa aitoa kuulemiskykyä ja kykyä valikoida oleellinen. (Heidegger 1927, 210)

54 Heideggerin käsitystä kaksimielisyydestä voi vertailla esimerkiksi Kitty Genovesen -syndroomaan, Milgramin kokeeseen, nojatuolifilosofiaan tai Hannah Arendtin analyysiin siitä, miten keskitysleirit olivat mahdollisia natsi-Saksassa.

3.2.3.6 Varsinainen ja epävarsinainen oleminen

Omasta itsestä sellaisenaan alkava ymmärrys on Heideggerille varsinaista, epävarsinaista taas sellainen, mikä kiinnittyy johonkin itsen ulkopuoliseen. (Heidegger 1927, 188) Heideggeria on usein tulkittu äärimmäisen subjektivistisena ajattelijana, ehkä juuri hänen varsinaisen olemisen käsitteensä vuoksi. Erityisesti marxilaiset ovat suhtautuneet häneen, ymmärrettävistäkin syistä, perin vihamielisesti. Katson Heideggerin käsityksen varsinaisesta olemisesta edustavan perenniaalista filosofian päämäärää, joka on myös yksi valistuksen päämääristä. Tavoitteena on siis itsenäisesti ajatteleva ihminen, joka on lähtökohtaisen vieraantunut, mutta ei kuitenkaan vain tällaista ulkoa päin määrättyä olemista. Epävarsinainen oleminen ei ole siinä mielessä epäinhimillistä, etteikö se olisi hyvin keskeinen ihmisenä olemisen tapa, mutta se, mikä tekee ihmisestä erityisesti ihmisen, on varsinainen oleminen: mahdollisuus ylittää behavioraalisuus. Epävarsinainen oleminen voi olla myös itsen kiinnittynyttä, mutta tällöin itse on täälläololle jotain ulkoista. Heidegger nimittää tätä takertumiseksi itsen, minkä esimerkiksi julkisuus voi hyvin peittää. Tällaisena olevana itse ei ole maailmansisäinen oleva, vaan puhdasta toimeliaisuutta tai esilläoleva objekti.

Heidegger kutsuu jokapäiväisen täälläolon olemistapaa lankeamiseksi. Tämäkään ilmaus ei sisällä mitään negatiivisesti arvottavaa, vaan täälläolo on ontologisesti maailman äärellä ja sen pauloissa. ”Siksi täälläolon langenneisuutta ei pidä käsittää myöskään 'putoamiseksi' jostakin puhtaammasta ja korkeammasta 'alkutilasta'. Tästä meillä ei ole mitään ontista kokemusta eikä myöskään mitään mahdollisuuksia ja johtolankoja tulkita sitä ontologisesti.” (Heidegger 1927, 223) Niinpä on väistämättä myös niin, ettei lankeaminen voi mitenkään vähentyä inhimillisen kulttuurin edistyessä. Toisaalta Heidegger kuvailee mahdollisuutta ja tarvetta varsinaiseen olemiseen. Olisi vaikea ymmärtää miksi Heidegger itse olisi tehnyt valinnan ryhtyä poliittiseen toimintaan, jos häntä ei olisi motivoinut usko mahdollisuuteen luoda yhteiskunta, jossa varsinainen oleminen olisi enemmän saavutettavissa kuin vallitsevassa yhteiskunnassa. Usein voi kuitenkin olla vaikeaa osoittaa tämä tarve yhteiskunnalliselle muutokselle, sillä

”[k]enen tahansa itsevarmuus ja lujuus levittävät uskoa, että tarvetta varsinaiseen virittyneeseen ymmärtämiseen ei ole. Kenen tahansa luulo täysipainoisen ja aidon 'elämän'

elämisestä ja ylläpitämisestä antaa täälläololle *tyydytyksen*, että kaikki on 'parhain päin' ja että kaikki ovet ovat avoinna. Lankeava maailmassa-oleminen, joka houkuttaa, on samalla *tyydyttävää*". (Heidegger 1927, 225)

Tämä on juuri se ongelma, minkä marxilaiset kohtasivat jo silloin, kun eurooppalaisten työläisten elintaso alkoi kohentua. Elintason parantuminen ei poistanut riistosuhdetta, ei etenkään kansainvälisesti tarkasteltuna. Koska osoitettavissa olevat rakenteelliset riistosuhteet eivät heijastuneet kokemukselliseen todellisuuteen, ei proletariaatin vallankumous voinut siten eskaloitua, ainakaan ilman tietoista luokkatietoisuuden juurruttamista. Vaikka näin huomaamme modernia ihmistä riivaavan onnettoman kohtalon, ei Heideggerin mukaan tule vaipua epätoivoon, sillä juuri lankeamisen ilmiön pohtiminen antaa vähiten periksi täälläolon teennäiselle tavalle käsittää itsensä ja näin antaa toivoa. (Heidegger 1927, 233) Samalla, kun huomaamme kriisin, olemme jo ylittämässä sitä.

Toimielias oleminen edellyttää Heideggerin mukaan erilaisia luonneoppeja ja tyyppioppeja, jotka leviävät suunnattomasti ympäriinsä ja pelkistävät täälläoloa. ”Tämä vieraantuminen *sulkee* täälläololta sen varsinaisuuden ja mahdollisuuden, jos ei muuhun niin aitoon epäonnistumiseen.” (Heidegger 1927, 226) Erilaiset pelkistetyt mallit rakentavat valmiin maailman, jonka funktioita täälläolo voi hyödyntää. Tällaisessa maailmassa täälläolo voi epäonnistua esimerkiksi viljelemällä muukalaisvihaa sellaisia ihmisiä kohtaan, jotka eivät sopeudu tiettyyn malliin. Tämä ei kuitenkaan varsinaisesti ole epäonnistumista, vaan ainoastaan tapahtumien tavallista kulkua. Aito epäonnistuminen tapahtuu niin, että ihmiset pyrkivät kitkemään muukalaisvihaa, mutta huomaavat olevansa inhimillisesti kykenemättömiä elämään samassa yhteisössä erilaisia tapoja noudattavien ihmisten kanssa.

Koska täälläolo on eksistentiaalisesti ymmärtävä ja virittynyt maailmassa-oleva, se voi langeta, mutta myös olla varsinaisesti. Täälläolo voi uppoutua maailmaan, mutta toisaalta se voi tehdä maailman itselleen. Jos täälläolo tulkitaan subjektiksi objektiivista maailmaa vastaan, ei lankeamista voida välttää. Objektiivinen maailma on täälläololle vierasta, mutta täälläolo on maailmassa asumista. Tunnistamalla maailmassa-olemisensa, täälläolo voi ymmärtää sen, ettei maailmaa edes ole ilman täälläoloa. Varsinainen oleminen tunnistaa olemisensa jokapäiväisyydessä. Se ei ota itseään liian vakavasti, vaan huomaa aina olevansa uppoutunut johonkin naurettavan väliaikaiseen ilmiöön. Epävarsinainen oleminen on tavallista. ”Varsinainen eksistenssi ei päinvastoin ole mitään, mikä leijuu langenneen

jokapäiväisyyden yläpuolella, vaan se on eksistentiaalisesti pelkästään modifioitu ote jokapäiväisyydestä.” (Heidegger 1927, 227) Kuten Rée Heideggerin käsitteistä toteaa: ”Epävarsinaisuus on yksinomaan väärinymmärrettyä varsinaisuutta, ja varsinaisuus on epävarsinaisuuden ymmärtämistä”. (Rée 1998, 48)

Mahdollisuus varsinaiseen olemiseen syntyy ahdistuksesta (*Angst*), jonka ontologinen perusta on huolella. Ahdistuksella Heidegger tarkoittaa suurin piirtein samaa, mitä Hegel tarkoittaa ihmisen ja luonnon tai yksilön ja yhteisön sovittamattomalla ristiriidalla. Ahdistus on kodittomuutta maailmassa, maailman outoutta. Tällaisessa outoudessa täälläolon jokapäiväinen tuttuus lysähtää ja rutiininomaisesta olemisesta tulee tyhjyyttä. Tietysti myös jokapäiväinen täälläolo voi olla ahdistunut, mutta se jättää huomiotta kodittomuuden. Sitä kuvaa paremmin sana pelko, joka kohdistuu johonkin tiettyyn kohteeseen. Ahdistus taas ei kohdistu mihinkään, vaan se on maailman kokemista merkityksettömänä. Kun täälläolo ymmärtää oman olemisensa ymmärtävänä, se voi nähdä maailman sen tyhjyydessään, mikä on yhtäältä vailla lohduttavia kiinnekohtia, mutta toisaalta tyhjyydessään täälläolon vapaasti täytettävissä. Näin ahdistus avaa täälläolon olemismahdollisuuden. ”Ahdistus tuo täälläolon sen eteen, että se *on vapaana* olemisensa varsinaisuuteen mahdollisuutena, jota se jo aina on. Mutta tämä oleminen on samalla se, johon täälläolo on maailmassa-olemisena jätetty.” (Heidegger 1927, 237) Näin Heidegger ilmaisee yksilön ideaalituypin, johon jo edellä viittasin. Täälläolo on jätetty yksinäisyyteen, mutta se ei missään tapauksessa tarkoita solipsista sivullisuutta, sillä täälläolo on siltikin aina maailmallinen kaikkine sen tapoineen, eritoten kanssa-olemisena. Ahdistuksen perustava huoli onkin kaksinaista. Se on ensinnä täälläolon vapautta olemiseen omimmassa mahdollisuudessaan ja toiseksi täälläoloa, joka on jätetty huolehdittuun maailmaan. Deterministinen materialismi ymmärtää huolen vain jälkimmäisessä merkityksessään. Huolen ontologisen perustan Heidegger selittää historiallisesti ja pyrkii näin kumoamaan sen, että huoli olisi vain hatusta vedetty satunnainen tapa ymmärtää ihmisenä olemista.⁵⁵

55 Heidegger lainaa Goethen alun perin Herderiltä omaksumaa tarinaa ihmisen luomisesta: “Kun Huoli kulki kerran yli virran, näki hän savipitoista maata: hän otti siitä mietteissään palasen ja ryhtyi muovaamaan sitä. Sillä aikaa kun hän mietiskeli mitä oli tehnyt, tuli Jupiter paikalle. Huoli pyysi, että Jupiter antaisi muovatulle savenpalaselle hengen ja Jupiter suostui siihen mielellään. Mutta kun Huoli nyt halusi antaa luomukselle oman nimensä, Jupiter kieltäytyi ja vaati, että sille täytyisi antaa hänen nimensä. Sillä aikaa kun Huoli ja Jupiter kiistelivät nimestä, myös maa (*Tellus*) nousi ja halusi, että luomukselle annettaisiin hänen nimensä, koska hän on sentään tarjonnut sille osan ruumiistaan. Kiistakumppanit pysyivät Saturnusta tuomariksi. Ja Saturnus teki seuraavan oikeudenmukaiselta näyttävän päätöksen: 'Koska sinä Jupiter annoit hengen, sinun pitää lunastaa henki sen kuolemassa, ja

Steinerin mukaan ajatus varsinaisesta olemisesta oli erityisen tärkeä Marcuselle ja toisen maailmansodan jälkeiselle eksistentiaalistisesti virittyneelle marxismille. Varsinainen oleminen yhteisöllisenä toimintana nähtiin vastauksena kapitalistisen tuotantotavan tuottamaan vieraantumiseen. (Steiner 1978, 123) Kuten olemme huomanneet, Heideggeria Weberiin, Lukácsiin, Marcuseen, Frankfurtin koulukuntaan ja myöhemmin koko humanistisen marxismin perinteeseen yhdistää myös huoli laskevan ajattelun (kalkyloinnin) yleistymisestä ja leviämisestä läpi lähes koko maailman. Ei voida sanoa, että laskelmoiva ajattelu olisi edellä mainittujen mielestä itsessään vahingollista, mutta päädyttyään yksinvaltaiseen asemaan se peittää kaiken muunlaisen ajattelun, kuten substantiivisen rationaalisuuden. Steiner katsookin Heideggerin olevan läheisessä resonanssissa 1920-luvun revisionistisen marxismin kanssa ja kutsuu Marcusen myöhemmin muotoilemaa ”yksiulotteisen ihmisen” käsitettä Heideggerin kenen tahansa muunnelmaksi. (Steiner 1978, 156) Myös Rée katsoo ”länsimaisen” marxismin, Lukácsin, Marcusen ja Adornon, vieneen Heideggerin kesken jäänyttä työtä eteenpäin. Hän jopa väittää 1900-luvun ajattelun olleen suurelta osin epätäydellinen alaviitesarja Heideggerin *Olemiseen ja aikaan*. (Rée 1998, 68) Tämä voi osittain pitää paikkansa, mutta samalla *Oleminen ja aika* on eräs alaviite hegeliläisen Marxin avaamalle ajattelun polulle.

3.2.3.7 Oleminen kohti kuolemaa ja päättäväisyys

Täälläolon varsinainen oleminen on tarkoittaa Heideggerille sen olemista ajallisena olentona. Tämän ajallisuuden rajallisuus tulee ymmärrettäväksi kun täälläolo on olemisessaan kohti kuolemaa. Vasta oleminen kohti kuolemaa mahdollistaa täälläolon olemisen kokonaisuutena. Kokonaisuus syntyy vasta, kun sille asetetaan tietyt rajat. Toisaalta täälläolo on aina vaillinaista. Sillä on aina jotakin saatavaa, se on pysyvästi sulkeutumaton ja on aina kohti joitakin mahdollisuuksia. Kuolema on perustavan laatuinen mahdollisuus, joka rajaa täälläolon olemista täällä. Se voidaan käsittää objektiivisesti kokemalla jonkin olevan kuolema, mutta Heidegger ei viittaa niinkään kuolemaan biologisena tosiasiana, vaan siihen, mitä tämä ontinen asia merkitsee täälläololle eksistentiaalisesti. Se tarkoittaa ensinnäkin sitä, että ajallisen olemisen loppu on käsitettävä aina oman eksistentiaalisen

sinun maa, koska annoit ruumiin, pitää lunastaa tuo ruumis. Mutta koska Huoli ensin muovasi tämän olennon, pitääköön Huoli sitä hallussaan niin kauan kuin se elää. Mutta koska sen nimestä on kiistaa, olkoon se nimeltään 'homo', koska se on tehty *humuksesta* (maa).” (Heidegger 1927, 248)

täälläolon ilmiöksi, sillä kukaan ei voi kuolla kenenkään toisen puolesta. Kuolema saa ymmärtämään yksilöllisyyden ja siten kanssaolemisen toisten olemiskyynä, koska vain yksilö voi olla toisten kanssa. (Heidegger 1927, 323) Toisekseen täälläoloa ei voida koskaan kokea ontisesti kokonaisena, sillä ”saavuttaessaan kokonaisuutensa se suorastaan menettää maailmassa-olemisensa. Tällöin täälläolo ei enää ole koettavissa *olevana*”. (Heidegger 1927, 291) Oman katoavaisuutensa ymmärtäessään täälläolo ylittää pelkän paikassa olemisen ja voi käsittää itsensä suhteessa ajallisuuteen. Tällaista olemista Heidegger nimittää edelläkäyväksi olemiseksi. Kuolemaa kohti oleva täälläolo ymmärtää elämän materiaaliset ehdot, jotka asettavat täälläolon välttämättömään ajallisuuteen ja sen puitteissa tapahtuviin valintoihin. Näistä elämän materiaalisista ehdoista kumpuaa ymmärrys, joka ei ole palautettavissa puhtaan maailmalliseen, materiaaliseen.

”Ahdistus kuoleman edessä on ahdistusta omimman, riippumattoman ja sivuuttamattoman olemiskyyn ’edessä.’” (Heidegger 1927, 308) Kuolema on Heideggerille täälläolon heitettyä olemista kohti loppua. Lankeava maailmassa-oleminen peittää tämän kuoleman ilmiön, jolloin täälläolo ei ole avautunut kohti kuolemaa. Kuka tahansa käsittelee kuolemaa yleisenä tapahtumana, jolloin kuolema ei koskaan kosketa juuri minua. Kuolemaa käsitellään kaksimielisesti, jolloin se on olemuksellisesti minun, mutta julkisuudessa käännetään ei-kenenkään ominaisuudeksi. Kuka tahansa pakottaa välinpitämättömään tapaan suhtautua kuolemaan ja siten vieroittaa täälläolon sen omimmasta mahdollisuudesta. (Heidegger 1927, 310-311) Tällaisella kenen tahansa tasolla kuolema voi merkitä esimerkiksi tietynlaista elinikään vaikuttavaa elämäntapaa, jota voidaan kansanterveydellisesti laskelmoida tai uutisjuttu, jossa mielenilmauksissa kuolleiden lukumäärät ilmaistaan tyynen asiallisesti. Tällöin kuolemasta tulee jotain sellaista, josta kenenkään ei tarvitse tai josta kukaan ei voi ottaa vastuuta. ”Jokapäiväisyys pakottaa kiireelliseen huolehtimiseen ja luopuu rasittavasta ’kuolemaan kohdistuvan toimettoman ajattelemisen’ kahleista. Tämä työnnetään tuonnemmaksi ’hamaan tulevaisuuteen’ vetoamalla niin sanottuun ’yleiseen mielipiteeseen.’” (Heidegger 1927, 316)

Fundamentaaliontologisen analyysin tarkoitus on vastata kysymykseen, miten huolehtiva olemisen suhtautuu mahdolliseen? Kuinka mahdollisuuden olemassaolo tulee konkreettiseksi? Lukácsiin liitettynä, kuinka esimerkiksi tietty ”objektiivinen

mahdollisuus” voidaan ymmärtää? Kuolemaa kohti oleminen on eksistenssin mahdottomuuden mahdollisuuden ymmärtämistä. Täälläolon ymmärrys itsestään lopulta yksilöllisenä kuolevaisena asettaa hänet omimpien mahdollisuuksiensa äärelle. Tässä mielessä jokainen täälläolo on maailmassa yksin, vaikkakin kanssa-olevana. Kuolemaa kohti olemisen ymmärtäminen vapauttaa täälläolon eksistenssin hallitsemiseen. Kuolema on äärimmäinen objektiivinen mahdollisuus, joka asettaa elämän rajat. (Heidegger 1927, 374) Koska kuolema ei perustu empiiriseen kokemukseen, voidaan sitä verrata ideaalittyyppiin, joka hahmottelee kokonaiskuvaan elämästä ja siten mahdollistaa tai pakottaa tarttumaan todellisuuteen ainutkertaisina hetkinä, situaatioissa. Samoin kuolemaa kohti oleminen voi rakentaa ymmärryksen luokkayhteiskunnasta, jossa työläisessä ja kapitalistit on alistettu jokapäiväisyyteen yhden tai toisen sortin oopiumilla.

Kuoleman edessä täälläololle paljastuu todellisuuden vakavuus siten, että hän on aina kohti joitakin mahdollisuuksia, jotka on valittava. ”Täälläolo mahdollistaa varsinaisen olemiskykynsä vasta valitessaan valinnan.” (Heidegger 1927, 327) Valinnan edessä seisomista Heidegger kuvaa termillä omatunto, jota sitäkään ei tule sekoittaa psykologiseen tai teologiseen omantunnon käsitteeseen. Omatunto kuljettaa täälläolon pois kenestä tahansa. Se kutsuu täälläolon kuuntelemaan niin, ettei se kiinnity jokapäiväiseen kaksimieliseen hälinään. ”Kutsulla on pyrkimys avata ja tähän liittyy sysäyksen momentti, joka ravistaa siirtäen paikaltaan.” (Heidegger 1927, 331) Kutsu paljastaa yllä mainitun ahdistavan outouden maailmassa-olemisen perustapana. Outous on ilmiö, joka saattaa maailman naurun alaiseksi. Tällä tarkoitan ajattelun autonomisuutta, jossa kaikille auktoriteeteille ja traditionaalisille selitystavoille on lähtökohtaisesti voitava nauraa. Mikään ei ole huvittavampaa kuin lopulliseksi mielletty todistus – tai pikemminkin loputtomaksi, kuolemattomaksi mielletty. Heideggerin mukaan ”eksistentisesti kuuleva kutsun ymmärtäminen on sitä varsinaisempaa, mitä riippumattomammin täälläolo kuulee ja ymmärtää *itse* olevansa haastettu, ja mitä vähemmän kutsun mieltä vääristää se, minkä sanotaan olevan sopivaa ja käypää”. (Heidegger 1927, 341) Omatunto ei voi nojata mihinkään yleisiin käyttäytymissääntöihin, sillä tällöin se sisäisesti ristiriitaisesti kieltäisi täälläolon omimman mahdollisuuden.

”Omantunnon kutsu ei anna mitään sellaisia 'praktisia' ohjeita, ja näin *pelkästään siksi*, että se kehottaa täälläoloa eksistenssiin, omimpaan itsenäolemisen kykyyn. Odotettujen,

yksiselitteisesti laskettavissa olevien maksimien myötä omatunto kieltäisi eksistenssin, ei minään vähempänä kuin *mahdollisuutena toimintaan*.” (Heidegger 1927, 357)

Kun omatunto avaa erilaisia mahdollisuuksia, se haastaa täälläolon ja tekee siitä näin syyllisen. Syyllisen täälläolon eteen on avautunut lukuisia mahdollisuuksia, jotka ovat hänestä itsestään riippuvaisia. Syyllisyys on jonkin asian puuttumista, mutta ei esilläolevan mielessä, vaan toiminnan mielessä, täälläolon ratkaisuna. Tällainen syyllisyys ei ole sillä tavalla laskettavissa tai formalisoitavissa olevaa kuten esimerkiksi lainsäädäntö, joka asettaa ihmisille erilaisia velvollisuuksia. Heideggerille syyllisyys on lähinnä moraalisuuteen liittyvää, tai oikeastaan moraalisuuden olemassaolo edellyttää syyllisyyden ilmiötä. (Heidegger 1927, 348) Kun täälläololla on tahto-omata-omatunto, on hän silloin päättäväinen, hän pyrkii eettiseen elämään. (Heidegger 1927, 328-329) Päättäväisyydeksi Heidegger kutsuu ”erityistä omantunnon täälläolossa itsessään vahvistamaa varsinaista avautuneisuutta – *vaikenevaa, ahdistukseen altista itsensä luonnostamista omimpaan syyllisenä-olemiseen*”. (Heidegger 1927, 360) Päättäväinen täälläolo pyrkii olemaan tietoinen mahdollisuuksistaan ja tarttumaan niihin, koska sellainen täälläolo on aina väistämättä tekemässä tietynlaista elämää ja maailmaa. Tyhjiys ja sen synnyttämä ahdistus osoittavat tämän tekemisen tai elämisen väistämättömyyden. Moraalinen toimijuus on tämän tyhjyyden päälle rakentamista ja siksi päätökset ovat aina tietyssä epämääräisyydessä: ”Päättäväisyys on varma itsestään vain päätöksenä.” (Heidegger 1927, 362) Vaikka Heidegger puhuu omastatunnosta, päättäväisyydestä ja syyllisyydestä, Heidegger kuitenkin katsoi, ettei hänen töistensä voida johtaa minkäänlaista etiikkaa. (Steiner 1978, 30-31) Heideggerin filosofia voidaan tulkita filosofiseksi pohjatyöksi eettiselle elämälle, metaetiikaksi. Heidegger tutkii ehtoja, joiden puitteissa eettinen elämä voi tapahtua ja minkälaisia esteitä sille on olemassa. Nämä ehdot tietysti rajaavat niitä mahdollisuuksia, millaista eettinen elämä Heideggerin näkökulmasta voi olla.

Täälläolo on maailmaan heitetty, eikä näin voi valita vaikka sitä, että kuoleeko hän vaiko ei, eikä näin ole olemassa täydellistä tyhjiyttä. Samalla maailma ei ole koskaan täysi ja siten täälläolo voi kohdata lukemattomasti erilaisia mahdollisuuksia. Marx käsittelee tätä ajatusta lajina olemisen tasolla, mikä tarkoittaa myös sellaista mahdollisuuksien ymmärtämistä, mitä täälläolo on ihmislajina, pääosin kenenä tahansa. Nähdäkseni omatunto voi johdattaa täälläolon pois kenestä tahansa, mutta joskus vain pyrkiäkseen

muokkaamaan jokapäiväistä olemista johonkin suuntaan. Päätäväinen täälläolo voi esimerkiksi toimia poliittisesti pyrkiäkseen korjaamaan joitakin yhteiskunnassa vallitsevia epäkohtia. Poliitiikan todellisuus voi olla väistämättä epävarsinaista kenenä tahansa olemista, mutta tässä todellisuudessa toimiessaan täälläolo voi säilyttää sen valinnan, jonka hän omantuntonsa koettelemana on tehnyt, eli säilyttää tietyn vakaumuksen, olla toimiva olento, ei vain käyttäytyvä. Vaikka omatunto ei voi lähteä liikkeelle annetuista maksiimeista, voi se pyrkiä luomaan muun muassa poliittisia maksiimeja ja tuoda sellaisia julkisen alueelle. Poliittisessa julkisuudessa tietystä kumouksellisesta ajatuksesta voi siis tulla jokapäiväistä, mutta ehkä parempaa jokapäiväisyyttä. Olisi siis täysin väärin tulkita Heideggerin osoittavan, että varsinainen oleminen olisi jotain yksilön sisäiseen maailmaan kääntymistä. Kuten Heidegger itse toteaa: ”Itsen haaste kenessä tahansa ei painosta itseä mihinkään sisäiseen itseen, jonka pitäisi sulkeutua 'ulkomaailmalta'. Kutsu ylittää ja tuhoaa kaiken tällaisen haastaakseen yksin itsen, joka ei ole millään muulla tavoin kuin maailmassa-olemisena.” (Heidegger 1927, 333) Mutta koska politiikan sfääri on itsessään pääosin kenen tahansa jokapäiväistä olemista, minkään luokan todellinen luokkaintressi ei voi toteutua esimerkiksi puolueessa, toisin kuin Lukács asian hahmotti. Tämä ei kuitenkaan ole katastrofi, vaan kanssaolemisen ontologisten ehtojen tunnustamista. Poliitiikka on väline vakaumuksen omaksuneelle henkilölle.

3.2.3.8 Ajallisuus ja historiallisuus

Kuolemaa kohti oleminen on edelläkäyvää ajallista olemista. Kuten teoksen otsikkokin paljastaa, Heidegger löytää *Olemisessa ja ajassa* varsinaista ja epävarsinaista olemista perustavasti määrittäväksi tekijäksi olemisen ajallisuuden. Heidegger kuvailee sitä, miten ajallisuus edeltää kaikkia muita olemisen tapoja ja myös sitä, miten se voi peittyä. Olen jo käsitellyt ajallisuuden merkitystä Heideggerin filosofialle, mutta selvennän vielä ajallisuuden peruskiviä, joihin Heidegger nojaa.

Heidegger kuvaa ajallisuutta termillä ekstaattinen. Se tarkoittaa, että ajallisuus mahdollistaa ikään kuin seisoa itsensä ulkopuolella. Arkiymmärrys ajasta on lineaarisesti rakentuva tapahtumien sarja, joka jatkaa kulkuaan loputtomasti. Alkuperäinen ajan fenomenaalinen luonne on kuitenkin luonnostelevaa, intentionaalista aikaa. Katson

ajallisuus tarkoittaa eksistenttien mahdollisuuksien ymmärtämistä. Se on pohjimmiltaan tulevaisuudellista olemista. Varsinaisesti se tarkoittaa sitä, että täälläololla on aikaa, täälläololla on lukemattomia mahdollisuuksia. Epävarsinaisesti se taas tarkoittaa sitä, ettei täälläololla ole aikaa. Tällä tarkoitetaan kiireistä valmistautumista johonkin tulevaan. Se on siis tulevaa kohti olevaa, mutta tuleva lukitsee nykyisyyden tulevaisuuden vaatimuksiin ja sulkee näin vaihtoehtoiset tulevaisuudet. Epävarsinaisesti päädytään lineaariseen aikakäsitykseen, jossa tulevaisuus on nykyisyyden looginen seuraus. (Heidegger 1927, 405) Esimerkiksi yliopistot – mikäli näitä käsitteitä voidaan soveltaa instituutioihin – ovat epävarsinaisesti tai lineaarisesti kohti tulevaa valmistautuessaan vastaamaan mahdollisimman hyvin opetus- ja kulttuuriministeriön kulloinkin asettamiin tulokriteereihin.

Virittyneisyyden ajallisuus taas perustuu ensi sijassa menneeseen, tai Heideggerin termein olleisuuteen. Siihen liittyy muistaminen ja unohtaminen, joiden myötä täälläolo saa tietyn virittyneisyyden. (Heidegger 1927, 408) Esimerkiksi syy, miksi Marcuse kehotti *Taiteen ikuisuudessa* aina muistamaan Auschwitzin, on se päättäväinen virittyneisyys, joka tekee mahdottomaksi minkään vastaavanlaisen toistumisen tulevaisuudessa. Lankeamisen eksistentiaalinen mieli on nykyisyydessä. Langennut oleminen on ”epävarsinaisesti tulevaisuudellista, ja sillä tavalla, että se ei ole valmiina millekään *mahdollisuudelle*, vaan se himossaan vain kaipaa jotakin mahdollisuutta jo todellisena”. (Heidegger 1927, 415) Tällainen ajalla laskeminen täydellistää Heideggerin ontologisen kuvauksen jokapäiväisestä olemisesta. Tulkinnan filosofina Heidegger pui myös kielen merkitystä ajallisuuden ilmiön kannalta. Heideggerin mukaan puheen ajallisuus poikkeaa kielitieteen käsityksestä kielestä, joka pohjautuu lineaariselle aikakäsitykselle. Puhe ei ole kieliopillinen järjestelmä, vaan perustuu ekstaattiselle ajallisuudelle, joka jatkuvasti muuttaa todellisuutta ja luo uusia tapoja käsittää maailma ajallisesti niin eteen kuin taaksepäinkin. (Heidegger 1927, 418) Puheen ekstaattisuudella voi ymmärtää sitä, että käsitteellisen ajattelun avulla täälläolo voi tarkastella itseään ja elämismaailmaansa sosiaalisen todellisuuden luomasta horisontista käsin.

Diltheyn hermeneutiikkaan pohjaten Heidegger kuvailee ”elämänfilosofian” fundamentaaliseksi tehtäväksi saada esiin yleinen ero ontisen ja historiallisen välillä.

(Heidegger 1927, 477) Ontisesti maailmaa selitetään tiettyjen faktojen kokonaisuutena. Elämänfilosofisesti historiallisuus on merkittävämpää, sillä silloin kysytään sitä, miten elämää eletään, elämä nähdään tapahtumisena. ”*Tapahtumisen rakenteen* ja siihen liittyvien eksistentiaalis-ajallisten ehtojen mahdollisuuden paljastaminen tarkoittaa *ontologisen* ymmärryksen saavuttamista *historiallisuudesta*.” (Heidegger 1927, 446) Ajallisuus on siis paljastettu täälläolon olemisen perustaksi. Historiallisuudella Heidegger tarkoittaa jaettua maailmaa, johon ajallisesti olevat täälläolot on heitetty. Se tarkoittaa esimerkiksi perinteitä, joiden kautta täälläolo elää. Ontisesti tarkasteltuna täälläolo on maailmanhistorian leikkikalu ja olosuhteet kuljettavat sitä minne sattuu. Näin täälläolo on vain pieni atomi tässä suuressa sattumien kokonaisuudessa. Tässä ei vielä ole mitään kovin kummallista, mutta vaikeampi kysymys onkin se, miten historiallisuus kuuluu täälläolon subjektiviteettiin, eli miten täälläolo voi toimia historiallisesti. (Heidegger 1927, 454) Kysymys on täälläolon vallankumouksellisuuden mahdollisuudesta. Miten esimerkiksi perinnettä elämällä täälläolosta voi tulla perinteen subjekti? Tiettyjä Heideggerin paljastamia ontologisia ehtoja on esitelty yllä.

Historiallinen subjekti on Heideggerin sanoin yhteisen johdatuksen jakava kansa. Lukácsin näkökulmasta historiallinen subjekti taas on yhteisen johdatuksen jakava – kuten lisäarvon tuottamiseen alistettu – yhteiskuntaluokka. Heidegger nimittää yksilöllisen subjektin olemista kohtaloksi. Liittymällä kanssa-olemisessaan yhteisöön, yksilö voi elää täytenä yhteisön jäsenenä ja sitoa yksilöllisen kohtalonsa yhteisölliseen johdatukseen. (Steiner 1978, 126) Koska Heideggerin monia kuvauksia on vaikea ilmaista tiiviimmin ja tavanomaisin käsittein, annetaan Heideggerin itse kuvailla kohtalokasta historian subjektia:

”Jos täälläolo antaa edelläkäyvänä oman kuolemansa vahvistua, niin vapaana kuolemaan se ymmärtää itsensä omassa rajallisen vapautensa *ylivoimassa*. Tässä vapaudessa, joka 'on' vain tapahtuneessa valinnan valinnassa, se ottaa haltuunsa itseensä jättäytymisen *voimattomuuden* ja tulee tarkkanäköiseksi avatun tilanteen sattumille. Mutta jos kohtalokas täälläolo maailmassa-olevana eksistoi olemuksellisesti kanssaolemisessa toisten kanssa, sen tapahtuminen on kanssatapahtumista ja määrityy *johdatukseksi*. Tällä ilmaisemme yhteisön, kansan tapahtumista. Johdatus ei koostu yksittäisistä kohtaloista, yhtä vähän kuin keskenäänoleminen voidaan käsittää useiden subjektien esiintymiseksi yhdessä. Kohtalot on jo edeltä johdateltu olemisessa keskenään samassa maailmassa ja määrättyihin mahdollisuuksiin kohdistuvassa päättäväisyydessä. Johdatuksen voima vapautuu vasta kommunikaatiossa ja kamppailussa. Täälläolon kohtalokas johdatus muodostaa omassa 'sukupolvessa' ja tämän myötä täälläolon täyden ja varsinaisen tapahtumisen.” (Heidegger 1927, 457)

Huomaamme, miten Heidegger näkee kamppailun yhdistävän hajanaisten subjektien joukon

historialliseksi subjektiksi. Yhtäläiseen käsitykseenhän myös Marx päätyi *Saksalaisessa ideologiassa* kuvaillessaan *luokkaa itselleen*, josta taas Lukács ammensi paljon luokkatietoisuuden oppiinsa. Deskriptiivinen sosiologinen tutkimus yhteiskuntaluokista ei siis voi paljastaa mitään historiallisista subjekteista. Vallankumouksellinen luokka syntyy vasta kamppailussa, jossa tämä luokka luo itsensä. Vallankumouksellisuus voi siinä mielessä olla harhaan johtava käsite, että historiallinen subjekti voi hyvinkin olla myös konservatiivinen. Konservatiivisuudesta tulee historiallista silloin, kun perinteitä ei toisteta tavanomaisuudesta, vaan toisto ymmärretään historiallisena mahdollisuutena, valittuna johdatuksena. (Heidegger 1927, 464)

Kollektiiviseen johdatukseen sitoutuminen voi tuoda mieleen kauhistuttavia kuvia itsestään luopuneesta ihmiskoneesta, erityisesti, kun muistamme Heideggerin natsiyhteydet. Kuten muun muassa Steiner toteaa, ei Heideggerin ajattelun substantiaalista yhteyttä natsismiin voida kieltää. Heideggerin ja natsien kielenkäyttö on järjestäen yhtäläistä. Sisällöllisiä yhtymäkohtia voidaan löytää myös esimerkiksi kotona-olemisen tematiikasta. (Steiner 1978, 134) Itse kuitenkin luen suopeasti Heideggerin filosofiaa, vaikka sitä ja Marxin ajattelua on usein pidetty terrorististen vallankumousten teoreettisina esipuheina. Olisiko johdatuksensa valinneet ihmiset rakentaneet kaasukammioita? Eikö natsismia tulisi pitää äärimmäisenä esimerkkinä kenen tahansa tuhoavasta voimasta? Heideggerin filosofia paljastaa hedelmällisellä tavalla yksilöllisenä ihmisenä olemisen ja yhteisöllisen toiminnan välisen suhteen ongelmia. Siksi Heideggerin poliittisia ratkaisuja voidaan Žižekin (2007) tapaan nimittää ”oikeaksi askeleeksi väärään suuntaan”. Sheehan otaksuu, että Heidegger otti askeleen väärään suuntaan, koska hän sivuutti olemisen mieltä tutkiessaan tärkeät taloudelliset, sosiaaliset ja poliittiset erityiskysymykset. (Sheehan 1993, 52-53) Myös Werner Marx kritisoi Heideggeria siitä, ettei hän anna vastauksia siihen, millaista on hyvä ja paha lankeaminen. Paljastaminen ja olemisen kysyminen ei Marxin mukaan vielä luo mitään mittapuuta hyvän ja pahan arvioimiseksi. (Marx 1977, 156) Mutta kuten yllä totesin, voi Heideggerin filosofiaa pitää metaetiikkana, joka kaipaa tuekseen teorioita, jotka auttavat rakentamaan sisältöä Heideggerin kuvaamalle olemisen rakenteelle. Yksi mahdollisuus täydentää Heideggerin filosofiaa näyttäisikin olevan liittää hänen löytämänsä kysymykset marxilaiseen perinteeseen. Heideggerin ja marxismin reuna-alueilla vaikuttaa olevan sellaisia avainkäsitteitä, joiden kautta tämä olisi mahdollista. Philippe Lacoue-

Labarthe (1981, 89-90) puolestaan katsoo Heideggerin lähes samaistavan poliittisen ja filosofian. Heideggerin filosofian käytännöllisyys on tullut selville, mutta silti on ongelmallista tehdä suoralta kädeltä Heideggerin ajattelusta tällainen johtopäätös, sillä politiikka tapahtuu olennaisilta osiltaan julkisella kenen tahansa alueella, jota Heidegger ei tutki kuin ontologisesti.

Olemisen ja ajan keskeisimpiä ja vaikeimpia kysymyksiä on se, ”miten 'tietoisuuden' oleminen olisi positiivisesti rakennettavissa, niin että esineellistäminen olisi sille riittämätöntä?” (Heidegger 1927, 513) Tähän kysymykseen Heidegger päättää teoksensa *Oleminen ja aika* ja tämä polttavin kysymys jää ilmaan. Heidegger kysyy, miksi oleminen käsitetään yleensä ensisijaisesti esilläolevana eikä käsilläolevana, vaikka ontologisesti tarkasteltuna Heidegger väittää käsilläolevan olevan täälläolon ensisijainen tapa suhtautua olevaan. Lukács on selittänyt tietoisuuden esineellistymistä tukeutuen weberiläiseen ja marxilaiseen yhteiskuntateoriaan. Toisaalta Heidegger on hahmotellut täälläolon olemiseen liittyviä esineellistymisen ehtoja ja osoittanut missä määrin esineellistäminen on välttämättömyys. Tältä pohjalta kumpuaa ongelma: milloin ja mikä sitten tekee mahdolliseksi varsinaisen olemisen? Mikä katkaisee epävarsinaisen jokapäiväisiin askareisiin uppoutumisen? Milloin ihminen voittaa puhtaan välttämättömyyden maailmaan ja nousee itsenäiseksi vapaaksi toimijaksi? Heideggerin vastaus tähän kysymykseen on perin mystinen. Voi olla, ettei parempaakaan vastausta ole tarjolla. Jos kysymykseen antaisi suoran vastauksen, eikö tämä tarkoittaisi tyhjyyden täyttämistä ja olemisen kysymisen väistämistä? Kuten niin usein filosofiassa, kysymys voi olla jo vastaus. Heidegger kuitenkin kuvaa tilannetta, jossa päättäväinen täälläolo nostaa itsensä lankeamisesta ”silmänräpäyksessä” (*Augenblick*) avatussa tilanteessa. (Heidegger 1927, 394-395) Lukács ei pohtinut ongelmaa yhtä laajalti kuin Heidegger, mutta myös hän nimitti silmänräpäykseksi ohimenevien tilanteiden kontingentteihin mahdollisuuksiin tarttumista. Silmänräpäyksen voi tulkita tarkoittavan yhtäältä oivallusta erilaisista mahdollisuuksista, elämästä, jossa valinnan mahdollisuudet aukeavat kuten tietämisen aukeama. Toisaalta silmänräpäys voi tarkoittaa tahtoa, tahdonvoimaa tai päättäväisyyttä, kuten Heideggerin termi kuuluu. Silmänräpäys olisi siis valinnan mahdollisuuden paljastamista ja valinnan valitsemista. Ontologiselta perustaltaan tämä tarkoittaa olemisen ajallisuuden ymmärtämistä.

3.2.4 Totuus

Heidegger suhtautuu kriittisesti totuuden korrespondenssiteoriaan. Korrespondenssiteorialla on ”oikeutuksensa, jos se tulee omillaan toimeen haittaamatta niitä monimuotoisempia tietoon kohdistuvia tulkintoja, jotka kuitenkin kantavat tätä erityistä predikaattia”. (Heidegger 1927, 267) Heideggerille väitelauseiden totuus syntyy siitä, että ne paljastavat jotakin. Niinpä maailman avautumisesta tulee totuuden ilmiö. Tällainen käsitys totuudesta on prosessinomainen, jatkuvalla luomiselle ja vuorovaikutukselle perustuva. Maailma avautuu täälläololle hermeneuttisena prosessina kehällä vaappuen. Edellä on jo mainittu kaksi erilaista tietämisen tapaa, eli selittäminen ja ymmärtäminen. Heideggerille ymmärtäminen on siis perustavanlaatuinen täälläolon maailmassa olemisen tapa. Ymmärtävä oleminen on tietoisuutta omasta olemassaolosta, mutta se ei ole Heideggerille vain itsetutkiskelua, vaan tapa liikkua hermeneuttisessa kehässä. Täälläolon oleminen on luonnostelevaa, se hahmottelee sitä, miksi se tulee tai ei tule. Luonnosteleminen on ymmärtämistä, joka jättää maailman aina avoimeksi merkityksiltään ja mahdollisuuksiltaan. Täälläolo on maailmassa-olevana aina jo luonnostellut itsensä ja luonnostamiseen kuuluu oleellisesti tulevaa kohti oleminen. Luonnosteleminen tapahtuu muun muassa aistillisesti, jossa kukin aisti toteuttaa olevan peittymättömyyden paljastamalla sen omalla alueellaan. Siksi Heidegger toteaaakin, että ”tule siksi, mitä olet!” (Heidegger 1927, 188) Suurin piirtein tällä tavalla Kakkorin mukaan maailman kuulusteleminen tapahtuu. (Kakkori 2009, 56-59)

Heideggerin sanoin ”täälläolo on totuudessa”. (Heidegger 1927, 273) Totuus kuuluu täälläolon olemismuotoon, eikä se ole mikään ontisista tosiasioista koostuva kokoelma. Mutta koska täälläolo on lähtökohtaisesti kiinnittynyt jokapäiväiseen olemiseensa ja on langennut, täälläolo on epätotuudessa ja totuus tulee ikään kuin riistää. Heidegger selittää täälläolon olemista totuudessa antamalla sille muutamia määrittelyksiä. Ensinnäkin täälläoloon kuuluu avautuneisuus, joka sulkee piiriinsä olemisrakenteen, johon kuuluu maailmassa-oleminen ja maailmansisäisesti olevan paljastuneisuus. Maailmansisäiset ovat ”objekteja”, jotka ovat riippuvaisia täälläolosta, sillä jos täälläoloa ei olisi, ei olisi maailmaa, jossa nämä paljastuisivat. Toinen totuuden määrittely tai rajoitus liittyy täälläolon heitteisyyteen, sen faktiseen olemiseen tietyssä maailmassa, tiettyjen asioiden kanssa, joita

ei voi valita. Tämä faktisiteetti asettaa omat ehtonsa totuudessa olemiselle.⁵⁶ Kolmanneksi täälläolon totuudessa olemista luonnehtii se, että täälläolo ymmärtää omaa olemistaan. Täälläolon oman olemisen avaaminen on varsinaista avautuneisuutta, joka päästää alkuperäisimpään totuuden ilmiöön, eksistenssin eli täälläolon oman olemisen totuuteen. Neljänneksi täälläolon totuudessa olemista rajaa täälläolon olemassaoloon kuuluva lankeaminen, sulkeutuneisuus ja paljastamattomuus. Kun oleva on loppuun asti paljastettu, tulee siitä samalla kätkeytyä, eikä se enää kysy olemistaan. Näin täälläolosta tulee langennut. Tällaista paljastamista edustavat esimerkiksi positivistiset tieteet, jotka pyrkivät luomaan ajattomia ja universaaleja totuuksia. Koska täälläolo voi olla langennut, voi täälläolo olla samalla myös epätotuudessa. Totuus syntyy vasta, kun täälläolo ymmärtää paljastamisen ja kätkemisen välisen eron. (Kakkori 2009, 73-74; Heidegger 1927, 273-274)

Kakkori katsoo Ludwig Wittgensteinin muotoilleen pohjan modernille korrespondenssiteorialle teoksellaan *Tractatus Logico-Philosophicus*. Heidegger sekä häneltä vaikutteita saanut Kakkori katsovat, että korrespondenssiteorian kehityksessä on vaikea saavuttaa totuutta, koska sillä on niin painava metafyyminen lasti kannettavanaan. Keskeinen ongelma on, miten totuuden vastaavuussuhde voidaan millään tavalla todentaa? Wittgensteinin teoriasta tekee ongelmallisen myös se, että pyritään todentamaan tiettyjen elementaaristen, eli yksittäisiä asiointiloja koskevien väitelauseiden totuus. (Kakkori 2009, 66-69) Hermeneutiikan näkökulmasta tällaisten yksittäisten lauseiden totuutta on mahdoton tarkastella erillään kielen käytöstä kokonaisuutena. Heidegger haluaakin palata Aristoteleen totuuskäsitykseen totuudesta paljastumisena tai näyttäytymisenä. Tällä tavalla Heidegger tekee eron totuuden ja totena olemisen välillä. Heideggerille lausuman olemisen totena pitää ymmärtää paljastavana olemisena (*kreik. aletheia*), johon liittyy käytännöllinen miten-suhde. Lausumat ovat työkaluja, jotka saattavat totuuden nähtäväksi (*kreik. apofansis*). ”Totuudella ei siis ole mitään yhtäpitävyyden rakennetta tietoisuuden ja kohteen välillä siinä mielessä, että kysymys olisi yhtäläisyydestä olevan (subjekti) ja toisen olevan (objekti) välillä.” (Heidegger 1927, 271) Kun nuorelle Wittgensteinille totuus

56 Tarkoittaako tämä sitä, että vain proletariaatilla on mahdollisuus totuuteen, sillä vain se on heitetty tilanteeseen, jossa sillä ei ole muuta vaihtoehtoa kuin paljastaa riistävä todellisuus? Heideggerin totuusteoria voidaan muun muassa tässä kohtaa yhdistää Habermasin teoriaan tiedonintresseistä, jotka asettavat tiedon muodostumiselle tiettyjä yhteiskunnallis-historiallisesti ennalta asetettuja tavoitteita ja vaatimuksia.

punnitaan yksittäisinä lauseina, Heideggerille tosi lausuma on vain totuuden yksittäistapaus. Tähän käsitykseen myös Wittgenstein myöhemmin taipui. Otto Pöggeler huomauttaa, että analyyttistä filosofiaa ja Heideggeria yhdistää lähtökohtainen ajatus kielestä totuuden rakenteena. Alusta alkaen Heideggerin ongelma on olemisen sanominen. (Pöggeler 1972, 174) Totuus ei kumpua mistään objektiivisesta todellisuudesta, vaan kielen kautta se pikemminkin johdattaa ihmisen näkemään tietyn asian ja paljastaa uusia seikkoja. Esimerkiksi fysiikan lause paljastaa maailman sen lauseen kautta rakentuneena mallina, projisoi fysiikan maailman täälläololle. Tällaisia malleja voidaan koetella empiirisesti, mutta myös se on aina lauseiden lausumista. (Kakkori 2009, 71) Totuus on ikään kuin projektori, joka tykittää tosi lausumia täälläololle. Lausumat eivät kuitenkaan tarkalleen ottaen ole totuuden koti, vaan totuus tapahtuu avautuneisuudessa, joka mahdollistaa lausumat. Tarvitaan siis täälläolon teatteri, jossa totuus voi paljastua sen valkokankaalla. Edellä on tullut esille myös logoksen peittävä mahdollisuus esimerkiksi juttelun muodossa. (Heidegger 1927, 278-279)

Koska täälläolo on äärellinen, kuolevainen, on myös totuus äärellistä ja rajallista, paikkaan ja aikaan sidottua. Kaikki totuus on siis Heideggerille suhteellista täälläolon olemiseen nähden. Tämä ei kuitenkaan johda satunnaiseen relativismiin, sillä täälläolon olemisen sisällä totuutta voidaan paljastaa ja kätkeä monilla erilaisilla heikommilla ja paremmilla menetelmillä. Vaikka totuus on riippuvaista täälläolosta, ei se ole myöskään subjektiivista, sillä täälläolon olemistapa ei ole subjektiivista. Toisaalta totuutta ei voida todistaa minään välttämättömyytenäkään, sillä täälläolo on aina edellytetty, eikä se siten voi koskaan joutua osaltaan todistuksen kohteeksi. (Heidegger 1927, 280-282) Ainoastaan oman kuolevaisuutensa tiedostamalla täälläolo voi tunnistaa totuuden rajallisuuden ja siten antaa totuudelle siihen kuuluvat ehdot. Koska totuus on sidoksissa täälläoloon, luonnolla ei ole mitään tarvetta totuudelle. Heidegger käyttää esimerkkinä Newtonin muotoilemia fysiikan lakeja, jotka ovat tietysti olleet olemassa jo ennen Newtonia, mutta totta niistä on tullut vasta kun Isaac Newton niminen täälläolo on paljastanut ne. ”Newtonin lait, ristiriidan laki ja ylipäätään jokainen totuus ovat totta vain niin kauan kun täälläolo on.” (Heidegger 1927, 279) Kun täälläolon olemisen on näin käsitetty totuudeksi, voidaan tätä totuudellisuutta kuvata tietynlaiseksi sieltä täältä hämäräksi ja toisaalla kirkaammaksi kartaksi, jonka avulla maailmassa voi niin käytännöllisesti kuin teoreettisestikin suunnistaa. Myöhempi

Heidegger puhuu totuudesta aukeamana, jonka voi ymmärtää inhimilliseksi paljastumiseksi maailmassa-olevana olentona. Heideggerin henkilöhistoriallisistakin syistä on merkittävää, että tällainen käsitys on vastakkain sen suhteen, että totuus katsotaan ihmiselle annettuna jumalallisena paljastumisena. Jumalallisen paljastamisen kategoriaan kuuluu myös esimerkiksi tavarafetisismi. Kun täälläolo on niin sanotusti valaistunut, se on itse totuuden äärellä ja luo valon aukeaman itselleen. Tällaisessa valaistumisessa ei ole mitään mystistä tai jumalallista. (Kakkori 2009, 79-80) Heideggerille totuus ei ole huonoa uskoa, joka polvistuu jumalallisen ilmoituksen edessä, vaan se on hyvää idealismia, joka väsymättömänä pyrkii kumoamaan oman heitteisyytensä.

Vaikka Heideggerin fenomenologia kaipaa muita teorioita vierelleen laajemman näkemyksen muodostamiseksi, ei Heidegger kuitenkaan Kakkorin mukaan vaadi kaikilta tieteiltä olemisen kysymistä, sillä tällöin kaikista tieteistä tulisi filosofiaa. Regionaalisten (erityis)tieteiden tehtävänä on kysyä omaan alaansa kuuluvia kysymyksiä osana laajempaa täälläolon olemisen kysymystä. Erityistieteet tutkivat tiettyjä olevan alueita ja niillä on omat regionaaliset ontologiansa. Regionaaliset ontologiat eivät kuitenkaan voi kehittyä tietyn tieteen sisällä vaan ainoastaan fundamentaaliontologiassa. (Kakkori 2009, 185) Fundamentaaliontologia on näin kenttä, jossa luodaan kaikkien tieteiden yhteistä perustaa, joka voi epäsuorasti avustaa positiivisten tieteiden tekemistä. Heidegger kritisoi sellaista tieteenfilosofista näkemystä, jonka mukaan kukin tiede itse määrittelee sen, kuinka ne perustuvat riittävällä tavalla oikeutetuille käsitteille. Olemisesta tulee mielivaltaisten toimenpiteiden kohde, jos tieteet eivät kykene kattavasti ilmaisemaan sitä yhteyttä, mihin ne kuuluvat. (Pöggeler 1972, 175) Positiiviset erityistieteet eivät kuitenkaan voi vain odottaa ontologian tuloksia, vaan niiden on tehtävä työtä omalla sektorillaan. Silloin niiden tutkimus ei varsinaisesti ”etene”, vaan se on sen *toistamista*, mitä ontisesti on paljastettu, ja tämän puhdistamista ontologisesti läpinäkyvämmällä tavalla”. (Heidegger 1927, 77) Heideggerin voi katsoa pohjustavan Thomas Kuhnin teoksessaan *Tieteellisten vallankumousten rakenne* muotoilemaa tieteenteoriaa. Heideggerin mukaan ”jokaisen tieteen tason määrää se, missä määrin se *kykenee* aikaansaamaan kriisin peruskäsitteissään”. Kriisi nousee ratkaisemattomien ongelmien paljastamisesta ja niiden ahdistavasta vaikutuksesta, tieteen itsekumoamisesta (*aufheben*). Esimerkiksi kysymys olemisesta on tällainen ongelma. Regionaaliontologioita voidaan kutsua normaalitieteeksi

ja fundamentaaliontologiaa tieteeksi, joka pyrkii vallankumoukselliseen ajatteluun. Heidegger mieltääkin tieteen edistykseksi sen, että tieteen peruskäsitteitä ja -kysymyksiä osataan kysyä uudella tavalla. Edistys tapahtuu laadullisina muutoksina katseen suuntaamisessa ja tarkentamisessa, eikä niinkään määrällisesti tietoarkistoihin tai käsikirjoihin kasaantuvana tietomassana. (Heidegger 1927, 29)

3.2.5 Silleen jättäminen

Heidegger on siinä mielessä mystikko, että hän näkee totuuden olevan aina salaisuus täälläololle. Todellisuuden salaisuusluonteen kokeminen muuttaa Heideggerin mukaan radikaalilla tavalla tietoisuutta ja saa ihmiset luopumaan uskosta maailmankaikkeuden suunniteltavuuteen. (Marx 1977, 148) Tällaisen suunniteltavuuden teesin olemme katsoneet sisältyvän positiivisiin tieteisiin ja yhteiskunnallisen hallinnan käytäntöihin. Toisaalta Hegelin huolta yhteisön fragmentoitumisesta ja Marxin kritiikkiä omavaltaista kapitalistista tuotantotapaa kohtaan voidaan pitää kutsuhuutona yhteiskuntasuunnittelulle. Marxin suunnitelmallisuutta voidaan kuitenkin pitää sellaisena suunnitelmallisuutena, joka voisi vapauttaa ihmiselämän sortavasta sattumanvaraisuudesta. Kapitalistinen tuotantotapa ei Marxin mukaan ole kokonaisuutena mitenkään suunnitelmallinen, mutta se kahlitsee sietämättömällä tavalla ihmisyksilöiden elämää ja pakottaa sen ennustettavuuden rautahäkkiin. Kapitalistinen tuotantotapa ilmenee yksilölle pakottavina suhteina, mutta järjestelmänä sillä ei ole mitään määriteltyä suuntaa. Kenties tässä piilee myös syy siihen, miksi Marx ei koskaan kuvannut yksityiskohtaisesti kommunistista yhteiskuntaa, sillä se tarkoittaa sellaista yhteiskuntaa, joka sallii autonomisen ainutkertaisuuden. Saman kaltaisesta syystä otaksuin Heideggerin jättäneen kuvaamasta yksityiskohtaisesti niitä elämisen tapoja, jotka voitaisiin selkeästi lukea varsinaiseen olemiseen. Tuskin Heideggerkaan tarkoittaa sitä, että kaikesta elämän ja yhteiskunnan suunnittelusta tulisi luopua, koska joka tapauksessa kaikki suunnittelu osoittautuu lopulta vajavaiseksi. Ennemminkin voimme ajatella niin, että Heideggerin mukaan meidän tulee suunnitella sellaisia asioita, joihin voimme jossain määrin vaikuttaa ja joihin on tarpeellista vaikuttaa.⁵⁷

⁵⁷ Ernst Bloch hahmottelee suunnitelmallisuutta jaotellen sen erilaisiin aikaperspektiiveihin. Blochin mukaan on olemassa kauko- ja lähitavoitteita, joiden humaani ykseys pohjustaisi tien sosialismiin ja demokratiaan. Pelkät lähitavoitteet mahdollistavat vain kädestä suuhun elämisen, mikä ei koskaan voi synnyttää yhteiskunnallisia liikkeitä ja johtaa uudenlaiseen yhteiskuntajärjestykseen. Pitäytyminen ainoastaan kaukotavoitteissa taas voi oikeuttaa äärimmäiset nykyhetken kärsimykset tulevaisuuden

Muu tulee jättää silleen. Heideggerin mukaan ”on kaksi ajattelemisen tapaa, jotka kumpikin ovat joskus oikeutettuja ja tarpeellisia: laskeva ajattelu ja mietiskelevä ajattelemisen”. (Heidegger 1959, 15) Milloin ja minkä suhteen meidän tulisi asennoitua jommallakummalla tavalla? Haastavaa on se, miten tehdä oikea-aikaisia laadullisia erotteluita ja saavuttaa se viisaus, mikä edellyttää tilannetajua. Milloin puhua, milloin ajatella sekä milloin vaieta ja jättää silleen?

Silleen jättäminen (*Gelassenheit*) on Heideggerin myöhäisvaiheen keskeisiä termejä. Myöhäisvaiheen Heideggeria ei voi yksiselitteisesti pohjata *Olemisen ja ajan* Heideggeriin, mutta vilkaisemme pikaisesti tätä käsitettä, sillä se on asiamme kannalta merkittävä. Silleen jättämisen termillä ei ollut vaikutusta toista maailmansotaa edeltäneeseen Marcuseen, mutta jo varhaisvaiheen Heideggerin teknologiakritiikillä ja erityisesti silleen jättämisen suhteessa teknologiaan on selkeä yhteys Marcusen paljastamiin teknologisiin uhkakuviin. Suhde teknologiaan on marxismin kannalta polttava kysymys, sillä Marxin yhteiskunnallinen utopia perustuu teknologiauskolle. Potentiaalisuus ihmisen vapautumiselle syntyy yhtä aikaa teknisen kehityksen mahdollistaman luonnon hallinnan kanssa. Teknologiasta syntyy kuitenkin järjen viekkauteen tai näkymättömään käteen verrattavissa oleva autonomisen hengen ulottuvuus. Teknologia on inhimillinen luomus, mutta se ei aina palvele ihmistä, vaan voi orjuuttaa ihmisen samaistaen inhimillisen toiminnan koneen toimintaan. Internet on aikakauttamme leimaava teknologia, jonka infrastruktuuri asettaa uusia ehtoja sosiaaliselle toiminnalle. Internetin myötä olemme ”lähempänä” kuin koskaan. Sen äärettömässä informaatiotulvassa ei ole tilaa mietiskelylle. Ympäristötuhot ja ihmisen hallitsemattomiin karkaava ydinvoima olivat jo Heideggerin huolen aiheina. Tekninen kehitys ei kuitenkaan ole itsessään Heideggerille turmiollista, vaan se, ettemme ole valmiita tähän maailman muuttumiseen. Me emme pysty mietiskelemään sitä, mitä on tapahtumassa. Heidegger ei ole pessimistinen, vaan katsoo, että ihmisen on mahdollista löytää jalansija uudessa teknillistyvistä maailmassa. Olisimme valmiita, jos pystyisimme antautumaan sille, mikä ei lainkaan sovi kalkyloinnin täyttämän maailmamme todellisuuskuvaan. Tätä Heidegger kutsuu avoimuudeksi salaisuudelle.

”Voimme sanoa 'kyllä' teknisten objektien välttämättömälle käytölle ja voimme sanoa samalla

paratiisin nimissä. (Bloch 1965) Tämän problematiikan kohtaa jokainen kumouksellinen poliittinen liike, joka on astumaisillaan vallan kahvaan, kuten parlamentaariseen hallitusvastuuseen.

'ei', siinä määrin kun estämme sen, että ne yksinomaan asettavat meille vaatimuksia ja siten vääntävät, hämmentävät ja viimein hävittävät olemuksemme... Tätä samanaikaista Kyllä ja Ei sanomista tekniselle maailmalle kutsuisin vanhalla sanonnalla: *Olioiden silleen jättäminen.*” (Heidegger 1959, 23)

IV MARCUSEN FENOMENOLOGINEN MARXISMI

Herbert Marcuse lähtee rakentamaan ensimmäistä varsinaista fenomenologian ja marxismin synteesiä esseessään ”Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism” (Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus). Esse on julkaistu pian Heideggerin *Olemisen ja ajan* julkaisemisen jälkeen vuonna 1928 ja on alun perin tarkoitettu kyseisen kirjan kommentaariksi. (Lind 1985, 44) Marcuse kuitenkin tarttuu Heideggerin filosofiaa huomattavasti laajempaan kontekstiin ja panee alkuun uuden filosofisen projektin. Kuten jo johdannossa kävi ilmi, muutamia vuosikymmeniä myöhemmin samantyyppisiä fenomenologiaa ja Marxia yhdisteleviä filosofisia hankkeita hahmottelivat useat muutkin ajattelijat. Tartun tässä luvussa Marcusen varhaisimpaan fenomenologian ja Marxin synteisiin, joka toimikoon arvioitavana esimerkkinä yhdistelmän mahdollisuudesta. Lind pitää kyseistä esseetä Marcusen ensimmäisenä kokonaisvaltaisena vapautuksen teoriana, josta hän rakensi useampia versioita myöhemmällä ajattelijan urallaan. (Lind 1985, 3) Schoolman puolestaan näkee Marcusen vuosien 1928-1933 välillä kirjoittamat artikkelit jopa kaikkein hedelmällisimpänä Marcusen ajatteluna, erityisesti Marcusen kuoleman jälkeisestä perspektiivistä. Nuoren Marcusen projekti toimi vasta alustavana hahmotelmana pohjustaen laajempaa ja syvempää yhteiskuntatutkimusta ja filosofiaa. Projektin alustava luonne tulee esille jo Marcusen artikkelin otsikoissa, joissa hän nimeää työnsä ”osallistumiseksi”, ”perusteiksi” tai näkökulmaksi tietystä ”ongelmasta”. Samaisesta syystä käsittelen tässä tutkielmassa fenomenologisen marxismin *mahdollisuutta*. Schoolmanin mukaan nuoren Marcusen ajattelu toimii merkittävänä lähtökohtana nykyaikaiselle yhteiskuntatieteelle. (Schoolman 1980, 1-3)

Marcuse pyrki Kellnerin mukaan soveltamaan Heideggerin fenomenologiaa samalla tapaa kuin Marx sovelsi Hegelin hengen fenomenologiaa. (Kellner 1984, 51) Wolinin ja Feenbergin mukaan fenomenologia ja marxismi kulkevat yhdessä mukana varttuneemmankin Marcusen ajattelussa, mutta yhtä eksplisiittistä synteesiä hän ei nuoruuden filosofiansa jälkeen tehnyt. Feenberg katsoo, että Marcusen kannalta keskeisintä on juuri Heideggerin *Olemisen ja ajan* ajattelu. (Wolin 2005, xxvii-xxx; Feenberg 2005, xv; vrt. Schmidt 1988, 62-63) John Abromeit taas katsoo, että Marcuse toteuttaa

fenomenologista marxismia erityisesti 60-luvun työssään *Yksiulotteinen ihminen*. Tällöin lähteenä on Husserl, ei Heidegger. (Abromeit 2010, 93) Puolustan Wolinin ja Feenbergin näkemystä siitä, että varhain omaksuttu heideggerilainen fenomenologia muodostaa syvärakenteen ja tiettyjä perusjakoja Marcusen myöhemmässäkin ajattelussa. Katz pitää oleellisimpana rakenteena ihmisen olemassaolon jakamista kahteen (yksyyden muodostavaan) ulottuvuuteen: fenomenologian paljastamaan ” trans-historialliseen olemukselliseen rakenteeseen” ja historiallisen materialismin⁵⁸ ”konkreettisiin muotoihin ja asetelmiin”. (Katz 1982, 64) Siten Marcusen varhaiset esseet ovat merkittäviä myös Marcusen ajattelun kokonaisuuden näkökulmasta.

Yksiulotteisen ihmisen viittaukset Husserliin ja Heideggeriin kertovat yhteneväisestä suhtautumisesta teknologiaan, mutta Heideggerin merkitys Marcuselle on paljon tätä suurempi. Tulkinta heideggerilaisesta Marcusesta näyttääkin jakautuvan kahtaalle: nuoren Marcusen eksplisiittinen fenomenologian ja marxismin synteesiin ja toisen maailmansodan jälkeisiin teknologianfilosofisiin keskusteluihin, joita erityisesti Feenberg on tutkinut. (ks. Feenberg 2004 & 2005) Marcuse viittaa *Yksiulotteisessa ihmisessä* fenomenologiaan yhdessä luvussa muutaman viitteen verran. (ks. Marcuse 1964, 153-165) 1920-30-lukujen taitteen ajattelussa fenomenologia taas muodostaa selkeästi laajemman perustan Marcuselle. Jätänkin myöhäisemmän Marcusen Heidegger-kytkennän tässä yhteydessä vähemmälle. Marcusen suhde Weberiin ei yleensä tule esille hänen varhaista tuotantoaan käsiteltäessä, paitsi ehkä välillisesti Lukácsin kautta. Tämän sosiologin merkitys on kuitenkin siten tärkeä, että hän edustaa Marcuselle erästä parhaita esimerkkiä yhteiskuntatieteestä, jonka sisar niin sanottu konkreettinen filosofia voi olla.

Fenomenologian ja marxismin synteessin mahdollisuus saattaa vaikuttaa ensiajatukselta mahdottomalta – erityisesti jos historiallinen materialismi tulkitaan ortodoksisesti. Marcusen synteesi ei kuitenkaan ole vain Heideggerin ja Marxin ajattelun sovittamista yhteen, vaan myös uudelleentulkintaa. Tässä tulkinnassa sekä heideggerilainen että marxilainen perspektiivi auttaa käsittämään kumpaisenkin filosofisen ajattelutavan uudella tavalla. Marcusen synteesi tarkoittaa ennen kaikkea historiallisen materialismin jatkamista fenomenologialla. Toisin päin yhdistäminen ei Wolinin mukaan ole niinkään mahdollista.

58 Geogheganin mukaan varhaiselle Frankfurtin koulukunnalle materialismi tarkoitti pitkälti synonyymia yhteiskuntateorialle. (Geoghegan 1981, 21)

On varsin yleisesti hyväksytty lähtökohta, ettei Marcusea voi nimittää varsinaisesti heideggerilaiseksi, vaan hänen lähtökohtansa olivat ennen kaikkea marxilaiset. (Wolin 2001, 136; Abromeit 2010, 100) Myös Lind on esittänyt, että Marcuse olisi esseissään käyttänyt Heideggerin filosofiaa nimenomaan Marxin teorian uudelleentulkinnan välineenä. (Lind 1985, 48) Siten Marcuse olisi nähtävä Lukácsin ja Korschin jo 1920-luvun alussa aloittaman ortodoksisen Marx-tulkinnan kritiikin jatkajana. Marcusea, Lukácsia, Korschia ja Heideggeria kaikkia yhdistää Hegel-harrastus. Monet yhteiset teemat onkin johdettavissa hegeliläisestä filosofiasta. Marcuse kirjoitti hyväksymättä jääneen Hegel-habilitaatioteoksensa *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* Heideggerin ohjauksessa. Kuten on jo tullut selväksi, myös Diltheyn hermeneutiikka ja hänen Hegel-tulkintansa muodostaa merkittävän jaetun filosofisen problematiikan Marcuselle, Lukácsille ja Heideggerille. Kertaamme nyt useita jo Lukácsin ja Heideggerin esittelemiä teemoja Marcusen näkökulman lävitse.

4.1 Marcusen Heidegger-tulkinta

Marcuse aloittaa ensimmäisen julkaistun esseensä jyrkästi julistamalla, että marxismi on proletaarisen vallankumouksen ja porvarillisen yhteiskunnan kritiikin teoriaa. Näin Marcuse vetää lukijansa välittömästi kiinni konkreettiseen filosofian tekemisen historialliseen todellisuuteen. Filosofiaa ei ole irrallaan sitä ympäröivästä yhteiskunnasta, vaan filosofia on perustavasti kiinni yhteiskunnallisissa suhteissa. Tällainen filosofian tekemisen perusvire on tullut tutuksi jo Marxia käsitellessämme. Samainen filosofian käytännöllisyyden ajatus innosti väliaikaisesti Berliinissä kirjakauppiaana työskennellyttä Marcusea palaamaan yliopistomaailmaan ja nimenomaan Freiburgiin Heideggerin oppiin. Vuonna 1929 julkaistussa esseessä ”On Concrete Philosophy” (Über konkrete Philosophie) Marcuse perustelee, miksi filosofilla on jopa velvollisuus osallistua yhteiskunnalliseen toimintaan. (Marcuse 1929, 51)

”Beiträge”-esseessään Marcuse peilaa jatkuvasti toisiinsa fenomenologian ja marxismin käsityksiä historiallisuudesta. Filosofian käytännöllinen luonne on hyvin oleellinen tapa kuvata marxilaisen filosofian suhdetta historiallisuuteen. Käytännöllinen toiminta tapahtuu aina jossain historiallisessa tilanteessa, eikä tätä käytäntöä ja sen historiaa voida erottaa

teoriasta. Tästä syystä marxismin totuuksina ei Marcusen mukaan voida pitää tietämisen, vaan tapahtumisen totuuksia. Marxismi voi osoittaa totuutensa vain käytännössä. (Marcuse 1928, 1) Pippinin mukaan Marcuse tekee habilitaatiotyössään selkeimmän heideggerilaisen erottelun eksistentiaaliseen analytiikkaan ja kysymyksiin ”mitä tuolla on?”. Näin Marcuse hyödyntää Heideggerin jakoa ontiseen ja ontologiseen. (Pippin 1988, 71) Marcuse lähtee pohtimaan, miten marxismin teoreettiset käsitteet nousevat historiallisten ilmiöiden kokonaisuudesta ja lisäksi sitä, miten historiallinen materialismi sopii Heideggerin ontologiseen aikakäsitykseen. Historiallisessa materialismissa tieto on aina historiallista, se viittaa olemisen, rakentumiseen ja tapahtumisen virtaan. Tätä käsitystä on mahdollista verrata Heideggerin tapaan nähdä varsinainen oleminen olemisena ajassa. Historiallisuus täälläolon fundamentaalisenä olemisen tapana avaa uuden mahdollisuuden radikaalille toiminnalle. Voidaan sanoa, että historiatietoisuus purkaa esineistyneen tietoisuuden. Jay nimittää tätä Marcusen aikatietoisuutta *muistamiseksi*, jossa esimerkiksi tiettyjen omistussuhteiden alkuperän muistaminen muuttaa oleellisesti tavan, jolla omistusoikeus voidaan ymmärtää. (Jay 1984, 229) Jos alkuperää ei paljasteta, niin unohdetaan asettaa kysymys yksityisomistuksen olemisesta.

Keskeiseksi tutkimuskysymykseksi Marcuse asettaa sen, kuinka hyvin historiallinen materialismi ja fenomenologia kykenevät paljastamaan historiallisuuden. Marcuse syventyy marxismin teoreettisiin käsitteisiin ja kysyy, ovatko ne riittäviä tarttuaksemme historiallisuuden ilmiön, eli historisiteetin kokonaisuuteen? Marcuse vaatii, että fenomenologia tekee käännöksen historian dialektiseen tarkasteluun ja toisaalta marxilaisen teorian tulkitsemista heideggerilaisen historisiteetin valossa. Marcuse huomauttaa, että Marxin menetelmä vasta julkaistussa *Saksalaisessa ideologiassa* on puhtaan fenomenologinen. Marx tutkii historiallisen ihmisen ilmenemistä niin, ettei se sisällä mitään historiallis-inhimillisen tilanteen ulkopuolista. (Marcuse 1928, 6) Vaikka Marcuse katsoikin Heideggerin olevan epädialektinen ajattelija, sijoitti hän kuitenkin Wolinin mukaan Heideggerin niin sanotusti dialektiikan aktiiviselle, eli esineistynyttä tietoisuutta purkavalle puolelle. (Wolin 2001, 146)

Marx viittaa usein ihmiseen yhtäältä historian subjektina ja toisaalta objektina. Tämän Marcuse katsoo marxismin fundamentaaliseksi tilanteeksi. Fundamentaalisessa

situaatiossa ihmisellä on muihin eläimiin nähden ainutlaatuinen suhde ympäristöönsä. Tämä situatio voidaan Marcusen mukaan tulkita oikein silloin, kun ihmisen historiallinen positio ja sen merkitys on kyetty riittävällä tavalla osoittamaan. Marcuse katsoo, että tietämisen objekti ei ole täälläolon ulkoisessa vieraassa maailmassa, vaan se ”asuu hänen sisällään”. Siten marxismin fundamentaalisen tiluatiun määrittelemine vaatii fenomenologista tarkastelua. Historiallisuus ei koostu kronologisista fragmenteista, vaan se on inhimillisten päämäärien ja merkitysten tutkimista. (Marcuse 1928, 3) Keskittyminen merkitysten rakentumiseen on erityisen heideggerilainen lisä marxilaiseen historianfilosofiaan, jossa yhteiskunnalliset suhteet sinänsä on perinteisesti nähty keskeisimpänä tutkimuskohteena.

Marcuse tukeutuu Heideggerin täälläolon käsitteeseen, jonka hän määrittelee praktiseksi ja historialliseksi olemiseksi. (Marcuse 1928, 4) Kun Marcuse yhdistää täälläolon radikaaliin toimintaan, värityy tämä käsite marxilaisella vallankumousteorialla. Täälläolo on eksistentiaalista, ihminen toteuttaa itsensä täälläolona. Täälläolo on lähtökohta inhimilliselle elämälle, se on ihmisen historiallista toimintaa. Konkreettinen historiallinen situatio voi muodostua kuitenkin inhimilliselle täälläololle vieraaksi, ulkoiseksi voimaksi, huolimatta siitä, että ihmisen oma täälläolossa tapahtuva toiminta on tämän historiallisen tiluatiun tuottanut. Näin ihmisestä voi tulla historian objekti. Ihminen historian objektina tarkoittaa ihmisen vieraantumista itsestään ja mahdollisuuksistaan. Vieraantumisesta tuleekin Marcusen ajattelun perusmotivaatio ja normatiiviseksi päämääräksi vieraantuneen olemisen ylittäminen. On muistettava, että Marxin *Taloudellis-filosofisia käsikirjoitukset* julkaistiin vasta muutama vuosi ”Beiträge”-esseen kirjoittamisen jälkeen. Marcuse hyödyntääkin Heideggerin käsitystä vieraantumisesta, mutta ennen kaikkea yhteydet Lukácsin ajatteluun ovat vahvoja. Vaikuttaa siltä, että Marcuse kirjoittaa leimallisen heideggerilaisesti, mutta teemoiltaan enemmän lukácslaisesti.

Täälläolon olemisessa Marcusen kontekstissa voi keskeiseksi katsoa sen eksistentiaalisen mahdollisuuden toimia aktiivisena ja vapaana historiallisessa tiluatiussa. Juuri tämä lupaus innosti Marcusea Heideggerin fenomenologiassa. Täälläolo on tässä mielessä Marxin mainitsema historian subjekti. Se on oman eksistentiaalisen konkretiansa kautta suoraan suhteessa historiaan. Tai pikemmin se on historiaa sellaisena kuin voimme sen

ymmärtää. Täälläolo ei ole jäännökseltään kahlittuna historialliseen determinismiin, eikä sitä voi palauttaa sille ulkoapäin tai ennalta annettuihin päämääriin, vaan se on tapahtumista. ”Maailma ei vaikuta täälläoloon samalla tavoin kuin painovoima vaikuttaa kehoihimme.” (Marcuse 1928, 31) Täälläolo on aina suuntautunut johonkin, kulkemassa jonnekin suuntaan, eli intentionaalinen, mutta ei tiukassa mielessä deterministisesti. (Marcuse 1928, 7) Näin kuvailtu täälläolo on merkittävä osa marxismin fundamentaalista situaatiota, eli sitä, miten historia voi tapahtua. Täälläolo sisältää radikaalin toiminnan idun, joka voi johtaa ihmisen tulemiseksi itseksensä, eli vapautua objektin asemasta, jota kapitalistinen tuotantotapa vahvistaa. Toisaalta, toteuttaakseen mahdollisuuksiaan, täälläolon on selvitettävä millaisessa historiallisessa situaatiossa se voi jonnekin suuntautua. Tämä on tieteellisen tutkimuksen tehtävä. Marcuse viittaa selkeästi siihen, mistä Lukács puhuu objektiivisena mahdollisuutena. Koska täälläolo on historiallista, on se myös yliyksilöllistä. Marcuse ottaakin suoraan Lukácsilta ajatuksen itsensä luokkana tiedostavista joukoista vallankumouksellisten tekojen kantajana. (Marcuse 1928, 9) Abromeit katsoo, että Marcuse olisi suhtautunut kriittisesti Lukácsin käsitykseen luokasta historian identtisenä subjekti-objektina, mutta tämä ei selkeästi ole Marcusen näkemys. (Abromeit 2004, 132) On totta, että Marcuse vastustaa yksilön palauttamista luokkasuhteisiin, mutta tämä ei tarkoita sitä, etteikö yksilöllinen ihminen olisi osa luokkaa ja etteikö tämä asiointi tulisi – vallankumouksellisista syistä – tulla entistä enemmän tiedostetuksi. Myös Kellner on todennut että marxilainen luokkateoria oli tärkeä nuorelle Marcuselle. Toisen maailmansodan jälkeisessä ajattelussa luokkateorian kritiikki taas saa keskeisen roolin Marcusella. (Kellner 1984, 42-43)

Vaikka täälläoloa ei voi palauttaa historian lainalaisuuksiin, rakentuu se aina sukupolvien perinnölle. Historia on siinä mielessä annettua, että täälläolo ei voi tapahtua missään muualla kuin edellisten sukupolvien määrittämässä ainutkertaisessa historiallisessa situaatiossa. Historia ei kuitenkaan ole millään tavalla kivettyntä, vaikka edellisten sukupolvien eletty historiallinen situaatio on annettu nykyisyyden täälläololle. Sellaisenaan tämä situaatio ei voi säilyä, mutta Marcuse alleviivaa sitä, että koskaan ei ole määrätty, millaisen muodon historiallinen täälläolo ottaa. Historiallisen situaation annettuus on jälleen yksi tapa kuvailla täälläoloa historian objektiksi. Uuden, nykyisen sukupolven täälläolosta voi tulla historian subjekti, jos se tunnistaa itsensä historian objektina ja toimii

tietoisena historiallisesta situaatiosta. (Marcuse 1928, 8) Näin Marcuse muotoilee eräänlaisen siirtymän välttämättömyyden maailmasta vapauden maailmaan historia- ja luokkatietoisuuden kautta. Tämä Lukácsin luokkatietoisuuden teoria heideggerilaisella täälläolon analytiikalla vahvistettuna on ”Beiträge”-esseen ydinsisältöä.

Marcuse pitää tieteellisten teorioiden tehtävänä luoda tiedostamisen mahdollisuuksia. Tähän liittyy myös se, että tieteiden on tiedostettava oma historiallisuutensa. Teorian tehtävä on vapauttaa toiminta tiedostamalla välttämättömyyksiä. Historiallisuuden ja välttämättömyyksiä tiedostamisen kautta tieteestä tulee todellisuutta ja toimintaa. (Marcuse 1928, 9) Kellner huomauttaa, ettei Marcuse viittaa välttämättömyyden käsitteellään mihinkään kausaaliseen suhteeseen, vaan se tarkoittaa ennen kaikkea tietoisuutta jostakin kestävästä tilanteesta, jonka korjaamiseksi on välttämättömästi toimittava jollakin tapaa. (Kellner 1984, 42) Marcuse katsoo, että *Oleminen ja aika* avaa porvarilliselle filosofialle uuden polun, jolla uudenlainen konkreettinen tiede tulee mahdolliseksi. Marcuse seuraa Heideggeria ja Lukácsia subjekti-objekti dikotomian purkamisprojektissa. Konkreettisen, välttämättömyydet vapauksiin sovittava tieteen toteutumisen esteenä on Marcusen mukaan ollut filosofinen perusolettamus subjektiivisen ja objektiivisen maailman erottelusta sekä vastakkainasettelusta. Tämän olettamuksen ongelmana on kyvyttömyys selittää, kuinka tietäminen voi toimia siltana subjektiivisen ja objektiivisen maailman välillä. Marcuse katsoo, että Heideggerin fenomenologiassa tämä ongelma on ratkaistu. Heidegger häivyttää subjektiivisen ja objektiivisen maailman dualismin ja esittää, että tietäminen (*Erkenntnis*) on itsessään olemisen tapa, joka kuuluu alkuperäisesti maailmalliseen täälläoloon. Näin päästään eroon transsendentin ja todellisuuden keinotekoisesta vastakkaisuudesta. Kartesiolaisittain ilmaistuna cogitoa ja egoa ei enää nähdä toisistaan erillisinä. Sen sijaan Marcuse painottaa Descartesin argumentin jälkimmäistä osaa sum, eli maailmassa-*olemista*, täällä*olemista*, *Da-Sein*. Täälläolo ja maailma näyttäytyvät heideggerilaiselle Marcuselle erottamattomana totaliteettina. (Marcuse 1928, 11)

Marcuse kuvailee ”Beiträge”-esseessään Heideggerin käsitystä varsinaisesta olemisesta. Täälläolo on Heideggerille maailmaan heitetynä olemista. Maailmaan heitetty täälläolo suuntautuu jatkuvasti kohti epävarsinaista olemista. Epävarsinainen oleminen on eräs

täälläolon oleellisin olemisen tapa, joka tarkoittaa taantumista jokapäiväisyyteen. Marcuse ei ota kantaa siihen, millä tavalla epävarsinainen oleminen on oleellista, mutta toteaa, että kaikki täälläolo sisältää vähintään piilossa olevassa muodossa ymmärryksen varsinaisesta olemisesta. (Marcuse 1928, 12) Marcuse kuvailee tuttuun tapaan Heideggerin käsitystä kenen tahansa olemisesta ja ajallisuudesta sen ylittävän varsinaisen olemisen keskeisenä rakenneosana. Marcuse ei kuitenkaan Wolinin mukaan täysin hyväksy Heideggerin käsitystä varsinaisesta olemisesta, sillä Heideggerin ”aristokraattisessa radikalismissa” se on mahdollista vain pienelle jokapäiväisyydestä irtaantuneelle joukolle. (Wolin 2001, 148)

4.2 Historiallisen materialismin syntesi fenomenologiaan

Koska Heideggerin fenomenologinen käsitys täälläolosta on lopulta Marcusen mukaan oleelliselta osaltaan ahistoriallinen, on sitä täydennettävä. Marcusen tavoitteena on löytää täysin historiasidonnainen pohja filosofialle – oletuksena siis, että kaikki oleminen on historiallista, joten olisi huolimaton jättää jokin alue historiallisen analyysin ulkopuolelle. Marcusen yritys selittää konkreettinen, historiallinen täälläolo kokonaisuudessaan tukeutuu dialektiseen metodiin. Dialektinen metodi tarkoittaa Marcuselle keinoa lähestyä historiallisia objekteja. Se purkaa historiallisten kategorioiden jäykät abstraktiot ja paljastaa ne historiallisen olemassaolon muotoina. Engelsiin viitaten Marcuse painottaa dialektista ymmärrystä maailmasta prosessina, joka on vahvasti riippuvainen ajattelusta ja mielikuvista. (Marcuse 1928, 18) Jokainen sukupolvi siis kirjoittaa historian uudestaan. Jokainen sukupolvi on aina jossain konkreettisesti historiallisessa tilanteessa, eikä historian perusrakennetta voida tutkia ennen, kun tämä historiallinen tilanne on Marcusen sanoin tuhouttu. Nykyisyyden historiallista rakennetta ei siis voida tutkia nykyisyydestä käsin. Dialektinen menetelmä paljastaa nykyisyyden, mutta olemassa olevien tosiseikkojen tasolle jäämistä voi pitää Marcusen näkökulmasta esineellistyneenä tapana tutkia historiaa. Dialektinen tutkimus tulee kokonaiseksi, kun se samalla paljastaa olevan, ontisen maailman pinnalta nousevia toiminnan mahdollisuuksia. Tämä konkretisointi on Marcusen mukaan dialektisen metodin huomattava saavutus. (Marcuse 1928, 20)

Marcuse katsoo, että dialektiikka on ensimmäinen osa historiallista materialismia. Sen tehtävänä on rakentaa käsitys historiallisesta kehityksestä ja mahdollistaa menneen

historian nykyisyyteen johtaneen prosessin tuleminen ymmärrettäväksi. Toinen osa taas on historiallisen materialismin kulminoituminen toiminnaksi, joka perustuu dialektisen tutkimuksen kautta saavutettuun tietämykseen historian tapahtuneista välttämättömyyksistä. Jälleen on korostettava sitä, että historian välttämättömyydet eivät tarkoita sen determinististä tulkintaa. Marcuse viittaa Marxin kirjoitukseen *Louis Bonaparten brumairekuun kahdeksastoista*, jossa Marx kuvailee historian konkreettista tapahtumista inhimillisen toiminnan ja käyttäytymisen kaksinaisen luonteen vuorovaikutuksena. Toiminnalla on materiaaliset reunaehdot, jotka piirtävät rajat tiedostamiselle ja toiminnalle. Ihmiset ovat perin oikukkaita otuksia: toisaalta ihmisillä on lähes aina mahdollisuus toisin tekemiseen, mutta me näytämme kovin usein luopuvan näistä mahdollisuuksistamme.

”Ihmiset tekevät itse historiansa, mutta he eivät tee sitä mielensä mukaan, he eivät tee sitä omavalintaisissa, vaan välittömästi olemassa olevissa, annetuissa ja perinnöksi jääneissä olosuhteissa. Kaikkien edesmenneiden sukupolvien perinteet painavat vuorenraskaina elävien aivoja. Ja juuri kun ihmiset näyttävät olevan suorittamassa kumousta olosuhteissa ja itsessään, luomassa jotakin sellaista, jota ei vielä koskaan ole ollut olemassa, juuri sellaisina vallankumouksellisen kriisin kausina he manaavat hätääntyneinä palvelukseensa menneisyyden henkiä, lainaavat niiden nimiä, taistelutunnuksia ja pukuja esittääkseen maailmanhistorian uutta näytöstä näissä kunnianarvoisissa vanhoissa valepuvuissa ja tällä lainakielellä.” (Marx 1855, 148)

Marxin viitoittamaa polkua kulkiessaan Marcuse väittää, että historian välttämättömyydet ovat eräänlainen ponnahdusalausta, se historiallinen tilanne, mikä on annettu edeltävien sukupolvien perintönä. Perintöä täälläolo ei voi muuttaa, koska se on siihen heitetty. Historian tekeminen on uusien välttämättömyyksien luomista. Historiatietoisuus johtaa valintaan: valitaan uusien välttämättömyyksien luominen taistelemalla tunnistettuja välttämättömyyksiä vastaan. Toinen vaihtoehto on yksinkertaisesti periä annettu täälläolo ja säilyttää epävarsinainen oleminen. (Marcuse 1928, 23) Kun ihminen tiedostaa asemansa historiallisessa tilanteessa ja pyrkii sen kieltämiseen, eli kohti vallankumousta, täälläolo on väistämättä varsinaista. Sen lisäksi, että varsinainen oleminen tapahtuu tietyn sukupolven tilanteessa, tapahtuu se myös tämän sukupolven kanssa, kanssa-olemisena. (Marcuse 1928, 14) Marcuse näkee dialektisen metodin olemukseltaan kriittisenä ja vallankumouksellisenä. Tämän olemuksen se täyttää nimenomaan paljastaessaan historian välttämättömyydet. (Marcuse 1928, 19)

Marcuse esittää, että perusteisiin menevä dialektinen tiede tutkii historian olemusta. Marcuse eroaa tässä suhteessa Heideggerista, sillä Heidegger suhtautuu kriittisesti olemuksen käsitteeseen, kun taas Marcuse pitää sitä tärkeänä lainana Hegeliltä. (Pippin 1988, 79) Marcuselle historian lainalaisuudet ovat kaikelle täälläololle yhteinen totuus ja vain tämä totuus on missään mielessä universaalinen. Tällaisille lainalaisuuksille on riittävää, että ne ovat tarpeeksi pysyviä, vaikka ne eivät olisikaan ylihistoriallisia. (Marcuse 1928, 19) Dialektista menetelmää voidaan soveltaa ihmistieteelliseen tutkimukseen, kaikkeen merkityksellisiä objekteja käsitteleviin tieteisiin, jotka ovat historiallisia. Dialektiikka koskettaa vain niitä tapahtumia, jotka ovat yhteydessä täälläoloon. (Marcuse 1931, 65) Marcuse ei siten voi hyväksyä Engelsin kehittämää luonnon dialektiikkaa, joka oli yksi ortodoksisen marxismin näkemyksistä. Marcuse mainitsee esimerkkinä epähistoriallisesta tutkimuksesta matemaattisen fysiikan, jossa dialektiikkaa ei voida soveltaa. Fysiikan tulee toimia historian ylittävän abstraktion tasolla yksinkertaisesti sen tutkimuskohteen takia. Marcuse ei missään nimessä aliarvioi luonnontieteitä, vaikka ne toimivatkin epädialektisesti. (Marcuse 1928, 19) Tämän kaltainen ihmistieteiden ja luonnontieteiden erotushan tuli tutuksi jo Lukácsilla.

Marcusen käsitys dialektiikasta perustuu voimakkaasti marxilaisen dialektiikan uudelleentulkintaan, jossa sitä rikastetaan palaamalla Hegelin filosofiaan. Tutkielman alkupuolella kävin läpi Hegelin filosofiaa ja tapaa, miten Marcuse ymmärsi sen teoksessaan *Reason and Revolution*. Niin sanotulla ensimmäisellä heideggerilaisella kaudellaan Marcuse kirjoitti ensimmäiset tulkintansa Hegelin dialektiikasta: jo mainitun habilitaatiotyönsä *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* ja vuosina 1930-31 julkaistun kaksiosaisen artikkelin ”On the Problem of the Dialectic” (Zum Problem der Dialektik), jonka toisessa osassa hän kiteyttää ensin mainitun laajemman työn sisällön. Kellner painottaa, että Marcusen oli perehdyttävä Hegelin dialektiikkaan, koska fenomenologialle ja marxismille keskeinen historiallisuuden filosofia perustui pitkälti Hegelin ontologialle. Samasta syystä käsitelimme Hegeliä tutkielman alussa. Kellnerin mukaan Hegelin filosofiasta Marcusen työkaluiksi jäivät erityisesti negaation käsite ja ymmärrys työstä luovana inhimillisenä toimintana. (Kellner 1984, 72-75) Marcusen Hegel-tulkinnassa tärkeää onkin myös hänen näkemyksensä Hegelistä käytännön filosofina. Hegelille filosofinen tietäminen voi täydellistyä vasta sen käytännöllisen toteutumisen

kautta. Hegelin ja Marxin dialektiikan ero syntyy Marcusen mukaan siitä, *millä tavalla* he ymmärtävät käytännöllisen toiminnan dialektiikkansa perustana. (Marcuse 1931, 80-81) Marcuse nimittää Marxia saksalaisen idealismin huipuksi, koska hän palautti dialektiikan sen todelliselle toimintakentälle. Marx palautti tutkimuksen varsinaiseen historiaan, eli aitoon täälläolon tapahtumiseen. (Marcuse 1931, 64) Ero tässä suhteessa ei kuitenkaan vaikuta yksiselitteiseltä, kuten Marcusen myöhempi Hegel-tulkinta osoittaa. Myös Hegel kytki filosofiansa jossain määrin aikakautensa historiallisiin ilmiöihin. Marcuse esittää, että Hegelin ja Marxin dialektiikkaa erottaa myös se, että Hegelin dialektiikkaa ei voida soveltaa hänen systeeminsä ulkopuolella. Hegelin dialektiikkaa voi siinä mielessä pitää konservatiivisena. Marxin dialektiikka taas voi syvimmiltään toteutua vasta yhteiskunnallisen kumouksen jälkeisessä ajassa. (Marcuse 1931, 85)

Dialektiikan käsitettä käytettiin Marcusen mukaan marxilaisessa teoriassa paljon virheellisesti. Marcusen pyrkimyksenä oli korjata käsitystä dialektiikasta ohjaamalla se fenomenologiseen tulkintaan. Marcuse halusi saavuttaa dialektiikan alkuperäisen merkityksen ja käy esseessä ”On the Problem of the Dialectic” läpi niin Platonin kuin Hegelin käsitykset dialektiikasta. Marcuse katsoo, että Platonin olemisen dialektiikka on tullut väärinymmärretyksi, koska se on tulkittu loogisella tai epistemologisella tavalla. (Marcuse 1931, 57) Hegelin dialektiikkaa taas ei tule Marcusen mukaan käsittää vain ”vastakohtien ykseytenä” tai ”teesi-antiteesi-synteesi” rakennelmana, sillä näin historiallisen kehityksen monimutkaisuutta ei kunnioiteta. Tällainen yhteenlankeaminen tai tapahtumisen prosessi voidaan käsittää vasta jälkikäteen, mutta dialektiikka pitää sisällään myös tulevaisuutta kohti olevan tietämisen. Muuttuvaisuuden ja tulemassa-olemisen paljastaminen onkin Marcuselle korkein tietämisen muoto. (Marcuse 1931, 59) Tästä seuraava askel on kytkeä ymmärrys muuttuvaisuudesta konkreettiseen historiaan. Jotta erilaiset objektit voidaan käsittää niiden kokonaisuudessa ja konkreettisuudessa merkityksessään, tulee ymmärtää niiden muuttuvaisuus, eli tapahtuminen. Tutkimuksessa tämä on ensi alkuun mahdotonta, sillä objektit erotetaan niiden historiallisesta kontekstista ja nähdään staattisina, eristettyinä ja ristiriidattomina, ne siis esineistyvät. Tutkimuksen edetessä objektien tulemisluonne ja ajallisuus tulevat kuitenkin esille. Aito ymmärrys saavutetaan sitten, kun objekti nähdään sinä, mitä se on ollut, mitä se tulee olemaan ja mitä se ei ole. Kun on kysymys historiallisista objekteista, niin aito ymmärrys voidaan

saavuttaa vasta totaliteetista käsin, millä voidaan tarkoittaa muun muassa tiettyä aikakautta tai evolutionaarista vaihetta. Tällainen tarkastelu ei voi koskaan olla tyhjentävä, vaan osoittaa ennen kaikkea sen, mitä tulee tutkia tarkemmin. (Marcuse 1931, 63)

Jotta olemisen historiallisuus tulisi kokonaan ymmärretyksi, tulee Marcusen mukaan dialektisen menetelmän lisäksi käyttää fenomenologista menetelmää tiettyjen partikulaaristen historisiteettien selvittämiseksi. Fenomenologia auttaa ymmärtämään yksittäisen täälläolon merkityksellisen position tutkittaessa historiallista maailmaa. Tällainen positio on väistämättä lähtökohta sille, miten tutkimuksen objektit ilmenevät. (Marcuse 1928, 19) Marcusen muotoilema materialistinen dialektinen fenomenologia jää vielä melko luonnoksenomaiseksi. Hän kuvaa dialektisen metodin historiallisuutta ja sen merkitystä fenomenologisen tarkastelun pohjustamiseksi materiaalisilla historiallisilla olosuhteilla, mutta ”Beiträge”-esseen käsitys fenomenologisesta menetelmästä jättää paljon tulkinnan varaa. Tulkinnasta tekee erityisen hankalaa se, että Marcusen käsitystä fenomenologiasta voi lähestyä niin Hegelin, Husserlin kuin Heideggerin kautta. Marcuse hyödyntää näitä kaikkia ajattelijoita ja tekee omaperäisen synteessin. Marcuse ei Kellnerin mukaan tee edellisessä luvussa kuvailtua eroa Husserlin ja Heideggerin fenomenologian välille. (Kellner 1984, 55) Marcuse käyttää heideggerilaista käsitteistöä, mutta erityisesti hänen Hegel-habilitaatiotyön perusteella voidaan sanoa, että Heideggerin luomat käsitteet saavat hegeliläiset perusaskeleet. Hegeliläinen Marcuse ei esimerkiksi näe ajallisuutta Heideggerin tavoin subjektiivisena, täälläolon olemiseen kuuluvana, vaan aina maailmaan liittyvänä. (Benhabib 1987, xxx) Tämä maailmalliseen aikaan yhtyminen tarkoittaisi Heideggerille epävarsinaista olemista, mutta Marcuselle oleellista linkkiä fenomenologian ja marxismin välillä. Marcuse tyytyy kuvaamaan fenomenologiaa melko yleisellä tavalla, mikä tosin on lähes aina ongelma fenomenologian käsitettä määriteltäessä:

”Fenomenologia tarkoittaa: antaa kysymysten ja lähestymistapojen tulla ohjatuksi niiden objektien itsensä taholta, objektien tuomista näkyville kokonaisuudessaan. Tullessaan käsitetyiksi, objektit kuitenkin aina sijaitsevat valmiina niiden historisiteetissaan. Tämä historisiteetin alue, konkreettisenä historiallisena situaationa, saa alkunsa jo kysymyksen kehittyessä, kun se etsii objektiaan; se sisältää kysyjän ainutkertaisen yksilöllisyyden, hänen kysymyksensä suuntauksen ja tavan, jolla objektit ensi kertaa ilmestyvät.” (Marcuse 1928, 19)

Vaikka fenomenologisen menetelmän eräs ansio on siinä, miten se kykenee sisältämään ainutkertaisen yksilöllisyyden, Marcuse ei pyri selittämään abstraktia yksilöllistä

täälläoloa, vaan täälläoloa olennaisesti kanssaolemisenä. (Marcuse 1928, 26) Tämä näkökulman valinta määrää paljon siitä, millaisena ajattelijana Heidegger näyttäytyy. Olen yllä pysytellyt paljolti tällä Marcusen tulkintalinjalla käsitellessäni Heideggerin fenomenologiaa. Yksittäinen täälläolo tulee Marcuselle vasta yhteisöllisenä varsinaisesti historialliseksi. Historiallinen materialismi on tämän asiointilan tulkitsemista niin, että historiallisen kehityksen kantavana tekijänä nähdään kunkin aikakauden vallitseva tuotantotapa, joka luo pohjan kaikelle täälläololle. Historiallisen materialismin taloudellishistoriallinen analyysi on siksi tärkeää, koska fenomenologia ei voi saavuttaa yhteiskunnan historiallista faktisiteettia. Historiallisen materialismin on ikään kuin puhdistettava aukeama fenomenologialle, eli valaista materiaalinen välttämättömyys, joka fundamentaalisesti edeltää kaikkea historiallista toimintaa. (Marcuse 1928, 30-31)

Marcuse oli ensimmäisiä, jotka alleviivasivat äskettäin julkaistun Marxin *Saksalaisen ideologian* merkitystä. (Kellner 1984, 58) Jo ”Beiträge”-esseen otsikosta voi panna merkille sen, että Marcuse on ollut kiinnostunut erityisesti *Saksalaisessa ideologiassa* keskeisen historiallisen materialismin kehittämisestä. Vaikka Marcusella on ollut käytössään aikanaan poikkeuksellisen hyvät lähteet, hän tulkitsee ideologian käsitteen ongelmallisella tavalla: ”’Ideologialla’ ymmärrämme koko ideaalisten objektiivisuuksien vaikutusala, joka todentuu konkreettisen, historiallisen täälläolon konkreettisessa totaliteetissa.” (Marcuse 1928, 26) Tällainen yksinkertainen tai arkinen käsitys ideologiasta jättää huomioimatta marxilaisen ideologiakritiikin, jonka kehittäjänä Marcuse itse myöhemmin kunnostautui esimerkiksi vuoden 1937 esseessä ”Filosofia ja kriittinen teoria”. Marcuse tuntuu viittaavan ideologialla täälläolon henkisten, ideaalisten ilmiöiden kokonaisuuteen. Ideologia tarkoittaisi näin suurin piirtein samaa kuin ylärakenne. On kuitenkin hyvä huomata, että siinä merkityksessä, jossa olen ideologiaa yllä tulkinut, ideologia voi vähintäänkin ilmetä jonakin materiaalisena.⁵⁹

Empiiriseen aineistoon viitaten, Marcuse lähtee purkamaan ortodoksista

59 Etenkin Louis Althusser on huomauttanut, että ideologia voi toteutua inhimillisen tietoisuuden tason lisäksi, tai jopa ennen kaikkea toteutuu yhteiskunnan aineellisena järjestäytymisenä. (ks. Althusser 1970) *Yksiulotteisessa ihmisessä* Marcuse samaistaa edelleen ideologian lähinnä ylärakenteeseen ja pitää esimerkiksi tiedettä ja teknologiaa itsessään neutraaleina käytäntöinä, joihin tosin ideologia vaikuttaa huomattavalla tavalla juuri niiden oman olemuksen neutraalisuuden vuoksi. Modernin yksiulotteisen yhteiskunnan tragedia perustuu paljolti tälle seikalle, mutta samaan aikaan tieteen ja teknologian arvovapaus mahdollistavat uuden ja paremman yhteiskuntajärjestyksen. (Feenberg 2004, 72-77)

talousdeterminismiä kyseenalaistamalla yksisuuntaisen suhteen perustan ja ylärakenteen välillä. Näitä käsitteitä Marcuse ei tosin käytä, vaan hän puhuu henkisen, eli ideologian ja materiaalsuhteesta. Vaikka Marcuse katsoo, että täälläolo kohtaa maailman ennen kaikkea käytännöllis-tarvitsevassa merkityksessä, (Marcuse 1928, 12) niin materiaalsuhteiden tuotannon piiri on Marcusen mukaan ainoastaan fenomenaalisesti ensisijaista. Marcuse puhuu näin heideggerilaisesti käsilläolemisen olemisen tavan ensisijaisuudesta. Olevan tasolla ei voida puhua niinkään materiaalsuhteiden tai henkisen ensisijaisuuksista, vaan täälläolo maailmassa-olevana on aina yhtä aikaa niin materiaalsuhteiden kuin henkisenkin. Henkisen ja materiaalsuhteiden tai tietoisuuden ja olemisen ensisijaisuuden kysymyksestä tulee mieleen. Esimerkiksi esteettiset arvot ovat olemassa henkisesti, mutta jos valitsemme artesaanin täälläolon näkökulman, henkiset esteettiset arvot liittyvät materiaalsuhteiden tuotantoon. Mikäli olevan tasolla aletaan puhua ensisijaisuuksista, johtaa se Marcusen mukaan totalisoivaan dogmatismiin. (Marcuse 1928, 29) Ideologia ilmenee immanentisti täälläolon elämisessä, mutta tämän tason merkityksiin historiallisen materialismin dialektinen menetelmä ei voi ulottua. Sen sijaan historiallinen materialismi tutkii historiallisesti merkittäviä ideologian muotoja. (Marcuse 1928, 25-26)

Marcusen mukaan täälläolon olemassaolon edellytys on sen eksistentiaalisten ehtojen tuottaminen ja uusintaminen. Nämä ehdot sisältävät luonnollisesti sen, mitä ihminen biologisesti tarvitsee hengissä säilymiseksi. Eksistentiaaliset ehdot eivät kuitenkaan rajoitu tähän, vaan ne tarkoittavat vastaamista yhteiskunnallisiin tarpeisiin. Eksistentiaaliset tarpeet voivat ilmetä, mutta niitä ei tule samaistaa Lindin (1985, 52-55) tulkinnoissa yhteisymmärryksen, yhdenvertaisuuden tai luottamuksen kaltaisiin inhimillisiin tarpeisiin. Täälläolo on maailmassa oleellisesti huolehtien eksistentiaalisista tarpeista, jotka Marcusen näkökulmasta ovat yhteiskunnallisesti tuotettuja. Yhteiskunnalliset tarpeet ovat historiallisesti muodostuneita tarpeita, jotka voivat periaatteessa olla hyvin monituisia. Marx kuvaa *Pääomassa* kapitalistista tuotantoprosessia, jonka yksi välttämätön osa on työvoiman uusintaminen. Marx ei erittele täsmällisesti, mitä nämä uusintamisen edellytykset ovat, eikä se olekaan mitenkään oleellista kapitalistisen tuotantotavan metateoriassa. Uusintamisen edellytykset ilmenevät ainakin osittain markkinoilla ja niiden laajuuden on tapana kasvaa vaurauden lisääntyessä. Monimutkaisen kulttuurin olemassaolo edellyttää eksistentiaalisesti paljon muutakin kuin ravintoa, lämpimän asunnon,

turvallisuutta ja niin edespäin. Tietynasteiset eksistentiaaliset tarpeet saavuttanut yhteiskunta on täälläolon elämänpiiri (*Lebensraum*). Siitä kumpuaa täälläolon pelot, toiveet ja uskomukset. Eksistentiaalisten tarpeiden tyydyttämiseen tähtäävää toimintaa voidaan Marcusen mukaan nimittää taloudeksi. Marcuse puhuu ristiriitaiseen sävyyn todetessaan, että ideologian perusta on taloudessa. Toisaalta hän toteaa, että juuri tästä syystä ideologia kehittyi taloudellisten muotojen edellä. Talous muodostaa Marcusen mukaan historiallisen ykseyden perustan. Kun yhteiskunta ei voi enää jostain syystä tyydyttää eksistentiaalisia tarpeita, ylläpitää tiettyä elämäntapaa, historialliseen ykseyteen muodostuu repeämä ja myös täälläolo joutuu väistämättä muutokseen. (Marcuse 1928, 27-29) Toisaalta tuotannon laajentuminen mahdollistaa uusia eksistentiaalisia tarpeita. Esimerkiksi yksilön keskeinen asema tuotantoprosessissa on tullut Marxin mukaan mahdolliseksi vasta tietyssä historiallisessa vaiheessa. (Marx 1859b, 199)

Marcuse tuntuu uskovan *Theory of the Novelin* romanttisen Lukácsin tavoin johonkin kadotettuun kulta-aikaan, jolloin yhteiskunta on toiminut harmonisena kokonaisuutena, jossa työ perustui vapaaehtoisuuteen. Työnjako murtaa tämän romanttisen ykseyden ja halkaisee luokat, joista osa ei enää osallistu tuotantoon, joka tyydyttää yhteiskunnan eksistentiaalisten tarpeet. Samalla nämä luokat ovat kuitenkin uusia historiallisia ykseyksiä ja jopa varsinaisempia, sillä niiden oleminen määrittyy tiiviimmin täälläolon ensisijaisen olemisen tavan, eli käsilläolon kautta, mikä tässä tarkoittaa tuotantotavan määrittämää luokkaa. Marcusen Heideggerille suunnattu huomautus on se, että varsinainen oleminen on mahdollista vain tietyissä historiallisissa olosuhteissa. Varsinaisella olemisella onkin myös työnjaosta kumpuavat esteensä. (Marcuse 1928, 29-30)

Marcuse seuraa jälleen Lukácsia kahdella tapaa. Ensinnä Marcuse selvittää, miten historiallinen muutos ei tarkoita niinkään spatiaalisia muutoksia, vaan merkitysten tuleamista uudelleenymmärretyiksi. Tämä on Marcusen mukaan myös Heideggerin käsitys. Toiseksi Marcuse tuntuu lankeavan samaan historistiseen ansaan kuin Lukács. Nuorella Marcusella vieraantuminen on korostetusti historiallinen ilmiö, joka voisi siten tulla historiallisesti kumotuksi, vaikka hän toteaa, että kapitalistisessa yhteiskunnassa äärimmäisen muotonsa saava esineellistyminen ja vieraantuminen ovat läsnä kaikkialla, missä tuotanto on ositettu. Marcuse mukailee ”Beiträge”-esseen päätteeksi Lukácsin

esineistymisteoriaa. Ositetussa tuotannossa, eli työnjaon vallitessa, täälläolo ei Marcusen mukaan ole enää suorassa suhteessa eksistentiaaliin tarpeisiin, sillä yksittäisen työläisen tekemällä työllä voi olla vain minimaalinen vaikutus yhteiskunnallisten tarpeiden syntymiselle. Työläinen ei myöskään hallitse omaa työtänsä, vaan on syvästi riippuvainen tavaravaihdosta. Tämä johtaa väistämättä esineellistyneisiin suhteisiin ja ihmisestä tulee kuka tahansa, sillä ulkoiset esineistyneet tarpeet määräävät hänen olemistaan. Lopulta esineellistynyt tuotanto ajautuu väistämättä ristiriitaan sen perustavan olemassaolon muodon, eli tuottavan luokan tarpeiden kanssa. Heideggerin päättäväisyyden käsitteeseen yhdistyvä radikaali teko (*Tat*) kuuluu proletariaatin olemukseen ristiriidan yhtä aikaisena tuottajana ja ratkaisijana. Näin vaikuttaakin siltä, että Marcuse hyväksyy ortodoksisen marxismin emansipatoris-deterministisen tulkinnan vallankumouksellisesta luokasta. Hän tosin nimittää tätä luokkaa heideggerilaisesti luokaksi, joka on heitetty oman maailmaan-heitettynä-olemisen kumoamiseen. Välttämätön vallankumouksen liike ei kuitenkaan ole ristiriidassa orgaanisen historiallisen kehityksen kanssa. Marcusea voi lukea niin, että hän pikemminkin pitää vallitsevaa aikaa välttämättömyyden aikana, jonka kumous raivaa tilan uudelle täälläolon vapaalle eksistenssille. (Marcuse 1928, 32-33) Vapaus, eli täälläolon varsinaisesta olemisesta nouseva toiminta, on näin historian välttämättömyys. (Marcuse 1928, 31)

Marcusella ei kuitenkaan ole monistinen käsitys historiallisuudesta. Hän tekee esseessä ”On the Problem of the Dialectic” selkeän eron täälläolon historiallisuuden ja muun olevan epähistoriallisuuden välille. Marcusen mukaan Hegel olettaa kaiken olevan olevan historiallista. Diltheyn ja Heideggerin saavutuksia taas on se, että he ovat tutkineet historiallisuuden alueen rajoja. (Marcuse 1931, 63) Samoin Marx muutti Hegelin historismin näkökulman tietyn historiallisen aikakauden selittämiseksi, eli vieraantumisen ylittämiseksi kapitalistisen hyödyketuotannon aikakaudella. (Marcuse 1931, 84) Marcusen käsitys historiallisuudesta on ennen kaikkea hermeneuttinen. Tämä rajoittaa historiallisuuden kattamaan vain täälläoloa koskevat kysymykset. Vieraantuminen on siinä mielessä mielenkiintoinen kysymys, että se on selkeästi osa täälläolon historiallista todellisuutta, mutta se voidaan nähdä myös jonain täälläolon ”elimellisestä” rakenteesta kumpuavana. Olen tulkinnut Heideggerin ontologian kuvaavan erästä tällaista rakennetta, joka kuvaa täälläolon historiallisuuden historiallistumista. Marcusen dualismi täälläolon

historiallisuuden ja luonnon epähistoriallisuuden välillä johtaa selkeisiin ongelmiin. Ensinnäkin tämä jako erottelee tarpeettoman syvästi inhimillisen täälläolon muista luonnonolioista. Toiseksi, vaikka täälläolon, luonnon tai matemaattisten objektien historiallisuus poikkeavatkin toisistaan, ei voida olettaa olevan kysymys täysin eri ilmiöistä.

4.3 Konkreettinen filosofia

Marcuse avaa historiallisen materialismin merkitystä filosofian historiassa. Hän selittää, kuinka filosofisia perinteitä voidaan selittää luokkasuhteista käsin. Marcuse kuvaa porvarillista filosofiaa itseriittoisena, ympäristöstään irrotettuna ajatteluna. Toisaalta on oletettu täälläolosta riippumaton objektiivinen maailma. Silloinkin, kun täälläolo on nähty olennaisesti suhteessaolemiseksi ympäristöönsä, niin analyysi on rajattu havainnon immanenssiin. Tällä tavalla täälläolon ykseys ja sen historiallisuus ovat hämärtyneet. Näistä syistä porvarillinen filosofia ei mahdollista proletariaatin luokkatietoisuuden saavuttamista. Marcuse katsoo, että filosofian käytännöllisyys ja dialektiikka sisältyvät jo Kantin, Fichten ja Hegelin filosofiaan, mutta idealistisessa muodossa, joka vääristi inhimillisen praksiksen merkityksen. Praxis nähtiin tietoisuuden apriorisena muotona, jota ei kytketty konkreettiseen kokemukseen. Marcuse ei pidä oleellisena klassisen saksalaisen filosofian kysymystä ulkoisen maailman objektiivisuudesta. Tämä kysymys vaivasi myös uuskantilaisia marxilaisia Karl Vorländeria ja niin sanottuja austro-marxisteja, joiden ajattelua Marcuse käsitteli 1930 julkaistussa esseessä ”Transzendentaler Marxismus?”. (Katz 1982, 74-75) Heideggerin tapaan hän pitää kysymystä itsessään ilmeisenä. Oleellinen kysymys onkin selvittää tämän ulkomaailman ja ihmisen suhdetta. (Marcuse 1928, 24) On ymmärrettävää, miksi porvarillinen filosofia on porvarillisena aikakautena pyrkinyt mystifioimaan dialektiikan. Dialektiikka ei Marxin mukaan ”anna minkään itseään lannistaa ja on olemukseltaan arvosteleva ja vallankumouksellinen”. (Marx 1867, 26) Vähitellen lujittuneen porvarillisen vallankumouksen jälkeisenä aikana sen itsensä kumoaminen ei tietenkään voinut olla vaihtoehto porvarilliselle filosofialle. Ehkä mikään muu filosofinen perinne kuin dialektiikka ei pyri yhtä aktiivisesti itsensä kumoamiseen. Marcuse katsoo, että historiallinen materialismi ei päätenyt vallankumoukselliseksi ajatteluksi vain kohdatakseen filosofiset ongelmat uudella tavalla, vaan olemassaolon

pakosta, sillä olemassaolosta oli tullut sietämätöntä. (Marcuse 1928, 33)

Diltheyn ajattelua seuraten Marcuse katsoo kaiken ihmistoiminnan filosofoinnin kietoutuvan merkitysten (*Sinn*) kysymyksille. (Marcuse 1929, 34) Jotta filosofia voisi olla konkreettista, merkitysten kysyminen ei voi kuitenkaan tarkoittaa tietyn ihmisyksilön merkitysten selvittämistä tai pitäytymistä tietoisuuskysymysten tasolla. Edellä viittasin siihen, miten Marcuse painottaa filosofian konkreettisuutta vastapainona klassiselle saksalaiselle filosofialle tai Heideggerin ajattelulle. Tästä seuraa oleellinen kysymys siitä, miten konkreettinen filosofia voi todella konkretisoitua?

Marcuse lähtee pohtimaan sitä, mihin filosofisen tutkimuksen rajat voidaan asettaa, millaisia filosofiset kysymykset ovat, mikä on filosofian suhde muihin tiedonaloihin ja ennen kaikkea, mikä on filosofian tehtävä. Marcusen lähtökohtana on, että varsinainen filosofia ei voi jäädä vain tietämisen tasolle, vaan sen on pyrittävä kohti totuuden konkretisoimista inhimillisen täälläolon kautta. Marcuse asettaa joukon kysymyksiä, joihin hän paneutuu läpi ajattelijan uransa: Eikö varsinaisen filosofian tule todistaa itsensä osoittamalla sen totuuksien toteuttaminen eksistentiaalisesti välttämättömyydeksi? Onko kysymys filosofian ”hedelmällisyydestä” todella niin ”epäfilosofinen” kuten se esitetään? Onko filosofisilla ongelmilla historia – ei vain siten, millainen faktuaalinen historia filosofialla on ollut, vaan myös niin, millaisia merkityksiä ne voivat saada tietyn ajan konkreettisesti eksistenssissä? Millaisia totuuksia ei ole voitu kysyä ja millaisia kysymyksiä konkreettisen eksistenssin filosofinen tutkiminen voi vapauttaa? Kuuluuko huoli filosofian paljastamien totuuksien konkreettisesti toteuttamisesta sen piiriin? Eikö ole filosofian tehtävä valmistella maaperä sen totuuksille ja tarvittaessa taistella historiallisen eksistenssin piirissä tämän maaperän luomiseksi? (Marcuse 1929, 36)

Marcuse kuvailee lyhyesti, mitä ilmeisimmin Husserliin viitaten, fenomenologista reduktiota, jossa historiallisuus sulkeistetaan ja tarkastelu kohdistetaan ainoastaan välittömiin tietoisuuselämyksiin. Tällöin filosofian sisällöt saavat yliajallisen luonteen. Marcuse toteaa, että on aivan mahdollista rajoittaa filosofia tälle alueelle. Samalla Marcuse ottaa askeleen Husserlistä Heideggeriin ja väittää fenomenologian mahdollistavan filosofian tekemisen myös tämän reduktion ulkopuolella. Marcuse esittää, että reduktio

edellyttää tukenaan sen, että filosofia nähdään historiallisena tapahtumisena. Hän ottaa esimerkiksi tehtaan, joka voidaan reduktion kautta havainnoida erilaisina muotoina, varjoina tai väreinä, ja joiden rakentumisesta sekä suhteista voidaan tutkia. Historiallisesti tapahtuvana objektina tehdas taas näyttää sen konkreettisessa merkityksissä, sen totaliteetissa: esimerkiksi taloudellisen tuotannon tapahtumapaikkana, tietyn talousjärjestelmän osatekijänä tai erilaisten ristiriitaisten intressien kohtaamispaikkana. Näin tulee jo hyvin ilmeiseksi, miten täälläolon ontologisesta historiallisuudesta ja sen merkityksistä tulee pohja ”yhteiskuntatieteille”. Jos tarkastelu jää vain ensin mainitulle reduktiiviselle tasolle, se esineellistyy. (Marcuse 1929, 38-39; tehdas-esimerkin jatkokehittelystä ks. Marcuse 1931, 61-63)

Marcuse viittaa suoraan Lukácsin teokseen *Historia ja luokkatietoisuus* ja väittää että, vain tietyn aikakauden tuottama täälläolon ”fragmentaatio” johtaa esineistymiseen. Marcusen mukaan ei ole hyväksyttävää jakaa tutkimusta erillisiin kerrostumiin, kuten taloudelliseen, poliittiseen, taiteelliseen, sosiaaliseen tai tieteelliseen, koska nämä eivät ole itsenäisiä olemassaolon tapoja. Ei ole olemassa itsenäisiä taloudellisia subjekteja, oikeudellisia subjekteja ynnä muita, vaan ainoastaan historiallisia yksilöitä tai yhteisöjä, jotka osallistuvat taloudelliseen toimintaan, saavat oikeutta, luovat taidetta tai tekevät tiedettä. Historia, sosiologia, taloustiede ja niin edespäin tekevät teoriaa ihmiselämän historiallisista, kontingenteista olosuhteista. Konkreettisen filosofian tehtävä taas on keskittyä itse olemiseen, joka sisältää edellä mainitut kontingentit ulottuvuudet suhteessa täälläolon olemisen tapoihin. (Marcuse 1929, 45) Marcuse pitää Weberin sosiologisia tutkimuksia, erityisesti uskonnon sosiologisia tutkimuksia ja *Economy and Society* -kokoelmaa esimerkkinä tiukasti holistiseen näkökulmaan sitoutuneesta yhteiskuntatieteestä. Weberin vahvuus on muun muassa siinä, miten hän ulottaa historiallisten kehitysvoimien tutkimuksen yksilöllisen eksistenssin tasolle. (Marcuse 1929, 38-40) Marcuse viittaa muun muassa siihen tapaan, miten Weber ottaa esimerkiksi asketismin yksilöllisenä elämänasenteena erääksi kapitalismin muodostumisen kannalta oleelliseksi perustekijäksi.

Yksilöllisen eksistenssin taso sosiologisen tutkimuksen alueena ei tarkoita käsittelyn suuntaamista eristettyihin yksilöihin. Yksilöiden eksistenssiin kuuluu niiden suhteellinen

erillisyydet ja ainutlaatuisuus, mutta fenomenologisen marxismin näkökulmasta kiinnostavaa on nimenomaan eksistenssi. Marcuse toteaa, että kaikki tietyn aikakauden yksilöt, miten erilaisia he ovatkaan, yhdistyvät sen oleellisen tosiasian takia, että he asuttavat lopulta samaa historiallista situaatiota. Yksilö ei muodosta sellaista ykseyttä, josta historiallisen eksistenssin analyysi voisi saada jotain tuloksia. Fenomenologisesti oleellisempia ovatkin sellaiset ”korkeamman yhtenäisyyden” alueet, kuten yhteisöt ja yhteiskunnat niiden erityisessä elämänpiirissään. Marcusea voi tulkita niin, että hän näkee yhteiskuntatutkimuksen tärkeäksi keinoksi selvittää millaisia erilaisia olemisen mahdollisuuksia yhteiskunta rakentaa yksilölliselle eksistenssille. Kuten on jo useampaan kertaan tullut todetuksi, nykyaikaista historiallista eksistenssiä määrittää kapitalistinen tuotantotapa, joka on olemassa täälläolossa muun muassa esineistyneinä suhteina ja vieraantumisenä. Toisaalta tietyn yhteiskunnan olemusta ei voida paljastaa tutkimatta sitä, millaisen täälläolon eksistenssin perustalle se rakentuu. Varsinaisen ja epävarsinaisen olemisen analyysi on tässä mielessä fundamentaalista. Marcusen mukaan kapitalistisen tuotantotavan aikakaudella varsinainen oleminen on mahdollista vain järjestelmän ulkopuolella, niin sanotusti ”miehittämättömillä” mailla. (Marcuse 1929, 41-42) Tämä käsitys ennakoii jo *Yksiuotteisen ihmisen* Marcusen näkemystä yhteiskunnallisista marginaaliryhmistä kumouksellisen toiminnan voimakkaimmista kantajina.

Marcuse katoa, että hänen sukupolvelleen historiallisesta perinnöstä oli tullut entistä raskaampi. Perintö siis tukahdutti entistä painavimmin kahleina vaihtoehtoisen ajattelun ja toiminnan mahdollisuuksia. Toisin kuin useasti on väitetty, ei ihmisen luonnonhallinta ollut Marcusen mielestä lisääntynyt, vaan päinvastoin, ihmisestä oli tullut itseriittoisen entiteetin, eli talousjärjestelmän synnyttäneen ”toisen luonnon” väline. Kapitalistisesta tuotantotavasta kumpuava eriytymiskehitys on jakanut ihmisiä yhä syvemmin erilaisiin statusryhmiin ja luokkiin, jotka määrittelevät inhimillisiä kohtaloita yhä tiukemmin. Myös yleiset filosofiset totuudet ovat hävinneet abstraktioiksi. Vaikka filosofiassa käsitellään esimerkiksi eettisiä periaatteita, ei täälläololla ole konkreettisia mahdollisuuksia panna näitä periaatteita käytäntöön. Marcuse ei voi hyväksyä sitä, että tällaisessa tilanteessa filosofia jäisi toimeettomaksi. Jos historiallisen tilanteen rakenteet estävät täälläolon totuuksien paljastamisen, tulee filosofian pyrkiä saattamaan täälläolo ulos tästä situaatiosta ja ”tuoda se totuuden äärelle”. (Marcuse 1929, 43-44)

Vaikka filosofian merkitys ei voi rajoittua yksilölliseen ihmiseen, voi se Marcusen mukaan tulla realisoiduksi vain jokaisen yksilön toimesta ja pohjautuu kunkin yksilölliseen olemassaoloon. Inhimillinen täälläolo on ontologisesti kanssaolemista, muttei tämä saa Marcusen mielestä tarkoittaa sitä, että filosofisen tutkimuksen kohde abstrahoituisi he-subjektiksi (*Mansubjekt*). Lopulta vain yksilö on kokeva ja voi tehdä valintoja, mutta toisaalta perinnöksi saatu yhteiskunta muodostaa historiallisen tilanteen. Tutkimuksen on siis lähdettävä yksilön ja yhteiskunnan jatkuvasta synteisistä. Marcuse katsoo konkreettisen filosofian yhdeksi keskeisimmistä tehtävistä uusien yhteyksien luomisen tietämisen ja historiallisen nykyisyyden välille. Konkreettinen filosofia siis konkretisoituisi silloin, kun se toimii eri tiedonaloja, yksilöllistä ja yhteiskunnallista näkökulmaa sekä teoreettista tietämistä ja käytäntöä yhdistävästi. Lisäksi filosofia ei voi käsitellä vain tosiasioita, vaan siitä tulee todella tuottavaa silloin, kun asettuu vastakkain vallitsevien tosiasioiden suhteen. Marcuse katsoo, että filosofia pettää oman merkityksensä, jos se käsittelee vain ajattomia diskursseja ja erityisesti silloin, kun tietty eksistentiaalinen tilanne on murroksessa, eli kun elämme kriisiaikaa, joka mahdollistaa uuden totuudellisemman tilanteen avautumisen. (Marcuse 1929, 50-52)

Mikäli konkreettinen filosofia todella haluaa saattaa täälläolon totuuteen, sen tulee tehdä eksistentiaalisia valintoja, sen tulee toimia. Enemmän tai vähemmän Weberiä kritisoiden, Marcuse esittää, ettei filosofia ylipäätään voi toimia tyhjiössä, vaan sen on valittava näkökulma. Mitä tämä sitten todella konkreettisesti voi tarkoittaa, sitä Marcuse ei vielä tässä vaiheessa suuremmin erittele. Perinteisesti filosofian käytännöllisen interventiot ovat voineet tarkoittaa sivistystä, koulutusta, politiikkaa tai jopa väkivaltaa. Näitä aiheita Marcuse käsittelee myöhemmin suuremmin poliittisissa kirjoituksissaan, kuten esseessään ”Sortava suvaitsevaisuus” (ks. Marcuse 1968). ”On Concrete Philosophy” esseessä nuori Marcuse ottaa esimerkikseen Søren Kierkegaardin, jota on yleisesti pidetty eräänä individualismin lähettiläänä. Marcuse kuitenkin kuvaa, miten Kierkegaard koki varttuneena merkittävän muutoksen elämässään ja ymmärsi historiallis-sosiaalisen maailman eksistentiaalisen merkityksen. Tämä sai lopulta Kierkegaardin tekemään sokraattisen teon ja lähtemään julkisuuteen. (Marcuse 1929, 46-49)

Feenberg on nostanut esille myös toisen seikan Marcusen ajattelussa, joka kaipaisi

enemmän todellista konkretisoimista. Marcuse nimittäin kuvaa luonnontieteiden ilmentämän objektiivisuuden ja kokemukselle perustuvaa historiallisen dialektiikan dualismia, mutta ei esitä mitään konkreettista menetelmää, jolla tämä dualismi voitaisiin ylittää.⁶⁰ (Feenberg 2005, 131-132) Alfred Schmidt on kritisoinut Marcusea pseudokonkreettisuudesta, mikä oli lopulta Marcusen käsitys Heideggerista, kuten tulemme pian näkemään. Schmidt lukee Marcusea ennen kaikkea heideggerilaisena ja marxilaisen ajattelun vääristelijänä. Schmidtin mukaan Marcuse ei onnistu tukemaan dialektiikkaa heideggerilaisella ajattelulla, vaan dialektiikka sumentuu Marcusen heideggerilaisessa kontekstissa. (Schmidt 1988) Tämä on ortodoksista marxismia lähentyvän Schmidtin näkökulmasta ymmärrettävää, mutta ei tee täyttä oikeutta Marcuselle, vaikka hänen fenomenologiselta marxismilta voikin vaatia enemmän suoria viittauksia historiallista situaatiota analysoiviin tutkimuksiin. Schoolman nostaa esille tavan, jolla Marcuse keskusteli yhteiskuntatieteiden kanssa yrittäen löytää ratkaisun kysymykseen, millainen taho voisi historiallisesti määräytyneessä yhteiskunnassa ylittää pelkän ideologisen ajattelun tason?⁶¹ Marcusen mukaan tämän kysymyksen ratkaisua ei voida löytää yhteiskuntatieteistä, vaan se on filosofinen. (Schoolman 1980, 28-37) Myöhemmin Marcuse tukeutui enemmän empiiriseen yhteiskuntatieteeseen niin Frankfurtin koulukunnan vuosinaan kuin toisen maailmansodan jälkeisissä kirjoituksissa. Tämä käänös kohti konkreettisempaa konkretiaa näkyy jo teoksessa *Reason and Revolution* ja sen materialistisessa Hegel-tulkinnassa. (Pippin 1988, 82)

4.4 Marcusen Heidegger-kritiikki

Vaikka Marcusen eksplisiittinen fenomenologian ja marxismin synteessin projekti keskeytyi, ei se Kellnerin mukaan päättynyt epäonnistumiseen, vaan sen merkittävintä antia on heideggerilaisen filosofian kritisoiminen sen sisältä käsin. Marcuse ymmärsi

60 Marcuse ei Geogheganin mukaan ollut, Adornon ja Horkheimerin tapaan, juurikaan kiinnostunut taloustieteestä ennen toista maailmansotaa. (Geoghegan 1981, 28) Tämä näkyy siinä, että filosofis-kriittisestä yrityksestä huolimatta Marcusen teoria jää tietyn projektin hahmotteluksi, eikä etene tieteiden yhtenäisyyden mahdollisuuksien käytännölliseen tutkimukseen.

61 Marcusen varhaista keskustelua yhteiskuntatieteiden kanssa edustaa artikkelit ”Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode: Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*” (1929), ”Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey” (1931), ”Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*” (1931) ja ”Zur Kritik der Soziologie” (1931). (ks. Schoolman 1980, 360-361; Kellner 1984, 72) Osa edellä mainituista teksteistä ei ole saatavilla uudelleenjulkaisuina.

hyvin, mitä hän kritisoi. (Kellner 1984, 43) Marcuse katsoo, että Heidegger erottautuu porvarillisen filosofian perinteestä ottamalla filosofiansa perustaksi ihmisen käytännöllisen suhteen ympäristöönsä. Siitä huolimatta Marcuse pitää Heideggerin filosofian käytännöllisyyttä riittämättömänä ja suhtautuu Heideggerin filosofian tiettyihin osaluokkiin kriittisesti jo alusta alkaen. (tyypillisestä marxilaisesta Heidegger kritiikistä ks. esim. Piccone & Delfini 1970) Tästä syystä Marcusea ei voi pitää heideggerilaisena, ei ainakaan mitenkään puhtasoppisena. Marcuse ammentaa paljon Hegeliltä ja Heidegger taas suhtautuu Hegeliin huomattavasti epäilevämmiin. Marcuse lukeekin Hegeliä hyvin eri tavoin kuin Heidegger ja tämä on eräs tekijä, joka auttaa ymmärtämään Marcusen ja Heideggerin eroja. (Abromeit 2004, 140) Marcuse kritisoi Heideggerin tapaa puhua täälläolosta yleisinhimillisenä ontologisena kysymyksenä, eikä Heidegger huomioi esimerkiksi luokkasuhteiden vaikutusta täälläolon olemisen merkitysten rakentumiselle. (Marcuse 1928, 16) Kapitalistiselle tuotantotavalle perustuvassa yhteiskunnassa omistavan ja omistamattoman luokan eriävät konkreettiset tilanteet ilmentyvät luokkasidonnaisin tavoin näiden luokkien jäsenten täälläolossa. Lind painottaakin, ettei Marcuse näin voi hyväksyä Heideggerin kuvaamaa yleistä merkitysten maailmaa, joka rakentaisi sillan eri sukupolvien välille. Kehittyneessä kapitalistisessa yhteiskunnassa porvariston ymmärrysmaailma on oleellisesti erilainen proletariaatin tai talonpoikaisluokan vastaavasta. (Lind 1985, 62)

Marcuse etsii varsinaisen olemisen mahdollisuuksia vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen faktisen tilanteen konkreettisesti kehyksessä. Heidegger taas käsittelee varsinaisen olemisen kysymystä perinteisenä perenniaalisenä filosofisena kysymyksenä, jonka ratkaisu kietoutuu oleellisesti länsimaisen filosofian metafysiikan kritiikkiin. Marcuse käsittelee kysymystä nykyisyyden materiaalisena ongelmana, joka on muotoutunut yhteiskunnan historiallisen rakentumisen tuloksena. Marcusen mukaan jo Dilthey kiinnitti huomiota historisiteetin materiaaliseen rakentumiseen, mutta Heideggerilta tämä on jäänyt pois matkasta. Marcuse katsoo Heideggerin täälläolon käsitteen pitävän sisällään sellaisen yleisen luonteen, jossa samat perusongelmat toistuvat – olkoon olemisen kuinka historiallista tahansa. Marcuse huomauttaa, että täälläolon olemisen tavat eivät sinällään ole konkreettisesti-historiallisia. Maailmassa-oleminen ei itsessään ole konkreettista, ainoastaan tietyn täälläolon maailmassa-oleminen on sitä. Marcusen tulkinta korostaakin

erityisistä ryhmistä lähtevää ymmärrystä. Täälläolon mahdollisuus varsinaiseen olemiseen on aina selvitettävä konkreettisista yhteiskuntasuhteista käsin. Marcuse katsoo, että Heideggerin päättäväinen täälläolo, joka voi saavuttaa varsinaisen olemisen, on eristetty yksilö. Marcuse taas pitää varsinaista olemista julkisuuden kokonaisvaltaisena uudistamisena. (Marcuse 1928, 15-16) Marcuse kritisoikin Heideggeria siitä, että hänen täälläolon käsitteestään puuttuu sen todellinen konkreettiseen historialliseen tilanteeseen kietoutuva rikkaus ja selkeys. Marcusen mukaan Heideggerin käsitys täälläolosta on lopulta ahistoriallinen. (Marcuse 1928, 20) Marcuse totesi, että vaikka *Olemista ja aikaa* voidaan tulkita toisinkin, ei Heidegger mitään ilmeisimmin suunnannut teostaan kohti historiaa, vaan historiallisuus on ainoastaan läsnä siinä. (Marcuse 1931, 66)

On selvää, että Marcusella oli epäilyksensä Heideggerin filosofiaa kohtaan heti alusta alkaen. Marcusen mukaan Heideggerin konkreettinen ihmisen eksistenssin analyysi ja olemisen tapojen tutkimus avaa yhden kaikkein hedelmällisimmistä reiteistä uudelle filosofialle. Erityisesti olemisen ajallisuus erottaa Heideggerin muusta porvarillisesta ajattelusta. Marcuse kuitenkin näki Heideggerin tutkivan yleistä ihmisolemusta, eikä hän tehnyt tarvittavaa konkreettista historiallista tutkimusta. Näin Heideggerin historisistinen tutkimus jäi lopulta tyngäksi. Sen jälkeen, kun Heidegger oli kääntynyt tunnustukselliseksi natsiksi, Marcuse katsoi että, Heideggerin käsitys varsinaisesta olemisestä muuttui tahdoksi kuolla omien päämäärien vuoksi, ja samalla hänen filosofiastaan tuli rassistista ja heroista ”realistista” politiikkaa. Kohtalo, päättäväisyys, oleminen kohti kuolemaa ja elämän vaarantaminen edustivat Marcuselle sellaisia käsitteitä, jotka erottivat ihmisen todellisen kurjuuden ja onnellisuuden ajattelun järkipäisistä tavoitteista. Abstraktissa muodossaan niistä tuli rasismin välineitä. (Marcuse 1934, 160-161) Abstraktisuudessaan Heideggerin filosofia näyttäytyi Marcuselle myös arroganttina sen käsitteellisessä monimutkaisuudessaan ja uskossa, että filosofia voi saavuttaa korkeimman tasonsa vain saksankielisenä. (Marcuse 1977a, 168)

Marcuse päätyi lopulta tulkintaan, että Heideggerin filosofia on oleellisimmilta osiltaan elämän alentamista. Heidegger kuvaa kuoleman ja ahdistuksen täyttämää maailmaa, jossa rakkaudella, ilolla, aistillisuudella ja täyttymyksellä ei ole juuri mitään sijaa. (Marcuse 1977a, 170) Tämä sävy on helposti luettavissa Heideggerin teksteistä, mutta Heideggeria

voikin pitää parhaimmillaan juuri ihmiselämän ontologisen rajallisuuden paljastajana. Kurjuuden ylittäminen edellyttää ymmärrystä kurjuuden luonteesta – myös sen ontologiasta. Marcuse suhtautuu Heideggeriin tunteikkaasti, mikä on eräs luonnollinen tekijä tieteellisessä tutkimuksessa. Voidaan kysyä, onko Marcusen käsitys Heideggerista lopulta ideologinen? Marcusen ajattelun lähtökohtana on ihmisen vapautuminen ja hän päätyy siihen johtopäätökseen, ettei Heideggerin filosofia palvele tätä tavoitetta. Onko teorian hylkäämisen riittävä peruste se, ettei se auta toteuttamaan tiettyjä normatiivisia päämääriä? Abromeit on tulkinnut Marcusen omaa ajattelua niin, että Marcuse saa Heideggerilta perinnöksi taipumuksen totalitarismille flirttailuun. Tämä ilmenee erityisesti 60-luvun esseessä ”Sortava suvaitsevaisuus”. (Abromeit 2010, 100) Materialistisen politiikan ja totalitarismin välinen selkeä eronteko onkin haastavaa, eikä tämä kysymys ole ajankohtainen vielä 1930-luvun taitteen Marcusella.

Marcuse piti loppuun saakka mahdottomana sivuuttaa Heideggerin natsismia silloin, kun hänen filosofiastaan puhutaan, sillä käytännön toimillaan hän petti filosofian. (Marcuse 1977b, 176) Vaikka tätä poliittista siirtoa ei voidakaan sivuuttaa, voidaan se tulkita hyvin toisinkin, kuten Žižek on paljon Marcusea syvällisemmin tehnyt. Lyhyessä toisen maailmansodan jälkeisessä kirjeenvaihdossa Marcuse kritisoi Heideggeria nimenomaan poliittis-historiallisesta perspektiivistä, eikä niinkään ongelmista filosofisessa ajattelussa. (Wolin 1991) Heideggerin *Olemisen ja ajan* jälkeiseen ajatteluun keskittyen, Žižek näkee heideggerilaisessa ajattelussa ”olemuksellisen kommunistisen mahdollisuuden”. Žižekin mukaan Heideggerin näkökulmasta kansallissosialismin ongelma ei ollut se, että se meni liian pitkälle, vaan se, että se jäi pseudovallankumoukseksi. Natsit säilyttivät kapitalistisen tuotantotavan ytimen, siis vallitsevan yhteiskunnan perustan, jota he toimillaan palvelivat. Kapitalistiset tuotantosuhteet ja korporatismi puhdistettiin liberaalis-demokraattisesta individualismista ja kansaa yhdistävästä erimielisyydestä (*polemos*). Natsismi ei olisi näin tulkittuna erillinen liike, vaan ilmentäisi kapitalistista tuotantotapaa sen puhtaimmalta ytimeltään. Myös Marcuse näki selkeästi tämän jatkumon ja joitakin edistyksellisiä piirteitä totalitaarisessa valtiossa, kuten liberalistisen vapauskäsityksen hylkääminen vapautena ennen kaikkea jonain ihmisen sisäisenä asiointilana. (Geoghegan 1981, 25-26) Žižekin mukaan Heidegger ei seurannut omaa ajatteluaan loppuun saakka suostuessaan kapitalistisen tuotantotavan ja fasismin kompromissiin – eikä Heidegger tosin kovin

pitkään toiminutkaan puolueen aktiivina. (Žižek 2012, 900-903) Olisiko kansallissosialismi siis ilman sen ytimenä toimivaa kapitalistista tuotantotapaa voinut olla todella edistyksellinen yhteiskunta? Kysymys on siten mieletön, ettei kansallissosialismia voi ajatella ilman sen ydintä. Puhdistettuna ytimestään (ja useista muista sen piirteistä) kansallissosialismi voisi tarkoittaa sitä, mihin Žižek viittaa kommunismilla.

4.5 Marcusen toinen fenomenologinen marxismi

Marcuse näyttää muuttavan ajatteluaan uudessa *Taloudellis-filosofisille käsikirjoituksille* perustuvassa Marx-tulkinnassaan. Lind nimittää tätä vaihetta Marcusen toiseksi teoriaksi ihmisen vapautuksesta. (Lind 1985) Vieraantuminen ei tarkoita Marcuselle heti käsikirjoitusten julkaisemisen jälkeen kirjoitetussa Marx-kommentaarissa ”New Sources on the Foundation of Historical Materialism” (Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus) enää yhtä vahvasti ainoastaan työnjaon ja kapitalistisen tuotantotavan tuottamaa ilmiötä, vaan se on keskeinen osa sitä, mikä tekee ihmisestä ihmisen. Marxin poliittista taloustiedettä kohtaan suunnattu kritiikki kuvaa nyt taloustiedettä tieteenä, joka ei kykene huomioimaan ihmisen olemusta. Käsitys ihmisestä epäessentiaalisena, tietyn tyyppisenä tyhjänä tauluna johtaa siihen, että ihminen näyttäytyy vain kapitalististen tuotantosuhteiden ja kilpailun kautta. Näin ollen ihmiset redusoituvat hyödykkeiksi. Marcuse nimittää vieraantunutta työtä ”uudeksi faktaksi”, joka on otettava kommunistista vallankumousta pohjustavan tutkimuksen peruskategoriaksi. (Marcuse 1932, 88-89) Marxin vieraantumisteoriaa käsittelevässä luvussa kuvasin inhimillistä kykyä itseobjektivaatioon. Tämä objektivaatio toteutuu muun muassa inhimillisenä työnä tai itsereflektiona. Marcusen Marx-tulkinnan mukaan objektivaatio pitää itsessään sisällään mahdollisuuden vieraantumiseen, joten siinä ei ole kysymys puhtaasti historiallisesta seikasta. Erityisesti ihmisen lajiolemuksellinen toiminta jopa edellyttää itsevieraantumista. Ihmisen tulee tehdä yksilöllisistä tarpeistaan itselleen ulkoisia, jotta hän voi tarkastella niitä niiden sosiaalisessa määräytyneisyydessä. (Marcuse 1932, 112) Tällainen käsitys vieraantumisesta lähestyy sitä tapaa, miten muotoilimme Heideggerin esilläolevan käsitteen.

Marcuse löytää *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksista* hahmotelman filosofian ja

erityistieteiden työnjaoksi: filosofian tehtävänä on tutkia vieraantunutta työtä inhimillisenä olemuksena, kun taas taloustiede ja historiatiede selittävät historiallis-konkreettisen vieraantumisprosessin. (Marcuse 1932, 112) Heideggerin fundamentaaliontologia vastaa hyvin Marcusen asettamaan filosofian tutkimuskysymykseen. Marx vaikutti myös Marcusen käsitykseen historiallisuuden ja luonnon suhteesta. Aikaisemminhan Marcuse katsoi historiallisuuden alueeksi täälläolon todellisuuden, mutta Marxin mukaan ihmisen historiassa luonto tapahtuu kokonaisuudessaan. Ihminen on siis ykseyttä luonnon kanssa ja tämän ykseyden ymmärtäminen on myös edellytys inhimilliselle vapautumiselle. Vapautuakseen ihmisen on ymmärrettävä itsensä luonnonoliona. (Marcuse 1932, 102-103)

Marcuse jatkoi *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* esiin nostamien aiheiden parissa artikkelissa ”On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics” (Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Begriff der Arbeit), jossa hän kritisoi ekonomistista käsitystä työstä ja asettaa sitä vastaan hegeliläisen kokonaisvaltaisemman työn käsitteen. Feenbergin mielestä Marcuse tekee tässä artikkelissa Marxista fenomenologisen tulkinnan. (Feenberg 2005, 123) Fenomenologia tosin saa jatkuvasti enemmän merkityksiä Hegelin kuin Heideggerin fenomenologian kautta, vaikka Kellner esittääkin, ettei Marcuse tässä vaiheessa hylkää Heideggerin ontologiaa. (Kellner 1973, 4) Marxin teoksissa taloustieteellinen työn käsite korostuu erityisesti *Pääomassa*, mutta Marcuse huomauttaa, että marxilaisessa teoriassa työ on ymmärrettävä laajempänä ihmisen itsetoteutuksen muotona. Marx oli Marcusen mukaan viimeinen ajattelija, joka yhdisti filosofian poliittiseen taloustieteeseen, mutta hänen jälkeen tämä yhteys on menetetty. Taloustieteellisestä työn käsitteestä on tullut yleinen tapa ymmärtää työtä. Työ ymmärretään vaillinaisesti vain valvottuna, epävapaina toimintana, jonka mallina toimii palkkatyöläinen. Marcuse nostaa esiin Max Schelerin työn filosofisen tutkimuksen ja Weberin tavan yhdistää taloustiede teologis-filosofisiin kysymyksiin, mutta pitää heidän ajatteluaan riittämättömänä työn moninaisuuden tunnistamiseksi. Työtä on Marcusen mukaan tutkittu ennen kaikkea psykologisesti ja luonnontieteellis-biologiselta pohjalta, mutta se tulisi nähdä lisäksi ontologisena käsitteenä, joka kuvaa inhimillistä täälläoloa. (Marcuse 1933, 123-124)

Marcuse käsittelee artikkelissaan työn käsitettä Hegelin kautta siten, että se on mahdollista

liittää Heideggerin käsitykseen käsilläolosta täälläolon ensisijaisena olemisen tapana. Marcuse katsoo Hegelin tarkoittavan työllä ihmisen maailmassa-olemisen tapaa, jossa hän ensi kädessä tulee itsekseen. Työssä täälläolo tekee maailmasta omansa. Työ ei näin ole mikään erityinen ihmisen tapa toimia, vaan sellaista toimintaa, mihin muu oleminen palautuu. Näin ymmärretty työ ei korosta sen tuotoksia, kuten taloustieteellinen näkemys työstä, vaan sitä, miten työ konstituoii täälläoloa. Työssä ihminen asettuu esineiden maailmaan, jossa vieraat voimat ovat häntä vastassa. (Marcuse 1933, 127-130) Taloustieteen tapaisesti Marcuse pitää ”tarvetta” inhimillisen toiminnan liikuttavana tekijänä. Marcuse kuitenkin huomauttaa, että tarvetta ei tule ymmärtää vain orgaanisena tai biologisena tarpeena. Mikäli tarve ymmärretään näin yksilotteisesti, tulee ihminen absolutisoiduksi hyödykkeiden ulottuvuuteen ja kaikista muista ulottuvuuksista tulee vain sen yläkerrostumia. (Marcuse 1933, 132-133) Etenkin nykyaikaisessa taloustieteessä utiliteetti jätetään usein tiukasti määrittelemättä ja sen katsotaan koostuvan yksilöllisistä sekä vaihtelevista preferensseistä, jotka voivat olla periaatteessa lähes mitä tahansa tarpeita, aivan kuten marxilaisessa taloustieteessä käyttöarvot tarkoittavat hyvin moninaisia yksilöllisiä arvostuksia. Marcusen kritiikki voidaankin ajatella niin, että nämä taloustieteen määrittämät tarpeet tarkoittavat sellaisia yhteiskunta-orgaanisia tarpeita, jotka ovat tulleet esineellistetyiksi. Yhteiskunnallisista tarpeista, kuten kilpailukyvyistä, on tullut *toinen luonto*, joka ovat rinnastettavissa lähes biologiseksi välttämättömyydeksi. Juuri tästä syystä Marcuse puhuukin ”tarpeista” lainausmerkeissä. Tällaisista tarpeista kumpuava puute ei suuntaudu niinkään yksilöiden tarpeisiin, vaan talouden rakenteisiin, jotka ovat elämän organisoituja muotoja. (Marcuse 1933, 134) Marcusen kritiikki kohdistuu rakenteellisten tarpeiden ylivaltaan yksilöllisiin tarpeisiin nähden.

Työ tarkoittaa Marcuselle täälläolon ykseyttä maailman kanssa. Tähän maailmaan kuuluu kanssaoleminen, joka tarkoittaa toisten täälläolojen täyttämää objektiivista maailmaa. Työ perustuu Marcusen mukaan aina esineellisyydelle, joten voidaan päätellä, että ihmisen suhde toisiin ihmisiin on väistämättä esineellinen. Työn tekijän on mukauduttava sen esineen esittämiin vaatimuksiin, jonka parissa hän työskentelee. Ihminen suhtautuu työn esineeseen ymmärtävästi (*Verstand*), mikä tässä yhteydessä tarkoittaa passiivista ja staattista havainnointia. Näin tuo esine ohjaa täälläolon toimintaa ja täälläolon on sitouduttava sen lakeihin. Positivistinen tiede jää tällaiselle ymmärryksen tasolle. Marcuse

pitää tämän kaltaista vieraantumista välttämättömänä. Samaan johtopäätökseen päädyin jo edellä käsitellessäni esineen fenomenologiaa Marxilla. Niin sanottu ”työn taakka-luonne” ilmaisee Marcusen mukaan inhimilliseen täälläoloon kuuluvaa olemuksellista negatiivisuutta. (Marcuse 1933, 138-139) Tässä kohtaa on hyvä muistaa se, mitä negatiivisuus tarkoitti hegeliläisessä filosofiassa – se ei siis ole mikään normatiivinen kannanotto työn olemuksesta.

Työn ykseys maailman kanssa tarkoittaa sen praktis-historiallista merkitystä. Vieraantumisen ylittävässä työssä ihminen suhtautuu työn esineisiin järjellä (*Vernunft*). Siten ihminen kykenee erottamaan ilmenevän esineen sen olemuksesta, mikä tarkoittaa sen kehitysprosessin hahmottamista. Esine on näin tullut jostain ja tulemassa joksikin. Koska työssä ihminen vaikuttaa siihen, millaiseksi työn esineen muotoutuvat, sisältyy siihen myös eettinen aspekti. (Geoghegan 1981, 18) Tähdennettäköön, että esineen ilmeneminen ja olemus ei luo dualistista ontologista jakoa. Ihminen voi päästä esineen olemukseen käsiksi sen ilmenemisen lävitse käytännöllisessä suhteessa maailmaan. Näin ilmenevä voi paljastaa esineen olemuksen. Marcuse katsoo, että ihminen voi projisoida monenmoisia mahdollisuuksia myös tuotantoon ja uusintamiseen liittyvän työn ulkopuolella, mutta niiden toteuttaminen ei ole mahdollista kuin työn kautta. Työssä ihminen voi saavuttaa historiallisen ikuisuuden⁶². Marcuse ymmärtää siis vieraantumisen välttämättömyytenä ja hän jakaakin maailman klassisen kaksijakoisesti vapauden ja välttämättömyyden ulottuvuuksiin. Välttämättömyyden maailma voidaan karkeasti yhdistää materiaalisen tuotannon ja uusintamisen kenttään. Marcuse allekirjoittaa Marxin *Pääoman* kolmannessa osassa muotoileman marxilaisen utopian vapauden maailmasta, joka tulee todelliseksi sitten, kun ihmisen materiaaliset välttämättömyydet on turvattu. Tällaisessa tilassa täälläolo on Marcusen mukaan vapaa omille mahdollisuuksilleen. Silloin täälläolo voi olla olemassa varsinaisesti. (Marcuse 1933, 144-150) Schilleriin viitaten Marcuse puhuu leikistä kaikkein vapaimpana täälläolon toimintana, joka ei ole enää sidottu esineen vaatimuksiin. (Marcuse 1933, 128-129) Ajatuksellinen laina Lukácsilta tulee jälleen esille, tosin Marcuse tunsi

62 Pysyvyys/ikuisuus on eräs työn olemusta käsittelevän artikkelin keskeisimpiä käsitteitä. Marcuse käyttää samaa käsitettä myös myöhäisen teoksensa *Taiteen ikuisuus* otsikossa. Taiteen ikuisuus tarkoittaa taiteeseen sisältyvää kumoamatonta potentiaalia toisin ajattelun säilyttämiseksi. Taide on yksi Marcusen esimerkki työstä, joka ei kytkeydy välittömiin orgaanisiin tarpeisiin. Myöhäinen Marcuse (1977c) näkee taiteen yksinäisenä linnakkeena, joka säilyttää kumouspotentiaalin. Varhainen Marcuse taas vaikuttaa pitävän laajemmin työtä sellaisena inhimillisenä ominaisuutena, joka on luonteeltaan kumouksellista toimintaa. Työ on inhimillinen muutosvoima ja sen ikuisuusluonne sekä kestävyys perustuu työlle ihmisen historisoivana essenssinä.

hyvin Schillerin tuotannon ja oli julkaissut vuonna 1925 Schiller-bibliografian. Geoghegan katsoo, ettei leikki vielä tässä vaiheessa tarkoittanut Marcuselle perustavanlaatuisia inhimillisen olemisen tapaa, vaan se näyttäytyi lähinnä työtä valmistelevana toimintana. Leikiltä puuttui työn kaltainen kestävyys ja ikuisuuden luonne. (Geoghegan 1981, 10) Geoghegan jatkaa, että Marcuse luopui myöhemmin ajatuksesta, että Marxin kuvaama vapauden valtakunta voisi toteutua jossakin aktuaalisessa todellisuudessa. Subjektin ja objektin jäännöksetön identtisyys on mahdollista vain idealistisessa filosofiassa. (Geoghegan 1981, 17-18)

Varhaisemmassa ajattelussaan Marcuse siis erotti ihmisen historiallisuuden ja luonnon epähistoriallisuuden selkeästi toisistaan. Vieraantuminen kuului ihmisen historialliseen todellisuuteen ja näytti siten olevan historiallisesti kumottavissa oleva tila. Marxin *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* esittämä Hegel-tulkinta muutti Marcusen ajattelua huomattavasti. Historiallisuuden alue toisaalta laajeni ja käsitti ihmisen luonnonoliona – ihmisen ja luonnon ykseys tuli kokonaisuudessaan historialliseksi. Samalla historiallisuus sai uusia rajoituksia tai ilmenemisen logiikan Hegelin fenomenologiasta. Historiallinen totaliteetti sai ontologiset ehdot, jotka olivat toki monin osin läsnä Marcusen ajattelussa jo Heideggerin kautta. Vieraantuminen ontologisena inhimillisen olemisen tapana vastasi myös poliittiseen kysymykseen työväenluokan vallankumouksellisen tietoisuuden alhaisesta tasosta. Käännöstä ei tarvitse kuitenkaan nähdä pessimistisenä, vaan keksintönä, mainittuna ”uutena faktana”, joka vasta avaa myös uusia poliittisen organisoitumisen mahdollisuuksia. Lindin mukaan käsikirjoitusten vaikutus Marcusen ajatteluun oli jopa voimakkaampi kuin sillä, että hän liittyi pian osaksi Frankfurtin yhteiskuntatutkimuksen instituuttia tai sillä, että hän asettui myöhemmin Yhdysvaltoihin. (Lind 1985, 71) Tulkintani mukaan vasta nyt Marcusen marxilaisesta ajattelusta tuli kaikkein hedelmällisintä heideggerilaisen fenomenologian kannalta. Tämä tulkinta on tietysti erittäin vahvasti riippuvainen siitä, miten Heideggeria luetaan. Marcuse itse korosti käsikirjoitusten merkitystä ekonomistisen marxismin kritiikkinä ja sitä, että ne mahdollistavat uuden kehitysvaiheen marxilaisessa teoriassa. (Marcuse 1932, 86) Juuri tällainen ”uusi Marx” vaikuttaa välttämättömältä ehdolta fenomenologian ja marxismin synteeseille. Tästä syystä käsittelin Marxin vieraantumisteoriaa jo tutkielman alkupuolella. Toisaalta Joshua Rayman on pitänyt tämän tyyppistä essentialismia sellaisena Marcusen

ajattelun ulottuvuutena, mikä erottaa hänet Heideggerista. Raymanin mukaan Marcuse vajoo siihen perinteiseen länsimaiseen metafysiikkaan, jonka kritiikkiä Heideggerin filosofia olennaisesti on. (Rayman 2005) Rayman puolestaan mielestäni sortuu historismiin, eikä ymmärrä Marcusen essentialismin historiallisuutta.

Vuoden 1932 jälkeinen Marcuse ei enää nojaa heideggerilaiseen käsitteistöön, mutta yhteiset teemat eivät katoa Marcusen ajattelusta. Sitä miksi Marcuse käyttää huomattavasti vähemmän Heideggerin käsitteistöä, selittää se, että hän löysi Marxilta ja Hegeliltä uusvanhan käsitteistön, jolla hän pystyi viittaamaan samoihin teemoihin, mutta edistyneellä tavalla. Toisaalta Marcuse ymmärsi sen, miten Marxin ja Hegelin käsitteet toimivat Heideggerin filosofiaa valmistelevasti ja että Heideggerin omaperäinen käsitteistö oli siksi hankala, että sen suorat viittaussuhteet tähän perinteeseen hukkuivat. Marcuse itse totesi, että *Partiisin käsikirjoitusten* julkaisemisen jälkeen ”Heideggerin vastakkainasettelu Marxin kanssa ei ollut enää ongelma minulle”. (Marcuse 1979, 125 Abromeitin 2004, 141 mukaan)

Vuoden 1933 tapahtumilla oli suuri vaikutus sille, miksi fenomenologisen marxismin hanke jäi Marcusen osalta loppujen lopuksi eksplisiittisesti keskeneräiseksi. Marcuse kuitenkin palasi nuoruuden teemojansa pariin vuoden 1968 jälkeen, jolloin hän jälleen sovelsi fenomenologiaa ajattelussaan. Feenberg rinnastaa Marcusen vuoden 1933 työn olemusta käsittelevän artikkelin vuoden 1969 teokseen *Ihmisen vapautuksesta*, jossa Marcuse palaa nuoren Marxin ajatteluun. (Feenberg 2005, 84-85 & 123) Schoolman taas katsoo Marcusen palanneen nuoruuden teemoihinsa vuoden 1972 teoksessa *Vastavallankumous ja kapina*. Tuossa työssä Marcuse radikalisoi liberalismien hankkeen tutkimalla kumouksellisen poliittisen toiminnan ideologista kivirekeä. Samalla Marcuse vastaa Kellnerin mukaan implisiittisesti Habermasin kritiikkiin, joka kohdistuu kriittisen teorian tapaan käyttää työn-käsitettä keskeisenä teoreettisena terminä. Habermas korvasi kommunikatiivisessa teoriassaan tämän käsitteen symbolisella interaktiolla. (Kellner 1973, 8) Marcusen käsityksen työstä voi nähdä huomattavasti materialistisemmaksi kuin Habermasin symbolisen interaktion. Marcusen varhaisten kirjoitusten teemat tulivat Schoolmanin mukaan 1980-luvulla tulkitsevan yhteiskuntatieteen keskiöön. Tämä kehitys johti lopulta sen ääripäähän, eli postmodernismiin, joka ”pettyneiden intellektuellien”

ajatteluna kiisti suurten yhteiskunnallisten päämäärien tavoittelun, korosti elämää tässä-jan-
nyt ja piti kaikkea totuutta relativistisena. Schoolman pitää tulkitsevaa yhteiskuntatiedettä
oikeanlaatuisena lähtökohtana silloin, kun se ”tarjoaa teoreettisen perustan poliittisesti
aktiivisen, radikaalisti asennoituneen subjektin olemassaololle, samalla tarjoten
ideologisiin ja rakenteellisiin tekijöihin nojaavan selityksen tämän asenteen estymiselle”.
(Schoolman 1980, 350-356)

V HEIDEGGERILAISEN FENOMENOLOGIAN JA MARXISMIN KIINNEKOHTIA

Habermas on esittänyt, että nuoren Marxin tekstien monitulkintaisuus on mahdollistanut fenomenologisen marxismin synnyn muiden tulkintojen ohella. Fenomenologinen marxismi vähättelee Habermasin mukaan Marxin filosofian naturalistista luonnetta ja antaa työn kategorialle yleisen maailmaa konstituoivan toiminnan luonteen. Fenomenologista marxismia voidaan luonnehtia praxis-filosofiaksi, jonka kantavana näkökulmana on ymmärtää historian ontologinen merkitys. Habermas lukee varhaisen Marcusen tähän koulukuntaan, tosin hänen mukaansa myöhemmin teoksessa *Reason and Revolution* Marcuse etäännytti heideggerilaisesta ja *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* Marxin filosofiasta. (Feenberg 1981, 9-10) Vaikka en tässä työssä toisen maailmansodan jälkeistä Marcusea käsittelekään, väitän Marcusen säilyttävän heideggerilaisen kehityksen myös myöhemmissä teoksissaan. Marcusen ja Heideggerin välille syntyi ylittämätön poliittinen kiulu, minkä lisäksi Marcuse siirtyi soveltamaan entistä enemmän freudilaista ajattelua filosofiaansa. Paikansin vieraantumista käsittelevässä luvussa joitakin nuoren Marxin ja Freudin ajattelua yhdistäviä elementtejä. Kysymys ei siis ole aiemman ajattelun hylkäämisestä, vaan sen ylittämisestä, joka – kuten olemme dialektiikkaa opiskellessamme saaneet oppia – sisäistää aiemman kehitysvaiheen.

Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten Marxia ja heideggerilaista fenomenologiaa voi nähdä yhdistävän tapa, jolla olemisen yhdistyy merkityksiin. Feenbergin mukaan nuori Marx puhuu Kant-vaikutteisesti mahdollisista kokemuksista. Marx tosin kieltää pääsyn olemiseen itseensä ja esittää, että todellisuus voi ilmetä ihmiselle vain subjektin ja objektin dialektisessa suhteessa. Todellisuus rakentuu Marxille ihmisen ja luonnon välisessä käytännöllisessä suhteessa, jossa ihminen toimii luonnossa työstämällä ympäristöään. Ihminen on sidottu luontoon tarpeidensa vuoksi ja todellisuus ilmenee kokonaisuutena vain työn kautta. Samaan tapaan Heidegger olettaa olemisen käsitteen itsessään tyhjäksi. Heideggerille olemisen voi ilmetä vain tiettyinä käytännöllisinä sovelluksina, jotka tulevat suodatetuksi ihmisen kokemushorisontin lävitse. Kokemushorisontti luo ylipäänsä mahdollisuudet inhimilliselle kokemukseksi. Marx, Lukács ja Heidegger hylkäävät olemisen transsendentaalisuuden ja näkevät sen perustavalla tavalla inhimillisen olemisen

ehtoihin sidottuna. Radikaalin pesäeron tekeminen perinteiseen metafysiikkaan on näiden kaikkien kolmen ajattelijan projektina. (Goldmann 1973, 14) Feenberg katsoo, ettei nuori Marx kuitenkaan onnistunut luomaan koherenttia teoriaa kokemuksen äärellisestä horisontista, mutta Lukácsin *Historia ja luokkatietoisuus* onnistuu tässä muotoilemalla teorian luokkasidonnaisesta kokemuksesta. (Feenberg 1981, 231-232) Heidegger puolestaan valaisee ymmärryksen ontologisia ehtoja, jotka asettavat tietyt kokemuksen rajat. Hän mainitsee myös erilaiset maailmankatsomusten tuottamat rajat ymmärrykselle, mutta niiden yhteiskuntatieteellinen tutkimus jää fenomenologian ulkopuolelle.

Käytännön perustavanlaatuisen ontologinen merkitys on yhteistä Lukácsin *Historia ja luokkatietoisuudelle* ja Heideggerin *Olemiselle ja ajalle*. Molemmille ajattelijoiden käytännöllinen suhde todellisuuteen ei ole vain yksi tarkastelutapa, vaan se on ihmiselle perustava olemassaolon tapa. Goldmann, joka nosti esiin Heideggerin eksplisiittisen Lukácsin kritiikin, (Goldmann 1973, 13 & 27) näkee Lukácsin ja Heideggerin jakavan Marxin *Feuerbach teesien* sisällön lähtökohtanaan. (Goldmann 1973, 37) Käytännön toiminta on osa intentionaalisuutta, joka ei näin ollen ole vain tietoisuuden ominaisuus. Lukács ja Heidegger katsovat toiminnan olevan itsessään intentionaalista, eikä tietoisuuden tarvitse ikään kuin ulkoa käsin antaa merkitystä toiminnalle. Toiminta luo yksilöllisyyden ylittävän sosiaalisen objektiivisuuden, joka on aina tiettyjen sosiaalisten suhteiden merkityksellistämää. Kapitalistisessa yhteiskunnassa luokka on Lukácsille tällainen merkityksellistävä tekijä. Toiminnan ja tietoisuuden ykseys voi näin rakentaa siltaa fenomenologian ja marxismin välisen (näennäisen) kuilun ylle. (Feenberg 1981, 144-145) Toiminta ei jäänyt näille filosofeille vain teoriaksi, vaan Marxia, Lukácsia, Marcusea ja Heideggeria kaikkia yhdistää se, että he olivat jossain vaiheessa elämäänsä konkreettisesti ”likaamassa käsiään” käytännön poliittisessa toiminnassa. Tämä antaa mielestäni lisää uskottavuutta nelikon praksis-filosofialle ja on ollut ennen kaikkea tärkeä osa filosofian harjoittamista.

Lukácsin marxismin ja husserlilaisen fenomenologian tiedekritiikissä on huomattavia yhtäläisyyksiä. Molemmat kritisivat niin sanottuja tosiasiatieteitä, jotka tekevät vain ennustuksia, eivätkä kykene sanomaan mitään siitä, mihin suuntaan ihmisen tulisi ottaa askeleitaan. Tästä nousee länsimaisen kulttuurin kriisi. Tosiasiatieteitä painottava

skientismi hylkää totaliteetin näkökulman ja tutkii todellisuutta atomistisina sirpaleina sekä näkee tieteellisenä ainoastaan sen, mikä voidaan kvantifioida. Koko todellisuus matematisoidaan palasiksi – ihminen mukaan luettuna. Sirpaleista muodostuvaa kokonaisuutta taas pidetään irrationaalisenä. Skientismillä on taloudellis-yhteiskunnalliset seurauksena. Se julistaa, että ihmisen on sopeuduttava tosiasioihin. Koska skientismiin nojaavat liberalistit pitävät mahdottomana saavuttaa totuutta kokonaisuudesta, on heidän mukaan pitäydyttävä yksittäisten suhteiden tasolla. Taloudellisesta näkökulmasta tämä tarkoittaa yksittäisille vaihtosuhteille perustuvaa markkinataloutta. Yhteneväisyysistään huolimatta Lukács ja Husserl lähtevät ratkaisemaan kriisiä aivan eri tavoin: Lukács proletariaatin vallankumouksen, Husserl filosofisen asenteen kautta. (Töttö 1981, 79-91)

Husserlin fenomenologia kytkeytyy Lukácsin marxismiin, mutta Heideggerin hermeneuttinen fenomenologia on vielä ratkaisevalta osaltaan lähempänä yhtenevää perustaa marxismiin kanssa. Husserl pysyy karteesiolaisena ja tavoittelee absoluuttisen puhdasta perustaa tiedolle, kun taas Heidegger sekä Lukács hylkäävät tämän näkemyksen ja hahmottavat tietoteoriaansa hermeneuttisesti – kummitteleehan kummankin ajattelijan taustalla Diltheyn hengentiede. Töttö painottaa Lukácsin totaliteetin käsitteen olevan perusteiltaan hermeneuttinen ja vertaa sitä keskiaikaisen filosofian käsiterealistisiin, jossa tutkimus suunnataan käsitteiden välisiin suhteisiin empiirisen tutkimuksen sijasta. (Töttö 1981, 86) Lukács katsoo, että tietyt yleiskäsitteet jäsentävät inhimillistä kokemusta ja ovat siten ensisijaisia havaintotodellisuuteen nähden. Toisaalta olisi yksinkertaistavaa nähdä Lukács jyrkkänä käsiterealistina, sillä hän tutkii erilaisten historiallisten kehitysvaiheiden vaikutusta inhimilliseen käsitteenmuodostukseen.

Lukácsia ja Heideggeria yhdistävässä hermeneutiikassa todellisuus ymmärretään totaliteettina. Töttö katsoo totaliteetin käsitteen, johon hermeneutiikka sisältyy, kumoavan idealismin ja materialismin vastakkainasettelun, sillä se pitää käsitteiden maailmaa ja materiaalista todellisuutta erottamattomana ykseytenä. (Töttö 1981, 132) Sekä Lukács että Heidegger katsovat, että kaikki tutkittavat ilmiöt tulevat jo niitä tematisoidessa esiymmärrettyä jotenkin suhteessa totaliteettiin. Ymmärtävä tulkitseminen asettaa erilaiset ilmiöt aina tiettyyn kokonaisuuteen. Juuri totaliteetin käsite on se, minkä Juntunen ja Mehtonen katsovat hedelmällisimmäksi fenomenologian ja marxismiin kosketuspinnaksi.

He näkevät merkityksen käsitteen tarpeellisena silloin, kun totaliteettia sovelletaan sosiaalisen todellisuuden tutkimiseen. (Juntunen & Mehtonen 1982, 136-137) Tötön mukaan Lukács käsittää totaliteetin jopa niin vahvasti merkityssuhteiden kokonaisuutena, että historia tarkoittaa Lukácsille erilaisten merkitysten syntymistä ja kuoleutumista. (Töttö 1981, 110) Tämä lienee liioittelua, koska – kuten todettua – totaliteetti on henkisen ja materiaalisen muodostama ykseys. Merkitysten muutoksella on eittämättä suuri yhteiskunnallinen vaikutus, mutta kaikkia historialliseen muutokseen vaikuttavia tekijöitä ei ole koskaan merkityksellistetty. Tämä edellyttäisi totaalisen läpivalaistua ja merkityksellistettyä todellisuutta. Jotain historiallisen kehityksen kannalta tärkeää jää aina ymmärryksemme ulkopuolelle. Näitä hämäreitä alueita on kuvattu niin ”näkymättömän käden” kuin ”järjen viekkauden” leikkikentiksi. Tässä mielessä skientistien (tai positivistien) näkemys totaliteetista irrationaalisenä voi hyvin pitää paikkansa.

Heideggerin *Olemista ja aikaa* on tietysti osin siis pidetty vastauksena Lukácsille. Lukács ei itse sen enempää kommentoinut Heideggerin *Historia ja luokkatietoisuutta* kohtaan kohdistamaa kritiikkiä kuin toteamalla, että ”esineistymisteoria oli tuolloin ilmassa”. (Lukács 1968, xxii) Lukács kuitenkin kirjoitti vuonna 1952 Heideggerista kriittisen esseen. Lukács katsoo retrospektiivisesti yksilön elämän merkityksellisyyden kriisin olleen yleisenä huolen aiheena ensimmäisen maailmansodan jälkeisessä Euroopassa. Tähän huoleen fenomenologit tarttuivat, mutta myös Lukácsin *Historia ja luokkatietoisuuden* yhtenä kantavana teemana oli yksilön elämänmahdollisuuksien kaventuminen. Lukács katsoo Heideggerin valinneen niin sanotun kolmannen tien idealismin ja materialismin ohitse. Heidegger ylitti idealismin ja materialismin vastakkainasettelun eksistenssin käsitteellään, mutta tätä Lukács pitää epistemologisena silmänpääntötempuna. Lukácsin mukaan Heidegger on irrationalisti, joka salakuljettaa ymmärryksen käsitteen objektiiviseen olemiseen, eikä näin onnistu kumoamaan subjekti-objekti dualismia. Lukácsin mukaan Heideggerin filosofiaan sisältyvä essentialistinen intuitio näyttää sen irrationalistiselta piirteeltä. (Lukács 1952, 266-269)

Lukácsin kritiikki voi siten osua kohdalleen, että Heideggerin filosofiassa on tiettyjä irrationalistisia osasia. Tätä ei kuitenkaan tarvitse pitää ajattelun heikkoutena, vaan Heideggerin keskeinen tavoite on sivilisaatiokriittisesti kyseenalaistaa käsitys täälläolosta

animal rationalena. Yksiulotteinen rationalismi on nimenomaan länsimaisen yhteiskunnan kriisin yksi lähtökohta. Heidegger pyrkii rationaalisesti tunnistamaan täälläoloon olemuksellisesti kuuluvan irrationaalisuuden muotoja, kuten epävarsinaisen olemisen, jokapäiväisyyden ja kenet tahansa. Lukács kritisoi Marcusen tapaan Heideggeria myös siitä, että hän jää porvarillisen yksilön sisäisen maailman tasolle, eikä tutki yhteiskunnallis-historiallisia syitä tämän kokemuksen tai tietynlaisen aikakäsityksen muodostumiselle. (Lukács 1952, 272) Tämäkin kritiikki pitää sinänsä melko pitkälti paikkansa, mutta ei huomioi Heideggerin itse työlleen asettamia rajoja. On toki varsin perusteltua kysyä, missä määrin heideggerilaista ontologiaa voidaan harjoittaa pohjaamatta sitä tiettyyn materiaaliseen so. immanenttiin sosiaaliseen kontekstiin? Kuinka esimerkiksi Heideggerin kuvaamat erilaiset käsitykset ajasta voivat tulla ymmärrettäviksi ilman niiden yhteiskunnallisten funktioiden avaamista? Kuinka taloudelliset valtasuhteet ohjaavat sitä, millaiselle aikakäsitykselle tieteellinen tutkimus perustuu? Toisaalta Heidegger käsittelee – tosin hyvin kursorisesti – esimerkiksi informaatioteknologian vaikutuksia kenen tahansa käyttäytymiseen. (ks. Heidegger 1927, 139-140) Heidegger ei kuitenkaan ole yhteiskuntatieteilijä, joten vaatimus sen laajemmasta pohjaamisesta yhteiskuntatutkimukseen ei ole aivan reilu. Heideggerin filosofia toki kaipaa ehdottomasti tuekseen enemmän tällaista tutkimusta, jotta se voi olla aidosti konkreettista filosofiaa. Siksi fenomenologisen marxismin projekti vaikuttaa antoisalta.

Goldmann onnistuu rinnastamaan Lukácsin ja Heideggerin ajattelun useita käsitteitä toisiinsa, mutta tekee painavan eron näiden filosofien välille, kun puheena on toiminnan subjekti. Myös Goldmann näkee Heideggerin subjektin eristettynä porvarillisena kansalaisyhteiskunnan subjektina. Lukácsin subjektin hän taas katsoo olevan intersubjektiivinen yksilö, kollektiivinen subjekti, ennen kaikkea luokka. (Goldmann 1973, 8) Kuten yllä olevasta Heidegger-tulkinnastani jo voi huomata, pidän tällaista ongelmallisena näkemyksenä Heideggerista. Katson, että Heidegger jättää oven auki luokkateorialle maailmankatsomuksen (*Weltanschauung*) käsitteellään, jota voidaan verrata marxilaiseen ideologian käsitteeseen. Tämän käsitteen perinne tosin eroaa ”idealismissaan” marxilaisesta ideologiateoriasta, mutta en voi syventyä tähän jakoon tässä yhteydessä. Ennen kaikkea on kiinnitettävä huomiota Heideggerin kanssaolemisen käsitteeseen, joka on ontologinen luonnehdinta täälläolon kollektiivisesta olemisen tavasta. Lukács ja

Heidegger puhuvat kollektiivisesta subjektista eri tasoilla, mutta siitä huolimatta Heideggerin ja oikeastaan juuri tästä syystä kanssaolemisen analyysia voi pitää perustavampana sosiaalisen olemisen luonnehdintana kuin marxilaista luokkateoriaa. Kanssaoleminen on ontologinen perusta, jonka eräs muoto on porvarillinen yhteiskunta ja sen antagonistiset luokat. Ihmisiä ei voi tyypistää vain luokkaristiriitoja kantaviksi subjekteiksi, sillä jos näin olisi, tulee kommunismista jo ideana mahdoton. Kommunismi on sellainen kanssaolemisen muoto, jossa luokkaristiriidat on kumottu. Toisin kuin Goldmann (1973, 44-45) ajattelee, ei kanssaolemista tule nähdä vain epävarsinaisena olemisena. Siten tulkittuna Heidegger kaatuisi subjektivististen sielunfilosofien joukkoon, jolle yhteisöllinen elämä on vain välttämätön paha ja epävarsinainen oleminen implisiittisesti katastrofaalista. Tämä on marxilaisten yleinen virhetulkinta, johon edellä mainittu Lukácsin essee on merkittävästi vaikuttanut – myös niihin marxilaisiin, jotka eivät allekirjoita muuten Lukácsin ajattelua. (Juntunen & Mehtonen 1982, 133)

Toinen Goldmannin painottama ero Lukácsin ja Heideggerin välillä on heidän käsityksensä ontisen ja ontologisen suhteesta. Sivusimme aihetta jo käsitellessämme Lukácsin esineistymisen käsitteen monismia *Historia ja luokkatietoisuudessa*. Lukács siis sulattaa yhteen heideggerilaisittain sanottuna ontisen esineistymisen ja ontologisen esineellisyyden. Näin ollen Lukács rakentaa totaliteetin, jossa ihmisen oleminen on läpeensä historiallista ja erinäisten yhteiskuntasuhteiden välittämää. Heidegger taas tekee eron ontisen ja ontologisen välille, mutta ei niin jyrkkää kahtiajakoa kuin Goldmann esittää. Tästä syystä Goldmann ymmärtää, ettei välittömällä käytännön (ontisilla) ongelmilla ole merkitystä Heideggerille. (Goldmann 1973, 16 & 29-32) Lukács näki itekin monisminsa ongelmallisuuden ja siirtyi myöhemmin lähemmäksi Heideggerin näkemystä. Totaliteetti on historiallinen, mutta kaikki historiallisuus ei näyttäyty samalla tavoin. Ontologiseksi nimittämämme olemisen ehdot ovat täälläololle fundamentaalisia ja siten täälläolon kehyksissä miltei muuttumattomia. Koska maailmanhistoria on täälläolon olemista huomattavasti mittavampaa, ovat täälläolon olemisen tavat historiallisia ja muodostuneet tiettyssä prosessissa. Ihmistieteissä täälläolon olemisen tapojen historiallisuuden korostamisella ei kuitenkaan ole juuri mieltä, vaan ne ovat täälläolon kokemuksen peruspilarit. Täälläolon kokemuksellisuuden historiallisuus on erilaista kuin esimerkiksi Suomen valtion historiallisuus. Suurena haasteena on kyetä tunnistamaan tiettyyn

aikakauteen ja täälläolon olemiseen kuuluvat kokemuksen ehdot. Tähän tarvitaan fenomenologiaa. Yhteenvetomaisesti voidaan todeta, että Heideggerilla keskiössä on vieraantuminen ontologisena ilmiönä, Lukácsilla taas ontisena yhteiskunnallisena ilmiönä. Marcusen tekemä johtopäätös taas on, että nämä tasot yhdessä muodostavat sellaisen totaliteetin, jonka momenteja ontinen ja ontologinen ovat.

Kolmantena tärkeänä Heideggeria ja Lukácsia erottavana näkökantana on Goldmannin mukaan Heideggerin tapa nähdä tieteet ja filosofia toisistaan irrallisina. (Goldmann 1973, 105) Lukács puolestaan katsoo tieteiden ja filosofian eriytymisen olevan yksi modernin kriisin perusongelmia. Jälleen voimme kyseenalaistaa Goldmannin tulkinnan, tällä kertaa Heideggerin käsityksestä filosofian suhteesta erityistieteisiin. On totta, että fenomenologisessa tarkastelussa erityistieteiden näkökulmat on sulkeistettava, eikä niistä ole apua päästäksemme käsiksi ”asioihin itseensä”. Esimerkiksi psykologian sekoittaminen täälläolon kokemuksen fundamentaaliontologiseen konstituutioon on kategoriavirhe. Erilaiset traumat voivat vaikuttaa siihen, millaisena vaikka erilaiset fyysiset ympäristöt ihmiselle näyttäytyvät, mutta niihin kohdistuvaa tutkimusta perustavampaa on kysyä mitä traumaattisuuden kokemus jo edellyttää. Fundamentaaliontologian on kuitenkin tarkoitus olla käyttökelpoista eri tieteiden regionaaliontologioille. Toin edellä esille, millaiset kysymykset kuuluvat Heideggerin mukaan eri tutkimuskentille. Toisin kuin Goldmann ajattelee, on Heideggerin yksi voimakkaimmista pyrkimyksistä avata filosofiselle ajattelulle uusia polkuja erityistieteisiin päin. Länsimaisen kulttuurin kriisi syntyy unohdetuista kysymyksistä, siitä, etteivät erityistieteet kysy omaa perustaansa, omaa olemistaan, joka on filosofinen kysymys.

Goldmann katsoo Heideggerin ja Lukácsin jakavan huomattavan määrän sellaisia käsitteitä, jotka viittaavat samoihin sisältöihin. Molemmat lähtevät kumoamaan subjekti-objekti dualismia – Lukács totaliteetin käsitteellään, mikä taas Heideggerille on olemisen analyysiä. Se, mistä Heidegger puhuu käsilläolevana, on Lukácsille praksista, ihmisen olemista ensi kädessä sosiaalis-käytännöllisesti. Heideggerin täälläolon Goldmann näkee tarkoittavan suunnilleen samaa kuin se, mitä Lukács tarkoittaa ihmisellä⁶³, esilläolemisen

63 Heideggerhan eksplisiittisesti kieltää tämän samaistuksen, mutta tulkinta on tavallinen. Ihmisen sijasta täälläolo voi tarkemmin sanottuna viitata ihmisen laji-olemiseen, tietyn tyyppisen olevan täälläoloon. Tällaisen näkemyksen mukana kulkee tietyn sorttinen evolutiivinen käsitys ihmisestä, että ihmisen kokemuksen tavat ovat kehittyneet sen mukana, kun ihminen lajina ja biologisena olentona on kehittynyt.

taas samaistuessa Lukácsin esineistymisen käsitteeseen. (Goldmann 1973, 11-13) Sekä Lukács että Heidegger kritisoivat heidän mukaansa epätieteellistä puhtaille empirisille faktoille perustuvaa tutkimusta. Lukács ehdottaa positivistisen tutkimuksen sijalle dialektista, Heidegger taas fenomenologista metodia. (Goldmann 1973, 18) Goldmann nostaa esille myös rajallisuuden teeman, joka on tärkeä varsinkin Heideggerin ajallisuuden ja varsinaisen olemisen filosofiassa. Goldmann ounastelee, että Heidegger olisi ammentanut rajallisuuden elämänfilosofia aineksia Lukácsin *Historia ja luokkatietoisuutta* edeltäneestä kirjallisuustieteellisestä tragedian tutkimuksesta.⁶⁴ (ks. Lukács 1911, 175-198) Lukács sai varsinkin kirjallisuuden tutkimuksiinsa vaikutteita Kierkegaardilta, joka on tietysti Heideggerille merkittävä lähde. (Goldmann 1973, 46) Voidaan vielä muistuttaa, että molemmat viittaavat paljon suoraan Hegeliin, Diltheyhin ja Kantiin rakentavan kritiikkinsä kohteena.

Muut Goldmannin tekemät kytkennät tuntuvat perustelluilta paitsi esineistymisen samaistaminen esilläolevaan. Esimerkiksi Žižek (2012, 892-893) on tehnyt huomattavasti onnistuneemman asemoinnin esilläolevan ja käsilläolevan sekä varsinaisen ja epävarsinaisen olemisen keskinäissuhteista. Abromeit katsoo, että Lukácsin esineistymisen käsite kytkeytyisi Heideggerin epävarsinaisen olemisen käsitteeseen, (Abromeit 2004, 132) mutta tätä näkemystä voidaan vielä tarkentaa. Esineistymisen ja esilläolevan käsitteet ovat siten saman kaltaisia, että niihin kuuluu jonkin esineen tai yhteiskunnallisen ilmiön kokeminen muuttumattomana. Tätä voidaan nimittää huonoksi essentialismiksi.

64 Voimme löytää Lukácsilta joitakin hahmotteluja, jotka antavat lisää sisältöä Heideggerin varsinaisen olemisen käsitteelle. ”Tragedia on konkreettisen, ihmisen olemuksellisen luonteen todeksitulemistä. Tragedia antaa vankan ja varman vastauksen platonismin kaikkein hienostuneimpaan kysymykseen: kysymykseen, voiko yksittäisillä asioilla olla idea tai olemus. Tragedian vastaus asettaa kysymyksen toisin päin: vain se, joka on yksilöllistä, vain jokin, jonka yksilöllisyys on viety äärimmäiseen rajaansa, on yhtäpitävä sen idean kanssa – so. todella olemassaoleva.” (Lukács 1911, 185) Tragedian voi katsoa tarkoittavan vapaan ihmisen todeksi tulemistä yhteiskunnassa, jossa hän kohtaa vierauden ja kodittomuuden. Tragedia tarkoittaa ensimmäistä maailmansotaa edeltävälle kaihoisalle Lukácsille täyttymätöntä kaipuuta. Kuka tahansa voi täyttää kaipuunsa täyttämällä tietyt asetetut vaatimukset. Varsinainen oleminen syntyy esineistymisen ylittävän vieraantumisen tragediasta, ulkopuolisuutena ulkopuolisuudesta, äärimmäiseen rajaansa viedystä yksilöllisyydestä. On huomattava, että tragedia syntyy nimenomaan tämän yksilön ja hänen yhteisönsä suhteesta. Varsinaisessa olemisessa ihminen ei koe olevansa vain heitetty kohtaloonsa, vaan hän pitää elämää omista käsissään. Varsinaisen olemisen voi katsoa olevan Heideggerin ratkaisu vapaan tahdon ongelmaan. Lukácsin muotoilu kuulostaa eettiseltä kannanotolta, mutta sen voi lukea myös epistemologisesti. ”Suuremmat ihmiset... eivät jätä mitään ulkopuolelleen, mikä joskus kuului heidän elämäänsä. Siksi tragedia on heidän etuoikeutensa. Pienemmille kaltaisille on olemassa onnea, epäonnea ja kosta, koska he tuntevat aina muut syylliseksi. Heille kaikki tulee vain ulkopuolelta, heidän elämänsä ei voi liittää mitään itseensä: he ovat epätraagisia ja heidän elämänsä on ilman muotoa. Mutta suuremmille kaltaisille toisten syyllisyys – vaikka se tuhoakin hänet – on aina vain kohtalo.” Lukács 1911, 189)

Tieteellinen tutkimus tapahtuu Heideggerin mukaan katseen tarkentamisena tiettyyn tutkimuskohteeseen, jolloin ensisijainen käsilläoleva suhde kohteeseen muuttuu esilläolevaksi. Tieteen tutkimuskohteet tavallisesti idealisoidaan esilläoleviksi. Ne esineistyvät silloin, kun niitä ei missään vaiheessa aseteta dialektiseen kokonaisuuteen, johon kuuluu myös esineiden käsilläolevuus. Esilläolevasta tulee esineistynyttä esimerkiksi silloin, kun tiede jää idealisoitujen teorioiden tasolle, tai kun kapitalistisen tuotantotavan antagonistiset luokkasuhteet nähdään toimivan yhteiskunnan välttämättömäksi jännitteeksi. Tällainen idealisoitujen teorioiden ja luokkavastakohtien (huono) totalisointi ei kuitenkaan ole jonkin seikan kokemista esilläolevana, vaan sen jokapäiväistämistä.⁶⁵ Tällöin tehdään jonkin käytännön toiminnan kannalta tarpeellisia yleistyksiä ja samalla näkemysten perustojen kysyminen lakkaa. Kuten Heideggerin tunnettu vasaraesimerkki osoittaa, jonkin asian kokeminen esilläolevana voi katkaista sen jokapäiväisyyden. Rée vertaakin Heideggerin jokapäiväisyyden käsitettä Marxin tavarafetismin käsitteeseen. (Rée 1998, 35) Lukács kehittikin esineistymisteoriansa paljolti juuri *Pääoman* tavarafetisismiluvun pohjalta.

Heideggerin esimerkin mukaan täälläolon suhde vasaraan on ensisijaisesti vasaraan jonakin käsilläolevana, eli vasaroinnin välineenä. Vasaran esineellinen muoto, sen esilläolevuus tulee esille silloin, kun siihen kohdistetaan erityinen katse vaikka sen ikää kysyvän tieteellisen tutkimuksen kohteena tai silloin, kun vasara rikkoutuu, eikä se enää toimi vasaroinnin välineenä. Goldmann lisää, että vasaran esilläolevuus voi johtua myös yhteiskunnallisesta työnjaosta ja sen edellyttämästä kielenkäytöstä. (Goldmann 1973, 36) Goldmann viittaa Lukácsin kuvaamaan esineistymisen ilmiöön ja puhuu siten eri asiasta kuin Heidegger. Yhteiskunnallisen työnjaon välineen rikkoutuminen avaa kuitenkin kysymyksen yhteiskunnallisen käytännön tulemisesta esilläolevaksi. Ihmisen suhdetta rahaan voidaan sanoa ensisijaisesti käsilläolevaksi. Ihmiset pääasiassa käyttävät rahaa miettimättä sen erilaisia yhteiskunnallisia ja fyysisiä ominaisuuksia. Tällä tavalla jokin käsilläoleva on esineistynyt käytännön, ei tarkastelun esineeksi. Esimerkiksi velkakriisi voi keskeyttää rahan tavanomaisen, jokapäiväisen käytön ja asettaa sen erityisen tarkastelun esilläolevaksi esineeksi. Tällä tavalla taloudellinen kriisi paljastaa talousjärjestelmän

65 Heideggerin jokapäiväisyys on lähinnä ontologinen käsite. Voimme kuitenkin kysyä, liittyykö jokapäiväisyyden käsitteeseen joitakin erityisesti tiettyyn historialliseen aikaan liittyviä piirteitä. Lukácsin esineistymisen käsite taas on historiallisesti spesifi, mutta nähdäkseni tulkittava uudelleen osittain historiallisena ja osittain ontologisena.

uudella tavalla (metafyysisenä) esineenä ja mahdollistaa uusien talousteorioiden syntymisen. Tämän esimerkin kautta voimme huomata, kuinka esilläoleva voi olla vallankumouksellinen esineistymistä purkava momentti, mutta johtaa vallankumoukseen vasta dialektisesti palautuessa käsilläolevaksi toiminnaksi, jolloin idealisoitu teoria voi osoittautua enemmän tai vähemmän toimivaksi, eli paljastaa totuutensa. Miten ihmiset voisivat esimerkiksi käyttää uudella tavalla rahaa käsilläolevana välineenä tai luopua rahasta kokonaan ja korvata sen käsilläoleva välineluonne jollakin toisella välineellä? Vallankumous voi toteutua vain kenen tahansa omaksuessa uuden tavan jutella.⁶⁶ Vallankumous on toteutunut silloin, kun syntyy uusi jokapäiväisyys.⁶⁷

66 Gramscin teoria hegemoniasta käsittelee kenen tahansa omaksumaa ideologiaa, josta käydään julkisuudessa poliittista kamppailua. Vallankumouksellisena tavoitteena voi olla ”uusi ihminen” vain siinä merkityksessä, että uusi ihminen asuu edelleen ideologisessa maailmassa, mutta ehkä paremman ideologian vallitessa.

67 Uuden jokapäiväisyyden muodostumista voi verrata Marcusen *Eros and Civilization* teoksessa soveltamaan freudilaiseen uuden todellisuuspäätteen käsitteeseen. Marcusen mukaan yhteiskunnassa vallitsee tietty todellisuuspäätteen, joka hallitsee ihmisten toimintaa niin ulkoisina kuin sisäisinä pakkoina. Toisin kuin Freud ajattelee, Marcuse katsoo todellisuuspäätteen olevan historiallinen ja siten ylitettävissä. Niinpä uusi, vähemmän sortava todellisuus olisi mahdollinen. Ihmiselämään kuuluu väistämättä tietty viettien ja vapauksien tukahduttaminen (repression), mutta sen lisäksi kapitalistinen yhteiskunta tuottaa kontingenttia sortoa (surplus repression). (ks. Marcuse 1955, 37) Vieraantumisen ontologinen asema siis säilyy myöhemmällä Marcusella. Ylipäänsä katson Marcusen Freud-tulkinnan olevan selkeää jatkumoa heideggerilaiselle ajattelulle. (varhaisen Marcusen suhteesta Freudiin ks. Pippin 1988, 85-87) Vieraantumisen välttämättömyyden ajatus sisältyy aina Marcusen viimeiseen pääteokseen *Taiteen ikuisuus* asti. Marcuse näkee tässä teoksessaan taiteen kumouksellisen potentiaalin, mutta huomauttaa kuinka vieraantunut suhde voi muotoutua mitä kumouksellisimpaan taideteokseen. Kumoukselliset teokset saavat vakiintuneen tulkinnan ja tulevat siten kiinnitetyksi vallitsevaan yhteiskuntajärjestykseen. Tämä on siis tietty rajoite, mikä taiteen kumoukselliseen luonteeseen aina sisältyy. (Marcuse 1977c)

Lopuksi

Pari vuotta ennen Marcusen kuolemaa tehdyssä haastattelussa Marcuse pitää Heideggerin työtä monella tapaa ongelmallisena. Kävin työssäni läpi Marcusen Heidegger-kritiikkiä, mutta jopa kriittisessä puheenvuorossaan Marcuse jättää pienen mahdollisuuden heideggerilaisen ajattelun soveltamiselle. Tämä kuitenkin vaatii hänen mukaansa toisenlaista yhteiskunnallista ja intellektuaalista kontekstia. Voimme vain arvailla, olisiko yli kolmen vuosikymmenen kehitys muuttanut aatehistoriallista kontekstia Marcusen mielestä niin, että voisimme tarttua uudestaan Heideggeriin. Näin olen joka tapauksessa tehnyt. 79-vuotias Marcuse katsoi edelleen, ettei marxilainen teoria kiinnittänyt riittävästi huomiota yhteiskunnallisten instituutioiden rakentumiselle yksilöiden kautta ja siihen, kuinka ihmiset toimivat näissä instituutioissa yhteiskuntansa uusintamiseksi. (Marcuse 1977a, 175) Poliittis-historiallinen muutos on ainakin asettanut sen mahdollisuuden, tai jopa vaatimuksen, että on tullut aika jälleen kerran luoda uusi marxismin konjektuuri. Piccone ja Delfini pitävät koko Marcusen tuotantoa siten keskeneräisenä, ettei se voi toimia kuin katalyyttina, mutta hedelmällisenä sellaisena, joka on asetettava täydempään kontekstiin.⁶⁸ (Piccone & Delfini 1970, 46) Mikään teoria ei lienekään koskaan valmis, mutta selkeä johtopäätökseni on, että fenomenologinen marxismi voi toimia sellaisena täydempänä kontekstina, joka avaa itse itsensä teorian täydentämiselle.

Blaise Pascal totesi eräässä kirjeessään vapaasti mukailtuna, että ”olen pahoillani, ettei minulla ollut aikaa ilmaista itseäni lyhyemmin”. Tämän kaltaiselle tutkielmalle sen liiallinen pituus on ehdottomasti heikkous, mutta tutkielman työstämiselle on tullut aika laittaa päätepiiste. Teksti on pitkä, mutta aihepiiri on sen mukainen. Aiheenanihan on ollut mannermaisen 1900-luvun filosofian ja tulkitsevan sosiologian eräät keskeisimmät lähtökohdat. Tarkempia rajauksia on aina mahdollista tehdä, mutta samalla menetetään jotain. Laajaa katsausta tuskin voi välttää, kun kyseessä on usean ajattelijan työstä syntyvä synteesi. Olen työni useassa vaiheessa perustellut sitä, miksi laajojen kokonaisuuksien hahmottaminen on tärkeää esineistyneen tietoisuuden purkamiseksi ja tieteellisen tutkimuksen ohjaamiseksi kohti totaliteettia. Näin tekstin sisältö puolustaa sen muotoa.

⁶⁸ Marcuse oli itsekin ilmeisen tietoinen tästä projektinsa luonteesta. Hänen Berliinissä sijaitsevassa hautakivessään lukee ”Weitermachen” eli ”jatkaa”.

Jotta kotiutuminen maailmaan tulisi mahdolliseksi, olen pyrkinyt löytämään oikean tavan nähdä tiettyjen antinomioiden suhteet. Tutkielman kannalta keskeisin antinomia on ollut fenomenologisen ja marxilaisen perinteen antinomia. Olen pyrkinyt välttämään kaikkia ääriäkemyksiä ja siten kumoamaan tämän antinomian ja tekemään fenomenologisen marxismin synteestistä mahdollista. Yhtä ääripäätä edustaa sellainen humanistinen marxismi, joka suhtautuu melko varauksettomasti inhimillisen toiminnallisuuden vapaisiin mahdollisuuksiin, tai ei ainakaan sen rajoituksia suuremmin erittele. Toista ääripäätä taas edustaa niin sanottu ortodoksinen tulkinta Marxista, jossa ihminen palautetaan taloudellisten lakien ohjaamaan yhteiskunnalliseen dynamiikkaan. Näiden ääripäiden välissä on sellainen hyvin tervejärkinen kanta, jossa elämä nähdään osittain ulkoisten vaikutusten määräämänä, mutta samalla sellaisena, johon ihminen voi monin keinoin itse vapaasti vaikuttaa. Tällaisen kannan kuvailu voi tuntua triviaalilta, mutta sitä se ei selkeästi ole, koska 1900-luvun marxismia on hallinnut mainittujen ääripäiden kamppailu. Välittävän, *mediatiivisen* kannan valitsemisesta seuraa kuitenkin paljon vaikeampi kysymys siitä, missä vapauden mahdollisuudet ja rajat kulkevat sekä mikä todellisuudessa on ja missä mielessä muuttuvaa – toisin sanottuna, millaisia objektiivisia mahdollisuuksia voimme paljastaa? Mitä pitemmälle tutkimuksen tekeminen on edennyt, sitä luontevammaksi heideggerilaisen fenomenologian ja marxismin synteestistä on tullut. Se on alkanut näyttää jopa välttämättömältä lähtökohdalta saavuttaaksemme teoreettisen ymmärryksen erilaisista työssäni eritellyistä vapauden ja välttämättömyyksien suhteista. Keskeisimmät heideggerilaisen fenomenologian ja marxismin yhtymäkohdat vedin yhteen viimeisessä luvussa. Olen myös koonnut ortodoksisen marxismin ja fenomenologisen marxismin vertailun taulukoksi liitteeseen 1.

Keskeinen päämääräni on ollut tehdä konkreettista filosofiaa. Tämä filosofian tekemisen tapa on tullut esille jokaisen käsittelemäni ajattelijan kohdalla. Konkreettinen filosofia on tarkoittanut niin teoreettisen tietämisen ja käytännön yhteen punoutumista sekä syntetisoivaa totaliteettia kohti olevaa ajattelua. Kuvailin Marcusen nuoruuden fenomenologisen marxismin jäävän konkreettisuuden asteessaan vielä teoreettiseksi ja katson tutkielmani saavuttaneen tämän saman pisteen. Tämän pisteen saavuttaminen on kuitenkin luonut filosofisen perustan tutkimukselle, joka voi yksityiskohtaisemmin tavoitella ymmärrystä siitä, mitä teorian ja käytännön ykseys voi tarkoittaa. Lisäksi on

tullut selväksi, miksi on tärkeää, että niin tieteellinen kuin esimerkiksi kasvatukseen liittyvä tietäminen suuntautuu kohti totaliteettia.

Lopuksi, tai uudeksi aluksi, voin todeta, että useita tutkielmassa käytettyjä kategorioita voi soveltaa uusissa konteksteissa. Lukács kuvaili aidosti ortodoksista marxismia sellaiseksi, joka ei suoralta kädeltä omaksu Marxin tutkimusten tuloksia, vaan ennen kaikkea soveltaa Marxin paljolti Hegeliltä perinnöksi saamaa filosofian ja yhteiskuntatutkimuksen menetelmää. Samalla tavalla voin soveltaa fenomenologisen marxismin arkkitehtuuria ja sen käsitteitä uusissa tutkimuskohteissa. Tämä tarkoittaa sitä tieteellistä vakaumusta, jonka saavuttaminen oli filosofian syventävien opintojeni päämääränä.

Fenomenologinen marxismi on alusta alkaen vallankumouksellista ajattelua, jonka päämääränä on proletariaatin vapauttaminen sortavista yhteiskunnallisista suhteista. Esimerkiksi proletariaatin käsite on sellainen, joka nykyisyyden kontekstissa on käsitettävä uudella tavalla. Kumous on vähintään yhtä polttava kysymys kuin noin 100 vuotta sitten. Kumouksen teemaa on tärkeä täsmentää jatkossa esimerkiksi oppimisen ja kasvatuksen kentällä. Voimme kysyä, miten ihmiset kasvavat eriytyneisiin yhteiskunnallisiin ja tieteellisiin kulttuureihin sekä millaisia seurauksia tällainen fragmentoituminen nykypäivänä tuottaa? Tiedon ja tieteiden yhtenäisyyden syvempi tutkimus on yksi mahdollisuus konkretisoida tämän tutkielman tuloksia. Kuten Lukács asiaa kuvaili, vain ymmärrys totaliteetista voi johtaa kumoukseen. Tutkielmani peruskategorioiden kirkastuminen ja konkretisoituminen jää myöhempään tutkimukseen. Olen kuitenkin jo toisaalla vetänyt tätä tutkielmaa yhteen ja luonnostellut mahdollista seuraavaa askelta. (Niemelä 2013)

Kiitän niin filosofian että Marx-lukupiireihin osallistuneita intohimosta teoreettisiin pohdintoihin, Tampereen yliopiston ylioppilaskuntaa ja Toimiva yliopisto -verkostoa käytännön kysymysten rikkaudesta, Olli Herrasta ja Kalle Honkasta lukuisista työni aiheisiin liittyvistä keskusteluista, Marxilaisen yhteiskuntatieteen seuran ja Karl Marx -seuran jäseniä työni osien kommentoinnista, Tampereen yliopiston TietoPinnin MLI:stä materiaalisesta perustasta sekä professori Esa Konttista etäohjauksesta ja patistelusta työni loppuun saattamiseksi.

LIITE: Ortodoksisen marxismin ja fenomenologisen marxismin Marx-tulkinnat

Ortodoksinen marxismi	Fenomenologinen marxismi
1. Katkos nuoren ja kypsän Marxin ajattelussa. Kehitys nuoren Marxin filosofisesta antropologiasta materiaaliseen yhteiskuntatutkimukseen.	1. Nuoren ja kypsän Marxin ajattelun erilaiset painopisteet tukevat toisiaan.
2. Viittaukset kypsän Marxin taloustieteellisiin teoksiin.	2. Viittaukset nuoren Marxin filosofisiin teoksiin ja ei-marxilaiseen ajatteluun, erityisesti Hegeliin.
3. Taloudellisen perustan painottaminen yhteiskunnallista kehitystä määräävänä voimana. Pääoman käsittäminen jopa itsenäisenä subjektina.	3. Taloudellisen perustan, kulttuuris-poliittisen ylärakenteen ja yksilöllisen kokemusmaailman muodostaman dialektisen kokonaisuuden hahmottaminen.
4. Työn ymmärtäminen ennen kaikkea palkkatyönä.	4. Työn ymmärtäminen inhimillisenä itsetoteutuksena, jonka eräs historiallinen muoto on palkkatyö.
5. Historisismi: kaiken olevan yhtäläinen historiallisuus. Engelsin luonnon dialektiikan omaksuminen.	5. Historisismi: jako olevaan ja olemukseen, jotka kuvaavat erilaisia historiallisuuden muotoja.
6. Fysikalistis-reduktionistinen materialistinen monismi: Materialismin ja idealismin metafyyminen vastakkainasettelu.	6. Epäreduktionistinen monismi: Idealismi filosofisena ja yhteiskuntateoreettisena menetelmällisenä abstraktiona (a la Weberin ideaalityyppi), jonka kytkeminen materialistiseen empiriseen yhteiskuntatieteeseen.
7. Positivisismi: subjektin ja objektin epistemologinen erottelu.	7. Hermeneutiikka: tietämisen subjektin ja objektin vastakkainasettelun kumoaminen. Tietäminen praktis-historiallisena ymmärtämisenä ja paljastumisena.
8. Marx-eksegetiikka: kiista Marxin oikeasta tulkinnasta.	8. Revisionismi: Marxin syntetisoivan menetelmän soveltaminen.

Kirjallisuus

Abromeit, John (2004) ”Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Martin Heidegger 1927–33”. Teoksessa Abromeit, John & Cobb, Mark W. (toim.) *Herbert Marcuse – A Critical Reader*, Routledge, New York & London 2004, s. 131-151.

Abromeit, John (2010) ”Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Reconsidering Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”, *Constellations* 17 (1), 87-106.

Althusser, Louis (1970) ”Ideologia ja ideologiset valtiokoneistot”. Teoksessa Althusser, Louis *Ideologiset valtiokoneistot* (käännös Leevi Lehto & Hannu Sivenius), Kansankulttuuri/Vastapaino, Tampere 1984, s. 86-143.

Antonio, Robert J. (1985) ”Values, History, and Science: The Metatheoric Foundations of the Weber-Marx Dialogue”. Teoksessa Antonio, Robert J. ja Glassman, Ronald M. (toim.) *A Weber-Marx Dialogue*, University Press of Kansas 1985 s. 20-43.

Arendt, Hannah (1958) *Vita activa – Ihmisen olemisen ehdot* (käännös Riitta Oittinen & työryhmä), Vastapaino, Tampere 2002.

Aronowitz, Stanley (1999) ”The Unknown Herbert Marcuse”, *Social Text* (58), 133-154.

Benhabib, Seyla (1987) ”Translator's Introduction”. Teoksessa Marcuse, Herbert *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* (käännös Seyla Benhabib), The MIT Press, Cambridge & London 1987, s. ix-xl.

Bloch, Ernst (1965) ”Ennakoitu todellisuus – mitä on utooppinen ajattelu ja mitä se saa aikaan”. Teoksessa Rahkonen, Keijo & Sironen, Esa (toim.) *Utopia, luonto, uskonto – Johdatusta Ernst Blochin ajatteluun*, Kansan sivistystyön liitto, Helsinki 1985, s. 22-33.

Blom, Raimo (1987) ”Weber, luokat ja toimintateoria”. Teoksessa Hietaniemi, Tapani (toim.) *Aiheita Weberistä*, Tutkijaliitto, Helsinki 1987, s. 127-146.

Bottomore, Tom (1971) ”Class Structure and Social Consciousness”. Teoksessa Mészáros, István (toim.) *Aspects of History and Class Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London 1971, s. 49-64.

Carver, Terrell (1987) *A Marx Dictionary*, Polity Press, Cambridge 1987.

Coser, Lewis A. (1972) ”Marxist thought in the First Quarter of the 20th Century”, *The American Journal of Sociology* 78 (1), 173-201.

Dahms, Harry F. (1997) ”Theory in Weberian Marxism: Patterns of Critical Social Theory in Lukács and Habermas”, *Sociological Theory* 15 (3), 181-214.

Engels, Friedrich (1893) *Engels Franz Mehringille 14.7.1893*, Valitut teokset kuudessa

osassa, osa 6. Kustannusliike Edistys, Moskova 1979.

Feenberg, Andrew (1981) *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Martin Robertson, Oxford 1981.

Feenberg, Andrew (2004) ”Heidegger and Marcuse – The Catastrophe and Redemption of Technology”. Teoksessa Abromeit, John & Cobb, Mark W. (toim.) *Herbert Marcuse – A Critical Reader*, Routledge, New York & London 2004, s. 67-80.

Feenberg, Andrew (2005) *Heidegger and Marcuse – The Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, New York & London 2005.

Ferrarotti, Franco (1985) ”Weber, Marx, and the Spirit of Capitalism: Toward a Unitary Science of Man”. Teoksessa Antonio, Robert J. ja Glassman, Ronald M. (toim.) *A Weber-Marx Dialogue*, University Press of Kansas 1985, s. 262-272.

Fromm, Erich (1965) (toim.) *Socialist Humanism – An International Symposium*, Doubleday & Company, Garden City, New York 1965.

Geoghegan, Vincent (1981) *Reason and Eros – The Social Theory of Herbert Marcuse*, Pluto Press, London 1981.

Giddens, Anthony (2006) *Sociology*, 5th edition, Polity Press, Cambridge & Malden 2006.

Goldmann, Lucien (1971) ”Reflections on History and Class Consciousness”. Teoksessa Mészáros, István (toim.) *Aspects of History and Class Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London 1971, 65-84.

Goldmann, Lucien (1973) *Lukács and Heidegger – Towards a New Philosophy* (käännös William Q. Boelhower), Routledge & Kegan Paul, London, Boston & Henley 1977.

Grondin, Jean (1991) *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (käännös Joel Weinsheimer), Yale Studies in Hermeneutics, Yale University Press, New Haven & London 1994.

Gronow, Jukka (1987) ”Länsimainen rationalisoitumisprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus”. Teoksessa Hietaniemi, Tapani (toim.) *Aiheita Weberistä*, Tutkijaliitto, Helsinki 1987, s. 9-36.

Gronow, Jukka, Noro, Arto & Töttö, Pertti (1996) *Sosiologian klassikot*, Gaudeamus, Helsinki 1996.

Harva, Urpo (1970) *Marxismi ja perimmäiset kysymykset*, Alea-kirja 1970.

Harvey, David (2005) *Uusliberalismin lyhyt historia* (käännös Kaisa Koskinen), Vastapaino, Tampere 2008.

Haug, Wolfgang Fritz (1991) ”Tietoisuusdiskurssi, ideologia ja *camera obscura*”.

Teoksessa Koivisto, Juha & Mehtonen, Lauri (toim.) *Otteita ideologiasta*, Tampereen yliopisto, Tiedotusopin laitos, Julkaisuja A 75, Tampere 1991, s. 89-120.

Heidegger, Martin (1927) *Oleminen ja aika* (käännös Reijo Kupiainen), Vastapaino, Tampere 2000.

Heidegger, Martin (1954) *The Basic Problems of Phenomenology* (käännös Albert Hofstadter), Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1975.

[<http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/heidegge.htm>, viitattu 30.5.2012]

Heidegger, Martin (1959) *Silleen jättäminen* (käännös Reijo Kupiainen), 23°45, niin&näin -lehden filosofinen julkaisusarja, Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2005.

Heidegger, Martin (1979) *History of the Concept of Time* (käännös Theodore Kisiel), Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1985.

Heiskanen, Jukka & Oittinen, Vesa (1987) *Ideologia, subjekti, humanismi – Marxilainen ajattelu ja porvarillinen ihmiskuva*, Demokraattinen sivistysliitto, Helsinki 1987.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (1981) ”Fenomenologian käsite Heideggerilla ja Husserlilla” (käännös Miika Luoto). Teoksessa Haapala, Arto (toim.) *Heidegger – Ristiriitojen filosofi*, Gaudeamus, Helsinki 1997, s. 105-135.

Hietaniemi, Tapani (1987) ”Uskonto maailmanhistoriallisen rationalisoitumisproessin kätilönä”. Teoksessa Hietaniemi, Tapani (toim.) *Aiheita Weberistä*, Tutkijaliitto, Helsinki 1987, s. 37-59.

Huttunen, Rauno (1999) ”Yhteiskuntafilosofian luento: Karl Marx”. [<http://joyx.joensuu.fi/~rhuttun/jkl/marx.html>, viitattu 17.1.2011]

Inwood, Michael (1992) *A Hegel Dictionary*, The Blackwell Philosopher Dictionaries, Blackwell Publishers, Oxford/Malden 1992.

Jay, Martin (1984) *Marxism and Totality – The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1984.

Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri (1982) *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*, Gummerus, Jyväskylä 1982.

Katz, Barry (1982) *Herbert Marcuse and the Art of Liberation – An Intellectual Biography*, Verso, London 1982.

Kakkori, Leena (2009) *Martin Heideggerin olemisen kysyminen*, Tampere University Press, Tampere 2009.

- Kakkori, Leena** (2010) "Heideggerin aika". ECER2010-esitelmä. [http://users.jyu.fi/~lkakkori/time.ppt, viitattu 14.11.2011]
- Kannisto, Toni**. "Kant: Etiikka". Teoksessa *Logos – ensyklopedia*. Suomalainen filosofinen verkkoportaali Filosofia.fi. [http://filosofia.fi/node/2426, viitattu 16.4.2010]
- Kellner, Douglas** (1973) "Introduction to 'On the Philosophical Foundation of the Concept of Labor'", *Telos* (16), 2-8.
- Kellner, Douglas** (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Contemporary Social Theory, Macmillan Education, Houndmills & London 1984.
- Kellner, Douglas** (1985) "Critical Theory, Max Weber, and the Dialectics of Domination". Teoksessa Antonio, Robert J. ja Glassman, Ronald M. (toim.) *A Weber-Marx Dialogue*, University Press of Kansas 1985, s. 89-116.
- Kilminster, Richard** (1979) *Praxis and Method – A Sociological Dialogue with Lukacs, Gramsci and the Early Frankfurt School*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley 1979.
- Koivisto, Juha & Lahtinen, Mikko** (2012) "Karl Marx". Teoksessa Koikkalainen, Petri & Korvela, Paul-Erik (toim.) *Klassiset poliittiset ajattelijat*, Vastapaino, Tampere 2012.
- Kolakowski, Leszek** (1976) *Main Currents of Marxism* (käännös P. S. Falla), W. W. Norton & Company, New York & London 2005.
- Konttinen, Esa** (1988) "Formaali rationaalistuminen ja professiot – kriisinäkökulma ammatillisiin intellektuelleihin", *Sosiologia* 25 (2), 91-104.
- Kusch, Martin** (1986) *Ymmärtämisen haaste*, Prometheus-sarja, Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu 1986.
- Lacoue-Labarthe, Philippe** (1981) "Transsendenssi päättyy politiikkaan" (käännös Markku Lehtinen). Teoksessa Haapala, Arto (toim.) *Heidegger – Ristiriitojen filosofi*, Gaudeamus, Helsinki 1997, s. 67-101.
- Lind, Peter** (1985) *Marcuse and Freedom*, Croom Helm, London & Sydney 1985.
- Lukács, György** (1911) *Soul and Form* (käännös Anna Bostock), Columbia Themes in Philosophy, Social Criticism and the Arts, Columbia University Press, New York 2010.
- Lukács, György** (1916) *Theory of the Novel* (käännös Anna Bostock), Merlin Press, London 1971.
- Lukács, György** (1952) "Martin Heidegger" (käännös Peter Palmer). Teoksessa Kadarkay, Arpad (toim.) *The Lukacs Reader*, Blackwell, Oxford & Cambridge 1995.

Lukács, György (1968) *History and Class Consciousness – Studies in Marxist Dialectics* (käännös Rodney Livingstone), Merlin Press, London 1971.

Löwy, Michael (1996) “Figures of Weberian Marxism”, *Theory and Society*, 25 (3), 431-446.

Malmberg, Tarmo (1996) “Positivismikritiikistä hermeneutiikan kritiikkiin – Matti Juntusen ja Lauri Mehtosen *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*, fenomenologinen marxismi ja suomalaiset metodikiistat”. Teoksessa Koskinen, Ismo, Linnell Petteri & Vuorio, Timo (toim.) *Luonto toisena, toinen luontona – Kirjoituksia Lauri Mehtosen 50-vuotispäivän kunniaksi*, Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 60, Tampere 1996, s. 141-152.

Marcuse, Herbert (1928) “Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism” (käännös Eric Oberle). Teoksessa Wolin, Richard & Abromeit, John (toim.) *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln & London 2005, s. 1-33.

Marcuse, Herbert (1929) “On Concrete Philosophy” (käännös Matthew Erlin). Teoksessa Wolin, Richard & Abromeit, John (toim.) *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln & London 2005, s. 34-52.

Marcuse, Herbert (1931) “On the Problem of the Dialectic” (käännös John Abromeit). Teoksessa Wolin, Richard & Abromeit, John (toim.) *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln & London 2005, s. 53-85.

Marcuse, Herbert (1932) “New Sources on the Foundation of Historical Materialism” (käännös Joris de Bres & John Abromeit). Teoksessa Wolin, Richard & Abromeit, John (toim.) *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln & London 2005, s. 86-121.

Marcuse, Herbert (1933) “On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics” (käännös John Abromeit). Teoksessa Wolin, Richard & Abromeit, John (toim.) *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln & London 2005, s. 122-150.

Marcuse, Herbert (1934) “German Philosophy, 1871–1933” (käännös Ron Haas). Teoksessa Wolin, Richard & Abromeit, John (toim.) *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln & London 2005, s. 151-164.

Marcuse, Herbert (1941) *Reason and Revolution – Hegel and the Rise of Social Theory*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1954.

Marcuse, Herbert (1955) *Eros and Civilization – A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston 1966.

Marcuse, Herbert (1964) *One-Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1991.

Marcuse, Herbert (1968) “Sortava suvaitsevaisuus” (käännös Mikko A. Niemelä).

Paatos, 3/2011, Tampere 2011.

[<http://www.uta.fi/jarjestot/aatos/paatos/arkisto/311/paatos31105.html>, viitattu 1.2.2013]

Marcuse, Herbert (1977a) "Heidegger's Politics: An Interview". Teoksessa Wolin, Richard & Abromeit, John (toim.) *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln & London 2005, s. 165-175.

Marcuse, Herbert (1977b) "Postscript: My Disillusionment with Heidegger" (käännös Richard Wolin). Teoksessa Wolin, Richard & Abromeit, John (toim.) *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska Press, Lincoln & London 2005, s. 176.

Marcuse, Herbert (1977c) *Taiteen ikuisuus* (käännös Ville Lähde), Eurooppalaisen filosofian seura / niin & näin, Tampere 2011.

Marcuse, Herbert (1979) "Theory and Politics: a Discussion", *Telos* (58).

Marx, Karl (1843) *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä* (käännös Jukka Heiskanen), SoPhi 111. Minerva, Helsinki/Jyväskylä 2009.

Marx, Karl (1844) *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset* (käännös Antero Tiusanen), Valitut teokset kuudessa osassa, osa 1. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1845a) *Pyhä perhe eli kriittisen kritiikin kritiikkiä* (käännös Vesa Oittinen & Jyrki Uusitalo), Valitut teokset kuudessa osassa, osa 1. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978.

Marx, Karl (1845b) *Teesejä Feuerbachista*, Valitut teokset kuudessa osassa, osa 2. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1846) *Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus (Saksalaisen ideologian I luku)*, Valitut teokset kuudessa osassa, osa 2. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1848) *Kommunistinen manifesti* (käännös Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa), Vastapaino, Tampere 1998.

Marx, Karl (1852) *Louis Bonaparten Brumairekuun kahdeksastoista*, Valitut teokset kuudessa osassa, osa 3. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978.

Marx, Karl (1859a) *Poliittisen taloustieteen arvostelua* (käännös Antero Tiusanen), Valitut teokset kuudessa osassa, osa 4. Kustannusliike Edistys, Moskova 1979.

Marx, Karl (1859b) *Johdanto vuosien 1857-1859 taloustieteellisiin käsikirjoituksiin* (käännös Antero Tiusanen), Valitut teokset kuudessa osassa, osa 4. Kustannusliike Edistys, Moskova 1979.

Marx, Karl (1867) *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua. Osa I* (käännös O.V. Louhivuori, Tuure Lehén ja Mauri Ryömä), Kustannusliike Edistys, Moskova 1974.

Marx, Karl (1875) *Gothan ohjelman arvostelua*, Valitut teokset kuudessa osassa, osa 5. Kustannusliike Edistys, Moskova 1979.

Marx, Karl (1894) *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua. Osa 3* (toim. Friedrich Engels, käännös Antero Tiusanen), Kustannusliike Edistys, Moskova 1976.

Marx, Werner (1977) ”Ajattelu ja ajattelun asia” (käännös Janita Hämäläinen). Teoksessa Haapala, Arto (toim.) *Heidegger – Ristiriitojen filosofi*, Gaudeamus, Helsinki 1997, s. 136-157.

McLellan, David (1969) *The Young Hegelians and Karl Marx*, MacMillan and Co., London and Basingstoke 1970.

Mészáros, István (1971) ”Contingent and Necessary Class Consciousness”. Teoksessa Mészáros, István (toim.) *Aspects of History and Class Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London 1971, s. 85-127.

Mészáros, István (1972) *Marx's Theory of Alienation*, 3rd edition, Merlin Press, London 1972.

Moisio, Olli-Pekka (2009) *Essays on Radical Educational Philosophy*, Jyväskylän Studies in Education, Psychology and Social Research 353, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2009.

Mäki-Kulmala, Heikki (2006) *Akvaario, valtameri ja kantapöytä – mietteitä Seppo Toiviaisesta (1944–2005)*, puheenvuoro Karl Marx -seuran tilaisuudessa 1.2.2006. [<http://www.marx-seura.kaapeli.fi/archive/toiviainen.html>, viitattu 29.1.2013]

Niemelä, Mikko A. (2013) ”Tiedon ja oppimisen tavaramuotoistumisesta tieteen yhtenäisyyteen”. Suomen ylioppilaskuntien liiton julkaisuja, tulossa.

Noro, Arto (1996) ”Muistelmia pääomalogiikasta”. Teoksessa Schanz, Hans-Jørgen *Karl Marxin teoria muurin murtumisen jälkeen*, Tutkijaliitto, Helsinki 1996.

Oizerman, Teodor (1975) *Marxin 'Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset' ja niiden tulkinnat* (käännös Timo Koste), Kansankulttuuri Oy, Helsinki 1976.

Piccone, Paul & Delfini, Alexander (1970) ”Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism”, *Telos* (6), 36-46.

Pippin, Robert B. (1988) ”Marcuse on Hegel and Historicity”. Teoksessa Pippin, Robert, Feenberg, Andrew & Webel, Charles P. (toim.) *Marcuse – Critical Theory and the Promise of Utopia*, Macmillan Education, Houndmills & London 1988, s. 68-94.

Plant, Raymond (1983) *Hegel: An Introduction*, 2nd edition, Basil Blackwell, Oxford/New York 1983.

Porpora, Douglas V. (1982) ”Nonreductive Materialism and the Materialisms of Marx and Heidegger”, *Human Studies* (5), 13-30.

Pöggeler, Otto (1972) ”Heideggerin olemisen topologia” (käännös Miika Luoto). Teoksessa Haapala, Arto (toim.) *Heidegger – Ristiriitojen filosofi*, Gaudeamus, Helsinki 1997, s. 158-180.

Rayman, Joshua (2005) ”Marcuse’s Metaphysics – The Turn from Heidegger to Freud”, *Telos* (131), 167-187.

Rée, Jonathan (1998) *Heidegger – Historia ja totuus Olemisessa ja ajassa* (käännös Hannu Sivenius), Suuret filosofit 9. Otava, Helsinki 2000.

Rockmore, Tom (1984) ”On Marxian Epistemology and Phenomenology”, *Studies in Soviet Thought* (28), 187-199.

Rorty, Richard (1992) ”Eräs mahdollinen maailma” (käännös Janita Hämäläinen). Teoksessa Haapala, Arto (toim.) *Heidegger – Ristiriitojen filosofi*, Gaudeamus, Helsinki 1997, s. 58-66.

Sartre, Jean-Paul (1972) ”The Itinerary of a Thought” (käännös John Mathews). Teoksessa Sartre, Jean-Paul *Between Existentialism and Marxism*, Pantheon Books, New York 1974, s. 33-64.

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

Schlesinger, Rudolf (1971) ”Historical Setting of Lukacs's History and Class Consciousness”. Teoksessa Mészáros, István (toim.) *Aspects of History and Class Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London 1971, s. 192-198.

Schmidt, Alfred (1988) ”Existential Ontology and Historical Materialism in the Work of Herbert Marcuse” (käännös Anne-Marie ja Andrew Feenberg). Teoksessa Pippin, Robert, Feenberg, Andrew & Webel, Charles P. (toim.) *Marcuse – Critical Theory and the Promise of Utopia*, Macmillan Education, Houndmills & London 1988, s. 47-67.

Schnädelbach, Herbert (1984) *Philosophy in Germany 1831–1933* (käännös Eric Matthews), Cambridge University Press, Cambridge 1984.

Schoolman, Morton (1980) *The Imaginary Witness – The Critical Theory of Herbert Marcuse*, The Free Press/New York University Press 1984.

Schütz, Alfred (1932) *Sosiaalisen maailman merkityksenkäs rakentuminen – Johdatus ymmärtävään sosiologiaan* (käännös Veikko Pietilä), Vastapaino, Tampere 2007.

Sennett, Richard (2006) *Uuden kapitalismin kulttuuri* (käännös Kaisa Koskinen), Vastapaino, Tampere 2007.

Sheehan, Thomas (1993) ”Elämä luettavana: Heidegger ja kovat ajat” (käännös Ukri Pulliainen). Teoksessa Haapala, Arto (toim.) *Heidegger – Ristiriitojen filosofi*, Gaudeamus, Helsinki 1997, s. 27-53.

Simmel, Georg (2005) *Suurkaupunki ja moderni elämä – Kirjoituksia vuosilta 1895–1917* (toim. Arto Noro, käännös Tiina Huuhtanen), Gaudeamus, Helsinki 2005.

Steiner, George (1978) *Heidegger* (käännös Tere Vadén), Gaudeamus, Helsinki 1997.

Taylor, Charles (1975) *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

Toiviainen, Seppo (1977) *Nuori Lukács – Kriittinen esitys Georg Lukácsin varhaisesta ajattelusta ja toiminnasta (1906–1929)*, Kansankulttuuri, Helsinki 1977.

Töttö, Pertti (1981) *Lukács ja hermeneutiikka – tutkielma 'Historia ja luokkatietoisuuden' totaliteetin käsitteestä*, Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, sarja B:32, Tampereen yliopisto, Tampere 1981.

Töttö, Pertti (1997) *Pirullinen positivismi – kysymyksiä laadulliselle tutkimukselle*, Kampus Kustannus, Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisusarja 41, Jyväskylä 1997.

Weber, Max (1905) *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* (käännös Timo Kyntäjä), WSOY, Porvoo, Helsinki & Juva 1980.

Weber, Max (1909) ”Yliopistojen opetusvapaudesta”. Teoksessa Kantasalmi, Kari (toim.) *Yliopiston ajatusta etsimässä*, Humaniora-sarja, Gaudeamus, Helsinki 1990, s. 104-111.

Weber, Max (1925) *Economy and Society* (toim. Roth, Guenther & Wittich, Claus), University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London 1978.

Weiss, Johannes (1985) ”On the Marxist Reception and Critique of Max Weber in Eastern Europe”. Teoksessa Antonio, Robert J. ja Glassman, Ronald M. (toim.) *A Weber-Marx Dialogue*, University Press of Kansas 1985, s. 117-131.

Wilenius, Reijo (2007) ”J.V. Snellmanin yliopistokasvatuksen filosofia”. Teoksessa Tähtinen, Juhani & Skinnari, Simo (toim.) *Kasvatus- ja koulukysymys Suomessa vuosisatojen saatossa*, Suomen Kasvatustieteellinen Seura, 2007, s. 167-174.

Wolin, Richard (1991) (toim.) ”Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters” (käännös Richard Wolin), *New German Critique* (53), 28-32.

Wolin, Richard (2001) ”Herbert Marcuse: From Existential Marxism to Left Heideggerianism”. Teoksessa Wolin, Richard, *Heidegger's Children*, Princeton University Press, Princeton & Oxford 2001, s. 134-172.

Wolin, Richard (2005) ”Introduction – What is Heideggerian Marxism?”. Teoksessa Wolin, Richard & Abromeit, John (toim.) *Heideggerian Marxism*, University of Nebraska

Press, Lincoln & London 2005, s. xi-xxx.

Žižek, Slavoj (2000) "From History and Class Consciousness to The Dialectic of Enlightenment... and Back", *New German Critique* (81), 107-123.

Žižek, Slavoj (2007) "Why Heidegger Made the Right Step in 1933", *International Journal of Zizek Studies* 1 (4), 1-43.

Žižek, Slavoj (2012) *Less Than Nothing – Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London & New York 2012.