

TOIM. OLLI-PEKKA MOISIO

”Olkoon tämän instituutin
ohjaavana impulssina
lannistumaton tahto palvella
totuutta järkähtämättömästi.”

– MAX HORKHEIMER

[SoPhi]



KRITIIKIN LUPAUS

Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan

SoPhi

Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Juha Virkki
PL 35 (MaB)
40351 Jyväskylä
puh. 014-260 3123, fax 014-260 3101, e-mail jutavi@dodo.jyu.fi
<http://www.jyu.fi/sophi>

SoPheja myy:
Kampus Kirja
PL 377, 40101 Jyväskylä
puh. 014-2603157, fax 014-611143,
e-mail kirjamyynnti@kampusdata.fi
sekä tasokkaat kirjakaupat.

ISBN 951-39-0422-9
ISSN 1238-8025

Copyright © Olli-Pekka Moisio, kirjoittajat ja SoPhi 1999

Paino Jyväskylän yliopistopaino, Jyväskylä 1999
Kansipaino ER-Paino Ky, Lievestuore

Kansi Tuija Tarkiainen
Taitto Juha Virkki

SISÄLLYS

Saatteeksi	7
<i>Olli-Pekka Moisio ja Rauno Huttunen</i> Totuuden ja oikean elämän kaipuu. Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle	9
<i>Rainer Funk</i> Erich Fromm Frankfurtin koulussa. Psykoanalyttinen sosiaalipsykologian käsite	44
<i>Päivi Moisio</i> Kasvattamisen vaikea taito. Erich Fromm kasvattamisen luonteesta	71
<i>Saila Anttonen</i> Kasvatus, sivistys ja yhteiskunta. Kriittisen teorian sivistysdiskursseja	95
<i>Jürgen Matthies</i> Joko olemme kaikki kriittisiä ekologeja? Kriittinen teoria ja ekologinen ajattelu	126
<i>Jussi Kotkavirta</i> Omantunnon huono omatunto. Adorno, etiikka ja negatiivinen moraalifilosofia	157
<i>Martin Jay</i> Onko kokemus edelleen kriisissä? Ajatuksia Frankfurtin koulun kaihosta	177

<i>Leena Kakkori</i>	
Walter Benjamin ja kodittomat taideteokset	197
<i>Ilona Reiners</i>	
Heikot, onnelliset ja vainotut. Theodor W. Adornon antisemitismitulkinta	215
<i>Sami Pasanen</i>	
Valistuksen valossa piilevä hämärä. Fasismien historiallisesta asemasta teoksessa <i>Dialektik der Aufklärung</i>	236
<i>Douglas Kellner</i>	
Herbert Marcuse ja radikaalin subjektiivisuuden metsästys	265
<i>Jari Hoffrén</i>	
Rationaalisen demokratian paluu? Jürgen Habermas Frankfurtin koulun ohjelman demokratisoijana	285
Kirjoittajat	310

Omistettu äidille ja isälle, Ritva ja Kauko Moisiolle

SAATTEEKSI

Vuosituhat henkii viimeisiä henkäyksiään uuden pyrkiessä ottamaan paikansa julmalla täsmällisyydellä. Maailma odottaa henkeään pidätellen 2000-luvun lyöntiä peläten samalla teknologian luoman suojaverkon murtumista ja sen aiheuttaman mahdollisen kaaoksen purkautumista. Kuluvan vuosituhannen viimeiset 10 vuotta ovat todistaneet muutosten tuulten puhallusta kaikkien järkähtämättöminä pidettyjen rakenteiden läpi. Vapaiden markkinoiden talous näyttää saaneen viimein niskaotteen selättäessään sosialistiset projektit, jättäen jälkeensä torsoutuneita entisten supervaltojen jäänteitä. Maailma saa todistaa niiden kohduissa kyteneitä ristiriitoja tyrmistyttävällä tavalla. Ympäri maailmaa kasvava hätä ja kärsimys tunkeutuu entistä tehokkaammin joukkotiedotusvälineiden kautta olohuoneisiimme meidän tuijottaessa niitä niin kuin urheilukilpailuja asiantuntijakommentaattoreineen. Olemmeko passivoituneet ja käpertyneet omahyväiseen onnellisuuteemme ja lakanneet kuuntelemasta kehoamme, joka kertoo, ettei kaikki ole hyvin ympärillämme? Kulutusyhteiskunta ja ”markkinavoimat” pitävät ihmisiä entistä tiiviimmin otteessaan tunkeutuen yhä syvemmälle ihmisyyksilöiden yksityisyyteen. Missä on kritiikki? Missä ovat ihmisjoukot kaduilta? Missä on voimakas oppositio? Tässä utooppisten energioiden ehtymisen ja näköalattomuuden maailmassa on ehkä hyvä pysähtyä hetkeksi miettimään vastarinnan ja kritiikin mahdollisuuksia niin teorian tasolla kuin käytännössäkin.

Tämä kirja ei kuitenkaan voi ottaa ansiota edellä esitettyihin ongelmiin vastaajana. Se voi vain vaatimattomasti toimia avauspuheenvuorona Suomessa toivottavasti viriävään keskusteluun, jossa pohdittaisiin ns. Frankfurtin koulun kriittisen teorian avaamia mahdollisuuksia ja rajoja sekä tieteelliselle että yhteiskunnalliselle keskustelulle uuden vuosituhannen aattona. Kirjassa keskitytään Frankfurtissa sijainneen (ja edelleen sijaitsevan) Sosiaalitutkimuksen instituutin (Institut für Sozialforschung) ympärille muotoutuneen ”tutkijayhteisön” ensimmäisen sukupolven keskeisimpien edustajien ajatuksiin. Kirjan ulkopuolelle jäävät kuitenkin monet kriittisen teorian kehittymisen kannalta tärkeät ajattelijat. Heidän (esim. Friedrich Pollock, Franz Neumann,

Otto Kirscheimer, Leo Löwenthal) ajatustensa tarkempi tarkastelu jää materiaalisten rajoitteiden vuoksi tulevaisuuteen. Tämän kirjan tarkoituksena on kuitenkin tarjota suomalaiselle lukijalle mahdollisuus tutustua tähän syvästi länsimaalaiseen tieteelliseen sekä muualla yhteiskunnassa käytävään keskusteluun vaikuttaneeseen tutkijaryhmään monesta eri perspektiivistä käsin. Samalla se toivon mukaan toimii jo pidemmälle ehtineelle aihealueen tuntijalle uusien näkökulmien avaajana.

Haluan kiittää kaikkia kirjoittajia ennakkoluulottomasta suhtautumisesta kirjaan osallistumiseen. Uskon, että kaikki kirjoittajat jakavat yhteisen luottamuksen Frankfurtin koulun tradition edelleen kehittelyn ja tutkimisen tärkeyteen. Kiitos kuuluu myös SoPhille ja Juha Virkille. Ilman hänen panostaan ja ohjaustaan kirjan toimitustyö olisi ollut monin verroin hankalampaa. Haluan myös kiittää Ilona Reinersiä ja Jussi Kotkavirtaa käännösten tarkistuksesta ja korjausehdotuksista. Suurin kiitos kuitenkin kuuluu vaimolleni Päiville, joka on ymmärtänyt toimitustyön harmaita hetkiä ja omalla olemuksellaan tehnyt niistä toivon täyttämiä sinisiä hetkiä.

Jyväskylässä syksyllä 1999

Olli-Pekka Moisio

Olli-Pekka Moisio ja Rauno Huttunen

TOTUUDEN JA OIKEAN ELÄMÄN KAIPUU

Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle

Frankfurtin koulun institutionaalisen perustan synty

Frankfurtin koulun historian alkuna voidaan pitää sitä, kun viljamiljonäärin poika Felix J. Weil ryhtyy organisoimaan sekä taloudellisesti tukemaan saksalaisen vasemmisto-ölymystön erinäisiä projekteja. Yhdessä Karl Korschin kanssa Weil organisoii kesällä 1923 *Erste Marxistische Arbeitswoche* -tapahtuman, johon osallistuivat muun muassa Georg Lukács, Béla Fogarasi, Friedrich Pollock, Karl A. ja Rose Wittfogel sekä Richard Sorge¹. Seminaariviikolla paneuduttiin erityisesti Korschin (1966) julkaisemattoman käsikirjoituksen *Marxismus und Philosophie*² käsittelyyn. Seminaarin onnistumisesta huolimatta toista seminaaria ei koskaan tullut, vaan suuret odotukset keskittyivät Weilin merkittävämpään projektiin. Hänen varsinaisena tavoitteenaan oli perustaa marxilainen tutkimusinstituutti, jossa marxilainen näkökulma olisi toisaalta radikaalimpi kuin perinteisessä saksalaisessa akateemisessa ”katederisocialismissa” mutta toisaalta myös avoimempi kuin maanalaisessa Saksan kommunistisessa puolueessa. Vastakaikua pyrkimyksilleen Weil sai taloustieteen professorilta ja Sosiaalipoliittisen yhdistyksen (Verein für Sozialpolitik) asiantuntijalta Kurt Albrecht Gerlachilta. Weil ja Gerlach olivat ottaneet yhteyttä jo vuoden 1920 lopulla Preussin opetusministeriöön ja Frankfurtin yliopistoon tutkimusinstituutin perustamiseksi. Weilin isä lupautui lahjoittamaan vuosittain 120 000 Saksan markkaa tulevan instituutin toiminnan kulujen kattamiseksi.

Sosiaalidemokraattien johtamassa Weimarin tasavallassa Frankfurtin yliopisto sekä opetusministeriö suhtautuivat myönteisesti tähän ”lahjoitusprofessuuriin”.³ Saksan sosiaalidemokraatit olivat ideologisessa tienhaarassa ja samaan aikaan heidän piti löytää käytännöllisiä ratkaisuja massiivisiin sosiaalisiin ongelmiin. Saksan tulevaisuus oli avoin, ja kysymyksiä oli enem-

män kuin mahdollisia vastauksia. Ajan henki kuvastuu hyvin Weilin vuonna 1920 julkaistusta väitöskirjasta (Weil Wiggerhausin 1995, 11-12 mukaan):

Asiat eivät voi jatkua samalla tavoin kuin tänään. Liikemiehillä ei ole tarvittavaa rohkeutta tehtäviensä suorittamiseen. Tämä johtuu lakoista, korkeista palkoista, veroista, työläisneuvostoista, molemminpuolisesta epäluottamuksesta ja yhteiskunnallistamisen pelosta. Näistä syistä Saksan taloudellinen elämä kiihtuu kokoon.

Takaisin vapaisiin markkinoihin vai eteenpäin sosialismiin? Siinäpä vasta kysymys.

Weilin ja Gerlachin suunnitelmat näyttivät vastaavan ajan haasteisiin. Vuoden 1923 alussa – instituutin tilojen rakentaminen aloitettiin maalliskuussa – opetusministeriö antoi valtuutuksen perustaa Frankfurtin yliopiston osaksi Sosiaalitutkimuksen instituutti (Institut für Sozialforschung), joka sai myös opetusvelvoitteita. Instituutilla oli kuitenkin huomattava autonomia suhteessa yliopistoon. Weil kieltäytyi hakemasta instituutin johtajan paikkaa, vaikka hän olisi ollut sekä muodollisesti että asiallisesti pätevä johtajaksi: olihan opetusministeriö jopa ehdottanut instituutin nimeksi ”Felix Weilin sosiaalitutkimuksen instituuttia” (Jay 1996, 8). Luonteva ja akateemisesti meritoitunut ehdokas johtajaksi oli instituutin toinen perustajahahmo Kurt Albert Gerlach, joka oli jo edellisenä vuonna kutsuttu professoriksi Frankfurtin yliopistoon. Gerlach kuitenkin yllättäen kuoli diabetekseen 36 vuoden iässä. Weilin hengenheimolaiset Friedrich Pollock ja Max Horkheimer eivät tulleet kysymykseen, koska heillä ei ollut tarvittavaa akateemista pätevyyttä.

Neuvoteltuaan muutamien johtajakandidaattien kanssa Weil päätyi ehdottamaan johtajaksi Wienin yliopiston oikeuden ja politiikan tieteiden professoria Karl Grünbergiä. Grünberg oli austromarxismiksi kutsutun suuntauksen merkittävä taustahahmo (Mozetic 1987, 40). Hänen oppilainaan olivat olleet sellaiset tunnetut austromarxilaiset kuin Max Adler, Friedrich Adler, Rudolf Hilferding ja Otto Bauer. Grünberg oli Wienin yliopistossa vuonna 1919 ehdottanut marxilaisen tutkimusinstituutin perustamista, jonka johtajaksi kaavailtiin Karl Kautskya. Itävallan sosiaalidemokraatit pitivät kuitenkin poliittista asemaansa liian heikkona, jotta he olisivat lähteneet ajamaan Grünbergin projektia. Kun Felix Weil otti häneen yhteyttä, Grünberg näki tilaisuutensa tulleen johtaa itse suunnittelemansa kaltaista instituuttia Frankfurtissa. (Wiggerhaus 1995, 21-23.)

Grünbergin aikana instituutti ei millään erikoisella tavalla profiloitunut. Grünbergin merkittävämpänä ansiona on instituutin vaikuttavien puiteiden luominen. Vuonna 1928 instituutin kirjastossa oli 37000 nidettä kirjoja⁴, sinne tuli 340 tieteellistä julkaisua sekä 37 erikielistä päivälehteä. Instituut-

tissa oli huoneet kahdeksalletoista tohtoriopiskelijalle, joista osa sai apurahansa itse instituutilta⁵. Laajimmat instituutin piirissä tehdyt projektit 1920-luvulla olivat Karl Wittfogelin tutkimus ”aasialaisesta tuotantotavasta”, Franz Borkenaun tutkimus maailmankuvien siirtymästä feodaalisesta porvarilliseen, Henrik Grossmannin tutkimus pääoman kasautumisen laista ja Friedrich Pollockin tutkimus suunnitelmataloudesta Neuvosto-Venäjällä vuosina 1917-27. Grossmannin ja Pollockin tutkimukset eroavat toisistaan poliittisesti ja muodostavatkin siksi mielenkiintoisen kontrastin. Grossmann pyrki ”tieteellisesti” todistamaan, kuinka kapitalismin sisäiset lainalaisuudet johtavat sen romahdukseen. Pollock puolestaan arvioi omiin empiirisiin tutkimuksiinsa nojautuen pessimistis-kriittisesti suunnitelmatalouden kokemuksia (Jay 1996, 15-19). Itse Grünberg jatkoi samaa tutkimustoimintaa, jota hän oli Wienissä harjoittanut. Hän myös toimitti yhä 1909 perustamaansa marxilaista julkaisua *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*⁶ Frankfurtissa. Muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta⁷ Grünbergin lehdessä keskityttiin lähinnä kansantalouden ja työväenliikkeen historian tutkimiseen varsin tavanomaisella marxilaisella tavalla.

Vuonna 1929 Grünberg siirtyi syrjään instituutin johtajan tehtävistä. Weil ystävineen sai nimitettyä seuraavaksi johtajaksi ”oman miehensä”, joka tuli täyttämään ne odotukset, jotka Weil oli instituutille alunperin asettanut. Se, mitä myöhemmin alettiin kutsua Frankfurtin kouluksi, syntyi kun Max Horkheimer valittiin instituutin johtoon.

Max Horkheimer ja monitieteellisen materialismin ohjelma

Tammikuun 23. päivänä 1931 Max Horkheimer (1895-1973) astui virallisesti instituutin johtoon. Kesäkuussa 1930 hänet oli jo valittu Frankfurtin yliopiston yhteiskuntafilosofian professoriksi. Horkheimerin ottaessa vastaan instituutin johtajan tehtävät maailma oli ennennäkemättömän taloudellisen kriisin kourissa. Wall Streetin pörssiromahduksesta 1929 lähtien talouden mittarit ilmaisivat yhä hälyttävämpiä merkkejä syvenevästä kriisistä. Kaikki maailman vakaat kansantaloudet kävivät syvässä taloudellisessa aallonpohjassa vuoteen 1931 mennessä. Tämä kokonaisuhteiskunnallisen kriisin⁸ kokemus ei voinut olla vaikuttamatta Horkheimerin alkuaikojen muotoiluihin kriittisestä teoriasta.

Virkaanastujaisesityksessään ”Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines instituts für Sozialforschung” Horkheimer (1988g, 20-35) puhui yhteiskuntatutkimuksen tilasta, jonka hän näki kriisiytyneen ympäröivän yhteiskunnan lailla. Hän julisti hylkäävänsä puhtaasti filosofisen lähestymistavan yhteiskuntateoriaan. Horkheimerin mukaan filosofit oli-

vat yhteiskuntaa koskevissa tarkasteluissaan auttamattomasti irrallaan historiasta ja konkreetista yhteiskunnallisesta kontekstista. Elämänfilosofia ja eksistentialismi olivat keskittyneet eristetyn yksilön tutkimiseen, kun hegeliläinen idealismi taas oli korottanut ja pyhittänyt yhteiskunnallisen totaliteetin. Horkheimer sanoutui irti myös mekanistisesta marxilaisuudesta, joka ei tunnustanut filosofian merkitystä yhteiskuntatutkimukselle ja joka palauttaa yhteiskunnalliset ilmiöt talouteen. Hän lähti etsimään vastausta yhteiskuntatutkimuksen kriisiin laajalla kokonaisprojektilla, jonka ääriveriivoja hän hahmotteli esitelmässään. Juuri tämä omintakeinen filosofian ja empiirisen tutkimuksen yhdistäminen muodostui myöhemmin kuvaavaksi Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle.

Horkheimerin mukaan yhteiskuntafilosofia ei ollut vain yksi erityistiede muiden joukossa, vaan se sisälsi klassisen filosofisen pyrkimyksen totaliteetin tietämiseen. Yhteiskuntafilosofia tulisi hänen mukaansa ymmärtää ”osana filosofisia ja uskonnollisia pyrkimyksiä uudelleensijoittaa toivoton yksilöllinen eksistenssi jälleen kohtuun tai – yhtyäkseni Sombartiin – merkityksellisten totaliteettien ’kultaiselle maaperälle’ [Goldgrund]” (Horkheimer 1988g, 26). Horkheimer ei kuitenkaan tarkoittanut filosofiaa, joka olisi vihamielinen empiriistä tutkimusta kohtaan. Filosofian tulisi olla ”riittävän avoin maailmalle salliakseen itselleen oikeuden ottaa vaikutteita ja muuttua konkreettien tutkimusten kautta” (Horkheimer 1988g, 41). Horkheimer painottikin tottafilosofian ja analyttisen empiirisen tutkimuksen välisen näennäisen ristiriidan ylittämisen välttämättömyyttä.

Horkheimerille tieteen kriisi, joka ilmeni erityistieteellisenä pirstoutuneisuutena, johtui ympäröivän yhteiskunnan kriisiytymisestä. Hänen mukaansa ”tieteen pyrkimykset heijastavat ristiriitojen täyttämää taloutta.” (Horkheimer 1988b, 45.) Erityistieteellinen pirstoutuminen oli johtanut siihen, että tiede oli kyvytön asettamaan vallitsevan yhteiskunnan kohtaamia perustavia kysymyksiä. Horkheimer näki ainoan mahdollisuuden tämän ylittämiseen siinä, että filosofit, sosiologit, psykologit, taloustieteilijät ja historioitsijat ryhtyisivät työskentelemään yhdessä seuraamalla perustavia filosofisia kysymyksiä ja hallitsemalla kehittyneimmät tieteelliset menetelmät. Monitieteellisen materialismin perustavana ajatuksena oli siis yhdistää filosofinen reflektio ja erityistieteellinen tutkimus. (Horkheimer 1988g, 29-30.)

Vuodesta 1930 vuoteen 1937 muotoutunutta kriittisen teorian mallia on jälkikäteen nimitetty monitieteelliseksi materialismiksi (Bonß & Schindler 1982, 31-66; Bonß 1982; Kotkavirta 1991). Monitieteellisen materialismin ohjelma oli juuri se tapa, jolla filosofian ja empiirisen tutkimuksen välinen näennäinen ristiriita pyrittiin ylittämään käytännössä (Jay 1984, 199). Horkheimer vaati, että instituutin tutkijoiden on tutkittava talouden, kulttuurin ja yksilön psyyken välistä yhteenkietoutumista. Kulttuurintutki-

muksessa ei pidä tutkia ainoastaan tieteiden, taiteiden ja uskonnon henkistä sisältöä vaan niiden lisäksi myös oikeutta, etiikkaa, muotia, yleistä mielipidettä, urheilua, elämäntyyliä, viihdettä jne. (Horkheimer 1988g, 27-32.)

Tässä vaiheessa on kuitenkin syytä painottaa Horkheimerin muotoileman monitieteellisen ohjelman eroa nykyisiin monitieteellisiin ja poikkitieteellisiin tutkimusohjelmiin. Ero nousee nimenomaan *Forschung-Darstellung* –dialektiikan⁹ soveltamisesta (Dubiel 1985, 126). *Forschung* tarkoittaa konkreettista tutkimusta, joka toteutettiin instituutissa suhteellisen traditionaalisilla sosiologisilla metodeilla. Tästä ensimmäisenä esimerkkinä voidaan pitää tutkimusta työläisten ja toimihenkilöiden tietoisuudesta, joka aloitettiin ennen instituutin maanpakoa Saksasta (ks. Fromm 1989a, 1-224)¹⁰. *Darstellung*illa ymmärretään empiirisen tutkimuksen totalisoivaa esitystä uudenaikaisessa teoreettisessa synteessissä. Synteeseistä esimerkkeinä ovat Horkheimerin esseet, jotka on julkaistu vuonna 1933 perustetussa instituutin julkaisussa *Zeitschrift für Sozialforschung*¹¹. (Dubiel 1985, 151-154.)¹²

Tärkeimpänä suunnannäyttäjänä Horkheimerin alkuaikojen muotoiluille monitieteellisestä materialismista toimi Karl Marxin poliittisen taloustieteen kritiikki. Marx kykeni hallitsemaan sekä porvarillisen yhteiskunnan anatomian että käsitteellisen totaliteetin. Marx samanaikaisesti tutki vallinnutta yhteiskuntaa ja kritisoi sitä ankarasti. Teoreettisen konstruktion ja empiirisen tutkimuksen yhdistelmän kautta hän oli muotoillut ”filosofian ja tieteen yhdentymisen” (Horkheimer 1988d, 94). Yhdentyminen seurasi Horkheimerin mukaan perustavien kategorioiden laadullisesta muutoksesta ja nosti tiedon sinänsä korkeammalle tasolle (Horkheimer 1988e, 217-218).

Horkheimerin mukaan Marxin ohjelma ei kuitenkaan ollut kuningastie oikeaan yhteiskunta-analyysiin. Jos poliittisen taloustieteen kritiikkiä pidettäisiin ”universaalina konstruktiokkeinona konkreettien analyysien sijaan” (Horkheimer 1988f, 56), siitä tulisi helposti dogmaattista metafysiikkaa, jollaisena Horkheimer kritisoi vallinneita porvarillisen filosofian muotoja. Jotta teoria voisi säilyttää oman luonteensa mallina (*Darstellung*), sitä tulisi soveltaa ainoastaan ”historiallisesti herkällä tavalla”. Horkheimerin mielestä Marxin muotoilemat lait eivät ole lakeja luonnontieteellisessä mielessä. Ne ovat aina alistaisia historian ”kokeellistuksille” (Horkheimer 1988f, 56-). Nuo lait ilmaisisivat rakenteellisia ja funktionaalisia yhteenliittymiä (reaaliabstraktioita), joiden konkreettiset muodot on jokaisessa yksittäisessä tapauksessa rekonstruoitava yhä uudelleen ja uudelleen. (Bonß 1982, 161.)

Tämän hypoteesin kautta Horkheimer asettui vastustamaan traditionaalista käsitystä materialismista. Hän julisti virkaanastujaisesityksessään, että instituutti ei tule nojautumaan minkäänlaisiin metafysiisiin teeseihin talouden, yhteiskunnan, kulttuurin ja tietoisuuden välisistä suhteista. Hän huomautti, että yritys johtaa kaikki yhdestä metafysisestä substanssista on ”huo-

noa spinozalaisuutta” (Horkheimer 1988g, 32). Horkheimer hylkääkin kaikki metafyyssisen absolutismin ja filosofisen reduktionismin muodot. Hän väittää, että kaiken ideasta johtava idealismi on ”abstraktia ja näin ollen huonosti ymmärrettyä Hegeliä” (Horkheimer 1988g, 32). Samalla tavalla yritys johdattaa kaikki taloudesta on ”abstraktia ja näin ollen huonosti ymmärrettyä Marxia” (Horkheimer 1988g, 32). Tällaiset ajatukset asettavat ”epäkriittisen, vanhentuneen ja äärimmäisen problemaattisen erottelun hengen ja todellisuuden välille ja epäonnistuvat niiden dialektisessa syntetisoinnissa” (Horkheimer 1988g, 32).

Frankfurtin koulun kriittinen teoria etsi siis alusta alkaen päättäväisesti vastausta kysymykseen tieteen yhteiskunnallista roolista (Bonß 1993, 100). Tämä on selvästi nähtävissä tarkasteltaessa *Zeitschrift für Sozialforschungin* artikkeleita, joissa teoreettiset ja empiiriset analyysit limittyvät muodostaen mielenkiintoisen näkökulman vallinneeseen tieteen ja yhteiskunnan kriisiin. *Zeitschriftin* ensimmäisessä numerossa olisi pitänyt ilmestyä Horkheimerin artikkeli ”Wissenschaft und Gesellschaft”, mutta Horkheimerin sairastuttua kyseisessä julkaisussa julkaistiin kymmenen teesiä tieteestä ja kriisistä otsakkeella ”Bemerkungen über Wissenschaft und Krise” (Horkheimer 1988b, 40-47). Nämä kymmenen teesiä ovat keskeisiä monitieteellisen materialismin ohjelman ymmärtämiseksi. Niissä yhdistyvät hyvin tiivistetyssä muodossa alkuajan kriittisen teorian perustavat väitteet, jotka tulivat kehitellyiksi Horkheimerin myöhemmissä esseissä. Wolfgang Bonß (1993) on systematisoinut teisien sisällöt kolmen pääteesin alle: (i) tieteen suhde yhteiskuntaan, (ii) tieteen suhde totuuteen ja (iii) tieteen kriisitendenssit.

(i) Tiede on Horkheimerille aina suhteutunut yhteiskuntaan kaksiulotteisella tavalla: tiede on sekä yhteiskunnallisesti ehdollistunut rakenne että yhteiskuntaa muuttava elementti. Tieteen kehitys on siis yhdistynyt sen merkityksellisyyteen yhteiskunnalliselle elämälle kokonaisuudessaan. Tästä johdetaan, että sen muoto muuttuu yhteiskunnallisen muodon muuttuessa. Laajentamalla inhimillisen kontrollia ja mahdollistamalla ulkoisen ja sisäisen luonnon hallinnan, se kuitenkin ”tuotannollisena voimana ja tuotannon keinona” myös muuttaa yhteiskuntaa. (Horkheimer 1988b, 40-41; Bonß 1993, 100-101.)

(ii) Koska tiedettä ei voida täydellisesti ymmärtää ainoastaan sen suhteesta yhteiskuntaan, jolloin tieteen pätevyys tulisi perustelluksi sen hyödyllisyyden kautta, Horkheimer liittyy ensimmäiseen yleiseen teesiinsä ajatuksia tieteen suhteesta totuuteen. Horkheimerin mukaan tieteellisen tiedon yleistettävyys osoittaa sen, ettei sitä voida redusoida hyvällä omatunnolla ainoastaan yhteiskuntaan. Hänen mukaansa totuus pitää paikkansa myös sitä vastustaville, sen huomiotta jättäville sekä niille, jotka julistavat sen olevan merkityksetöntä (Horkheimer 1988c, 288). Tieteen suhde totuuteen olettaa tie-

tylnaista riippumattomuutta. Huolimatta tieteen yhteiskunnallisesta ehdollistuneisuudesta eivät yhteiskunnalliset intressit voi päättää, mikä on totta ja mikä ei. Ennemminkin ”totuuden kriteerit ovat kehittyneet suhteessa teoreettisen tason kehitykseen.” (Horkheimer 1988b, 40). (Bonß 1993, 101.)

(iii) Kun tarkastellaan kahta edellistä yleistä teesiä, voimme helposti havaita, että tieteeseen sisältyy tiedon kehityksen potentiaali. Tämän potentiaalın todellistuminen riippuu kuitenkin ympäröivistä yhteiskunnallisista olosuhteista, jotka voivat joko edistää sitä tai vangita sen. Horkheimerin vakaan näkemyksen mukaan kehittyneissä kapitalistisissa yhteiskunnissa kehitystä estävät elementit saavat enenevässä määrin jalansijaa. Tämä johtaa väistämättä tieteen sisäiseen ja ulkoiseen kriisiin. Tieteellinen tieto ”jakaa muiden tuotannollisten voimien ja tuotannollisten keinojen kohtalon: sen soveltaminen on jyrkässä epäsuhteessa sen kehityksen tasoihin ja todellisiin ihmiskunnan tarpeisiin nähden” (Horkheimer 1988b, 41). Tämä prosessi johtaa tieteen ulkoahjautuneisuuteen (Horkheimer 1988b, 7) aiheuttaen laajan kriisin tieteen suhteessa totuuteen. (Bonß 1993, 101.)

Virkaanastujaisesityksessään Horkheimer osoitti useita tieteenaloja, jotka tukisivat monitieteellistä materialismia, jossa filosofia, taloustiede, sosiaalipsykologia ja kulttuuriteoria olisivat eturintama-aseman. Vaikka Horkheimer julistikin mahdollisimman laajan tutkimusvälineistön ja -alojen välttämättömyyttä tässä tutkimusohjelmassa, muotoutui tutkimusohjelma kuitenkin käytännössä vahvemmin tiettyjen tieteiden ja metodien ympärille. (Bonß 1982, 165-166.) Horkheimer asetti psykologian keskeiselle sijalle tässä tieteiden rintamalinjassa. Tästä seikasta tulikin eräs keskeinen tunnusmerkki instituutin marxismille. Aikaisempi länsimarxismi oli suhtautunut vielä suhteellisen penseästi psykologisiin kysymyksenasetteluihin (Jay 1984a, 203), mutta Horkheimerin muotoileman tutkimusongelman kautta tämä tilanne oli muuttuva.

(...) mitä yhteyksiä voidaan osoittaa vallitsevan tietynä aikakautena tietyssä maassa tietyn yhteiskunnallisen ryhmän taloudellisen roolin, yksilöllisten jäsenten psyykkisen rakenteen muuttumisen sekä kokonaisuudessaan heihin vaikuttavien ja heidän itse luomiensa ideoiden ja instituutioiden välillä? (Horkheimer 1988g, 33.)

Horkheimer piti vallitsevaa metodologista moninaisuutta merkinä halusta monitieteelliseen laajuuteen ja ehdottikin, että erilaisten tutkimusprojektien rinnalle liitettäisiin laajasti myös toissijaisia analyyssitekniikoita, jotka ulotuivat ”julkaistujen tilastojen analyysistä (...) vallitsevan taloudellisen tilanteen jatkuvaan analyysiin” (Horkheimer 1988g, 33) sekä sosiologiseen ja psykologiseen lehdistön ja kirjallisuuden kriittiseen tarkasteluun. Näiden

käsitteellisesti neutraalien metodien tarkentaminen ja soveltaminen olisi kuitenkin johdettava eräänlaisesta kaikenkattavasta prosessista, jota Horkheimer kuvasi kolmipiikkisenä tutkimusstrategiana, joka sisälsi (i) yhteiskuntafilosofian, (ii) yhteiskuntatutkimuksen ja (iii) yleisen teorian historian kulusta. Tämän tutkimusstrategian mukaan yhteiskuntafilosofian oli ensin laadittava ”yleinen teoreettinen pyrkimys, joka tähtää yleisiin ’essentiaaleihin’” (Horkheimer 1988g, 33). Yhteiskuntatutkimuksen tasolla tehtävänä oli kerätä ja uudelleenmuotoilla yleiset kysymykset suhteessa erityisten oppialojen standardeihin ja löytää vastauksia empiiristen tutkimusten avulla. Yhteiskuntafilosofian ja yhteiskuntatutkimuksen piti tarjota se, mitä Horkheimer kutsuu ”teoriaksi historian kulusta vallitsevana aikakautena” (Horkheimer 1988a, 38). Tämä tarkoitti useiden tieteellisten perspektiivien materialistista analyysia. (Dubiel 1985, 119-; Bonß & Schindler 1982, 45-.)

Max Horkheimerin kriittinen teoria ja Herbert Marcusen kriittisen teorian tarkennus

Max Horkheimer: traditionaalinen ja kriittinen teoria

Adolf Hitler nimitettiin valtakunnankansleriksi 30. lokakuuta 1933. Instituutissa oltiin jo pitkään pelätty tämän toteutumista. Horkheimer ryhtyi yhdessä työtovereidensa kanssa valmistelemaan instituutin siirtämistä pois Frankfurtista. Instituutti siirtyikin viimein Itävallan kautta Yhdysvaltoihin, missä se sai tilat Columbian yliopiston yhteydessä New Yorkissa. (ks. esim. Jay 1996, 29-40; Wiggershaus 1995, 127-148.) Instituutin toimintaan alusta alkaen liittynyt riippumattomuus ja kriittisen intellektuellin luonteeseen sisältynyt yksinäisyys voimistuivat dramaattisesti sodan ja maastapaon seurauksena. Tämän seurauksena Horkheimer siirtyi monitieteellisestä materialismista kohti filosofisempaa ohjelmaa. Instituutin alkuperäisestä ohjelmasta luopumiseen voidaan löytää ainakin viisi perustavaa syytä: (i) käytännölliset ongelmat ohjelman toteuttamisessa, (ii) poliittiset kokemukset, jonka seurauksena instituutti erkani entisestään työväenluokasta, (iii) kokemuksen ja empirian erkaneminen toisistaan, (iv) Yhdysvalloissa ollessa puhjennut niin sanottu fasismikiista sekä (v) monitieteellisen materialismin käsitteelliset ristiriidat ja puutteellisuudet (ks. esim. Bonß 1982, 189-194; Wiggershaus 1995, 281-291; Kotkavirta 1991, 178-181).

Vuonna 1937 *Zeitschrift*issa julkaistiin Horkheimerin käänteentekevä essee ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria” (Horkheimer 1991, 5-58).¹³ Tässä

esseessä Horkheimer etsii uutta perustaa kriittiselle ajattelulle ja vallitsevien epäoikeudenmukaisten yhteiskunnallisten suhteiden kumoamiselle. Horkheimer nosti keskeiseksi kritiikin kohteeksi yksilullotteen empiristisen ja positivistisen ajattelun, jota hän nimittää traditionaaliseksi teoriaksi. On kuitenkin huomattava, että hän ei tarkoita traditionaalisella teorialla ainoastaan positivismia, vaan kaikkea sellaista tieteellistä ajattelutapaa, joka on saanut alkunsa uudenajan alusta, Descartesista lähtien. Horkheimer määrittelee traditionaalisen teorian seuraavasti:

Selittäminen on operointia johonkin tilanteeseen sopivilla ehtolauseilla. Jos oletetaan asiantilat $a, b, c, ja d$, on tapahtumaa q pidettävä todennäköisenä, ja mikäli d jää pois tapahtumaa $r, g:n$ tullessa mukaan tapahtumaa s jne. Tällainen kalkylointi kuuluu niin historia- kuin luonnontieteen loogiseen varustukseen. Se on teorian olemassa olomuoto sen traditionaalisisessa mielessä (Horkheimer 1991, 10.)

Jos tarkastelemme edellistä huomiota asiantilojen ja tapahtumien välisestä suhteesta ja lavennamme sen koskemaan teorioiden korvautumista uusilla, ymmärrämme traditionaalisen teorian keskeisimmän heikkouden. 1600-luvulla kopernikaanisen kumouksen pyyhkäistessä ptolemaiolaisen järjestelmän pois sijoiltaan ”ei perustana ollut yksinomaan uuden järjestelmän loogiset ominaisuudet” (Horkheimer 1991, 11), vaan muutos liittyi olennaisesti ”konkreettisiin historiallisiin olosuhteisiin, vaikka tieteenharjoittajat pitäisivätkin määräävinä tekijöinä tieteensaisiä tekijöitä” (Horkheimer 1991, 11). Nimenomaan traditionaalisen teorian matemaattinen tarkkuus toimii teoriaa vastaan siinä, ettei traditionaalinen teoria kykene arvioimaan oman toimintansa yhteiskunnallisia ehtoja, vaikutuksia ja päämääriä.

Tosiasioita tuotetaan yhteiskunnallisesti, mikä perustuu siihen, että ”mikä tahansa havaittu tosiasia on inhimillisten käsitysten ja käsitteiden määrittämää jo ennen kuin tiedostava yksilö ryhtyy työskentelemään teoreettisesti sen parissa” (Horkheimer 1991, 17). Myös havainnoinnin kohde on usein yhteiskunnallisen käytännön tuote. Vaikka kohteena olisikin ns. luonnon objekti, määrittyä sekin suhteessa yhteiskunnalliseen maailmaan ja on näin riippuvainen siitä. Horkheimer ymmärtää teoreettiset käsitejärjestelmät yhteiskunnallisen käytännön tuotoksina. Ei ole siis sattumaa, että tiedon yksilöllisten subjektien välillä vallitsee tiettyssä mielessä yksimielisyyys tosiasioiden järjestelystä ja arvioinnista. Se johtuu juuri siitä, että ”huomattava osa arvioinnin kohteena olevasta maailmasta on samojen ajatusten hallitseman toiminnan aikaansaannosta, joiden muodossa yksilö tunnistaa ja käsittää maailmaa” (Horkheimer 1991, 18).

Jo Marx esitti vastaavia ajatuksia tosiasioiden, tiedon kohteiden ja yhteis-

kunnan välisestä vuorovaikutuksesta pähkinänkuoressa tekstissään ”Teesejä Feuerbachista” ja laajemmin *Die deutsche Ideologiessa*¹⁴. Marxin mukaan juuri aikaisemman materialismin, kuten myös idealismin, olennainen vika oli, ettei se nähnyt todellisuutta käytännöllisesti. Marx havaitsi, että materialismin jäädessä loukkuun passiivisen aistimellisuuden sudenkuoppaan idealismi oli kuitenkin kyennyt ilmaisemaan ihmisen aktiivisen luonteen tiedon tuottamisessa. Kumpikaan ei kuitenkaan kyennyt näkemään tiedon ja yhteiskunnan välistä suhdetta. (Marx 1978a, 63.) Marx halusikin korvata aikaisemman materialismin passiivisen aistimellisuuden, joka perustaa myös traditionaalista teoriaa, aktiivisella inhimillisellä toiminnalla. Hänen mukaansa ”’puhdas’ luonnontiedekin saa sekä tarkoituksensa että materiaalinsa vain kaupan ja teollisuuden kautta, ihmisen aistimellisen toiminnan kautta” (Marx 1978b, 83). Meitä ympäröivässä maailmassa ei siis ole olemassa mitään ”annettua”, joka ei olisi samanaikaisesti yhtä lailla työstettyä. Tosiasiat eivät ole missään mielessä puhtaita tosiseikkoja vaan niitä edeltäneen työprosessin lopputuloksia. (Marx 1978a, 63; 1978b, 83.) Tätä tiedon yhteiskunnallista luonnetta traditionaalinen teoria ei voi eikä halua nähdä. Näin se asettuu tahtomattaan vallitsevan yhteiskunnallisen käytännön legitimaation välineeksi ja muuttuu tältä osin ideologiaksi¹⁵.

Horkheimerin mukaan on kuitenkin olemassa teorian muoto, joka suhtautuu kriittisesti olemassa olevaan todellisuuteen. Se käyttää hyväkseen traditionaalisen teorian kehittyneimpiä välineitä, mutta sisältää samanaikaisesti vahvan arvopäämäärän pyrkiessään olemassa olevan porvarillisen yhteiskunnan välttämättömyyden kumoamiseen. Kriittinen teoria asettaa tehtäväkseen kartesiolaisen dualismin murskaamisen ja tähtää teorian ja käytännön ykseyteen, jossa teoria muuttuu reaaliseksi voimaksi muuttuessaan mullistuksen subjektien itsetietoisuudeksi (Horkheimer 1991, 46). Tämä vastaa Marxin ajatusta siitä, että ”teoriasta tulee aineellinen voima heti, kun kansanjoukot ovat omaksuneet sen” (Marx 1978d, 109).

Asettuessaan kartesiolaista teoriamuodostusta vastaan Horkheimer hylkää traditionaalisen teorian universaalit käsitteet sekä sen yleisen hypoteettisen muodon. Tämän hän tekee voidakseen perustella kriittisen teorian yhden eksistentiaalisen arvostelman paljastumisena (Horkheimer 1991, 42). Hauke Brunkhorstin (1989) mukaan Horkheimer soveltaa eksistenssin käsitettä ainakin kahdessa merkityksessä. Ensinnäkin se vastaa Heideggerin (1977, 53, 135) *Faktizität*-käsitettä. Inhimillisen elämän olemassaoloa, joka perustuu inhimillisen luonnon tunnuspiirteiden toteuttamiseen. Horkheimerin mielestä valittavaksemme asettuu päätös, ottaako tavanomainen asenne elämään (hyväksyä olemassaolon perusrakenteet annettuina) vai suhtautuako olemassaolon ehtoihin kriittisesti. Horkheimerille kriittinen aktiivisuus inhimillisenä suhtautumistapana on reaalinen mahdollisuus. (Horkheimer 1991,

22-24.) Jos kriittinen teoria pystyy ylittämään ajatuksen ja olemisen, teorian ja käytännön dualismin, voi sillä olla kriittisenä aktiviteettina eteenpäin vievä rooli historiallisessa kehityksessä. (Horkheimer 1991, 42-43.) Kriittinen asennoituminen on tietoisessa suhteessa historialliseen käytäntöön. Totuus on aina kiinnittyneenä historiaan, mutta tämän kautta Horkheimer ei kuitenkaan perustele uutta relativistista metafysiikkaa.

Kukaan ei voi muuttaa itseään muuksi subjektiksi, joka olisi kulloisenkin historiallisen ajanjakson ulkopuolella. Tarkasti ottaen puheella totuuden pysyvyydestä ja muuttuvuudesta on merkitystä vain poleemisesti ymmärrettyinä. Se suuntautuu absoluuttista, ylihistoriallista subjektia koskevaa oletusta vastaan, samoin kuin sitä ajatusta vastaan, että subjektit olisivat vaihdettavia, ikään kuin nykyisestä historiallisesta ajankohdasta voitaisiin todella siirtyä mielivaltaisesti minne tahansa. (Horkheimer 1991, 54.)

”Ihmiskunnan tulevaisuus on nykyään (...) riippuvainen kriittisestä suhtautumistavasta” (Horkheimer 1991, 57), jonka kautta kriittinen teoria kriittisenä toimintana kantaa toivoa inhimillisen olemassaolon perustavanlaatuisesta parantamisesta. Se, mikä tekee kriittisestä teoriasta kritiikkiä ja erottaa sen traditionaalisesta teoriasta, on juuri tämä kriittisen suhtautumistavan olemassaolo.

Vaikka Horkheimer asettaa kriittisen asennoitumisen vastakohtaksi traditionaaliselle teorialle, kantaa se kuitenkin mukanaan ”aineksia traditionaalisista teorioista ja ylipäätään tästä ohimenevästä kulttuurista” (Horkheimer 1991, 57). Näin voimme tavoittaa toisen eksistenssin käsitteen merkityksen, joka vastaa Heideggerin *tosiasiallisuuden* [*Tatsächlichkeit*] käsitettä (Heidegger 1977, 135). Taloudellinen kehitys on tuottanut mahdollisuuden muutokseen, mahdollisuuden rationaalisesti organisoidun yhteiskunnan luomiseen. ”Kriittinen teoria esittää: asioiden ei tarvitse olla näin; ihmiset saattavat muuttaa olemista, edellytykset muutokselle ovat olemassa” (Horkheimer 1991, 58).

Kriittisen teorian kritiikin käsitteessä on siis kaikuja Marxin kapitalismin ja ekonomiakritiikistä mutta myös Immanuel Kantin kriittisestä filosofiasta. Kant käsitteellisti tietoteoriassaan niitä tekijöitä, jotka ehdollistivat inhimillistä havainto- ja ymmärryskykyä. Transsendentaalinen minä antaa maailmalle sen konstituution. Transsendentaalinen minä koostuu välttämättömistä havainto- ja ymmärrysmuodoista. Horkheimerille tämän välttämättömän transsendentaalisen minän tilalle tulee historiallisen työn muoto. Tiedon ikuisten ehtojen tilalle nousevat siis tiedon historiallisesti muuttuvat yhteiskunnalliset ehdot.

Horkheimer ei anna tyhjentävää vastausta siihen, mihin kriittinen ajattelu

voisi kiinnittää kritiikkinsä. Kriittinen teoria ei voi tukeutua proletariaatin muuttuviin mielialoihin perustellessaan kritiikkiään, koska ”edes proletariaatin tilanne ei takaa oikeaa tietoa tästä yhteiskunnasta” (Horkheimer 1991, 30). Hän tyytyy vain viittaamaan, että ihmiskunnan historiassa on nähtävissä pyrkimys riistosta ja alistamisesta vapaaseen yhteiskuntaan. Tämä pyrkimys liittyy yksilöä laajempaan subjektiin eli itsetietoiseen ihmisyyteen. Horkheimerin mukaan tässä mielessä kriittinen teoria voi puhua yksilöllisestä ajattelusta ja järjestä (Horkheimer 1991, 55). Kriittisellä teorialla ei siis ole muuta erityistä instanssia, ”johon se saattaisi vedota, kuin siihen itseensä kytkeytyvä intressi luokkaherruuden kumoamiseen. Abstraktisti ilmaistuna tämä negatiivinen muotoilu on idealistisen järjen käsitteen materialistinen sisältö” (Horkheimer 1991, 56).

Marcusen hegeliläinen tulkinta kriittisestä teoriasta

Herbert Marcuse tuli instituuttiin vuonna 1933, jolloin se oli jo siirtynyt maanpakoon. Aikaisemmin Marcuse oli toiminut Heideggerin assistenttina ja oli kirjoittanut Heideggerille habilitaatiokirjoituksena – jota Heidegger ei koskaan lukenut – hyvin heideggerilaisen tutkimuksen Hegelin ontologiasta ja historiteetin käsitteestä (Marcuse 1987). Tilanne Saksassa kävi kuitenkin toivottomaksi henkilölle, joka oli sekä juutalainen että marxisti (Wiggerhaus 1995, 104). Siksi Marcusella ei ollut mitään maastamuuttoa vastaan. Heideggerin natsisympatioista johtuen Marcuse huolellisesti vältti jatkossa käyttämästä heideggerilaista terminologiaa.

Esseessään ”Filosofia ja kriittinen teoria”¹⁶ Marcuse (1991) halusi täydentää Horkheimerin kriittistä teoriaa. Marcuse halusi kytkeä kriittisen teorian käsitteen tiukemmin Hegelin järjen käsitteeseen. Esseessä ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria” Horkheimer (1991) vain viittaa ylikysilöllisen järjen mahdolliseen esiintymiseen historiassa. Horkheimerin mielestä ajattelu loppujen lopuksi ratkaisee, mikä on järjellistä. Marcuse halusi rekonstruoida paljon vahvemman järjen käsitteen saksalaisen idealismin ja Marxin *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* pohjalta.

Järki on Marcuselle ”ihmisyyden järjellinen organisaatio”. Itse oleva ei ole aina järjellistä, mutta se on saatettavissa yhteen järjen kanssa. Jos järki otetaan substanssiksi ja kriittiseksi instanssiksi, kaikki se, mikä ei ole järjellistä, täytyy voittaa (Marcuse 1991, 60). Järkeen kuuluu myös olennaisesti vapaus. ”Vapaus on ainut muoto, jossa järki voi olla” (Hegel 1978, 26). Hegelillä kaikki hengen ominaisuudet (sivistys, kulttuuri, infrastruktuuri ym. hengen luomukset) ovat olemassa vain vapauden ansiosta ja kaikki ne ovat vapauden välineitä, jotka tuottavat vain vapautta. Marcusen mukaan Hegelin trans-

sendentaalifilosofia on kuitenkin synnyttänyt käsityksen, jonka mukaan yksilöt olosuhteissa kuin olosuhteissa voivat olla ”itsensä piirissä” järjellisiä ja vapaita (esim. Hegel 1991, 55). Marcuse väittää, että tässä tapauksessa järjen filosofia on muuttunut vastakohtakseen eli ideologiseksi lumeksi, joka peittää ja näin oikeuttaa olemassa olevan järjettömyyden. Tällöin järki on vain järjellisuuden harhakuva järjettömässä maailmassa ja vapaus on harhainen kuvitelma keskellä vankilaa. Marcusen mielestä ”yksilön on tietonsa voimalla ja vallalla koeteltava ja arvioitava valitsevaa” (Marcuse 1991, 61). Järki on siis nostettava kriittiseksi instanssiksi, jolla arvioidaan maailmaa eikä vain sopeutua välttämättömyyteen, kuten idealistisessa järjen filosofiassa.

Idealistinen järjen filosofia ei kuitenkaan ole pelkkää ideologiaa, pelkkä osa yleistä hallintakoneistoa. ”Järjen filosofia on tunnistanut porvarillisen yhteiskunnan keskeisimmät suhteet, abstraktin minän, abstraktin järjen, abstraktin vapauden. Sikäli se on oikeaa tietoisuutta.” (Marcuse 1991, 64.) Abstraktin järjen totuudet ovat puhtaita ja ne jättävät tosiasiallisuuden – elämisen materiaaliset suhteet – epäpuhtauden valtaan. Marcuse puolestaan tulkitsee järjen vaatimusta niin, että se edellyttää sellaista yhteiskuntaa, jossa yksilöt yhdessä sääntelevät elämäänsä tarpeidensa mukaan. Järjellisessä yhteiskunnassa talous alistetaan yksilön tarpeille, alkuperäinen perustan ja päällysrakenteen suhde kumoutuu, eikä työprosessi enää määrää ihmisten elämää, vaan ihmisten tarpeet työprosessia (Marcuse 1991, 67). Jotta tähän järjelliseen yhteiskuntaan päästäisiin, kriittisen yhteiskuntateorian pitää selvittää, miten taloudellisia rakenteita olisi muutettava. Hegelin järjen filosofia sovitti vastakohtaisuudet vain ”ideaalisessa maailmassa”. Kriittinen yhteiskuntateoria ”voisi teoreettisesti johtaa niiden kerrosten kamppailua, jotka muutoksen myötä pyrkivät saavuttamaan historiallisen asemansa. Tässä uudessa teoriassa filosofian perusintressi, huoli ihmisestä, saa uuden muodon. Sen lisäksi ei ole enää mitään filosofiaa. Järjellisen yhteiskunnan luominen tekee filosofisen järjen rakennelman tarpeettomaksi. Filosofinen ihanne paremmasta maailmasta ja todellisesta olemisesta muuttuu taistelevan ihmisyyden käytännölliseksi päämääräksi.” (Marcuse 1991, 65.)

Abstraktin järjen ja epäpuhtaan tosiasiallisuuden välisen ristiriidan ylittämisen lisäksi kriittinen teoria tarvitsee mielikuvitusta. Fantasia on aina liittynyt yhteen filosofian kanssa. Se on kykyä hahmottaa jotain, jota ei mitenkään voida johtaa tosiasioista. ”Vailla mielikuvitusta jää kaikki filosofinen tieto aina nykyisyyden tai menneisyyden vangiksi – erilleen tulevaisuudesta, joka yksin liittää filosofian ihmisyyden todelliseen historiaan” (Marcuse 1991, 77.)

Marcusen mielestä tuotantovoimien edistymisen sinänsä ei johda järjelliseen yhteiskuntaan. Tarvitaan muutoksen puolesta toimiva ihmisten yhteenliittymä, joka toimii yhteiskunnallisten ratkaisujen subjektina ja päät-

tää edistyksestä. Mitään determinismia ei Marcusen historiakäsityksessä ole. Marcusen utopia on yhteiskunta, jossa yhteiskuntakokonaisuutta on muutettu siten, että eri ryhmien ja yksilöiden taloudelliset vastakkaisuudet häviävät. Tämän jälkeen poliittiset suhteet saavat huomattavan itsenäisyyden ja ratkaisevat yhteiskunnan kehityksen suunnan. Valtion kuoleuduttua poliittiset suhteet vuorostaan muuttuvat yleisiksi inhimillisiksi suhteiksi, ”toisin sanoen vapautetun ihmisyyden intressiä vastaavaksi yhteiskunnallisen rikkaiden hallintajärjestelmäksi” (Marcuse 1991, 78).

Horkheimerin jälkikirjoitus ”Traditionaaliseen ja kriittiseen teoriaan”

Yleisesti on esitetty, että Horkheimer aliarvioi filosofian roolin kirjoituksessaan ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria”. Tällaisen vaikutelman saa myös edellä tarkastellusta Marcusen esseestä ”Filosofia ja kriittinen teoria”, jossa päädytään vahvistamaan nimenomaan filosofian roolia kriittisessä teoriassa. Tähän myös instituutin piiristä nousseeseen kritiikkiin Horkheimer pyrki vastaamaan julkaisemalla jälkikirjoituksen ”Traditionaaliseen ja kriittiseen teoriaan”. Jälkikirjoituksessaan Horkheimer pyrkii tarkentamaan näkemyksiään filosofian, poliittisen taloustieteen ja vallankumouksellisen politiikan välisistä suhteista. Keskeistä jälkikirjoituksessa on poliittisen taloustieteen kritiikin luonne, joka oli myös koko instituutin keskeisenä huolenaiheena tuona ajanjaksona. Tämä on nähtävissä niistä kirjatusta keskusteluista, joita instituutissa tuolloin käytiin (Horkheimer 1985b, 398-430).

Horkheimer esittää, että kriittisen teorian päämääränä oleva rationaalinen yhteiskunta seuraa saksalaisen idealismin perintöä. Idealismissa vaadittiin, että järki muovaisi koko elämän totaliteettia. Tämän lisäksi kriittinen teoria omaksuu idealismilta myös sen rationaalis-kriittisen toiminnan käsitteen. (Horkheimer 1988i, 218) Kuitenkaan Horkheimerille ”teoria ei koskaan ainoastaan tähtää tiedon sinänsä lisäämiseen. Sen päämääränä on ihmisen emansipaatio orjuudesta” (Horkheimer 1988i, 219). Kriittisellä teorialla onkin näin kaksinainen intressi rationaalisen yhteiskunnan luomiseen sekä yksilön vapauttamiseen orjuuttavan systeemin kahleista. Marcusen lailla Horkheimer näki, että kriittisen teorian perustava intressi on ”vapaan, itsemäärättyvän yhteiskunnan” käytännöllinen tavoite, jonka hän määritteli todellisena yhteisymmärryksenä todellisessa demokratiassa. Todellisen demokratian tavoitteena on kaikenkattava ”kaikkien yksilöiden onnellisuus (...) maailmassa, joka täyttää jokaisen yksilön tarpeet ja voimavarat”. (Horkheimer 1988i, 221-222) Horkheimer painottaakin Marxin tavoin sitä, että kriittinen teoria pyrkii yksilöllisten potentiaalien kehittymiseen ja todentumiseen.

Uusi dialektinen filosofia on kuitenkin kiinnittynyt oivallukseen siitä, että yksilöiden vapaa kehittyminen riippuu yhteiskunnan rationaalisesta rakentumisesta. Radikaali vallinneiden yhteiskunnallisten olosuhteiden analyysi teki siitä poliittisen taloustieteen kritiikkiä. (Horkheimer 1988i, 219.)

Tässä Horkheimer määrittää kriittisen teorian muotoilunsa dialektisena filosofiana, joka on suhteessa poliittisen taloustieteen kritiikkiin. Jälkikirjoitus onkin paljolti kriittisen teorian ja marxismin suhteen selvittelyä.

Jälkikirjoituksensa loppupuolella Horkheimer esittää muutamia huomioita suunnitelmataloudesta. Hän hahmottaa siirtymää poliittisen taloustieteen kritiikistä kohti suunniteltua yhteiskuntaa. Horkheimerin kommentit suunnitelmatalouden luonteesta ovat jakautuneet koko 1930-luvun tuotantonsa aikajänteelle. Huomautukset ovat luonteeltaan hyvin fragmentaarisia, mutta tästä ei pidä tehdä helppoa johtopäätöstä, etteikö Horkheimer olisi ollut syvästi kiinnostunut aiheesta. Tämä fragmentaarisuus osoittaa hyvin nimenomaan 30-luvulla käydyn keskustelun kompleksisuutta ja historiallisten muutosten nopeaa kehittymistä, joita Horkheimer todisti.

Artikkelissaan ”Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften”¹⁷ Horkheimer tarkastelee ja arvioi ranskalaisen sosiologi Jeanne Dupratin huomioita ennustamisen luonteesta. Duprat erottelee ennalta näkemisen (*prévision*) ja ennustamisen, joista ensimmäinen käsittelee hypoteettisen muodon lakeja ja jälkimmäinen faktoja ja konkreetteja tapahtumia. Duprat rajoittaa yhteiskuntatieteet ennalta näkemisen alueelle kun taas ennustaminen, johon luonnontieteet pystyivät, oli yhteiskuntatieteiden ulottumattomissa. Horkheimerin pääargumentti oli, ettei ennalta näkemistä ja ennustamista voitu erotella toisistaan, kuten Duprat olettaa. Marxilaisena Horkheimer ei voinut tyytyä siihen, että kriisien ilmaantuminen ja voimistuminen vapaassa markkinataloudessa vain tunnustetaan. Hän uskoi, että marxilaisen tulee ennustaa erityisiä kriisejä, vaikka hän painottikin sen olevan ”äärimmäisen riskialtista”. Horkheimer painottaa, että ennustaminen yhteiskuntatieteissä on huomattavasti vaikeampaa kuin luonnontieteissä. Vastaukseksi kysymykseen tämän eron olemassaolosta hän vastaa: ”Koska yhteiskunnallinen prosessi ei ole millään tapaa inhimillisen vapauden tuotetta vaan se on antagonististen voimien sokean toiminnan luonnollinen tulos” (Horkheimer 1988j, 155). Horkheimer viittaa tässä yhteiskunnallisen prosessin luonnonmukaisiin piirteisiin perustellakseen, miksi Marxin perustavien kapitalismin käsitteiden deduktiivinen esittäminen oli ylipäätään mahdollista.

Yleensä Horkheimerin teksteissä ”luonto” tarkoittaa kontingenssia tai ihmisten hallinnan ulkopuolella olevaa. Horkheimer seuraa tässä Giambattista Vicoa väittäessään, että yhteiskuntatieteiden ennustamisen kyky on sitä suurempi, mitä enemmän ihmiset itse ovat luoneet ne olosuhteet, joissa he elä-

vät¹⁸. Tällä hetkellä ihmiset kohtaavat toisensa ainoastaan kilpailutilanteessa toisia vastaan tai eristyksissä toisistaan ja näin tekevät yhteiskunnallisesta prosessista entistä vaikeamman ennustaa. Horkheimerin mukaan yhteiskunnan tekeminen järjenumukaisemmaksi ja ennustettavammaksi edellyttää ”yhdenmukaista organisaatiota ja suunnittelua”. Horkheimerin sanoin, mitä enemmän ”yhteiskunta tekee järjestelyjä asettaakseen itsensä rationaalisen subjektina, sitä enemmän yhteiskunnallisia tapahtumia voidaan ennustaa varmuudella”. (Horkheimer 1988j, 156)

Johdannossaan¹⁹ Kurt Mandelbaumin ja Gerhard Meyerin artikkeliin ”Zur Theorie der Planwirtschaft” Horkheimer esittää, että vallinnut köyhyys ja uhkaava sota olivat rationaalisen säätelyn puutteesta johtuvia. Nämä olosuhteet eivät johtuneet siitä, ettei ollut sellaisia teorioita, jotka esittäisivät millä tavoin tällainen säätely olisi mahdollista, vaan olosuhteet johtuivat poliittisesta konfliktista. Ymmärrystä yhteiskunnan luonteesta ei voitu saavuttaa valistuksen kautta, vaan se tulisi mahdolliseksi vallitsevien kamppailujen tuloksena. Kuitenkin valistuksella ja teorilla oli oma tärkeä roolinsa. Niiden tehtäväksi tuli sosialistisen suunnitelmatalouden mahdolliseksi osoittaminen.

Horkheimer esittää johdantonsa lopussa oman käsityksensä porvarillisen ja sosialistisen yhteiskunnan suhteista. Liberaali porvarillinen yhteiskunta oli sisältänyt hänen mukaansa kaksi periaatteiden ryhmää. Ensinnäkin tuotannon välineiden yksityisen omistuksen ja yrittäjyyden idean. Toisen ryhmän muodostivat universaalit onnen, vapauden ja oikeudenmukaisuuden ideat. Horkheimerin mukaan porvaristo oli valmis uhraamaan universaalit onnen, vapauden ja oikeudenmukaisuuden ideat taloudellisten periaatteiden edessä²⁰. Horkheimer näki, että yksityisomistuksen periaate johti enemmän tai vähemmän suoraan totalitaariseen valtioon kun taas ”sosiaaliset” periaatteet sosialistiseen yhteiskuntaan. Tästä syystä hän esittikin, että yksityisomistus tulikin murskata, mutta samanaikaisesti porvarilliset ideaalit universaalista onnesta, vapaudesta ja oikeudenmukaisuudesta tulisi välittää sosialistiseen järjestykseen täydemässä muodossa. Horkheimerin mukaan eiekonomistit näkivät totalitaristisen yhteiskunnan molempien periaateryhmiön tulokseksi. Horkheimer ei tietenkään ollut samaa mieltä. Hän vastusti näkemystä siitä, että valittavana olisi vaihtoehdot liberalismi tai totalitarismi. Vielä tässä vaiheessa Horkheimer painotti kolmatta vaihtoehtoa: sosialistista suunnitelmataloutta²¹. (Horkheimer 1982d, 221-224)

Myös ei-sosialistisilla suunnitelmatalouden muodoilla saattoi olla Horkheimerin mukaan jonkinlainen onnistumisen mahdollisuus. Kaksi näistä ei-sosialistisista malleista oli 1930-luvun puolivälissä Neuvostoliitto ja kansallissosialistinen Saksa. Horkheimer viittaa näihin molempiin jälkikirjoituksessaan ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria” tekstiin. Hän muistuttaa, ettei pelkkä tuotantovälineiden yksityisomistuksen kumoaminen takaa todellista

yhteiskunnallistamista:

Se tapahtuuko todellinen yhteiskunnallistaminen, eli kehitetäänkö todellisuudessa korkeampaa taloudellisen elämän periaatetta, ei riipu yksinkertaisesti esimerkiksi muutoksesta tietyissä omaisuussuhteissa tai uusissa sosiaalisen kollaboraation muodoissa tapahtuvasta kasvusta. Se riippuu yhtäläillä yhteiskunnan luonteesta ja kehityksestä missä kaikki nämä erityiset vaiheet tapahtuvat (...) Jopa jos ”luonnolliset etuoikeudet”, jotka riippuvat yksilöllisestä lahjakkuudesta ja tehokkuudesta ovat olemassa vielä hetken ei ainakaan yhtään uutta sosiaalista etuutta tule niiden korvaajaksi. Tällaisessa väliaikaisessa tilanteessa epätasa-arvon ei tule sallia muuttua piintyneeksi vaan sitä tulee pyrkiä lisääntyvästi eliminoimaan (...) Kun totalitaristinen valtio jatkaa osittaista omaisuuden kansallistamista se oikeuttaa itsensä viittaamalla yhteisöön ja kollektiiviisiin käytäntöihin. Tässä valheellisuus on ilmeistä. Mutta jopa siellä, missä otetaan vilpittömiä askelia kriittinen teoria omaa dialektisen funktion jokaisen historiallisen vaiheen arvioinnissa ei ainoastaan eristettyjen tosiasioiden ja käsitteiden valossa vaan primaarisen ja totaalisen sisällön, ja pitää huolta, että tämä sisältö on vitalisesti tehokas. (Horkheimer 1988i, 223-224.)

Tiivistetysti voidaan esittää, että Horkheimerin idea sosialistisesta suunnitelmataloudesta sisälsi neljä perustavaa elementtiä. Ensimmäiseksi sen oletettiin takaavan, että yksilön tarpeet kohdattiin suhteessa yhteiskunnan tuotantoliisiin kykyihin annetussa kehitystasossa. Näin ollen sosialistinen suunnitelmatalous tuli perustelluksi yksilön intresseistä käsin. Horkheimer kieltäytyi uhraamasta yksilön intressejä minkään korkeamman päämäärän vuoksi ei edes sosialistisen yhteiskunnan. Toiseksi sen oletettiin nostavan yksilön pois monadisesta eristyneisyydestä, joka oli kuvaava porvarilliselle yhteiskunnalle. Samalla sen oletettiin suovan yhteiskunnalle tarkoituksen ja suunnan. Kolmanneksi sen oletettiin tekevän lopun luokkayhteiskunnasta, ja neljänneksi sen oletettiin lakkauttavan taloudelliset kriisit. Hän uskoi että nämä neljä elementtiä loivat yhden paketin. Horkheimer oli paikantanut tarpeiden huomioimatta jättämisen, yksilön isolaation, yhteiskunnan sokeuden, luokkayhteiskunnan ja taloudelliset kriisit porvarillisen yhteiskunnan ja kapitalistisen talouden rakenteeseen ja odotti niistä seuraavaa muutosta jokaisella alueella. Aktuaaliset kehityskulut, jotka hän todisti 1930-luvulla ja vielä enemmän 1940-luvulla repi kappaleiksi tämän näkemyksensä yhtenäisyyden.

Frankfurtin koulun tutkimus 1930-luvulla

Esseessään ”Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung” vuodelta 1938 Horkheimer (1985c) saattoi jo katsoa taaksepäin instituutin

alkuaikojen tutkimustoimintaan. Huolimatta siitä, että instituutin jäsenet joutuivat toimimaan maanpaossa (Genevessä, Pariisissa ja New Yorkissa) osaksi erillään toisistaan, tutkimustoiminnan tuloksena syntyi useita myöhemmin klassikon maineen saaneita esseitä. Vaikka erityistieteet ja filosofia eivät muodostaneetkaan sellaista kiinteää kokonaisuutta kuin Horkheimer oli virkaanastujaispuheessaan ajatellut, saattoi hän hyvillä mielin esitellä instituutin vaikuttavaa tutkimustoimintaa. Instituutin alkuperäisen ohjelman lopunajat olivat kuitenkin käsillä. Toisen maailmansodan jälkeen instituutti sai entiset puitteensa²² takaisin, mutta uudessa yhteiskunnallisessa tilanteessa sekä erityisesti *Dialektik der Aufklärung* -kirjan (itse)kriittikin jälkeen paluuta 1930-luvun tutkimusprojekteihin ei enää ollut. Kriittisen teorian käsite irtaantui alkuperäisestä merkitysyhteydestään ja alkoi elää omaa elämäänsä.

Axel Honneth (1995, 61-70) jakaa Frankfurtin koulun tutkimusotteet 1930-luvulla kolmeen luokkaan: (i) *taloustieteelliseen tutkimusotteeseen* postliberaalista kapitalismista (mm Otto Kircheimer, Kurt Mandelbaum, Gerhard Meyer, Franz Neumann sekä Friedrich Pollock); (ii) *sosiaalipsykologiseen tutkimusotteeseen* yhteiskunnallisesta integraatiosta (tätä edustaa modernin perhetutkimuksen pioneeri, *Studien über Auktorität und Familie* -projekti) ja (iii) *kulttuuriteoreettiseen tutkimusotteeseen* massakulttuurista (mm. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin ja Leo Löwenthal). Honnethin jaottelussa tulevat hyvin esille Frankfurtin koulun tutkimustoiminnan merkittävimmät painopistealueet. Horkheimerin oma kertomus (Horkheimer 1985c) Frankfurtin koulun tutkimuksista antaa kuitenkin yksilöidymmän kuvan, vaikka Horkheimer ei voinut tietää, mitkä essee tulevat saavuttamaan klassikon maineen²³.

Horkheimer jakaa *Zeitschrift für Sozialforschung* -lehdessä vuosina 1932-1938 julkaistut artikkelit kuuteen pääryhmään (Horkheimer 1985c, 145-152):

(i) *Filosofisissa tutkimuksissa* käsitellään metodisia ongelmia ja filosofisia perusteita. Horkheimerin mukaan ihmisen ja yhteiskunnan tutkimisen ei tarvitse olla hakuammuntaa, vaan kehittämällä eurooppalaisen filosofian perinnettä voidaan erottaa olennainen epäolennaisesta. Esimerkkinä filosofisen perinteen kriittisestä käsittelystä Horkheimer mainitsee seuraavat artikkelit:

Zum Problem der Wahrheit (Totuuden ongelmasta; Horkheimer 1935)

Zum Begriff des Wesens (Olemuksen käsitteestä; Marcuse 1936)

Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie (Huomioita filosofisesta antropologiasta; Horkheimer 1935)

Traditionelle und kritische Theorie (Traditionaalinen ja kriittinen teoria, Horkheimer 1937)

Philosophie und kritische Theorie (Filosofia ja kriittinen teoria, Horkheimer & Marcuse 1937)

Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften (Ennustamisen ongelmasta yhteiskuntatieteissä; Horkheimer 1933)

Esimerkkinä nykyfilosofiaa käsittelevistä artikkeleista Horkheimer mainitsee seuraavat artikkelit:

Materialismus und Metaphysik (Materialismi ja metafysiikka; Horkheimer 1933)

Zum Rationalismussstreit in der gegenwärtigen Philosophie (Rationalismikiista nykyfilosofiassa; Horkheimer 1934)

Der neueste Angriff auf die Metaphysik (Uusin hyökkäys metafysiikkaa kohtaan; Horkheimer 1937)

Tyypillistä Horkheimerin kirjoittamille filosofisille esseille on ankara filosofian klassikoiden ja aikalaisfilosofien kritiikki, jonka pohjalta Horkheimer ei kuitenkaan tee selvää loppupäätelmää²⁴. Poikkeuksena on tietenkin essee ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria” (Horkheimer 1991), jossa harvinaisen selkeästi esitetään kriittisen teorian tavoitteet. Muissa artikkeleissa tyydytään vain tapailemaan toisenlaista dialektista ajattelutapaa²⁵. Marcusen esseissä ehkä selkeämmin tuodaan esille se uusi ja parempi ajattelutapa, jota hän ensiksi nimittää *konkreettiseksi filosofiaksi* (*Zum Begriff des Wesens*) ja hiukan myöhemmin *kriittiseksi teoriaksi* (Marcuse 1991).

(ii) Instituutin *taloustieteellisissä tutkimuksissa* käsitellään ajankohdalle tyypillisiä taloustieteellisiä ongelmia kuten talouden kartelli- ja monopolivetoisuutta, talouden rakennemuutosta kapitalismissa, suunnitelmatalouden teoriaa, työttömyyttä ja teollisuuden keskittymistä. Edustavina esimerkkeinä tästä tutkimusotteesta Horkheimer mainitsee seuraavat artikkelit:

Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und der Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung (Kapitalismin nykytilanne ja suunnitelmatalouden uusjärjestyksen näköala; Pollock 1932)

Autarkie und Planwirtschaft (Autarkia ja suunnitelmatalous; Baumann 1933)

Bemerkungen zur Wirtschaftskrise (Huomioita talouskriisistä; Pollock 1933)

Zur Theorie der Planwirtschaft (Suunnitelmatalouden teoriasta; Mandelbaum & Meyer 1934)

Krisenpolitik und Planwirtschaft (Kriisipolitiikka ja suunnitelmatalous; Meyer 1935)

Keynes' Revision der liberalistischen Nationalökonomie (Liberalistisen kansantalouden keynesiläinen revisio; Baumann 1936)

(iii) Instituutin *sosiologisissa tutkimuksissa* Horkheimer nostaa esille Wittfogelin tutkimukset kiinalaisen yhteiskunnan kehityksestä ja rakenteesta. Samalla tavoin kuin Max Weber kiinnitti huomion kiinalaiselle yhteiskunnalle ominaiseen rationaalisuuden muotoon, Wittfogel huomioi kiinalaisen yhteiskunnan kehityshistorian poikkeamisen eurooppalaisesta orjayhteiskunta-feodalismi-kapitalismi -kaavasta. Horkheimer mainitsee Wittfogelin artikkelit

The Foundation and Stages of Chinese Economic History (Kiinalaisen talouden historian perustus ja vaiheet; 1935)

Die Theorie der orientalischen Gesellschaft (Itämäisen yhteiskunnan teoria; 1938)

Bericht über eine grössere Untersuchung der sozialökonomischen Struktur Chinas (Raportti kiinalaisen yhteiskuntataloudellisen rakenteen suuresta tutkimushankkeesta; 1938)

Lisäksi Horkheimer mainitsee tässä yhteydessä Leo Löwenthalin artikkelin ”Zugtier und Sklaverei” (Vetojuhta ja orjuus; 1933). Sosiologisen tutkimusotteen alajajina Horkheimer pitää instituutissa harjoitettua porvarillisen kulttuuriin, politiikan, taiteen ja tieteen tutkimusta. Tätä tutkimusotetta edustavista artikkeleista Horkheimer mainitsee seuraavat:

Zur Soziologie des amerikanischen Parteiensystem (Amerikkalaisen puoluejärjestelmän sosiologiasta; Gumperz 1932)

L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée (Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella; Benjamin 1936)

Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur (Kirjallisuuden yhteiskunnallisesta tilanteesta; Löwenthal 1932)

Bemerkungen über Ibsen (Huomioita Ibsenistä; Löwenthal 1936)

Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland (Dostojevski-kuva Saksassa ennen sotaa; Löwenthal 1934)

Conrad Ferdinand Meyers heroische Geschichtsauffassung (Conrad Ferdinand Meyersin sankarillinen historiankäsitely; Löwenthal 1933)

Knut Hamsun (Löwenthal 1937)

Zur gesellschaftlichen Lage der Musik (Musiikin yhteiskunnallisesta asemasta; Adorno 1932)

Zur Soziologie des mechanistischen Weltbilds (Mekanististen maailmankuvien sosiologiasta; Borkenau 1932)

Probleme der Sprachsoziologie (Sosiolingvistiikan probleemi; Benjamin 1935)

(iv) Instituutin *historiallisissa tutkimuksissa* haettiin Horkheimerin mukaan taustaa nykyisille yhteiskunnallisille suhteille. Historiallisista esseistä Horkheimer mainitsee seuraavat:

Montaigne und die Funktion der Skepsis (Montaigne ja skeptismin tarkoitus; Horkheimer 1938)

Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur (Mekanistisen filosofian ja manufaktuurin yhteiskunnallinen perusta; Grossman 1935)

Egoismus und Freiheitsbewegung (Egoismi ja vapautusliike; Horkheimer 1936)

Über den affirmativen Charakter der Kultur (Kulttuurin affirmatiivisesta luonteesta; Marcuse 1937)

(v) Instituutin *psykologiset tutkimukset* olivat lähinnä Erich Frommin vastuulla. Jo virkaanastujaispuheessaan Horkheimer oli asettanut ongelmaksi sen, kuinka talouden ja kulttuurin funktionalistiset vaateet välittyvät yksilöpsykeeseen. Juuri tätä tehtävää varten Horkheimer värväsi lahjakkaan psykoanalyttikko Frommin. Instituutin jouduttua maanpakoon erityisen ajankohtaiseksi tuli fasismin tutkiminen psykologiselta kannalta. Wilhelm Reich – joka tuli instituutin ulkopuolella tunnetuksi juuri tällä saralla – oli alunperin sitä mieltä, että psykoanalyttisen teorian pitää pysyä tiukasti yksilöpsykologian sfäärissä. Frommin (1989b, 40-41) mielestä Reichin kannattama työnjakojako, jossa sosiologia tutkii yhteisöä ja psykologia yksilöä on virheellinen. Psykologian täytyy ottaa vakavasti yksilön sosialisatioprosessit samoin kuin sosiologian täytyy ottaa vakavasti yhteisössä toimivien ihmisten psyykkiset rakenteet ja mekanismit. Siltaa psykoanalyysin ja sosiologian välille Fromm haluaa tehdä perustamallaan *analyyttisellä sosiaalipsykologialla*²⁶. Psykologisista tutkimuksista Horkheimer mainitsee neljä Frommin artikkelia ja yhden omansa:

Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie (Analyyttisen sosiaalipsykologian metodista ja tehtävästä; Fromm 1932)

Geschichte und Psychologie (Historia ja psykologia; Horkheimer 1932)

Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie (Psykoanalyttinen luonneteoriat ja sen merkitys sosiaalipsykologialle; Fromm 1932)

Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie (Mutterrecht-teorian sosiaalipsykologinen merkitys; Fromm 1934)

Zum Gefühl der Ohnmacht (Voimattomuuden tunne; Fromm 1937)

(vi) Instituutin *juridisissa tutkimuksissa* tarkasteltiin ennen kaikkea oikeuden muuntumista siirryttäessä liberaalista yhteiskunnasta totalitaariseen. Tutkimuksissa osoitetaan, kuinka edistykselliset oikeudelliset instituutiot häviävät totalitaarisessa valtiossa. Horkheimer puhuu oikeuden epärationalisoinimisesta. Näistä tutkimuksista Horkheimer mainitsee seuraavat:

Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung (Kamppailu liberalismia vastaan totalitaarisessa valtiojärjestyksessä; Marcuse 1934)
Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der Bürgerlichen Gesellschaft (Lakien funktioiden muutos porvarillisessa yhteiskunnassa; Neumann 1937)

Artikkeleiden lisäksi instituutti julkaisi 1930-luvulla suurimpien projektien tulokset kirjoina:

Henryk Grossman, Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems, zugleich eine Krisen theorie (Pääoman kasautumisen- ja romahduksen laki; 1929)

Friedrich Pollock, Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1919-1927 (Tutkimus suunnitelmataloudesta Neuvosto-Venäjällä 1919-1927; 1929)

K.A. Wittfogel, Wirtschaft und Gesellschaft Chinas (Kiinan talous ja yhteiskunta; 1931)

Max Horkheimer (toim.), Studien über Autorität und Familie (Tutkimuksia auktoriteetista ja perheestä; 1936)

Yksi mielenkiintoisimmista seikoista varhaisen Frankfurtin koulun toiminnassa ovat kaksi instituutin piirissä syntynyttä tieteellistä kiistaa. Toisesta niistä käytetään nimitystä fasismikiista ja toinen kiista koski massakulttuurin luonnetta. Horkheimer ei voinut mainita vuonna 1938 näitä debatteja, koska ne eivät vielä silloin olleet kunnolla kypsyneet. Kiista massakulttuurin luonteesta oli lähinnä vain Adornon ja Benjaminin välinen. Väittely samoista teemoista jatkuu nykyisessäkin kulttuurikeskustelussa. Benjaminin mielestä kulttuuriteollisuus kyllä tuhoaa auran taideteoksesta (ks. Kakkori tässä kirjassa), mutta samalla luo uuden epäauraattisen taiteen mahdollisuuden. Vaikka kulttuuriteollisuus on osa ideologista hallintajärjestelmää, ei massakulttuuri aina välttämättömästi edusta ideologiaa. Benjamin väittää, että massakulttuurin politisoimisen kautta on mahdollista nostaa alistetut ryhmät historian subjekteiksi. (Benjamin 1989, 139-173) Tässä Benjamin tuki Bertolt Brechtin taidekäsitystä, jota puolestaan muut instituutin edustajat vieroksuivat. Esseessään ”Über den Fetischarakter in der Musik und die Regression des Hörens” Adorno (1982) käy suoraan hyökkäykseen Benjaminin estetiikka kohtaan. Adorno ottaa käyttöönsä Lukácsin reifikaation käsitteen ja tulkitsee kulttuuriteollisuuden logiikan kokonaisuudessaan vieraannuttavaksi. Kulttuuriteollisuuden lisäksi murskaavan tuomion saavat muun muassa jazz-musiikki ja fetisoitunut klassinen kuten Sibelius ja Tšaikovski.

Kansallissocialismin oikeutta alettiin tutkia jo siis 1930-luvulla, mutta varsinaisesti fasismien tutkimus pääsi käytiin 1940-luvun alussa. Fasismien parissa työskentelivät muun muassa Pollock, Kirchheimer, Neumann,

Gurland, Marcuse ja Horkheimer. Yhtenäistä kuvaa fasismista ei syntynyt, vaan edellä mainittu ryhmä jakaantui kahteen leiriin. Toinen leiri koostui Neumannista, Gurlandista, Kirchheimerista ja Marcusesta. Empiirisiin analyyseihin perustuen tämä ryhmä kannatti niin sanottua jatkuvuusteesiä, jonka mukaan siirtyminen Weimarin tasavallasta totalitaariseen fasismiin ei mitenkään poistanut kapitalististen markkinoiden lainalaisuuksia (Dubiel 1985, 79.) Kirjassaan *Behemont* Neumann esittelee totalitaaris-monopolistisen talouden käsitteen, joka on valtiomonopolistisen kapitalismin eräs muunnos (Neumann 1977, 271-278). Kircheimerin mukaan fasistinen herruus on seurausta poliittisesta kompromissista puolueen sekä taloudellisen ja hallinnollisen eliitin kesken. Natsi-Saksan instituutiot ovat näiden eri intressiryhmien tiettyssä valtatilanteessa tekemän eräänlaisen yhteiskuntasopimuksen ilmauksia (Kircheimer 1982).

Toinen leiri koostui Pollockista, Horkheimerista ja Adornosta, joista Pollock oli varsinainen asiantuntija. Pollock tulkitsi siirtymän fasismiin niin, että liberaalista kapitalismista siirryttiin valtiokapitalismiin, jossa pääomapiirit ovat joutuneet luovuttamaan merkittävän osan vallastaan hallinnolliselle eliitille. Näin Natsi-Saksa oli eräänlainen suunnitelmatalouden kapitalistinen versio, jossa herruutta ei harjoita niinkään omistava luokka vaan hallinnollinen eliitti (Pollock 1982). Valtiokapitalismissa poliittiset tekijät ottavat ylivallan taloudellisista tekijöistä. Valtiokapitalismin näkökulmaa voidaan Pollockin mukaan soveltaa muihinkin järjestelmiin. Dubielin tulkinnan mukaan valtiokapitalistista systeemiä luonnehtivat seuraavat piirteet (Dubiel 1985, 79-80):

Markkinat epäsuorana tarjonnan ja kysynnän koordinaation välineenä on korvattu suoran suunnittelun systeemillä. Tämä suunnittelusysteemi on voimakkaan byrokratian käsissä, joka itse on tulosta valtiobyrokratian ja teollisuuden huippujohdon fuusiosta. Totaalinen taloudellinen prosessi tapahtuu yleisen suunnitelman viitekehyksen sisällä, joka sisältää suuntaviivat tuotannolle, jakelulle, kulutukselle, säästämislle ja sijoituksille. Vaikka voittosysteemiä ei olla (vielä) kokonaan lakkautettu, kiinnostuksen voittoja kohtaan tulee kuitenkin alistua yleiselle suunnitelmalle. Vaikka suurin osa teollisuudesta säilyy edelleen yksityisomistuksessa, se on valtiollisesti ohjattua.

Nykypäivänä EU-integraation perspektiivistä nämä kaksi kantaa eivät näytä mitenkään yhteensovittamattomilta. Ehkä näiden kahden leirin kantojen eroavaisuus ei ole niinkään näissä dokumentoiduissa taloudellis-poliittisissa kirjoituksissa, vaan taustalla olevien poliittisten ja ideologisten näkökulmien erilaisuudessa. Pollockin, Horkheimerin ja Adornon ajattelussa sosialismin perspektiivi oli häipymässä näköpiiristä. *Dialektik der Aufklärung* -teoksen myötä Horkheimer ja Adorno siirtyivät kapitalismin kritiikistä yleiseen län-

simaisen kulttuurin kritiikkiin. Sen sijaan esimerkiksi Marcusen myöhemmässä tuotannossa kapitalismin kritiikki (ja myös reaalisosialismin kritiikki) sai vain lisäpontta ja todellisen sosialismin päämäärä vain kirkastui entisestään.

Valistuksen dialektiikka ja instrumentaalisen järjen kritiikki

Eräänä tärkeimmistä murroksista Frankfurtin koulun historiassa voidaan pitää siirtymää poliittisen taloustieteen kritiikin perustalle rakentuvasta monitieteellisesti painottuneesta ohjelmasta ja kriittisen teorian kaudesta modernin tieteen, teknologian ja instrumentaalisen järjen filosofiseen kritiikkiin. Tämä siirtymä kulminoituu Horkheimerin ja Adornon yhteisesti vuosina 1942-1944 kirjoittaman *Dialektik der Aufklärung* -teoksen julkaisuun vuonna 1947²⁷. Metodologiselta tasolta tarkasteltuna Horkheimer ja Adorno siirtävät kriittisen teorian näkökulman historian filosofiaan, filosofiseen antropologiaan ja filosofiseen kulttuurikritiikkiin (Kellner 1989, 83).

Kirjan syntyyn ja sitä seuranneeseen teoreettiseen muutokseen vaikuttivat voimakkaasti historialliset olosuhteet ja kirjoittajien henkilökohtainen elämäntilanne. Syvä pettymys Saksan työväenliikkeen epäonnistumiseen kansallissosialistisen Saksan synnyn estämisessä sekä toisesta maailmansodasta ja stalinismista johtuvat traumaattiset kokemukset vaikuttivat kirjan synkkään sävyyn. Vaikka Horkheimer ja Adorno laajensivat kirjassaan entisestään kapitalismin kritiikkiään, loittoivat he samanaikaisesti tietoisesti marxilaisesta historian teoriasta ja poliittisen taloustieteen kritiikistä. He myös painottivat entisestään filosofian roolia suhteessa tieteeseen ja politiikkaan ja asettivat analyysinsä keskiöön luonnon alistamisen. Tähän marxilaisuuden kyseenalaistamiseen vaikuttivat työväenliikkeen massiiviset tappiot myönteisen yhteiskunnallisen muutoksen aikaansaamisessa.

Dialektik der Aufklärung etsii vastausta kysymykseen ”miksi ihmiskunta, vaikka sen pitäisi astua todellisesti inhimillisiin olosuhteisiin, vajoaa uudelleenlaiseen barbariaan” (Horkheimer & Adorno 1997, 16). Teoksen esipuheessa Horkheimer ja Adorno toteavat joutuneensa hylkäämään luottamuksen erityistieteellisiin oppialoihin, koska ne oltiin liian tehokkaasti kytketty yhteiskunnalliseen hallintakoneistoon. He kääntyivätkin kriittisen filosofian puoleen²⁸. Horkheimer ja Adorno näkivät, että tiede oli menettänyt mahdollisuutensa todella ymmärtää yhteiskuntaa ja kykynsä todelliseen kritiikkiin. Sen menetys oli ollut äärimmäisen mukautuvaista suhteessa vallitsevaan yhteiskuntaan. Horkheimerin ja Adornon mukaan filosofiaakaan ei säästynyt tältä kytkennältä. Koska filosofia oli yhtä lailla integroitu vallitsevaan hallintakoneistoon, piti

filosofian Horkheimerin ja Adornon mukaan tietoisesti etäännyttää itsensä traditionaalisista muodoista. Filosofian tuli kehittää uusia käsitteitä ja tutkimuksen muotoja.

Ei ole olemassa enää yhtään lingvististä ilmaisua, joka ei kulkisi vallitseviin ajatteluvirtoihin mukauttamista kohti; ja mitä devalvoitu kieli ei tee automaattisesti, toteutetaan ammattitaitoisesti yhteiskunnallisten mekanismien avulla. (Horkheimer & Adorno 1997, 18.)

Kirjoittajat näyttävät teoksessaan ajoittain tekevän erottelun kriittisen järjen ja välineellisen järjen välille. (Horkheimer & Adorno 1997, 16) Horkheimer ja Adorno eivät kuitenkaan anna positiivista vastausta siihen, minkälaisen muodon kriittinen järki voi viime kädessä ottaa. Heidän näkökulmansa teoksessa onkin miltei täysin kriittinen ja negatiivinen.

Keväällä 1944 Horkheimer esitti joitakin *Dialektik der Aufklärungin* perustavista ajatuksista luentomuodossa. Hän julkaisi luennot vuonna 1947 teoksena *Eclipse of Reason*²⁹. Tämä pieni kirja on tyyliältään ja painotuksiltaan hyvin erilainen kuin *Dialektik der Aufklärung*. Horkheimerin teos on yllättävän yleistajuinen verrattuna *Dialektik der Aufklärungin* hyvinkin esoteeriseen ja vaikeasti tavoitettavaan muotoon. Horkheimerin esittää argumenttinsa perinteisen systemaattisen filosofian mielessä. Se eroaakin hyvin voimakkaasti juuri tässä kohdin *Dialektik der Aufklärungin* fragmentaarisesta ja epämääräisestä järjestelystä. *Eclipse of Reason* on ollut sivussa Frankfurtin koulun kriittisestä teoriasta käydystä keskustelusta ehkä juuri sen systemaattisen asenteen vuoksi, joka tekee siitä älyllisesti vähemmän askarruttavan teoksen.

Teoksen keskeisenä antina voidaan pitää Horkheimerin erottelua subjektiiviseen ja objektiiviseen järkeen. Tämä erottelu tukee teoksessa esitettävää positivismin ja valistuneen rationaalisuuden kritiikkiä. Horkheimer määrittää objektiivisen järjen kytkeytyneeksi filosofiseen traditioon, jossa järki tuottaa kattavan teorian luonnosta, yhteiskunnasta ja ihmisestä. Objektiivinen järki perustaa arvoja, päämääriä ja elämän tarkoitusta. Objektiivisen järjen kautta puutteellisia yhteiskunnallisia oloja voidaan kritisoida. Sitä vastoin subjektiivinen järki rajoittaa järjen keinojen laskelmoimiseen edeltäkäsien määräytyneen systeemin rajoissa, missä päämäärät ja arvot otetaan annettuina eikä niitä kritisoida.

Subjektiivinen järki on erityisesti tekemisissä keinojen ja päämäärien, sekä enemmän tai vähemmän annettuina otettuja ja otaksuttavasti itsensä selittäviä tarkoituksiperiä tavoittelevien käytäntöjen pätevyuden kanssa. Itse näiden tarkoituksiperien järjellisyys kysymys ei ole sille tärkeä. Mikäli se millään tavalla vaivautuu tarkastelemaan päämääriään, ottaa se annettuna näiden järjellisyys-

den subjektiivisessa mielessä, siis että nämä palvelisivat subjektin tavoitteita suhteessa itsesäilytykseen. (Horkheimer 1996, 3-4.)

Kirjassaan Horkheimer asettaa vallitsevia tieteellisiä ja filosofisia teorioita vastaan kriittisen teorian käsitteen. Horkheimer toistaa aikaisemman kahden rintaman taistelunsa positivismia ja metafysiikkaa vastaan³⁰ nyt vastarintana pragmatismia ja uustomismia vastaan. Teoksen kaksi ensimmäistä kappaletta esittävät tarkan vallitsevien ajattelumuotojen kritiikin, kun teoksen loppu taas esittää kriittisen teorian yhteiskunta- ja kulttuurikritiikin perustavia ajatuksia. Horkheimer ilmaisee teoksessaan hyvin selkeällä tavalla kriittisen teorian ehkä kaikkein vaikeimmat käsitteet ja täydentää niitä uusilla analyyseillä.

Suurin ero teoreettisella tasolla *Dialektik der Aufklärung* ja *Eclipse of Reason* -teosten välillä on se, millä tavoin kirjan kirjoittajat painottavat suhdettaan porvarilliseen humanismiin traditioon. Adorno, joka toisena *Dialektik der Aufklärung* -teoksen toisena kirjoittajana tietenkin sai vaikuttaa kirjan suhteeseen humanismia kohtaan, oli äärimmäisen epäilevä porvarillista humanismia vastaan ja pyrkikin yleisesti välttämään koko aihetta (Jay 1986, 14-27). Horkheimer on kuitenkin teoksessaan *Eclipse of Reason* jopa aggressiivisen ”humanistinen” (Kellner 1989, 103). Horkheimer kirjoittaa esipuheessa, että saavutettuaan voiton fasismista demokraattisten valtioiden tehtävänä on

ratkaista ja panna täytäntöön inhimillisyyden periaatteet sodassa tehtyjen uhrausten vuoksi. Vallitsevat mahdollisuudet sosiaalisiin edistysaskeliin ylittävät kaikkien niiden utooppisissa ohjelmajulistuksissaan koskaan todella inhimillisen yhteiskunnan ideaa muotoilleiden filosofien ja valtiomiesten odotukset. Silti vallitsee yleinen pelon ja illuusioiden romahtamisen tunnelma. Ihmiskunnan toiveiden täyttymys näyttää tänä päivänä olevan kauempana kuin niinä haparoivina aikakausina, jolloin humanistit näitä toiveita alun alkaen muotoilivat. Vaikka tekninen tietous laajentaakin ihmisen ajattelun ja toiminnan horisonttia, näyttää siltä, että ihmisen autonomia yksilönä, kyvykkyys vastustaa kasvavaa massamanipulaatiokoneistoa, mielikuvituskyky, riippumaton arvostelukyky, taantuu. Teknisten välineiden edistymistä valistuksessa seuraa epäinhimillistymisen prosessi. Täten edistys uhkaa tehdä tyhjäksi juuri sen päämäärän, minkä edistykseen pitäisi toteuttaa – ihmisen idean. (Horkheimer 1996, vi.)

Jos tarkastellaan *Dialektik der Aufklärungin* johdantoa ja *Eclipse of Reasonin* esipuhetta, huomataan hyvin helposti painotuserot humanismin kategorioiden käytössä; *Dialektik der Aufklärungista* ne puuttuvat kokonaan. Horkheimerin kirja on kaiken kaikkiaan positiivisempi sen roolin suhteen, minkä se antaa filosofialle ja järjelle. Se on optimistisempi myös suhteessa kehitykseen ja

yhteiskunnalliseen muutokseen. *Dialektik der Aufklärung* on pessimistisempi suhteessa muutoksen mahdollisuuteen. Horkheimer peräänkuuluttaa teoksessaan jatkuvasti sovitusta järjen ja luonnon, subjektin ja objektin, käytännöllisen ja teoreettisen järjen, yksilön ja yhteiskunnan, erityisen ja universaalien, ajattelun ja olemisen välillä (Horkheimer 1996, 123, 126). Tämä on miltei kokonaan poissa *Dialektik der Aufklärungista*. Horkheimer oli siis edelleen tiukasti kiinni dialektisessa ajattelussa, jonka vastakohtaksi asettuu binaarinen ajattelu. Dialektiikka pyrkii ristiriitojen ja antinomioiden ratkaisemiseen. Eidialektinen ajattelu asettaa nämä vastakohtikseen ja korottaa toisen ja hylkää toisen.

Teoksen päättävässä osiossa Horkheimer käsittelee filosofian käsitettä. Hän asettaa filosofialle tärkeän roolin yhteiskunnallisen prosessin edistämiseksi: ”Filosofinen tietoisuus näistä prosesseista voi auttaa kääntämään niiden kulun” (Horkheimer 1996, 162). Horkheimer määrää filosofialle ”adekvaatin määrittelyn” tehtävän sekä asioiden kutsumisen niiden ”oikeilla nimillä”.

Filosofia auttaa ihmistä hillitsemään pelkojaan auttamalla kieltä täyttämään sen aidon mimeettisen funktion, sen tehtävän luonnollisten tendenssien peilaamisena (...) Filosofia on tietoinen pyrkimys kaiken tietomme ja ymmärryksen sitomiseen lingvistiseen rakenteeseen, jossa kaikkia asioita nimitetään niiden oikeilla nimillä. (Horkheimer 1996, 179.)

Koko tämä ajatus filosofiasta totuuden löytämisenä ja artikulaationa sekä ajatus siitä, että filosofian tulee järjestää ideat systemaattisesti sellaiseen rakenteeseen, joka vastaa todellisuuden rakennetta, on täysin vieras *Dialektik der Aufklärungille* sekä Adornon filosofialle (ks. Jay 1984b). Horkheimer määrää filosofialle subjektiivisen ja objektiivisen järjen kritiikin vaalimisen ja ”jos mahdollista, valmistella älyllisellä tasolla näiden kahden sovittamista todellisuudessa” (Horkheimer 1996, 174). Filosofian tulee siis ylittää vastakkaisuudet ajattelun tasolla valmistellen samanaikaisesti viimekätistä vastakkaisuuden ylittämistä todellisuudessa. Tämä on traditionaalinen filosofialle liitetty utooppinen tehtävä. Vaikka Horkheimer asettaakin filosofialle perustavan roolin aidon valistuksen ja emansipaation prosessissa, hän ei kuitenkaan anna sille suoraa poliittista roolia. (Horkheimer 1996, 184-) Hän varoittaa meitä filosofian ja sitä kautta kriittisen teorian välineellistämisestä.

Onko silloin aktivismi, erityisesti poliittinen aktivismi, yksinomainen keino täyttymykseen (...) ? Epäröin sanoa näin. Tämä aika ei tarvitse lisävirikettä toimintaan. Filosofiaa ei saa muuttaa propagandaksi vaikka tarkoitusperät olisivatkin parhaat mahdolliset. (Horkheimer 1996, 184.)

Horkheimerin kriittisen teorian kohtalosta

Usein on esitetty, että Frankfurtin koulun alkuperäinen tutkimuksellinen ote olisi ajautunut *Dialektik der Aufklärungin* myötä umpikujaan. Kirjan pessimistinen sävy ei näyttänyt jättävän mitään sijaa kriittisen ajattelun mahdollisuudelle muuttaa yhteiskuntaa. *Dialektik der Aufklärungin* perustana oli instituutin sisällä käyty fasismikiista, jossa ilmenee näkökantojen erilaisuus. Omalta osaltaan teos edisti entisestään instituutin jäsenten maailmankuvien erkaantumista toisistaan. Paluuta instituutin 1930-luvun ”henkeen” ei ollut enää nähtävissä. Kuitenkin *Dialektik der Aufklärungin* perustalta syntyi uusia yhteiskunnan kriittisen jäsentämisen tapoja. Horkheimerin instrumentaalisen järjen kritiikki ja Adornon negatiivinen dialektiikka ilmentävät ytimessään *Dialektik der Aufklärung* -teoksen perustavia oivalluksia. Myös Marcuse, jonka vallankumouksellinen kriittinen teoria näyttäisi *Dialektik der Aufklärungille* vastakkaiselta, inspiroitui siitä.³¹

Myös Horkheimerille *Dialektik der Aufklärung* merkitsi uuden alkua. Juuri ennen sen julkaisemista Horkheimer kirjoitti esseen ”Autoritären Staat”, jota hän kuitenkin kieltäytyi julkaisemasta. Tuossa tekstissä ilmenee hämmäntävä kaksijakoisuus toisaalta vallankumouksellisen toivon ja toisaalta yhä syvenevän pessimismin välillä. Tekstissä Horkheimer painottaa inhimillisen tahdon keskeisyyttä muutoksen aikaansaamisessa. Hän kirjoittaa, että ”valitseva puhe riittämättömistä olosuhteista on peite alistuksen suvaitsemiselle. Vallankumoukselliselle ehdot ovat aina olleet kypsät.” (Horkheimer 1997, 305.) Horkheimer siis uskoi, että materiaaliset olosuhteet on saavutettu ja nyt tarvittaisiin vain inhimillistä tahtoa muutoksen aikaan saamiseksi.

”Autoritären Staat” -esseessä olevan kahtiajaon kautta ymmärrämme, että Horkheimer tiesi kirjoittavansa yleisölle, jota itse asiassa ei ollut enää olemassa. Vallankumouksellisen päätöksen rinnalla hän kääntyy ”eristäytyneen yksilön” puoleen. Ainoastaan tämä yksilö voi olla muutoksen voimana, sillä kaikki yksilöt ovat samalla tavoin eristyksissä toisistaan. Eristäytyneen yksilön ainoana aseena Horkheimer näki sanan. (Horkheimer 1997, 313-314.) Näin Horkheimer ei näe enää yhteyttä kriittisen aktiivisuuden ja tiettyjen yhteiskunnallisten ristiriitojen välillä kuten vielä ”Traditionaalisessa ja kriittisessä teoriassa”. Kriittinen teoria muuttuukin hänelle immanentiksi kritiikiksi: ”Ero käsitteen ja todellisuuden välillä – ei käsite itsessään – on perusta mahdolliselle vallankumoukselliselle toiminnalle.” (Horkheimer 1997, 309.)

Teosten *Dialektik der Aufklärung* ja *Eclipse of Reason* jälkeen Horkheimer ei enää voinut luottaa immanenttiin kritiikkiin merkityksellisen toiminnan perustana. Horkheimer näki vallitsevat olosuhteet ikuisesti itseään toistavina muotoina, joista ei enää näkynyt ulospääsyä. Horkheimer kääntyikin vii-

mein teologian puoleen kritiikin lupauksen sisältämän toivon viimeisenä varastona: toivon ”täysin toisesta” (Horkheimer 1985d, 358-404), joka ylittäisi annetun ja painottaisi vallitsevan näennäisyyttä eikä sen absoluuttista totuutta.

Viitteet

- 1 Tämä Kurt Albert Gerlachin assistentti ja Ersnt Thälmannin (”Teddy”) ystävä oli värikäs persoona, joka vietti akateemikon ja ammattivallankumouksellisen kaksoiselämää. Hän toimi jonkun aikaa myös Sosiaalitutkimuksen instituutin kirjastonhoitajana yhdessä Rose Wittfogelin kanssa. Joulukuussa 1924 hän siirtyi Moskovaan ja moninaisten tapahtumien jälkeen hänestä tuli Neuvostoliiton agentti Tokioon (Sorge mm. informoi Stalinia Saksan tulevasta suuryhökkäyksestä). Sorge hirtettiin Tokiossa marraskuussa 1944. (Kolesnikova & Kolesnikov 1988.)
- 2 Varsinaiselle Frankfurtin koulullekin Korschin essee on ollut merkittävä inspiraation lähde.
- 3 Ks. Saksan historiallisesta ja yhteiskunnallisesta tilanteesta Wiggershaus 1995, 9-36.
- 4 Instituutin kirjastoon oli koottu maailman laajin työväenliikettä ja sen historiaa käsittelevien kirjojen kokoelma. Instituutin jouduttua pakenemaan Saksasta Hitlerin noustua valtaan 1930-luvun alussa Max Horkheimer yritti pelastaa kirjastoa. Hän kuitenkin epäonnistui ja kirjasto (kuten myös Instituutin muu jäljelle jäänyt omaisuus) takavarikoitiin Saksan valtiolle. (Wiggershaus 1995, 127-148.)
- 5 Sosiaalitutkimuksen instituutissa Grünberg tarjosi jatko-opintomahdollisuuden monille lahjakkaille vasemmistonuorille, jotka muissa yliopistoissa olisivat säännönmukaisesti jääneet rahoituksen ja virkojen ulkopuolelle (huolimatta siitä, että kommunistien virkakielto oli virallisesti kumottu).
- 6 Julkaisusta tuli myöhemmin vain nimenmuutoksella instituutin kuuluisa oma julkaisu.
- 7 Poikkeuksina lehden yleisestä linjasta voidaan mainita mm. Pollockin tutkimus Werner Sombartista, Horkheimerin artikkeli Mannheimista, Lukácsin arvostelu Buharinin kirjasta *Historiallisen materialismin teoria*, Weilin artikkeli Rosa Luxemburgista sekä Korschin jo *Erste Marxistische Arbeitswoche* –tapahtumassa huomiota herättänyt essee ”Marxismus und Philosophie” (Korsch 1966).
- 8 Tapa, jolla Horkheimer ymmärsi kriisin käsitteen, on periaatteessa sama kuin kriisin alkuperäinen lääketieteellinen määritelmä. Lääketieteessä kriisillä ymmärretään sairauden tilaa, joka voi osoittautua kuolettavaksi tai ei. Marxilaisessa kriisipuheessa kriisejä ei nähty aina kuolettavina. Kriisi nostatti kuolettavuuden mahdollisuuden (vallankumous), mutta pelastus voitaisiin saavuttaa

- 22 Sodan aikana instituutin alkuperäinen rakennus tuhoutui. Sodan jälkeen 1950-luvulla instituutille rakennettiin uudet tilat Frankfurtin yliopiston läheisyyteen, missä se sijaitsee edelleenkin.
- 23 Esimerkiksi Horkheimer ei noteeraa erityisesti Benjaminin artikkelia ”Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella” (Benjamin 1989). Tämä essee on ehkä kaikista tunnetuin instituutin 1930-luvulla julkaisemista artikkeleista.
- 24 Tämä kieltäytyminen erittelemästä ”parempaa” saattaa liittyä juutalaiseen kuvankielon periaatteeseen, josta Adorno ja Benjamin ovat kirjoittaneet myönteisesti.
- 25 Syystä tai toisesta Horkheimer jättää mainitsematta hänen ajattelunsa kannalta tärkeät artikkelit ”Materialismus und Moral” (Materialismi ja moraal; 1933) ja ”Zu Bergsons Metaphysik der Zeit” (Bergsonin ajanmetafysiikasta; 1934).
- 26 Ks. Rainer Funkin artikkeli tässä kirjassa.
- 27 Teos julkaistiin ensimmäisen kerran vuonna 1944 monistekirjasena New Yorkissa otsakkeella *Philosophische Fragmente*. Eri osioiden kirjoitusosuuksista ks. tarkemmin Schmidt & Schmidt-Noer (1997), 427-430. Ks. tarkemmin *Valistuksen dialektiikan* sisällöstä Reinersin, Pasasen ja Matthesin artikkelit tässä kirjassa.
- 28 Horkheimer ja Adorno käyttävät edelleen käsitettä kriittinen teoria, mutta täysin erilaisilla painotuksilla kuin aikaisemmin. Nyt kriittinen teoria tarkoittaa samaa kuin filosofia. (Dubiel 1984, 88.)
- 29 Horkheimer valmisteli teoksen perustana olevat luennot yhdessä Adornon, Pollockin ja Gurlandin kanssa. Horkheimer kirjoittaa esipuheessaan: ”Kyseiset luennot suunniteltiin tarjoamaan tiivistetyssä muodossa joitakin aspekteja perustavanlaatuisesta filosofisesta teoriasta, jotka kirjoittaja on viimeisimpien vuosien aikana muotoillut yhdessä Theodor W. Adornon kanssa. Olisi vaikeaa erotella, mitkä ideat ovat peräisin hänen aivoituksistaan ja mitkä minun; filosofiamme on yksi. Ystäväni Leo Löwenthalin uupumaton yhteistyö ja neuvonanto sosiologina on ollut mittaamaton apu” (Horkheimer 1996, vii).
- 30 Tästä hyvinä esimerkkinä ks. artikkelit ”Zum Rationalismusstreit in der Gegenwartige Philosophie” ja ”Materialismus und Metaphysik”.
- 31 1960-luvulla Frankfurtin koulun alkuperäinen ohjelma nousi uuteen kukoistukseensa Jürgen Habermasin teksteissä. Habermas antoi monitieteelliselle materialismille ja kriittiselle teorialle uuden ajankohtaisen tulkinnan (Habermas 1984, 366-402). Käsitys *Dialektik der Aufklärungista* Frankfurtin koulun umpikujana on itse asiassa peräisin Habermasilta. Hänen mukaansa *Dialektik der Aufklärung* perustuu tietoisuusfilosofiaan, jonka ajankohtaisen kriittisen teorian tulee ylittää. (Habermas 1995, 106-130.) Habermas siis haluaa tietystä mielessä palata instituutin 1930-luvun ”henkeen” ja toisaalta ylittää alkuperäisen Frankfurtin koulun tietoisuusfilosofialle perustuva projekti lingvistisellä käänteellä. Ks. tarkemmin Habermasista Hoffrénin teksti tässä kirjassa sekä Huttunen 1999 ja Moisio 1998.

Kirjallisuus

- Adorno, T. W. 1982. "On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening." Teoksessa A. Arato & E. Gebhard, *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 270-299.
- Benjamin, W. 1989. "Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella." Teoksessa W. Benjamin, *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Jyväskylä: Kansan sivistystyön liitto ja Tutkijaliitto, 139-173.
- Bonß, W. 1982. *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bonß, W. 1993. "The Program of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory." Teoksessa Benhabib, Bonß ja McCole (toim.), *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge: MIT, 99-127.
- Bonß, W. ja Norbert S. 1982. "Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus." Teoksessa W. Bonß ja A. Honneth, *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 31-66.
- Brunkhorst, H. 1985. "Dialektischer Positivismus des Glücks." Julkaisussa *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 39, Heft 8, 353-381.
- Dubiel, H. 1985. *Theory and Politics*. Cambridge: MIT.
- Fromm, E. 1989a. "Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung." Teoksessa Erich Fromm, *Gesamtausgabe* band III. München: dtv, 1-224.
- Fromm, E. 1989b. "Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie." Teoksessa Erich Fromm, *Gesamtausgabe* band I. München: dtv, 37-57.
- Habermas, J. 1989. *The Theory of Communicative Action* Vol. I. Boston: Beacon.
- Habermas, J. 1995. "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor W. Adorno." Teoksessa J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*. Lontoo: Polity.
- Hegel, G. W. 1978. *Järjen ääni – Hegelin Historian filosofian luentoja johdanto*. Helsinki: Gaudeamus.
- Hegel, G. W. 1991. *The Encyclopaedia Logic*. Cambridge: Hackett Publishing.
- Heidegger, M. 1977. *Sein und Zeit*. Tübingen.
- Honneth, A. 1995. "Critical Theory." Teoksessa *The Fragmented World of the Social*. Albany: SUNY, 61-91.
- Horkheimer, M & Adorno, T. W. 1997. "Dialektik der Aufklärung." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 5. Frankfurt am Main: Fischer, 13-290.
- Horkheimer, M. 1972. *Kritische Theorie eine Dokumentation*. Band I-II. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. 1985a. "[Über Sinn und Grenzen einer soziologischen Behandlung der Philosophie]." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 11. Frankfurt am Main: Fischer, 209-220.

- Horkheimer, M. 1985b. "[Die Marxsche Methode und ihre Anwendbarkeit auf die Analyse der gegenwärtigen Krise. Seminardiskussionen]." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 12. Frankfurt am Main: Fischer, 398-416.
- Horkheimer, M. 1985c. "[Idee, Aktivität und Programm des Instituts für Sozialforschung]." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 12. Frankfurt am Main: Fischer, 131-164.
- Horkheimer, M. 1985d. "Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen [Gespräch mit Helmut Gumnior]." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 7. Frankfurt am Main: Fischer, 358-404.
- Horkheimer, M. 1987. "Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 2. Frankfurt am Main: Fischer, 177-268.
- Horkheimer, M. 1988a. "Vorwort." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 36-39.
- Horkheimer, M. 1988b. "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 40-47.
- Horkheimer, M. 1988c. "Zum Problem der Wahrheit." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 277-325.
- Horkheimer, M. 1988d. "Materialismus und Metaphysik." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 70-105.
- Horkheimer, M. 1988e. "Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtige Philosophie." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 158-220.
- Horkheimer, M. 1988f. "Geschichte und Psychologie." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 48-69.
- Horkheimer, M. 1988g. "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 3. Frankfurt am Main: Fischer, 20-35.
- Horkheimer, M. 1988i. "Nachtrag." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 4, Frankfurt am Main: Fischer, 217-225.
- Horkheimer, M. 1988j. "Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 3, Frankfurt am Main: Fischer, 150-157.
- Horkheimer, M. 1988k. "Vorbemerkung [zu Kurt Mandelbaums und Gerhard Meyers *Zur Theorie der Planwirtschaft*]." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 3, Frankfurt am Main: Fischer, 221-224.
- Horkheimer, M. 1988l. "Egoismus und Freiheitbewegung." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 4. Frankfurt am Main: Fischer, 9-88.
- Horkheimer, M. 1991. "Traditionaalinen ja kriittinen teoria." Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.) *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino, 5-58.

- Horkheimer, M. 1996. *Eclipse of Reason*. New York: Continuum.
- Horkheimer, M. 1997. "Autoritären Staat." teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* band 5. Frankfurt: Fischer, 293-319.
- Huttunen, R. 1999. *Opettamisen filosofia ja kritiikki*. Väitöskirja. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Jay, M. 1984a. "Max Horkheimer and the Retreat from Hegelian Marxism." Teoksessa Martin Jay, *Marxism and Totality*. Berkeley: University of California Press. 174-219.
- Jay, M. 1984b. *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jay, M. 1986. "The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism." Teoksessa Martin Jay, *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press, 14-27.
- Jay, M. 1996. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Sozial Research, 1923-1950*. Lontoo: University of California Press.
- Kellner, D. 1989. *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Cambridge: Polity.
- Kirchheimer, O. 1982. "Changes in Structure of Political Compromise." Teoksessa Andrew Arato & Eike Gebhard *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 49-70.
- Kolesnikova, M. & Kolesnikov, M. 1988. *Richard Sorge*. Moskova: Edistys.
- Korsch, K. 1966. *Marxismus und Philosophie*. Frankfurt am Main: Fisher.
- Kotkavirta, J. 1991. "Jälkisanat." Teoksessa Jussi, Kotkavirta (toim.), *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino, 169-204.
- Lowenthal, L. 1980. "The Utopian Motif is Suspended: Conversation with Leo Lowenthal." Julkaisussa *New German Critique* 38, 105-111.
- Marcuse, H. 1986. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge: MIT.
- Marcuse, H. 1991. "Filosofia ja kriittinen teoria." Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.), *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino, 59-80.
- Marx, K. 1978a. "Teesejä Feuerbachista." Teoksessa Marx & Engels, *Valitut teokset* osa kaksi. Moskova: Kustannusliike Edistys, 63-66.
- Marx, K. 1978b. "Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus [Saksalaisen ideologian ensimmäinen luku]." Teoksessa Marx & Engels, *Valitut teokset* osa kaksi. Moskova: Kustannusliike Edistys, 67-147.
- Marx, K. 1978c. "Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto." Teoksessa Marx & Engels, *Valitut teokset* osa yksi. Moskova: Kustannusliike Edistys, 100-117.
- Moisio, O-P. 1998. "Pätevyysvaatimuksen yhteisymmärrykseen suuntautuneen kielen pragmaattisina ehtoina." Teoksessa A. Laitinen (toim.), *Normatiivisuuden lähteet*. Jyväskylä: Filosofian julkaisuja, 61-82.
- Mozetic, G. 1987. *Die Gesellschaftstheorie des Austromarxismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Neumann, F. 1977. *Behemoth – Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-44*. Frankfurt am Main: Fischer.

- Pollock, F. 1982. "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations." Teoksessa Andrew Arato & Eike Gebhard, *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 71-94.
- Schmidt, A. & Schmidt-Noer, G. 1997. "Nachwort des Herausgebers. Die Stellung der 'Dialectic der Aufklärung' in der Entwicklung der Kritischen Theorie. Bemerkungen zu Autorschaft, Entstehung, einigen theoretischen Implikationen und späterer Einschätzung durch die Autoren." Teoksessa Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Band 5. Frankfurt am Main: Fischer, 423-452.
- Wiggershaus, R. 1995. *The Frankfurt School*. Cambridge: Polity.

Rainer Funk

ERICH FROMM FRANKFURTIN KOULUSSA

Psykoanalyttinen sosiaalipsykologian käsite

Elämäkerrallinen tausta

Kun halutaan ymmärtää Erich Frommin osuutta Frankfurtin koulun teoriassa, kiinnitetään yleensä huomio hänen luomaansa psykoanalyysin ja marxilaisen sosiologian yhdistelmään. Tämä on tietenkin paikallaan, mutta jotta voisimme todella ymmärtää hänen ajatuksiaan ja omalaatuista tapaansa yhdistää psykoanalyttinen ja sosiologinen lähestymistapa ihmiseen ja yhteiskuntaan, on meidän tutustuttava paremmin Frommin juutalaiseen taustaan ja häneen vaikuttaneisiin juutalaisiin opettajiin¹. Elämäkerrallinen yhteenveto valaisee näin ollen Frommin ajatusten lähtökohtia.

Erich Fromm syntyi 23. maaliskuuta 1900 Frankfurt am Mainissa ortodoksijuutalaisten vanhempien ainoana lapsena. Hän kuoli 18. maaliskuuta 1980 Locarnossa Sveitsissä. Vanhempiansa (viinikauppiaana toiminut isä ja äiti tulivat molemmat vanhoista rabbiiniperheistä) ja Frommin itsensä 26-vuotiaaksi asti harjoittama juutalaisuus vaikutti syvästi hänen elämäänsä ja työhönsä. Uskonnollinen elämäntapa, jonka vaikutuksen alaisena Fromm kasvoi, ei poikennut ainoastaan vuosisadan vaihteen liberaalista kristillisyydestä vaan myös reformistisesta juutalaisuudesta, joka oli myötämielinen kristillisen porvariston liberaalikapitalistiselle hengelle. Ortodoksijuutalaisuus ei painottanut enemmistökulttuuriin mukautumista ja assimilaatiota, vaan nimenomaan sen hylkäämistä.

Erich Fromm seisoi aina yhteiskunnallista enemmistöä vastaan, erillään siitä. Tämä seikka muotoili ja vaikutti eksistentiaalisesti hänen käsitykseensä yksilön suhteesta yhteiskuntaan. Fromm oli aina vastustajan, vähemmistön puolella. Syvään juurtunut uskonnollinen tausta vaikutti hänen myöhempään psykoanalyysin yhteiskunnalliseen ja kriittiseen soveltamiseensa ja myös

siihen, että hän nuorena miehenä oli kiinnostunut laista ja kriminologiasta. Sen ”hengen” erityislaatuisuus, jossa Fromm kasvoi, oli täysin poikkeava paitsi vuosisadan alun ”hengestä”, myös nykykulttuurimme vastaavasta.

Maailma, jossa Fromm kasvoi, oli suuntautunut traditionaalista oppimista, ihmiskunnan täydellistymistä ja henkisiä arvoja kohti – päämääriä, jotka olivat täydellinen vastakohta vallitsevalle kliseelle menestyvästä juutalaisesta. Hie-
man ennen kuolemaansa antamassa haastattelussa hän tunnusti, että lapsena

pidin (...) erittäin kummallisena sitä, että ihmiset omistavat elämänsä rahan tekemiselle ja olin hyvin hämmentynyt kun joku joutui läsnäollessani tunnustamaan olevansa liikemies, toisin sanoen, että hän kuluttaa kaiken aikansa rahan tekemiseen (...) Samaan aikaan kun aloitin saksalaisen koulun ja otin osaa saksalaiseen kulttuuriin, kuten kuka tahansa Saksassa asuva poika tai opiskelija, olin kuitenkin – en ehkä täydellisesti – aivan varmasti muukalainen, enkä koskaan katunut sitä. (Fromm 1979, XV)

Täyttyessään 16 vuotta Fromm liittyi Frankfurtin Boerneplazin synagogan rabbi Nehemial Nobelin ympärille kerääntyneeseen opiskelijaryhmään. Nobel oli lahjakas saarnaaja ja mystikko. Hän eli konservatiivista uskonnon ohjaamaa elämää, mutta samanaikaisesti hän oli humanisti ja Goethen ja Kantin tavoin valistuksen traditiossa ajatteleva filosofi. Kun Fromm valmistui Woehlerin lukiosta Frankfurtista, hän halusi ryhtyä uskonnolliseksi oppineeksi ja lähteä talmudiseen yliopistoon Liettuaan kauaksi vanhemmistaan.

Se sai kuitenkin aikaan niin raivokkaan reaktion isältäni, etten voinut tehdä sitä loukkaamatta häntä syvästi. Minulla ei ollut rohkeutta tai en halunnut tehdä sitä, joten luovuin projektista tulla talmud-oppineeksi – tämän päivän näkökulmasta onneksi – ja ryhdyin opiskelemaan lakia. Olen aina ollut erittäin kiinnostunut laista, rakastan lakia. Minulle laki on, niin sanoakseni, etiikan jäädytetty minimi, joka vallitsee yhteiskunnassa. Olen tottunut päätöksiä tehdessäni kysymään itseltäni, mikä vastaus saattaisi olla lailliselta kannalta. Sen jälkeen yritän astua laillisen näkökulman taakse, inhimilliseen näkökulmaan. Haluan kuitenkin tehdä selväksi, että minä ainakin täytän laillisen näkökulman enkä toimi tyhjässä huoneessa, jossa voisin kuvitella edukseni kaitkenlaisia asioita. Ensiksi tulee legaali minimi, sen jälkeen mikä tahansa lisäys, jonka rakkaus voi tehdä. (Fromm 1979, XV)

Vuonna 1918 Fromm ryhtyi opiskelemaan lakia Frankfurtin yliopistossa, mutta lain opiskeleminen ei tyydyttänyt häntä koska hän ei halunnut ryhtyä lakimieheksi. Vuonna 1919 hän siirtyi Heidelbergin yliopistoon ja alkoi opiskella sosiologiaa Alfred Weberin², filosofiaa Heinrich Rickertin ja psykologiaa Karl Jaspersin alaisuudessa.

Näiden Heidelbergin yliopiston opettajien lisäksi Fromm oli syvästi vaikuttanut vuosien 1920 ja 1925 välisenä aikana elämänsä toisesta talmudopettajasta Salomon Baruch Rabinkowista. ”Herr Rabinkow”, kuten kaikki häntä poikkeuksetta kutsuivat, oli venäläissyntyinen talmudin opettaja, Habad-hasidismen kannattaja Liettuasta. Siitä huolimatta, että Rabinkow koki ensisijaiseksi tehtäväkseen talmudin tutkimisen, hän oli hyvin kiinnostunut myös lakiin liittyvistä ja sosiologisista kysymyksistä. Hänellä oli läheiset yhteydet Alfred Weberiin, joka ohjasi Frommin väitöskirjaa. Rabinkowille oli ominaista syvä ja läpikotainen juutalaisen historian ja intellektuaalisten traditioiden tuntemus. ”Rabinkow vaikutti elämään enemmän kuin kukaan muu yksittäinen henkilö,” Fromm toteaa kirjoituksessaan ”Reminiscences of Schlomo Barukh Rabinkow”,

ja hänen ajatuksensa elävät minussa, vaikka ne ilmenevätkin eri muodossa ja eri käsitteinä (...) Rabinkowin asenne elämää kohtaan voitaisiin ehkä määritellä ’radikaaliksi humanismiksi.’ Hänen opetukselleen oli luonteenomaista se, että hän etsi ja löysikin tämän radikaali-humanistisen asennoitumisen juutalaiseen traditioon ankkuroituneena, joko profetioissa, talmudissa, Maimonideksella tai hasidisessa kertomuksessa (...) [Hän] tulkitsti juutalaisuutta systeeminä, johon sisältyivät korkeat tasa-arvon, oikeudenmukaisuuden ja yksilön kunnioittamisen arvot. (Fromm [1971] 1987, 102.)

Siitä huolimatta, että Rabinkow vaikutti häneen voimakkaammin kuin yksikään yliopisto-opettajista, Fromm ihaili väitöskirjansa ohjaajaa Alfred Weberiä ”suuren älyllisen voiman, taipumattomuuden miehenä”, jolla oli voimakas poliittisen vapauden vakaumus (Fromm 1979, XV). Alusta alkaen Frommin sosiologinen intressi oli itse asiassa sosiaalipsykologinen. Hänen kiinnostuksensa oli suuntautunut kysymykseen, mitkä voimat saavat ihmiset ajattelemaan, tuntemaan ja käyttäytymään yhdenmukaisella tavalla. Tämä kysymys oli keskipisteenä myös väitöskirjassa *Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums* (Fromm 1989), jonka Fromm teki Alfred Weberin ohjauksessa vuonna 1922. Siinä hän tarkasteli juutalaisen lain sosiaalisia ja psykologisia funktioita diasporajuutalaisten keskuudessa kairatesialaisuudessa, reformijuutalaisuudessa ja hasidismissa. Näissä diasporayhteisöissä mikään kansallinen tai uskonnollinen instituutio ei varmistanut ulkoisesti yhteisön koossapysymistä.

Jo väitöskirjassa Frommin keskeinen intressi oli siis sosiaalipsykologinen, vaikka hän ei ollut vielä tuohon aikaan kehittänyt sellaista psykologista käsitettä, jolla hän olisi voinut ymmärtää juutalaisen yhteisön uskonnollisen eetoksen ja muiden solidaarisuuden muotojen psyykkistä tehtävää. Sen, mitä hän väitöskirjassaan totesi juutalaisen lain funktiosta (uskonnollisen eetoksen

merkityksessä), hän toisti myöhemmin modernin yhteiskunnan ”yhteiskunnallisen prosessin libidinaalisista voimista” (Fromm 1932, 130).

Talmudin ja yliopisto-opettajien lisäksi Frommin ajatteluun vaikuttivat erityisesti Vanhan testamentin profeetat:

Enemmän kuin mistään muusta olin liikuttunut Jesajan, Aamoksen ja Hoosean profeetallisista teksteistä; en niinkään varoituksista ja tuhonjulistuksista kuin lupauksista, että ’tulee vielä aika, jolloin kansakunnat takovat miekat auroiksi ja keihäät vesureiksi. Yksikään kansa ei enää kohota miekkaa toistaan vastaan eikä harjoita sotataitoja.’ (Jes. 2:2); kun kaikki kansat ovat ystäviä ja kun ’maa on täynnä Herran tuntemusta niin kuin meri on vettä tulvillaan.’ (Jes. 11:9). (Fromm 1962, 5.)

Frommiin ei tehnyt vaikutusta ainoastaan profeettojen messiaaninen viesti, vaan myös se tosiasia, että profeetat julistivat viestiä samanaikaisesti elämällä sitä – he elivät oppiensä mukaan (ks. Fromm 1967e, 67-). Fromm pyrki koko elämänsä seuraamaan tätä profeetallista traditiota. Hän yritti sitä aluksi ortodoksisjuutalaisissa uskonnollisissa käytännöissä ja myöhemmin näkemyksessään humanismista järjen ja rakkauden käytäntönä.

Tämän lisäksi oli tietenkin ei-uskonnollisia lähteitä, jotka vaikuttivat Frommin älylliseen elämään. Landis ja Tauber kirjoittavat, että Frommin poliittiset intressit syvenivät sen jälkeen kun hän tutustui Karl Marxin tuotantoon. Marxissa Fromm näki ”avaimen historian käsittämiseen ja maallisiin käsittein esitetyn Vanhan testamentin profeettojen messiaanisisissa näyissä ilmenneen radikaalin humanismin manifestaation” (Landis ja Tauber 1971, IX).

Vuoden 1926 tietämissä Fromm tutustui buddhalaisuuteen, mikä oli tärkeä tapahtuma hänen intellektuaalisessa kehityksessään. ”Ensimmäistä kertaa hän näki hengellisen systeemin, elämäntavan, joka perustui puhtaaseen rationalismiin vailla irrationaalista mystifikaatiota tai vetoamista ilmestykseen tai auktoriteettiin” (Landis ja Tauber 1971, XII). Frommin tutustumista buddhalaisuuteen seurasi vuosikymmeniä myöhemmin syvälinen paneutuminen Daisetz T. Suzukin zen-buddhalaisuutta käsitteleviin teksteihin. Frommin arvio uskonnosta, hänen kritiikkinsä kaikkia irrationaaliseen ilmes-tykseen tai auktoriteettiin vetoamisia kohtaan ja hänen mieltymyksensä yhdistää rationaalinen ymmärrys ja mystisismi saivat Suzukilta voimakkaita vaikutteita. Toinen tärkeä tapahtuma Frommin älyllisessä elämässä ennen vuotta 1930 oli Johann Jakob Bachofenin (1815-1887)³ tekstien lukeminen. Bachofenin teos *Das Mutterrecht*⁴ mahdollisti matriarkaalisten tai patriarkaalisten yhteiskunnallisten rakenteiden ja kulttuuristen ja psyykkisten ilmiöiden välisen yhteyden ymmärtämisen. Tämä vaikutti Frommin ajatuksiin

yhteiskunnallisten ja psyykkisten rakenteiden molemminpuolisesta vaikutuksesta toisiinsa – ajatuksiin, jotka ohittivat lopulta Sigmund Freudin ideat.

Frommilla oli alusta alkaen myös toinen tärkeä intressi, jonka hän ilmaisi psykologisesti orientoituneella kysymyksellä ”kuinka se on mahdollista?” Fromm mainitsee lapsena kokemansa 20-vuotiaan naispuolisen taiteilijan ja perheystävän itsemurhan vaikuttaneen siihen, että hän myöhemmin kiinnostui Freudista ja psykoanalyysistä:

Kuulin kauhean uutisen: hänen isänsä oli kuollut ja välittömästi tämän jälkeen hän oli tappanut itsensä ja jättänyt testamentin, jossa hän toivoi tulevansa haudatuksi yhdessä isänsä kanssa. En ollut koskaan kuullut Oidipus-kompleksista tai tyttären ja isän välisestä inestisestä fiksaatiosta, mutta olin syvästi liikuttunut. Olin ollut melko kiintynyt nuoreen naiseen, olin ollut vastahakoinen hänen vastenmielistä isäänsä kohtaan, enkä koskaan aikaisemmin ollut tuntenut ketään, joka olisi sittemmin tehnyt itsemurhan. Minut valtasi ajatus, ’kuinka se on mahdollista?’ Kuinka on mahdollista, että kaunis nuori nainen olisi niin rakastunut isäänsä, että hän tulisi mieluummin haudatuksi hänen kanssaan kuin jäisi henkiin elämän ja maalaamisen nautintoja varten? (Fromm 1962, 4.)

Kaksi vuotta myöhemmin hän joutui kysymään uudelleen ”kuinka se on mahdollista?” Hänen sympatiansa profeettoja kohtaan ja heidän messiaaniset näkynsä kaikkien kansojen harmonisesta rinnakkaiselosta järisivät perustojaan myöten ensimmäisen maailmansodan vuoksi:

Kun sota alkoi vuoden 1914 kesällä, olin 14-vuotias poika, jolle sotainto, voittojen juhlistaminen, tuntemieni yksittäisten sotilaiden kuolemien traagisuus oli päällimmäisimpänä kokemuksessani. En ollut huolissani sodan probleemasta itsessään; en ollut kauhuissani sen järjettömästä epäinhimillisyydestä. Mutta pian kaikki muuttui (...) Kun sota vuonna 1918 päättyi, olin syvästi häiriintynyt poika, joka oli riivattu kysymyksellä, kuinka sota oli mahdollinen, toivomuksella ymmärtää ihmisen massatoiminnan irrationaalisuutta, intohimolla rauhaa ja kansainvälistä ymmärrystä kohtaan. Lisäksi olin tullut syvästi epäluuloiseksi kaikkia virallisia ideologioita ja julistuksia kohtaan ja täynnä vakaumusta, että ’kaikkea tulee epäillä’. (Fromm 1962, 6f)

Vain kuusi vuotta myöhemmin Fromm tutustui psykoanalyysiin, joka antoi hänelle vastauksen kysymykseen ”kuinka se on mahdollista?”

Frommin tutustutti psykoanalyysiin hänen ystävättärensä Frieda Reichmann, jonka kanssa hän perusti psykoanalyttisesti suuntautuneen parantolan Heidelbergiin vuonna 1924. Ensimmäisen didaktisen analyysinsä hän sai Reichmannilta ja vuonna 1926 he menivät naimisiin. Fromm kävi uudelleen analyysissä Wilhelm Wittenbergillä Münchenissä, Karl Lauderilla Frank-

furtissa ja viimeisenä Hanns Sachsilla Berliinissä, missä Fromm päätti koulutuksensa vuonna 1930 ja avasi oman praktiikkansa. Kiinnostus psykologian yhteiskunnallista lähestymistapaa kohtaan jatkui ja hän sai luotua yhteydet marxilais-freudilaisiin Siegfried Brenfeldiin ja Wilhelm Reichiin Berliini-instituutissa. Vuosien 1926 ja 1930 välisenä aikana Erich Fromm ja Frieda Fromm-Reichmann vierailivat useaan otteeseen tohtori Georg Groddeckin kotona, missä he tapasivat myös Karen Horney ja Sándor Ferenczin. He kaikki olivat yksimielisiä siitä, että Freudin teoria Oidipus-kompleksista oli kestävä ja että kulttuurisille ja yhteiskunnallisille muuttujille tulisi antaa enemmän painoa psyykkisten impulssien muotoutumisessa.

Samaan aikaan kun Fromm avasi oman praktiikkansa Berliinissä, Max Horkheimer nimitti hänet Frankfurtin kouluna myöhemmin tunnetun Sosiaalitutkimuksen instituutin psykologian ja sosiaalipsykologian asiantuntijaksi. Instituutissa Fromm sitoutui entistä tiiviimmin marxilaiseen teoriaan ja työskenteli vuosia – terapeutin työn ohella – sosiaalipsykologisessa kenttätutkimusprojektissa, joka selvitti työntekijöiden tiedostamattomia asenteita. Hän joutui kuitenkin keskeyttämään työskentelynsä sairastuttuaan tuberkuloosiin.

Toivuttuaan Davosissa Sveitsissä pitkäkestävistä sairaudestaan Fromm vastaanotti vuonna 1934 luennointikutsun Chicagon psykoanalyttiseen instituuttiin. Kun Sosiaalitutkimuksen instituutti löysi uuden kotinsa New Yorkista, Fromm muutti sinne ja jatkoi töitään instituutissa työskennellen myös omassa psykoanalyttisessä praktiikassaan. New Yorkissa hän tutustui Clara Thompsoniin, Harry Stack Sullivaniin ja William Silverbergiin. Vuosina 1935–1939 Fromm oli vierailevana luennoitsijana Columbian yliopistossa. Yhteydet Sosiaalitutkimuksen instituuttiin jatkuivat 1930-luvun loppuun, kunnes Max Horkheimer ja Herbert Marcuse nousivat hänen Freudin viettiteoriaa koskevia uudelleenmuotoiluja vastaan. Marcuse kutsui Frommia myöhemmin ”uusfreudilaiseksi revisionistiksi” (Marcuse 1955, 238). Fromm kuitenkin kehitteli edelleen ajatuksiaan, jotka – vaikka niissä olikin yhtäläisyyksiä ns. uusfreudilaisiin Karen Horneyhin, Henry Stack Sullivaniin ja Abram Kardineriin – ajoivat kulttuuristen elementtien painotuksessaan häntä yhä kauemmaksi uusfreudilaisista:

Siitä tosiseikasta huolimatta, että olimme ystäviä, työskentelimme yhdessä ja meillä oli yhteisiä näkemyksiä – etenkin kriittinen asenne libidoteoriaa kohtaan – erot välillämme olivat suuremmat kuin yhtäläisyydet, erityisesti ”kulttuurisessa” näkökulmassa. Horney ja Sullivan ajattelivat kulttuurimuotoa traditionaalisessa antropologisessa mielessä, kun taas itse pyrin dynaamiseen analyysiin taloudellisista, poliittisista ja psyykkisistä voimista, jotka muodostavat yhteiskunnan perustan. (Fromm 1970b, 21.)

Jättäessään vuonna 1939 Sosiaalitutkimuksen instituutin Fromm kiteytti yhteistyön alun seuraavasti:

Yhteyteni Sosiaalitutkimuksen instituuttiin alkaa suunnilleen vuodesta 1930. Kun asuin Berliinissä, luennoin Frankfurtissa sosiaalipsykologiasta ja osallistuin [sosiaalityöntekijöitä ja palkansaajia käsittelevän] kenttätutkimuksen valmisteluun, jonka parissa työskentelin myöhemmin New Yorkissa. En pyytänyt mitään palkkaa lukuun ottamatta matkakulujani. Vuodesta 1931 eteenpäin asuin Sveitsissä ja liityin pysyvästi instituuttiin saaden tästedes säännöllisesti palkkaa. Toimitin ja kirjoitin tekstejä *Zeitschrift für Sozialforschungin*, jonka julkaiseminen aloitettiin tuolloin. Yhteyteni instituuttiin muotoutuivat seuraavina vuosia entistä tiiviimmiksi. Kun vierailin Yhdysvalloissa vuonna 1933, neuvottelin instituutin mahdollisesta siirtämisestä Chicagon yliopistoon. Vuodesta 1934 eteenpäin asuin pysyvästi New Yorkiin ja osallistuin monella tapaa instituutin töihin. Päätyönäni oli kirjoittaa yksi osa teokseen *Authority and Family* ja toimittaa kokonainen osa empiirisiä tutkimuksia. (Muistio, kirjoitettu 1940; Erich Fromm Archive Tübingen.)

Instituutin toimintaan osallistumisen ulkoisia vuosilukuja kiinnostavampaa on se teoreettinen kehitys, joka noina vuosina tapahtui. Tämä auttaa ymmärtämään paremmin sitä, miksi Fromm erkani vuonna 1939 instituutista, kun Max Horkheimer ja Friedrich Pollock olivat päättäneet lopettaa Frommin palkanmaksun lokakuusta 1939 eteenpäin – Theodor Wiesengrund-Adornon tullessa samanaikaisesti lähempään yhteyteen instituutin kanssa. Fromm kehitteli psykoanalyttisen sosiaalipsykologian teoriaa ja metodia entistä riippumattomampana freudilaisesta viettiteoriasta – samaan aikaan kun muut Frankfurtin koulun jäsenet pitivät viettiteoriaa olennaisena osana materialistista teoriaa ihmisestä.

Frommin näkemys psykoanalyttisestä sosiaalipsykologiasta

Frommin sosiaalipsykologisen kiinnostuksen lähtökohta on hänen uskonnollisessa kasvatuksessaan. Tämä käy ilmi sekä hänen talmud-opettajistaan että sosiologian opinnoistaan ja juutalaista lakia käsittelevästä väitöskirjastaan. Väitöskirjassaan Fromm tarkasteli sitä, miksi diasporassa elävät juutalaiset ajattelivat, tunsivat ja toimivat tietyllä yhtenäisellä tavalla valtion ja kirkon instituutioiden puuttumisesta huolimatta. Frommin vastaus tähän valmiiksi sosiaalipsykologiseen ongelmaan oli, että se johtuu tietynlaisesta elämäntavasta, joka diasporajuutalaisilla oli ja joka sai aikaan sen, että he ymmärsivät tooran hengen sisältäpäin ja tunnepohjaisesti. Vasta seitsemän vuotta myö-

hemmin väitöskirjansa valmistumisen jälkeen freudilainen psykoanalyysi tarjosi hänelle mahdollisuuden muotoilla uudelleen tätä sosiaalipsykologista kiinnostusta, nyt Freudin psyykkisten impulssien muotoutumista koskevan teorian kielellä. Fromm oivalsi, että yhteiskuntaa ei voida käsittää ainoastaan talouden, politiikan ja kulttuuristen rakenteiden kautta, vaan ensisijaisia ovat libidinaaliset rakenteet. Näiden libidinaalisten rakenteiden erittelyn ja tutkimisen kautta on mahdollista ymmärtää, kuinka sosio-ekonominen perusta vaikuttaa yhteiskunnan ideoihin ja ideaaleihin. Sen kautta paljastuu libidinaalisen rakenteen asema ”perustan” ja ”päällysrakenteen” välittäjänä. Vuodesta 1930 eteenpäin Fromm pyrki tutkimuksessaan näiden oivallusten ja uudelleentulkintojen synteisiin.

Halusin ymmärtää niitä lakeja, jotka määräävät yksittäisen ihmisen elämää, sekä yhteiskunnan lakeja – toisin sanoen ihmisiä heidän sosiaalisessa eksistensissään. Yritin hahmottaa Freudin käsitteiden kestävästä totuudesta oletuksia vastaan, jotka tarvitsivat uudelleentulkintaa. Yritin tehdä saman Marxin teorialle ja lopulta pyrin synteisiin, joka perustui näiden molempien ajattelijoiden ymmärtämiselle ja kritisoinnille. (Fromm 1962, 9.)

Frommin yritykseen yhdistää sosiologinen ja psykoanalyttinen teoria ei ole tähän saakka kiinnitetty vakavaa huomiota. Eräs syy tähän on se, että harvoilla sosiologeilla on psykoanalyttinen koulutus. Tämän lisäksi psykologit ovat metateoreemoineen usein kykenemättömiä sosiologiseen ajatteluun. Se, että sosiologian puolelta tullut Fromm muotoili psykoanalyttisen lähestymistavan sosiaalipsykologiaksi, on kohdannut vastustusta sekä psykoanalyttikkojen että sosiologien taholta. Psykoanalyttikot pitävät ajatusta yhteiskunnallisesta tiedostamattomasta vaikeasti hyväksyttävänä, kun taas sosiologeille siitä ei ole mitään hyötyä. Sosiologit suuntaavat kiinnostuksensa yhteiskuntaan ennemminkin kohti ”ulkoista tukea” ja instituutioiden sitovaa voimaa kuin yhteiskunnan sisäistä rakennetta. Fromm kuitenkin puhuu yhteiskunnan psyykkisestä rakenteesta ja tiedostamattomasta ja tekee siten mahdolliseksi uuden hedelmällisen lähestymistavan psykoanalyysiin.

Mikäli otamme vakavissamme sosiologian perusväittämän yhteiskuntaan itseensä juurtuneista voimista ja muodoista – premissi, jota useimpien psykoanalyttikoiden on vaikea hyväksyä – tästä seuraa hyvin kiinnostava kysymys, onko yhteiskunnalla tiedostamatonta, ja jos on, millaisten muotojen kautta se kehittyy ja voidaanko sitä tutkia samaan tapaan kuin yksilön tiedostamatonta. Jos ensin hyväksymme, että yhteiskunnalla on tiedostamaton, jota voidaan kutsua yhteiskunnalliseksi tiedostamattomaksi, seuraava askel on vapautua harhaanjohtavasta yhteiskuntaa koskevasta käsityksestä. Fromm painottaa lyhyessä, mutta sitäkin tärkeämmässä kirjoituksessaan ”Psychologie und

Soziologie”, että ”sosiologian kohde, yhteiskunta, koostuu todellisuudessa yksilöistä (...) Ihmisyksilöllä ei ole ainoastaan yhtä ’yksilöllistä psyykettä’, joka vallitsee kun henkilö toimii yksilönä ja joka on näin psykoanalyysin kohde, vastakohtana täydellisesti erilaiselle ’massapsyykelle’ kaikenlaisten massaviettien kera, kuten myös epämääräisille yhteisöllisyyden ja solidaarisuuden tunteille, jotka kehittyvät teoiksi aina kun henkilö toimii massan osana” (Fromm 1929, 3). Pikemminkin yksilö tulee nähdä *a priori* sosiaalistettuna ja psyyke tulee näin ollen ymmärtää ”kehittyneen ja määräytyneen sen suhteen kautta, joka yksilöllä on yhteiskuntaan” (Fromm 1929, 5).

Fromm perustelee lähtökohtaansa viittaamalla Freudin teoksessa *Massenpsychologie und Ich-Analyse* esittämiin väitteisiin. Hänen tarkoituksenaan on näin johtaa sosiaalistetun yksilön hypoteesi takaisin Freudiin, joka kirjoitti: ”Yksilön sielunelämässä jokin toinen on poikkeuksetta läsnä mallina, objektina, avustajana, vastustajana. Näin ollen, yksilöpsykologia, tässä sanan laajennetussa mutta täydellisesti oikeutetussa mielessä, on samanaikaisesti myös sosiaalipsykologiaa” (Freud 1921, 72).

Ero persoonallisuuspsykologian ja sosiaalipsykologian välillä voi siis olla vain määrällinen. Sosiaalipsykologia, samoin kuin yksilöpsykologia, pyrkii ymmärtämään psyykkisiä rakenteita yksilön elämäkokemuksesta käsin ja etenee näin ollen samojen metodien mukaan: ”Sosiaalipsykologia pyrkii tutkimaan, kuinka tietyt psyykkiset asenteet, jotka ovat yhteisiä kaikille ryhmän jäsenille, ovat suhteessa heidän yhteisiin elämäkokemuksiinsa”. (Fromm 1930, 17)

”Yhteisen elämäkokemuksen” idea on erotettu ”yksilön elämäkokemuksesta”. Jälkimmäisessä on tärkeää tuntea sisärjärjestys tai jos joku on ainoa lapsi. Sairaudet ja yksilölliset ”riskialttiit” tapahtumat ovat myös tärkeitä, koska niillä on voimakas vaikutus libidinaaliseen rakenteeseen. Ryhmän ”yhteinen elämäkokemus” puolestaan viittaa pääosin taloudellisiin, sosiaalisiin ja poliittisiin olosuhteisiin, jotka määräävät ryhmän elämäntavan.

Luultavasti parhaiten tunnetussaan artikkelissaan ”Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus” Fromm esitti yhä Freudin viettiteorian metapsykologisiin käsitteisiin kiinnittyen, että ”sosiaalipsykologian ilmiöt tulee ymmärtää prosesseiksi, joissa viettikoneisto aktiivisesti ja passiivisesti sopeutuu sosio-ekonomiseen tilanteeseen. Tietyissä perustavanlaatuisessa suhteessa viettikoneisto on itse biologisesti annettu, mutta se on muutokselle hyvin altis. Tärkeimpiä muokkaavia tekijöitä ovat taloudelliset olosuhteet. Perhe on keskeinen välikappale, jonka kautta taloudellinen tilanne muokkaa yksilön psyykettä. Sosiaalipsykologian tehtävä on selittää sosiaalisesti relevantit jaetut psyykkiset asenteet ja ideologiat – ja erityisesti niiden

tiedostamattomat juuret – taloudellisten olosuhteiden vaikutuksella libidopyrkimyksiin.” (Fromm 1932, 46.)

Fromm oli juuri muotoillut psykoanalyttis-sosiologisen teoriansa ja meto-
dinsa vuosina 1929-1932 ja havainnollistanut sitä autoritaarisen luonteen
avulla, kun häneen iski tyytymättömyys freudilaiseen viettiteoriaan. Ongel-
maksi muotoutui erityisesti Oidipus-kompleksin keskeisyys ja freudilaisen
libidoteorian patriarkaalin determinismi. Tämän kritiikin taustalla oli pää-
asiassa *Mutterrecht*-teeman kyseenalaistaminen, josta vastasivat Morgan, Brif-
fault ja erityisesti Bachofen. Nimenomaan Freudin tulkitseman Oidipus-
kompleksin sosiaalinen determinismi patriarkaalisen yhteiskunnan tyypil-
lisenä tuotteena tekee poikkeavan viettiteorian välttämättömyyden ilmeisek-
si. Viettiteorian on otettava tosissaan väite yksilöstä sosiaalisena olentona ja
pidettävä libidinaalista rakennetta riippumattomana yksilön sosio-ekono-
misista olosuhteista.

Frommin psykoanalyttisen teorian kritiikin ja uudelleenmuotoilun taut-
talla oli muitakin asiantuntijoita ja henkilökohtaisia suhteita. Georg Grod-
deckin ympärille muodostuneessa ryhmässä, johon Frieda Reichmannin ja
Erich Frommin lisäksi kuuluivat myös Karen Horney ja Sándor Ferenczi,
olttiin 1920-luvun lopussa vakuuttuneita siitä, että freudilainen muotoilu
Oidipus-kompleksista oli aikansa elänyt. Frommin kanssa vuonna 1935
ystävystyneen Harry Stack Sullivanin ajatukset osoittautuivat erittäin hyö-
dyllisiksi Frommin psykoanalyttisen teorian muotoilussa. Frommin pyrki-
mys nähdä ihmiset paitsi tiedostamattoman ohjaamina, myös vastaavasti
yhteiskunnan heijastumina sai ilmaisunsa Sullivanin ”interpersoonallisten
suhteiden teoriassa”. Siinä psykologinen kehitys saa saman merkityksen kuin
muutos primaaristen siteiden muodoista itsenäisten subjektien suhteessa-
olon [relatedness/Bezogenheit] muotoihin.

Teoksensa *Pako vapaudesta* lopussa Fromm tiivistää uuden lähestymis-
tapansa seuraavasti: ”Uskomme, että ihminen on ensisijaisesti yhteiskunnal-
linen olento eikä, niin kuin Freud oletti, ensisijaisesti itseriittoinen ja vasta
toissijaisesti muiden tarpeessa tyydyttääkseen viettitarpeensa. Tässä mieles-
sä uskomme, että yksilöpsykologia on pohjimmiltaan sosiaalipsykologiaa tai
Sullivanin sanoin interpersoonallisten suhteiden psykologiaa. Keskeinen on-
gelma psykologiassa on yksilön erityinen suhteessaolo maailmaan, ei yksit-
täisten viettipohjaisten halujen tyydyttäminen tai frustraatio.” (Fromm 1976a,
242.)⁵

Saattaa vaikuttaa siltä, että Fromm olisi hylännyt kaiken viettiteoreettisen
ajattelun. Se ei kuitenkaan ole hänen ajatuksensa ydin. Tietenkin mitä lähem-
min psykoanalyttinen teoria samaistui libidoteoriaan, sitä enemmän Fromm
pyrkii muotoilemaan libidoteorian kritiikkinsä freudilaisen viettiteorian ylei-

seksi kritiikiksi. Frommin keskeisiin tutkimusintresseihin kuuluivat myös ”kvasiviettipohjaiset” tarpeet, nimittäin ne, jotka motivoivat ihmisen ajatuk-
sia, tunteita ja käyttäytymistä yhteiskunnallisena olentona. Freudin vietti-
teorian soveltaminen sosiaaliin ryhmiin mahdollisti sen, että Fromm tun-
nisti libidoteorian rajallisen validiteetin. Vuonna 1935 se ohjasi myös Frommin
oivaltamaan, että pohjimmiltaan viettejä oli kaksi. Hän oli tietoinen, että täl-
lainen erottelu oli periaatteellisesti ristiriidassa Freudin viettiteorian kanssa.

Julkaisemattomasta kirjeestä, jonka Fromm lähetti 18. joulukuuta 1936
Karl August Wittfogelille, voidaan helposti nähdä Frommin viettiteorian
uudelleentulkinnan perusajatukset.

Tämän perustavanlaatuisen erimielisyyden keskeisin ydin on siinä, että itse
yritän osoittaa, etteivät käyttäytymistä motivoivat vietit ole, kuten Freud olet-
taa, seksuaalisten viettien sublimaatiota. Enemminkin ne ovat yhteiskunnalli-
sen prosessin tulosta tai tarkemmin reaktioita tiettyihin konstellaatioihin, joi-
den puitteissa yksilön tulee tyydyttää omat viettinsä. Nämä vietit, jotka jaan
toisaalta niihin, joissa on kysymys ihmissuhteista (rakkaus, viha, sadomaso-
kismi), ja toisaalta niihin, joissa on kysymys omaisuuden hankintatavasta (vas-
taanottamisen, viemisen, säästämisen, keräämisen, tuottamisen vietit), poike-
keavat perustavanlaatuisesti erilaisista luonnollisista muuttujista, kuten nälän,
janon ja seksuaalisuuden vieteistä. Ottaen huomioon, että nämä ovat yhteisiä
kaikille ihmisille ja eläimille, edelliset ovat erityisesti ihmisen tuottamia eivät-
kä siis biologisia; ne tulee ymmärtää sosiaalisen elämäntavan kontekstissa (...).
(Erich Fromm Archive, Tübingen.)

Fromm pyrki soveltamaan Freudin ajatusta libidinaalisen rakenteen muotou-
tumisesta elämäkokemuksen kautta huomautukseensa sosiaalisesta tiedos-
tamattomasta. Hän toisin sanoen ymmärtää ihmisen pääosin yhteiskunnan
heijastamana. Tämän kautta hän taas ajautuu huomaamaan libidoteorian seli-
tysvoiman epätäydellisyyden. Frommin sitoutuminen havaintoon, että libi-
dinaalinen rakenne syntyy mukautumisesta elämäkokemukseen, sai hänet
muotoilemaan uudelleen käsitystään viettiteoriasta. Hänen mukaansa psy-
kologiset ilmiöt ovat erillään fyysisestä lähteestä, seksuaalivietistä, ja näin
ollen ne ovat ”psykologisina vietteinä” riippumattomia toisin kuin ”fysiologiset
vietit”, joiden piiriin Fromm asettaa itsesäilytyksen ja seksuaaliset vietit.

Tämä psykoanalyysin uudelleentulkinta ilmeni myös uudenlaisina käsit-
teinä. Fromm kutsui viettiteoriaansa luonneopiksi, koska hän sovelsi luon-
teen käsitettä sosiaalipsykologisiin oivalluksiinsa. Viettirakenne muuttui
luonnerakenteeksi, viettiperustaiset impulssit luonteenpiirteiksi tai yksinker-
taisesti intohimoisiksi pyrkimyksiksi. Vietti itsessään käsitteellistettiin
psykologiseksi tarpeeksi ja libidinaalista viettiä kutsuttiin nyt psykologiseksi

tai eksistentialiseksi tarpeeksi (vastakohtana viettipohjaisille tai fysiologisille tarpeille). Yhteiskunnan libidoperustainen rakenne muuttui yhteiskuntaluonteeksi ja libidon sijaan Fromm puhui nyt Jungin tapaan psyykkisestä energiasta.

Harry Stack Sullivanin vaikutuksesta Fromm liitti psykoanalyysin uudelleentulkintansa jatkuvasti Sullivanin interpersoonallisten suhteiden teoriaan. Molemmille on yhteistä, että ”keskeinen ongelma psykologiassa on ihmisen erityinen suhteessaolo maailmaan, eikä yksittäisten viettipohjaisten halujen tyydyttäminen tai turhautuminen.” (Fromm 1976a, 242.) Erityisesti amerikkalaisessa Fromm-tulkinnassa on ollut tapana ymmärtää Fromm ”objektisuhte-psykoanalyysin” edustajaksi ja liittää hänet ”interpersoonallisen psykoanalyysin koulukuntaan” (vrt. esim. Ortmeier, 1995). Vaikkakin on selvää, että Fromm ”oli keskeinen hahmo psykoanalyysin interpersoonallisen lähestymistavan kehittämisessä” (Ortmeier, 1995, 18), erityiselle frommilaiselle psykoanalyysin tulkinnalle tämä tekee vähän oikeutta. Tämä johtuu siitä, että Fromm ei ainoastaan näe yksilöä suhteessa toisiin ja yhteiskuntaan, vaan ensisijaisesti ”yhteiskunnallisena” olentona.

Frommin uusi ihmis- ja yhteiskuntäkäsitys

Löysin vuonna 1991 esseekäsikirjoituksen, joka oli päivätty vuodelle 1937. Fromm ei julkaissut sitä koskaan Horkheimerin, Löwenthalin ja Marcusen kritiikin vuoksi. Essee osoittaa selvästi erityisen frommilaisen lähestymistavan psykoanalyysiin – myös vastakohtaan interpersoonallisen psykoanalyysin näkökulmalle. Tämä ero havainnollistuu ennen kaikkea Frommin yksilökäsityksessä. Tässä tekstissä Fromm selvittää:

Yhteiskunta ja yksilö eivät ole toistensa ’vastakohtia’. Yhteiskunta ei ole muuta kuin eläviä, konkreetteja yksilöitä – yksilö voi elää vain yhteiskunnallisena ihmisolentona. Hänen yksilölliset elämäntapansa ovat määräytyneet välttämättä yhteiskunnan tai luokan elämäntavasta ja viime kädessä yhteiskunnan tuotantotavasta, eli siitä kuinka yhteiskunta tuottaa, kuinka se on organisoitunut tyydyttääkseen jäseniensä tarpeet. Erot tuotantotavassa ja elämäntavassa erilaisissa yhteiskunnissa ja luokissa johtaa erilaisten, tietyille yhteiskunnalle ominaisten luonnerakenteiden kehittymiseen. Monet yhteiskunnat eroavat toisistaan paitsi tuotantotapansa sekä sosiaalisen ja poliittisen organisaationsa kautta myös siinä, että niiden asukkaat kantavat tyypillisiä luonnerakenteita kaikista yksilöllisistä eroavaisuuksista huolimatta. Me kutsumme tätä ’yhteiskunnallisesti tyypilliseksi luonteeksi’. (Fromm 1992c, 222.)

Frommin keskeinen intressi yksilöä tarkasteltaessa on se, mitä hän kutsuu ”yhteiskunnallisesti tyypilliseksi luonteeksi” ja myöhemmin ”yhteiskuntaluonteeksi”. Tämän ajatuksen ytimenä on se, että tarkasteltaessa ketä tahansa henkilöä havaitsemme etupäässä sellaisia psyykkisiä pyrkimyksiä ja impulsseja – tietoisia ja tiedostamattomia – jotka ovat yhteisiä samoissa sosio-ekonomisissa olosuhteissa elävien muiden henkilöiden kanssa. Toisaalta kaikki, mikä erottaa hänen persoonansa toisista samoissa olosuhteista elävistä persoonista, (tyypillisesti usein traumaattiset lapsuuden kokemukset) on – tässä suhteessa – toissijaista. Tietenkin nämä luonneorientaatiot ja -piirteet välittyvät vanhempien ja muiden ”objektien” kautta, joihin henkilö oli ja on suhteessa. Nämä objektisuhteet tulee kuitenkin ymmärtää yhteiskunnallisesti annettujen ja muotoutuneiden orientaatioiden ja odotusten edustajina.

Jos tutkimme yhteiskuntaa analysoimalla samoissa olosuhteissa elävien henkilöiden yhteiskuntaluonnetta, on epäilemättä hyväksyttävää tarkastella myös ihmistä tällä tavoin. Frommin erityisen psykoanalyttisen lähestymistavan viehätys ei silti himmene myöskään tarkasteltaessa yksilöä tai potilasta: tällöin ensimmäiseksi tutustutaan tietyn persoonan yhteiskuntaluonneorientaatioon – ja Fromm on aina ensisijaisesti kiinnostunut erityisen persoonan *yhteiskuntaluonteesta*. Olemme tottuneet ajattelemaan juuri päinvastoin. Olemme luulleet, että ymmärtääkseen yksilöä meidän on tarkasteltava ainutkertaisia olosuhteita ja asianhaaroja, jotka ovat ominaisia hänelle. Fromm ei kuitenkaan ajattele näin.

Kuten kaikentyyppisessä muotoutumisessa, yhteiskunnallisesti tyypillisessä luonteessa erotetaan vain tietyt perustavanlaatuiset piirteet. Nämä ovat sellaisia, että niiden *dynaamisen luonteen ja painoarvon kautta niillä on erityinen merkitys* kaikille tämän yhteiskunnan yksilöille. Tämän kategorian hedelmällisyys todistetaan sen tosiasian kautta (...) että analyysi palauttaa yksilön luonteen kaikine yksilöllisine piirteineen yhteiskunnallisesti tyypilliseen luonteeseen ja että yhteiskunnallisesti tyypillisen luonteen ymmärtäminen on olennaista yksilöluonteen ymmärtämisen kannalta. (Fromm 1992c, 223; kursivointi R. F.)

Haluaisin painottaa, että Frommin mukaan yhteisesti jaetut orientaatiot ja piirteet nousevat keskeisiksi niiden dynaamisen luonteen ja painoarvon kautta. Tämä keskittyminen yleisiin piirteisiin ja orientaatioihin on juuri päinvastainen niin normaalille tavalle tarkastella ihmistä kuin psykoanalyysillekin. Erityisesti psykoterapiassa pidämme yksilöllistä näkökulmaa parempana ja näin ollen yliarvioimme sitä, mikä on yksilöllisintä. Takerrumme vahvasti erityisiin olosuhteisiin ja tapahtumiin potilaan lapsuudessa, siis siihen mitä siellä tapahtui objektisuhteissa ja niin edelleen. Olemme tottuneet tarkastelemaan yksilöä entiteettinä, joka on täysin erotettu ja erillään yhteiskunnas-

ta, joskin ehkä varustettu sisäistetyillä yhteiskunnan puolilla (yliminä ja sisäiset objektit). Vastaavasti näemme yksilön vain toissijaisesti yhteiskunnasta vaikuttuneena mutta pääasiallisesti siitä erillisenä.

Fromm ei tarkastele persoonaa tai potilasta näin. Väitöskirjassaan juutalaisen lain funktiosta tai kohdatessaan potilaan tai analysoidessaan poliittisia tapahtumia Fromm oli aina pääasiassa kiinnostunut niistä perustavanlaatuisista piirteistä ja orientaatioista, jotka ovat seurausta monelle ihmiselle yhteisestä elämäntavasta ja jotka ovat tästä johtuen erityisen tärkeitä tälle nimenomaiselle yksilölle tai potilaalle. Tätä hän tarkoittaa ilmaisullaan ”yksilö voi elää vain yhteiskunnallisena olentona” (Fromm 1992c, 222). Tämä on ymmärtääkseni hänen yhteiskuntaluonteen käsitteensä todellinen merkitys ja perusehto hänen sosiaalipsykologiselle lähestymistavalleen psykoanalyysiin.

Korostaessaan yhteiskunnallisesti muotoutuneen tiedostamattoman ideaa tai yhteiskunnan tiedostamatonta, jonka kautta jokainen yksilö on esimääräytynyt, Fromm määritteli freudilaisen yksilön ja yhteiskunnan keskinäisriippuvuuden täysin uudelleen. Tämän uudelleenmäärittelyn jälkeen ei ollut enää oikeutettua sanoa ”tässä minä olen ja tuolla yhteiskunta”, vaan ennemminkin ”minä olen pääosin yhteiskunnan heijastumaa, koska tiedostamattomani on yhteiskunnallisesti määräytynyt ja täten heijastan ja toteutan yhteiskunnan salaisia odotuksia ja toiveita, pelkoja ja pyrkimyksiä omissa intohimoisissa pyrkimyksissäni.” Todellisuudessa sen paremmin yhteiskunta ja yksilö, tietoinen ja tiedostamaton kuin yhteiskunta ja tiedostamatonkaan eivät ole erotettavissa. Molemmat ovat löydettävissä jokaisen ihmisyksilön yhteiskunnallisesta tiedostamattomasta.

Omassa Fromm-tulkinnassani pyrin ymmärtämään Frommia häntä muokanneista juutalaisesta taustasta ja älyllisistä lähteistä käsin, joiden vaikutus on selvimmän nähtävissä hänen väitöskirjastaan. Väitöskirjasta löytyvän ihmisen ja yhteiskunnan välistä suhdetta koskevan oivalluksen kautta Fromm omaksui freudilaisen psykoanalyysin. Hän muotoili omaa psykoanalyysin tulkintaansa, jossa psyykkistä rakennetta ei määrännyt pelkästään elämä eli sosio-ekonominen rakenne, vaan jossa yksilö oli yhteiskunnallinen olento, siis pääosin yhteiskunnan tuottama eikä vain primaaristi yhteenkuuluva (kuten interpersoonallinen psykoanalyysi väitti).

Frommin oma tulkinta psykoanalyysistä osoittaa hedelmällisyytensä sekä yhteiskunnallisia ilmiöitä tulkittaessa että ihmisen ymmärtämisessä ja terapeutisessa vuorovaikutuksessa. Näin ihmistä voidaan ymmärtää ainoastaan normaaleissa ja neuroottisissa pyrkimyksissään ja tarpeissaan, mikäli nämä mielletään yhteiskuntaluonteen piirteiksi ja orientaatioiksi. Näin ollen yksilön ymmärtäminen edellyttää yhteiskunnan psykoanalyysiä.

Mistä psyykkinen energia sitten tulee, jos se ei ole – kuten Freud väitti – tulosta myötäsyntyyisistä vaistonvaraisista vieteistä? Freudin nerokas idea oli johtaa ihmisen käyttäytymisen koko kirjo libidovieteistä ja ymmärtää myötäsyntyyiset fysiologiset vietit inhimillisen intohimon lähteiksi. Vietit (aluksi seksuaalivietit niiden libidoenergian kanssa ja myöhemmin elämän ja kuoleman vietit) läpikäyvät tietynlaisen kehityksen, jossa osittaiset vietit ja viettipohjaiset impulssit kehittyvät ja ilmenevät täysin erilaisissa intohimoisissa pyrkimyksissä (kuten esimerkiksi sadismi, masokismi, kateus, rakkaus jne.).

Fromm näkee psyykkisen energian lähteen ja eriytymisen täysin eri tavalla. Hänen mukaansa intohimoiset pyrkimykset eivät perustu myötäsyntyyisiin vietteihin, vaan ovat juurtuneet erityisiin inhimillisiin olosuhteisiin, jotka ilmenevät ihmiselle ominaisina inhimillisinä tarpeina – kuten esimerkiksi suhteessaolon tarpeena. Vallitsevista taloudellisista ja sosiaalisista vaatimuksista riippuen nämä ”psyykkiset vietit” voivat tulla tyydytetyiksi hyvin erilaisilla tavoilla. Koska Frommille psyykkisillä tarpeilla ei ole viettiperustaista lähdettä, hän ei pidä intohimoisten pyrkimysten kehitystä ja eriytymistä viettien liikkeen syynä (kuten Freud teki teoriassaan oraalisesta, anaalisesta, fallisesta ja genitaalisista tasoista ja libidolähtöisistä tasoista). Sen sijaan taloudelliset ja sosiaaliset vaatimukset määrittävät sen, mitä intohimoisia pyrkimyksiä kehitetään ja mitä ei. Tämän vuoksi vallitsevalla historiallisella tilanteella on Frommille suora muokkaava funktio: jos yhteiskunta tarvitsee toimiakseen kitkatta valmiiksi nöyriä ja alistuvia ihmisiä, nöyrytymisen tunne on seurausta sosiaalisesta välttämättömyydestä, joka on opittu tämän välttämättömyyden tai vaatimuksen sisäistämisen kautta.

Jos Frommille pikemminkin fyysiset tarpeet ylittävät ”psykologiset vietit” kuin ”vaistonvaraiset vietit” ovat kaikille ihmisille ominaisia ja jos nämä psykologiset tarpeet ovat psyykkisen energiamme lähteitä, nousee eteemme kysymys siitä, kuinka nämä ”psykologiset vietit” saavat alkunsa. Se, että psyykkisiä tarpeita voidaan havaita vain ihmisissä, sisältää oletuksen, että ne on perusteltava erityisellä ihmisen tilalla (*conditio humana*) eikä fyysisesti ankkuroidulla seksuaalisella vietillä, joka on yhteistä ihmisille ja eläimille. (Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö seksuaalisuus olisi Frommista erittäin tärkeä fysiologinen tarve. Seksuaalisuuden merkitys perustuu kuitenkin siihen, että seksuaalivietti voi esittää tärkeää roolia suhteessaolon tarpeen tyydyttämisessä. Se on näin ollen ilmausta alati muuttuvasta suhteessaolosta objekteihin [object-relatedness] eikä päinvastoin eli että suhteessaolo objekteihin [object-relatedness] olisi ilmausta alati muuttuvasta seksuaalisesta vietistä). Mitä muuta ihmisen intohimoisen pyrkimyksen lopputulos voi olla kuin kehoon juurrutettu vietti? Ihmisolennon alkuperäiseen psykologiseen tilaan eläytyminen tekee vastauksesta ilmeisen.

Toisin kuin viettiohjautunut eläin, ihminen on ristiriitainen olento. Hänelle on ominaista ”ristiriita luonnossa olemisen ja sen kaikille laeille alistumisen sekä samanaikaisesti mielikuvitukseen ja itsetietoisuuteen perustuvan ylittämisen välillä.”(Fromm 1977a, 224.) Tämä ihmisen ominaispiirre luo eksistentiaalisia vastakkainasetteluja, joiden kanssa hänen on elettävä ja joihin hänen on yritettävä vastata pystymättä koskaan ratkaisemaan näitä ristiriitoja. Ihminen on paiskattu maailmaan häneltä kysymättä ja hänen elämänsä loppuu useimmiten samalla tavoin. Hän ei tiedä mistä tuli ja minne menee. Elämässään häneltä pakenee aina se, jonka hän voisi kuvitella parempana ja täydellisempänä.

Nämä eksistentiaaliset vastakkainasettelut ovat psyykkisen energian lähteitä. Ne luovat psyykkisiä tarpeita, jotka ovat ominaisia ihmiselle ja joista jokaisen persoonan on kannettava vastuunsa. Frommin mukaan ei siten ole olemassa ainoastaan toisaalta fyysisiä ja fysiologisia tarpeita ja toisaalta mentaalisia tarpeita. Niiden lisäksi on olemassa myös riippumattomia psyykkisiä tarpeita, joita määräävät niiden omat säännöt ja jotka siten eivät ole palautettavissa fysiologisiin tarpeisiin ja vietteihin. Nämä psyykkiset tarpeet täytyy aina tyydyttää jollain tapaa. Niiden tyydyttäminen korvaa kadonneen vaistoihin perustuneen suhteessaolon maailmaan. Lainataksemme Frommia:

E erityisesti inhimillinen pyrkimys korvata kadotettu vaistoihin perustuva suhteessaolo maailmaan uudella suhteessaolon affektiivis-intellektuaalisilla muodoilla on yhtä keskeinen kuin itesäilytysvietti ja seksuaaliset intressit, jotka ihminen jakaa kaikkien elollisten kanssa. Tästä seuraa, että useat erilaiset ratkaisut eksistentiaaliin ristiriitoihin ovat yhtä energialatautuneita, toisin sanoen intohimoisia, kuin egoviettien ja libidon manifestaatiot. (Fromm 1977a, 245.)

Fromm määritteli erilaiset psyykkiset tarpeet, joista tärkein on suhteessaolon psyykkinen tarve. Tyydyttääkö ihminen tämän tarpeen produktiivisella vai ei-produktiivisella tavalla riippuu olennaisesti siitä, millaisiin elämäkokemuksiin hänen on sopeuduttava ja millaisiin sosio-ekonomisiin rakenteisiin hänen on samastuttava. Vaikka persoona soveltaakin suhteessaolon muotoja, jotka ovat esteenä psykologisten mahdollisuuksien kehitykselle, havaitsemme ratkaisuyrityksiä, joilla henkilö reagoi eksistentiaaliin ristiriitoihin tuottaen täten suhteessaolon uusia muotoja inhimillisiin ja luonnon olosuhteisiin. Jopa psykoottinen ihminen, joka hallusinoi maailmansa, tyydyttää pohjimmiltaan vain ihmisistä löytyvää suhteessaolon tarvettaan.

Kysymys psyykkisten tarpeiden tyydyttämisen produktiivisesta ja ei-produktiivisesta orientaatiosta määrittää psyykkisten mahdollisuuksien kasvua ja kehitystä kuten myös psyykkistä terveyttä ja sairautta. Produktiivisen ja ei-produktiivisen ratkaisun vaihtoehdot – tai kuten Fromm niitä myö-

hemmin nimittää – biofiilisen ja nekrofiilisen ratkaisun vaihtoehdot, olemiseen ja omistamiseen suuntautuneen ratkaisun vaihtoehdot, määräävät psyykkisen järjestelmän edistymisen tai taantumisen. Psyykkinen terveys tai sairaus riippuu orientaatiosta, johon samaistutaan. Henkilö, joka on hyvin sopeutunut ei-produktiiviseen talouteen ja yhteiskunnalliseen rakenteeseen ja joka toimii hyvin, on kykeneväinen tekemään työtä ja kantamaan taakkaa, kärsii todellisuudessa normaaliuden patologiasta; hän on psykologisesti rampautunut.

Psyykkiset tarpeet on tyydytettävä. Keinot, joilla ne tyydytetään, ovat kuitenkin yhteiskunnallisesti määrättyneitä ja ne on sisäistetty yhteiskunnallisen toimijan eli perheen kautta. Fromm ilmaisi tarpeiden tyydytyksen vaihtoehdot orientaatit tyyppinä ja nimesi orientaatit niiden päämäärien mukaan. Suhteessaolon psyykkinen tarve voidaan esimerkiksi tyydyttää joko produktiivisesti rakastavalla tai ei-produktiivisesti narsistisella orientaatiolla. Kaikille suhteessaolon ei-produktiivisille orientaatiomuodoille on ominaista, että henkilö pysyy takertuneena primaarisiin siteisiin (fiksaatio) tai taantuu niihin ja siten vieraantuu omista kyvyistään. Rakastavalle suhteessaolon tarpeen tyydyttämiselle taas on ominaista, että rakastava henkilö tulee aktiiviseksi osaksi suhteessa ja luo suhteessaolon inhimilliseen ja luonnon ympäristöön omista psyykkisistä energioistaan käsin.

Mikä on sitten yhteiskuntaluonteen rooli sosiaalisessa ja kulttuurisessa prosessissa? Jos oletamme, että luonteella on subjektiivinen rooli ohjatesaan kutakin persoonaa ”toimimaan siten, mikä on hänelle käytännöllisestä näkökulmasta välttämätöntä ja mikä antaa hänelle myös psykologista tyydytystä teoistaan” (Fromm 1976a, 237), voimme hyväksyä, että tehtävänsä kautta ”yhteiskuntaluonne sisäistää ulkoiset välttämättömyydet ja valjastaa inhimilliset energiat annetulle taloudelliselle ja yhteiskunnalliselle järjestelmälle” (Fromm 1976a, 237-238).

Yksilö haluaa käyttäytyä niin kuin taloudelliset ja sosiaaliset vaatimukset ja odotukset edellyttävät. Jos taloudellinen järjestelmä tähtää voiton maksimointiin ja määrälliseen kasvuun, yksilön täytyy tehdä koko ajan uusia sijoituksia, joiden avulla luodaan lisää tuotteita, jotta taloudellisen järjestelmän toiminta voitaisiin turvata. Siksi järjestelmä tarvitsee yksilöitä, jotka rakastavat kuluttamista. Nautinto ja terve järki sanovat, mikä onärkevintä – esimerkiksi ostaa halvinta supermarketista ja konkurssialennusmyynneistä – ja se hänen on tehtävä.

Niin kauan kuin yhteiskunnan ja kulttuurin objektiiviset olosuhteet pysyvät vakaina on yhteiskuntaluonteella pääasiallisesti vakauttava tehtävä. Jos ulkoiset olosuhteet muuttuvat sillä tapaa, etteivät ne enää sovi traditioon ja yhteiskuntaluonteeseen, muodostuu viive, joka usein tekee luonteen funktion

vakauttavasta elementistä hajottavan elementin, dynamiitin sosiaalisen laastin sijasta. (Fromm 1949, 6.)

Yhteiskuntaluonteen käsitteellä on useita uusia näkökulmia avaavia vaikutuksia tarkasteltaessa kulttuurisia, yhteiskunnallisia ja terapeutisia ilmiöitä. Tarkastelen lopuksi yhteiskuntaluonteen käsitteen vaikutuksia psykoterapiaan.

Yhteiskuntaluonne ja psykoterapia

Aluksi haluan palauttaa mieliin, mitä sanoin Frommin ensisijaisesta kiinnostuksesta yhteiskuntaluonteeseen. Toisin kuin vallitsevat tavat tarkastella yksilöä Fromm pitää yksilöä *a priori* yhteiskunnan representaationa ja dynaamisten voimien otteessa sosialisoituneena olentona. Nämä dynaamiset voimat ovat muotoutuneet pääosin tuotannon välttämättömyyden kautta ja soveltuvat erityisesti tiettyyn yhteiskunnan historialliseen tilanteeseen. Se mikä potilaalla on yhteistä yhteiskunnallisen ryhmänsä kanssa muodostaa Frommin ensisijainen kiinnostuksen kohteen potilaalle ominaisen sijasta. Tämä siksi, että persoonan perustavanlaatuiset piirteet ja orientaatiot ovat tulosta monille ihmisille yhteisistä elämäntoiminnoista. Siten yleiset piirteet ja orientaatiot – yhteiskuntaluonne – ovat ratkaisevan tärkeitä tietylle yksilölle tai potilaalle. Koska potilaat usein kärsivät ristiriidasta yhteiskuntaluonteensa piirteiden ja inhimillisten tarpeittensa välillä, on heidän (neuroottiset) kärsimyksensä ymmärrettävä laajemman inhimillisyyden kaipuuna.

Kun potilasta tarkastellaan keskittymällä hänen yhteiskuntaluonteeseensa (tavoitteine ja dynaamisine voimineen), huomio kiinnitetään potilaalle ominaisen yhteiskuntaluonteen produktiiviseen tai ei-produktiiviseen orientaatioon, johon potilas osallistuu. Nämä orientaatiot nähdään vaihtoehtoisina. Fromm kehitti useita käsitteitä kuvatakseen sitä valintaa, jonka edessä potilas pakostakin on. Ensimmäinen muotoilu oli vaihtoehto spontaanin aktiivisuuden ja passiivisuuden välillä (vrt. Fromm 1976a), sitten produktiivisuuden ja ei-produktiivisuuden välillä (vrt. Fromm 1965), sitten biofilian ja nekrofilian välillä (vrt. Fromm 1967a) ja vielä lopuksi ”omistavan” ja ”olevan” eksistenssimuodon välillä (vrt. Fromm 1977b ja 1993). Vaikka Fromm kuvaili useita ei-produktiivisia yhteiskuntaluonneorientaatioita (autoritaarinen, vastaanottava, riistävä, kokoava, kaupallinen, narsistinen ja nekrofiilinen yhteiskuntaluonne), hänen päähuolenaan ei ollut koskaan luokitella henkilöä mahdollisten ei-produktiivisten luonneorientaatioiden listan mukaan, vaan saada aikaan yhteys produktiivisiin voimiin, toisin sanoen niihin potilaan puoliin, jotka ilmaisevat kasvupotentiaalia ja elämän kaipuuta – yhteyttä potilaan ”kukkien” kanssa, käyttääksemme Michael Maccoby:n metaforaa.

Jos tarkennamme huomiomme terapeuttiseen tilanteeseen sekä psykoanalyytikon ja analysoitavan henkilön väliseen suhteeseen, tärkeintä on ettemme lähesty yksilöterapiää kiinnittämättä huomiota yksilön ja terapeutin vallitseviin yhteiskuntaluonteenpiirteisiin. *Yhteiskuntaluonne* avaimena yksilön ymmärtämiseen soveltuu sekä potilaaseen että analyytikkoon. Molemmat heijastavat erityisiä yhteiskuntaluonneorientaatioita. Mitä vähemmän analyytikko tiedostaa omat yhteiskuntaluonteenpiirteensä ja pysyy etäällä vallitsevasta yhteiskuntaluonneorientaatiosta, sitä todennäköisemmin sekä analyytikko että potilas saavat kärsiä tiedostamattomasti samoista ei-produktiivisista yhteiskuntaluonneorientaatioista. Vastaavasti he joutuvat ”normaaliuden patologian” (Fromm 1971, 21-30) uhreiksi ja torjuvat häiriön rationalisoimalla sen pois. Normaaliuden patologia kuvastuu siinä tosiasiasa, että yhteiskunnan vaatimukset hyväksytään kyselemättä sellaisena ”mitä kaikki tekevät”, ”terveenä järkenä”, ”kaikista normaaleimpana asiana maailmassa”, ”objektiivisena velvollisuutena” tai ”tieteellisesti todistettuna tietona”. Tällä tavoin voi syntyä läpikotaisesti ”sairas yhteiskunta” – Freudin ”yhteisöllisen neuroosin” (vrt. Freud 1930, 144) merkityksessä. Sairas yhteiskunta ei kuitenkaan yleisesti kärsi tästä ”vajavuudesta”, vaan rationalisoi sen yleensä pois ”normaalina”. Fromm ehdottaakin, että tätä tiedostamatonta kärsimystä voisi kutsua ”yhteiskunnallisesti rakentuneeksi vajavuudeksi” (Fromm 1971, 24) vastakohtana potilaan enemmän tai vähemmän itseksensä kärsimälle neuroottiselle häiriölle.

Jos analyytikko ja analysoitava eivät tiedosta olevansa normaaliuden patologian kourissa, he eivät voi tehdä yhteistyötä perustavan ei-produktiivisen yhteiskuntaluonneorientaation ja vieraantumisen dynamiikan muuttamiseksi. Toisaalta potilaan värvääminen yhteiseen kamppailuun hänen yhteiskunnallisesti hyväksytyjä mutta vieraannuttavia pyrkimyksiään vastaan pienentää analyytikon ja analysoitavan välistä kuilua sekä vähentää analysoitavan riippuvuutta analytikosta. Silloin molemmilla on yhteinen päämäärä itsen ulkopuolisen itsevieraannuttavan orientaation vähentämisessä; silloin molemmat sitoutuvat voimakkaammin luontaisten inhimillisten voimien ja kykyjen ilmauksen saavuttamiseen. Tämä perustuu tietenkin ennako-oletukseen, että omasta yhteiskuntaluonteen orientaatiosta tietoiseksi tuleminen on *sine qua non* kaikille psykoanalyysin päämäärään pyrkiville terapeuteille. Tämä tarkoittaa vieraantumisen voittamista ja neuroottisten oireiden lievittämistä mahdollistamalla yhteys tiedostamattomiin ja torjuttuihin itsen puoliin.

Keskittymällä sekä analyytikossa että analysoitavassa yhteiskuntaluonneorientaation produktiivisiin aspekteihin on pyrittävä varmaan ja selkeään näkemykseen vieraantumisen dynamiikasta, joka ottaa huomioon vastaavan yhteiskuntaluonneorientaation. Markkinamuotoisen vieraantumisen vaihtoehtona on ei-vieraantunut suhde itsen ja toisiin. Tälle on luonteenomaista

perustava inhimillinen pyrkimys ”ilmaista (omia) kykyjään maailmalle, pikemmin kuin (omassa) tarpeessaan käyttää maailmaa keinona tyydyttääkseen (omia) psykologisia välttämättömyksiään” (Fromm 1992b, 156).

On sanomattakin selvää, että päämäärähakuinen psykoanalyysi, jonka tarkoituksena on tehdä potilaasta jälleen toimintakykyinen, parempi hyödyke ja markkinamenestys – joko työssä tai perheessä – ei voi vahvistaa potilaan produktiivista orientaatiota, koska päämäärä on juuri vastakkainen. Terapeuttisena päämääränä ei voi olla potilaan menestyminen markkinoilla. Ratkaiseva produktiivinen pyrkimys on kytketty potilaan omien voimien, tunteiden ja ideoiden vahvistamiseen – olivatpa ne sitten tietoisia tai tukahdutettuja ja tiedostamattomia. Psykoanalyttinen tilanne tulee aina määritellä siten, että kaikki mikä saavuttaa ilmaisunsa *sui generis*, edistää kasvua riippumatta siitä, mitä markkinayhteiskunta ja sen toimijat työssä tai yksityisessä sfäärissä tai vapaa-ajalla odottavat.

Markkinavieraantumisen dynamiikkaa unohtamatta on tärkeää painottaa, että elämän rakkaus, ilo, energia ja onnellisuus – produktiivisen yhteiskuntaluonne orientaation päämäärinä – riippuvat siitä ”missä mitassa olemme suhteessa siihen, mistä olemme kiinnostuneita – toisin sanoen missä mitassa olemme yhteydessä tunteidemme todellisuuteen, toisten ihmisen todellisuuteen, emmekä siihen, että koemme heidät abstraktioina, joita voimme katsella kuin markkinoilla olevia hyödykkeitä” (Fromm 1991b, 75-76). Tämä pitää paikkansa erityisesti analyttikon ja analysoitavan välisessä suhteessa. Analyttikon on oltava aidosti kiinnostunut ja sitoutunut analysoitavaan sekä tämän tietoi-siin että tukahdutettuihin ja tiedostamattomiin puoliinsa. Aktiivinen kiinnostus ja sitoutumiskyky ei tarkoita välttämättömästi terapeuttisesta pidättyväisyydestä luopumista. Asianlaita on juuri vastakkainen. Mitä enemmän analyttikko voi keskittyä ja asettua vuorovaikutukseen analysoitavan kokonaispersoonallisuuden kanssa, sitä vähemmän hän ajautuu kommunikoimaan itsensä vuoksi, ja mitä vähemmän narsistinen hänen kontaktinsa on, sitä pienempi houkutus on käyttää potilaskontaktia elävöittääkseen itseään hänen käsissään. Aktiivinen potilaaseen kohdistuva kiinnostus on analyttikon aktiivisuutta. Aktiivinen kiinnostus voi myös tarkoittaa vain hiljentymistä ja kuuntelemista. Kun analyttikko on autenttisesti sitoutunut potilaaseen, tämän hiljaisuuden ja kuuntelemisen laatu on kuitenkin aktiivista. Mikäli analyttikko sitoutuu analysoitavaan tällaisen aktiivisen ja produktiivisen muodon kautta siten, että hänen kiinnostuksensa on toisessa henkilössä *sui generis*, analysoitavan kanssa kehittyvä suhde on hänelle energian lähde eikä kyllästymisen aihe. Ja vastavuoroisesti: mikäli analyttikko tuntee kyllästymistä ja väsymistä, viittaa se estoiseen sitoutumiskykyyn, joka saattaa juontua analyttikon ei-produktiivisesta yhteiskuntaluonneorientaatiosta, minkä ansioista analyttikko välttelee potilaan kanssa tämän todellisia ongelmia.

Aktiivinen suhde potilaaseen vaatii transferenssin ja vastatransferenssin rakentamista niin, että markkinaorientoitunut vieraantuminen vältetään. Kuten olemme nähneet, Fromm ymmärtää transferenssin psykoanalyysissä ainoastaan vieraantumisen erityiseksi muodoksi, jossa ”henkilö siirtää omat aktiiviteettinsa tai kaiken kokemansa – voimansa, rakkautensa, ajattelukykynsä – itsensä ulkopuoliseen objektiin” (Fromm 1992b, 24). Alistumalla auktoriteetille henkilö voi järjestää uudelleen kontaktin omiin, vaikkakin projisoituihin inhimillisiin voimiinsa. Klassiset psykoanalyttiset puitteet näyttävät edelleen edistävän tätä vieraantumista, vaikka analyytikon ja analysoitavan yhteiskuntaluonneorientaatio ei olisikaan enää autoritaarinen. Ehkä ortodoksinen vakaiden puitteiden painotus – neljä tuntia viikossa, infantilisoiva sohva ja ankara teoreettinen ja institutionaalinen dogmatismi – vahvistaa keinoitekoisesti autoritaarista rakennetta, joka mahdollistaa tämän saman transferenssin autoritaarisen muodon.

Tänä päivänä vaarallisempaa on kuitenkin se, että markkinaorientaatio on muuttanut myös transferenssin ymmärtämisen tapaa. Enää ei ole olemassa auktoriteettia, jolle voisimme siirtää omat toimintamme. Tässä tilanteessa kiellämme omat kykymme ja stimuloidumme toisista ihmisistä, vaikka emme todellisuudessa luo suhdetta heihin. Tämä pätee sekä analyytikkoon että analysoitavaan. Analyytikko esittää teknistä tietotaitoa, toisin sanoen halukuuttaan kuunnella ja tulkita. Hänen kykynsä terapeutina eivät ole rakentuneet produktiivisen yhteiskuntaluonneorientaation kautta, toisin sanoen sitoumuksesta, empatiasta ja valmiudesta sitoutua rakkaudella ja järjellä. Ne perustuvat sen sijaan hänen terapeuttiseen rooliinsa, koulukuntaansa ja tunnettuihin ohjaajiin, joiden kanssa hän on kouluttautunut, toimistonsa viihtyvyyteen, arvostettujen psykoanalyttisten yhdistysten jäsenyyteen jne. Terapeutin kyky on itsessään vieraantunut ja siitä on tullut hyödyke. Sama on tapahtunut psykoanalyttiselle teorialle. Jos haluaa menestyä psykoanalyttisen tutkimuksen markkinoilla, on seipitettävä uusia käsitteitä ja termejä, tuotettava oppineita artikkeleita ja siteerattava sitä, mikä on tällä hetkellä muodissa psykoanalyttisilla markkinoilla, osallistuttava kongresseihin, pidettävä esitelmiä siellä sun täällä, julkaistava sitä sun tätä arvostetuissa aikakauslehdissä jne.

Mitä analysoitavaan tulee, markkinavieraantunut transferenssi tarkoittaa analyytikon edessä keimailua kaikella tapahtuneella – tunteilla, unilla, assosiaatioilla, lapsuuden muistoilla, arjen tapahtumilla ja niin edelleen – mutta ei todellista sitoutumista itseän tai analyytikkoon. Monet terapiat jatkuvat vuosia tässä transferenssin markkinaorientoituneessa muodossa minkään muuttumatta tai korjaantumatta. Sekä analyytikosta että analysoitavasta on tullut hyödykkeitä. He vaihtavat informaatiota rooliensa mukaan ja vakuutusyhtiöiden maksamina. Mitään muutosta ei tapahdu niin kauan kuin

analyytikko ei kohtaa analysoitavaa tämän vieraannuttavan järjestelyn kera – tämä on ainoa mahdollisuus nopeuttaa analysoitavassa todellista kontaktia omien tunteidensa ja ideoidensa kanssa. Potilaan kohtaamisen lähtökohta kuitenkin on, että analyytikko pitää itse tällaista terapeutista järjestelyä tyyppillisenä markkinaorientoituneelle transferenssitilanteelle.

Konkreettisen vaihtoehdon löytäminen ei-produktiiviselle yhteiskuntaluonneorientaatiolle on terapiassa aina välttämätöntä. Tämän vaihtoehdon löytäminen on mahdollista vain terapeutin ja potilaan välisen todellisen rakastavan suhteen kautta. Ainoastaan olemalla (terapeutteina) tietoisia omista yhteiskuntaluonneorientaatioistamme ja vahvistamalla omia produktiivisia orientaatioitamme voimme nujertaa produktiivisten voimiemme vieraantumisen. Näin ollen on varmaa, että hyvänä psykoanalytikkona olemisen taito voidaan oppia ainoastaan saavuttamalla olemisen taito omistamisen taidon sijaan. Postuumisti julkaistun teoksen *The Art of Listening* lopussa Fromm sanoo:

[Analytikon] on oltava varustettu kyvyllä eläytyä toiseen ihmiseen ja hänen on oltava tarpeeksi vahva tunteakseen toisen kokemukset kuin ne olisivat omia. Tällaisen empatian ehto on rakkauden kyvyn optimaali. Toisen ymmärtäminen tarkoittaa hänen rakastamistaan – ei eroottisessa mielessä vaan häneen kurottautumisen ja itsen menettämisen pelon ylittämisen mielessä. Ymmärtäminen ja rakastaminen ovat erottamattomia. Jos ne erotetaan, niistä muodostetaan aivoprosesseja ja ovi essentiaaliseen ymmärrykseen pysyy suljettuna. (Fromm 1991a, 225-226.)

Frommin psykoanalyttisesta näkemyksestä on vielä muutamia seuraamuk-
sia suhteessa kliinisiin ongelmiin, joihin haluaisin ainakin viitata.

Jos ihmistä pääosin määrittävät hänen yhteiskuntaluonneorientaatioonsa juurtuneet intohimoiset pyrkimykset, terapeutit tulee kohdentaa potilaan vallitsevaan elämäntyyliin hänen lapsuutensa sijasta. Tietenkin monilla neurooseilla on juurensa lapsuudessa ja psyykkisen rakenteen eriytymisessä ilmenevissä komplikaatioissa, kun luonnerakenne vakiintuu. On kuitenkin muistettava, että patogeeniset kieltämiset, projektiot, identifikaatiot ja sisäistämiset yhdessä potilaan lapsuudessa tapahtuvien väistämtömien tukahduttamisten kanssa usein johtuvat yhteiskuntaluonneorientaatioiden dynamiikasta, jota vanhemmat esimerkillistävät yhteiskunnan edustajina. Yleensä monet vakavatkin patologiat, joiden alkuperä on varhaislapsuudessa, johtuvat ei-produktiivisista yhteiskuntaluonneorientaatioista, jotka pätevät edelleen. Monissa tapauksissa ei-produktiiviset yhteiskuntaluonneorientaatiot ovat nykyhetkessä voimakkaampia kuin lapsuudessa ja voimistavat silloin löydettyjä patologisia ratkaisuja.

Jos ihmistä pääosin määrittävät hänen yhteiskuntaluonneorientaatioonsa juurtuneet intohimoiset pyrkimykset, keskeisimmät patogeeniset konfliktit on nähtävä omien intohimoisten tarpeiden ja yhteiskunnan vaatimusten ristiriidasta kumpuavina. Lainatkaamme Frommin vuonna 1956 pitämää luentoa:

Ihminen ei ole ainoastaan yhteiskunnan jäsen. Ihminen on ihmiskunnan jäsen. Ihmisellä on välttämättömyytensä, jotka ovat suhteellisen riippumattomia mistä tahansa toisesta yhteiskunnasta. On totta, että ihmisen on elettävä niin, että hän täyttää yhteiskunnan vaatimukset mutta toisaalta on totta, että yhteiskunta tulee rakentaa ja rakentua siten, että se tyydyttää ihmisen tarpeet. (Fromm 1992d, 108.)

Jos ihmistä pääosin määrittää hänen yhteiskuntaluonneorientaatioonsa juurtuneet intohimoiset pyrkimykset, ei terapeutin regressio ole sopiva psykoanalyttisen hoidon tavoite. Potilas kärsii kasvamaan ja kehittymään pyrkivistä inhimillisistä voimista, jotka ovat ristiriidassa vieraannuttavan yhteiskunnan vaatimusten kanssa. Terapian on tultava toimeen tämän konfliktin kanssa vahvistamalla ja tekemällä tietoisiksi ne ihmisessä olevat autonomiset inhimilliset voimat, joita yhteiskunta tukahduttaa. Tätä tukahduttamista ei voi voittaa neuvomalla potilasta siinä, mitä hänen on tehtävä voimistaakseen produktiivisia voimiaan – eli suhtautumalla potilaaseen kuin hän olisi pelkkä aikuinen – eikä infantilisoida potilasta edistämällä hänen regressiotaan – eli suhtautua potilaaseen kuin hän olisi pelkkä lapsi. Potilas on kohdattava siinä konfliktissa, että hän *on* (esimerkiksi) viisivuotias lapsi ja *samanaikaisesti* hyvin toimiva aikuinen ja että hän on onnistunut välttelemään *tunnetta* tästä ristiriidasta ja konfliktista sen *kokemisen* tarpeesta huolimatta.

Jos ihmistä pääosin määrittävät hänen yhteiskuntaluonneorientaatioonsa juurtuneet intohimoiset pyrkimykset, analyytikot on koulutettava ymmärtämään omia yhteiskuntaluonneorientaatioitaan ja tavoittelemaan suurempaa produktiivisuutta omassa yhteiskuntaluonteessaan. Niin sanotun didaktisen analyysin pitäisikin johtaa analyytikon omien inhimillisten voimavarojen kasvuun, mikä mahdollistaa toiseen ihmiseen ja potilaaseen sitoutumisen ja hänestä kiinnostumisen. Tämä, eivätkä taidot tai terapeutit tekniikat ja ”tietotaito”, on se mikä pätevoittää analyytikon. ”Olen vakuuttunut”, sanoo Fromm vuonna 1959 William Alanson White -instituutissa pitämässään luennossaan, ”ettei voida erottaa omaa suhteessaolon muotoa potilaaseen, omaa realismia mitä potilaaseen tulee, omasta suhteessaolon muodosta ihmisiin yleensä ja omasta realismista yleensä. Jos on naiivi ja sokea ystäviään ja koko maailmaa kohtaan, on täsmälleen yhtä naiivi ja sokea potilaitaan kohtaan.” (Fromm 1992e, 149.)

Frommin monia myöhempiä kirjoituksia tarkasteltaessa huomataan, että niissä kaikissa hahmotellaan omaperäistä lähestymistapaa yksilöön yhteiskunnallisena olentona. Tämä pitää paikkansa niin 1930-luvun autoritaarisen luonteen käsitteen (kehitetty vuosia ennen Adornon julkaisemaa *Authoritarian Personality* -tutkimusta) kuin myös hänen myöhempien löydöksiensä suhteen. 40- ja 50-luvulla hän määritteli ”markkinaluonteen” ja ”organisaatioihmisen” (kuten Fromm-tulkitsija David Reisman teki sosiologisin käsittein) ja 60-luvulla hän lopulta paljasti uuden yhteiskuntaluonteen orientaation: nekrofilian, intohimon tuntea vetoa kaikkeen, joka on kuollutta, vailla elämää (Fromm 1967a ja Fromm 1976b). Perusta näille havainnoille laskettiin 30-luvun alussa, jolloin Fromm kehitteli omaa sosiaalipsykologista lähestymistapaansa ihmiseen ja yhteiskuntaan Sosiaalitutkimuksen instituutin keskustelun piirissä – ja samalla sitä vastaan.

Käännös Olli-Pekka Moisio

Viitteet

- 1 Ks. myös Svante Lundgrenin tarkempi analyysi teoksesta Lundgren 1998.
- 2 Alfred Weber oli Max Weberin veli. Tuohon aikaan sosiologia oli vielä poliittisen taloustieteen alaosana.
- 3 [Suom. huom. Johann Jakob Bachofen oli sveitsiläinen historioitsija, oikeustieteilijä ja lakimies. Hän toimi Baselissa roomalaisen oikeuden professorina. Bachofen tutki primitiivisten yhteiskuntien oikeutta. Fromm on kirjoittanut Bachofenin teoriasta useita artikkeleita esim. ”Die Sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie”, joka julkaistiin vuonna 1934 Sosiaalitutkimuksen instituutin julkaisussa *Zeitschrift für Sozialforschung*. Teksti on julkaistu myöhemmin englanniksi teoksessa Fromm, 1970a otsikolla ”The Theory of Mother Right and its Relevance for Social Psychology.” Myös Karl Marx ja Friedrich Engels olivat aikoinaan suuresti vaikuttuneita Bachofenin tutkimuksista. Ks. esim. Engelsin tutkimus ”Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä”.]
- 4 [Suom. huom. Teos julkaistiin ensimmäisen kerran vuonna 1861.]
- 5 [Suom. huom. Käännöstä muutettu. Tämä koskee kaikkia suoria sitaatteja Frommin suomeksi käännettyistä teoksista.]

Kirjallisuus

- Freud, S. 1921. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Teoksessa *Gesammelte Werke* (GW) XIII, London: Imago Publishing co., 71-161; *Group Psychology and the Analysis of the Ego*. Teoksessa *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (SE) Vol. 18, Lontoo: Hogarth. 65-143.
- Freud, S. 1930. *Das Unbehagen in der Kultur*. Teoksessa GW XIV; *Civilization and its Discontents*. Teoksessa SE Vol. 21; *Ahdistava kulttuurimme*. Helsinki: Weilin & Göös 1972.
- Fromm, E., *Gesamtausgabe* [GA], Reiner Funk (toim.). Stuttgart: Deutsche Verlag-Anstalt 1980-1981, München: dtv 1989.
- Fromm, E. 1929. "Psychoanalyse und Soziologie." Alkujaan julkaisussa *Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*. Wien: International Psychoanalytischer Verlag, Vol. 3 (1928/29), 268-270; GA I, 3-5. Julkaistu englanninkielellä teoksessa S. E. Bronner ja Kellner, D. (toim.). *Critical Theory and Society. A Reader*. New York and London: Routledge 1989, 37-39.
- Fromm, E. 1930. "Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion." Alkujaan julkaisussa *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Vol. 16 (1930), 305-373; GA VI, 37-57; julkaistu englanninkielellä teoksessa *The Dogma of Christ and Other Essays* (1963), 1-70.
- Fromm, E. 1932. "Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus." Alkujaan julkaisussa *Zeitschrift für Sozialforschung*. Leipzig: Hirschfeld Verlag, Vol. I (1932), 28-54; GA I, 37-57; julkaistu englanninkielellä teoksessa *The Crisis of Psychoanalysis* (1970a), 135-162.
- Fromm, E. 1949. "Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture." Teoksessa S. S. Sargent ja M. W. Smith (toim.), *Culture and Personality*. New York: The Viking Press, 1949, 1-12; GA I, 207-214.
- Fromm, E. 1962. *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*. New York: Simon and Schuster.
- Fromm, E. 1963. *The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture*, New York: Henry Holt & Co.
- Fromm, E. 1965. *Ihmisen osa*. Kääntäjä Kari Turunen. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäinen julkaisu *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York: Rinehart and Co., 1947; GA II, 1-157.
- Fromm, E. 1967a. *Hyvän ja pahan välillä*. Kääntäjä Liisa Korhonen. Helsinki: Kirjayhtymä, 1967. Alkuperäinen julkaisu *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, New York: Harper and Row, 1964; GA II, 161-268.

- Fromm, E. 1967b. "Prophets and Priests." Teoksessa R. Schoenman (toim.), *Bertrand Russell. Philosopher of the Century: Essays in His Honor*. London: George Allen & Unwin, 67-79.
- Fromm, E. 1970a. *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Fromm, E. 1970b. "The Crisis of Psychoanalysis." Teoksessa Fromm, E. (1970a), 9-41.
- Fromm, E. 1971. *Terve yhteiskunta*. Kääntäjät Annikki ja Matti Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäinen julkaisu *The Sane Society*. New York: Rinehart and Winston, 1955; GA IV, 1-254.
- Fromm, E. [1971] 1987. "Reminiscences of Shlomo Barukh Rabinkow." Teoksessa L. Jung (toim.), *Sages and Saints (The Jewish Library, Vol. X)*. Hoboken: Ktav Publishing House.
- Fromm, E. 1976a. *Pako vapaudesta*. Kääntäjä Markku Lahtela. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäinen julkaisu *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1941; GA I, 215-392.
- Fromm, E. 1976b. *Tuhoava ihminen*. Kääntäjä Matti Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäinen julkaisu *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York, 1973; GA VII.
- Fromm, E. 1977a. "Das psychoanalytische Bild von Menschen und seine gesellschaftliche Standortbedingtheit." GA VIII, 243-251.
- Fromm, E. 1977b. *Olla vai omistaa*. Kääntäjä Matti Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäinen julkaisu *To Have or To Be?* New York: Harper and Row, 1976; GA II, 269-414.
- Fromm, E. 1979. "Erich Fromm: Du Talmund A Freud." Haastattelu Gérars Khoury kanssa julkaisussa *Le Monde Dimanche I* (Paris). Lokakuu 21, xv. Tässä tekstissä olevat lainaukset haastattelun käsikirjoituksesta, joka pidettiin englanniksi. Käsikirjoituksen säilytyspaikka Fromm-Archiv Tübingen, Saksa.
- Fromm, E. 1980. *The Working Class in Weimar Germany. A Psychological and Sociological Study*. Toimittanut ja johdannon laatinut Wolfgang Bonss. Cambridge: Harvard University Press. Alkujaan julkaistu Saksassa 1980 otsikolla *Arbeiter und Angestellte am Vorabend der Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. 1989. *Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie des Diasporajudentums*. Weinheim und Basel: Beltz-Verlag, 1989. Väitöskirja. Alkuperäinen julkaisu 1922 Heidelberg.
- Fromm, E. 1991a. *The Art of Listening*. Rainer Funk (toim.), New York: Continuum, 1994.
- Fromm, E. 1991b. *Die Pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft vom Menschen*. Rainer Funk (toim.). Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Fromm, E. 1992a. *Gesellschaft und Seele. Beiträge zur Sozialpsychologie und zur psychoanalytische Praxis*. Weinheim und Basel: Beltz-Verlag.

- Fromm, E. 1992b. *On Being Human*. New York: Continuum, 1994.
- Fromm, E. 1992c. "Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie." Teoksessa Fromm, E. (1992a), 22-97. Sivu viittaukset viittaavat saksalaiseen editioon; sitaatti otettu englanninkielisestä käsikirjoituksesta, jonka Erich Fromm käänsi itse.
- Fromm, E. 1992d. "Psychische Bedürfnisse und Gesellschaft (Vorlesung)." Teoksessa Fromm, E. 1992a, 99-109.
- Fromm, E. 1992e. "What I do not like in contemporary society." Teoksessa Fromm, E. 1992b, 38-41.
- Fromm, E. 1993. *Omistamisesta olemiseen. Itsetiedostuksen teitä ja harhapolkuja*. Kääntäjä Maarit Arppo. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäinen julkaisu *Von Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung*. München: DTV, 1989.
- Landis, B. ja Tauber, E. S. 1971. "On Erich Fromm." Teoksessa Landis ja Tauber (toim.), *In the Name of Life. Essays in Honour of Erich Fromm*. New York: Holt, Rinehart and Winston, i-xi.
- Lundgren, S. 1998. *Fight Against Idols. Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible*. Frankfurt jne.: Peter Lang.
- Marcuse, H. 1955. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press.
- Ortmeyer, D. H. 1995. "History of the Founders of Interpersonal Psychoanalysis." Teoksessa *Handbook of Interpersonal Psychoanalysis*, Hillsdale: The Analytic Press, 11-27.

Päivi Moisio

KASVATTAMISEN VAIKEA TAITO

Erich Fromm kasvattamisen luonteesta

Vuoristosta tasangolle

Jokainen ihminen on jossakin elämänvaiheessa osa kasvatuksellista prosessia. Voimme olla kasvattajina tai kasvatettavina tietoisesti mutta yhtä hyvin myös tiedostamattamme. Koska kasvattaminen ja kasvatustieteet ovat mitä ilmeisimmin arkisia ja jokapäiväisiä ilmiöitä, suhtaudumme niihin helposti vähätellen. Kasvattamisen kykyä pidetään synnynnäisenä kykynä, ja hyvin usein käsitys, jonka mukaan kasvattaja selviää ja onnistuu mainiosti terveellä maalaisjärjellään, nousee esiin ns. maallikkokasvatustieteiden keskusteluissa. Jos kaikki olemme kasvatustieteilijöitä ja kasvattaminen on luontainen kyky, mihin oikeastaan tarvitaan kasvatustiedettä ja -tieteilijöitä.

Kun kasvatusta lähestytään tieteellisen eksaktisti ja analyttisesti pyrkimyksenä selvittää, mistä puhumme, kun puhumme kasvatuksesta, huomaamme, että kasvatustieteet onkin oikeastaan hyvin moninainen ja vaikeasti määriteltävä ilmiö. (Ks. mm. Hilpelä 1987, 152; Hirsjärvi 1985, 42-46; Puolimatka 1995, 78-86; Turunen 1988, 87-94, 183-186.) Myös kasvattamisen kyky tarkemman tarkastelun jälkeen näyttää uudessa valossa: kasvattaminen on vaikea taito. Bertolt Brecht on laushtanut ”vuoristojen vaivat ovat takanamme, edessämme ovat tasankojen vaivat.” Tämä sopii mielestäni kuvaamaan ihmisen syntyä ja kasvatusta. Munasolun hedelmöittyminen, kiinnittyminen sekä viimein kehittyminen sikiöksi ja lopulta pieneksi ihmiseksi on luonnon pieni suuri ihme. Ihminen ei syntyessäänkään ole kuitenkaan valmis. Kasvatustieteet voi alkaa. Kasvatustieteet kohti ihmisyyttä ja onnellisuutta vaatii ponnistuksia. Kasvatustieteiden vaivat ovat tasankojen vaivoja syntymän vuoristoihin verrattuna.

Erich Frommin ajattelu tarjoaa oivan perustan sille tarkastelulle, jonka tarkoituksena on perustella ja purkaa osiin väitettä kasvattamisen vaikeu-

desta. Frommin ajatuksiin nojatessamme voimme vaatia kasvatuksen olevan ehdottomasti myös muutakin kuin socialisaatiota. Kasvatuksen on enenevässä määrin tuettava yksilöllisyyttä. Yksilöllisyyden tukemisen kautta kasvatusta säilyttää sille ihanteellisimmillaan kuuluvan muutosvoiman. Kasvatusta voi pyrkiä raivaamaan lisää pelitilaa ihmiselle, kuten Juhani Aaltola (1996, 55) osuvasti kuvaa kasvatuksen toista, socialisaation rinnalle asetettavaa tehtävää.

Fromm asettaa kasvun päämääräksi humanistisessa mielessä terveen ihmisen, jota kuvaavat mm. spontaanisuus, yksilöllisyys, luovuus sekä rakastamisen ja järjenkäytön kyky. Socialisaatio ei vielä välttämättä synnytä ns. tervettä ihmistä, sillä yhteiskunta voi toimiakseen tarvita juuri niitä ns. humanistisessa mielessä sairaita ihmisiä, joita voisi luonnehtia mm. itsekkyyks ja välinpitämättömyys. Terveen ihmisen kasvattaminen vaatii kasvattajalta korkeaa (kasvatusta)tietoisuutta. Se vaatii ajoittain vahvaa kamppailua socialisaation prosesseja vastaan.

Frommin mukaan kasvattajan luonne muovaa kasvavan luonnetta. Kasvatusta on siis vahvasti mimeettistä, kasvatettava omaksuu tiedostamattaan asenteet yms. kasvattajaltaan (vrt. Moisio, O-P 1999). Kypsään ihmiselämään ei Frommin mukaan voi kasvatusta kuin omassa elämässään riittävän kypsyyden saavuttanut ihminen. Kasvatusta tekee siis vaikeaksi myös se, että se pitää sisällään myös kasvattajan itseensä kohdistamat kasvatukselliset toimet. Itsekasvatusta tulisi olla osa kaikkia kasvatuksellisia prosesseja. Frommin ajattelun voidaan sanoa kumoavan äitimyyttiin sisältyvän uhrautumisen. Kasvatusta ei saa uhrautua, vaan hänen tulee huolehtia myös omasta hyvinvoinnistaan ja kasvustaan.

Kasvatusta vaikeus piilee myös sen monipuolisuudessa. Kasvatusta ei ole vain tiedollinen aineksen siirtämistä, vaan se pitää sisällään myös mm. tuntemisen, tahtomisen ja ajattelun taitoja tukevat tavoitteet ja toiminnot. Kasvatusta ei myöskään ole vain lasten ja nuorten kasvatusta. Myös aikuiskasvatusta sekä kasvattajien kasvatusta ja itsekasvatusta ovat keskeisiä kasvatusta osa-alueita.

Kasvatusta ehkä suurin vaikeus on siinä, että ollakseen todellista kasvatusta sen tulisi olla kasvatettavan omia kasvupyrkimyksiä tukevaa. Fromm toteaa kylmän yksioikoisesti, ettei kasvatettavan pakottaminen kasvamaan toisen ihmisen haluamalla tavalla ole lainkaan kasvatusta, vaan sitä kutsuttakoon käsittelyksi. Kasvatusta vaatii sitä, että asetamme kasvatusta tavoitteeksi kasvatettavan luontaisen kasvun tukemisen. Tämä ei tapahdu luontaisesti vaan vaatii tietoista kasvatustoiminnan suunnittelua. Kasvatusta ja käsittelyn erottaminen toisistaan muistuttaa myös erästä toisesta vaikeudesta. Kasvun tukemisen ja lapsilähtöisyyden eräs keskeinen ongelma on se, kuinka oikeastaan voimme saavuttaa varmuuden siitä, mikä on kasvavan kannalta suotuisin kasvusuunta.

Kasvatuksen kuvaus Frommin ajattelun pohjalta

Kasvatuksen mahdollisuudesta

Lähdettäessä pohtimaan kasvatuksen luonnetta nousee hyvin pian mieleen perustava kysymys kasvatuksen mahdollisuudesta. Ei olisi tarpeen eikä mahdollista kuvata, mitä kasvatusta on, ellemmme lainkaan uskoisi kasvatuksen voimaan. Frommin ajatuksiin nojattessamme voimme vastata myönteisesti kysymykseen, onko yksilön kasvuun mahdollista vaikuttaa. Vaikka Frommin ihmiskäsitys edustaakin välittävää kantaa essentialismin ja kulturalismin asteikolla¹, painotti hän biologiaa enemmän ympäristön merkitystä ihmisen kasvussa. (Fromm 1976a, 242; 1991a, 157.)

Ihmisluonto on olennaisesti historiallisesti määräytynyt, vaikka emme vähätelekään biologisten tekijöiden merkitystä (...) meidän mielestämme perustava lähestymistapa ihmisen persoonallisuuteen on se, että ymmärretään ihminen suhteessa maailmaan, toisiin, luontoon ja itseän. Uskomme, että ihminen on ensisijaisesti yhteiskunnallinen olento, eikä kuten Freud olettaa, ensisijaisesti omillaan toimeentuleva ja vasta toissijaisesti toisten ihmisten tarpeessa, jotta voisi tyydyttää viettitarpeensa. (Fromm 1984a, 247.)

Ihmisen yhteiskunnallisuuden korostaminen sisältää kasvatuksen merkityksellisyyden korostamisen. Kasvavan olemus ei ole ennalta määrätty, vaan me kasvattajina, tietoisesti tai tiedostamattamme, muovaamme kasvavaa.

Kasvatus sosialisationa

Frommin kasvatusta koskevat ajatukset sisältävät vahvasti molemmat kasvatukselle yleisesti määritetyt tehtävät: sosialisatoin sekä kasvavien yksilöllisyyden ja ainutkertaisuuden tukemisen ja sitä kautta myös yhteiskunnan muuttamisen. Sosialisatoin voidaan Tapio Puolimatkan määritelmän mukaan ymmärtää laajasti tai suppeasti. Laajassa mielessä sosialisatoin tarkoittaa prosessia, jossa kasvava ”muokkautuu yhteiskunnalliseksi olennoiksi ja yhdyntyy sosiaaliseen maailmaan” (Puolimatka 1995, 110). Frommin kuvaus kasvatuksesta yhteiskunnallisen prosessin kannalta kuvastaa esitettyä laajaa ja yleistä käsitystä sosialisatoinista. Frommin mukaan kasvatusta valmistaa kasvava siihen osaan, joka hänellä yhteiskunnassa tulee olemaan. Pyrkimyksenä on siis tuottaa yhteiskuntaan sopeutuvia yksilöitä. Tämä tapahtuu siten, että kasvavan luonnetta muovataan niin, että se lähenee yhteiskunta-

luonnetta. Tällöin ihminen haluaa luonnostaankin tehdä asioita, joita häneltä kyseisessä yhteiskunnassa ja asemassa vaaditaan. Näin ajateltuna kasvatusprosessit eivät voi selittää yhteiskunnan eikä siinä elävien ihmisten persoonallisuuden rakennetta. Päinvastoin kasvatus on selitettävissä yhteiskunnan taloudellisella ja sosiaalisella rakenteella. Frommin mukaan kasvatusmenetelmät ovat siis erittäin kiinteästi osa yhteiskuntaa. Ne eivät ole irrallisia tekijöitä. (Fromm 1971, 92-93; 1976a, 239; Puolimatka 1995, 110.) ”Vaikka kasvatustenetelmät eivät ole tietyn yhteiskuntaluonteen syy, muodostavat ne erään mekanismin, jonka avulla luonnetta muovataan” (Fromm 1984a, 245).

Laajasti määritellyn sosialisatiion keskeinen erityisalue on Frommin mukaan perhe. Perhe siirtää yhteiskuntaluonteen osaksi kasvavan lapsen muovautuvaa luonnetta. Perhe siis välittää lapselle tiedon yhteiskunnan vaatimuksista. Frommin kuvauksen mukaan perhe on ”yhteiskunnan psykologinen asiamies”. Tehtävänsä se hoitaa kahdella tavalla. Ensimmäinen vanhemmat useimmiten suosivat vallitsevia lastenkasvatuskäytäntöjä. Siten vanhemmat kasvatustoiminnallaan muovaavat lastaan kyseiseen yhteiskuntaan sopivaksi. Tämän lisäksi vanhempien luonne muovaa kasvavan luonnetta ja koska vanhemmat useimmiten edustavat yhteiskuntansa yhteiskuntaluonnetta, kehittyä myös tällä tavalla kasvavan luonne kohti omissa elinympäristöissä vallitsevaa yhteiskuntaluonnetta. (Fromm 1971, 92; 1976a, 240; 1991b, 177.)

Edellä esitettyä suppeamman määritelmän mukaan sosialisatiolla tarkoitetaan ”ihmisen johdattamista yhteiskunnan arvokkaina pitämiin kulttuurisisältöihin, joista julkinen maailma muodostuu ja jotka halutaan jättää perinnöksi seuraaville sukupolville” (Puolimatka 1995, 110). Myös tämä ns. suppea ajatus sosialisatiosta on eksplisiittinen osa Frommin ajattelua. Ruth Nanda Anshenin suunnittelemaa ja toimittamaa Credo-sarjaa varten tekemänsä tieteellisen omaelämäkerran *tieteellinen uskontunnustus* -osassa Fromm nimittäin toteaa uskovansa kasvatuksen merkitsevän ihmiskunnan parhaan perinnön siirtämistä. Hän uskoo, ”että kasvatus merkitsee nuorison varustamista ihmiskunnan parhaalla perinnöllä” (Fromm 1966, 192). Frommille on lisäksi tärkeää se tapa, jolla perintöä siirretään kasvaville. Hänen mukaansa vain ne ajatukset, jotka todentuvat opettajan persoonassa ja yhteiskunnan rakenteessa ovat vaikuttavia. (Fromm 1966, 192.) ”Vain ne ideat, jotka materiaalistuvat lihassa voivat vaikuttaa ihmiseen; ideat, jotka jäävät vain sanojen tasolle muuttavat vain sanoja”, toteaa Fromm (1966, 192).

Kasvatus yksilöllisyyden tukemisena

Yksilöiden sopeuttaminen yhteiskuntaan on tiettyssä määrin välttämätöntä, jotta yhteiskunta pysyisi kasassa ja voisi toimia. Myös yksilön kasvun näkö-

kulmasta sosialisatio on kasvatuksen välttämätön osa, sillä eihän ihminen voisi oppia tietoja eikä taitoja eikä myöskään kypsä henkisesti muutoin kuin osana jotakin yhteisöä. Usein kasvatuksen määritelmät ja kuvaukset korostavat kasvatuksen sosialisatiopuolta kuitenkin liiaksi. Yksilönäkökulman kustannuksella korostetaan yhteiskunnallista näkökulmaa ja tuolloin kasvatusta ja ihminen kutistuvat. Ne nähdään pelkistetysti välineinä yhteiskunnan tarpeiden ja päämäärien toteutumisessa. (Aaltola 1996, 55; Puolimatka 1995, 110.)

Frommin ajattelu on monipuolista ja monitasoista. Tämä pätee myös kasvatuksen kohdalla. Fromm näki kasvatuksen sisältävän sosialisatian, mutta hänen ajatteluunsa pohjattessamme emme voi tyytyä pelkästään sosialisatian määrittelmällä, laajalla tai suppealla, kuvaamaan, mitä on kasvatusta. Frommin ajattelu korostaa hyvin vahvasti myös kasvatuksen toista tehtävää: yksilöllisyyden tukemista. Yksilön näkökulman korostaminen vähentää kasvatuksen mahdollisuutta olla vain yhteiskunnan väline. (Fromm 1977, 145.)

On selvää, että Fromm kritisoi välttämättömän sopeutumisen rajan ylittävää liiallista sopeutumista, sillä hän näki, että ”ihmisen olennaisin tehtävä on synnyttää itsensä, tulla siksi, mikä hän jo potentiaalisesti on” (Fromm 1990, 237). Tämän nojalla ymmärtäisinkin Frommia niin, että sosialisatian osuus kasvatuksesta täytyy ikään kuin luonnostaankin. Kasvatusta kuvatessamme sosialisatian osuus on toimia ns. kuvaavana määritelmänä. Sen sijaan pohtiessamme kasvatuksen normatiivista määritelmää, tulee meidän kiinnittää huomio yksilön näkökulmaan. Meidän tulee tietoisesti pyrkiä vahvistamaan kasvavan yksilöllisyyttä ja ainutlaatuisuutta.

Fromm kritisoi länsimaista kasvatusta juuri siksi, että se liian usein nujertaa yksilöllisyyden lannistamalla spontaanisuuden: alkuperäisen tuntemisen, tahtomisen ja ajattelun. Lapselle opetetaan, millaiset tunteet ovat hyväksyttäviä. Häneen siirretään ulkopäin valittuja, sallittuja tunteita (esim. teennäinen hymy, ystävällisyys, hyväntuulisuus). Tunteita ei yleisesti ottaen arvosteta kulttuurissamme. Tunteellisen ajattelun usein tarkoittavan samaa kuin tasapainoton ja epäterve. Frommin mukaan tunteiden kielteinen arvostaminen johtaa niiden erottamiseen ihmisen älyllisistä suorituksista. Hän näkee, että tällainen erottelu tekee ihmisen ajattelusta köyhää ja sulkee mahdollisuuksia luovuudelta, joka on erottamattomassa yhteydessä tunteisiin. Älyllisestä puolesta erotetut tunteet puolestaan jatkavat olemassaoloaan irrallisina, sillä niitä ei voida kuolettaa. Frommin mukaan elokuvien ja iskelmien valheellinen tunteellisuus ja niiden vetovoima perustuu juuri ihmisten tarpeeseen saada kokea tunteita, joille ei arkielämässä ole sijaa. (Fromm 1976a, 205.)

Frommin mukaan kasvatusta liian usein tuhoaa myös omaehtoisen ajattelun. Lasten uteliaisuus ja tiedonjano voidaan lannistaa suhtautumalla heihin

alentavasti. Alkuperäisen ajattelun lannistaa se, ettei lapseen suhtauduta vakavasti. Usein lapsille myös annetaan valheellinen kuva maailmasta. Tällä Fromm tarkoittaa sitä, että on olemassa paljon asioita, joita lapsen ei haluta tietävän. Tällaisia asioita ovat hänen mukaansa esimerkiksi aikuisten huonotuulisuus (joka selitetään lapsen käyttäytymisen aiheuttamaksi tyytymättömyydeksi), riidat tai vanhempien välinen sukupuolikäyttäytyminen. Eräs omaehtoista ajattelua lannistava asia on liiallinen asiatiedon korostaminen. Fromm kyllä tunnustaa asiatiedon välttämättömyyden, mutta kritisoi nimenomaan sen ylivaltaa. (Fromm 1976a, 207-208.) ”Epäilemättä on niin, että ajattelu ilman asiatietoa on tyhjää ja kuvitteellista, mutta ’informointi’ yksistään voi olla yhtäläinen este ajattelulle kuin sen puuttuminen” (Fromm 1984a, 214).

Kasvatus lannistaa Frommin mukaan myös kasvavan omaa tahtoa. Yksilöllisyyden harhakuva pitää yllä illuusiota siitä, että me todella itse tiedämme, mitä me haluamme, vaikka todellisuudessa haluamme juuri niitä asioita, joita meidän oletetaan haluavan. Massatuotantoon ja massakulutukseen perustuva yhteiskuntamme tarvitsee ”ihmisiä, jotka tuntevat olevansa vapaita ja itsenäisiä, eivätkä alistettuja millekään auktoriteetille, periaatteelle tai omalletunnolle - kuitenkin halukkaita olemaan käskettävänä, tekemään mitä odotetaan, sopimaan sosiaaliseen koneistoon ilman hankausta” (Fromm 1960, 110). Frommin mukaan olemme todella vapautuneet ulkoisista auktoriteeteista. Aluksi kirkon auktoriteetti korvattiin valtion auktoriteetilla, valtion auktoriteetti omantunnon auktoriteetilla ja viimein sekin auktoriteetilla, jota Fromm kutsuu anonyymiksi auktoriteetiksi. On siis totta, että olemme vapautuneet ulkoisista auktoriteeteista, mutta samalla alistuneet uudenlaisen auktoriteetin alle. Anonyymi auktoriteetti ei siis nimensä mukaisesti ole avoin vaan näkymätön. Sitä edustaa usein mm. terve järki, tiede tai yleinen mielipide. Anonyymien auktoriteetin vaatimukset ovat vaarallisempia kuin avoimen auktoriteetin, sillä jälkimmäisen tapauksessa käskyistä ollaan tietoisia ja niitä vastaan voidaan myös kapinoida, mikä taas ei ole mahdollista anonyymien auktoriteetin tapauksessa, sillä eihän sen käskyjä edes tiedosteta. (Fromm 1976a, 148-149, 221-213.)

Frommin ajattelun pohjalta kasvatuksen tulisi olla paljolti yksilöllisen kasvun tukemista. Keskeisesti Frommin ajattelu korostaa nimenomaan sanaa tukeminen. Tämä ajatus on selvästi seurausta Frommin ihmiskäsityksestä. Hänhän uskoi, että ihminen ensisijaisesti kasvaa hyvään. Kasvattajan tehtävä on houkutella esiin se hyvä, mihin kasvavassa itsessään on jo mahdollisuudet. Fromm muistuttaa mm. *Terveessä yhteiskunnassa ja Rakkauten vaikeassa taidossa* lukijaansa siitä, että englanninkielen kasvatusta merkitsevä sana ”education” on tullut latinan kielen sanasta *educere*. *Educere* tarkoittaa sananmukaisesti jonkin jo potentiaalisesti olemassa olevan esiintuomista tai -vetä-

mistä. (Fromm 1971, 345-346; 1988, 167; Ks. myös Matthies 1992, 144.) Lyhyesti ja ytimekkäästi ajatus siitä, että kasvatusta on kasvun tukemista ki- teytyy Frommin omiin sanoihin: ”kasvatusta on identtistä sen avun kanssa, jota lapselle annetaan, jotta hän voisi toteuttaa piilevät mahdollisuutensa” (Fromm 1982, 103).

Frommin mukaan kaikille eläville olennoille, siis myös ihmisille, on omi- naista kasvaa luontonsa mukaan. Yksi Frommin mukaan tärkeimmistä kasvu- edellytyksistä onkin usko kasvavan kehitysmahdollisuuksiin. Fromm nime- ää usko-käsitteen avulla käsittelyn vastakohtaksi kasvatukselle. Käsittelyssä ei uskota lapsen omiin kasvuedellytyksiin, vaan siinä lähdetään ajatuksesta, että lapsi voi kasvaa oikeaan suuntaan vain, mikäli aikuinen ohjaa hänet oppimaan toivottavina pidettäviä asioita ja estää kaiken ei-toivottavan esille pääsemisen. Käsittely pakottaa kasvavaa kasvamaan toisen ihmisen halua- malla tavalla. Se estää yksilöä kasvamasta siten, kuin hänen oma rakenteensa määräisi. Tämä herättää Frommin mielestä kaikissa ihmisissä vastarintaa, tie- toista tai tiedostamatonta. Kasvattajan on hänen mukaansa turvauduttava fyysiseen tai henkiseen voimaan, jotta hän voisi murtaa kasvavan vastustuk- sen. (Fromm 1976a, 240; 1976b, 241; 1977, 97, 99; 1984b, 179; 1988, 167.) Kirjassaan *Olla vai omistaa* Fromm tekee yksiselitteisen yhteenvedon lukemastaan David E. Schecterin tutkimuksesta *Infant Development*, jonka aiheena oli lasten ja vanhempien välinen valtataistelu. Frommin mukaan ”heteronominen puuttuminen lapsen ja myöhemmän persoonan kasvu- prosessiin on henkisen häiriintymisen, erityisesti tuhoavuuden, syvin syy” (Fromm 1978, 80).

Kasvatusta vaatii Frommin mukaan vapautta. Hän muistuttaa kuitenkin, ettei vapaus kasvatusta tarkoita kuitenkaan mielivaltaisuutta, umpimähkäisyyttä eikä kaikkien ohjaavien periaatteiden puuttumista. (Fromm 1976b, 241; 1977, 99.) Vapaus merkitsee ”vapautta kasvaa ihmisen olemassaolon raken- teesta johtuvien lakien mukaan (autonominen rajoitus). Se merkitsee totte- levaisuutta niille laeille, jotka kattavat ihmisen parhaimman mahdollisen kehityksen.” (Fromm 1978, 80.)

Kasvatusta yhteiskunnallisen muutoksen osatekijänä

Frommin näkemys kasvatuksesta korostaa yksilöllisyyden tukemista. Sitä kautta kasvatusta määrittyy myös yhteiskunnallisen muutoksen tekijäksi. Fromm korostaa kuitenkin, että kasvatusta on vain osatekijä yhteiskunnan muuttamisessa. Hänen ajattelussaan talous, politiikka, ihmisten arvot ja kulttuuritoiminta ovat sidoksissa toisiinsa. Näin ollen ”yksikään vakava muutos- tai jälleenrakentamisyrittäminen ei onnistu, ellei muutokseen ryhdytä kai-

killa alueilla samanaikaisesti” (Fromm 1960, 351). (Aaltola 1996, 55; Fromm 1963a, 102; 1971, 277, 352, 362.)

Kirjoituksessaan ”The Disintegration of Societies” (1998, 41-49) Fromm seuraa ajattelijoita, jotka ovat ottaneet elävän organismin analogiaksi kuvaessaan yhteiskuntia.² Fromm kuvaa, millaisia systeemit ovat luonteeltaan ja millaisia seikkoja systeemin luonteesta seuraakaan. Tätä kautta siis tulee perustelluksi myös hänen ajatuksensa muutoksen välttämättömyydestä kaikilla elämänalueilla yhtäaikaaisesti.

Systeemi on järjestelmä, jonka kaikki osat ovat liittyneet toisiinsa siten, ettei kokonaisuus voi toimia, elleivät kaikki yksittäiset systeemin osat toimi. Tästä seuraa mm. se, että systeemillä on oma elämä. Sen toiminta riippuu vain yksittäisten osien toiminnasta. Systeemiajatteluun kuuluu myös ajatus siitä, että kokonaisuus hallitsee osia. Osat ovat näin ollen pakotettuja toimimaan tietyn systeemin osana tai vaihtoehtoisesti niillä ei ole mitään toimintaa. Koska systeemeillä on Frommin mukaan vahva sisäinen koherenssi, on niiden muuttaminen vaikeaa. Lyhyt kuvaus systeemiajatteluun kuuluvista, systeemejä yleisesti kuvaavista luonnehdinnoista kertoo meille jotakin myös kasvatuksesta. Mikäli näemme yhteiskunnan systeeminä, uskomme, ettei yksittäisen osan muutos johda koko systeemin muutokseen. Mikäli haluamme tehdä todellisia muutoksia, on meidän muutettava systeemiä kokonaisuutena. Tähän Fromm nojasi väittäessään, ettei pelkällä kasvatuksella voida muuttaa yhteiskuntaa kokonaisuutena. (Fromm 1998, 42-43.)

Kaikkien elämänalueiden tulee pyrkiä samaan tavoitteeseen. Frommin mukaan inhimillisen kehityksen tulisi olla kaiken inhimillisen toiminnan taustalla vaikuttavana perustavimpana pyrkimyksenä. (Fromm 1969, 122-123.) Teoksessaan *The Revolution of Hope* hän toteaa tämän sanoen: ”tietomme ihmisestä, hänen olemuksestaan ja ihmisen olemuksen todellisista mahdollisuuksista on se, josta täytyy tulla yksi perustieto pohjaksi kaikelle yhteiskunnalliselle suunnittelulle” (Fromm 1970, 97).

Frommin mukaan ihmistä kiinnostaa kuitenkin enemmän tehokkuus ja menestyminen kuin henkinen kasvu ja onnellisuus. Maksimaalisen tehon ja tuotannon periaatteen lisäksi hän nimesi teknologisen yhteiskunnan kaiken toiminnan taustalla vaikuttavaksi periaatteeksi säännön, että kaikki se pitää tehdä, mikä on teknisesti mahdollista. (Fromm 1969, 49; 1986, 90-91.)

Jos on mahdollista rakentaa ydinaseita, on niitä rakennettava, vaikka ne saattavatkin tuhota meidät kaikki. Jos on mahdollista matkustaa kuuhun tai planeetoille, on niin tehtävä, jopa sen kustannuksella, että täällä maan päällä jää moni tarve tyydyttämättä. Tämä periaate merkitsee kaikkien humanistisen perinteen kehittämien arvojen kieltämistä. Tämän perinteen mukaan asioita

pitäisi tehdä ihmisen vuoksi, hänen kasvunsa, ilonsa ja järkensä vuoksi, siksi että se on kaunista, hyvää ja totta. Samalla kun hyväksytään periaatteeksi se, että jotakin pitää tehdä, koska se on teknisesti mahdollista, syöstään kaikki muut arvot vallasta, ja teknologisesta kehityksestä tulee etiikan perusta. (Fromm 1970, 32-33.)

Edellä nimetyt periaatteet, maksimaalisen tehon ja tuotannon periaate sekä ajatus, että kaikkea sitä pitää tehdä, mikä on teknisesti mahdollista, suuntaavat, kuten Fromm kuvaa, huomiomme ihmisestä tekniikkaan ja talouteen. Hän nimesikin aikansa moraaliseksi ongelmaksi ihmisen välinpitämättömyyden omasta itsestä. Kun 1800-luvun ongelmana oli jumalan kuolema, on 1900-luvun ongelma Frommin mukaan se, että ihminen on kuollut. Hänen mielestään tulevaisuuden uhkia ovat sota ja ihmisen robotisoituminen. (Fromm 1971, 361; 1984b, 278-279.) *Terveessä yhteiskunnassa*, kuten useissa muissakin teoksissaan, hän muistuttaa, ettei tulevaisuus, hyvä tai paha, ole ennalta määrätty, vaan että ratkaisu on ihmisen käsissä.

Mutta todellakin on niin, että varjot pitenevät, mielipuolisuuden äänet vahvistuvat. Olemme saavuttamassa sellaista inhimillisyyden tasoa, joka vastaa suurten opettajien näkemyksiä, ja kuitenkin olemme kaiken sivistyksen tuhoutumisen tai robotisoitumisen vaarassa. Pienelle heimolle sanottiin tuhansia vuosia sitten: ”Minä olen pannut sinun eteesi elämän ja kuoleman, siunauksen ja kirouksen – valitse sinä elämä.” Tämä on myös meidän valintamme. (Fromm 1960, 363.)

Frommin mukaan kouluopetuksessa pitäisi edistää humanistisen kokemuksen syntymistä. Tällä hän tarkoittaa sitä, että jokaisessa yksilössä heräisi tunne, ettei mikään inhimillinen ole hänelle vierasta, että jokainen kokisi itsessään koko ihmisyyden. Tässäkin yhteydessä Fromm kuitenkin taas muistuttaa, ettei opettaminen yksinään voi olla ratkaiseva askel pyrkiessämme toteuttamaan humanismia. Hän toteaa, että opetus voi olla vaikuttavaa vain, mikäli keskeiset taloudelliset, poliittiset ja yhteiskunnalliset olosuhteet muuttuvat samanaikaisesti. Fromm kokoaa useissa teoksissaan listaa muutoksista, joita hänen mukaansa tarvitaan silloin, kun pyrimme muuttamaan vallitsevaa tilannetta niin, että muutos tapahtuisi parempaan suuntaan. Frommin mukaan meidän tulisi pyrkiä mm. keskittämisen sijasta hajottamaan valtaa, alistaa kansallinen suvereenisuus ihmiskunnan ja sen valitsemien järjestöjen suvereenisuudelle, jne. (Ks. mm. Fromm 1967, 109.)

Kasvatus kokonaisvaltaisena ja monipuolisena toimintona

Tiedon pintapuolisuuden ja liiallisen korostamisen kritiikkiä

Fromm kritisoi ankarasti aikansa koulujärjestelmää, kuten koko yhteiskuntaa, liiallisesta tiedon korostamisesta. Hän puhuu ”aivoihmisestä”, joka lähestyy ympärillään olevaa maailmaa yksinomaan älyllään. Tunnereaktiot puuttuvat täysin ajattelustamme, joka muuttuu hiljalleen yksinkertaiseksi ja köyhäksi. Frommin mukaan ihminen ei voi tuntea olevansa maailmassa kotoaan, mikäli hän ymmärtää maailmaa vain älyllään. Hänen mukaansa onnistunut tapa suuntautua maailmaan edellyttää maailman ymmärtämistä kaikilla aisteilla, silmillä, korvilla, koko ruumiilla. (Fromm 1971, 348; 1976a, 205; 1976b, 416-417.)

Fromm kritisoi ajatusten, tunteiden ja tahtomisen eriytymistä. Hänen mielestään paremman huomisen luominen riippuu ihmisen rohkeudesta elää kokonaisvaltaisesti. Tämän perusteella Frommin ajatus kasvatuksesta, ja etenkin sen osa-alueesta koulutuksesta, sisältää näkemyksen kasvun monipuolisesta tukemisesta. Kouluopetus ei Frommin mukaan ole vain älyllistä, vaan siihen kuuluu kaikenlainen tuntemisen, tahtomisen, luovuuden ja kokemuksen tukeminen. (Fromm 1969, 171; 1971, 348; 1976b, 422.)

Fromm kritisoi koulua sen suhteesta tietoon ja tietämiseen. Hänen mielestään opetus on liiaksi ns. teknisen asennoitumisen opettamista ja tukemista. Frommin mukaan hänen aikanaan kouluissa keskityttiin kartuttamaan tietovarastoa. Tietämyksen lisääminen ei kuitenkaan tarkoittanut syvemmin tietämistä, vaan pinnallisen tiedon lisäämistä. Hänen mukaansa huomionarvoinen ristiriita on se, että samanaikaisesti kun koulutus lisääntyy ja kehittyy, vähenee yksittäisen kansalaisen kyky kriittiseen ajatteluun. Frommin käsitys opetuksesta sisältää vahvasti järjen, asioiden olemukseen pureutumisen, tukemisen. Hänen mukaansa nuorille tulisi teknisen asennoitumisen sijaan opettaa tieteellistä ajattelua. (Fromm 1967, 107; 1977, 50, 55-56; 1998, 48.) Se tarkoittaisi sitä, että kouluissamme pyrittäisiin kohti ”kriittisen ajattelun lisääntymistä, objektiivisuutta, todellisuuden hyväksymistä³ sekä totuus-käsitettä, joka ei ole alistainen käskyille ja joka pätee kaikissa mahdollisissa ryhmissä” (Fromm 1965, 92).

Kollektiivinen taide

Terveessä yhteiskunnassa Fromm puhuu kollektiivisen taiteen tärkeydestä. Kollektiivisella taiteella hän tarkoittaa samaa kuin rituaalilla: ”Se merkitsee sitä, että olemme herkkiä maailmalle kaikilla aisteillamme mielekkäällä, taitavalla, produktiivisella, aktiivisella, yhteisellä tavalla” (Fromm 1960, 347). Frommin ajattelussa taiteellisuus saa keskeisen aseman, hän nimittäin väittää, että ...

Jotta ihminen voisi kasvaa vastaanottavasta asennoitumistavasta produktiiviseen asennoitumiseen, on hänen oltava kosketuksissa maailmaan taiteellisesti eikä ainoastaan filosofisesti tai tieteellisesti. Jos kulttuuri ei tarjoa tähän mahdollisuutta, ei keskivertoihminen kehity vastaanottavan tai kaupallisen asennoitumisensa tuolle puolen. (Fromm 1960, 348.)

Kollektiivisen taiteen määritelmässä on tärkeä korostaa erityisesti sanaa ”yhteinen”. Se erottaa kollektiivisen taiteen meidän käsittämästämme taiteesta. Taide ymmärrettynä nykyaikaisesti on sekä synnyltään että käytöltään yksilöllistä. Kollektiivinen taide on nimenmukaisesti yhteistä. (Fromm 1971, 349.) ”Se mahdollistaa sen, että ihminen voi kokea olevansa yhtä toisten kanssa mielekkäällä, rikkaalla ja produktiivisella tavalla”, Fromm (1960, 348) hehkuuttaa.

Frommin mukaan voimme rakentaa tervettä yhteiskuntaa vain, mikäli oivallamme kollektiivisen taiteen tärkeyden. Hänen mukaansa ”kollektiivisen taiteen ja ei-kirkollisten rituaalien tarve on vähintäänkin yhtä tärkeää kuin luku- ja kirjoitustaito sekä korkeampi opetus” (Fromm 1960, 349). Hänen mielestään muutos atomistisesta yhteiskunnasta kommunitaariseen riippuu kyvystämme luoda ihmisille mahdollisuuksia mm. laulaa yhdessä, tanssia yhdessä, kävellä yhdessä ja ihailla yhdessä. (Fromm 1971, 350.)

Kollektiivinen taide voisi Frommin mukaan alkaa jo varhaislapsuudessa. Päiväkoteihin ja lasten leikkien yhteyteen järjestettäisiin yhteisiä tanssitalaisuuksia, kuoroja, näytelmiä, musiikkia ja orkestereita. Frommin hahmotelman mukaan kollektiivinen taide jatkuisi koulussa kuten sitten myöhemmin myös koulunjälkeisessä elämässä. (Fromm 1971, 351.)

Luovan asenteen tukeminen

Fromm uskoi, että kasvatus on kasvun tukemista, ei kasvavan muokkaamista häneen ulkoapäin siirretyillä tiedoilla ja taidoilla. Myös luovuus on Frommin mukaan nimenomaan lapsille ominaista ja kasvatuksen tulisi näin ollen olla luovuuden tukemista, sillä ihmisen luovuuden Fromm asettaa erääksi aikamme yhteiskunnan tavoitteeksi ja eettiseksi vaatimukseksi. Luovuudella Fromm ei kuitenkaan tarkoita kykyä luoda ts. tuottaa maalauksia, piirustuksia, romaaneja jne., vaan hänen mukaansa luovuus laajasti ymmärrettynä, ja tällaisena se asettuu em. luovien tekojen taakse, on asenne. Fromm toteaa, että luovuus ”viittaa asenteeseen, joka voidaan määrittellä yksinkertaisesti: olla tietoinen ja herkkä [to be aware and to be respond]” (Fromm 1963b, 185). Hän kuvaa, mitä tämä todellinen tietoisuus tarkoittaa, ottamalla esimerkiksi pyöreiden esineiden pyörimisen. Fromm kertoo, että eräänä päivänä yksi hänen potilaistaan tullessaan vastaanotolle kertoi kokeneensa ensimmäistä kertaa elämässään sen, että pavut pyörivät. Fromm toteaa, että me

kaikki tiedämme, että pyöreät esineet pyörivät. Hän jatkaa kuitenkin: ”Mutta mitä me oikeastaan tiedämme? Tiedämme *mielessämme*, että pyöreä esine sopivalla pinnalla pyörii. Näemme tapahtuman ja toteamme, että tosiasiat käyvät yksiin tietomme kanssa; mutta tämä eroaa täysin liikkeen *näkemisestä* luovasti.” (Fromm 1963b, 185.) Fromm erottaa liikkeen näkemisen (seeing) ja sen ajattelemisen (thinking). Lapsille on tyypillistä nimenomaan asioiden näkeminen luovasti. He voivat, kuten varmasti kaikki kokemuksesta tiedämme, leikkiä esimerkiksi juuri pallolla todella pitkiä aikoja. Fromm selittää lapsen kärsivällisyyden ja halun toistaa asioita sillä, etteivät he ajattele asiaa vaan näkevät sen. (Fromm 1963b, 184-185.)

Äly vs. järki

Fromm tekee erottelun älyn ja järjen välille. Äly on hänen määritelmänsä mukaan ”työkalu käytännöllisten päämäärien tavoitteluun” (Fromm 1990, 102). Äly ei kyseenalaista ajattelun lähtökohtaa vaan ottaa sen itsestäänselvänä. Järkeen vastaavasti kuuluu juuri päämäärien ja lähtökohtien arvioiminen. Järki pyrkii ymmärtämään ilmiöitä ja asioita syvästi. Sen avulla voidaan parhaimmillaan päästä välittömään yhteyteen asioiden kanssa, ns. ymmärtää niiden olemus. (Fromm 1984b, 120-121.)

Käytännön ja teorian yhdistäminen

Frommin käsitys opetuksesta yhdistää ymmärryksen tietojen oppimiseen. Tähän ajattelun ja tiedon kokonaisuuteen hän yhdistää myös tuntemisen, tahtomisen, kokemisen ja tekemisen. Hänen mielestään teoreettisen ja käytännöllisen tiedon välillä ei saisi olla rajaa. Koulutuksen kaikilla tasoilla opiskelijoille tulisi opettaa sekä käytännöllisiä että teoreettisia tietoja ja taitoja. (Fromm 1971, 346.)

Kukaan nuori ei saisi valmistua koulusta ilman, että hän olisi oppinut jonkin käsityötaidon tyydyttävästi ja mielekkäällä tavalla; yhdenkään peruskoulutuksen ei tulisi katsoa päättyneen, ennen kuin oppilaalla on käsitys teollisuutemme perustavista teknisistä prosesseista. Lukioissa tulisi yhdistää teoreettiseen opetukseen käsityötaitojen sekä modernien teollisten menetelmien käytännön opetusta. (Fromm 1960, 345.)

Prosessin merkityksellisyys

Frommin (1984a, 225) määritelmän mukaan ”minä on vahva siinä määrin kuin se on aktiivinen”. On tärkeää kuitenkin jälleen kerran avartaa edellä ollutta määritelmää tarkentamalla joidenkin sanojen sisältöä sekä kuvaamal-

la määritelmän taustalla olevaa ajattelua. Frommille sana ”aktiivinen” ei tarkoita ulkoista käyttäytymistä, johon viittaamme sanalla touhukkuus. Hänen ajattelussaan aktiivisuus ja aktiivinen viittaavat sisäiseen aktiivisuuteen. Aktiivisuus merkitsee omien kykyjen hyväksikäyttöä ja ilmaisua. ”Se merkitsee itsen uudistamista, kasvamista, ulospäin avautumista, rakastamista, oman eristäytyneen egon vankilan ylittämistä, kiinnostumista, alttiiksi asettumista, antamista” (Fromm 1978, 88). Minän voimistuminen aidosti aktiivisessa toiminnassa sisältää Frommin mielestä ajatuksen, että prosessi sinänsä on merkitsevää. Aito sisäinen aktiivisuus ja siihen liittyvä prosessin korostaminen kuuluvat ns. olevaan elämäntapaan. Omassa kulttuurissamme hallitsee kuitenkin vahvasti ns. omistava elämäntapa⁴. Toiminnassamme keskitymme itse toiminnan sijasta ajattelemaan lähes yksinomaan lopputulosta. Tällöin menetämme Frommin mukaan sen ainoan tyydytyksen, joka voi tuoda todellista onnea – toiminnallisuuden kokemisen – ja tavoittelemme harhakuvaavaa, illusorista onnea, jota kutsutaan menestykseksi” (Fromm 1984a, 226), joka tuottaa pettymyksen juuri, kun luulemme saavuttaneemme sen. (Fromm 1976a, 219-220; 1977, 108, 110-112.)

Kasvatuksen kannalta Frommin ajatus prosessin tärkeydestä on merkityksellinen. Kasvatukseen voimme siirtää myös hänen määritelmänsä aktiivisuudesta ja toiminnasta. Opettajan tulisi huolehtia, että jokaiselle oppilaalle tarjoutuu tilaisuus käyttää ja kehittää omia voimiaan ja lahjojaan. Ulkoisen aktiivisuuden, touhukkuuden, ei saisi antaa vääristää kuvaa siitä, tarjoutuuko oppilaille mahdollisuuksia aitoon sisäiseen aktiivisuuteen. Opetuksessa ei siis ole tärkeintä se, mitä saadaan aikaan, vaan se, että siihen, mitä tehdään, sitoudutaan ”riemulla”.

Ketä kasvattaisimme? – Frommin ajattelun pohjalta keskeisiksi nousevat kasvatuksen osa-alueet

Fromm oli kiinnostunut lähes kaikista inhimillisen elämän ongelmista. Näin ollen hänen ajattelustaan voidaan, ainakin vahvan rekonstruktion avulla, johdattaa kuvauksia, tavoitteita ja menetelmiä yleisesti kasvatukselle, kuten tässä tekstissä, mutta myös hyvin spesifeillekin kasvatuksen osa-alueille. Esimerkkinä tällaisesta tutkimuksellisesta lähtökohdasta on osa Jürgen Matthiesin liseniaattityötä, jossa Matthies tarkastelee ympäristökasvatusta mm. Frommin ajatuksiin nojaten. Frommin ajattelusta nousevia kasvatusta koskevia ajatuksia ja mielipiteitä voidaan tarkastella myös siten, että rajataan kasvatukseen perusteella, kenen/keiden kasvatuksesta ollaan kiinnostuneita. Tällaisen lähtökohdan valitsi mm. Clarence Joseph Sahlin (1970), joka on tarkastellut

Frommin kirjoituksia aikuiskasvatuksen kysymyksenasettelujen kannalta. Vaikka tässä tekstissä onkin tarkoitus pysyä hyvin yleisellä tasolla rajaamatta kasvatusta mihinkään kasvatuksen erikoistapauksista, haluan silti lyhyesti huomioda, mitkä kasvatuksen osa-alueet nousevat keskeisiksi Frommin ajattelun pohjalta ja miten ne tulevat perustelluiksi. Tämä kohdejoukon mukainen kasvatuksen osa-alueiden tarkastelu värittää kuvausta siitä, mitä kasvatusta Frommin käsityksen mukaan on.

Frommin useat kasvatusta koskevat huomiot ovat muodoltaan koulujärjestelmää vastaan esitettyä kritiikkiä. Aiempaa suuremman huomion Fromm antaisi mm. aikuiskasvatukselle. Aikuiskasvatuksen lisäksi erityishuomioon voidaan nostaa myös mm. varhaiskasvatus, kasvattajien kasvatus sekä itsekasvatus. Käsittelen seuraavaksi jokaista edellä lueteltua kasvatuksen osa-alueetta lyhyesti.

Kasvatus ja opetus kouluissa

Meistä jokainen on opetettu lukemaan
meistä jokainen on opetettu laskemaan
mut' ei kukaan voi ohjata sun elämää.

Meistä jokainen on puettu puheisiin,
uskomuksiin, oppeihin ja ihmeisiin
mut' ei kukaan voi puolestasi nähdä unta.

- Ilkka Alanko -

Kouluopetus on Frommin teksteissä esillä lähinnä hänen esittämänsä kritiikin kautta. Yhteiskunnassa ollaan Frommin mukaan tiedostettu 6-18-vuotiaiden kasvatus jopa siinä määrin, ettei vastuu ole laajentunut muihin ikäryhmiin. Koulutuksen määrällisen laajuuden vastapainoksi Fromm esittää ankaran arvion koulutuksen laadusta väittäessään, että koulutus on surkastunut. Koulutus on sekä yhteiskunnallisesti että yksilöllisesti välineellistä. Kiinnostuksen keskittyminen erityisesti lasten ja nuorten kouluttamiseen on Frommin mukaan selvä ilmaus siitä, että ”ensisijaisesti pyrimme kansalaisten hyödyllisyyteen yhteiskunnallisessa koneistossa emmekä heidän inhimilliseen kehitykseensä” (Fromm 1960, 345). Myös yksilötasolla koulutus on väline. Koulutus on keino edetä; pyrkimys nousta sosiaalisessa hierarkiassa aiempaa asemaa korkeammalle. (Fromm 1969, 143; 1971, 347.)

Fromm haluaisi laajentaa kasvatus- ja opetusvastuuta niin, että sen kohdejoukkoon kuuluisi muitakin kuin vain lapset ja nuoret. Hän tukeutuu Alvin Johnsoniin ja toteaa, että koulunpenkillä käytetyt ikävuodet eivät ole niin sopivia oppimiselle kuin yleisesti luullaan (Fromm 1971, 347): ”Ikävuodet 6-18 (. . .) ovat tietenkin parasta aikaa lukemisen, kirjoittamisen ja matema-

tiikan sekä kielten oppimiselle, mutta epäilemättä historian, filosofian, uskonnon, kirjallisuuden, psykologian jne. ymmärtäminen on rajoittunutta vielä näin varhaisessa iässä” (Fromm 1960, 346).

Kouluissa toteutettavasta kasvatusta ja opetustyöstä kirjoittaessaan Fromm korostaa lähes yksinomaan laatua. Keskeisin kouluopetuksen heikkous on Frommin mukaan sen kyvyttömyys tukea kriittisen ajattelun ja mielikuvituksen kehitystä. Koulujärjestelmämme totuttaa oppilaat hankkimaan tietoa kuten omaisuutta. Fromm puhuu ns. omaisuustiedosta. Sillä hän tarkoittaa tietoa, joka muistetaan ja toistetaan täsmällisesti. Omaisuustietoon ei kuulu kyseenalaistaminen, ei tarkentavien kysymysten teko eikä siten minkäänlainen keskustelu opittavien ja muistettavien asioiden kanssa. (Fromm 1977, 50, 52; 1997, 89; 1998, 48.)

Aikuiskasvatus

Frommin ajattelu korostaa aikuiskasvatuksen tärkeyttä. Hänen mukaansa opiskelumahdollisuuksia tulisi järjestää myös aikuisille, ei siis vain lapsille ja nuorille. Hän korostaa kuitenkin, että olisi huolehdittava siitä, ettei aikuiskasvatustoiminta rajoitu vain johonkin yksittäiseen väestönosaan, vaan että aikuiskasvatustoiminnan kohteeksi muodostuisi koko väestö. (Fromm 1971, 347.)

Aikuiskasvatuksen keskeisyyden Fromm perustelee sillä, että ymmärtämisen kannalta monille ihmisille kolmenkymmenen ja neljänkymmenen ikä on parempaa oppimisaikaa kuin kouluikä tai perinteisesti ammatti- ja yliopisto-opiskeluun käytetyt vuodet. Ymmärryksen myöhäisen kehittymisen lisäksi Fromm perustelee aikuiskasvatuksen tärkeyttä myös siksi, että hän uskoo, että monien ihmisten kohdalla mielenkiinto, jota opiskelua kohtaan tunnetaan, on aikuisiässä suurempi kuin myrskyisessä nuoruudessa. (Fromm 1971, 347.)

Varhaiskasvatus

Sosialisaation eli Frommin omien sanojen mukaan yhteiskuntaluonteen omaksumisen kautta varhaiskasvatus nousee huomion keskipisteeksi, joskin, kuten pian tulemme huomaamaan, vain väliaikaiseksi keskipisteeksi. Koska luonne muovautuu varhaisessa vaiheessa ja koska se on suhteellisen muuttumaton, tärkeää on, millaiseksi kasvavan luonne alun alkaen muovautuu. Koska ihminen Frommin mukaan ”kulkee siihen suuntaan, jonka hän on valinnut: elämään tai kuolemaan, hyvään tai pahaan” (Fromm 1965, 23), on tärkeää, että suuntaamme mahdollisimman monen kulkua heti alusta alkaen niin, että suuntana on elämä. Kun kuitenkin muistamme, ettei kasvatus ole mikään muusta yhteiskunnasta irrallinen toiminto tai osa-alue, huomaam-

me, että yksistään varhaiskasvatukseen panostamalla emme juurikaan kykene saamaan aikaan muutoksia. Koska kasvattajat luonteenrakenteensa ja käyttämiensä kasvatustietojen kautta muovaavat kasvavan luonteen perusraamit (Fromm 1976a, 240), kääntää varhaiskasvatuksen korostaminen huomion itsestään kasvattajien kasvatukseen ja itsekasvatukseen.

Kasvattajien kasvatustietoisuus

Kasvattajien kasvatustietoisuus nousee keskeiseksi kahdesta syystä: kasvattajan luonteen ja hänen käyttämiensä kasvatustietojen kautta. Kasvattajan luonne muovaava kasvavan luonteen, ja siksi sen tulisikin olla erityisen kehittynyt. Parhaimmillaan kasvattaja on ihminen, joka on itse mahdollisimman produktiivinen; ihminen, ”joka on omassa elämässään saavuttanut riittävän kypsyyden ja on siten kykenevä aitoon rakkauteen” (Fromm 1982, 97). Frommin ajattelun pohjalta voitaisiin vahvasti perustella se, että ammattikasvattajien koulutukseen kuuluu tai siihen liitetään runsaasti persoonallisuuden kehitystä tukevia opintoja. Tässä ei ole kuitenkaan tarpeen eikä mahdollista selvittää sitä, millaisista opinnoista maamme erilaisten ammattikasvattajien koulutus koostuu. Oma kokemukseni lastentarhanopettajakoulutuksesta⁵ on kuitenkin sen suuntainen, että voisin olettaa Fromminkin olevan siihen melko tyytyväinen. Läpi koulutuksen joutui olemaan vastatusten oman persoonallisuutensa kanssa, työstämään sitä tietoisesti mm. pohtimalla, miten oma persoona on muodostunut, mitä tavoitteita omalle kasville asettaa jne. Tietoisuus omasta persoonallisuudesta on oleellinen askel oman luonteen aikuisiässä tapahtuvaan tietoiseen muuttamiseen.

Frommiin nojattessamme emme voi tyytyä kasvattamaan vain ammattikasvattajia. Vieläkin ensisijaisemmin tulee huomio kiinnittää lapsen ensimmäisiin kasvattajiin, vanhempiin. Myös vanhempien kohdalla olisi oleellista se, että heidän oma luonteensa olisi mahdollisimman kypsä ja kehittynyt.

Kasvattajat vaikuttavat kasvavaan luonteensa lisäksi valitsemillaan kasvatustietojen avulla. Mikäli haluamme, ettemme sokeasti uusinna vallitsevaa yhteiskuntaa ja sen yhteiskuntaluonnetta, on tärkeä saada kasvattajien toiminta mahdollisimman tietoiseksi. Sekä vanhempien että ammattikasvattajien tulisi omata mahdollisimman korkea tietoisuus omasta toiminnastaan kasvattajina.

Itsekasvatustietoisuus

Itsekasvatustietoisuudella on keskeinen asema Frommin ajattelussa. Taustalla on ajatus yksilöllisen kasvun tärkeydestä sekä usko siihen, että ihmisen luonne muovautuu läpi elämän, ei siis vain ja ainoastaan varhaislapsuudessa⁶. Tie-

toisilla ponnistuksilla ihminen voi pyrkiä kehittämään luonnettaan. Keskeisin itsekasvatuksen väline Frommilla on sisäänpäinkääntyminen. Rauhoittamalla ja itseään kuuntelemalla ihminen voi oppia tuntemaan ja siten samalla myös kehittämään itseään. Fromm oli kiinnostunut buddhalaisuudesta, ja ehkäpä juuri itämaisen ajattelun ja siihen liittyvän mietiskelyn kautta hän oivalsi sisäänpäinkääntymisen tärkeyden. Ehdottoman kriittinen Fromm oli kuitenkin idästä länteen kuljetettujen itsekasvatusoppien markkinointia kohtaan. Hän näki, että mm. jooga, meditaatio ja muut niiden kaltaiset itseanalyysin ja -kasvatuksen metodit ovat usein vain raakaa bisnestä. Ne eivät lisää, kuten niiden alkuperäiset muodot tekevät, todellisuudentajua ja tietoisuutta. Ne ovat vain yksi uusi illuusio lisää vanhojen kuvitelmien joukkoon. Ne mm. lupaavat hyviä ja pikaisia tuloksia, jopa ilman ponnistuksia. Tällaisenaan ne Frommin mukaan vain pilaavat alkuperäiset opit ja käytännöt. (Fromm 1977, 128; 1980, 30; 1997, 18-19, 54; Matthies 1992, 144.) Seuraava sitaatti, joka on poimittu vähän ennen Frommin kuolemaa tehdystä haastattelusta, tiivistää Frommin omin sanoin sen, mitä hän ajatteli mietiskelystä.

Pidän mietiskelyn, myös itämaisen mietiskelyn, omaksumista mahdollisena, jopa varsin toivottavana. Mutta näen myös suurena vaarana sen, että meditaatiosta tehdään yksi uusi huijaus lisää. Toisin sanoen, väärät gurut ja kaiken maailman ihmiset käyttävät meditaatiota hyväkseen ja tekevät siitä kauppatavaraa. Ihmiset ostavat itselleen tunnin parantavaa meditaatiota ja ajattelevat, että kun se on tehty, kaikki on hyvin. Ihmiset eivät oivalla sitä – mikä on oikeastaan vanha uskonnollinen oppi – että itsensä muuttaminen ja onnellinen elämä vaativat suurta ponnistusta. (Fromm 1980, 30.)

Myös psykoanalyysistä Fromm johtaa ajatuksia ja välineitä itsekasvatukseen. Hän puhuu ns. transterapeuttisesta tai humanistisesta psykoanalyysistä, joka tarkoittaa terapiaa, joka voi alkaa vasta, kun varsinaiselle terapialle ei ole tarvetta eli silloin, kun ei ole ratkottavana mitään erityisiä psykopatologioita. Transterapeuttisen psykoanalyysin tavoitteena on ihmisen itsen vapauttaminen (self-liberation) itsetiedostuksen avulla. Pyrkimyksenä on saavuttaa yksilön hyvinvointi ja itsenäisyys, kyky rakkauteen ja kriittiseen ajatteluun. Transterapeuttinen psykoanalyysi alkaa koulutetun terapeutin tuella, mutta tavoitteena on se, että terapia olisi vain lähtölaukaus koko elämänmittaiseen päivittäiseen itseanalyysiin. (Fromm 1997, 55, 63-64, 67-68.)

Loppupäätelmä kasvattamisen vaikeudesta

Frommin omat tai hänen ajattelustaan johdetut kasvatusta koskevat ajatukset ovat hyvin yhteneväiset kasvatukselle yleisesti annetun kuvauksen ja määrittelyn kanssa. Vaikka Fromm ei varsinaisesti ollutkaan kasvatusajattelija, piirtyy hänen tekstiensä avulla kasvatusta laajana ja moniulotteisena eteemme. Frommin kasvatuskäsitys suorastaan korostaa sitä, kuinka moninaisesta ja vaikeasti määriteltävästä asiasta puhumme, kun puhumme kasvatuksesta yleensä, ilman ja ennen tarkentavia rajauksia.

R. S. Peters (1977, 10) on tarkastellut englanninkielisen kasvatuskäsitteen (education) etymologiaa ja päätenyt siihen, että teollistumisen jälkeen kasvatuskäsitteen käyttöalue kaventui. Aiemmin sanaa kasvatusta käytettiin hyvin yleisesti. Sitä ei esimerkiksi liitetty ”vain ihmisen muovaamiseen (human formation), vaan myös kasvien ja eläinten kasvattamiseen (rearing of plants and animals)” (Peters 1977, 10). Petersin mukaan teollistuminen toi mukanaan kasvavia tieto- ja taitovaatimuksia. Sen ansiosta kasvatusta yhdistetään nykyisin helposti kouluttamiseen (schooling), tietyissä erityisinstituutioissa annettuun ohjaamiseen ja harjaannuttamiseen. Kasvatuksen moderni painotus jättää helposti unohduksiin informaalin kasvatuksen. Se tekee kasvatuksesta välineen, jonka avulla voi pyrkiä saamaan parempia töitä ja parempaa toimeentuloa. (Peters 1977, 10.)

Petersin arvio kasvatusta kaventumisesta on hyvin yhteneväinen Frommin koulutuskritiikin kanssa. Frommin kasvatuskäsitys edustaa oikeastaan hyvin vahvasti ns. vanhaa kasvatuskäsitystä (ks. Gallagher 1992, 174). Frommille kasvatusta on luonteeltaan sekä formaalia että informaalia ja sisältää ehdottomasti muutakin kuin välineellisten tietojen ja taitojen opettamista. Kasvatuksessa yhdistyy tietämisen, ymmärtämisen, tahtomisen ja tuntemisen tukeminen eli kasvavan tukeminen siihen, että hän uskaltaisi heittäytyä elämään kokonaisvaltaisesti.

Frommin ajatuksena oli se, että tiedollisen opetuksen tulisi olla vain pieni osa opettajan työtä ja keskeistä on tiettyjen elämänasenteiden välittäminen. Tällainen näkemys opettajuudesta on vaativuuden lisäksi myös kunnioitava. Frommin ajattelun pohjalta tarkasteltuna opettajat saavat avainroolin ja ovat erittäin merkityksellisessä asemassa. Tällaista kohtaavan persoonan roolia ei tietokone voi koskaan ottaa. Jos pidämme ihmisen hyvinvointia tärkeimpänä toimintaamme suuntaavana tavoitteena, ei meidän silloin koskaan tarvitse pelätä laajentuvan teknologisen kehityksen vievän opettajien työtä. Kypsään ihmiselämään voi houkutelaa vain ”kehittynyt, rakastava ihminen” (Fromm 1982, 97).

Frommin teksteistä johdettu kuvaus kasvatuksesta sisältää molemmat kasvatukselle yleisesti määritetyt tehtävät. Frommin ajattelu tunnistaa sociali-

saation, vaikkakin se korostaa sopeutumista vahvemmin kasvavan yksilön ainutkertaisuuden tukemista ja siten yhteiskunnan muuttamista. Frommin teoria on läpinäkyvän normatiivista. Tämä pätee myös kasvatuksen kuvaukseen ja määrittelyyn. Enimmäkseen myös edelliset sivut koostuvat ajatuksista, millaista kasvatuksen tulisi olla ja millaista sen ei toisaalta pitäisi olla. Fromm kritisoi kasvatusta ja koulutusta. Silti hänen ajatuksensa eivät syylisiä esimerkiksi opettajia tai vanhempia. Frommin kritiikki kohdistuu koko yhteiskuntaan, jonka yleisistä rakenteista myös sen osa, kasvatusta, on riippuvainen. Saila Anttonen (1999) on pohtinut kriittisen kasvatusteorian sivistysdiskursseja. Hänen esittämänsä väite kriittisen kasvatusteorian mukaisesta yhteiskunnan ja kasvatuksen dialektisesta suhteesta on myös Frommin ajattelusta keskeisesti kasvatusta kuvaamaan nouseva väite. ”Yhtäältä vallitseva yhteiskunnallinen tilanne vaikuttaa kasvatuksellisten ilmiöiden muotoutumiseen. Toisaalta kasvatusta muotoaa yhteiskunta.” (Anttonen 1999, 1.)

Frommin kuvaus kasvatuksesta ei ole kuitenkaan yksinomaan normatiivista. Se sisältää myös pyrkimyksen kuvata kasvatusta sellaisena kuin se ilmenee. Mielestäni Frommin kasvatusta kuvaavat ja määrittävät ajatukset voisi jakaa sisällön mukaan niin, että sosialisatiota koskevat ajatukset ovat enimmäkseen kuvaavia, kun taas yksilöllisyyttä ja sen tukemista koskevat huomiot ovat normatiivisia. Tarkkaviivainen normatiivisten ja kuvaavien määritelmäosuuksien välillä oleva raja ei kuitenkaan ole. Esimerkiksi ajatus siitä, että nuorille tulisi siirtää ihmissuvun paras perintö kuuluu kapeasti määritellyn sosialisatiion alueelle ja on kuitenkin luonteeltaan normatiivinen.

Frommin mukaan kasvatuksen eräs tehtävä on siirtää ihmiskunnan paras perintö uusille sukupolville. Tämä on sosialisatiota sen suppean määritelmän mukaan. Mutta mitä Fromm oikeastaan tarkoittaa ihmiskunnan parhaalla perinnöllä? Onko se vain jotakin sellaista, jota voi kuvata hyväksi ja oikeaksi, sellaista, joka on kunniaksi ihmiselle? Kun tarkastelee historiaa, lyhyellä tai pitkällä aikavälillä, voi huomata, että ihmiskunnan perintö on suuressa määrin, ei hyvää ja ihmiselle kunniaa tuovaa, vaan ns. huonoa perintöä. Fromm oli itse kiinnostunut ihmisen tuhoavuudesta. Hän analysoi mm. Josef Stalinin, Adolf Hitlerin ja Heinrich Himmlerin luonteita ja elämäntapoja. Sivumäärältään laajin ja muutoinkin hyvin moniulotteinen ja kattava teos on vuonna 1973 ilmestynyt kirja *Tuhoava ihminen*. Yksilöllisen ja yhteisöllisen tuhoamisen tutkiminen siis kiinnosti Frommia. Silti hänen kasvatusta koskevat huomionsa eivät korosta sitä, että kasvatusta olisi muistuttaja, joka huolehtii siitä, etteivät ihmiskunnan pahat teot pääse unohtumaan (vrt. esim. Adorno 1995)⁷. Vaikkei Fromm korosta muistuttamisen merkityksellisyyttä, ei hän silti uskoakseni sallisi menneiden tekojen, pahojenkaan, unohtua. Hän nimittäin korosti historian merkitystä ja suositteli sen opiskelua vasta aikuisena, jolloin historia olisi paremmin hahmotettavissa. Historianopetukseen liittyen Fromm

ehdotti myös historian oppikirjojen kirjoittamista uudelleen ns. ”*maailman historian* oppikirjoiksi, joissa kunkin kansan elämä vastaa todellisuutta eikä ole vääristynyt” (Fromm 1965, 92).

Edellä olen todennut, ettei Frommin ajattelu korosta yhtä kasvatuksen aluetta toisten kustannuksella. Kasvatus on merkityksellistä läpi elämän. Itsekasvatuksen Fromm toivoisi jatkuvan kuolemaan saakka. Hän tukeutuu omiin kokemuksiinsa todetessaan, ettei ole rajaa sen tiedon määrälle, jonka ihminen voi itsestään saada. Hän toteaa 70-luvulla kirjoittamassaan teoksessaan *The Art of Being*⁸, että vaikka hän on harjoittanut itseanalyysiä jo yli 40 vuotta, ei hänelle vielä koskaan ole käynyt niin, etteikö hän olisi oppinut itsestään jotakin uutta tai syventänyt aiempaa tuntemustaan jonkin asian suhteen. (Fromm 1997, 68.)

Frommin ajattelun pohjalta nousee kasvatukselle suuria, jopa saavuttamattomia ja siten vain suuntaa antavia vaatimuksia. Esimerkiksi ajatus siitä, että parhaimmillaan kasvattaja on produktiivinen luonne, on utopistinen. Se mm. jättää huomioimatta sen, että vanhemmuus itsessään, elämänmuutoksena, tarjoaa mahdollisuuden suunnata oman persoonan kasvua ja kehitystä jopa aivan uuteen suuntaan. Kasvatustapahtuma on myös kasvattajalle suuri kasvun mahdollisuus. (Vrt. mm. Erikson 1982, 253.) Lähes yhtä ylevältä kuulostaa myös ajatus kasvatuksesta puhtaasti luonnollista kasvua tukevana toimintona. Voimmeko olettaa, että kasvattajalla on kykyä aistia, mikä on yksilön kannalta luonnollisin tai suotuisin kehitys. Ajatukset siitä, että parhaimmillaan kasvattaja on produktiivinen ja että kasvatus on yksilöllisen kasvun tukemista, ovat ihanteellisia eivät siis konkreettisia vaatimuksia käytännön kasvatustyöhön. Ne kertovat kuitenkin siitä, millaiset seikat korostuvat kasvatuksesta, kun tarkastelemme sitä Frommin ajattelun pohjalta. Kasvattajan luonne nousee huomion kohteeksi ”frommilaisessa” kasvatustapahtumassa. Samoin siinä korostuu ajatus kasvatuksesta luontaisen kasvun tukijana, joka on keskeinen ajatus myös muille apollonisen lapsikuvan⁹ omaaville ajattelijoille (mm. Fröbel, Montessori ja Rousseau).

Fromm korosti aktiivisen itsetutkiskelun tärkeyttä mutta vastaavasti myös yhteistä kokemista, jonka mm. ns. kollektiivinen taide mahdollistaa. Tietokoneet ovat yleistyneet niin kodeissa kuin kouluissa ja päiväkodeissakin. Onko kasvatuksen maailman tietokoneistuminen asia, josta pitäisi iloita vai harmistua ja huolestua? Miten Frommin voisi olettaa suhtautuvan tietokoneisiin osana kasvavan arkea? Uskoakseni Fromm päätyisi siihen luonnolliseen ratkaisuun, että tietokoneista on kasvatuksen kentällä sekä hyötyä että haittaa. Pahimmillaan ne vievät kaiken sen ajan, jolloin voisi tehdä ja kokea yhdessä tai hiljentyä kuuntelemaan omaa sisintä. Tärkeää on kysyä, onko tietokone meille apuväline vai jälleen uusi epäjumala, jota palvoa ja jonka edessä uhrata monia inhimillisiä arvoja.

Tietokoneista pitäisi tulla funktionaalinen osa elämä-orientoitunutta yhteiskunnallista järjestelmää, ei syöpäläinen, joka alkaa tehdä tuhojaan, ja joka lopulta romuttaa järjestelmän. Koneista ja tietokoneista täytyy tulla välineitä, jotka palvelevat ihmisen järjen ja tahdon määrittämiä päämääriä. (Fromm 1970, 96.)

Kasvattamisen vaikeus näyttäisi edellisen tarkastelun perusteella johtuvan siitä, että käytännössä kasvatusta niin usein voi kaventua. Kasvattaminen voi typistyä yksipuoliseksi sosialisatioksi tai vain lasten kasvattamiseksi. Vaikeaksi kasvattamisen tekee myös se, että sen nimissä kulkee usein myös sellaiset toiminnot, jotka eivät todellisuudessa ole kasvatusta vaan jotakin aivan muuta. Tällaisia ovat mm. edellä kuvatut uhrautuminen ja käsittely. Todellinen kasvattaminen vaatii kasvattajalta sitä, että hän kehittää omaa persoonansa ja laajentaa kasvatustietoisuuttaan. Voimme todellakin kumota käsityksen kasvatuksen helppoudesta ja luonnollisuudesta. Kasvattamisen taito on todellakin vaikea taito.

Viitteet

- 1 *Essentialismi* näkee, että ihminen on osa kosmista järjestystä ja hänellä on siinä oma erityinen paikkansa ja tehtävänsä. Essentialistit uskovat, että voimme määrittellä ihmisen mallikuvan, joka on ajasta ja kulttuurista riippumaton. Essentialismin voisi sanoa kulmineituvan Sokrateen esittämään kysymykseen: kuinka minun tulisi olla, jotta toimisin ja eläisin alkuperäisen luontoni mukaan. *Kulturalismin* mukaan ihmisestä tulee ihminen vasta, kun hän kasvaa kielen, symbolien, arvojen, normien, sosiaalisten tapojen ja tuotosten maailmaan. Kanniston mukaan kulturalismin olennainen osa on kulttuurirelativismi. (Kannisto 1994, 11-13, 19-22.)
- 2 Esimerkkinä tällaisesta ajattelijasta Fromm (1998, 41) mainitsee Oswald Spenglerin.
- 3 Tällä Fromm tarkoittaa sitä, että näkisimme maailman mahdollisimman objektiivisesti, ilman että omat pelkomme ja toiveemme vääristäisivät kuvaamme maailmasta (ks. mm. Fromm 1971, 78).
- 4 Olemisen ja omistamisen erossa on kyse erosta, joka on toisaalta ihmiskeskeisten ja toisaalta esinekeskeisten yhteisöjen välillä. Olemisella Fromm tarkoittaa ”olemistapaa, jossa ei *omisteta* mitään eikä *haluta saada* mitään, vaan joka itsessään on riemullista ja jossa omia kykyjä käytetään tuottavasti, jossa ollaan *yhtä* maailman kanssa” (Fromm 1978, 18-19).
- 5 Opinnot Jyväskylän lastentarhanopettajaopistossa 1992-1995
- 6 Psykoanalyttinen oppi, jonka mukaan ympäristö saa aikaan ratkaisevat persoonallisuudenmuutokset lapsuudessa ja että myöhemmin persoonallisuuden ra-

kenteeseen eivät ulkoiset tapahtumat vaikuta, on tullut helpolla hyväksytyksi. Syynä tämän virheellisen oletuksen yleisyyteen on se, että väitettä tukee myös se tosiasia, että usein ihmisten elinympäristö pysyy muuttumattomana myös lapsuuden jälkeen. (Fromm 1977, 128.)

- 7 Muistuttamisen teema on keskeinen keskustelunaihe tälläkin hetkellä mm. Saksassa. Siellä väiteltiin syksyllä 1998 tavasta, jolla nykyisten ja tulevien saksalaisten tulisi suhtautua natsiajan hirmutöihin. Viimeksi kollektiivista syyllisyyttä käsittelevä aalto oli Saksassa noin kymmenen vuotta sitten (= ns. historioitsijariita).
- 8 *Omistamisesta olemiseen* -kirjaa (The Art of Being) ei kuitenkaan julkaistu Frommin elinaikana, vaan vasta hänen kuolemansa jälkeen, vuonna 1993.
- 9 Chris Jenks (1996) on kuvannut kahta kilpailevaa, läpi historian vaikuttanutta tapaa kuvata lapsi. Nimitykset kilpaileville lapsikuville hän on johtanut mytologiasta. Toinen mielikuva lapsesta Jenksin luokittelussa on nimeltään dionyysinen, toinen apolloninen lapsi. Dionyysinen lapsi heijastelee ajatusta lapsen ilkeydestä ja pahasta luonteesta. Nimitys tulee Dionysos-jumalasta, joka kreikkalaisen taruston mukaan oli viinin ja juhlinnan jumala. Pahankurisuuden lisäksi dionyysistä lasta luonnehtii mm. rakkaus nautinnolle. Dionyysisen ajattelutavan hallitessa lapsen olemuksen ymmärtämistä kasvatuskäytännöt pyrkivät enimmäkseen lapsen pahan ja itsepäisen luonteen voittamiseen. Myös toisen lapsuuskäsityksen nimityksen Jenks on johtanut kreikkalaisesta mytologiasta. Apollonisen lapsen ”taustajumala” on Apollon, valon ja auringon jumala. Apolloninen lapsi, vastakohtana dionyysiselle, on enkelimäinen ja viaton. Sen katsotaan olevan luonnostaan hyvä ja edustavan siten parhaita osuutta ihmisistä ja ihmisyydestä. (Jenks 1996, 70-74.)

Kirjallisuus

- Aaltola, J. 1996. ”Merkityksen käsite kasvatuksellisen ihmiskäsityksen jäsentäjänä.” Teoksessa J. Aaltola & P. Moilanen (toim.), *Hyveet, dialogi ja kasvatustieteiden päivät 23.-25.11.1995* Jyväskylässä: 3. osaraportti. Jyväskylän yliopisto: Opettajankoulutuslaitos, 47-56.
- Adorno, T. W. 1995. ”Kasvatus Auschwitzin jälkeen.” Teoksessa J. Koivisto & T. Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 227-247.
- Anttonen, S. 1999. ”Kasvatus, sivistys ja yhteiskunta. Kriittisen teorian sivistysdiskursseja.” Teoksessa O-P. Moisio (toim.), *Kritiikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Jyväskylä: SoPhi.
- Erikson, E. H. 1982. *Lapsuus ja yhteiskunta*. Suom. E. Huttunen. 2., tarkistettu, painos. Jyväskylä: Gummerus. Alkuperäisjulkaisu 1950.
- Fromm, E. 1960. *The Sane Society*. 10. painos. New York: Holt, Rinehart & Winston. Alkuperäisjulkaisu 1955.

- Fromm, E. 1963a. "The Present Human Condition." Teoksessa *Dogma of Christ*. New York: Henry Holt and Company, 95-104.
- Fromm, E. 1963b. "Medicine and the Ethical Problem of Modern Man." Teoksessa *Dogma of Christ*. New York: Henry Holt and Company, 169-187.
- Fromm, E. 1965. *The heart of Man. Its Genius for Good and Evil*. London: Routledge & Kegan Paul. Alkuperäisjulkaisu 1964.
- Fromm, E. 1966. *Beyond the Chains of Illusions. My Encounter with Marx and Freud*. 2. painos. New York: Pocket Books.
- Fromm, E. 1967. *Hyvän ja pahan välillä*. Suom. L. Korhonen. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäisjulkaisu 1964.
- Fromm, E. 1969. *Toivon vallankumous*. Suom. I. Koli. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäisjulkaisu 1968.
- Fromm, E. 1970. *The Revolution of Hope*. New York: Harper & Row. Alkuperäisjulkaisu 1968.
- Fromm, E. 1971. *Terve yhteiskunta*. Suom. A. Ja M. Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäisjulkaisu 1955.
- Fromm, E. 1976a. *Pako vapaudesta*. Suom. M. Lahtela. 2. Painos. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäisjulkaisu 1941.
- Fromm, E. 1976b. *Tuhoava ihminen*. Suom. M. Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäisjulkaisu 1973.
- Fromm, E. 1977. *Olla vai omistaa*. Suom. M. Kannosto. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäisjulkaisu 1976.
- Fromm, E. 1978. *To Have or to Be?* London: Jonathan Cape. Alkuperäisjulkaisu 1976.
- Fromm, E. 1980. "Rakkauten puute kuolettaa". Suomen Kuvalehti 17/1980, 28-31.
- Fromm, E. 1982. *The Art of Loving*. London: Unwin Paperpacs. Alkuperäisjulkaisu 1965.
- Fromm, E. 1984a. *Escape from Freedom*. London: Routledge & Kegan Paul. Alkuperäisjulkaisu 1941.
- Fromm, E. 1984b. *Ihmisen osa*. Suom. K. Turunen. 2. painos. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäisjulkaisu 1947.
- Fromm, E. 1986. *Psykoanalyysi ja uskonto*. Suom. R. Sirola. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäisjulkaisu 1950.
- Fromm, E. 1988. *Rakkauten vaikea taito*. Helsinki: Kirjayhtymä. Alkuperäisjulkaisu 1965.
- Fromm, E. 1990. *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*. New York: Henry Holt. Alkuperäisjulkaisu 1947.
- Fromm, E. 1991a. "The Method and Function of an Analytic Social Psychology. Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism." Teoksessa *The Crisis of Psychoanalysis*. New York: Holt, Rinehart, Winston, 138-162.
- Fromm, E. 1991b. "Psychoanalytical Characterology." Teoksessa *The Crisis of Psychoanalysis*. New York: Holt, Rinehart, Winston, 164-187.

- Fromm, E. 1997. *The Art of Being*. London: Routledge.
- Fromm, E. 1998. "The Disintegration of Societies." Teoksessa *On Being Human*. New York: Continuum, 41-50.
- Gallagher, S. 1992. *Hermeneutics and Education*. New York: Suny Press.
- Hirsjärvi, S. 1985. *Johdatus kasvatustieteen filosofiaan*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Hilpelä, J. 1987. "Kasvatuksen tehtävä ja kasvatustieteen vaihtoehdot." Teoksessa A. Antikainen & P. Nuutinen (toim.) *Näkökulmia kasvatuksen ongelmiin ja tutkimukseen*. 4. painos. Helsinki: Yliopistopaino, 152-174.
- Jenks, C. 1996. *Childhood*. London: Routledge.
- Kannisto, H. 1994. "Ihminen ja normatiivinen järjestys: ehdotus filosofisten ihmiskäsitysten typologiaksi." Teoksessa T. Laine (toim.) *Ihmisen mallit. Symposiumi filosofisesta antropologiasta*. Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 62, 10-29.
- Matthies, J. 1992. "Kasvatus, opetus ja oppiminen Erich Frommilla." Teoksessa T. Aittola & E. Sironen. "Miksi piiriin?" *Thomas Ziehe koulusta, nuorista ja itsensäselvyyksien murenemisestä*. Jyväskylän yliopiston kasvatustieteen julkaisuja 1, 140-151.
- Moisio, O-P. 1999. "Max Horkheimer kasvatuksen mimeettisestä luonteesta." Ilmestyy teoksessa R. Koikkalainen (toim.), *Kriittinen teoria ja kasvatus – Puheen-
voroja pedagogiikasta*. Jyväskylä: Kampus Kustannus.
- Peters, R. S. 1977. *Education and Education of Teachers*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Puolimatka, T. 1995. *Kasvatus ja filosofia*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Sahlin, C. 1970. *An Analysis of the Writings of Erich Fromm and Their Implications for Adult Education*. Indiana University. Dissertation.
- Turunen, K. E. 1988. *Ihmisen kasvatus*. Jyväskylä: Ateena.

Saila Anttonen

KASVATUS, SIVISTYS JA YHTEISKUNTA

Kriittisen teorian sivistysdiskursseja

*“Olemisen perusluonne on tahto valtaan.” Martin Heidegger.**

Johdanto

Kriittisen teorian sivistysdiskurssit osoittautuvat riittämättömiksi kriittisen kasvatustieteen ja sivistysteorian perustaksi, ellei niiden avulla ole mahdollista kumota edellä esitettyä heideggerilaista perusteeseä. Theodor W. Adornon, Max Horkheimerin ja Herbert Marcusen sivistysdiskurssit eivät vakuuttavasti kumoa sitä. Tosin Marcusen diskurssi harjoittaa käytännöllisen kasvatustoiminnan kritiikkiä, mikä on välttämätön edellytys sille, että vallan tahtona ilmenevä olemisen perusluonne voidaan ylittää paitsi sivistysteoriassa, myös kasvatustieteessä. Margarete Mitscherlichin sivistysdiskurssi on näistä neljästä parhaiten perusteltu lähtökohta kriittiselle kasvatustieteelle ja sivistysteorialle, koska se perustelee riittävän täsmällisesti ne edellytykset, joiden valitessa kriittinen kasvatustiede voi toimia kasvatusta ohjaavan käytännöllisen järjen kritiikkinä. Samalla se asettaa sivistysteoreettiselle diskurssille rajoituksia, jotka on otettava huomioon yritettäessä soveltaa *sivistysteoreettisena* diskurssina hyvin toimivan kommunikatiivisen järjellisyuden ehtoja käytännöllisen pedagogiikan alueella, joka puolestaan toimii dialektisesti kommunikatiivisen järjen kritiikkinä. Mitscherlichin lähtökohtakaan ei tästä syystä ole riittävä kriittisen sivistysteorian perustaksi, joka välttämättä edellyttää kommunikatiivisen järjellisyuden ehtojen syvällistä pohdintaa kasvatustieteessä ja senkin diskurssin nykyisessä, (jälki)modernissa vaiheessa.

* Herbert Marcuse -Archiv 0034.01, 6. (Käännös S.A.)

Traditionalistisen kasvatusteorian ja sivistysteorian kritiikkinä Frankfurtin koulukunnan kriitikoiden diskurssit kuitenkin toimivat, koska kasvatustieteen sivistysdiskurssit ovat vielä 1990-luvullakin naivistisesti ja samalla vaarallisesti unohtaneet yhteiskunnan. Kriittisen teorian sivistysdiskurssi muistuttaa kriittisesti siitä, kuinka tämänkaltaisen ideologian kasvatusteorian ja sivistysdiskurssi taipui kansallissosialistisen järjestelmän palvelukseen vain hieman yli 50 vuotta sitten. Nykyiset vähäisetkin kasvatustieteelliset ja sivistysteoreettiset diskurssit osoittavat sen, että ihmiskunnan kollektiivinen muisti on lyhyt. Kriittinen teoriakaan ei tosin ole tarpeeksi kriittinen lähtökohta kriittiselle sivistysdiskurssille ja kasvatustieteelle tämänhetkisessä (jälki)modernissa yhteiskunnassa. Sivistysprojektin mahdollisuuksia on todellakin tässä tilanteessa perusteltua epäillä, mistä syystä kriittisen sivistysdiskurssin uudistuminen on välttämätöntä. Kriittisen sivistysdiskurssin kehittäminen historialliseksi kasvatustieteen diskurssiksi ja valaisee filosofisesti kasvatustieteellistä tutkimusta.

Sivistysteoreettiset kysymyksenasettelut voidaan neutraalimmin ja ajankäytännöllisimmin ilmaista oppimisteoreettisesti yhteiskunnallis-historiallisen oppimisen käsitteellä. Yhteiskunnallis-historiallisen oppimisen näkökulma herättelee samalla toiveita siitä, että kasvatuksen ja sen institutionaalistuneen muodon, koulutuksen avulla voidaan vaikuttaa yhteiskunnan kehitykseen. Kriittisen teorian kasvatuskäsite on dialektinen. Se huomioi sekä yhteiskunnalliset edellytykset että inhimillisen kasvun. Sen keskiöön asettuu kysymys siitä, onko radikaali, laadullisesti toiselle tasolle suuntautuva muutos mahdollista kasvatuksen avulla. Saksalaiseen kriittiseen filosofiaan ja yhteiskunta-teoriaan perustuvassa dialektisessä kasvatustieteen tutkimuksessa korostuu *yhtäältä* kasvatuksen merkitys yhteiskunnan ja historian muotoamisessa, *toisaalta* yhteiskunnan merkitys kasvatustoiminnan luonteen määrittämisessä.

Kriittistä kasvatustieteen tutkimusta voidaan pitää lähtökohtana, joka hälventää moderniin kasvatukseen käsitteeseen sisällynyttä ihanteellisuutta, jonka mukaisesti vaikuttaisi siltä, että kasvatuksen yhteiskunnallisena tehtävänä olisi aina ollut edistää moraalisesti yleviä ja sivistyksellisesti korkeatasoisia päämääriä lapsen ja kansakunnan parhaaksi. Kriittisen teorian kasvatustieteen tutkimuksen historiallis-yhteiskunnallista taustaa määrittä toinen maailmansota, kansallissosialistisen Saksan nousu ja tuho sekä Auschwitz. Kaikki tämä vaikutti siihen, että muodostui realistisempi ja ihmisen pimeän puolen huomioiva kuva kasvatuksesta. Kriittisen teorian kasvatustieteen tutkimukseen sisältyvissä sivistysihanteissa säilyy paremman tulevaisuuden tavoittelun horisontti synkstä yhteiskunnallisesta tilanteesta huolimatta. Kriittisen teorian tutkimus luottaa tasa-arvon ja demokratian rakentamisen mahdollisuuksiin kasvatuksen avulla. Kriittisen kasvatustieteen tutkimuksen avulla on mahdollista perustella uskottavasti näkemys, jonka mukaisesti modernissa kasvatustieteessä ei voida tukeutua sellaiseen

kasvatusteoriaan, joka tarkastelee kasvatusta irrallaan yhteiskunnasta, kulttuurista ja historiasta. Moderniin kasvatusteoriaan tulee liittää myös sivistysteoreettinen näkökulma, joka pohtii kasvatuksen yhteiskunnallisia tavoitteenasetteluja ja edellytyksiä (ks. myös Anttonen 1998). Traditionalistinen kasvatusteoria käsitteellistää kasvatusta kasvattajan ja kasvatettavan välisenä mikroprosessina (ks. esim. Siljander 1988). Se näyttää kriittisen teorian näkökulmasta abstraktiolta, jolla ei ole mitään käytännöllistä merkitystä eikä yhteiskunnallista uskottavuutta.

Kriittisen kasvatustieteen emansipatorinen kasvatusdiskurssi kehittyi ns. Frankfurtin koulukunnan kehittämällä kriittisen teorian kanssa käydyssä keskustelussa. Historiallis-yhteiskunnallinen tilanne selittää valistusfilosofian vaikutteiden lisäksi sitä, miksi kriittisen kasvatustieteen peruskäsitteenä voidaan pitää yhteiskunnallisesti taustoitettua emansipatorisen kasvatuksen ideaa. 1960-luvun kriittisen kasvatustieteen parissa esitetyllä kritiikillä oli konkreettinen tavoite: ihmisten emansipaatio, jonka katsottiin merkitsevän ja tuottavan sivistystä. Emansipatorisen pedagogiikan idea perustui alunperin porvarilliseen kasvatukseen ja sivistysnäkemukseen, jonka tavoitteena oli valistusfilosofian tavoitteiden mukaisesti porvariston sivistyksellinen emansipaatio ja yhteiskunnalliseen päätöksentekoon osallistumisen mahdollistaminen. Tästä syystä onkin tärkeää kysyä emansipatorisen pedagogiikan yhteydessä: keiden emansipaatiosta kulloinkin on kysymys? Vaikka emansipatorisen kasvatuskäsitteen historia onkin pidempi, sen ajankohtaistuminen 1960-luvun saksalaisessa kriittisen kasvatustieteen diskurssissa ilmentää konkreettisesti silloista yhteiskunnallista tilannetta ja murrosta yliopistomaailmassa. Esimerkiksi radikaali opiskelijaliikehdintä suuntautui kamppailuihin oikeudenmukaisemman yhteiskunnan puolesta. Kriittiseen kasvatusdiskurssiin sisältyvä emansipatorisen pedagogiikan ajatus sopi hyvin näihin tarkoituksiin, koska se oli perusvireeltään alistettujen ja sorrettujen radikaalia pedagogiikkaa.

Saksalaisessa kulttuurissa oltiin 1960-luvulla jo siinä määrin etäällä kansallissosialistisesta menneisyydestä, että kyettiin ylipäätään nostamaan menneisyyden tapahtumat yhteiskunnallisen keskustelun kohteeksi. Emansipatorisen kasvatuksen konkreettisena kohteena eli tekijänä, josta tuli vapautua, oli autoritaarinen kasvatustajattelu ja käytännön toiminta, joka leimasi kansallissosialismia. Emansipatorisen pedagogiikan kasvualustana toimi ”Saksan trauma”. Tavoitteena oli menneisyyden traumaattisten kokemusten purkaminen. Kasvatus voidaankin kriittisen diskurssin mukaan laajasti ymmärrettyinä käsitteellistää sivistyksenä eli kokonaisen kulttuuripiirin uudelleen muovaamisena ja muotoutumisena. Kasvatuksen tavoitteena oli vapautuminen menneisyydestä ja kulttuurin autoritaarisista juonteista. Saksalaisen yhteiskunnan demokratisoimiseen tähdänneillä uudelleenkasvatustilastoilla pyrittiin konkreettisesti juuri näihin päämääriin. Erityisesti saksalaisen kriitti-

sen kasvatustieteen ulkopuolella, amerikkalaisissa ja australialaisissa versioissa, on kriittisen kasvatustieteen tunnusmerkkinä totuttu pitämään toiminnallista perussuuntautumista. Näille suuntauksille on ollut tyypillistä tietty utooppisuus jopa siinä määrin, että on perusteltua kysyä, unohtuiko kriittisen kasvatustieteen toimintateoreettisissa muunnoksissa tieteellinen analyttisyys ja itse-refleksiivisyys käytännöllisen toiminnan, demokraattisen kasvatuksen ja yhteiskunnallisten epäkohtien poistamisen tavoitteiden alle.

Kriittisen kasvatusteorian mukaan yhteiskunta ja kasvatustieteet ovat dialektisessa suhteessa keskenään. Yhtäältä vallitseva yhteiskunnallinen tilanne vaikuttaa kasvatuksellisten ilmiöiden muotoutumiseen. Toisaalta kasvatustieteet muotoavat yhteiskuntaa. Keskeinen tekijä kriittisessä kasvatustieteessä, samoin kuin kriittisessä yhteiskuntateoriassa, oli yhteiskuntakritiikki, koska yhteiskunnallisen ja poliittisen vaikutus nähtiin merkittävänä myös kasvatustodellisuudessa. Kriittisessä kasvatustieteessä oli teoreettisessa mielessä kysymys siitä, että Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian perinnettä omakuttiin pedagogiikkaan. Myös pedagogiikassa nähtiin tärkeäksi Horkheimerin (1977 [1937], 521-575) tavoin ottaa kriittistä etäisyyttä ”traditionaaliseen teoriaan”, jota edelleenkin sävyttivät kansallissosialistista pedagogiikkaa oikeuttaneet ajattelulliset virtaukset. Niistä tärkeimpiä olivat eräät henkittieteellisen pedagogiikan opit. (ks. Lingelbach 1970.)

Kriittisen teorian pedagoginen ohjelma

Käytän kriittisen teorian sivistysdiskurssin rekonstruktiossani päälähteinä Theodor W. Adorno-, Herbert Marcuse- ja Max Horkheimer -arkistoista keräämääni kasvatusta ja sivistystä käsittelevää aineistoa. Tämän lisäksi tukeudun myös aikaisempaan, näitä teemoja koskevaan tutkimukseen. Tässä yrityksessä ei ole kysymys kriittisen teorian pedagogisoinnista siinä tarkoituksessa, että katsottaisiin näiden käsitteellistysten riittävästi kattavan pedagogiikan alan. Kysymys on ennen kaikkea vaihtoehtoisen pedagogisen käsittejärjestelmän muodostamisesta, joka erittelee kasvatuksen ja yhteiskunnan suhteita. Tähän tarkoitukseen kriittinen teoria on perusteltu lähtökohta, koska sitä läpäisee korostus, jonka mukaan sivistys on historiallinen ja aikaansa sidoksissa oleva käsite, jonka sisältö määrittyy kulloisestakin historiallis-yhteiskunnallisesta dynamiikasta käsin (ks. esim. Theodor W. Adorno -Archiv, Ts 36607). Kriittisen teorian ohjelma on valistukseen suuntautuessaan yhteiskuntafilosofiansakin osalta vahvasti pedagoginen ohjelma, mikäli pedagogiikan alaan sisällytetään yhteiskunnallisten vaikutusten tarkastelu. Esimerkiksi Adornon kasvatuserittely oli luonteeltaan hyvin käytännöllistä ja yhteiskunnallisen käytännön normittamiseen pyrkivää. Keskeisin kasvatuksen

ja poliittisen opetuksen yhteiskunnallinen tavoite oli Auschwitzin toistumisen estäminen, mikä edellytti ihmisten vapauttamista tietoisuudesta, joka mahdollisti alistamisen (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45859).

Alkuperäisen kriittisen yhteiskuntateorian pedagoginen ohjelma voidaan tiivistää kahteen iskusanaan: valistus ja kasvatustiete. Peruslähtökohdat siirtyivät myös kriittisen teorian ilmentymään pedagogiikassa. Kriittisessä teoriassa ei kuitenkaan ole koskaan systematisoitu eikä konkretisoitu siihen sisältyvää sivistys- ja kasvatusteoreettista ainesta. Kasvatustieteessä on kiinnitetty huomiota paitsi kasvatuksen ja sivistyksen dialektisiin peruskäsitteellistyksiin myös autoritaarisen kasvatuksen teemaan. Erityisesti Marcusen ajattelun on liitetty ajatus suuresta autoritaarisuuden vastaisesta kapinasta, joka 1960-luvulla ilmeni konkreettisesti opiskelijoiden protestointina. Horkheimerin ja Adornon pedagoginen merkitys puolestaan on lähinnä filosofis-käsitteellinen. Myös Erich Frommin psykoanalyttisesti sävyttyneellä ajattelulla on niin ikään ollut pedagogista merkittävyyttä. Margarete Mitscherlich ja Marcuse tarkastelevat sukupolvien seuraantoa ja sukupolvikonfliktia psykoanalyttisestä näkökulmasta. Erityisesti Mitscherlichin avaama näkökulma on olennainen kasvatuksen ja yhteiskunnallis-historiallisen oppimisen erittelyn kannalta.

Adorno muotoilee kriittisen teorian käytännölliset kasvatustavoitteet artikkelissaan "Erziehung nach Auschwitz", jonka käsikirjoitus on päivätty 15. elokuuta 1966 (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45898). Kirjoitusta leimasi käytännöllisesti suuntautunut päämäärä. Kaiken kasvatuksen perustana tuli olla sellainen perussuuntautuminen, ettei Auschwitz enää koskaan toistuisi. Lisäksi kirjoitusta leimasi huolestuneisuus siitä, että kahdenkymmenen vuoden takaisten tapahtumien toistuminen ei vaikuttanut mahdolltomalta ajatukselta 1960-luvun yhteiskunnallisesta kontekstista käsin tarkasteltuna. Auschwitzina todellistuneen barbarian tiedostamattomat rakenteet elivät ihmisten tietoisuudessa, joten sivistyksellinen taantuma oli edelleen mahdollinen. Kasvatuksen tuli suuntautua sellaisia tietoisuusmuotoja vastaan, jotka tulevaisuudessa saattaisivat konkretisoitua toimintana, jossa vainon kohteena olisi jokin muu poikkeava ryhmä. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45839, Ts. 45858.) Adorno kirjoitti vuodelta 1961 peräisin olevassa kirjoituksessaan "Lehrer und Philosophie. Ansprache an Studenten", että kansallissosialismi eli edelleen tietyissä muodollisissa ajatteluvaihtelumuodoissa, joiden tunnusmerkkejä olivat pakonomainen konventionalismi, taipumus sopeutua vallitsevaan ja jakaa maailma mustavalkoisesti hyvään ja pahaan, meihin ja vihollisiin. Tällaisia ajattelutapoja leimasi lisäksi kaiken poliittisuuden kieltäminen, millä juuri oli poliittisia seuraamuksia siinä mielessä, että ajattelutapa asettui vallitsevan autoritaarisen järjestyksen säilyttämisen palvelukseen. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45840.)

Kriittisen teorian kasvatuskurssissa korostettiin autoritaarisuuden vastaista kasvatusta, mikä kriittisessä kasvatustieteessä tunnetaan myös emansipatorisen kasvatuksen nimellä. Suuntautuminen autoritaaristen kasvatuskäytäntöjen ja kasvatustieteen purkamiseen selittyy silloisesta yhteiskunnallisesta ja kasvatuksellisesta tilanteesta käsin. Autoritaarisuuden järjettömyys ruumiillistui kansallissosialistisessa järjestelmässä herruussuhteina, jotka rakensivat pakkoa ja riippuvaisuutta vapauden sijasta. Tällaisen yhteiskuntajärjestelmän rakentuminen oli erityisen traagista, koska sen myötä murskaantuivat valistuksen ja edistyksen suuret tavoitteet, joiden mukaisesti yhteiskuntakehityksen tuli johtaa aitoon inhimilliseen yhteiskuntaan. Kansallissosialistisen yhteiskuntajärjestelmän todellistuminen oli Adornon mukaan osoitus siitä, että se oli erään vahvan yhteiskunnallisen tendenssin ilmentymää, joka todellistui humanien tavoitteenasettelujen rinnalla ja niistä huolimatta (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45840). Autoritaarinen herruus oli tunnusomaista paitsi tälle yhteiskuntajärjestelmälle, ylipäätään teollistuneille suoritusyhteiskunnille, joita leimasi rationalisointi, massakulttuuri ja kuluutus. Nämä tekijät taas vaikuttivat kasvatuksen kautta ihmisten persoonallisuuden kehittymiseen siten, että pitkälle kehittyneissä yhteiskunnissa oli seurauksena esineellistyminen, ihmisen tavaraluonne ja vieraantuminen.

Adorno (1966) kuvaa autoritaarisen kasvatuksen ihanteina kovuutta ja kuria, joiden avulla lapsi kasvatettiin kurinalaisuuteen. Kovuus oli erityisen keskeinen miehinäinen ominaisuus. Kovuuteen kasvaminen tuotti samalla myös välinpitämättömän asenteen tuskan ja kärsimyksen tuottamista kohtaan. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45849). Autoritaarisuus ilmeni vähemmistövihamielisinä ennakkoluuloina, joihin yhdistyi myötäelämisen kyvyn puuttuminen. Autoritaarista persoonallisuutta leimasi tottelevaisuuden ja ”kylmäverisyyden” yhdistelmä sekä rakkauden, ymmärtämyksen ja vastuullisuuden puuttuminen. Tähän yhdistyi yhteisöllisesti myös sokea samastuminen yhteisöön ja massojen manipulointi, mikä teki mahdolltomaksi kriittisen tietoisuuden ja vastarinnan. Manipulatiivisen luonteen kehittymistä selitti Adornon mukaan se, että yhteiskunnasta olivat hajonneet vanhat kunnan auktoriteetit eli moraalisesti velvoittava kollektiivinen ”omatunto”. Tämä mahdollisti sen, että kansallissosialistisilla tietoisuuden muokkaajilla oli vapaa pääsy ihmisten tajuntaan. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45851, Ts. 45848; ks. myös Adorno ym. 1950, xiii-xv; Horkheimer ym. 1950, ix-xii; Horkheimer 1952/1953, vi-viii; Friesenhahn 1985, 73-109.)

Kriittisen teorian kasvatuskurssi suuntautui autoritaarista kasvatustieteen vastaan ja autoritaarisen kasvatustoiminnan purkamiseen. Kasvatusta koskevaa diskurssia luonnehti ajatus vallitsevan yhteiskunnallisen tilanteen ylittämistä kasvatuksen avulla. Autoritaarisuuden vastaisessa kamppailussa oli tärkeää kohdistaa huomio ihmisen subjektiviteettiin, koska olen-

naista on se, mitä ihmisten tietoisuudessa tapahtuu. Ikuisiin arvoihin vetoaminen tai vainottuja vähemmistöryhmiä koskevan asiallisen tiedon jakaminen on hyödytöntä, ellei ihmisiä saada syvällisesti tiedostamaan ja yleistä tietoisuutta muuttumaan. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45841.)

Kasvatuksen tavoite: yhteiskunnallinen kypsyys ja autonominen subjekti

Autoritaarista kasvatusta ja puolittaista sivistystä vastaan

Adorno (1959) väittää vuodelta 1959 peräisin olevassa kirjoituksessaan ”Theorie der Halbbildung”, että sivistyksestä on nykyisellään tullut yhä enemmän puolittaista, sosiaaliumista vieraantuneeseen olemiseen. Puolittainen sivistys (die Halbbildung) on luonteeltaan puolustautuvaa. Se poistaa liikedinnän, joka voisi kyseenalaistaa asioiden vallitsevaa tilaa. Se on olemukseltaan vieraantunutta tietoisuutta, joka ottaa kaiken annettuna ja tyhjentää kriittisen tietoisuuden. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36618.) Puolittaisen sivistyksen käsite määrittää samalla, mitä todellinen sivistys ei ole. Vallitseva yhteiskunnallinen tilanne, joka muotoaa sivistysprosessien sisältöä ja suuntaa, on ristiriitaisessa suhteessa sivistyskäsitteeseen, joka kriittisen teorian mukaan olisi aitoa sivistystä. Tällaisen kaksijakoisen sivistyskäsitteen oli määrä toimia kriittisen teorian diskurssissa yhteiskuntakritiikin perustana. Käsitteen kaksijakoisuuteen kiinnitettiin huomiota myös Adornon kirjoitukseen suunnatussa kommentissa ”Aktennotiz für Professor Adorno: Zur Theorie der Halbbildung”, jonka kirjoittajan henkilöllisyyttä ilmentävät kirjaimet LvF. Kommentoija on todennäköisesti kriittistä teoriaa sivummalta rakentanut frankfurtilainen sosiologi Ludvig von Friedeburg, joka sittemmin on tutkinut myös saksalaisen yhteiskunnan koulutusreformia (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts 36865-6; ks. myös von Friedeburg 1992).

Kriittisen teorian sivistysdiskurssia luonnehtii ajatus sivistyksen kriisiytymisestä. Humanistisen sivistysihanteen kriisiytyminen ilmenee Adornon mukaan sekä pedagogikassa, esimerkiksi yliopistoissa, jotka eivät kykene luomaan sivistystä eli henkisiä kokemuksia, että yhteiskunnallisissa liikelaissa (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36620). Puolittainen sivistys ilmenee yhteiskunnassa siten, että se tuottaa ja uusintaa objektiivista annettuna olemista, mikä synnyttää voimattomuuden tietoisuuden – sellaisen tietoisuuden, ettei lainomaisille olosuhteille ole tehtävissä mitään (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36620). Vallitseva kasvatusjärjestelmä ja kasvatusmenetelmät ovat olennainen osa mekanismia, joka tuottaa puolittaista sivistystä. Kärjistäen voidaan siis

väittää, että kriittisen teorian diskurssin mukaan nimenomaan kasvatusta, jota myös pedagogiikka akateemisenä oppialana määrittää, on tuhonnut sivistystyksen. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36586-7.)

Puolittainen sivistys ei merkitse vain puolta sivistystä, vaan se on kaiken sivistyksen vihollinen, koska siinä toteutuu irrationaalinen. Subjekteista tulee tällaisen sivistyksen vaikutuspiirissä objekteja, ihmisesineitä (Theodor W. Adorno -Archiv, 36588). Puolittaisen sivistyksen tunnusmerkki on se, että siitä tulee massatuotannossa tuotettu kulutushyödyke, joka on teknisten välineiden kautta kaikkien saatavilla. Tosin teesi puolittaisen sivistyksen kaiken kattavuudesta on vahvasti liioiteltu, mikä jättää tilaa kritiikille (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36597). Kulttuuriteollisuuden henki ilmentää puolittaista sivistystä, jota kohtaan kriittisen teorian kritiikki kohdistui. Tällaista näennäissivistystä leimaavat konformismi, mukautuvaisuus ja konventionalismin ovat edistämässä totalitaarisia, järjestelmää ylläpitäviä prosesseja (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36614). Tämä sivistyksen laji ilmenee subjekteissa ennakkoluuloisena, autoritaarisena persoonallisuutena. Lisäksi puolittaiselle sivistykselle on tunnusomaista, että sen ideoiden alla kasvatetaan kapea-alaisia spesialisteja, muttei välttämättä sivistyneitä ihmisiä. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36613.) Sivistys alistetaan ja tyypistetään sosiaalisen kohoamisen väyläksi. Puolittainen sivistys läpäisee yhteiskunnan siinä määrin, että yksittäiset kasvatukselliset ja koulutukselliset reformit eivät kykene muuttamaan vallitsevaa tilannetta. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts 36586-7.) Subjektiviteetin ja ihmisen tietoisuuden muuttamisen korostus yhdistyi yhteiskunnallisiin tavoitteisiin. Tulevaisuuden hallinta rakentui keskeiseksi kasvatustoimintaa määrittäväksi tekijäksi. Vapauden ja oikeudenmukaisuuden periaatteiden tulisi määrittää tulevaisuudessa toteutuvaa, parempaa yhteiskuntamuotoa. Kasvatuksen viimekätisenä tavoitteena nähtiin inhimillisemmän maailman rakentaminen kaikille ihmiskunnan jäsenille huolimatta siitä, että sellaisten kehityssuuntien väitettiin edelleen elävän, jotka tarjosivat epäinhimillisyydelle suuren tulevaisuuden (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45851).

Yhteisesti koettu tuska toimii keskeisenä ihmisten välisen solidaarisuuden lähteenä. Uudenlaisen ihmiskunnan rakentaminen edellyttää kasvatustoiminnassa luotuja toimintavalmiuksia ja -motiveja sekä autonomian kehittämistä. Tällainen tietoisuusmuoto merkitsee yksilöiden vastuuta siitä, että ihmiset käyttävät omaa järkeään. Adornon mukaan kansallissosialismin nousussa ei tosin ollut kysymys siitä, ettei ihmisillä enää olisi ollut minkäänlaisia siteitä toisiin ihmisiin, vaan kysymys oli ennen kaikkea näiden sitoumusten luonteesta. Ne eivät perustuneet yleismaailmalliselle solidaarisuuden kokemukselle, vaan sitoumukset olivat luonteeltaan epätasa-arvoa rakentavia ja siten ne mahdollistivat herruuden harjoittamisen. Herruuteen perustuvaa epätasa-arvoista järjestystä pidettiin kuitenkin viime kädessä tilapäisenä.

(Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45845-46; Ts. 36600; Friesenhahn 1985, 46-63.)

Kriittisen teorian kasvatusta- ja sivistyskäsitteiden dialektiseen yhdistelmään sisältyi sekä persoonallisuuden muotoaminen kasvatuksen kautta että korostus, jonka mukaan yhteiskunnallisilla olosuhteilla on kasvatusta muotoavaa voimaa. Viime kädessä fasismien toistuminen tai sen estäminen ei ole psykologinen vaan yhteiskunnallinen kysymys. Yksilöllinen tietoisuus ja psykologiset tekijät nähtiin olennaisina kasvatuksessa (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45844). Kasvatus ei kuitenkaan koskaan toteutunut myöskään sosiaalisessa tai yhteiskunnallisessa tyhjiössä, koska ihminen on aina yhteydessä muihin ihmisiin ja täten väistämättä sosiaalinen olento (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45842). Juuri tämä sosiaalisuus eli ”ihmisten välisyys” on kasvatuksen mahdollisuuden ehto, sen välttämättömyys ja sen riski yhdessä ja samassa. Kasvatus edellyttää välttämättä erotuksena muusta sosiaalisesta toiminnasta sitä, että se suuntautuu humanien ja järjellisten sosiaalisten suhteiden rakentamiseen. Sosiaalinen todellisuus sen sijaan sisältää normatiivisesti tarkasteltuna sekä moraalisesti hyviä että pahoja tendenssejä. Täten kasvatuksella, joka suuntautuu humanien ja järjellisten sosiaalisten suhteiden rakentamiseen ja joka täten ylittää vallitsevaa sosiaalisten suhteiden järjestymisen tapaa, on yhteiskuntaa kritisoiava, kriittinen funktio.

Yhteiskunnan muuttaminen edellyttää ihmisen muuttamista, mikä voi tapahtua vain kasvatuksen avulla. Ei kuitenkaan ole mitään takeita siitä, että tällainen muutos tulee onnistumaan, koska toisista ihmisistä tulee samoissakin olosuhteissa toisenlaisia kuin toisista, joten kasvatuksen ja yhteiskunnallisen sivistyksen välillä ei vallitse suoraviivaista syy-seuraus -suhdetta (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45852; ks. myös Friesenhahn 1985, 113-118.) Kriittiseen kasvatustajatteluun sisältyvä yhteiskuntatodellisuuden muotoamisen ja vallitsevan yhteiskunnallisen tilan ylittämisen ajatus konkretisoitui saksalaisen yhteiskunnan demokratisointiin tähänneenä uudelleen koulutuksena, joka suuntautui ennakkoluulojen poistamiseen ja suvaitsevaisuuteen kasvattamiseen. (Ks. tarkemmin Anttonen 1998.)

Suvaitsevaisuuden ja kypsyden puolesta

Yhteiskunnallisen muutoksen idea ei sisältänyt kriittisessä kasvatustajatteluissa niinkään ajatusta vallankumouksellisen subjektin kasvattamisesta kuin suvaitsevaisen ja vastuullisen ihmisen kasvattamisesta. Demokraattinen kasvatusta sisälsi rakkauden, ymmärtämyksen, suvaitsevaisuuden ja vastuullisuuden osatekijät subjektien välisessä vuorovaikutuksessa, minkä taas puolestaan tuli myötävaikuttaa siihen, että yhteiskuntaa kyettäisiin muuttamaan

demokraattisemmaksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että demokraattis-liberaalinen kasvatuskäytäntö kykenisi takaamaan tämänsuuntaisen yhteiskunnallisen kehityksen. Demokraattisen yhteiskunnan mahdollistava sivistysprosessi olisi luonteeltaan kaiken kaikkiaan hyvin laajalla alueella vaikuttava ja hitaasti etenevä prosessi. Lisäksi ei ollut mitään takeita siitä, että näiden humanien kasvatustavoitteiden toteuttamisessa onnistuttaisiin, koska yhteiskunnassa vaikuttavat aina myös muut kuin kasvatus- ja sivistysprosessit.

Sivistysprosessin tavoitteeksi asetui kriittisen teorian mukaan yhteiskunnallinen kypsytys (*die Mündigkeit*), joka vapauttaa yksilön heteronomisen eli epätasa-arvoisen moraalien pakoista ja riippuvuuksista sekä muotoaa yksilön autonomisena subjektina. Kypsäksi, autonomiseksi ihmiseksi tuleminen ei kuitenkaan merkitse kaikista auktoriteeteista vapautumista, vaan auktoriteetti on olennainen osa kypsään ihmisyyteen kasvamista. Järjellinen yhteiskunta edellyttää auktoriteettia, josta yksilöt eivät kuitenkaan voi olla sillä tavalla riippuvaisia, että se estäisi vapaan järjen käytön ja harkinnan. Järkevästi rakentuva auktoriteetti onkin erotettava autoritaarisesti rakentuvasta. Subjektin itsemääräämiseen ja autonomiaan perustuva identiteetti (*die Mündigkeit*) kehittyy rajankäynnissä auktoriteetin osatekijän kanssa. Kypsän ihmisyden (*die Mündigkeit*) kehittyminen edellyttää auktoriteettiongelman järkevää ratkaisemista. Tavoitteena oli kasvattaa ihmisiä, jotka haluavat ja kykenevät asettumaan sellaista barbariaa vastaan, joksi kriittisessä teoriassa määrittyi yhteiskunnallinen tie Auschwitziin. Kasvatuksen tulee suuntautua muodostamaan vahvaa, itsestään tietoista ja itsenäistä minää toteuttaakseen tämän tavoitteen. Tämä heijastuu yhteiskunnassa sellaisen toiminnan oppimisessa, jonka avulla kyetään muovaamaan sivilisaatioprosessia. (Friesenhahn 1985, 113-118.)

Adorno näkee kansallissocialismin kasvualustana sen, että traditionaalisten auktoriteettien hajoaminen johti tilanteeseen, jossa ihmiset eivät vielä olleet psyykkisesti kypsiä päättämään itse. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 45843-44.) Jos sivistys kadotetaan, menetetään myös minuus, joka kykenee asettumaan totalitaarisen yhteiskunnan tukahduttavaa vaikutusta vastaan (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36614). Tästä syystä traditionaalinen sivistyksen käsite tuleekin yhdistää yhteiskuntakritiikin käsitteeseen, joka asettuu vallitsevaa porvarillista kulttuuria vastaan, jonka Adorno katsoo toimivan välittävänä tekijänä puolittaisen sivistyksen ja yhteiskunnan välillä (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36587-36588). Sivistys määrittää kulloistakin yhteiskunnallis-historiallista kontekstia ja niissä toimivien ihmisten välisiä suhteita. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts 36587-36622.)

Demokratian ja tasa-arvon lipun alla

Myös Marcusen sivistys- ja kasvatustieteen diskurssi on perusrakenteeltaan samankaltainen kuin Adornon. Tosin se on Adornon filosofisia käsitteellistyksiä konkreettisempi, esimerkiksi määrittäessään demokraattisen yhteiskuntamuodon sivistyksen päämääräksi. Marcusen sivistysdiskurssi on luonteeltaan sosiologinen, kun taas Adornon ja Horkheimerin diskurssit ovat filosofisia. Näiden diskurssien samankaltaiset perusainekset kuitenkin ovat inhimillisen kasvun ja yhteiskunnan dialektiikka sekä vallitsevan yhteiskunnallisen olemisen ja vallitsevan tilanteen ylittämisen dialektiikan huipentuminen kasvatustieteen ja sivistysprosesseissa. Adornon ja Marcusen kasvatustieteen ja sivistysdiskurssien sisällölliset erot selittyvät kulttuuritaustojen erilaisuudesta käsin. Adornon intellektuaalisena ja akateemisena taustana toimi saksalainen yliopistomaailma, Marcusen amerikkalainen. Lisäksi Marcusen kasvatustieteen ja sivistysdiskurssissa korostui voimakkaammin yhteiskunnallisen eriarvoisuuden dialektiikka kuin Adornon diskurssissa.

Tässä esiteltävä kasvatustieteen ja sivistysdiskurssi perustuu keskeisiltä osiltaan muistiinpanoihin, jotka Marcuse teki esitelmäänsä ”Education and Social Change” varten. Hän esitelmöi Brooklyn Collegessa New Yorkissa vuonna 1968. Hyödynnän muistiinpanoja kriittisen teorian kasvatustieteen ja sivistysdiskurssin rekonstruktiossani. Marcuse (1968) määrittelee kasvatustieteen (*education*) sellaisen tiedon opettamisena ja oppimisena, jota pidetään välttämättömänä inhimillisen elämän säilyttämisen ja parantamisen kannalta. Yleistä sivistystä ja koulutusta (*general education*) on historiallisesti tarkasteltuna luonnehtinut se, että se on ollut harvojen etuoikeus. Yleisen sivistyksen käsite onkin kohtalaisen nuori. Sivistys rajoittui aiemmin hallitsevien luokkien etuoikeudeksi, koska suuret kansanjoukot oli alistettu elämän välttämättömyyksiensä hankinnan palvelukseen, jolloin heillä ei yksinkertaisesti ollut aikaa sivistyä. Lisäksi oli hallitsevien luokkien edun mukaista, että hallitut luokat otaksuivat, että hallitsevat luokat tiesivät, mikä heille oli hyväksi. Marcusen mukaan sivistys ei ollut yleistä vielä 1960-luvullakaan, jolloin tätä kuitenkin vaadittiin. Se oli edelleenkin yläluokan etuoikeus. Koulutuksellinen epätasa-arvo (*educational inequality*) oli edelleen seurausta yhteiskunnallisesta epätasa-arvoisuudesta. (Herbert Marcuse -Archiv, 0343.01, 1.)

Marcusen mukaan sivistyksen rajoittaminen harvojen etuoikeudeksi on tukenut sitä, etteivät kasvatustieteen ”kumoukselliset” ainekset ole päässeet vaikuttamaan. Tieto, älyllisyys ja järki kantavat aina mukanaan myös vallitsevan yhteiskunnallisen järjestyksen kannalta kumouksellisia aineksia, koska ne toimivat yhteiskunnallisen muutoksen lähteinä. Kasvatukseen sisältyy aina aavistus ”paremman” järjestyksen mahdollisuuksista, mikä ilmenee sen kyvyssä loukata vallitsevan yhteiskunnan kannalta sosiaalisesti hyödyllisiä ta-

buja ja harhakäsityksiä. Kasvatukseen sisältyy tästä syystä aina jotain epäilyttävää. Sivistyksestä osattomiksi jääneet osoittavat sitä kohtaan myös epäluottamusta, järjen pelkoa sekä asiantuntemusta ja tietoa omaavien vastaisuutta. Olosuhteet, jotka periaatteessa voisivat muuttua, eivät kuitenkaan käytännössä muutu juuri tästä syystä. Lisäksi tämä muuttumattomuus on seurausta siitä, että ihmiset samastuvat hallitseviin, mikä suojelee näiden hallitsevaa asemaa. Anti-intellektualismi on tämän muuttumattomuuden seuralainen. Anti-intellektualismi on mentaliteetti: parempi olla tietämättä liikaa. Se toimii sekä sivistyksestä osattomiksi jääneiden tapana ”kostaa” se, että hallitsevat luokat ja samalla hallitseva sivistyneistö on alistanut heitä. Tällöin se oheistuotteenaan tuottaa myös muuttumattomuutta ja toimii alistamisen hyväksymisen välineenä. Tällä kaksijakoisella kampanjalla älymyytöä vastaan on pitkä historia, jonka muotoutumisessa tieteellinen tieto on ollut keskeisessä asemassa. Anti-intellektualismi ilmeni eri muodoissaan aina Uudesta testamentista ja keskiajan kirkosta lähtien silloisiin populistisiin liikkeisiin ja jopa työväenliikkeeseen asti, jossa se asetti työväestön ja opiskelijat vastakkain. (Herbert Marcuse -Archiv, 0343.01, 1-2.)

Suuntaus yleistä sivistystä kohti etenee huolimatta tästä kahtalaisesta sekä ylhäältä että alhaalta tulevasta vastustuksesta. Vastustus tulee ylhäältä, koska sivistyspääomaa omaava eliitti ei ole valmis jakamaan sitä. Vastustus tulee alhaalta, koska sivistyspääomasta osattomiksi jääneet eivät ole valmiita omaksumaan hallitsevan luokan sivistystä. Yleisen sivistyksen eteneminen ja siihen liittyvä koulutuksen yleistyminen johtuu siitä, että tätä edistää tietty taloudellinen perusta. Teollisen yhteiskunnan tarve kasvattaa ammattitaitoisten työntekijöiden varastoa on tämän materiaalsen perustan ydin. Sivistyksen (*education*) dialektiikka merkitsee toisaalta kasvavaa riippuvuutta koulutuksesta (*education*) ja rajoittamatonta tiedon tarvetta kilpailuun perustuvista taloudellisista prosesseista ja poliittisten prosessien hallinnasta. Toisaalta se merkitsee samanaikaisesti lisääntyvää tarvetta sisällyttää tieto ja järki valitsevan yhteiskuntajärjestyksen parantamisen ja taloudellisen kasvun käsitteelliseen viitekehykseen. Tämä edellyttää näiden tekijöiden sovittamista valitsevaan arvouniversumiin siinä tarkoituksessa, että voitaisiin suojella tätä yhteiskuntamuotoa radikaalilta muutokselta. (Herbert Marcuse -Archiv, 0343.01, 2-4.) Tässä dialektisessa näkemyksessä tulee keskeisesti esille Marcusen ”education”-käsitteen laaja-alaisuus. Se merkitsee sekä koulutusta, kasvatusta että sivistystä. Se vastaa laajimmillaan Adornon ajattelustakin muodostuvaa, yhteiskunnallisesti taustoittuvaa sivistyskäsitettä, joka siis oli tunnusomainen kriittisen teorian diskurssissa. (Herbert Marcuse -Archiv, 0343.01, 2-4.)

Marcusen sivistyskäsite sisältää vahvan yhteiskunnallisen painotuksen siten, että se lähes vastaa sellaista sivilisaation käsitettä, jossa on keskeistä in-

himillisen olemisen ja poliittisen vapautumisen pohdinnan lisäksi teknologisen edistyksen tarkastelu. Rekonstruoin Marcusen sivistyskäsitettä hänen Pariisiin luentojaan ”Tendences de la société industrielle avancée et Répression sociale et répression psychologique: Actualité de politique de Freud” perustalta. Ne pidettiin kuumimman opiskelijaliikkeen vuonna 1968. (Herbert Marcuse -Archiv 0336.01, 95). Myös Marcusen sivistysdiskursseissa kommunikaatiolla on keskeinen asema: yksilotteisesta kommunikaatiosta olisi välttämätöntä edetä kommunikaation moniulotteistamiseen ja dialogiin, jossa olisi mahdollista ratkaista ainakin tiede- ja sivistysinstituutioiden, ehkä jopa laajemman yhteiskunnan ja universumin ongelmia. Sivistyksen päämääräksi määrittävät yleiset ihmisoikeudet, jotka Marcuse ilmaisee ihmisoikeuksien julistusta myötäillen seuraavasti:

”kaikki ihmiset ovat syntyneet tasa-arvoisina, he ovat luonnostaan saaneet tiettyjä luovuttamattomia oikeuksia, joita ovat oikeus elämään, vapauteen ja onnen etsintään” (...) todellisuudessa kaikki ihmiset eivät ole tasa-arvoisia (Herbert Marcuse -Archiv 0336.01 VI:7; käänös S.A.)

Todellisuus on kuitenkin toisenlainen. Inhimillistä sivilisaatiota painaa Marcusen mukaan taakka, jonka olemassaolo on seurausta siitä, että ihminen orjuuttaa toista ihmistä. Asiantila on osoitus yksilotteisuudesta. Mitään yksiselitteistä pelastusta ei ole odotettavissa. ”Pitkälle kehittyneiden teollisuusyhteiskuntien kaikilla osa-alueilla ilmenee yksilotteisuus.” (Herbert Marcuse -Archiv 0336.01 VI: 68; käänös S.A.)

Marcusen 1960-luvun ehdotukset sivilisaation suunnan muuttamiseksi ja uudenlaisen sivistyksen muodostamiseksi olivat varsin radikaaleja. Niitä on tulkittu siten, että niissä tavoiteltiin – jos ei yhteiskunnallista vallankumousta – niin ainakin kapinaa kulttuurista ja seksuaalista tukahduttamista vastaan. Tosin Marcuse toteaa, ettei näiden tavoitteiden saavuttaminen riitä takamaan maailmaan oikeudenmukaisuutta. (Herbert Marcuse -Archiv 0336.02, 2).

Luovien viettienergioiden vapautumisella oli keskeinen merkitys tässä freudilaiselle diskursseille perustuvassa ohjelmassa, joka tähtäsi tukahduttavan suoritusperiaatteen ja teknologian varaan rakentuvan sivilisaation ongelmien ratkaisemiseen:

Siis, sivilisaation edistys on tuhoisuuden edistymistä: samanaikaisesti kun se mahdollisti rikkauden ja vapauden, se joutui kuoleman vietin vaikutuspiiriin, mikä tuhosi tämän mahdollisuuden. (Herbert Marcuse -Archiv 0336.02, 5.)

Ja aistillinen vapautuminen itsessään on tukahduttavaa, jos se vaikuttaa tukahduttavassa yhteiskunnassa. (...) Mutta oppositio ei ole koskaan ollut niin

rationaalinen kuin tänä päivänä, jolloin todella inhimillinen historia on tullut mahdolliseksi. (Herbert Marcuse -Archiv 0036.02, 7; käänös S.A.)

Kohti ”mimeettistä” kokemusta, järkeä ja ihmisarvoa

Samankaltaisia aineksia on rekonstruoitavissa myös Horkheimerin sivistysdiskurssista, jossa korostuvat ajatukset ihmisen autonomiasta ja kasvatuksen ”mimeettisistä” elementeistä. Yhteiskunnallisuudella oli Horkheimerin ajattelussa kaikkein käytännöllisin rooli. Se konkretisoitui vahvoja yhteiskunnallisia päämääriä sisältävissä demokratisoivissa uudelleenkasvatustohjelmissa. Kriittisen pedagogisen diskurssin ja yhteiskunnan suhde sai tätä kautta konkreettisen ilmenemismuodon. Tutkimusta 1960-luvulla ja Horkheimerin pedagogista diskurssia esitellään seuraavassa Horkheimerin 5. toukokuuta 1960 Ingelheimissa pitämän esitelmän ”Sozialpsychologische Forschungen zum Problem des Autoritarismus, Nationalismus und Antisemitismus” perustalta. Horkheimer kysyy, miten ei-toivottavat tendenssit – autoritarismi, nationalismi ja antisemitismi – on mahdollista voittaa kasvatuksellisesti. (Max Horkheimer -Archiv X 77.1, 1.)

Kasvatus tulisi Horkheimerin (1960) mukaan toteuttaa siten, että ihmissyyttä jäytävistä luonteenpiirteistä päästäisiin eroon. Kasvatus tulisi toteuttaa ilman tietoista manipulaatiota siten, että se tuottaisi laajahkon kokemushorisontin. Tällaista kasvatustenettelyä voidaan kutsua nimellä ”mimesis”. Kasvatuksessa ei tällöin toimita täysin tietoisten toimenpiteiden varassa, vaan lapsi samastuu tiedostamattomasti johonkuhun sellaiseen henkilöön, joka kykenee tuottamaan hänelle elämyksiä. Tästä ihmisestä tulee lapselle välittäjä hänen ja maailman välille. Lapsi oppii tässä ”mimeettisessä” suhteessa onnen ja nautinnon. (Max Horkheimer -Archiv X 77.1, 1-5.) Tällaisten suhteiden mahdollisuus on kaventunut yhteiskunnan muuttuessa yhä enemmän massayhteiskunnaksi, jossa suuret ihmisjoukot ovat kyllä saavuttaneet korkeamman elintason, mutta jääneet edelleen osattomiksi korkeammasta kulttuurista. Yhteiskuntakehityksessä on kaiken kaikkiaan ollut keskeisellä sijalla taloudellinen kehitys kulttuurisen ja henkisen kehityksen jäädessä jalkoihin. ”Mimesiksen” toteutuminen kasvatuksessa merkitsee mm. sitä, että vapaudutaan ennakkoluuloista ja suuntaudutaan suvaitsevaisuuteen. Nämä ovat Horkheimerin mukaan tärkeitä tavoitteita erityisesti saksalaisessa kulttuurissa, koska nationalismi on Saksassa syväänjuurtuneempi kuin esimerkiksi Englannissa tai Ranskassa, joissa demokratisoituminen on historiallisesti varhaisempaa alkuperää. Saksalaisilla ei ole ollut tilaisuutta aiemmin oppia demokratiaa, saada poliittisia kokemuksia ja kantaa poliittista vastuu-

ta. Demokratialla tarkoitetaan autonomisten ihmisten yhteenliittymää, joiden perimmäisenä intressinä on yhteisön yhteisistä eduista huolehtiminen. Tosin demokratian suunta on tullut muissakin maissa ongelmalliseksi. Demokratian ongelmana on, että siitä on tullut massademokratiaa, joka rakentuu koneistomaiseksi puoluejärjestelmäksi ja jossa massakommunikaatio toteuttaa muita kuin julkisen poliittisen kommunikaation ihanteita. (Max Horkheimer -Archiv X 77.1, 1-5; Horkheimer 1963, 131.)

Horkheimerin sivistysdiskurssi voidaan tiivistää seuraavasti, vaikkei hän annakaan sivistyksen käsitteelle mitään yksiselitteistä määritelmää siitä syystä, että määritelmien tulisi olla luonteeltaan ristiriidattomia, kun taas todellisuus, jota niiden avulla yritetään käsitteellistää, on täynnä ristiriitoja. Sivistyksen ja sivistyneen ihmisen käsitettä on kuitenkin tavallisesti käytetty vastakohtana sivistymättömyyden ja sivistymättömän ihmisen käsitteelle, joilla on tarkoitettu tietyyntyyppisessä raakuudessa ja luonnontilassa olemista ja elävää ihmistä – tilassa, joka ei ole yhteiskunnallisesti välittyntä. Sivistykseen eli yhteiskunnallisesti välittyneeseen luontoon on sisällytetty työ, ihmisyhteisö ja järki. Sivistysprosessin on katsottu tarkoittavan sitä, että inhimillisen alueelta poistetaan kaikki sivistymätön, kaikki hallitsematon luonto, kaikkinaiset viettienergiat, mikä edellyttää ihmisiltä kurinalaisuutta. Traditionaalista sivistyskäsitettä ovat lisäksi luonnehtineet jaottelut aitoon ja epäaitoon sivistykseen, henkeen ja järkeen, kulttuuriin ja sivilisaatioon. Horkheimerin näkemyksen mukaan sivistyksestä poistettu ja tukahdutettu luonto on kuitenkin muuttunut sivistysprosessin myötä väkivaltaisiksi viettienergioiksi, jotka näkyvät esimerkiksi modernin yhteiskunnan ja kulttuurin teknisessä ja hallinnollisessa järjestymisessä. (Horkheimer 1952/53, 14-23.)

Kriittisen teorian sivistysdiskurssin tavoitteena oli ylittää näitä kahtiajakoja. Sivistyksellä tarkoitetaan laajimmillaan järjellistä ja inhimillistä olemista, yhteiskuntakokonaisuuden kokonaisvaltaista parantamista ja muotoamista ilman, että historiallinen kehitys halkaistaan esimerkiksi kulttuurin ja sivilisaation blokkeihin. Sivistys on sekä subjektin että ulkoisen, yhteiskunnallisen kokonaisuuden muototumista. Sivistyksessä on olennaista yhteisö, jossa vallitsee totuus, vapaus, humanisuus ja oikeudenmukaisuus. Yliopiston tehtävänä on sivistyksen edistäminen siinä tarkoituksessa, että tulevaisuudessa toteutuu vapaa maailma, jonka toteuttavat miehet ja naiset, ”henkiset, sivistyneet ihmiset”, joilla on kansalaisrohkeutta ja vastarintavoimaa kehittää riippumattomuuttaan ja nousta ylös manipuloidavissa olevien massojen asemasta. (Horkheimer 1952/53, 14-23.)

Sivistyksen tavoitteet: emansipaatio ja radikaali yhteiskunnallinen muutos

Kriittisen teorian sivistysdiskurssissa korostuu emansipatorinen yhteiskunnallinen valistus- ja muutosprosessi. Se sisältää yhteiskunnallisen painotuksen lisäksi yksilön autonomiavaatimuksen. Sivistysprosessin yksilöllinen ja historiallinen eteneminen rakentaa aina myös uuden tietoisuuden. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36622.) Kriittisen teorian sivistysdiskurssissa luotettiin kasvatuksen voimaan järkevien ja inhimillisten yhteiskunnallisten olosuhteiden muotoajana ja vallitsevan yhteiskuntajärjestelmän pakkojen muuttajana. Yhteiskunnallinen valta asettuu täten pedagogisesti olennaiseksi kysymykseksi. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36590.) Kriittisen teorian tavoitteenasettelut eivät kuitenkaan sisältäneet mitään kaikkivoipaisuuden ajatusta, jonka mukaan olisi katsottu, että tällainen pedagoginen, sivistyksellinen, kulttuurinen ja yhteiskunnallinen muutos olisi toteutettavissa helposti ja yksinkertaisesti kasvatusta muuttamalla (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36596). Kaiken kaikkiaan eloonjäämistäistelu ja sopivimman selviytymisen ajatus olivat siinä määrin syvään juurtuneita ihmiskunnan kollektiiviseen tietoisuuteen jo paljon ennen kansallissosialistisen järjestelmän kehittymistä, että sivistyksen voimaa voidaan epäillä. Kansallissosialismi osoitti, kuinka kapea sivistyksen pintakerros moraalisisessa mielessä oli. Ja kaikki tämä tapahtui kuluvalle vuosituhanella. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36589-36590.) Lyhyesti ilmaistuna sivistys on kriittisessä diskurssissa valistusta ja sivistyksen päämäärä on emansipaatio, joka on enemmänkin prosessi kuin tila. Moderneissa yhteiskunnissa tapahtunut tiedon räjähdysmäinen lisääntyminen ei kuitenkaan Adornon mukaan merkitse sitä, että voitaisiin katsoa ihmiskunnan sivistysprosessin edenneen korkeammalle tasolle (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36620). Ei voida siis väittää, että eläisimme sivistyneisyyden tai valistuneisuuden tilassa. Korkeintaan voidaan varovaisesti kantilaisittain väittää, että elämme sivistymisen tai valistumisen aikoja, jos sitäkään. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36865; ks. myös Friesenhahn 1985, 145-150.)

Kasvatuksen ja politiikan dialektiikka määrittyy Marcusen mukaan kamppailuasetelmina. Kasvatus merkitsee sekä vastahyökkäystä että puolustautumista yhä aggressiivisemmän ja raaemman järjestelmän tukahduttavaa valtaa vastaan. Puolustautuminen edellyttää kasvatusta, joka taistelee elämän puolesta. Tämä merkitsee sellaisen kasvatuksen vastustamista, joka muotoutuu väkivaltaisessa yhteiskuntajärjestelmässä ”kasvatukseksi kuolemaan”. ”Kasvatus kuolemaan” näkyy konkreettisesti esimerkiksi yliopistossa sotatoteellisuuden palvelukseen asetettuna tutkimuksena ja rasististen, impe-

rialististen ja riistävien liikkeiden ja politiikkojen propagointina – politiikkojen, joita vastassa ei ole mitään ”toista puolta”. Vastapainoksi tarvitaan Marcusen mukaan kasvatusta valikoivaan suvaitsevaisuuteen. Valikoiva suvaitsevaisuus tarkoittaa sitä, että edellä mainittuja aggressiivisiä ja tuhoavia liikkeitä ei ole tarpeen suvaita, vaan niitä tulee vastustaa. Vastustuksen tulee näkyä sekä puheessa että toiminnassa. Tosin jako puheeseen ja toimintaan on käymässä tarpeettomaksi yhteiskunnassa, jossa kaiken aikaa toimitaan myös puheella, propagandalla ja tajunnanmuokkauksella. (Herbert Marcuse -Archiv, 0343.01, 12-13.)

Nykyinen yhteiskunta edellyttää Marcusen mukaan uudenlaisen ihmistyyppin kasvattamista. Uudenlaisen ihmistyyppin kasvattaminen tarkoittaa sitä, että kasvatetaan miehiä ja naisia, jotka eivät voi suvaita nykyistä yhteiskunnallisen järjestymisen tapaa, koska he ovat todella oppineet, mitä on tapahtumassa, on aina tapahtunut ja myös sen, miksi. Ihmiset tulee kasvattaa kykeneviksi vastustamaan vallitsevaa yhteiskunnallista järjestystä ja taistelemaan uudenlaisen elämäntavan puolesta. (Herbert Marcuse -Archiv, 0343.01, 5.) Kasvatukseen sisältyy myös vaistonvarainen osatekijä. Kasvatus merkitsee koko ihmisen kasvattamista, mistä vasta voi seurata ihmisluonnon muuttuminen. Molemmissa näissä laajennuksissa ilmenee sama liikkeelle saattava voima, jossa keskeistä on tiedon soveltaminen siinä tarkoituksessa, että voidaan parantaa ihmisen olosuhteita. Tämä itsestäänselvyys muuttuu vaaralliseksi totuudeksi, jos se käännetään sellaisen toiminnan kielelle, joka ei välttämättä ole samaa kieltä kuin valtaa pitävien kieli. Uudenlainen kieli voi määrittää toimintaa ja käyttäytymismuotoja, jotka kykenevät kilpailemaan valtaa pitävien vastaavien kanssa. Kasvatus toteutuukin nykyisellään yhteiskunnassa, joka voimaperäistää kasvatuksen yhteiskunnallista ristiriitaisuutta, minkä ydin on seuraavanlainen. *Yhtäältä* kasvatukseen sisältyy kasvatuksen ja yhteiskunnan keskinäinen riippuvuussuhde. Yhteiskunta ilmentää itseään kasvatuksessa, sillä institutionaalistunut kasvatustoiminta on aina riippuvainen yhteiskunnan muista instituutioista esimerkiksi taloudellisen tuen välityksellä. Tätä kautta se on jossain määrin vakiintuneen valtajärjestelmän palvelukseen ja puolelle asettuvaa toimintaa. *Toisaalta* tiedolla, joka on olennainen osa kasvatusta, on kuitenkin aina myös vallitsevaa valtajärjestelmää ylittävää voimaa. Tällöin kasvatus asettuu samalla paremman, erilaisen yhteiskuntajärjestyksen rakentamisen puolelle ja vakiintunutta valtajärjestelmää vastaan. Tässä ristiriidassa on oleellisesti kysymys myös siitä, millaisen arvoorientaation palvelukseen kasvatus asettuu ja millaista arvomaailmaa se toteuttaa. Vallitsevaa järjestelmää säilyttävä ja sitä ylittämään pyrkivä arvoorientaatio ovat Marcusen mukaan keskenään kilpailevia. Ne ovat asettumassa sovittamattomaan ristiriitaan toistensa kanssa. Ajattelun standardisointi ja voimaperäistynyt opposition tukahduttamisyritys saattavat vaikuttaa siihen,

että syntyy katkos suhteessa vallitsevaan järjestelmään. (Herbert Marcuse - Archiv, 0343.01, 6-8.)

Tosin vaarana on, että sivistyksellinen valtaeliitti, jossa Marcuse näkee muutospotentialiaaleja, sulautuu vakiintuneeseen yhteiskunnalliseen valtajärjestelmään. Tällöin myös tuleva sukupolvi kasvatetaan sairaan yhteiskunnan tiedossa ja tavoitteissa, joita leimaavat aggressiivisuus, väkivalta, tekopyhyys ja välinpitämättömyys. ”Kasvatus sairaudessa” toteutuu suurelta osin vastoin kasvattajien tahtoa ja tavoitteita. Se toteutuu huomaamatta kasvattajien hyvissä tarkoituksissa eli puhtaassa ja kirkkaassa objektiivisuudessa, avomielisyydessä, keskustelussa ja suvaitsevaisuudessa. Marcuse väittää, että esimerkiksi sosiaalitieteiden objektiivisuus ja neutraalius on näennäistä ja petollista. Se on vain sellaisten metodien, termien ja standardien objektiivisuutta, jotka jäävät vallitsevan kulttuurimuodon sisäpuolelle kykenemättä kyseenalaistamaan tai ylittämään sitä. Myös tieteen tulisi kyetä kyseenalaistamaan vallitseva kulttuuri kokonaisuudessaan, mikäli tieteen tavoitteena on ylipäätään olla osa kohti inhimillisempää ihmiskuntaa kulkevaa historiaa, joka todellistuneessa muodossaan on edelleen herran ja orjan, rikkaan ja köyhän, hyökkääjän ja puolustajan välistä taistelua. Marcuse väittää, että tässä taistelussa ei ole mahdollista olla mukana neutraalina tai arvovapaana, koska vapautumisessa ja tukahduttamisessa, tasa-arvossa ja riistossa, eroksessa ja thanatoksessa ei yksinkertaisesti ole mitään neutraalia. Oppimisen ja kasvatuksen tulee asettua ensin mainittujen palvelukseen ja jälkimäisiä vastaan. (Herbert Marcuse -Archiv, 0343.01, 6-8.)

Yhteiskuntaa ei kriittisen teorian mukaan ensisijaisesti muuteta vallankumouksella, vaan hitailla kasvatusprosesseilla. Vasta yhteiskunnalliseen ja sosiaaliseen kypsyyteen kasvatettu ja kasvanut ihminen oli kykenevä toimintaan, joka suuntautui patologisoituneita yhteiskunnallisia herruussuhteita vastaan. Ihmisten täytyi tulla näissä prosesseissa uudelleen tietoiseksi vastuustaan itsestään ja muista eli viime kädessä kasvatus toiminta toteutui ihmisten välisissä keskinäisissä suhteissa. Kriittisen teorian diskursseissa vastuullisuuden käsite muodostui erottamattomaksi osaksi pedagogiikan käsitettä. Se kytkettiin kiinteästi sekä pedagogiseen toimintaan että kasvatustieteelliseen ajatteluun. Valistus ja emansipaatio oli legitimoitavissa periaatteella, jonka mukaisesti subjektien tuli kantaa vastuuta inhimillisen yhteiskunnan kehittämisestä. (Theodor W. Adorno -Archiv, Ts. 36592.) Vastuullisuus liittyy vapautteen siten, että ”*die Mündigkeitin*” saavuttanut ihminen ei anna muiden määrittää tekemisiään, vaan ne ovat lähtöisin hänestä itsestään ja hän kantaa niistä myös vastuun. Vastuullisuus edellyttää yksilöllistä autonomiaa. Moraalisesti määrittävä vastuullisuus varmistaa yhteisöllisesti sitovan toiminnan moniarvoisuuden. Vastuullisuuden sisältö ei voi olla mitään apriorisesti määrittävää, vaan sen täytyy heijastaa yhteiskunnan historiallista

muuttuvuutta, jonka mukaisesti pätevät toiminnan normit muotoillaan ja välitetään aina uudelleen konkreettisissa tilanteissa. Vastuullisuuden käsitteeseen sisältyy oletus siitä, että kaikki ei ole kunnossa nykyisessä yhteiskuntamuodossa, jota tästä syystä pitää muuttaa. Vastuullisuus määrittynyt kriittisessä kasvatustieteessä kollektiiviseksi vastuuksi, mutta ilman yksilöiden kykyä kantaa vastuuta ei voi syntyä myöskään kollektiivista vastuullisuutta, joka edellyttää toisista huolehtimista ihmisten välisissä suhteissa. (Friesenhahn 1985, 112-113, 156.)

Vastuullisuuden ja solidaarisuuden kehittyminen toimivat edellytyksinä sille, että kasvatusta voisi suuntautua kypsään ihmisyyteen ja inhimilliseen yhteiskuntaan. Pedagogiikassa tämänsuuntaiset prosessit toteutuvat tai jäävät toteutumatta kommunikationa, jossa diskurssikykyisyys kehittyy. Tosin kasvatuksessa eivät toteudu pelkästään rationaaliset toimintatavat, vaan emotionaaliset ja tiedostamattomat tekijät muotoavat sitä. (Friesenhahn 1985, 64-72, 159.) Sekä Marcuse että Adorno etsivät kriittisen teorian myöhäismuotoiluissaan sivistyksellisen muutoksen toteuttamisen mahdollisuuksia autenttisen taiteen ja esteettisyyden parista. Sivistys sisältää vapauden ja humaaniisuuden vaatimukset, joiden toteuttaminen edellyttää Adornon (1966) mukaan solidaarisuutta ja rakkautta. (ks. esim. Herbert Marcuse -Archiv 0336.02; Friesenhahn 1985, 169). Juuri nämä pedagogiikan vapaasti liikkuvat osatekijät mahdollistavat laadullisesti uudenlaisen todellisuuden kehittymisen, mikä kriittisessä teoriassa on ilmaistu mielikuvituksellisuuden, luovuuden, uudenlaisen herkkyyden (*Sensibilität*) ja aistillisuuden (*Sinnlichkeit*) kehittämisen vaatimuksina. (ks. ja vrt. myös Friesenhahn 1985, 64-72, 159.)

Sukupolvien seuraanto ja kriittisen sivistysdiskurssin yhteiskunnallinen taustatilanne

Tässä luvussa on tavoitteena avata uusi näkökulma saksalaisen kriittisen kasvatustieteän yhteiskunnalliseen syntykontekstiin. Sukupolvien seuraantoon kohdistuva historiallinen tarkastelu ei ole keskeisesti ollut pohdinnan kohteena saksalaisissa kriittisen kasvatusteorian kehittämisessä, vaikka sitä voidaan pitää sivistysteoreettisesti painottuneena, yhteiskunnallis-historiallisesti taustoittuvan kasvatusteorian eräänä olennaisena ulottuvuutena. Adornon, Horkheimerin ja Marcusen diskursseista on löydettävissä siinä määrin selkeitä yhteisiä aineksia, että on perusteltua puhua kriittisen teorian kasvatustieteellisen ja sivistysdiskurssista tai ns. Frankfurtin koulukunnan kriittisestä kasvatustieteestä ja sivistysdiskurssista. Liitän tähän diskurssiin lopuksi vielä yhden äänen, psykoanalyttikko Mitscherlichin äänen lähinnä kahdesta syystä. En-

siksikin Mitscherlichin (1993) analyysi saksalaisesta mentaalisestä maisemasta ja kulttuurin tilasta valaisee tietä, jota saksalaiset ovat henkisesti kulkeneet toisen maailmansodan jälkeen. Toiseksi on perusteltua nostaa esille myös kriittistä teoriaa rakentaneen naisen näkemyksiä varsinkin, kun aikaisemmat tutkimukset ja tulkinnat kriittisestä teoriasta antavat kovasti miesvaltaisen kuvan tästä intellektuaalisesta traditiosta. Kolmanneksi Mitscherlich tarkastelee *kasvatusta* ja yhteiskunnallis-historiallista oppimista. Mitscherlichin, samoin kuin hänen yhteistyökumppaninsa Alexander Mitscherlichin, kirjoitukset perustuvat kriittiseen teoriaan liittyvään psykoanalyttiseen näkökulmaan. Mitscherlichin (1993) teosta *Erinnerungsarbeit. Zur Psychoanalyse der Unfähigkeit zu trauern* voidaan luonnehtia kulttuuriseksi psykoanalyysiksi samoin kuin Marcusen monia kirjoituksia.

Kriittisen teorian kasvatus- ja sivistysdiskurssiin kuuluu olennaisena osana myös sukupolvikonfliktin tarkastelu. Sukupolvien seuraanto ja kuilu oli yleisemminkin keskustelun kohteena 1960-luvun yliopistomaailmassa Saksassa, muualla Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Saksassa tähän opiskelijaliikeshäntänä muiden maiden tapaan ilmenneeseen sukupolvikonfliktiin liittyi vahvasti myös välien selvittely aikaisempaan, kansallissosialistisessa yhteiskunnassa toimineeseen sukupolveen ja samalla omiin vanhempiin. Kriittiseen teoriaan ja erityisesti Marcusen ajatteluun tämä liikehäntä liittyi siten, että Marcusen radikaali ajattelu omaksuttiin eri maiden yliopistoissa, esimerkiksi USA:ssa, Ranskassa ja jossain määrin myös Saksassa opiskelijoiden liikehäntän johtotähdeksi.

Marcuse aloittaa sukupolvikonfliktia ja kasvatusta käsittelevän diskurssinsa Kalifornian yliopistossa 1969 pitämässään esitelmässä *Generation Conflict* osuvalla kysymyksellä, eikö isä enää ole ongelma (Herbert Marcuse -Archiv. 0372.01, 1). Samantapaisia kysymyksiä on esittänyt myös kriittisestä teoriasta vaikutteita omaksunut saksalainen kasvatustieteilijä ja nuorisotutkija Thomas Ziehe (1992, 15-38) pohtimalla auktoriteettien katoamisen ongelmaa ja toteamalla, ettei 1960-luvun suuren sukupolvikonfliktin jälkeen välttämättä ole voitu enää puhua vastaavanlaisesta protestista, koska ei ole enää olemassa vahvoja auktoriteetteja, joita vastaan protestoida. 1960-luvun sukupolvikonflikti rakentui Saksassa pitkälle kansallissosialistisen menneisyyden työstämisen ympärille ja suuntautui aikaisemman sukupolven harjoittamaa autoritaarista kasvatusta vastaan. Protesti rakentui mikrotasolla kapinana sitä elämäntapaa vastaan, johon vanhemmat olivat sitoutuneet sodan aikana ja erityisesti sen jälkeisenä jälleenrakennuksen ja huikean taloudellisen kasvun aikakautena. (Mitscherlich 1993, 37-41.)

Sukupolvikonfliktissa on Marcusen mukaan kysymys militantista, taistelevasta ja radikaalista eli juuriin menevästä kapinasta, joka ulottuu sen tutun ja turvallisen taakse, joka kätkee niin paljon turhautumista ja aggressiota.

Sukupolvikonfliktin työstämisessä ei kuitenkaan ole kysymys ensisijaisesti psykologisesta tulkinnasta, vaan tarkastelun kohteeksi on samalla asetettava yleismaailmallinen kärsimys yksilössä eli yksittäistapauksessa ilmenevä ihmiskunnan sairaus. Marcusen kysymys, eikö isä enää ole ongelma, kohdistaa huomion vallitsevien epäkohtien sosiaalisiin ja poliittisiin juuriin länsimaaisessa sivilisaatiossa. Sellainen psykologinen tulkinta, joka ei ulotu näihin juuriin, on Marcusen mukaan virheellinen ja ideologinen. Epätäydellinen kapina toistaa syyllisyyden tunnetta, joka syntyy syyllisyydestä kapinan rikokseen. Auktoriteettia ylläpidetään tätä kautta vapaaehtoisesti. Sivistyneen tukahduttamisen, dominaation ja täydellisen alistumisen alkuperä on auktoriteetissa ja syyllisyydessä. Kapinan epäonnistuminen mahdollistaa tukahduttamisen ja riiston jatkumisen. Sivilisaation edistyminen edellyttää ”isähahmon” reproduktiota ja tukahduttavaa todellisuusperiaatetta, koska muutoin on seurauksena täydellinen säännöttömyyden tila. Sekä psyykkiset että historialliset prosessit ovat luonteeltaan ristiriitaisia ja rakenteeltaan ambivalentteja. Historiallisten prosessien ristiriidat rakentuvat edistyksestä ja terroristista, demokratiasta ja epätasa-arvosta, tieteen lupauksista ja kansanmurhan todellisuudesta. Tässä yhteydessä on perusteltua kysyä, oliko opiskelijavalankumous oikeutettu. Oliko opiskelijavähemmistön kapina peräti potentiaalinen historian käännekohta? (Herbert Marcuse -Archiv. 0372.01, 2-3.)

Marcusen mukaan kapinoiva nuori sukupolvi todistaa joka tapauksessa sellaisen mentaalisen rakenteen olemassaolon, joka voi räjäyttää sivilisaation vakiintuneen tilan. Mentaalisen rakenteen muutokset ilmentävät yhteiskunnan rakenteellisia muutoksia. Tämä radikaalisti uusi mentaalinen rakenne mahdollistaa kysymyksen, miksi meidän tulisi tuntea syyllisyyttä siitä, että isämme olivat syyllisiä Auschwitzin, ghettojen ja kolmannen maailman massamurhien maailmaan. Marcuse väittää, että nuori sukupolvi on kuitenkin syyllistynyt hiljaisuuden rikokseen ja siihen, että se on ylläpitänyt sellaista moraalialueita, uskontoa ja isänmaallisuutta, joka oikeuttaa maailman, josta on tullut helvetti sadoille miljoonille ihmisille. Kasvatuksella on olennainen rooli siinä, että maailma tulee ymmärrettäväksi, mikä mahdollistaa sen, että maailmassa ylipäätään on mahdollista elää inhimillisenä olentona. Inhimillisenä olentona eläminen merkitsee uudenlaisen kasvatuksen mukaan elämistä vapaana ja järjellisenä olentona. Vapaus merkitsee itsemääräytyneisyyttä ja vastuullisuutta. Järjellisyys merkitsee lainalaisuudessa olemista siten, ettei ihmisen vapaus loukkaa muiden ihmisten vapautta. Tavoite ei toteudu nykyisyydessä. Vakiintuneessa tasa-arvoisuudessa ja oikeudenmukaisuudessa toteutuu epätasa-arvoisuus ja epäoikeudenmukaisuus. Tiedostaminen on kuitenkin mahdollista, mikäli tietoisuutta ei tukahduteta. Nykytilanteessakin kyetään tiedostamaan, että rationaalisuus, tehokkuus ja suoritusten tuottavuus kääntyvät yhä useammin tuhlaukseksi ja tuhoavuudeksi. Tämä ilme-

nee erityisesti modernissa tieteessä tuhoavien potentiaalien lisääntymisenä: teollistumisessa ja saastumisessa, automatisoitumisessa ja laadun huononemissa, teknologiassa, inhimillisen käyttäytymisen manipulaatioissa jne. Nämä tendenssit ilmentävät edistyneen ja taantumattoman, tuottavuuden ja tuhoavuuden, vapautumisen ja orjuuden, hyvän ja pahan erottamatonta liittoa. Noidankehä on rikottava, jotta luovuus pääsee valloilleen – luovuus, joka luo uuden mentaalisen ja fyysisen tilan, vapauden ja lain. Niitä tarvitaan, jotta sivilisaatioon sisältyvät lupaukset voidaan lunastaa ja mahdollisuudet todellistaa. (Herbert Marcuse -Archiv. 0372.01, 4-6.)

Kasvatuksella on olennainen tehtävä näiden mentaalisten, kulttuuristen ja yhteiskunnallisten tavoitteiden toteuttamisessa. Kasvatus antoi tai sen olisi pitänyt antaa materiaali, jota tarvitaan maailman ymmärtämiseksi. Sen olisi pitänyt antaa tieto vapautuksen tarpeesta, edellytyksistä ja todellisista mahdollisuuksista. Sen olisi pitänyt antaa teoria ja tosiasiat, joiden mukaan toimia ”uuden alun” jälkeen. Tämä tieto, tämä tarve, tämä lupaus elää Marcusen mukaan tieteen, filosofian, musiikin, taiteen ja kirjallisuuden kehityksessä – lupaus herkkyyden, sidotun inhimillisen tietoisuuden ja tiedostamattoman vapauttamisesta. Tosin vapautumisen puolesta käydystä taistelusta maksettiin kova hinta lukemattomina kärsimyksinä esimerkiksi maanpaossa ja vankeudessa. Vallitseva yhteiskunnallinen valtaeliitti ei luovu asemastaan vapaaehtoisesti, mikä useimmiten kääntyy vallitsevaa järjestystä kritisoivien ja kyseenalaistavien vainoamiseksi. Myös tieteeseen sisältyvä lupaus petettiin uudelleen ja uudelleen. Lupauksen pettivät Marcusen mukaan neutraalin, objektiivisen ja arvovapaan tieteen puolesta puhujat, jotka onnistuivat puhtaasti erottamaan puhtaan tutkimuksensa sen epäpuhtaista sovellutuksista. Sen pettivät intellektuellit, poliitikot ja uskonnolliset johtajat, jotka jopa rukoilivat sodan ja ”harhaoppisten” vainoamisen puolesta. Siitä huolimatta lupaus on pysynyt hengissä – lupaus inhimillisestä elämästä ja kaikille kuuluvasta autonomiasta ja oikeudenmukaisuudesta. Lupaus sisältyy myös nyky-sukupolven kasvatukseen. Marcuse väittää, että nykyinen kasvatus on nyt saavuttanut historialliset rajansa, vaikkei se välttämättä yksiselitteisesti ollutkaan vääränlaista. Se on kuitenkin auttanut tekemään maailmasta sen, mitä se tällä hetkellä on. (Herbert Marcuse -Archiv. 0372.01, 6-11.)

Sukupolvikonfliktin ja kasvatuksen suhteen erittely avaa näkökulman, josta katsottuna voidaan väittää, että on mahdollista, että eri sukupolvet kasvatetaan toisistaan poikkeavilla tavoilla. Toisaalta on myös mahdollista, että ne kasvatetaan samalla tavalla eli kasvatuksessa siirtyy jotain sellaista, joka muuttamatta uusintaa vallitsevaa traditiota. Mitscherlichin (1993) erittely kohdistuu kahteen toisistaan sisällöllisesti poikkeavaan kasvatuskäsitykseen, joista toista voidaan nimittää kansallissosialistiseksi ja autoritaariseksi, toista demokraattiseksi ja anti-autoritaariseksi. Saksalaista kulttuuria kokonaisuudes-

saan on leimannut toisen maailmansodan jälkeen tuskallinen muistelu- ja surutyö (*die Erinnerungsarbeit*), jossa on yritetty tiedostaa, mitkä tekijät johtivat vanhan ”kulttuurikansakunnan” juutalaisten kansanmurhaan. Näihin tapahtumiin johtaneina keskeisinä kulttuurisina tekijöinä Mitscherlich pitää muun muassa saksalaista kansallistunnetta, sankarillisuuden korostusta ja muukalaisvihaa. Kansallissosialistisen ideologian perustana toimivat näkemys kaikkivoipaisesta saksalaisesta herrakansasta, vainoharhainen asenne sisäiseen ja ulkoiseen viholliseen jakautuvissa ajattelutavoissa ja väkivalta. Surutyöllä Mitscherlich tarkoittaa muistamisprosessia, jossa ihminen oppii hitaasti kantamaan ja läpityöstämään kokemansa menetyksen. Muistamisprosessissa käydään läpi paitsi tosiasiat myös käyttäytymistavat, arvot, tunteet ja fantasiat. Autoritaarisuuden ja kansallissosialismin kitkeminen kasvatuksesta, käyttäytymistavoista ja arvoista ei ole mahdollista ilman menneisyyden tietoista työstämistä. (Mitscherlich 1993, 13-15.)

Menneisyyden tapahtumia ja niitä edistänyttä kulttuurista mentaliteettia ei kuitenkaan ollut vielä 1990-luvulle tultaessakaan riittävästi työstetty läpi. Tähän vaikutti merkittävässä määrin se, että sodanjälkeisen ajan jälleenrakennustyön kiivas tahti ei jättänyt tilaa miljoonien ihmishenkien menetyksen ja kaupunkien hävityksen suremiselle. Unohtaminen oli helpompaa kuin muistaminen. Jälleenrakentamista ja nopeaa taloudellista kasvua juhliittiin sankaritekoina, jotka herättivät uudelleen henkiin kansallisyllpeyden, josta puhuttiin samoin sanan kääntein kuin kansallissosialistisella ajalla. Muistelu- ja surutyön vaihtoehtona voikin toimia nopea suuntautuminen uusiin kohteisiin ja ihanteisiin. Näin tapahtui hyvin yleisesti saksalaisessa kulttuurissa siten, että saksalaisten usko Hitleriin ja hänen kansallissosialistiin ihanteisiinsa vaihtui nopeasti voittajien ja heidän johtajiensa esikuviin sekä näiden ihanteisiin. (Mitscherlich 1993, 7-15.)

Mitscherlich (1993, 25-46) tarkastelee kasvatusta konkreettisten tavoitteiden ja sisältöjen yhteydessä. Kansallissosialistisen ajan jälkeisessä kasvatuksessa oli tärkeää edistää poisoppimista menestykseen suuntautumisesta, tuskan ja tunteiden tukahduttamisesta, sopeutumisesta ja tottelevaisuudesta sekä herruusajattelusta, jonka mukaan oli olemassa ”herrakansaa”, ihmisiä ja ali-ihmisiä ja jota leimasi samastuminen vahvoihin ja heikkojen halveksunta. Oppimisprosessina käsitteellistyvä surutyö on välttämätöntä, jotta jotain uutta voi tällaisessa tilanteessa syntyä. Prosessi estää tapahtumien toistamisen aina samanlaisina. Mitscherlich kiinnittää psyykkisten tekijöiden lisäksi huomionsa myös sodanjälkeisiin poliittisiin tavoitteisiin, joista keskeisin oli antaa saksalaisista jälleen hyväksyttävä kuva ulkomailla. Kollektiiviset oppimisprosessit ovat tärkeitä yksilöllisten oppimisprosessien lisäksi. Kollektiivisten oppimisprosessien keskeisin tavoite oli kollektiivisen syyllisyyden läpityöstäminen. Kollektiivinen syyllisyys perustui oletukselle, että yli kuuden miljoonan juu-

talaisen murhaaminen – unohtamatta 20 miljoonaa kuollutta venäläistä ja miljoonia kuolleita ja murhattuja saksalaisia – oli mahdollista siitä syystä, että oli niin paljon myötäilijöitä eli ”mukanajuoksijoita” (*die Mitläufer*). Mitscherlich väittää, että vanhan kulttuurikansan kansalaisten, saksalaisten enemmistö, osallistui tavalla tai toisella kansallissosialistiseen projektiin, joka kesti kaksitoista vuotta. Saksalaisten kollektiivista identiteettiä rakentaneet ihanteet romahtivat hävityn sodan myötä. Kyky kollektiiviseen muistamis- ja vapautumistyöhön merkitsi kohtalaisen täydellistä arvojen muutosta, jossa aikaisemmista arvoista tuli epärvoja, aikaisemmista hyveistä pahuutta. Hetken nolla jälkeen toteutuneissa oppimisprosesseissa tuli olla kysymys siitä, että opitaan ottamaan kriittistä etäisyyttä aikaisempiin arvoihin ja toimintatapoihin. Edellä esitellyt tekijät ovat olennainen osa moraalisia oppimisprosesseja, joita tärkeämmiksi asettuivat sodan jälkeen kuitenkin kiihkeä jälleerakennus sitä seuranneine talousihmeineen ja kulutussuuntautuneisuus. Nämä korvasivat kansallisesti traumaattisten kokemusten työstämisen ja työnsivät ne taka-alalle. (Mitscherlich 1993, 16-26.)

Erityisesti naisten merkitys on keskeinen, kun tavoitteina on oppia menneisyydestä ja rakentaa tulevaisuutta, joka perustuu uusille ”naisarvoisille” arvolähtökohdille (ks. myös Mitscherlich 1990). Tämä merkitsee sitä, että opitaan vähemmän tuhoavia ajattelutapoja ja toimintamuotoja. Etäisyyden ottamisen oppimisprosessi suhteessa vallitseviin roolimalleihin on erityisen tärkeä, jotta voidaan vapautua väkivaltaan perustuvasta arvomaailmasta, jota Mitscherlich väittää miehille tyypilliseksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että naiset olisivat biologisin perustein vähemmän aggressiivisia kuin miehet. He ovat tosin oppineet omilla toimintakentillään yhteiskunnassa toisenlaisen arvomaailman ja toimintatavat. Mitscherlichin johtopäätös on, että myös sodanjälkeisen sukupolven arvomaailmaa leimasi hyvin suuressa määrin autoritaarinen suuntautuminen. On perusteltua väittää tällä perusteella, että menneisyys elää nykyisyydessä, mikä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että menneisyys toistuisi nykyisyydessä. Uudenlaisesta arvosuuntautumisestakin löytyy todisteita. Ns. 68-sukupolven arvomaailma kyseenalaisti kansallissosialistisen ideologian arvot. Sodanjälkeisen sukupolven arvomaailma ei tosin ollut yhtenäinen. Myöskään kansallissosialistinen ideologia ja arvomaailma eivät olleet kokonaisuudessaan kadonneet saksalaisesta yhteiskunnasta 1990-luvulle tultaessakaan. (Mitscherlich 1993, 27-35.)

Kasvavalla sukupolvella on erityisen aktiivinen rooli aikaisemman kasvatustradition murtamisessa. 1950-luvun nuoret olivat valmiita samastumaan vanhempiensa arvomaailmaan ja kasvatusmetodeihin. Tämä on yllättävä tulos sikäli, että voisi olettaa, että mittava kapina ja vastakkainasettelu suhteessa vanhempaan sukupolveen olisi toteutunut nimenomaan vuoden 1945 jälkeen Saksan täydellisessä sotilaallisessa ja moraalisessa alennustilassa. Tätä ei kui-

tenkaan tapahtunut, koska sekä vanhemmat että lapset joutuivat vastakkain Hitlerin ajan ihanteiden ja aikaisemman kollektiivisen identiteetin murtumisen tuottaman tyhjiön kanssa. Silloiset 12-18 -vuotiaat olivat Mitscherlichin mukaan kuitenkin siinä määrin identifioituneet kansallissosialistisen ajan kasvat- ja arvojärjestelmään, että he olivat pikemminkin neuvottomia kuin valmiita vastarintaan ja kritiikkiin. (Mitscherlich 1993, 37.)

Mitscherlich väittää, että kaiken kaikkiaan vain vähän oli muuttunut ihmisten mentaalisisä tilassa. Kansallissosialistiseen herruuteen samastuneet henkilöt eivät ole välttämättä osoittaneet jälkeen päin toimintatavoissaan vähäisempää opportunistia. Natsismin purkamista (*die Entnazifizierung*) onkin ankarasti kritisoitu. Tosin seuraavan sukupolven toimintaa ei voida tarkastella samoin johtopäätöksin. Sen ajattelumaailmaa on keskeisesti muovannut myös ”amerikanismi”. Uudet esikuvat olivat ennen kaikkea amerikkalaisia. Amerikkalaiset olivatkin hyvin keskeisesti vaikuttamassa esimerkiksi demokratisointiin tähänneiden uudelleenkasvatustavoitelmien rakentamiseen. Sukupolvikonflikti syntyi kansallissosialistisen ajan eläneen ja sodanaikana tai sen jälkeen syntyneen sukupolven välille. 1950-luvun nuoriso vielä samastui vanhempiensa arvomaailmaan. 1960-luvun nuoriso tai ainakin osa siitä sanoutui siitä irti ja kapinoi sitä vastaan. Se vastusti erityisesti arvo-orientaatiota, joka sitoutui taloudellisen kasvun määrittämään yhteiskunnalliseen kehitykseen. (Mitscherlich 1993, 37-46.)

Mitscherlichin lopputulemana voidaan pitää hieman avoimeksi jäävää kysymystä siitä, onko diagnoosi kyvyttömyydestä surra ja työstää läpi kansallissosialistista menneisyyttä yhä ajankohtainen 1990-luvulla. Osa saksalaisista kaipaa ja kannattaa edelleen kansallissosialistisen ajan ihanteita. Mutta on myös saksalaisia, jotka ovat aidosti surreet toisen maailmansodan aikaisista, pelottavaa ihmisyyden ja ihmiselämän menetystä – saksalaisia, jotka eivät ole halunneet unohtaa, vaan jotka ovat oppineet menneisyydestä ja kysyneet ottamaan siihen etäisyyttä. Kasvatuksesta käytyä yhteiskunnallista keskustelua määrittä 1960-luvulle tultaessa se, että kansallissosialistiset esikuvat olivat hävinneet ja aiemmin vallinneista kasvatustavoista oli luovuttu. Tarkemmin sanoen äärioikeistolaisten ryhmien ja puolueiden hyväksymä väkivalta ja väkivaltainen toiminta kouluissa saivat vastaansa ns. 68-sukupolven autoritaarisuuden vastaisen kasvatustavoittelun. Mitscherlich suhtautuu kuitenkin kriittisesti ajatukseen, että nimenomaan kasvatustavoitus olisi edellytys sille, ettei vajota takaisin vanhoihin kansallissosialistisiin ihanteisiin ja toimintatapoihin. Pikemminkin nykyinen kasvatustavoitus perään kysyminen on osoitus siitä, että halutaan lisätä valtion ja kasvattajien valtaa. Myös uuskonservatiiviset mielialat ovat valtaamassa alaa saksalaisessakin yhteiskunnassa. (Mitscherlich 1993, 167-174; ks. myös Habermas 1989, 41, 45.)

Kaipuu vanhoihin hyviin aikoihin ja ihanteisiin sekä autoritaariseen kasvatukseen on edelleen suuri. Tässä kaipuussa unohtuu kuitenkin se, että autoritaarinen kasvatusta oli omalta osaltaan vaikuttamassa siihen, että Hitler valittiin valtaan ja että häntä seurattiin. Autoritaarisuuden vastaisen, uudella tavalla ymmärtävästi lapsen suhtautuvan kasvatuksen hyvät puolet on näissä nostalgisissa näkemyksissä unohdettu tai niitä ei ole koskaan tunnustettu. Tosin Mitscherlich ei pidä yksiselitteisesti autoritaarisuuden vastaisen kasvatuksenkaan vaikutuksia pelkästään hyvinä. Siitä tuli 1960-luvulla muoti-ilmiö, jonka seurauksena lapset pakotettiin uudenlaisiin käyttäytymistapoihin, jotka eivät kuitenkaan välttämättä olleet lähtöisin heistä itsestään. Tämä johti helposti siihen, että myös ”demokraattisen” kasvatuksen kannattajista tuli fundamentalisteja. Seurauksena oli uusia ennakkoluuloja valistuksen sijasta. Autoritaarisen kasvatuksen kaipuu on Mitscherlichin mukaan mielettömää tästä huolimatta, koska autoritaarinen kasvatusta perinteisessä mielessä merkitsee lapsen vähäistä kunnioittamista sekä kyvyttömyyttä eläytyä hänen tarpeisiinsa ja ajattelutapoihinsa. Se merkitsee pakkoa, ymmärtämättömyyttä, pelkästään kieltojen ja käskyjen varassa toimimista sekä epäkriittistä tottelevaisuutta. Sukupolvelta toiselle siirtyvä kyvyttömyys myötäelämiseen ei ole muuttunut koetuksi kunnioitukseksi, mikä edistäisi sitä, että myös muita ihmisiä opitaan kunnioittamaan. Kasvatusta nähdään tätä nykyä keinona väkivaltaa, ennakkoluuloisuutta ja muukalaisvihamielisyyttä vastaan. Se ei kuitenkaan yksiselitteisesti ja itsestäänselvästi toimi tällaisena keinona, koska vanhempien arvomaailma vaikuttaa lasten arvomaailman muotoutumiseen. (Mitscherlich 1993, 167-174.)

Jos vanhempi sukupolvi on omaksunut kansallissosialistiset ihanteet ja autoritaarisen tavan kasvattaa, välittyy tämä jossain muodossa myös nuoremalle sukupolvelle. Tämä ei kuitenkaan välttämättä toteudu suoraviivaisesti siten, että nuorempi sukupolvi omaksuisi vanhempien arvomaailman ja tavan kasvattaa. Väliin tuleva tekijä on nuoremman sukupolven kapina vanhempiaan ja heidän arvomaailmaansa kohtaan, mikä usein merkitsee myös toisenlaisen arvomaailman kehittymistä. Avoimeksi kuitenkin jää, mitä tapahtuu silloin, kun kapina päättyy eli vaiheessa, jota kuvaa Marcusen kysymys: eikö isä (eli vanhemman sukupolven välittämä arvomaailma) ole enää ongelma? Johtopäätöksenä voidaan tässä yhteydessä olla yhtä mieltä Mitscherlichin kanssa siitä, että demokraattisissa yhteiskunnissa ei voida puhua yhden sukupolven arvomaailman yhtenäisyydestä, vaan on myönnettävä, että se koostuu monenlaisista arvosuuntautumisista, joihin nykyäänkin lukeutuvat myös kansallissosialistiset ihanteet.

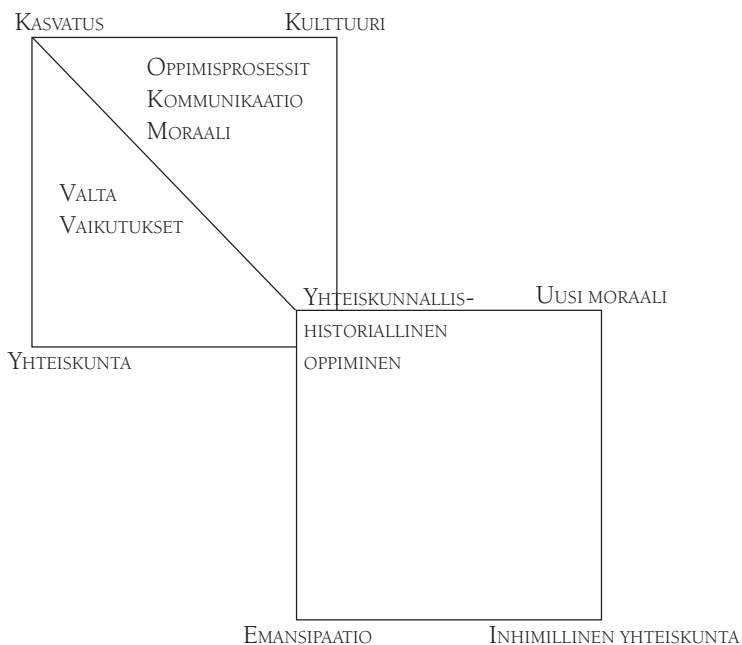
Kansallissosialistisen järjestelmän ideologioiden kyseenalaistaminen ja kritiikki tapahtui parinkymmenen vuoden viiveellä. Mitscherlichin (1993) mukaan tämä kulttuurinen muistelu- ja surutyö sekä kollektiivinen etäisyyden-

ottamisen oppiminen jatkuu saksalaisessa kulttuurissa edelleen. Vaikka nuoremmalla sukupolvella onkin aina modernissa yhteiskunnassa ollut vaikeuksia vanhempiensa kanssa, erityisen vaikea tämä sukupolvikonflikti oli 1960-luvun saksalaisessa yhteiskunnassa. Kriittisen teorian sivistys- ja kasvatusteoriat käytiin pääosin 1960-luvulla, opiskelijaliikkeen vuosisikymmenellä, jolloin yleinen ilmasto yhteiskunnassa ja yliopistossa antoi myöten tällaisten diskurssien esittämiseksi. Tosin kriittisen teorian sivistysdiskurssien juuret ulottuvat aina sen muotoutumisen alkuaikoihin, 1930-luvulle.

Dialektisen kasvatusteorian ja sivistysteorian ulottuvuudet: kasvatusteoriat, sivistys ja yhteiskunnallis-historiallinen oppiminen

Yhteiskunnallis-historiallinen oppiminen on perusteltua määritellä sivistyskäsitteen vastineena. Dialektisen kasvatusteorian kannalta merkittäväksi ongelmaksi asettuu tästä näkökulmasta myös kasvatuksen ja yhteiskunnallis-historiallisena oppimisena käsitteellistetyt sivistyksen suhteet. Sivistyksen ja kasvatuksen käsitteitä käytetään saksan kielessä usein lähes samamerkityksisinä. Silloin kun niille on annettu toisistaan eroavat merkitykset, kasvatuksella on tarkoitettu eräänlaista ”avaamisprosessia”, jota suomen kielessä vastaavat ilmaisut kasvamaan saattaminen ja kasvun mahdollisuuksien avaaminen. Sivistyksen käsitteellä on puolestaan tarkoitettu jo saavutettua sisäistä muuttoa. Täten kasvatuskäsite määrittyy prosessikäsitteenä ja sivistyskäsite jo muotoutunutta tilaa kuvaavana käsitteenä. Kriittisen teorian sivistyskäsitteeseen sisältyy yhteiskuntatodellisuuden muotoamisen painotus, jolloin sivistyksen käsite määrittyy tässä diskurssissa myös prosessikäsitteenä. (Friesenhahn 1985, 144; ks. myös Hoffmann 1993, 43-44.) Kriittisen teorian sivistyskäsite (die Bildung) kattaa sekä yksilöllisen että yhteiskunnallisen juonteen. Ihmisen sivistyminen ei toteudu Horkheimerin (1952/53, 20-21) mukaan pelkästään siten, että ihminen tekee itsestään jotain, vaan se toteutuu ensisijaisesti niiden suhteiden kautta, joissa ihminen on maailmaan ja niissä saatujen kokemusten kautta. Täten sivistys on aina yhteydessä yhteiskuntakokonaisuuteen. Kasvatuksen tehtävänä puolestaan on rakentaa sellaisia olosuhteita, jotka mahdollistavat sosiaalisen ja yhteiskunnallisen sivistyksen. (ks. myös Friesenhahn 1985, 61-63.)

Dialektisen kasvatusteorian ja sivistysteorian keskeiset ulottuvuudet voidaan tiivistää seuraavana kuviona:



Dialektisen sivistysteorian keskeisiksi ulottuvuuksiksi voidaan määrittää kasvatus, kulttuuri ja yhteiskunta. Sama kolmiulotteisuus on perusteltua määrittää yhteiskunnallis-historiallisena oppimisena, jolloin myös aika-ulottuvuus eli historiallisuus tulee selkeämmin esille. Yhteiskunnallis-historiallinen oppiminen on jaoteltavissa kulttuuriseen ja yhteiskunnalliseen oppimiseen. Kulttuurinen oppiminen on jaoteltavissa tiedolliseen, moraaliseen ja esteettiseen oppimiseen. Yhteiskunnallinen oppiminen on jaoteltavissa esimerkiksi taloudellis-teknologisissa ja poliittis-hallinnollisissa rakenteissa ja järjestelmissä tapahtuviin muutoksiin, jotka ovat yhteisöllisen oppimisen vaikutusta. Kasvatus ei täysin palaudu mihinkään näistä prosesseista, vaikkakin se kiinnittyy kaikkiin ja sen sisältämät tavoitteet saattavat parhaimmillaan muovautua erilaisten oppimisprosessien sisältöjä vastaaviksi, jolloin voidaan todeta, että kasvatuksen tavoitteet ovat toteutuneet yhteiskunnallis-historiallisena oppimisena. Tällaisessa tapauksessa sivistyksen (yhteiskunnallis-historiallisen oppimisen) ja kasvatuksen käsitteet ovat lähes identtiset.

Sivistyksen ja yhteiskunnallis-historiallisen oppimisen käsitteet eroavat toisistaan siinä, että yhteiskunnallis-historiallisen oppimisen käsite sisältää myös "patologioiden", esimerkiksi moraalisesti kyseenalaisten toimintatapojen oppimisen. Perinteinen sivistyskäsite puolestaan on historiansa kuluessa väärittynyt siten, että sitä yleensä käytetään ilmaisemaan arvostusta siitä, mikä

on sivistynyttä (siis jossakin yhteiskunnassa ja kulttuurissa sivistyneenä pidettyä) erotuksena sivistymättömästä, barbaarisesta, moraalittomasta. Tosin tällaisten erottelujen kanssa joudutaan tekemisiin myös yhteiskunnallis-historiallisen oppimisen käsitteen yhteydessä erityisesti silloin, kun pohditaan moraalisen oppimisen sisältöä eli kysymystä siitä, millaisia ovat tavoitteellisen arvoiset ja toivottavat oppimisprosessit. Näillä molemmilla käsitteillä on mahdollista operoida myös toteavasti siten, että tarkastellaan, millaista sivistys on ollut jossakin kulttuurisessa ja yhteiskunnallisessa kontekstissa tai millaisina oppimisprosessit ovat historiallisesti toteutuneet. Kasvatus on sekä kiinteästi kiinnittynyt näihin oppimisprosesseihin – toimintana, jonka oppimisprosessit sulkevat sisäänsä – että ilmennyt niistä erillisenä toimintana siinä mielessä, että sen funktiona on ollut oppimisprosessien suuntaaminen.

Kasvatustoiminta ja oppimisprosessit kiinnittyvät subjekteihin, jotka voidaan määrittää kollektiivisesti sukupolvina. Kasvatus voidaan laajimmassa merkityksessään määrittää toiminnaksi, jossa aikaisemman sukupolven tavoitteena on siirtää seuraavalle sukupolvelle se osa kulttuuria, joka on tarpeellista inhimillisen elämän säilyttämisen ja parantamisen kannalta, sekä edistää tämänsuuntaisia oppimisprosesseja. Kasvatuksen ja yhteiskunnallis-historiallisen oppimisen suhde ei kuitenkaan toteudu tämän ideaalityypin mukaisesti, koska ensinnäkään kasvatusvastuussa olevan sukupolven tavoitteenasettelut eivät ole yksimielisiä. Toiseksi se ei toteudu, koska tämä sukupolvi ei välttämättä tiedä, mikä on hyväksi ja tarpeellista tavoitteiden toteuttamiseksi. Kolmanneksi yhteiskunta ja historia sisältävät niin paljon ristikkäisiäkin prosesseja, että tällainen vaikutusmalli ei toimi. Ja neljänneksi (jälki)moderneissa yhteiskunnissa on alkanut esiintyä myös sellaista kulttuurista ja tiedollista ainesta, jonka nuorempi sukupolvi hallitsee paremmin kuin aikaisempi. Viidenneksi sukupolvien väliset suhteet rakentuvat konflikteja sisältäviksi sekä sukupolvikonfliktista johtuen että erityisistä yhteiskunnallisista murrosvaiheista johtuen. Tästä syystä oletus siitä, että kasvatus tuottaisi toivotunlaisia yhteiskunnallis-historiallisia oppimisprosesseja, ei toimi. Johdopäätöksenä voidaan esittää, että traditio sekä siirtyy että muuttuu sukupolvesta toiseen. Avoimeksi kysymykseksi kuitenkin jää tässä teoretisoinnin vaiheessa se, millaisten tekijöiden vaikutuspiirissä se muuttuu siinä määrin radikaalisti, että voidaan puhua muutoksesta laadullisesti kokonaan toiselle tasolle. Tämän ongelman ratkaiseminen avaisi mahdollisuushorisontin kriittisen teorian kasvatus- ja sivistysdiskurssin sisältämien utooppisluonteisten tavoitteenasettelujen – vapaus, jälkikonventionaalinen moraalit, inhimillinen yhteiskunta – toteuttamiseen.

Kirjallisuus

- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levison D. J. & Sanford R. N. 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
- Adorno, T. W. 1966. "Erziehung nach Auschwitz". Teoksessa Theodor W. Adorno 1970. *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959-1969*. B Kadelbach (toim.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 88-104.
- Anttonen, S. 1998. *Valta, moraali ja yhteiskunnallis-historiallinen oppiminen. Sivistys-historiallinen tie kansallissosialistisesta totuuden politiikasta demokratisoiviin uudelleenkoultusohjelmiin*. Väitöskirja. Acta Universitatis Tamperensis.639.
- von Friedeburg, L. 1992. *Bildungsreform in Deutschland. Geschichte und gesellschaftliche Widerspruch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Friesenhahn, G. J. 1985. *Kritische Theorie und Pädagogik. Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse*. Rieden: Express Edition.
- Habermas, J. 1989. *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians' Debate*. S Weber Nicholse (toim.). Cambridge: Polity Press.
- Hoffmann, D. 1993. "Education in a world with an uncertain future." Julkaisussa Saira Anttonen & Reijo Raivola (toim.), *Kasvatus ja koultutus muuttuvassa yhteiskunnassa. XIV kasvatustieteen päivät Oulussa 26.-28.11.1992*. Kasvatustieteiden tiedekunnan opetusmonisteita ja selosteita 53, 38-52.
- Horkheimer, M. & Flowerman, S. H. 1950. "Foreword to Studies in Prejudice." Teoksessa Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levison & R. Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
- Horkheimer, M. 1952/53. "Begriff der Bildung. Immatrikulations-Rede Wintersemester 1952/1953." Teoksessa Max Horkheimer, *Gegenwärtige Probleme der Universität*. Frankfurter Universitätsreden. Heft 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Horkheimer, M. 1963. "Gedanken zur politischen Erziehung." Teoksessa Max Horkheimer 1981, *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*. Werner Brede (toim.) Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. 1977. *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Alfred Schmidt (toim.). Frankfurt am Main: Fischer.
- Lingelbach, K. C. 1970. "Erziehung und Erziehungstheorien im national-sozialistischen Deutschland." Teoksessa Wolfgang Klafki & Leonhard Froese (toim.), *Marburger Forschungen zur Pädagogik* 3. Weinheim: Verlag Julius Beltz.
- Mitscherlich, M. 1990. *Die Zukunft ist weiblich*. München: Serie Piper.
- Mitscherlich, M. 1993. *Erinnerungsarbeit. Zur Psychoanalyse der Unfähigkeit zu trauern*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Siljander, P. 1988. *Hermeneuttisen pedagogiikan pääsuuntaukset*. Oulun yliopisto. Kasvatustieteiden tiedekunta 55.
- Ziehe, T. 1992. "Nuoriso kulttuurisessa modernisaatiossa." Teoksessa Tapio Aittola & Esa Sironen (toim.), *Miksi piiriin? Thomas Ziehe koulusta, nuorisosta ja*

itsestäänselvyyksien murenemisesta. Jyväskylän yliopiston kasvatustieteen laitoksen julkaisuja 1, 15-38.

Arkistolähteet

- Theodor W. Adorno -Archiv. Theodor W. Adorno: Theorie der Halbbildung. 23.7.1959. Ts 36586-Ts 36622. Theodor W. Adorno -Archiv. Frankfurt am Main.
- Theodor W. Adorno -Archiv. Kommentator LvF: Aktennotiz für Professor Adorno "Zur Theorie der Halbbildung". Mittwoch 29. April 1959. Ts 36865-Ts 36866. Theodor W. Adorno -Archiv. Frankfurt am Main.
- Theodor W. Adorno -Archiv. Theodor W. Adorno: Erziehung nach Auschwitz. Das erste Manuskript den 15. August 1966. Ts 45839-Ts 45898. Theodor W. Adorno -Archiv. Frankfurt am Main.
- Max Horkheimer -Archiv X 77.1. Vortrag gehalten am 5.5.1960 in Ingelheim am Rein Bundeszentrale für Heimatdienst; veröffentlicht in: Politische Psychologie, Bd. 2: "Autoritarismus und Nationalismus – ein deutsches Problem?" Frankfurt a.M. 1963. 1. Nachschrift des Vortrags. MH "Sozialpsychologische Forschung zum Problem des Autoritarismus, Nationalismus und Antisemitismus". s. 1-7. Stadt- und Universitätsbibliothek. Frankfurt am Main.
- Herbert Marcuse -Archiv 0034.01. Martin Heidegger: Nietzsche: Der Wille zur Macht. Vorlesung gehalten im Winter-Semester 1936/37 in Freiburg i.B. (Nachschrift von Dr. Alfred Seidemann). Stadt- und Universitätsbibliothek. Frankfurt am Main.
- Herbert Marcuse -Archiv 0336.01. Bearbeitete Fassung e. früheren Textes für d. Vorlesung: (Tendences de la societe industrielle advancee. Paris. 1968, 1-2, 8, 11, 14, 52, 86a, 88-89, 92-94a, 95-100, 103-107; VI: 5-8, 19-22, 66-68. (0336.00 Marcuse, H. Paris Lectures. Mappe. Paris. 1968.) Stadt- und Universitätsbibliothek. Frankfurt am Main.
- Herbert Marcuse -Archiv 0336.02. Répression sociale et répression psychologique: Actualité de politique de Freud. Paris Lectures. Wiederabdruck e. Vortrags, gehalten e. Gruppe von Studenten d. Universite de Paris am 14.5.1962. (0336.00 Marcuse, H. Paris Lectures. Mappe. Paris. 1968.) Stadt- und Universitätsbibliothek. Frankfurt am Main.
- Herbert Marcuse -Archiv. 0343.01. Marcuse, H. Education and Social Change. Unterlagen zum Vortrag, gehalten am Brooklyn College. New York 1968, 1-14. Stadt- und Universitätsbibliothek. Frankfurt am Main.
- Herbert Marcuse -Archiv. 0372.01. Marcuse, H. Generation Conflict. Vortrag, gehalten vor Studenten d. University of California. San Diego (Calif.), 1969, 1-11. Stadt- und Universitätsbibliothek. Frankfurt am Main.

Jürgen Matthies

JOKO OLEMME KAIKKI KRIITTISIÄ EKOLOGEJA?

Kriittinen teoria ja ekologinen ajattelu

Kysymyksenasettelu: onko ekologinen tiedostaminen saavuttanut päätepisteensä?

Ekologinen keskustelu on nykyisin levinnyt jo melkein kaikille ihmiselämän alueille. Yhtä laajaa on myös ollut ekologista ongelmanasettelua koskeva kirjallisuus, jonka tuotannolle ei näy loppua. Mutta mitä enemmän ekologista tietoa on saatavilla, sitä harvemmin ajattelemme itse ekologian käsitettä, sen alkuperäistä kriittistä ulottuvuutta ja sisältöä. Niin sanotun ekoptimismin (Maxeiner & Miersch 1996) uusi viesti onkin ristiriitainen. Monet mittavat empiiriset tutkimukset kertovat kriittisyyden heikkenemisestä ja siitä, että huoli ympäristösuojelusta on vähentynyt (Schupp & Wagner 1998). Preisendörfer ja Franzen (1996, 220-238) puhuvatkin kauniista mutta näennäisestä ympäristötietoisuudesta. Kirchgässner (1996) kuvaa tilannetta ekologisen ”minimimoraalin” kriittisyyden ja ekologisen ympäristötietoisuuden heikkenemisenä (vrt. myös Diekmann & Preisendörfer 1998). Ihmiset ovat vähitellen tottuneet luottamaan siihen, että ekologisten ongelmien ratkaisujen miettiminen ja työstäminen ovat jätehuoltopäälliköiden ja pitoi-suusspesialistien hallussa. Kansalliset ympäristöprotestit ja -ongelmat ovat siirtyneet kansainvälisille toimikunnille ja komiteoille. Paikallistasolla ympäristöprotestit puolestaan on delegoitu Greenpeacealle ja muille ympäristöjärjestöille, joilla onkin paljon ammattimaisempi ote kuin taannoisilla kansalaisjärjestöillä.

Juuri siksi, että arkipäivän maailmamme aina mainoksia myöten vilisee ekologiaa symboleja, kaipaa itse ekologiaa kriittistä reflektiota, sillä ekologiassa on tätä nykyä myös oma historiansa raahattavanaan. Ekologiaa ei voida tar-

kastella analysoimatta samalla niitä erilaisten vaikutusten prosesseja, joita ekologia itse on käynnistänyt. Ekologisen keskustelun vaikutukset heijastuvat tietoisuudessamme monin tavoin, mutta onko meillä lopultakaan kriittistä ekologista tietoisuutta? Ekologisen tietoisuuden pitäisi näkyä siinä, että tiedostamme ekologisia ongelmia. Juuri tämä tiedostamisen ja tietoiseksi tulemisen tapa on kuitenkin muuttunut ensimmäisten ympäristöliikkeiden päivistä ja muuttuu edelleen. Samalla muuttuu myös ekologian asema yhteiskunnallisena haasteena.

Ympäristöliikkeissä yhdistyi niiden kehittymisen aikoihin toiminta, kritiikki ja reflektio. Nyt nämä elementit ovat irronneet toisistaan, pluralisoituneet ja osittain jopa hajautuneet lahkolaismaisiksi ryhmittymiksi. Itse pluralisoinnuksesta, moniarvoistumisesta, on tullut uusi ongelma, kuten de Haan ja Kuckartz (1996) toteavat laajassa ympäristötietoisuutta käsittelevässä empiirisessä tutkimuksessaan: ”Elämäntapojen moniarvoistumisella on varsin risiiritaisia seurauksia ympäristöasenteille ja ympäristökäyttäytymiselle” (de Haan & Kuckartz 1996, 240; myös Kösters 1993, 141-305). On tuskin odotettavissa, että kaikki jatkuisi lopulta hyvin, kunhan vain keskenään kiistelevät moniarvoisuudet pitäisivät vaa’an tasapainossa ja korvaisivat sillä puuttuvan kokonaisvaltaisuuden. ”Sillä yhteiskunnassa, joka on kerran luopunut yhteisistä ja kaikenkattavista suunnanantajista, on vaarana, että itseriittoiset osanäkemykset täyttävät tämän aukon ja väittävät vastaavansa kokonaisuutta. Tämä kaikenkattavuuden rooli on nyt luisunut taloudellis-tekniselle systeemille” (Zierhofer & Steiner 1994). Martinin ja Schumannin (1997) mukaan tämä rooli on jätetty globalisoituneille markkinoille.

Vastaavasti myös ekologisen kriisin globaali ulottuvuus on etääntynyt tietoisuudestamme, vaikka se aikoinaan avasi silmämme näkemään maailmanlaajuiset ongelmayhteydet ja horjutti samalla uskoamme rajattomaan edistykseen. Vähitellen myös suuret kertomukset yhteiskuntien kokonaisekologisesta uudistamisesta ovat murentuneet. Yhteiskunnallistettu ekologinen kritiikki laskee teknis-hallinnollisten ratkaisujen ja teknologisen tehokkuuden vallankumouksen varaan (Weizsäcker & Lovins & Lovins 1996, 15-26) tai vetäytyy elämäntapojen yksityisyyteen. Jopa vihreät itse ovat jatkautuneet kysymyksessä siitä, edellyttääkö tiettyjen uhkien vakavuus nimenomaan teknokraattisia vastatoimia (Beck 1991, 28; 1996).

Aivan kuten luotamme siihen, että ympäristöystävällisen tekniikan kehittyminen etenee itsestään, meitä rauhoittaa myös ajatus siitä, että kerran herätetty ekologinen tietoisuus jatkuisi lakkaamatta. Puolueet reagoivat ihmisten lisääntyneeseen ympäristötietoisuuteen ja luovat ohjelmiinsa vihreitä nurkkauksia. Jo pidemmän aikaa myös vihreät ovat olleet olemassa puolueena ja vakiinnuttaneet itsensä vahvaksi Euroopan puoluekartassa sekä ovat osin mukana jopa hallituksissa. Jo vuonna 1983 Charles C. Roberts esitti

kysymyksen siitä, että osoittautuvatko juuri vihreät myöhäiskapitalismin pelastajiksi (1983, 117-135). Erityisesti vihreät ovat hukanneet mahdollisuutensa tukeutua kriittisen teorian¹ argumentointiin kritisoidessaan teollisuusyhteiskuntaa yleensä ja erityisesti sen ympäristöpolitiikkaa (Eckersley 1994, 120 - 124). Tämä ehkä selittää sen, miksi monet ympäristöliikkeen yhteydessä syntyneet projektit ja kokeilut ovat jämähtäneet yksilöllistymisen, luontoromantiikan tai abstraktin antropologisen näkökulman tasolle. Käytännöllisyydessään ne ovat alkaneet keskittyä yhä enemmän teorialle vieraisiin tai jopa teoriavihamielisiin ja epä-älyllisiin ympäristöleikkeihin ja -peleihin.

Näyttääkin siltä, että se ekologinen tietoisuus, joka alun perin kyseenalaisti ajatuksen jatkuvasta kehityksestä ja edistyksestä, onkin nyt itse omaksunut juuri tämän ajatuksen. Sinniteltyään yli pari vuosikymmentä julkisen keskustelun kohteena ekologia tuntuu nyt saavuttaneen kehityksensä kriittisen pisteen. Samaan aikaan kun ekologian globaalit haasteet kärjistyvät, niiden tiedostaminen ja ajattelu on yhä vaisumpaa. ”Ekologinen järki ja ekologinen moraalitietoisuus etäännyvät ilmeisesti kauas toisistaan. Tiedämme kyllä, mitä meidän pitäisi tehdä. Mutta emme tee sitä. Mistä tämä johtuu?” (Eder 1988, 9.)

Haluan tässä artikkelissa kysyä, kuinka refleктоiva, kriittinen ekologinen ajattelu on ylipäänsä mahdollista globaalissa ekologisessa kriisissä. Miten voimme estää, ettei ekologinen tietoisuus sisältäisi vain kierrätyksen periaatteen? Varsinainen aihe tämän artikkelin kirjoittamiselle on kuitenkin huoli yhden kriittisen käsitteen häviämisestä tai sen inflaatiosta. Käsite ekologia (tai ekologisuus) on tunkeutunut kaikkialle arkitietoisuuteen, mutta sillä ei ole enää mitään kriittistä potentiaalia. Mehän elämme jo kaikki melko ekologisesti! Miten voimme välttää tämän hämäyksen? Mitkä ajattelun ainekset ja teoriat tarjoavat mahdollisuuksia ja virikkeitä? Entä mikä on oikeastaan ekologisen ajattelun subjekti – onko sellaista enää, vai kuuluuko sekin vain suuriin kertomuksiin ja myytiksi modernista? Näissä kysymyksissä tarvitaan filosofiaa ja ne ovat filosofian haaste, jos se pitää tehtävänäään kriittistä reflektiota. Max Horkheimerin (1985, 361) sanoin:

Filosofian todellinen yhteiskunnallinen funktio on olemassa olevan kritiikissä. Se ei tarkoita mitään pinnallista yksittäisten ideoiden tai olosuhteiden moitiskelua, jossa filosofi olisi vain oimituinen ilmestys. Se ei myöskään tarkoita, että filosofi esittää valituksia yhdestä tai toisesta irrallisesta asiasta ja suosittelee ratkaisuja. Kritiikin varsinainen päämäärä on estää se, että ihmiset hukkaavat itsensä niihin ajattelumalleihin ja käyttäytymistapoihin, joita yhteiskunta nykyisessä muodossaan heille syöttää.

Käsillä oleva maailmanlaajuinen ekologinen kriisi merkitsee paitsi luonnon voimavarojen rajatonta riistoa osana globalisoitumista, myös kaiken sen kor-

vaamatonta tuhoamista, mikä ylipäänsä on ihmisen ympäristöä ja ihmistä ympäröivää laajemmassa mielessä (Altvater 1997; Weizsäcker 1994, 65-137; Beck 1997, 73-80; Martin & Schumann 1997, 46-60). Niinpä tuhoprosessin tutkimisen ei pitäisi perustua vain positivistiseen yksittäistietojen kokoamiseen. Tarvitaan selitysmalleja, jotka ylittävät empiris-mekaaniset luokittelut ja jotka analysoivat luonnon ja valistuksen välistä suhdetta. Merkitseekö siis myös ekologinen valistus ihmisen ajattelun kehittymistä? Tähtääkö se siihen, että todelliset ja kuviteltavissa olevat luonnon uhat ja vaarat voidaan välttää? Mutta jos näin on, eikö ekologinen valistus jo silloin itse ota ylivalan luonnosta voidakseen pitää sen aisoissa?

Valistuksen dialektiikka

Horheimerin ja Adornon kirjoittama ja vuonna 1947 Amsterdamissa julkaistu *Dialektik der Aufklärung* sisältää useita nykyiselle ekologiselle keskustelulle tärkeitä ajatuksia. Krusekampin (1991, 99) mukaan ”Horkheimer ja Adorno kuvaavat itse asiassa luonnonhallinnan ja yhteiskunnallisen herruuden välistä dialektista suhdetta” (ks. myös Reijen 1987, 45-53; Bogner 1989, 71). Tekstistä ei voida enää täsmällisesti todeta, mitkä ajatukset ovat keltäkin kirjoittajalta, eikä tämä olisikaan kirjoittajien tarkoituksen mukaista. Tosin Adornon vaikutus on helppo tunnistaa jo kielestä. Kaikista Frankfurtin koulukunnan kirjoituksista juuri *Dialektik der Aufklärung* sisältää kaikkein vaikeimmat ja pessimistisimmät ilmaisut.

Ennen kuin jatkan pohdintaani teoksen ekologisista sovellutuksista, haluan tuoda esille muutaman seikan tähän teokseen kytkeytyvästä ajankohtaisesta keskustelusta. *Dialektik der Aufklärung* -teosta, ”Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian ajatuksellista keskusta” (Hesse 1986, 54) koskeva keskustelu leimahti uudelleen käyntiin 1980-luvulla. Monet ovat yksimielisiä siitä, että *Dialektik der Aufklärung* on teoreettisesti kestävä ja käytännöllisesti vanhentunut (Thomä 1997). Useissa artikkelikokoelmissa teosta on kuvattu ”valistuksen vastaiseksi,” ”epäteoreettiseksi,” ”teoriakielteiseksi” ja sosiaalisesti myyiksi (Honneth 1986; Van Reijen & Schmidt Noerr 1987; Kunneman & De Vries 1989). Kriitikin menettelytapa on karkean yksinkertaistavaa. Kriitikot pyrkivät osoittamaan kriittisen teorian omia ristiriitaisuuksia ja siten sen epäonnistumista. Yleisesti teos typistetään vain sen ydinteesiin myytin ja valistuksen yhteenkietoutumisesta ja väitetään teoksen itse olevan mytologian peittämää ajattelua, tai sitten teos redusoidaan ”tulkintakehykseksi,” negativistiseksi luonnonhallinnan historian filosofiaksi. Kriitikot viittaavat myös siihen, että Horkheimerin ja Adornon vaatiman luonnon muis-

taminen subjektissa on ”kauhistuttavan lähellä” heideggerilaista olemisen muistamista.

Valistuksen leiristä kuuluukin jo ääniä, jotka haluaisivat hyvästellä koko *Dialektik der Aufklärungin*. Teoksen sivilisaatiokritiikki on niin toivottoman sävyistä, että se sietää enää korkeintaan toivottomien toivon, ilkkuvat kriitikot. Jopa itse Jürgen Habermas varoittaa tästä toivottomuuden näköalasta ja toteaa, että ”tämä mieliala, tämä näkemys ei ole enää meidän” (Habermas 1985, 130). Habermas haluaa pidätellä helposti johdateltavia yksilöitä heittäytymästä Nietzschen kaltaisten vastavalistuksen dialektikoiden vaikutuksen alaisiksi. Nietzsche on löydettävistä nimittäin *Dialektik der Aufklärungin* jokaisesta lauseesta. Niinpä Habermas onkin etäänäntynyt *Dialektik der Aufklärungin* johtavista päätelmistä.

Hän luopuu luonnon tasapainottavasta ihanteesta ja siirtyy sen sijaan täysin antropologiseen tapaan määritellä sovitusta luonnon kanssa. Samalla hän luopuu ajatuksesta, että luonnon kanssa pitäisi löytyä universaalien sovitusten mahdollisuus. Sekä näkemykset luonnosta itsestään että vapauttamisajatuksen kokonaisvaltainen käsittely jäävät huomiotta. (Welsch 1995, 110; Krusekamp 1991, 103.)²

Kriittisen teorian ensimmäisen sukupolven tärkeät temaattiset innovaatiot ovat peräisin nimenomaan ekologisesta tarkastelutavasta. Kaikki keskeiset kriittiset teemat, joita myöhemmin mm. vihreät ja suoran demokratian liikkeet ovat nostaneet esille, on jo perusteltu Frankfurtin koulukunnan kriittisessä teoriassa: antropentrismi, industrialismi, moderni teknologia, byrokraatia ja luonnon hallinnan kritiikki (Eckersley 1994, 121). Niinpä *Dialektik der Aufklärung* -teosta voidaan pitää ”tähän saakka ainoana paradigmaattisena teoksena, jossa ihmisen luontosuhdetta ei käsitellä vain marginaalisesti, vaan sille annetaan keskeinen sija yhteiskunnallisessa aikalaisdiagnoosissa” (Wiggershaus 1996, 5). Martin Jay (1985, 290) esittää, että Adornon ja Horkheimerin ajattelun polttopiste kriittisen teorian alkuvaiheessa on nimenomaan luonnon alistamisessa. Samaan luokkaan kuuluvat myös Adornon *Minima Moralia* ja Horkheimerin *Zur Kritik der instrumenttellen Vernunft*, joka analysoi ihmisen ja luonnon välistä perustavaa konfliktia (Jay 1985, 290). Tämän kontekstualisoinnin jälkeen palaan alkuperäiseen kysymykseeni: millaisia ekologisia sovellutuksia *Dialektik der Aufklärung* sisältää? Keskityn teoksen perustaviin väitteisiin, valistuksen ja järjen käsitteisiin sekä kulttuuriteollisuuteen. Näissäkin puitteissa voidaan käydä läpi ja kommentoida eräitä kysymyksenasetteluni kannalta varsin kiinnostavia väitteitä.

Herruus ja luonnon riistäminen

Eräs *Dialektik der Aufklärungin* voimakkaimmista lausunnoista sisältää samalla tärkeän perusteesin: ”Valistus on totalitaarista kuten mikä tahansa järjestelmä” (Horkheimer & Adorno 1991, 101). Kirjan pääasiallinen sisältö koskeekin valistuksen totaalisuuden jäljittämistä, johon sisältyy ajattelun kääntyminen itseään vastaan. ”Iloisen valistususkon sijasta teos pyrkii löytämään valistuksen aporiat. Tämä menee niin pitkälle, että valistus vetää itsensä osaksi näitä aporioita” (Hindrichs 1998, 42). Niinpä kirjoittajien esittämä kritiikki kohdistuu käytännössä kaikkiin inhimillisen olemassaolon alueisiin, joihin valistus on jo tunkeutunut.

Tiede on Adornolle ja Horkheimerille pääsyylinen ajattelun rappioon. ”Maailmassa ei ole olemista mihin tiede ei voisi tunkeutua, mutta se mihin tiede voi tunkeutua ei ole oleminen” (Horkheimer & Adorno 1991, 102). Tällaiset päätelmät eivät kuitenkaan merkitse kertakaikkista tieteen kritiikkiä. Tiedettä vastaan sellaisenaan ei pidä hyökätä, vaan tieteen pyrkimystä kaiken selittämiseen, siis tieteen totalitaarista luonnetta. Adorno ja Horkheimer tunnistavat tieteen totaalisen luonteen ennen kaikkea matemaattis-positivistisessä ajattelussa. ”Matemaattisesta menetelmästä on tullut tavallaan ajattelun rituaali” (Horkheimer & Adorno 1991, 101-102). ”Ajattelu esineellistyy itsenäisesti eteneväksi, automaattiseksi prosessiksi, joka kilpailee tuottamiensa koneiden kanssa kunnes nämä lopulta voivat korvata sen” (Horkheimer & Adorno 1991, 101).

Kirjoittajat ovat huolissaan maailman nopeasti etenevästä teknistymisestä. Teollistumisen esteetön leviäminen lisää samassa tahdissa sosiaalisten ja ekologisten ongelmien mahdollisuutta. Informaatio- ja kommunikaatioteknologian pakonomainen käyttöönotto, jota arvostamme innovaatiomoottorina, ei suinkaan itsestään johda sosiaalisesti ja ekologisesti kestävästä postmodernin aikakauden paratiisiin. Päinvastoin se kärjistää ja moninkertaistaa myös teollisen tavaroiden ja palveluiden tuotannon, jakelun ja kulutuksen vahingolliset vaikutukset sekä teollistaa lopulta myös yksilöllisen ja kollektiivisen tiedostamisen (ks. Erich Frommin ”markkinoivasta luonteesta” Matthies 1992). Jopa silloin kun ihmisen, eläimen ja kasvin geneettistä kestävyyttä (resistenssiä) ympäristömyrkyjä vastaan voidaan manipuloida tieteellisten saavutusten ansiosta – sinänsä jo tarpeeksi järkyttävää – ei globaalia ekologista romahdusta voitaisi välttää. Sitä voidaan korkeintaan yrittää siirtää eteenpäin, ellei se sitten nopeudu ympäristöresursseista käytävien yhteiskunnallisten ja sotilaallisten yhteenottojen leimahtamisen myötä (ks. Weizsäcker 1995).

Yllä kuvattu maailman ja ajattelun teknistyminen on keskeisin polemiikin kohde paitsi *Dialektik der Aufklärungissa* myös aikaisemmassa ja myöhemmässä kriittisessä teoriassa. Habermas kuvaa näitä modernien yhteiskuntien

sisäisiä kehityslinjoja patologiaksi, jossa ilmenee lopulta ”elämismaailman kolonialisointi” (1981, 293). Teknokraattinen tietoisuus tunkeutuu yhä syvemmälle subjektiin ja eliminoi subjektin tietoisuuden omasta riippuvuudesta luonnosta, sekä tietoisuuden siitä, että subjekti itse on osa luontoa.

Korostan vielä, että tämä ei merkitse kategorista tiedevihamielisyyttä eikä empiiristen tutkimusmenetelmien hylkäämistä. Päinvastoin, Horkheimer ja Adorno perustivat uudelleen Frankfurtiin nimekkään, myös empiiristä tutkimusta harjoittavan Sosiaalitutkimuksen instituutin palattuaan sodan jälkeen Amerikasta. Horkheimeria ja Adornoa eivät häiritsekään metodiset saavutukset sinänsä, vaan niiden soveltaminen kaikkeen ajatteluun sekä tähän liittyvä vahvistuva totalisuuden vaatimus. Tässä muodossa kritiikillä on myös tänään ja nimenomaan tänään uusi ajankohtaisuutensa. Tosiasia on, että vaikka maailmanloppu ei vielä varsinaisesti kolkuttaisikaan ovella, sen kaikki edellytykset ja mahdollisuudet on luotu, ovat olemassa ja kehitteillä. Tämä on seurausta järjestä tai rationaliteetista, jota valistus on painottanut universaalina oikeutuksena: ”Valistus” tarkoittaa sitä, että ”kaikki, mihin vain uskotaan, muutetaan tietämisen kohteiksi” (Frank teoksessa Schmid-Noerr & Reijen 1987, 99).

Pelkästään tieteellisyydellään oikeutuksensa hankkiva tieto on alusta alkaen riistävässä suhteessa luontoon. Luonto hajotetaan ensin erilaisin lainalaisuuksin alkeisosiksi, funktionalisoidaan ja lopulta tuhotaan modernin päätepisteessä. Luonnon tieteellinen ja tekninen hallinta onnistuu vain, jos jätetään huomiotta kaiken ihmisestä poikkeavan olevaisen omintakeisuus, ihmisestä riippumaton merkitys. Kaiken ihmisen toiminnalle alistetun todellisuuden omien oikeuksien unohtaminen johtaa siihen, että asioiden olemus näyttää yhä pelkistetyimmältä: kaikki ”osoittautuu aina samaksi, heruuden perustaksi” (Horkheimer & Adorno 1991, 87).

Valistusta ei voida pitää enää kantilaisittain ihmisen pääsynä ulos itse aiheuttamastaan alaikäisyydestä. Valistusta ei voida myöskään ymmärtää hegeliläisen dialektiikan kautta, jossa tietoisuuden muodostaminen (tiedostaminen) on yhtä kuin maailman muodostaminen ja jossa toteutuu absooluuttisen ja itseensä palautuvan hengen oleminen itse itsessään (An-und-für-sich-Sein). ”Itse itsessään olemisen” (An-sich-seins) ja ”toisin olemisen” (Anders-Seins) olotilat liikkuvat nimittäin dialektisesti kohti totaliteetin olotilaa.

Pelkäksi luonnon hallinnaksi tyypistetty kognitiivis-välineellisen valistuksen käsite nousee Adornon ja Horkheimerin tekstin sisäänrakennetun kritiikin pääteemaksi. Tällaisen valistuksen käsitteen normatiivisena perustana on kaikin tavoin itseään toteuttava ihminen. Adorno ja Horkheimer osoittavat historiallis-yhteiskunnallisessa analyysissään, kuinka valistuksen käsitteen yksipuolistuminen onkin johtanut järjen tuhoutumiseen.

Dialektik der Aufklärungissa, kriittisen teorian historianfilosofisessa pää-

teoksessa, läpikulkeva problematisointi koskee minän ja luonnon välistä suhdetta määrittävää kysymystä: miten luonnon ja sivilisaation välinen sopimus on mahdollinen? Vain tämän toiveen toteutuminen ihmisen ja luonnon vuorovaikutuksellisessa refleksiivisessä prosessissa voisi toteuttaa valistuksen lupaaman ihmisen emansipaation. Otettaessa huomioon nykytilanne ja päivittäiset kokemuksemme luonnon ja sen voimavarojen tuhoutumisesta – huolimatta lisääntyneistä valistus- ja koulutusmahdollisuuksista – voidaan uudelleen ja painokkaammin kysyä: ”miksi ihmiskunta sen sijaan että astuisi todella inhimilliseen aikakauteen, hukkuu uudelleen barbariaan?” (Horkheimer & Adorno 1986, esipuhe). Adorno ja Horkheimer päättelevät tämän johtuvan siitä, että valistus, jonka itseymmärrys on perustunut luonnon hallinnan ytimenä olevan myytin kritiikkiin ja ylittämiseen, päättyy uudelleen myyttiin: ”Kuten myytit jo toteuttavat valistusta, sotkeutuu valistus joka askeleelta yhä syvemmälle mytologiaan. Kaiken materiaalin se ottaa myyteistä tuhotakseen ne, mutta oikeutta jakaessaan se joutuu myyttiseen vaikutuspiiriin” (Horkheimer & Adorno 1991, 89).

Adorno ja Horkheimer konstruoivat myytin ja valistuksen nivoutumisen yhteen: myytti on jo valistusta tähdätessään subjektien itsenäisyyden säilymiseen suhteessa luonnonvoimiin. Valistus kääntyy kuitenkin takaisin mytologiaan silloin, kun se muuttuu puhtaaksi totuudeksi, käyttää kvantifioitavaa, universalistista metodiikkaa ja asettaa tämän samalla absoluuttiseksi maailmanselitykseksi. (Horkheimer & Adorno 1991, 87). Sekä myytissä että valistuksessa on kysymys olemassaolon suvereenisuudesta. Valistuksen vajoaminen mytologiaan kertoo lisääntyvän rationaalisuuden hallitsemasta maailmasta, jossa laaja-alainen järki on typistetty päämäärarationaalisuudeksi. Yltiörationalistinen maailma puolestaan omaksuu myyttisen pakon piirteitä pyrkiessään väkisin avaamaan viimeisetkin luonnon salaisuudet.

Myytti muuttuu valistukseksi ja luonto pelkäksi objektiivisuudeksi. Ihmiset maksavat valtansa lisääntymisen vieraantumalla siitä, minkä suhteen he valtaansa käyttävät. Valistuksen suhde olioihin on sama kuin diktaattorin ihmisiin. Se tuntee ne sikäli kuin voi manipuloida niitä. Tieteen harjoittaja tuntee oliot sikäli kuin hän voi tehdä niitä. Näin niiden oleminen sinänsä muuttuu olemiseksi hänelle. Muutoksessa olioiden olemus osoittautuu aina samaksi, herruuden perustaksi. (Horkheimer & Adorno 1991, 86-87.)

Adorno ja Horkheimer eroavat tässä suhteessa valistuksen vaatimuksesta korvata myyttinen maailmankuva rationaalisella otteella maailmasta. He näkevät päinvastoin valistuksen muuttumisen myyttiksi siinä, että vaadittu rationaliteetti typistetään välineelliseksi ja siten systeemille alistetuksi järjeksi. Myytissä on kysymys ihmisen järjestä, joka automatisoituu luonnon hallin-

naksi. Syytä valistuksen vajoamisesta mytologiaan on etsittävä ”valistuksesta itsestään, joka on jähmettynyt pelätessään totuutta” (Horkheimer & Adorno 1986, 4). Valistunut ajattelu on edellytys vapaudelle yhteiskunnassa, toisaalta jo käsitteessä itsessään on ”kaikkialla mahdollisen taantumisen itu” (Horkheimer & Adorno 1986, 3).

Myyttisyyteen päätyvää rationalisointia ja valistuksen itsetuhon umpikujaa voidaankin pitää *Dialektik der Aufklärungin* perustavana ytimenä. Adorno ja Horkheimer selventävät rationalisoinnin käsitettä luonnonhallinnan mallilla. Luonnon hallinnan alkuperäisenä päämääränä oli luonnon aiheuttaman pelon vähentäminen ja rationalisointi, ja siten myös subjektin vapauttaminen. Nyt valistuksen itsetuhon elementti lyö takaisin sisäisen luonnon alistamisena.

Voitto ulkoisesta luonnosta ja yhtenäisen minän muodostuminen ostetaan sisäisen luonnon alistamisen hinnalla. Siten luonnon hallinta sulkee sisäänsä myös ihmisen itsensä hallitsemisen. Samalla kun sekä ulkoinen että sisäinen luonto tehdään hallitsemisen ja alistamisen kohteeksi, järjestä tulee pelkkä hallitsemisen väline. Hallitsemiseen suuntautunut, identifioiva ajattelu alistaa erityisen yleistävien lainalaisuuksien mukaiseksi, sen sijaan että se etsisi yleisestä erityistä: valistus leikkaa ulos kaiken yhteismitattoman. Tällaisen valistuksen myötä outous rajataan ulos tai samankaltaistetaan ja integroidaan yleiseen, häiritsevä hiotaan osaksi kitkatonta kokonaisuutta, ja olevan vakiinnuttamista. Näin ollen todellisuus luokitellaan ja jäsennetään tiukkoihin havainnointi- ja tulkintakehyksiin. Todellisuuden korvaa käsitejärjestelmä, joka todentaa ja vahvistaa jo olevan niin, että järjestys astuu vasta etsittävässä olevan mielekkään yhteyden tilalle.

Näin valistus päätyy puhtaaseen positivismiin sen sijaan, että se pitäisi yllä käsitteen ja kohteen välistä eroa. Adornon ja Horkheimerin analyysin mukaan valistus näivettyy positivismissa puhtaaksi välineelliseksi tavoite-keino-ajattelutavaksi. Positivismi ”sen myyttinä, mikä on” voidaan kärjistäen tiivistää tosiasiatafetisismiksi. Se ottaa valtaansa todellisuuden soveltamalla siihen jo etukäteen tiettyä käsitejärjestelmää, välittämättä tutkittavien asioiden erityisyydestä. Luonnonhallinta, joka kääntyy ihmisten hallinnaksi, jättää jälkensä myös itse ajatteluun. Laskelmoiva ajattelu ei tarjoa minkäänlaista ulospääsyä herruussuhteisiin kietoutuneen ajattelun pauloista. Siltä puuttuu refleksiivisyys, ajattelun liikkumavapauden edellyttämä välttämätön subjektin ja objektin etäisyys toisistaan. Siten emansipatorinen ajattelu eli valistus vajoaa yhä uudelleen takaisin mytologiaan. Ihminen jää tavoitellusta luonnonhallinnasta huolimatta luonnonlakien armoille eikä pääse järjen tilaan.

Alusta alkaen on valistus edistyksekköisenä ajatteluna sanan laajimmassa merkityksessä pyrkinyt vapauttamaan ihmiset pelosta ja tekemään heistä valtiataia.

Täysin valistettu maailma kuitenkin huokuu onnettomuuden voittoa. Valistuksen ohjelma oli vapauttaa maailma taista. Se halusi särkeä myytit ja korvata mielikuvituksen tiedolla. (Horkheimer & Adorno 1991, 81)

Teknisen luonnon haltuunottovallan kasvun myötä ja siitä johtuvan luonnon esteettömän riiston kautta luonnon oma lumous purkaantuu. Ulkoisen ja sisäisen luonnon alistamisesta tulee absoluuttinen elämäntarkoitus. Siten ihmisen ulospääsyn tiellä itse aiheuttamasta alaikäisyydestään seisookin rajaton herruuden ja vallan kasvu.

Järjen muokkaaminen vallankäytön välineeksi on saanut alkunsa jo itse valistuksen käsitteestä. Edistuksen ideasta tuli refleктоimaton sokea edistysusko, joka suuntautuu luonnon hallitsemiseen ja tekniikan edistämiseen. Järki typistyy pelkäksi voittoa tuottavien tavoitteiden välineeksi. Missä irti päästetty raivoaa radikaalin itsensä säilyttämisen kahleissa ulkoista ja sisäistä luontoa vastaan, kasvaa myös kuilu ajattelemisen ja tuntemisen välillä. Niin sanottu ”puhdas ajattelu” on erotettu vihasta, kateudesta, säälistä ja pelosta; tunteita ei enää heijasteta maailmaan, vaan ne pidetään ihmisen sisällä, kunnes ne kuihtuvat. Ihminen on käynnistänyt prosessin, jota hän ei enää voi ohjata autonomisesti. Ihmisen luoma saavuttaa ihmisestä riippumattoman olotilan. Se on, koska se on. Siitä tulee luonnon jatke, jonka taltuttamiseen se oli kehitetty. Kaiken sen toteuttaminen mikä on mahdollista tehdä, sekä tuloksien menestyksen ohjaaminen ekonomisen hyödyllisyyden mielessä korvaavat yhtäkkiä tiedon ja totuuden kaltaiset laatuarvot. Jopa subjektiivinen aikakäsite ja oman ajan subjektiivinen kvaliteetti muuttuu työ- ja tuotantoprosessin kvantifioitavaksi ajankäytön tapahtumiksi. Samalla subjektien koko todellisuuden kokemusvalikoima murenee liikkuvan, itse itseään vahvistavan kiertokulun toistoiksi, jossa yksilölliset kokemukset ja muistot menettävät jatkuvasti merkitystään.

Yhteiskunnassa etenevän pluralisoitumisen prosessi perustuu tieteellisteknisen sektorin ja poliittis-eettis-normatiivisen kysymyksenasettelun irrrottamiseen toisistaan. Irrrottautuminen ei toteudu vain sosiologis-filosofisesti kuvattavien yhteiskunnallisten alajärjestelmien kategorioissa, vaan myös subjektissa itsessään. Adornon ja Horkheimerin mukaan tieteellisteknisen ajattelun ja instrumentaalisen järjen voittokulku tallaa maahan eettisen ja esteettisen järjestyksen ja tekee ne sellaisenaan tarpeettomiksi. Esimerkiksi bio- ja geeniteknologian kehityksessä voimme seurata havainnollisesti, kuinka avuttomia eettis-moraaliset diskurssit ovat. Altner (1998, johdanto) kysyykin onko ihmisen olemus tulevaisuudessa vain ”markkinoitavaa geenirakennetta ja kloonattua eksistenssiä” (emt., myös Quante 1997).

Mutta jos muutamassa vuosikymmenessä keinotekoisia eläimiä voidaan tuottaa suoraan kuolleesta materiaalista biokemiallisissa kokeissa tietokoneiden

avulla, on syytä harkita, onko todellakin kaikkea tehtävä, mikä on tieteellisesti mahdollista. Kysymys kuuluu, tarvitsemmeko todellakin keinotekoisia eläimiä kuten esimerkiksi ”kissamaatteja” tai ”koiramaatteja.” (Kanitscheider 1997, 255.)

Koko edistyksen reflektio ja ”lisää samaa” -ajattelun mielekkyyden epäileminen torjutaan taloudellis-teknisen tehokkuuden väitetyllä yhteiskunnallisella välttämättömyydellä. Todellisuuden moninaisuus redusoidaan mahdollisuuksiin mukaan yleiseksi. Ihmisen absoluuttinen vallanvaatimus suhteessa luontoon tekee ihmiset omiksi rengeikseen. Ihmiset uhraavat ominaisuudet kuten mielekkyyden ja järjen samalla kun he luulevat saavuttaneensa tavoitteensa eli vapautumisen luonnon aiheuttamista rajoitteista ja pakoista hallitsemalla luontoa. Järkeä voi käyttää enää vain pelkkänä subjektin säilyttämisen välineenä. Tosin modernin subjektiviteetin kritiikissä väitetään, että moderni subjektiviteetti on subjektien itsensä säilyttämistä ilman itseä. Horkheimer kirjoittaa tästä seuraavasti teoksessaan *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*:

Kerran yksilö käsitti järjen ainoastaan itsen välineenä. Nyt hän kokee itsensä jumaloimisen [Selbstvergottung] kääntöpuolen. Kone on heittänyt lentäjät ulos ja syöksyy sokeasti avaruuteen. Järjen täydellistymisen hetkellä järki onkin muuttunut irrationaaliseksi ja tylsäksi. Tämän ajan kysymys on itsensä säilyttäminen, vaikka mitään itseä ei enää ole säilytettäväksi. (Horkheimer 1967, 124.)

Tosin voidaan Schnädelbachin sanoin huomauttaa, että järki ei sinänsä ole herruuden periaate, vaan se on sitä vain siinä mielessä kun järkeä käytetään luonnon hallitsemiseen (Schnädelbach 1989, 32). Vastaavasti subjektin sisältö ei välttämättä ole itsensä kieltäminen muuten kuin ”niin pitkään kuin subjekti toimii muodollisen ja abstraktin itsensä säilyttämisen merkeissä. Nimenomaan vain tässä mielessä on kysymys itsensä säilyttämisestä ilman itseä, eikä subjektin itsensä säilyttämisessä sinänsä” (Schnädelbach 1989, 32).

Ratkaisevaa on tavoite-keino -suhde, joka alistaa valistuksen tavoitteet teknisen hyväksikäytön vallan välineiksi tai oikeastaan uhraa ne. Tätä kautta tieteellis-teknisen edistyksen välineet ovat saavuttaneet oman kohtalokkaan dynamiikkansa. Se sisältyy valistuksen ja järjen käsitteen kaksijakoisuuteen ja kääntyy ihmistä itseään vastaan. Juuri tämän kehityksen kriittinen teoria on kyennyt todentamaan. Diagnosoitu yhteiskunnallinen häikäisevä kokonaisuus [Verblendungszusammenhang] on osoitus subjektin ja objektin sovitamattomuudesta, joka tulisi ylittää. Ilman tämän ristiriidan ylittämistä luonnon hallitseminen tulee aina kääntymään myös ihmisen alistamiseksi, ellei jär-

ki sitten tule järkiinsä. Tämä voi tapahtua vain itsekriittisessä reflektiossa, tietoisuudella ihmisen itsensä luomasta ristiriitaisuudesta.

Kulttuuriteollisuus ja luonnon huomioonottaminen

Kulttuuriteollisuutta ja valistusta joukkopetoksena käsittelevä luku *Dialektik der Aufklärung* -teoksessa sisältää mielestäni yhden kärjekkäimmistä analyseistä ja osuvimmista muotoiluista. Koska tämä aihe on merkityksellinen myös ekologisesta näkökulmasta, haluan seuraavassa käsitellä ja kommentoida tätä lukua.

Koko maailmaa johdetaan kulttuuriteollisuuden suodattimen lävitse. (...) Mitä tiiviimmin ja aukottomammin sen tekniikat monistavat empiirisiä kohteita, sitä helpommin onnistutaan synnyttämään harha, että ulkona oleva maailma on saumatonta jatkoa sille, mihin on tutustuttu elokuvissa. (Horkheimer & Adorno 1986, 134.)

Kun ajattelee, että nämä lauseet kirjoitettiin jo 40-luvulla, voi vain ihmetellä niiden ajankohtaisuutta. Keskustelu kulttuuriteollisuudesta on merkityksellinen ekologiselle kysymyksenasettelulle koska kulttuuriteollisuus on yhteydessä kaikkiin niihin yhteiskunnallisiin tendensseihin, jotka ovat vastuussa kriisin aiheuttamisesta tai jotka estävät luontosuhteen ratkaisemista. Kulttuuriteollisuus liittyy saumatta näiden tapahtumien ketjuun: ”Lopultahan viihteen ja rentoutumisen vaatimisessa itse päämäärä hajoaa päämäärättömyyden valtakuntaan” (Horkheimer & Adorno 1986, 167).

Kulttuurin taloudellinen kolonialisointi saa aikaan sen, että kulttuurin laadulliset ainutkertaisuudet kuten myös sen normiperinteinen ja (taideteoksissa) normeja siirtävä itseisarvo tuhoutuvat, kun kulttuuri typistetään mielivaltaisesti toistettaviksi ja kulutettaviksi kulttuuritavaroiksi. Kulttuuri muutetaan tavaraksi ja kulttuuritavarat suunnataan hyödyllisyys- ja tuotantoyhteyksiensä mukaisesti sarjoihin. Samalla kulttuuri uhkaa kokonaan menettää itsenäisen, itseisarvoisen luonteensa tai on jo menettänyt sen.

Adorno ja Horkheimer näkevät siis, että edellä kuvattu muutos toteutuu kulttuuriteollisuuden kautta, kun sen toimijoiksi asettuneet joukkoviestimet harjoittavat psyykkistä manipulointiaan. Joukkoviestimet luotiin aluksi elin- ja työskentelyolosuhteiden parantamiseksi. Nyt samat viestimet nakertavat subjektin mahdollisuutta itsemääräytymiseen, tarttuvat jokaisen arkipäivän yhteyksiin. Viestimet estävät myös luonnon autenttisen havaitsemisen, koska ne pyrkivät jatkuvasti ja yhä täydellisemmin manipuloimaan ja kontrolloimaan sosiaalista elämää.

Itse asiassa manipulaatio ja sen jälkivaikutuksena syntyvä tarve muodostavat kierteen, jossa systeemin yhtenäisyys tiukkenee kierros kierrokselta. Sitä ei tuoda esiin, että se perusta, jolta tekniikka voittaa yhteiskunnallista valtaa, on taloudellisesti vahvempien valtaa yhteiskunnasta. (Horkheimer & Adorno 1986, 129.)

Adorno (1971, 372) analysoi kaupallistunutta kulttuuria valtasuhteita vakiinnuttavana järjestelmänä, jonka vastineeksi hän nostaa kriittisen kulttuurin mallin. Vain sellainen kulttuuri, johon kuulu radikaali itsekritiikki, kykenee täyttämään itsereflektiivisen tehtävänsä yhteiskunnassa. Vastaavasti kulttuurilta, joka lupaa pakoa arkipäivästä, puuttuu kaikkalainen kriittinen ja utoopinen sisältö. Kulttuuriteollisuuden kritiikki huipentuu ajatuksessa, ettei ihmisiä voida enää nähdä edes potentiaalisina oman elämänsä subjekteina.

Instrumentaalinen ajattelu leimaa koko elämää. Ei siis vain suhdetta luontoon, vaan kaikkia ihmissuhteitakin arvioidaan laskelmoinnin sihdin kautta. Tunnistava ja suunnitelmallinen ajattelu aiheuttaa siis ihmissuhteiden esineellistymisen. Ajattelu, toiminta ja kokeminen tapahtuvat enää vain hallittavuuden ja tavoitteellisuuden ulottuvuuksilla. Hengen esineellistyminen leimaa sekä ihmisen suhdetta luontoon että ihmisen suhdetta itseensä: ”Yksilö määrittelee itsensä enää asiana, tilastollisena elementtinä: success or failure. Hänen mittapuunsa on itesesilytys, onnistunut tai epäonnistunut samastuminen hänen funktionsa objektiivisuuteen ja hänelle asetettuun malliin” (Horkheimer & Adorno 1991, 105).

Päämäärärationaalisesti eriytynyt yhteiskunta heijastuu subjektien kokemuksiin. Itsensä säilyttämisestä tulee absoluuttinen elämäntarkoitus, jonka vaatimuksille koko elämä alistetaan. Niinpä jokainen mahdollinen kokemus punnitaan tavoite-keino -rationaali-teilla. Omien kokemusten kontrolli ja hallinta tyypistää kokemisen moninaisuuden ja johtaa myös tietämisen välineellistymiseen. Joukkoviestimet vaikuttavat ihmisen kokemuksiin siten, että yksilön on vain toteutettava yhteiskunnallisesti etukäteen ohjattuja kokemuksia. Kokemisen monipuolisuus köyhtyy. Ihmisistä tulee ikään kuin joukkoviestimien vaihdettavia tarroja. Horkheimer ja Adorno formuloivat joukkoviestimien määräämää passiivista kokemisen tapaa seuraavasti: ”Oleminen myöhäiskapitalismissa on jatkuvaa initiaatoriittiä” (Horkheimer & Adorno 1986, 162). Massakulttuuri sitoo laajojen väestökerrosten tietoisuuden olemassa olevan imperatiiveihin.

Jokaisen yksilön elämä koostuu itsensä uusintamisesta, saman toistamisesta, jossa itsemääräytyvä ja vastuullinen elämä on yhä vaikeampaa saavuttaa. Maailmanselityksen mallit annetaan tietoisuusteollisuuden kautta anonyymisti ja otetaan subjektien toimesta kyselemättä vastaan. Omatoimista yhdistämis- ja päättelytoimintaa ei tarvita, eikä yksilö edes ole tietoinen

omasta esineellistymisestään eikä kokemustensa köyhtymisestä. Adornolle tietoisuus on oikeastaan ajattelua suhteessa todellisuuteen, ”subjektin ajattelu-
muotojen ja -rakenteiden suhdetta siihen, mitä subjekti itse ei ole” (Adorno
1969, 116). Juuri tätä tietoisuutta kulttuuriteollisuus estää, koska se työntää
itsensä omien maailmanselitysmalliensa kautta subjektin ja todellisuuden
väliin, tai vielä jyrkemmin ilmaisten: antaa valmiin näennäistodellisuuden.
Tässä piilee koko kulttuuriteollisuuden sisäänrakennettu häikäisytempu:

Se ei suinkaan pystytä näennäismaailmaa kovan todellisuuden yläpuolelle näi-
tä kaunistakseen, vaan tuo todellisuuden näennäismaailmalta näyttävänä esiin
ja ottaa sen haltuunsa. Kulttuuriteollisuuden tarjonta ei siis ole sitä, että se
hämärtää asioita, vaan sitä, että se monistaa ja manipuloi todellisuutta, asettaa
sen näkyvillä todellisena ja totena. (Hindrichs 1998, 49)

Joukkoviestimien manipuloiva vaikutus horjuttaa yksilön kykyä rakentaa
kokemuksien avulla mielekkyyttä asiansuhteiksiin. Lisäksi viestimien vaiku-
tus näkyy prosessissa, jossa ihmisen kokemusten eri alueet määräytyvät jo
etukäteen yhteiskunnallisesti. Vasta kokemusprosessin dialektiikka mahdol-
listaa mielekkyyden ja aistillisuuden rakentumisen, eriytyvien ja syvenevien
kokemusten dialektiikkana. Kokemusprosessin dialektiikka ei voi kuiten-
kaan käynnistyä, jos kokemuksia hallitsee massoille suunnattu kommuni-
kaatio tai jos tämä jopa korvaa kokemukset. Massakulttuurin hämärtämä
arkitietoisuus jää siis vaille syntetisoivia, yhdisteleviä voimia. Yksilöllisyyttä
uhkaavat, tai sellaisiksi tunnistetut kokemukset johtavat pelon ja voimatto-
muuden tunteisiin. Näitä voidaan peittää ja tasoittaa tuhoisasti samaistumalla
esikuviiin ja heijastamalla muihin (vähemmistöt, marginaaliryhmät) omaa
torjuttua osallisuutta. Ääritapauksessa päädytään villiintyneeseen itsensä säi-
lyttämiseen, joka luonnollisesti kohdistuu heikompiin ja itse luontoon erään-
laisena jatkettuna luonnon tuhoamisvimmana. Johtopäätöksenä on, että huo-
limatta kaikista ekologisista diskursseista ja luontotietoisuutta tai ympäristö-
tietoisuutta vaativista julkilausumista, uutta suhdetta luontoon ei voida ra-
kentaa. Minän, luonnon ja maailman välisen aktiivisen ja elävän suhteen
sijasta subjektit luottavat tässä itsensä yhteiskunnan haltuun. He odottavat
yhteiskunnan – tai maailman – kehittävän heille selviytymisstrategiat. Ihmi-
selle ominainen havainnointikyky, kuvittelukyky ja aistillisuus näivettyvät.

Herbert Marcuse: Luonnon tuhoamisen yhteys yksilöiden destruktiivisuuteen ja aggressiivisuuteen

Filosofi Herbert Marcuse analysoi teoksessaan *Yksilötteinen ihminen* (1967) nykyistä teollista yhteiskuntaa torjuen sen lähes kokonaan. Hän tunnistaa yhteiskunnassa yksilötteisuuden, joka ei salli vaihtoehtojen esiintuloa ja havaitsee empiiris-analyttisesti vain sen, mikä on. Myös Marcusen teoksessa osoitetaan, kuinka läheisiä toisilleen ovat yhtäältä luokkataistelun historiassa tapahtuva alistamisen ja riiston muodot sekä toisaalta ulkoisen luonnon häpeämätön riisto ja autoittaminen, joka on saavuttamassa huippunsa nykyisessä teknisessä yhteiskunnassa. Irrationaalisen järjen valta-asema merkitsee Marcusen mukaan sitä, että osittain kyllä ajatellaan loogisesti teknisen käytännöllisyyden mielessä, mutta kokonaisuus on kuitenkin kehittynyt irrationaaliseksi rakennelmaksi. Teknis-taloudellisena apparaattina se alentaa ihmisen oman toimintansa kohteeksi. Seuraavassa pyrin analysoimaan tätä keskustelua keskittymällä kahteen Marcusen teoksessa jatkuvasti toistuvaan käsitteeseen, esineellistymiseen ja yksilötteisuuteen.

Marcuse tunnistaa herruutta kaikkialla, missä yksilöt eivät toimi autonomisesti, eli oman harkintansa ja omien ratkaisujen ohjaamana, vaan reagoivat ulkopuoliseen ohjaukseen.

Herruus voi vaikuttaa kaikkialla missä yksilön tavoitteet ja päämäärät ja tavat, joilla he niihin pyrkivät ja pääsevät ovat yksilölle etukäteen annettuja ja joita hän toteuttaa annettuina. Herruutta voivat harjoittaa ihmiset, luonto tai esi-neet – se voi olla sisäistettyä, ihmisen itsensä omaksumaa sellaisessa muodossa, että se näyttää autonomialta. (Marcuse 1968, 6.)

Herruuden käsite ymmärretään siis niin laajasti, että jopa vapaus voidaan ymmärtää vain herruuden yhteydessä. Niinpä Marcuse määrittelee Freudiin nojaten vapauden ”yhdeksi herruuden muodoksi, nimittäin sellaiseksi, jossa annetut välineet tyydyttävät yksilön tarpeet minimaalisella halun poistamisella ja luopumisella” (Marcuse 1968, 6). Herruuden laajuus selittyy sillä, että asept, jotka ihminen kehitti luontoa vastaan, eli tekniset luonnonhallinnan apparaatit, suuntautuvatkin nyt ihmistä itseään vastaan. Ihminen rakensi ne aikoinaan omiksi apuvälineikseen, nyt ne ovat muotoutuneet itsetarkoituk-sellisiksi. Ensin ollut ihmisen herruus teknisiin laitteisiin on kääntynyt, ihmisestä subjektina on tullut objekti. Tätä ihmisen objektivoitumista kulttuurisessa kokonaisuudessa Marcuse pyrkii selittämään Freudin kulttuuri-kritiikkiin nojaten.

Freud näkee kulttuurimme prosessina, joka palvelee elämänviettiä eli *Erosta* kamppailussa kuolemanviettiä eli *Thanatosta* vastaan (ks. Freud 1952/15, 419). Kuolemanvietin taltuttaminen on elämän päätehtävä, ja se ilmenee ennen kaikkea kahlitsemattomana aggressiona. Kuolemanvietin taltuttamisen välineet välittyvät yksilöllisesti kulttuurisessa kokonaisuudessa ja ihminen sisäistää ne yliminänä. Siten kulttuurin sääntelevä periaate on ihmisessä itsessään. Yksilön autonomisilta näyttävät tarpeet ovatkin vallitsevan kulttuurimuodon sopeuttamia vääriä, eivätkä siis aitoja, tarpeita.

Tällaisilla tarpeilla on yhteiskunnallinen sisältö ja tehtävä, jota määräävät sellaiset ulkopuoliset voimat, jotka eivät ole yksilön valvottavissa; näiden tarpeiden syntyminen ja tyydyttäminen eivät lankea yksilön itsemääräämisoikeuden piiriin. (Marcuse 1969, 29)³

Nykyistä teollisuusyhteiskuntaa koskevan Marcusen teorian mukaan nämä tarpeet ovat syntyneet itsetarkoitukseksi muuttuneesta teknologiasta, ja niitä ruiskutetaan ihmisiin mainosten välityksellä. Näyttää siltä, että tavara-tuotannon systeemin totaalisuutta vastaan ilmenee yhä vähemmän vastarintaa ja kritiikkiä (Siemons 1997). Tämä voi lopulta edetä niin pitkälle, että ihmiset tunnistavat itsensä tuotteista ja samaistuvat niihin. ”Ihmiset tunnistavat itsensä tavaroistaan; he löytävät sielunsa autoistaan, hi-fi- ja stereolaitteistaan, monitasokodeistaan ja keittiönsä varustuksesta” (Marcuse 1969, 33). Sosiaalinen kontrolli tapahtuu tavarariippuvaisuuden välityksellä. Riippuvaisuus tavaroista on nimittäin niin voimakasta, että jokainen joka ei enää halua osallistua tuotantoprosessiin, tai olla osallisena teknologisessa muutoksessa, näyttää neuroottiselta ja hullulta. Kaikki tämä edesauttaa ajattelussaan ja tekemisessään yksilolotteisen ihmisen olemassaoloa. Erich Frommin sanoin tällaisella ihmisellä on ”markkinoiva luonne”, ”markkinointiominaisuudet” ja hän ajattelee enää vain taloudellisen tuottamisen kategorioissa.

Mitä Marcuse sitten tarkoittaa yksilolotteisuudella? Ihmisen yksilolotteinen olomuoto syntyy seurauksena esineiden ylivallassa ihmisiin. Manipuloidut tarpeet vaativat tyydytyksensä. Koska tarpeiden tyydytys on ihmiselle yhä helpompaa saavuttaa, ulkopuolisesti ohjattu tarpeidentyydytys alkaa vaikuttaa riippumattomuudelta, autonomialta. Manipulaatiosta tulee elämäntyyli. Ihminen ei halua tähän kehitykseen laadullista muutosta, koska hän kokee sen edistyksenä ja mukavuuden parantumisenä suhteessa aikaisempaan. Vain määrällinen muutos hyväksytään eli tavaramäärän lisääminen ja kasvu.

Siten syntyy *yksilolotteinen ajattelu- ja käyttäytymistapa*, joka joko kokonaan torjuu ne aatteet, pyrkimykset ja tavoitteet, joiden sisältö ylittää vallitsevan puhe- ja toimintamaailman puitteet, tai sitten supistaa ne niin että ne sopivat tämän maailman puitteisiin. (Marcuse 1969, 35-36.)

Sisällöt määritellään uudelleen vallitsevan systeemin rationaliteetilla ja sen määrällisenä laajentumana. Tämän rationaliteetin irrationaalisuus johtuu ihmisen alistamisesta tekniselle koneistolle, luonnonhallinnan varsinaisen tavoitteen unohtamisesta. Tästä syystä irrationaalisuus johtaa ikuiseen taisteluun luontoa vastaan. Pitkälle edenneessä luonnonhallinnassa ihminen on menettänyt myös alkuperäiset eroottiset, elämänvietin leimaavat suhteensa, joita hän nyt pyrkii löytämään pelkästään seksuaalisina suhteina.

Irrationaaliseen yksiulotteisuuteen sopivat vastaavasti myös tietynlaiset ajattelemisen ja tieteellisen metodin muodot: positivismin ja empirian ylivalta. Yksiulotteinen todellisuus heijastaa erityistä ihmiskuvaa, jota leimaa riippuvuus, vieraantuminen, ulkoajattavuus ja alaikäisyys. Orientoituminen nousevaan talouskasvuun ja aikoja sitten itsetarkoitukseksi muuttuneeseen tuotantotapaan on muuttanut kilpailun ”pakko-pysyä-mukana” -takaa-ajoksi.

Ekologia ja yhteiskuntakritiikki

Vuonna 1977 Herbert Marcuse piti Kaliforniassa *Luonnonystävät* -liikkeessä mukana oleville opiskelijoille kuuluisaksi tulleen luennon. Siinä hän paikantaa yhteyden yhtäältä ulkoisen luonnon tuhoamisen ja toisaalta yksilöissä piilevien destruktiivisuuden juurien välillä. Hänen esityksensä on julkaistu otsikolla ”Ökologie und Gesellschaftskritik” (Marcuse 1977). Marcusen tässä tekstissä esiintuomat kysymyksenasettelut ovat merkitykseltään perustavanlaatuisia. Hänen ekologiset visionsa ja analyysinsa nojaavat pääasiallisesti Freudin psykoanalyttiseen teoriaan ja Marxin taloudellis-filosofisiin käsitteisiin (Kellner 1999; Kotkavirta 1991, 170 -196).

Tavoitteenani on keskustella luonnon tuhoamisesta yleisen, koko yhteiskuntaamme luonnehtivan tuhoamisen yhteydessä. Sitten haluaisin jäljittää tämän tuhon juuria yksilöissä itsessään; toisin sanoen, tulen tutkimaan psykologista tuhoamista yksilön sisällä. Esitykseni perustuvat pääosiltaan Sigmund Freudin kehittämään psykoanalyttiseen käsitteeseen. (Marcuse 1977, 43.)

Marcuse lähtee Freudin hypoteesista, että elävä organismi on muotoutunut kahdesta perusvietistä tai vaistosta. Toista hän nimittää *Erokseksi*, eroottiseksi energiaksi ja elämänvietiksi. Toisen nimi on *Thanatos*, tuhoava energia ja toivomus tuhota elämää. Niin sanottu todellisuusperiaate on normien ja arvojen summa, joiden mukaista käytöstä vallitseva yhteiskunta vaatii ja jota se pitää normaalina.

Eros ja Thanatos ovat Freudin teorian mukaan jatkuvassa vuorovaikutussuhteessa toisiinsa. Jos toinen vietti voimistuu, se tapahtuu toisen kustan-

nuksella. Jokainen tuhoavan energian vahvistuminen organismissa johtaa Eroksen, elämänvietin heikentymiseen. Mikä leimaa destruktiivisia momentteja ja millä voimme vahvistaa elämänmyönteistä Erosta? Marcuse kysyy, kuinka voimme siirtyä yksilöpsykologian tasolta kokonaisuhteiskunnan, koko sivilisaation vietinomaisten perusteiden pohtimiseen.

Yksilöt ovat kaikissa kehitystasoissaan yhteiskunnallisia olentoja. Yhteiskunnallisesti vallitseva todellisuusperiaate hallitsee yksilöllisten alkeisviettien tasetta, aivan kuten yliminä hallitsee tiedostamatonta. ”Yksilöt sisäistävät ne arvot ja tavoitteet, jotka ruumiillistuvat yhteiskunnallisissa instituutioissa, yhteiskunnallisessa työnjaossa ja vallitsevissa valtasuhteissa” (Marcuse 1977, 45). Pitkälle edenneen teollisen yhteiskunnan olosuhteissa Thanatosin tyydyttäminen on sidoksissa erityiseen tuhoavaisuuden muotoon. Luonnon hallinta kulkee käsi kädessä luonnon raiskaamisen kanssa; turvallisuus on sidoksissa alistamiseen; kansalliset intressit maailmanlaajuiseen taloudellis-sotilaalliseen ekspansioon, kuten nk. globalisaatiossa tapahtuu. Tekniikan edistys on sidoksissa ihmisen kontrollin ja manipulaation syventämiseen. Sekä Fromm että Marcuse näkevät, että yhteiskunnan tuhoavat rakenteet ovat ankuroituneet myös subjektin ominaisuuksiin, ”mielestäni nykyistä yhteiskuntaamme leimaa sen yksilöiden tuhoavien luonteenpiirteiden laajeneminen” (Marcuse 1977, 44). ”Yhteiskunnassamme ovat hallitsevia tuhoavat luonteenpiirteet, ja niitä on tarkasteltava yhteydessä institutionaaliseen tuhoamiseen, mikä on tyypillistä sekä ulkoisille että sisäisille toiminnolle” (Marcuse 1977, 44). Yhteiskunnalliset instituutiot ja markkinataloudellinen järjestelmä legitiimoivat institutionalisoituneen tuhoamisen, harjoittavat sitä avoimesti, mikä voidaan osoittaa sadoilla esimerkeillä. Tämä merkitsee sitä, että vain yhteiskunnallisten instituutioiden ja niiden ominaispiirteiden muuttaminen voi muuttaa vallitsevia luontosuhteita.

Marcuse näkee, että periaatteelliselle muutokselle on kuitenkin olemassa potentiaalisia voimia. Nämä voimat tarjoavat mahdollisuuden sellaisen luonteenpiirteiden kehittymiselle, jossa emansipatoriset vapauttavat vietit saavat ylivallan kompensoivista vieteistä. Tämä suuntaus näkyy hengen ja ruumiin, tietoisuuden ja tiedostamattoman kapinana.

Se astuu esiin kapinana vakiintuneen yhteiskunnan tuhoisaa tuottavuutta ja siihen liittyvää voimistunutta alistamista ja turhautumista vastaan. Nämä ilmiöt voisivat aivan hyvin olla viitteitä modernien sivilisaatioiden viettikulttuurin kumoutumisesta (...) Muutos edellyttää, että vallitsevat tarpeet kumoutuvat vähittäin niin, että emansipatoriset tarpeet syrjäyttävät kompensatoristen tarpeiden intressin yksilöissä itsessään. Emansipatoriset tarpeet eivät ole mitään uusia, eivätkä ne ole mitään ennusteita tai spekulatioita. Ne ovat läsnä tässä ja nyt. Ne läpäisevät yksilöiden elämän, seuraavat ja kyseenalaistavat yksilön käyt-

täytymistä. Mutta ne ovat vain tietyssä muodossa läsnä, muodossa, jota on enemmän tai vähemmän tehokkaasti alistettu ja revitty. Nämä emansipatoriset tarpeet sulkevat sisäänsä myös seuraavan: ensinnäkin, tarpeen vähentää huomattavasti yhteiskunnallisesti välttämätöntä työtä, ja päästää sen tilalle luovaa työtä. Toiseksi, tarpeen autonomiseen vapaaseen aikaan etukäteen määritellyn vapaa-ajan sijasta. Kolmanneksi, tarpeen olla näyttelemättä vain jotakin roolia. Neljänneksi, tarpeen vastaanottokykyyn, riittävään lepoon ja ystäviin loputtoman meluntuottamisen sijasta. (Marcuse 1977, 49.)

Marcusen mielestä ympäristöliike – ainakin vuoden 1977 näkökulmasta katsottuna – ilmentää poliittista ja psykologista vapautusliikettä. Vaikka reaalielämän kehityksessä se onkin karsiutunut jo aikalailla, sen asettamat kysymykset ja haasteet pysyvät: missä ovat voimat, jotka asettuvat poliittisesti talouden ja politiikan tuhoisaa valtakeskittymää vastaan?

Laajemmassa julkaisussaan *Vastavallankumous ja kapina* (1973) Marcuse yrittää vielä kerran kuvata luonnon ei-instrumentalistisen raikauksen ajatusta. Marcusen (1973, 84) mielestä ihmiset ovat menettäneet aistillisen yhteyden asioihin, jotka on todellisuudessa hajotettu tai kielletty. Olemassa olevan yhteiskunnan muutos olisi hänen mielestään mahdollista vain radikaalilla irtisanoutumisella vallitsevista suhteista. Tässä yhteydessä Marcuse viittaa luonnon kohtelemisen sukupuolispesifiin luonteeseen ja ottaa siis jo etukäteen osaa feministiseen keskusteluun, joka tuli vasta myöhemmin ajankohitaiseksi. ”Tuhoava tuotavuus on yhä uudelleen esiin tulevan miehisen heruuden ominaispiirre; koska ’miehinen periaate’ on ollut vallitsevana henkisenä ja ruumiillisena voimana, olisi vapaa yhteiskunta tämän periaatteen tietynlainen negaatio/vastakohta – se olisi naisellinen yhteiskunta” (Marcuse 1973, 90). Psykologinen tehtävä olisikin – ja tämä on ratkaiseva kohta – yhdistää ulkoisen luonnon tyydyttäminen, elävän ympäristömme suojeleu sisäisen luonnon tyydyttämisen kanssa.

Erich Fromm: Markkinoiva luonne ja ekologinen kriisi

Erich Fromm on arvioidessaan kriittisesti Freudin psykoanalyysia kehittänyt kriittistä sosiaalipsykologiaa, joka käsittelee yhteiskunnallistettujen subjektien luonteenpiirteiden sosio-biologista orientaatioita. Erityisesti häntä kiinnostaa yhteiskunnallisesti määräytyvä luonneorientaatio, joka ilmenee kunkin ryhmän tai luokan ”yhteiskuntaluonteena”. Rajoitun tässä yhteydessä vain joihinkin Frommin laajassa tuotannossa käsiteltäviin ulottuvuuksiin. Fromm oli ilmeisesti ainoa Frankfurtin koulukunnan kirjoittajista, jolla on ollut suoranaista vaikutusta ympäristö- ja rauhanliikkeeseen (Wehr 1991). Hän tun-

nisti jo ennen ympäristöliikkeen syntyä niin kutsuttujen kulttuurikansojen harjoittaman destruktiivisen asenteen luontoa kohtaan. Frommin kirjoituksissa näkyy useita ekologisia sovellutuksia ja hän vaatii kaikkien elämäneläiden yhteiskunnallista uudelleensuuntautumista. Tämä koskee talouden ja politiikan globaaleja ongelmia kuten myös yksilöllisiä elinolosuhteita.

Sosiaalipsykologinen luonneteoria ja filosofinen antropologia

Se sosiaalipsykologian ydinosa, johon Fromm paneutui koko elämänsä ajan saamatta sitä kuitenkaan koskaan valmiiksi, on oppi ihmisen ei geneettisesti määräytyvistä luonteenpiirteistä. Fromm pysyy kuitenkin etäällä myös käsityksestä, jonka mukaan yhteiskunta voisi muokata rajattomasti ihmistä. Luonteenpiirteitä koskevaan oppiin liittyy läheisesti Frommin pyrkimys kehittää teoreettinen järjestelmä ihmisen luonnosta. Fromm yhdistää teoksissaan psykoanalyysia ja filosofis-humanistisia perinteitä (Fromm 1965, 1967, 1977). Samalla hän yrittää luoda luonteiden typologian kuvaukselle kategoriset kehukset. Laajassa tätä koskevassa antropologiassa, johon Fromm kytkee etiikan ja yhteiskuntafilosofian, esitetään psykoanalyysin käsitteisiin perustuva sosiaalipsykologia. Samalla se on myös esitys filosofisesta ihmiskuvasta, jota ilman myöhemmin ilmestynyttä luonneteoriaa ei voida riittävästi ymmärtää. Fromm halusi alusta alkaen ratkaista psyyken ja yhteiskunnan välisen yhteyden ongelman (Bierhoff 1993, 19). Frommin ajatukset menevät Freudin seksuaalisuusteorioita pidemmälle siinä, että hän ei osoita vain luonteenpiirteen libidosidonnaisia, varhaislapsuuden objektisuhteista juontavia perusteita. Fromm osoittaa myös, kuinka nämä luonteenpiirteet ovat sopeutuneet kapitalistisen talousjärjestelmän vaatimuksiin (Fromm 1980, 75). Tämä argumentointitapa säilyy laajennetussa muodossaan keskeisenä myös Frommin myöhemmissä kapitalistisessa yhteiskunnassa vallitsevan yhteiskuntaluonteen historiallista muutosta koskevissa kuvauksissa.

Käsite yhteiskuntaluonne nostaa esiin sen osaan luonnerakenteesta, joka on yhteistä useimmille ryhmän jäsenille (Fromm 1976a, 232-). Yhteiskuntaluonteen funktiona on sopeuttaa ihmiset niihin tehtäviin, joita heidän tulee täyttää yhteiskunnassa, eli saada ihminen tilaan, jossa ”hän *haluaa* toimia niin kuin hänen *on* toimittava” (Fromm 1976a, 237). ”Yhteiskuntaluonne sisäistää ulkoiset välttämättömyydet ja valjastaa siten inhimillisen energian tehtäviin, jotka talous- ja yhteiskuntajärjestelmä sille asettaa” (Fromm 1976, 237-238). Fromm selittää luonteenpiirteet niiden aiheuttamista vaikutuksista käsin. Kukin yhteiskunta tarvitsee siis tiettyä yhteiskuntaluonnetta, kuten esimerkiksi ”markkinoivaa luonnetta.” ”Markkinoiva luonne tarkoittaa, että yhteiskunnalliset odotukset ja välttämättömyydet sisäistetään. Sisäistetystä

voidaan lukea, mitä vaatimuksia yhteiskunnalliset rakenteet (työelämä, kulutus) asettavat ihmisille tuotantovoimina” (Bierhoff 1994 29-62).

Teoksissa *Pako vapaudesta* (1976a) ja *Ihmisen osa* (1965) näkyy selvästi Frommin luonneteorian etäisyys Freudin psykoanalyysistä. Fromm nostaa tärkeimpänä erona esiin sen, että ”luonteen perustaksi ei käsitetä libidon järjestyksen eri tyyppisiä vaan kunkin ihmisen tapa asennoitua maailmaan” (Fromm 1965, 71). Frommin painopiste on sosiologisemmassa luonneanalyysissä (Görlisch 1980, 13; Wehr 1989, 146). Habermasin mukaan tällaisella psykoanalyysin tulkinnalla on juurensa jo Freudin omista teoksista (Habermas 1981, 548-562). Frommin työn kehityksestä voidaan nähdä, että luonneteoriaa ei ole johdettu pelkästään yksilöpsykologisista kysymyksenasetteluista. Jo käsitettä ”markkinoiva luonne” on mahdoton sijoittaa Freudin seksuaaliteoreettiseen luonne typologiaan. Siksi Frommin luonneteoriaa onkin pidettävä yhteiskuntateoreettisista ajatuksista johdettuna.

”Markkinoiva luonne”

On olemassa lukuisia syitä sille, miksi suhtaudumme uskomattomalla tyyneydellä meneillään ja tulossa oleviin ekologisiin kriiseihin, torjumme ne, tai käsittelemme kriisit puhtaasti kosmeettisilla toimenpiteillä. Rainer Funk kysyykin oikeutetusti: ”Miksi vastoin parempaa tietoa emme käyttäydy ympäristöystävällisemmin? Jos kysymme psykologisesti, vastaukset voivat olla subjektiivisia perusteluita, jotka voidaan tämentää kysymykseksi siitä, miksi emme vastoin parempaa tietoa *halua* käyttäytyä ympäristöystävällisemmin” (Funk 1999, 2). Yksi syy ekologiseen kriisiin on varmaankin Frommin analysoima ja kuvailema ”markkinoiva luonne,” joka on niin ”vieraantunut luonnosta ja luonnollisista prosesseista, että se ei kykene luomaan minkäänlaista käyttökelpoista suhdetta elinympäristöömme muodostavaan luontoon... eikä ainakaan riittävää sisäistä painetta muutokseen” (Dieckmann 1988, 68). Jos siis kykenemme ymmärtämään markkinoivan luonteen psykologista dynamiikkaa, voimme ehkä ymmärtää myös jotakin nykyisestä ekologisesta kriisistä ja sen ongelmista (Dieckmann 1988, 68).

Teknokraattisesti järjestäytyneessä sivilisaatiossa yhteiskuntaluonnetta leimaa tavarafetisismi, esineellistymisen ja luonnon tuhoaminen. Frommin kehittämän markkinoivan luonteen käsite voidaan määrittellä omistamiseen perustuvaksi olemisen tyyppiä, joka ilmenee tavaranäkökulmalla ihmishuononäkökulmalla. ”Olen antanut tälle ilmiölle nimen markkinoiva luonne, koska se pohjautuu oman itsen kokemiseen hyödykkeeksi ja oman arvon tajuamiseen ’käyttöarvon’ asemesta ’vaihtoarvoksi’. Elävästä olennosta tulee ’persoonallisuusmarkkinoiden’ hyödyke” (Fromm 1977, 172). Markkinoivan luonteen kaltainen yhteiskuntaluonne on samalla muoto, johon ihmisen luonto on

valettu, yksipuolistettu ja suunnattu. Sen perusteita ovat nykyisin vaihto-arvo ja kulutus, joista voi kehittyä vain näennäisidentiteetti. Funk lisää: ”Anonyymien markkinoiden herruus on markkinointi-periaatteen herruutta, itsensä myymisen sekä itsensä hyvin kauppaavan ja menestyvänä olevan herruutta. Markkinointisuuntautumisen palvelukseen kuuluvat sellaiset luonteenpiirteet kuten sopeutumiskyky, avoimuus, joustavuus, liikkuvuus, sitoutumattomuus, lujuus, itsetietoisuus jne.” (Funk 1999, 2). Markkinoivasta orientaatiosta voi periaatteessa seurata vain haavoittuva identiteetti, jonka on koko ajan elettävä identiteetin menettämisen pelossa. ”Jos ihminen tuntee ettei hänen arvonsa perustu ensisijaisesti hänen inhimillisiin ominaisuuksiinsa vaan hänen menestykseensä epävakaisilla kilpailumarkkinoilla, hänen omanarvontuntonsa pakostakin horjuu ja kaipaa toisten taholta tulevaa jatkuvaa pönkittämistä” (Fromm 1965, 87).

Myöhemmin Fromm muutti markkinoivan orientaation käsitteen ”omistamiseen suuntautumiseksi”. Etsiessään arvontoa ihminen ei seuraa vain yhteiskunnallisia kliseitä päteäkseen muiden silmissä, vaan hän luo muihin kilpailevan, ylittämiseen pyrkivän suhteen. Silloin ihminen yrittää tasoittaa jatkuvasti uhkaavan epäonnistumisen pärjäämällä kilpailussa, näyttävällä kuluttamisella, omistamalla ulkoisia attribuutteja, joista sitten tulee identiteetin vahvistuksia. Tuntiessaan itsensä pelkäksi vaihtoarvoksi yksilö on luovuttanut itsensä markkinamekanismille, jossa yksilöllisyys jyräytyy massatuotannon alla. ”Maksimaalisen tehon vaatimus vie johdonmukaisesti minimaalisen yksilöllisyyden vaatimukseen” (Fromm 1969, 50). Siksi markkinoivan luonteen ylin tavoite on ”täydellinen sopeutuminen, jotta hän voisi olla haluttu persoonallisuusmarkkinoiden vaihdellelläkin” (Fromm 1965, 173).⁴

Tässä yhteydessä Fromm toteaa, että markkinoivaa luonnetta ei kosketa mikään. ”Koska markkinoivat luonteet eivät ole kovinkaan syvästi kiintyneitä itseensä eivät muihin, he ovat välinpitämättömiä, eivät itsekkyyttään vaan koska heidän suhteensa toisiin ja heidän omaan itseensä on niin ohut. Siitä saattaa myös johtua se, että heitä ei liikuta ydinsodan ja ekokatastrofin vaarat, vaikka he ovatkin selvillä kaikista niiden uhkaan viittaavasta aineistosta” (Fromm 1969, 174). Markkinointiluonteen todellinen mittasuhte käy ilmi luontoa ja ympäristöä kohtaan tunnetusta välinpitämättömyydestä.

Fromm analysoi myös markkinoivan luonteen teknologista rakennetta, jota hän nimittää ”kyberneettiseksi” ominaisuuksiksi. Subjekti tunnistaa oman orientaationsa kaiken lupaavasta tekniikasta. (Wehr 1989, 195.) Tällaisilla henkilöillä kuolemanvietti ei ilmene anaalisina kuvina (Freud), vaan teknisen edistyksen symboleina, kuten rakenteina, metodeina, laitteina, koneina ja visiona keinoälystä (Leidlmair 1991). Jos teknologinen orientoituminen pääsee huippuunsa, niin sen tuloksena on Frommin mukaan eloton totaali-

sen teknologisoitumisen maailma (vrt. Postman 1991). Se on vain pahanlaatuisen anaalisen luonteen toinen muoto, kuoleman ja rappion maailma. Passiivisuus, säälimättömyys, heikosti oireileva krooninen skitsofrenia ja niin kutsuttu ihmisen ”eläintarhatunne” ovat osaltaan syytä yhä tuhoisampaan kehitykseen (Wehr 1989, 195).

Täten olemme päätyneet ratkaisevaan kysymykseen: onko markkinoivalla luonteella ja yhteiskunnan nekrofiilisella tuhoavalla suuntautumisella yhteyttä keskenään ja edistävätkö nämä luonnon tuhoamisen jatkumista?

Nekrofiilisesta luonteesta biofiiliseen luonteeseen

Kuten jo totesin, Frommin mukaan luonteen kehitys on tulosta ihmisen eksistentiaalisista tarpeista. Tärkeä rooli on annettujen biologisten suhteiden ja yhteiskunnallis-taloudellisten ehtojen lisäksi myös ihmisen juurilla, suuntautumisen ja ympäristön, yhteenkuuluvuuden, todellisuuden ja virikkeiden järjestelmillä. Fromm erottaa tästä kaksi periaatetta:

1. *Nekrofiilisuus* on elämää tuhoava oire, joka tuntee mielihyvän kaltaista vetovoimaa kaikkea tuhoa tuottavaan, mekaaniseen ja kuolleeseen. Se ilmenee sadistisina vallankäytön akteina, himona ja totaalisenä itsekeskeisyytenä. Fromm määrittelee nekrofilian ”intohimoiseksi kiinnostukseksi kaikkeen kuolleeseen, lahonneeseen, sairaaseen, intohimoiseksi haluiksi muuntaa elollinen elottomaksi, tuhota tuhoamisen vuoksi, yksinomaiseksi kiinnostukseksi kaikkeen puhtaasti mekaaniseen. Se on intohimoista halua repiä palasiksi eläviä olentoja” (Fromm 1976b, 394). Nekrofilia synnyttää sanoin kuvaamattomia tuhon ulottuvuuksia, kuten luonnon tuhoamisesta käy ilmi. Tässä Fromm analysoi luonnontieteen ja tekniikan yhteyttä; ”Nekrofilia on tekniikan jumalointia” (Fromm 1976b, 310). Tekniikkaa ohjaa toive pilkkoa elävää tai kontrolloida ja manipuloida elävää maailmaa viimeistä nurkkaa myöten. Visio, joka näyttää olevan yhä lähempänä. ”Maailmasta tulee keinotehoisten tavaroiden kasauma, ihminen syö synteettistä ruokaa ja korvaa elimensä tekoelimillä ja muuttuu näin se koneiston osaksi, jota hän valvoo ja joka puolestaan valvoo häntä” (Fromm 1976b, 414).

Kuoleman symbolit ovat muuttuneet ja tulevat esiin uusissa olomuodoissa. Tänään ne ovat kiittäviä high-techin ja tietokoneellisuuden koneita, ”alumiinisia ja lasisia rakenteita”.

Mutta tämän antiseptisen julkisivun takana oleva todellisuus alkaa tulla yhä selvemmin näkyviin. Ihminen on muuttamassa edistyksen nimissä maailmaansa haisevaksi ja myrkylliseksi paikaksi (ja tämä ei ole symbolista). Hän saastuttaa ilman, veden, maaperän, eläimet – ja itsensä. Hän tekee tätä niin suurissa mi-

toissa, että sopii epäillä, onko maa sadan vuoden kuluttua enää asuinkelpoinen. Hän on selvillä tosiasioista, mutta monista vastalauseista huolimatta vallanpitäjät ajavat yhä takaa teknistä 'kehitystä' ja uhraavat epäjumalilleen vaikka kaiken elämän. (Fromm 1976b, 414-415.)

Yllä kuvattu luonteenrakenteen muutos johtaa siihen, että ihminen perustaa oman elämäntapansa käytännöllis-eettiset kysymykset välineellis-teknologisille mittapuulle. Koko ajattelu ja tunteminen alistetaan niille. Teknologia ja teknokraattinen tietoisuus muodostavat globaalin markkinatalouden uudet ideologiat. Ne vaikuttavat vastustamattomasti ja laajemmalle kuin aikaisemmat ideologiat, ne esiintyvät uudessa muodossa ja muuttuvat läpinäkyviksi taustaideologioiksi, johon reflektio ja kritiikki tuskin enää voivat tarttua (Pogratz 1990).

2. *Biofilia* on elämää tukevaa, siihen vetoaa kaikki elämää ja elävää rakastava. Se rakastaa kaikkea mikä palvelee elämää. Kiintymys ilmenee antautumisena, hoitona ja luovana työnä. Fromm kuvaa biofiilisuuden luonnetta seuraavasti: ”Pyrkimys säilyttää elämä ja taistella kuolemaa vastaan on biofiilisen orientaation alkeellisin muoto ja se on yhteistä kaikelle elolliselle” (Fromm 1967, 47). Biofilia merkitsee elämän tukemista sen kaikilla alueilla, ”halua edistää kasvua, oli kyse sitten ihmisestä, kasvista, ajatuksesta tai sosiaalisesta ryhmästä. Biofiilisestä luonteesta on parempi rakentaa kuin säilyttää; hän haluaa mieluummin *olla* enemmän kuin *omistaa* enemmän (...) Hän näkee kokonaisuuksia pelkkien osien asemesta, rakenteita enemmänkin kuin kasaumia. Hän haluaa muovata ja vaikuttaa rakkaudella, järjellä ja esimerkiksi, ei voimalla, särkemisellä, ei käsittelemällä ihmisiä byrokraattisesti ikään kuin he olisivat kuolleita esineitä. Koska hän nauttii elämästä ja kaikista sen ilmentymistä, hän ei ole valmiiksi pakattujen sensaatioiden intohimoinen kuluttaja” (Fromm 1976b, 431).

Frommin kuvaama biofiili visionäärinen luonnetyyppi on itse asiassa etujassa oleva kuvaus Arne Naessin syväekologisesta teoriasta, jonka Naess loi 1970-luvun alussa. Arne Naess ilmaisee sen toisin, mutta tarkoittaa oikeastaan samaa kuin Fromm sanoessaan: ”Jos itsesi sisältää myös olentoja, et tarvitse moraalisia kehotuksia huolehtiaksesi näistä olennoista.” (Naess 1987, 39, 1973, 95-100). Fromm ilmaisee saman seuraavasti: ”Biofiilinen orientaatio ilmenee koko ihmisessä. Kaikkein alkeellisin ilmaus tästä suuntauksesta on kaikkien elävien organismien elämisen tahto” (Fromm 1967, 46).

Lopuksi haluaisin vielä koota Frommin keskeiset teesit ekologisesta ajattelusta:

1. Ihmisten nykyiset otteet ei-inhimilliseen elämään ovat enimmäkseen vahingollisia ja tilanne pahenee yhä nopeammin.
2. Ihmisen ja inhimillisen elämän hyvinvointi ja itsensä toteuttaminen maapallolla ovat arvo sinänsä. Tämä itseisarvo on riippumaton luonnon hyödynnettävyydestä ihmisen tarkoituksiin.
3. Ihmisellä ei ole oikeutta vähentää tätä rikkautta ja moninaisuutta muutoin kuin tyydyttääkseen välttämättömimmät tarpeensa.
4. Biofiilin suuntautumisen perusmuoto on tendenssi säilyttää elämää ja puolustautua kuolemaa vastaan. Tämä on ominaista kaikelle elävälle aineelle ja se koskee kaikkea elämää tällä maapallolla.
5. Elämän rikkaus ja monimuotoisuus edistävät näiden arvojen toteutumista ja niitä on samoin pidettävä itseisarvona.
6. Biofiili luonne suuntautuu pääasiallisesti elämänlaadun arvostamiseen eikä jatkuvasti kohoavaan elintason. Se kehittää kestävästi tietoisuutta määrän ja laadun erosta.

Frommin ekologisen ajattelun pohjalta voidaan koota kymmenen kohdan lista, jolla on ollut oma merkittävyytensä myös ympäristöliikkeelle:

1. Elämän(prosessien) kunnioittaminen
2. Ruohonjuuritason demokratia
3. Henkilökohtainen ja sosiaalinen vastuu
4. Väkivallattomuus
5. Hajauttaminen
6. Paikallinen yhteisöllinen talous
7. Kansainväliset suhteet
8. Moninaisuuden kunnioitus
9. Globaali vastuu
10. Sukupolvitietoisuus

Epilogi

Kriittisen teorian tärkeys ekologiselle diskurssille ja sen reflektiolle lienee käynyt selväksi tässä esitettyjen teesien kautta. Kriittisen teorian ajattelun keskeiset sisällöt – alistamisen ja herrauden vastustaminen, ihmiseen ja luontoon kohdistuvan epäoikeudenmukaisuuden herättämä myötätunto sekä oikean yhteiskunnan etsintä – ovat tärkeitä myös kehittymässä olevalle refleksiiviselle ekologiselle ajattelulle. Epäilevästä ajattelusta ei ole tarpeen todeta muuta kuin että kohtaamme sitä pala palalta koko kriittisessä teoriassa. Mutta myös epäily tarvitsee toivon paremmasta yhteiskunnasta, jossa luontoon pyritään suhtautumaan toisenlaisella tavalla. Kriittisessä teoriassa on

aina ollut keskeistä kaipaus johonkin täysin toisenlaiseen. Tämä kaipaus siivittää yhä (tai oikeastaan varsinkin nyt) ekologisten ongelmaratkaisujen kehittämistä. Voiko se estää sen, että emme jäisi vain ongelmaratkaisujen tasolle, vaan ajattelisimme myös kriittisesti toisenlaisen yhteiskunnan mahdollisuuksia? Tässä mielessä kriittisen ajattelun roolin tärkeys on siinä, että reflektoisimme kriittisesti itse valistukseen sisältyvää valistusta, kehitykseen sisältyvää todellista kehitystä.

Käännös Aila-Leena Matthies ja Olli-Pekka Moisio

Viitteet

- 1 Kriittisen teorian ympärillä on useampia ajattelijoita, joiden teoksissa ei voi olla näkemättä ekologisia vaikutuksia, esimerkiksi Horkheimer, Adorno, Marcuse ja Fromm. Kriittinen teoria on aina voimakkaasti pyrkinyt täyttämään valistuksen tehtävää (esim. Adorno 1976, Horkheimer 1990, Horkheimer & Adorno 1986). Kuitenkin ihmisen tuhoamisvalmiuden ja -kyvyn mittasuhteet ovat vain paisuneet niistä ajoista, kun mainitut ajattelijat työskentelivät ja Frankfurtin koulukunta perustettiin. Visio ”kaiken elävän demokratiasta,” kuten vaihtoehdoisen Nobelin palkinnon saaja Shiva (1989, 50) asian ilmaisee, näyttää luisuvan päivä päivältä yhä etäämmälle. Vaikka olemme varsin tietoisia kaikesta tämän vuosisadan tuottamasta inhimillisestä kärsimyksestä ja luonnon tuhosta, tietoisuus ei näytä silti tuota tuhoa pysäyttävän.
- 2 Horkheimeria ja Adornoa rajattomina järjen kriitikkoina onkin haluttu istuttaa jo myös postmodernistien leiriin (Welsch 1995, 74-97). Onko väitteellä teoreettista perustaa, jääköön kuitenkin tässä artikkelissa käsittelemättä (vrt. Stender 1996, 88-92; Rademacher 1993, 43). Welsch korostaa kuitenkin, että ”luonnon teema, jonka Horkheimer ja Adorno toivat hyvin selkeästi esille, ... on tällä välin tullut hälyttäväksi (...) Se nimeää tämän päivän eturivin ongelmat. Tätä kehitystä vasten tuntuu Habermasin kritiikki korjaukselta väärään suuntaan” (Welsch 1995, 111).
- 3 [Suom. huom. Käännöstä tarkistettu. Tämä pätee kaikkiin aiemmin Marcuselta ja Frommilta käännettyihin teoksiin.]
- 4 Sen sijaan on aihetta kysyä kriittisesti, kestääkö Frommin teesi yksilöllisyyden katoamisesta enää postmodernissa yhteiskunnassa vai onko ehkä myös markkinoiva luonne muuttunut. Eikö postmodernissa ole kysymys kasvavasta yksilöllistymisestä (Beck 1986), luonteen pluralisoitumisesta (ks. Welsch 1992, 153-182; 193, 45-70) luonteen lisääntyvästä joustavuudesta (Senett 1998) ja virtualisoitumisesta (ks. Turkle 1995) – vai eikö pitäisi jo puhua luonteen lopusta?

Kirjallisuus

- Adorno, T. W. 1969. "Erziehung zur Mündigkeit." Teoksessa Theodor W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit H. Becker 1959-1969*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1971. "Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Einleitungsvortrag zum 16. Deutschen Soziologentag." Teoksessa R. Tiedemann (toim.), *Theodor W. Adorno: Eine Auswahl*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1976. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Altner, G. 1998. *Leben in der Hand des Menschen. Die Brisanz des biotechnologischen Fortschritts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Altvater, E. & Mahnkopf, B. 1997. *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Beck, U. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, U. 1991. *Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-29.
- Beck, U. 1996. *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, U. 1997. *Was ist Globalisierung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bierhoff, B. 1990. "Zum Zusammenhang von Arbeit, Charakter und Erziehung." *Julkaisussa Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Band I*, s. 56-66. Münster.
- Bierhoff, B. 1993. *Erich Fromm. Analytische Sozialpsychologie und visionäre Gesellschaftskritik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bierhoff, B. 1994. "Arbeit – Entfremdung – Charakter." *Julkaisussa Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, Band IV*, Münster.
- Bogner, A. 1989. *Zivilisation und Rationalisierung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Dieckmann, H. 1988. "Das Problem atomarer Bedrohung und kollektiver Verdrängung." Teoksessa Dieckmann, H. & Springer, A., *Weltzerstörung – Selbsterstörung. Eine tiefenpsychologische Analyse unserer Situation*. Olten.
- Dieckmann, A. & Preisendörfer, P. 1998. "Umweltbewußtsein und Umweltverhalten in Low- und High-Cost-Situationen. Eine empirische Überprüfung der Low-Cost-Hypothese." *Julkaisussa Zeitschrift für Soziologie* 6/1998, s. 438-453, Stuttgart.
- Eckersley, R. 1994. "Wo bleibt die Emanzipation der Natur? Habermas= kritische Theorie aus ökozentrischer Sicht." Teoksessa Zierhofer, W. & Steiner, D. (toim.), *Vernunft angesichts der Umweltzerstörung*, s. 119-161. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Eder, K. 1988. *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der*

- praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freud, S. 1952. *Gesammelte Werke* Bd. 1-17. Frankfurt am Main: Fischer.
- Fromm, E. 1965. *Ihmisen osa*. Kääntänyt Kari Turunen, Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, E. 1967. *Hyvän ja pahan välillä*. Kääntänyt Liisa Korhonen, Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, E. 1969. *Toivon vallankumous*. Kääntänyt Ilse Koli, Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, E. 1976a. *Pako vapaudesta*. Kääntänyt Markku Lahtela, Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, E. 1976b. *Tuhoava ihminen*. Kääntänyt Matti Kannosto, Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, E. 1977. *Olla vai Omistaa*. Kääntänyt Matti Kannosto, Helsinki: Kirjayhtymä.
- Fromm, E. 1980. "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie." Teoksessa Erich Fromm *Gesamtausgabe* Bd. II, toim. Funk, R. Stuttgart: dtv.
- Funk, R. 1999. "Das Biophilie-Konzept Erich Fromms und seine Bedeutung für umweltgerechtes Handeln." saatavana [www.muodossa.osoitteesta: <http://homepages.unituebingen.de/gerd.meyer/articles/aboutfromm/funk20html>](http://www.muodossa.osoitteesta.de/homepages.unituebingen.de/gerd.meyer/articles/aboutfromm/funk20html)
- Görllich, B. & Lorenzer, A. & Schmidt, A. 1980. *Der Stachel Freud*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haan, de G. & Kuckartz, U. 1996. *Umweltbewußtsein. Denken und Handeln in Umweltkrisen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Habermas, J. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hesse, H. 1986. "Angst vor Widersprüchen." Teoksessa Danielzyk, R. & Volz, R. (toim.), *Vernunft der Moderne? Zu Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*. München.
- Hindrichs, G. 1998. "Unendliche Vorgeschichte. Zur Modernitätsdiagnose der Dialektik der Aufklärung." Julkaisussa *Zeitschrift für kritische Theorie* 7/1998, s. 41-63, Lüneburg.
- Honneth, A. 1986. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Horkheimer, M. 1985. *Gesammelte Schriften* Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949 -1973, 1. Philosophisches, 2. Würdigung, 3. Gespräche, herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, ungekürzte Ausgabe, Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. 1990. "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft." Teoksessa Horkheimer, Max *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Frankfurt am Main, s. 11-174.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. 1986. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Neupublikation, Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M & Adorno, T. W. 1991. "Valistuksen käsite". Teoksessa Jussi Kotka-

- virta (suom. ja toim.), *Järjen kritiikki*, Tampere: Vastapaino, s. 81-123.
- Jay, M. 1985. *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1955*. Kääntäjät Hanne Herkommer und Bodo von Greiff. Frankfurt am Main: Fischer.
- Kanitscheider, B. 1997. "Das Bild des Menschen in der Kommunikationswelt von Morgen." Julkaisussa *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, s. 232-258, Amsterdam – Atlanta.
- Kellner, D. 1989. *Critical Theory, Marxism, and Modernity*. Lontoo: Polity
- Kellner, D. 1999. "Marcuse, Liberation, and Radical Ecology." Saatavan www-muodossa osoitteesta: <<http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell11.html>>
- Kirchgässner, G. 1996. "Bemerkungen zur Minimalmoral." Julkaisussa *Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften* 116, s. 223-251.
- Kösters, W. 1993. *Ökologische Zivilisierung. Verhalten in der Umweltkrise*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kotkavirta, J. 1991. "Jälkisanat." Teoksessa Jussi Kotkavirta (suom. ja toim.), *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino.
- Krusekamp, H. 1991. "Herrschaft und Naturaneignung in der Dialektik der Aufklärung." Teoksessa Eickelpasch, R.: *Unübersichtliche Moderne?* s. 97-125. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Kunemann H. & Vries H.de (toim.)1989. *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Leidlmaier, K. 1991. *Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist*. München.
- Marcuse, H. 1968. *Psychoanalyse und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, H. 1969. *Yksiolotteinen ihminen*. Kääntänyt Markku Lahtela, Helsinki: Weilin & Göös.
- Marcuse, H. 1977. "Ökologie und Gesellschaftskritik." Teoksessa *Befreiung denken. Ein politischer Imperativ. Ein Materialband zu Herbert Marcuse*. Offenbach.
- Marcuse, H. 1981. *Vastavallankumous ja kapina*. Kääntänyt Matti Kosonen ja työryhmä, Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisusarja no. 11.
- Martin, H. P & Schumann, H. 1997. *Die Globalisierungsfälle. Angriff auf Demokratie und Wohlstand*. Reinbek.
- Matthies, J. 1992. "Ympäristökasvatus kyynisessä postmodernissa." Teoksessa Kinttula, O. & Parviainen, T., *Ojasta allikkoon?* s. 27-59, Jyväskylä.
- Maxeiner, D. & Miersch, M. 1996. *Öko-Optimismus*. München: Metropolitan.
- Naess, A. 1973. "The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement. A Summary." Julkaisussa *Inquiry* 16, s. 95-100.
- Naess, A. 1987. "Self-realization. An Ecological Approach to Being in the World." Julkaisussa *The Trumpeter* 4, S. 35-42.
- Pongratz, L. A. 1990. "Moderne Technik und Nekrophilie. Notizen zum Nekrophiliekonzept bei Erich Fromm." Julkaisussa *Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft*, Band 1 Wissenschaft vom Menschen, s. 56-66, Münster.

- Postman, N. 1991. *Das Technopol*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Preisendörfer, P. & Franzen, A. 1996. "Der schöne Schein des Umweltbewußtseins." Teoksessa Dieckmann, A. & Jaeger, C. C., *Umweltsoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Quante, M. u. a. 1997. *Perspektiven der Humangenetik*. Paderborn.
- Rademacher, C. 1993. *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermaschen Adorno-Revision*. Lüneburg
- Reijen, W. van 1987. *Adorno zur Einführung*. Hamburg: SOAK-verlag.
- Reijen, W. De & Schmidt, G. N. (toim.) 1987. *Vierzig Jahre Flaschenpost: Dialektik der Aufklärung 1947 bis 1987*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Roberts, Ch. C. 1983. "Die Grünen – Retter des Spätkapitalismus? Kritik eines Wirtschaftsprogramms." *Julkaisussa Kursbuch 74*, 1983, s. 117-135, Berlin.
- Schnädelbach, H. 1989. "Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung." Teoksessa Kunneman, H. & Vries, de H. (toim.), *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 15-34.
- Schupp, J. & Wagner G. 1998. "Die Entwicklung der Umweltsorgen seit 1984 und ihre individuellen Determinanten." Teoksessa Schupp, J. & Wagner (toim.), *Umwelt und empirische Sozial- und Wirtschaftsforschung*. Berlin: Rotbuch Verlag, s. 167-185.
- Sennett, R. 1998. *The Corrosion of Character*. New York: W. W. Norton & Co.
- Shiva, V. 1989. *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt*. Berlin: Rotbuch Verlag.
- Siemons, M. 1997. *Schöne neue Gegenwelt. Über Kultur, Moral und andere Marketingstrategien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stender, W. 1996. *Kritik und Vernunft*. Lüneburg.
- Thomä, D. 1997. "Die veraltete, verjüngte Dialektik der Aufklärung." *Julkaisussa Neue Rundschau 1/1997*, 9-24.
- Turkle, S. 1995. *Life on the Screen, Identity in the Age of the Internet*. London: Touchstone Books.
- Wehr, H. 1989. *Das Subjektmodell der Kritischen Theorie Erich Fromms als Leitbild humanistisch pädagogischen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wehr, H. 1991. "Der Beitrag der Kritischen Theorie zur Bewältigung der Krise der Gesellschaft." *Julkaisussa Jahrbuch der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft*, Band 2, s. 324-349, Münster.
- Welsch, W. 1992. "Subjektsein heute. Zum Zusammenhang von Subjektivität und Transversalität." *Julkaisussa Studia Philosophica 51*, s. 153-182
- Welsch, W. 1993. "Nach welchem Subjekt - für welches andere?" Teoksessa Baumgartner, H. M. & Jacobs, G. (toim.), *Philosophie der Subjektivität*. Stuttgart.
- Welsch, W. 1995. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weizsäcker, E. U. 1994. *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum*

- Jahrhundert der Umwelt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Weizsäcker, E. U. 1995. "Hätte der Dritte Weltkrieg ökologische Ursachen? Ökologische Konfliktpotential und Handlungsoptionen." *Julkaisussa Der Bürger im Staat* 45, 57-58.
- Weizsäcker, E. U. v. & Lovins, A. B. & Lovins, L. H. 1996. *Faktor Vier. Doppelter Wohlstand – halbiertes Naturverbrauch. Der neue Bericht an den Club of Rome*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wiggershaus, R. 1996. "Antagonistische Gesellschaft und Naturverhältnis. Zur Rolle der Natur in Horkheimers und Adornos Gesellschaftskritik." *Julkaisussa Zeitschrift für kritische Theorie* 3/1996, s. 5-27, Lüneburg.
- Zierhofer, W. & Steiner, D. (toim.) 1994. *Vernunft angesichts der Umweltzerstörung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Jussi Kotkavirta

OMANTUNNON HUONO OMATUNTO

Adorno, etiikka ja negatiivinen moraalifilosofia

M*inima Moralia*, Theodor W. Adornon sodan aikana Yhdysvalloissa kirjoittama omakohtaisten merkintöjen ja aforismien kokoelma, sisältää yhden hänen tunnetuimmista muotoiluistaan, jossa itse asiassa kiteytyy yksi hänen koko ajattelijantyoensä keskeinen lähtökohta: ”Ei ole mitään oikeaa elämää väärässä”. Mitä Adorno tällä oikeastaan tarkoittaa? Erityisesti Jürgen Habermas on arvostellut Adornoa siitä, että hän kieltäytyy muotoilemasta mitään lähtökohtia tai periaatteita harjoittamalleen yhteiskunta- ja kulttuuri-kritiikille – siitä puhumattakaan, että hän esittäisi vaihtoehtoja ”väärälle elämälle”. Habermas on väittänyt tämän yksipuolisesti negatiivisen ajatustavan olevan seurausta tietoisuusfilosofisesta käsitteistöstä. (Ks. erit. Habermas 1985). Adorno vetoaa hänen mukaansa viime kädessä omiin henkilökohtaisiin kokemuksiinsa sivistysporvariston jälkeläisenä, juutalaisena ja vasemmistolaisena intellektuellina, mutta hänen kielteisillä kokemuksillaan ei ole riittävän yleistä pätevyyttä yhteiskuntakritiikin perustelemisen kannalta.

Adornon ajattelu on negatiivista monessakin mielessä ja hän kieltäytyy päättäväisesti esittämästä positiivisia vaihtoehtoja (ks. Theunissen 1983 sekä Wischke 1995). Epäilemättä tämä liittyy hänen henkilökohtaisiin kokemuksiinsa, mutta se ei ole palautettavissa vain niihin. Habermasin tulkinta onkin tarkoitushakuinen: sen ensisijainen tehtävä on oikeuttaa hänen oma kommunikaatioteoreettinen käänteensä kriittisessä teoriassa (ks. Kotkavirta 1994). Työtovereineen ja oppilaineen Habermas on nyttemmin uudistanut Frankfurtin koulukunnan kriittistä teoriaa kirjoittamalla auki kritiikin yleispäteviksi tarkoitetut lähtökohdat ja periaatteet teoriana kommunikatiivisesta toiminnasta. Teoria kiinnittyy nyt subjektiivisen kokemuksen asemesta yhteisen kielenkäytön ja tahdonmuodostuksen periaatteisiin, jotka säätelevät rationaalisen yhteisymmärryksen tavoittelua. Tuloksena on ollut kaikkiaan hyvin jakautunut asetelma koulukunnan perinnön suhteen, jossa toiset ovat pitäytyneet vanhassa, toiset lähteneet kehittämään teoriaa uudessa käsitteistössä.

Keskeinen osa uudistusta on Habermasin johdolla rakennettu diskurssi-etiikka, joka on haastanut filosofisen etiikan nykyiset suuntaukset ja koulu-kunnat. Sen pohjalta on kehitetty myös soveltavaa etiikkaa, politiikan teoriaa sekä oikeusfilosofiaa. On epäilemättä totta, että tähän käsitteelliseen ohjelmaan verrattuna Adornon suhde etiikan perinteeseen ja nykyteorioihin on huomattavasti varautuneempi. Kompleksisuudessaan se muistuttaa enemmän Heideggerin tai Levinasin esittämiä näkemyksiä. Myös Adorno kieltäytyi rakentamasta omaa etiikkaa missään tavanomaisessa filosofisessa merkityksessä. Hänen perusteensa epäillä etiikan teorioiden kykyä tehdä oikeutta moraalisuudelle ovat kuitenkin lähtökohdiltaan erilaiset: ne liittyvät edellä lainattuun ajatukseen oikeasta ja väärästä samoin kuin *Minima moralian* alalotsikkoon ”Refleksioita särkyneestä elämästä”. Kysymys on kaikkiaan Adornon ”valituksen dialektiikaksi” kutsumasta prosessista, jonka kuluessa länsimainen ihminen on alistanut valtaansa sekä ulkoisen luonnon että oman sisäisen luontonsa. Nietzschen tapaan Adorno ajattelee, että moraalit ja myös etiikka ovat osa tätä prosessia. Tästä näkökulmasta on ymmärrettävää, miksi Adorno ei pyri muotoilemaan uutta etiikkaa, vaan pikemminkin kritisoi jo muotoiltuja teorioita. Habermas ei kuitenkaan ole oikeassa väittäessään, että Adorno ei olisi selvittänyt yhteiskuntakritiikkinsä periaatteellisia lähtökohtia. Adorno on muotoillut itse asiassa suhteellisen täsmällisesti oman moraalifilosofisen näkemyksensä. Habermasin kannalta katsoen kysymys on pikemminkin siitä, että Adornon näkemys moraalifilosofian ja kriittisen teorian luonteesta on ristiriidassa diskurssi-etiikan ohjelman kanssa.¹

Julkaistujen teostensa, erityisesti *Minima Moralien* sekä filosofisen pääteoksen *Negative Dialektikin*² lisäksi Adorno kehitti luennoillaan moraalit ja etiikkaa koskevia käsityksiään. Hänen suunnitelmansa julkaista vielä *Ästhetische Theorien* jälkeen negatiivista moraalifilosofiaa käsittelevä teos jäi toteutumatta syyskuussa 1969 tapahtuneen äkillisen kuoleman johdosta. Adorno piti kaksi luentosarjaa moraalifilosofiasta Frankfurtin yliopistossa vuosina 1956 ja 1963.³ Niiden sisältämä kiintoisa tekstimateriaali osoittaa selvästi, miten tiiviisti Adorno pohti kritiikkinsä moraalit perusteita ja muodosti näkemystään filosofisen etiikan mahdollisuuksista ja rajoista. Julkaistuihin teoksiin verrattuna luentojen teksti on väljempää ja helppolukuisempaa.⁴

Luentojaan aiheeksi Adorno nimesi ”moraalifilosofian”, joka hänelle tarkoittaa ensisijaisesti moraalit ja sitä pohtivan filosofisen etiikan yhteiskunnallisten ehtojen sekä funktioiden kriittistä arvioimista eli ”metakritiikkiä”. Hän ei halunnut käyttää luennoistaan termiä ”etiikka”, koska se hänen mukaansa useimmiten viittaa vallitsevista olosuhteista liian kriittittömästi syntyvään moraalit arvojen ja normien rakenteluun. Adornon näkökulmasta katsottuna myöskään diskurssi-etiikka ei luultavasti täyttäisi niitä vaa-

timuksia, jotka hän asetti kriittiselle moraalifilosofialle. Habermasin käsitys modernin yhteiskunnan ”normatiivisista potentiaaleista” on liian luottavainen ja hänen yrityksensä rakentaa niistä periaatteet etiikalle vieras. Adornon näkökulmasta Habermasin ohjelmallinen ajatus harjoittaa ja perustella yhteiskuntakriittikkä etiikan muodossa olisi ylipäättään tuskin hyväksyttävissä.

Tarkastelen seuraavassa ensin Adornon metakriittistä moraalifilosofointia osana varhemman kriittisen teorian ambivalenttia suhdetta etiikkaan. Pyrin muodostamaan ymmärrettävän kuvan Adornon negatiivisesta moraalifilosofiasta, joka sisältää etiikan itsekritiikin kannalta monia nähdäkseni yhä edelleen ajankohtaisia ajatuksia. Tarkastelen lyhyesti myös Adornon näkemyksiä Kantista, Hegelistä, Schopenhauerista sekä Nietzschestä, joihin hän luennoissaan jatkuvasti viittaa. Vaikka Adorno ei pidäkään tehtävänään moraalisten arvojen ja normien kuvaamista tai perustelemista etiikan muodossa, hän kuitenkin käyttää hyvin tietoisesti ja jopa systemaattisesti joitakin normatiivisia käsitteitä. Tällaisia ovat väärä elämä, vastarinta, yksilöllinen autonomia, onni, vapaus, oikeudenmukaisuus. Kirjoitukseni jälkiosissa tarkastelen sitä, miten hän näitä avainkäsitteitään käyttää. Voidaan nähdäkseni osoittaa, että Adornon negatiivinen moraalifilosofia on suhteellisen johdonmukainen ja huolellisesti pystytetty ajatusrakennelma, joka sisältää diskurssietiikalle vaihtoehdoisen näkemyksen kriittisen teorian ja etiikan suhteesta. Näkemys on moraalin kriittisen teorian kannalta edelleen kiinnostava, jos kohta sillä epäilemättä on myös omat historialliset ja käsitteelliset rajoituksensa.⁵

Etiikka ja moraalifilosofia

Max Horkheimer, Adornon läheisin työtoveri useiden vuosikymmenien ajan, kirjoittaa materialismin suhteesta moraliin seuraavasti:

Materialismi pitää moraalialla ihmisten eräänä elämänilmauksena ja yrittää käsitellä sen ilmaantumisen sekä häviämisen ehtojen kautta – ei niinkään tavoittelakseen totuutta sinänsä kuin selvittääkseen tiettyjä yhteiskunnallisia liikevoimia. Itseään se pitää teoreettisena puolena pyrkimyksissä päästä eroon valitsevasta kurjuudesta. Piirteet, joihin se moraalissa historiallisena ilmiönä kiinnittää huomionsa, esiintyvät ainoastaan tietyn historiallisen intressin puitteissa. Materialismi ei oleta moraalin takana olevan mitään ylihistoriallista instanssia. (Horkheimer 1972, 91.)

”Materialismilla” Horkheimer tarkoittaa ”kriittistä teoriaa”, jota erotuksena ”traditionaalisesta teoriasta” ohjaa ”intressi kumota yhteiskunnallinen

epäoikeudenmukaisuus”(ks. Horkheimer 1991, 5-58). Se tarkastelee moraalialia ja sen teoreettista pohdiskelua historiallisena ja yhteiskunnallisena ilmiönä. Ylihistoriallisesti

[s]itovia moraalialia käskyjä ei ole. Materialismin mukaan ei ole olemassa ihmisiin nähden transsendenttia instanssia, jonka avulla voisi tehdä eron avulialisuuden ja oman edun tavoittelun, hyvyyden ja julmuuden, omistushalun ja anteliaisuuden välillä. (Horkheimer 1972, 93.)

Vaikka mitään ylihistoriallisesti päteviä moraalialiperiaatteita ei Horkheimerin mukaan ole, muodostuu yhteiskunnan ja kulttuurin kehityksessä moraalialia arvoja ja normeja, joihin on mahdollista tukeutua, kun vallitsevia käytäntöjä arvioidaan kriittisesti:

Nykyään väitetään, että porvarilliset vapauden, tasavertaisuuden ja oikeudenmukaisuuden ihanteet olisivat osoittautuneet huonoiksi. Kestämättömiksi eivät kuitenkaan ole osoittautuneet porvariston ihanteet, vaan niitä vastaamatottomat olosuhteet. Juuri sen seikan osoittamiseen, että ne säilyttävät ajankoh-taisuutensa eivätkä häviä todellisuuden painosta, sisältyy niissä piilevä maailman dialektinen kritiikki. (Horkheimer 1972, 97.)

Historiallisessa kehityksessä voi siis muodostua arvoja ja normeja, joilla on syntykontekstinsa ylittävää normatiivista pätevyyttä. Materialismin tehtävä on arvioida sekä käyttää niitä kriittisesti. Vaikka materialismi tarkastelee moraalialia sen yhteiskunnallisista ehdoista käsin, se ei siis ole pelkästään moraalialiosologiaa.

Myös Adornon moraalialia ja etiikkaa koskevat tarkastelut toteuttavat omaperäisesti tätä materialistista ohjelmaa. Kun Adorno muotoilee, ettei ole mitään oikeaa elämää keskellä väärää, niin yksi asia mitä hän ainakin tahtoo sanoa on alleviivata yksilöiden moraalialisten pyrkimysten yhteiskunnallista ehdollisuutta. Hänen mukaansa olisi kohtalokas harha kuvitella, että ihmiset voisivat yksilöinä ikään kuin kohota vallitsevan ”vaihtoyhteiskunnan” yläpuolelle ja rakentaa elämänsä siitä piittaamatta oikeille moraalialisille arvoille ja normeille. Yhtä vaarallista olisi kuvitella, että he voisivat toiminnassaan suuntautua tässä ja nyt kohti ehdottomasti oikeaa yhteiskunnallista kokonaisuutta. (PM 1.6.12.56; Schweppenhäuser 1993, 176; PM 2, 1., 9-23.) Edellisen kaltainen harhakäsitys johtaa harmittomaan kaunosieluisuuteen ja kääntää yksilöiden huomion vallitsevan tilanteen moraalialisesta kestä-mättömyydestä, kun taas jälkimmäinen johtaa abstraktiin utopismiin ja katteet-tomaan maailmanparantamiseen. Kumpikin johtaa helposti moraalialin kanalta vieraaseen moralismiin.

Jos tehtävänä ei ole – kuten filosofisessa etiikassa on tapana ajatella – moraalisten arvojen ja normien kuvaaminen tai perusteleminen, niin mitä Adorno ajaa takaa moraalifilosofilla pohdinnoillaan? Vaikka emme hänen mukaansa voi käytännössä olla moraalisesti ehdottoman oikeassa tai varmoina juuri mistään, hän ei suinkaan ole nihilisti ja tarkoita, että toiminnan ja instituutioiden moraalinen arvioiminen olisi yhdentekevää tai mahdotonta. Päinvastoin, hänen oma ajattelunsa rakentuu kokonaisuudessaan erityisesti yksilöllisen autonomian vaalimisen sekä yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden kumoamisen normatiivisille periaatteille.⁶ Adorno käyttää etiikan asemesta termiä ”moraalifilosofia”, koska hänen mukaansa etiikka yleensä kuvaa ja tulkitsee vallitsevia käytäntöjä ja eetosta kritiikittömästi. Etiikan piirissä ei kiinnitetä lainkaan riittävästi huomiota siihen, missä mielessä avainkäsitteet ovat peräisin siitä yhteiskunnallisesta todellisuudesta, jossa ja josta niiden avulla muodostetaan normatiivisia väitteitä. Koska kuva vallitsevasta yhteiskunnallisesta todellisuudesta on etiikassa yleensä epämääräinen, näkemättä jää käsitteiden ambivalenttisuus – se että käsitteet ovat sekä vallitsevan väärän todellisuuden ”indeksejä” että sen kritiikin välineitä.

Adornon mukaan moraalifilosofian keskeinen tehtävä on etiikan piirissä rakennettujen moraalien kuvausten sekä perustelujen yhteiskunnallisesti tietoinen mutta immanentti kritiikki. Tällä hän tarkoittaa tarkastelua, joka ei (esimerkiksi diskurssietiikan tavoin) rakennu millekään uudelle moraaliperiaatteelle, vaan arvioi kunkin eettisen teorian väittämiä ennen muuta sitä yhteiskunnallista todellisuutta vasten, josta nuo normatiiviset väittämät ovat syntyneet ja jossa niiden on tarkoitus päteä. Myös Adorno hyväksyy lähtökohdan, jonka mukaan moraalisten arvojen ja normien avulla pyritään eri tavoin puolustamaan yksilöllistä autonomiaa ja yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta, mutta hänen mukaansa on lisäksi kysyttävä, missä määrin kukin teoria tosiasiaassa onnistuu olemaan uskollinen näille arvoille. Teorioiden ja käytännön moraalisten pyrkimysten välisiin yhteyksiin tulisi hänen mukaansa enemmän huomiota etiikassa yleensä on tapana.

Erityisesti pyrkimyksissä toimia käytännössä moraalisesti yleinen ja erityinen kietoutuvat toisiinsa vaikeasti hahmotettavilla tavoilla. Yksilöiden ratkaisut nojaavat tavallisesti sekä yleisiin arvoihin ja periaatteisiin – kuten kultaisten säännön eri muunnelmiin – että erityisiä intressejä toteuttaviin näkökohtiin. Usein jälkimmäiset kuitenkin koetetaan pukea yleisten periaatteiden muotoon, jotka voivat oikeuttaa myös yhteiskunnallista vallankäyttöä. Adornon mukaan näitä moraalien ja etiikan kahta puolta ei ole mahdollista erottaa yksikäsitteisesti toisistaan, mutta niiden ”antinomisuuksi” tai ”aporeettisuutta” tulee tarkastella kaikilla tasoilla. Filosofisessa etiikassa unohtuu hänen mukaansa kovin helposti Nietzschen sanoma, että moraalit voivat olla myös heruuden toteuttamisen ja lujittamisen väline eikä vain sen kyseenalaistamisen

ja vastustamisen väline. Adorno kutsuu tätä moraalin ”kaksoisasetelmaksi”, jonka selvittäminen ja purkaminen olisi yksi kriittisen moraalifilosofian keskeinen tehtävä. (PM 1, 6,12,1956; Schweppenhäuser 1993, 176.) Hän korostaa, että moraalien ja etiikan repressiivistä ja emansipatorista puolta tulee aina tarkastella yhdessä ja keskenään välittyneinä.

Sen enempää käytännön moraalisten ratkaisujen kuin etiikan teorioiden tarkastelussa ei Adornon mukaan voida soveltaa mitään valmista kriteeriä tai näkökulmaa, koska jokainen mahdollinen näkökulma on sidottu mainittuun kaksoisasetelmaan. Tarkastelun tulee olla immanentisti dialektista kiinnittäessään huomionsa siihen, onko teoria tai käytännön pyrkimys käsitteensä eli autonomian ja samanaikaisesti sikäli positiivista että sen negaatioon itseensä sisältyy viittaus johonkin parempaan, ei voi pitäytyä pelkästään moraalien hylkäämisessä, lakkauttamisessa. Kysymys on siitä, ”onko moraalit moraalista, täyttääkö se periaatteet, jotka se itsessään sisältää.” (PM 1, 26.1.57; Schweppenhäuser 1993, 178-179.) Erityisesti luennoissaan hän tarkastelee etiikan ja poliittisen filosofian perinnettä sofistien ja Sokrateesta alkaen ja pyrkii immanentisti erottelemaan moraalisesti kestävästä eroon yhä kestävä.

Antiikin filosofiassa alkaa Adornon mukaan uudenlainen yksilöllisen autonomian käsitteellistäminen ja kysymys on kaikkiaan siitä, missä mielessä yksilö voi tai ei voi löytää hyvän elämänsä edellytykset ja päämäärät. Hän pitää antiikin etiikan teleologiaa, hedonistisia ja intellektualistisia ajatustapoja yhä arvokkaina, kun taas kristilliseen aistillisuuden torjuntaan sekä velvollisuusajatteluun hän suhtautuu selvästi kriittisemmin.⁷ Kantin etiikassa, johon hän erityisesti jälkimmäisissä luennoissaan keskittyy, on kysymys sekä vapauden ja alistamisen kietoutumisesta toisiinsa modernin yksilön sisäistyneessä todellisuudessa että pyrkimyksestä puolustaa yksilöllistä autonomiaa porvarillista yhteiskuntaa hallitsevaa heteronomiaa vastaan. Kantin kategorisessa imperatiivissa on kaksi puolta: samalla kun se puolustaa yksilöllistä autonomiaa ja yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta, samalla siinä kiteytyy moderni subjektiivinen ja viime kädessä välineellinen rationaalisuus.⁸ Yleisemmin Kant yhtäältä pyrkii eroon metafysisistä dogmeista ja ennakkoluuloista, mutta toisaalta hän itse vaalii noita dogmeja moraalisuuden intelliigibelissä sfäärissä. (Ks. PM 2, 85-86.)

Adorno on Hegelin kanssa yhtä mieltä Kantin etiikan periaatteiden ja postulaattien abstraktisuudesta, mutta toisaalta hän kritisoi Hegelin teoriaa substantiaalisesta siveellisyydestä. Vaikka hänen moraalifilosofiansa muistuttaa Hegelin tapaa tarkastella moraalit historiallisesti ja osana yhteiskunnallista eetosta, hän ei kuitenkaan hyväksy Hegelin idealistista pyrkimystä kuvata ja perustella modernin yhteiskunnan ja kulttuurin ”järjellistä ja todellista” perusrakennetta, jonka puitteissa yksilöllinen ja erityinen löytää täydellisen sovituksen yleisen kanssa. Hegelin monessa mielessä arvokas tapa ajatella

vapautta kääntyy Adornon mukaan häntä itseään vastaan, koska yhteiskunnallinen eetos (*Sittlichkeit*) ja järjellisyys ovat viimeistään fasismissa erkaantuneet toisistaan lopullisesti:

Voidaan itse asiassa sanoa, että fasismiin harjoittama julmuus ei loppujen lopuksi ole paljon muuta kuin jatketta kansan tavoille, jotka ovat saaneet niin järjenvastaisia ja väkivaltaisia muotoja juuri siksi, että ne ovat sanoutuneet irti järjestä – ja juuri tämä tekee teoreettiset arvioinnit välttämättömiksi. (PM 2, 33.)

Adornon mukaan yleisen ja yksittäisen välinen jännite ja ristiriita on sovitamaton, toisin kuin Hegel ajatteli. Tämä jännite ja ristiriita sisältyy jokaiseen moraaliseen näkemykseen ja eettiseen teoriaan, ja negatiivisen moraalifilosofian tehtävä on sovituksen sijasta pitää jännitettä painokkaasti esillä. (ks. erit. PM 2, 51.) Adorno on Nietzschen kanssa yhtä mieltä siitä, että etiikassa on yleensä unohdettu moraalin herruuteen liittyvät taustat ja funktiot, mutta toisaalta hän arvostelee tätä ”moraalin abstraktista kieltämisestä”. (Ks. Schweppenhäuser 1993, kap. 3,5 ja 7.; ks. PM 2, 248-262.)

Adornolle moraalifilosofinen tarkastelu on osa pyrkimystä toteuttaa vapauden ja oikeudenmukaisuuden päämääriä olosuhteissa, joita hallitsevat niiden vastakohdat. Moraalifilosofian tehtävä on vaalia moraalisten pyrkimysten totuudellisia sisältöjä ja kiinnittää huomiota niihin ilmiöihin, jotka itse asiassa tukevat yksilöiden alistamista. Adornon moraalifilosofia on ennen muuta moraalikäsitysten ja etiikan ideologikritiikkiä. Toisin kuin Habermasin diskurssietiikka, negatiivinen moraalifilosofia ei katso voivansa perustaa kritiikkiään johonkin ehdottoman puolueettomaan ja herruudesta vapaaseen moraaliseen näkökulmaan. Adornon mukaan neutraali ”moral point of view” on ajatusharha aivan kuten on pyrkimys muotoilla yleispätevä ja ylihistoriallinen moraaliperiaate. Negatiivinen moraalifilosofia ei diskurssietiikan tavoin myöskään kuvittele, että filosofisen teoriarakennelman avulla olisi mahdollista saada aikaan olennaisia muutoksia vallitsevassa yhteiskunnassa.

Vastarinta ja moraalinen vapaus

Koska Adornon mukaan vallitseva yhteiskunta on kokonaisuutena ”väärä”, moraalinen toiminta merkitsee väistämättä vastarintaa.

Sikäli kuin suinkin mahdollista, tulisi elää kuten uskoisi elävänsä vapautetussa maailmassa, koettaa ikään kuin oman eksistenssin muotonsa kautta ennakoida kaikkine siihen välttämättä liittyvine ristiriitoineen ja konflikteineen sitä eksistenssi muotoa, joka itse asiassa olisi oikea. Tämä pyrkimys on tuomittu epäonnistumaan ja ajautumaan ristiriitoihinsa, mutta jäljelle ei jää muuta kuin

pyrkimys toteuttaa tätä ristiriitaa katkeraan loppuun saakka. Nykyään sen tärkein muoto on vastarinta. (PM 1, 28.2.57; Schweppenhäuser 1993, 192.)

Vastarinnalla Adorno tarkoittaa kaikenlaisen konformismin, vallitsevaan järjestykseen osallistumisen ja sopeutumisen vastustamista. Kysymys on niin ajatus- kuin toimintatavoista – ”vastarinnan positiivisesta aspektista”, jossa ”moraalisen varsinainen substanssi nykyään piilee”. (PM 1, 20.11.56; Schweppenhäuser 1993, 193.) Adorno itse harjoitti vastarintaa lähinnä kriittisen esseistiikkansa muodossa, jossa hän käsitteli paljon myös esteettisiä kysymyksiä.

Adorno tarkastelee vastarintaa nimenomaan moraalisena eikä niinkään oikeudellisena tai myöskään poliittisena ongelmana. Hän ei ota suoraan kantaa esimerkiksi Kantin vallankumouksen tuomitseviin näkemyksiin, vaikka on selvää, että hän omalla tavallaan marxilaisena on toisella kannalla kuin tässä kysymyksessä konservatiivinen valistusfilosofi. Adornon mukaan vastarinta voi olla ei vain moraalisesti oikeutettua, vaan vieläpä erityisen ansiokasta. Hän viittaa natsihallinnon vastaiseen vastarintaan, joka nimenomaan ylläpiti moraalisuutta keskellä vallitsevaa myötäilyä ja alistuneisuutta. (PM 2, 11-13.) Kyky vastarintaan edellyttää yksilöllistä autonomiaa, minkä nimenomaan Kant paradoksaalista kyllä kaikkein osuvimmin käsitteellistää. Adornon mukaan Kantin etiikassa arvokasta on moraalisen vapauden ja autonomian antikonventionaalisuus, ajatus moraalisen velvollisuuden toteutumisesta yksilön asettuessa vastustamaan väärää yleisyyttä. Tämä on Kantin ajattelun hedelmällinen puoli. Sen vähemmän hedelmällinen puoli on kategoriseen imperatiiviin kiteytyvä yleisyyden ehdottomuus. Tämä liittyy Kantin teoriaan puhtaasta käytännöllisestä järjestä sekä sitä toteuttavasta moraalisesta persoonuudesta, joka sulkee pois kaikki toiminnan luonnolliset motiivit. Tämä rationalistinen ja rigoristinen puoli tulee esiin myös Kantin vastarintaa koskeissa näkemyksissä.

Vastarinnassa kiteytyy Adornon negatiivinen vapauden käsite. ”Vapaus konkretisoituu repression vaihtelevissa muodoissa: niihin kohdistuvassa vastarinnassa”, Adorno toteaa. (ND, 262.) *Negative Dialektik* sisältää laajan osaston ”Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Philosophie”, jossa Adorno tarkastelee vapauden ja välttämättömyyden filosofisia kysymyksiä Kantin etiikan kautta ja suhteuttaa niitä jatkuvasti yhteiskunnallisiin realiteetteihin.⁹ Hän tulkitsee materialistisesti Kantin kolmatta antinomiaa ja painottaa, että järkipäinen ajattelu samoin kuin toimintakin ylläpitävät aina jossakin muodossa sekä vapautta luonnon välttämättömyydestä että samalla välttämättömyyden uusintamista. Väärä yhteiskunnallinen kokonaisuus on ”valistuksen dialektiikan” historiallinen tulos, jossa luonnonhallinta uusintaa ja kasvattaa itseään myyttisen sokeasti. Samalla se kuitenkin synnyttää myös pyr-

kimyksiä vapautua välttämättömyyden sokeasta ja sokaisevasta piiristä.

Ajatus vapaudesta ilman luonnon hallintaa on Adornon mukaan romanttinen kuvitelma; yhtä epäuskottava on ajatus vapaudesta ilman autonomiaan kykenevää rationaalista identiteettiä. Adorno pyrkii kuitenkin kytkemään vapautta moraaliseen vastarintaan sekä tekemään Kantia selkeämmin eroa autonomian herruutta vahvistavien ja sitä vastustavien ulottuvuuksien välillä. Hän tarkastelee vapautta lähinnä identiteetin sekä herruuden käsitteiden näkökulmasta. (Ks. erit. Günther 1985; vrt. myös Schweppenhäuser 1993, kap. 4.) Adorno korostaa ensinnäkin sitä, miten rationaalisuus persoonallisen identiteetin ja autonomian perusedellytyksenä on jotakin ihmisen luonnollisesta viettiperustasta myöhemmin syntyvää. Järjen autonomiaa korostava filosofinen idealismi on taipuvainen unohtamaan ja torjumaan tämän, mikä johtaa yksipuoliseen näkemykseen vapaudesta autonomiana nimenomaan suhteessa luonnollisiin taipumuksiin ja ”yllykkeisiin”. Kant on kiteyttänyt tämän yksipuolisen näkemyksen äärimmilleen.

Toiseksi Adorno kritisoi idealismia vapauden liian tiiviistä kytkemisestä identiteettiin ja tästä johtuvasta ei-identtisen väheksymisestä. Kantilla tämä kaavamainen käsitys tiivistyy ajatuksiin vapauden ja välttämättömyyden kahdesta eri valtakunnasta, kategorisesta imperatiivista abstrahoivana yleisyytenä samoin kuin ajatukseen moraalilaista järjen tosiasiana. Kolmanneksi Adorno esittää, että vapauden ja välttämättömyyden maailmojen liittäminen toisiinsa subjektiivisessa kokemusmaailmassa merkitsee lopulta vapauden ja herruuden liittoa, toisin kuin Kant itse kuvitteli: ”Vapaus on Kantilla yhtä kuin puhdas käytännöllinen järki, joka tuottaa itse kohteensa (...) Tästä seuraava tahdon absoluuttinen autonomia merkitsee samalla absoluuttista herruutta sisäisen luonnon suhteen.” (ND, 253.)

Tavallaan Kant kuvaa Adornon mukaan oikein vapauden ja välttämättömyyden ”antinomisuutta”, mutta samalla hän on itse seuraavan ”vapauden aporian” vanki:

Vapaita ovat subjektit Kantin mallin mukaan sikäli kuin he ovat tietoisia itsestään, identtisiä itsensä kanssa; samalla he tällaisessa identtisyudessa ovat epävapaita sikäli kuin he ovat sen pakon alaisuudessa ja uusintavat tämän. Epävapaita he ovat ei-identtisinä, hajanaisena luontona, ja kuitenkin sellaisena vapaita, koska hallinnassa olevissa tunteissa – sama pätee subjektin identtisyteen itsensä kanssa – he vapautuvat myös identiteetin pakko-luonteesta. (ND, 294.)

Adorno pyrkii loitontamaan järkeä subjektin pakonomaisesta identtisyudesta ja tuomaan sitä lähemmäksi luonnollista kasvualustaansa. Hän käyttää jopa ilmaisua ”uhrittoman ei-identtisyuden utopia” (ND, 277) Filosofian tehtävä

hänen mukaansa on koettaa puhua ei-identtisestä, mistä ei itse asiassa voi puhua muuten kuin sitä jollakin tavoin identifioimalla. Käydessään ei-identtisen rajaa Adorno puolustaa ”objektin etusijaa”. ’Objektia’ ei tulisi asettaa objektina, alistaa sitä subjektin identifioiville käsitteille, vaan jättää se toiseudessaan ja vieraudessaan rauhaan.¹⁰

Tämän ohjelmansa mukaisesti Adorno katsoo, että esimerkiksi järjen ja vietin samoin kuin järjen ja tunteen välillä ei ole sellaista vastakohtaisuutta kuin Kant väittää. Kun vapautta ei enää mielletä luonnollisen vastaisuutena, autonomiana suhteessa luonnolliseen, se alkaa myös muuttua vähemmän repressiiviseksi. Vapaus on tahdon vapautta, mutta puhdasta tahdon vapautta ei Adornon mukaan voi olla. Päinvastoin puhtaasta tahdon autonomian ihanteesta saattaa muodostua myös kahle:

Kenties vapaat ihmiset olisivat vapautuneet myös tahdosta; epäilemättä vasta vapaassa yhteiskunnassa yksilö vapautuu. Ulkoisen repression myötä, todennäköisesti pitkien viivytysten jälkeen ja jatkuvan takaiskun uhan alla, katoaisi myös sisäinen (ND, 261).

Vapaus ei Adornon mukaan kuitenkaan tarkoita luopumista tai epäonnistumista halujen ja luonnollisten impulssien kytkemisessä osaksi omaa persoonallisuutta. Vapaus edellyttää itsehallintaa, mutta samalla myös elävää ja avointa kosketusta luonnollisiin haluihin ja impulsseihin – autonomiaa ja onnellisuutta. Vastaavasti tahto ei Adornon mukaan toimi ruumiillisista impulsseista riippumatta, vaan yhdessä niiden kanssa: ”Se on tietoisuuden voima, jonka avulla se jättää oman taikapiirinsä ja joka samalla muuttaa sitä, mikä pelkäään on; sen käänös on vastarinta.” (ND, 272.)

Adorno ei itse halua esittää mitään käsitteellistä ”ratkaisua” kysymykseen vapauden perimmäisestä merkityksestä. Hän kritisoi esitettyjä ratkaisuja ja pyrkii laajentamaan kysymyksenasettelua yhteiskuntafilosofiseen suuntaan, pohtien lähinnä sitä, mitä vallitsevan epävapauden murtaminen voisi merkitä vapauden kannalta. Adornon näkemys vapaudesta on siinä mielessä negatiivinen, että hänen mukaansa vallitsevissa olosuhteissa ei ylipäätään ole mahdollista antaa vapaudelle selkeää sisältöä. Kysymys ei ole liberalistisesta ajatuksesta, jonka mukaan vapaus on ennen muuta ulkoisten rajoitusten poissaoloa yksilöllisen itsetoteutuksen tieltä. Adorno ajattelee kaikkiaan enemmän positiivisen vapauden käsitteen perinteessä, jossa yksilölliselle itsetoteutukselle ja -määräämiselle on pyritty muotoilemaan ehtoja ja sisältöjä. (Vrt. Schweppenhäuser 1993, 126.) Hän kuitenkin rakentaa näkemyksensä negatiivisesti ja kieltäytyy sisällöllisesti kuvaamasta vapauden ehtoja tai ulottuvuuksia, koska jokainen teoreettinen kuvaus sisältää myös vapautta alistavia aineksia. Adornon näkemys jää tavallaan epämääräiseksi, mutta samalla hän

väistää ainakin osittain sen kritiikin, jota liberalistiselta taholta on kohdistettu esimerkiksi Rousseauta, Kantia ja erityisesti Hegeliä kohtaan.

Negatiivinen vapauden käsite on Adornon harjoittaman kritiikin yksi keskeinen lähtökohta ja ”mittapuu”. Vapaus on ”momentti”, ”jota ilman oikea elämä sanan missään merkityksessä ei ylipäättään olisi ajateltavissa”. (PM 2, 15.6.63.) Toisaalta vapautta voidaan nykyään ajatella lähinnä vain vapauden poissaolona tai puuttumisena: ”Mustana roikkuu taivaanranta sellaisen vapauden tilan yllä, jossa ei enää tarvittaisi sen enempää repressiota kuin moraalikaan, koska vietin ei tarvitsisi ilmaista itseään tuhoavasti. Moraaliset kysymykset eivät asetu vaatimuksina seksuaalisen alistamisen vastenmielisissä parodioissa, vaan seuraavan kaltaisissa lauseissa: ei saa kiduttaa; ei saa olla keskitysleirejä.” (ND, 281). Adornolle tästä vallitsevan negatiivisuuden negatiivisuudesta ei seuraa mitään selkeää positiivista kuvaa vapauden merkityksistä. Lähinnä siitä yksilöiden pyrkimys vastarinnan muodossa seurata moraalisia impulssejaan – ”Tosia lauseet ovat impulsseina, jos käy ilmi, että jossakin kidutetaan” (ND, 281) – sekä toteuttaa näihin pohjautuvia moraalisia vaatimuksiaan maailmassa, joka ei yleensä vastaa niitä. Kaikesta päätellen Adorno on varsin pessimistinen sen suhteen, että maailmaa ylipäättään voitaisiin muuttaa enemmän niiden mielikuvien mukaiseksi, joita yksilöillä on vapaudesta. Vielä vähemmän se on muutettavissa niiden mielikuvien mukaiseksi, joita etiikan teorioissa muodostetaan moraalisesti hyvästä ja oikeasta.

Uusi kategorinen imperatiivi

Adornon mukaan ”ratkaiseva sarana” Kantin etiikassa on ajatus, että moraalilaki on ”annettu”. Kategorinen imperatiivi on puhtaasti käytännöllisen järjen yleispätevä ja välttämättömänä tosiasia, jota ei tarvitse eikä myöskään voi teoreettisesti todistaa. (PM 2, 112.) Tälle käytännöllisen järjen tosiasialle perustuvat myös Kantin mukaan moraalisuuden kannalta välttämättömät järjen postulaatit vapaudesta, Jumalasta sekä sielun kuolemattomuudesta. Adorno kritisoi luennoissaan sekä *Negative Dialektikin* ekskursiossa vapaudesta näitä Kantin etiikan metafysisiä perustoja historiallisilla ja sosiologisilla, antropologisilla ja psykoanalyttisilla argumenteilla.¹¹ Hänen ajatus- tapansa erillaisuus ja tietty samankaltaisuus tulee esille siinä, miten hän esittää kategorisesta imperatiivista oman muotoilunsa:

Hitler on pakottanut ihmiset epävapauden tilassaan omaksumaan uuden kategorisen imperatiivin, jonka mukaan ajattelu ja toiminta on järjestettävä siten, ettei Auschwitz toistuisi, ettei mitään vastaavaa tapahtuisi. Tämä imperatiivi

on yhtä vastahakoinen perusteluaan kohtaan kuin oli aikoinaan Kantin imperatiivi. Olisi irvokasta käsitellä sitä diskursiivisesti: siinä voi elävästi tuntea siveelliseen lisäksi tulevan momentin (*das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen*). (ND, 358.)

Kantin mukaan kategorinen imperatiivi on universaalinen ja puhtaasti muodollinen periaate, jonka avulla itse kunkin tulee arvioida toimintansa maksiimien moraalisuutta. Adornon ”imperatiivi” on taas sidottu tiettyyn historialliseen tilanteeseen ja sitä koskevaan yhteiseen kokemukseen. Adorno lähtee siitä, että ihmisten keskuudessa vallitsee ainakin jollakin tasolla yhteinen intressi välttää minkään vastaavan enää milloinkaan toistumasta.

Horkheimerin tavoin Adorno on omaksunut joitakin piirteitä Schopenhauerin etiikasta ja pitää myötätuntoa (*Mitleid*) moraalien todellisena lähtökohtana. Samalla hän kuitenkin osittain hyväksyy Nietzschen kritiikin, jonka mukaan myötätunto ei yksin riitä vastustamaan niitä olosuhteita, jotka synnyttävät myötätunnon tarvetta, ja jonka mukaan myötätunto sinänsä on orjallisen laumamoraalin merkki (Adornon suhteesta Schopenhaueriin ks. Schmid Noerr 1995 sekä Früchtel 1993). *Dialektik der Aufklärung* vetoaa myötätuntoon porvarillisen maailman ”kylmyyden” vastapainona. *Negative Dialektik* pitää tätä kylmyyttä ”porvarillisen subjektiivisuuden peruseräpäteena, jota ilman Auschwitz ei olisi ollut mahdollista” (ND, 356). Tässä Adorno ei enää esitä myötätuntoa kylmyyden vastavoimana, vaan viittaa ”imperatiivinsa” muotoilussa sen sijaan ”lisäksi tulevaan”.

Moraali voi Adornon käsityksen mukaan elää vain sen ”materialistisen motiivin” varassa, että ihmiset kärsivät kohdatessaan toistensa kärsimyksen ja että heillä on yhteinen intressi vähentää tai lopettaa kärsimys. Tämän ”moraalinen impulssi” on eräänlainen materialistinen vastine Kantin hyvälle tahdolle. Auschwitz on merkki hirvittävimmästä ajateltavissa olevasta kärsimyksestä, jonka toistumisen mahdollisuuden eliminoimiseen ylin moraaliperiaate tähtää. Paitsi että tämä periaate on sidottu historialliseen merkkiin ja tilanteeseen, se on myös luonteeltaan negatiivinen. Adorno ajattelee, että positiivisesti muotoiltu hyvää tai oikeaa koskeva periaate voi aina oikeuttaa moraalisesti myös sellaisen toiminnan, joka ennen pitkää johtaa kärsimyksen lisääntymiseen. Tästä syystä positiiviseen kuvaan moraalista tai muustakaan ihanteesta on vaarallista tarrautua. Ihanteista ja periaateista, jotka ovat kääntyneet vastakohdiksi, on hänen mukaansa kylliksi historiallisia esimerkkejä. Moraalisissa asioissa onkin maksiimien asemesta tyydyttävä ”minimeihin”, jotka ilmaisevat lähinnä, mitä ainakaan ei tule tehdä.¹²

Kun Adorno väittää, että olisi irvokasta koettaa diskursiivisesti perustella hänen muotoilemaansa kategorista imperatiivia, hän ei puolusta moraalista

intuitionismia sen enempää Kantin kuin G.E Mooren merkityksessä. Pikemminkin hän haluaa sanoa, että jos moraalille impulsseille vaaditaan erikseen diskursiivista perustelua, se tavallisesti tuhoetaan. Niin ikään hän haluaa sanoa, että perimmäisen perustan ja oikeutuksen hakeminen moraalille ja etiikalle ylipäänsä ei ole aiheellista. Materialismi, joka vetoaa ihmisten ruumiilliseen ja henkiseen kärsimykseen sekä heidän vastarintaansa – tähän viittaa ”siveelliseen lisäksi tuleva momentti” – ei tarvitse perimmäisiä perusteluja. Adornon muotoilema imperatiivi ei ole käytännöllisen järjen tosiasia, vaan se tuo pikemminkin esiin moraalisanatropologisen tosiseikan, jolle olisi hänen mukaansa irvokasta vaatia tarkempia käsitteellisiä perusteita. Viime kädessä Adornon ajatuskulku vetoaa spontaaniin moraaliseen reaktioon tai impulssiin, ”lisäksi tulevaan”, joka hänen mukaan yksinkertaisesti kuuluu ei-autoritaarisen persoonan terveeseen kokemus- ja tunnemaailmaan. Skeptikon kanssa, joka haluaa kyseenalaistaa tämän, ei hänen mukaansa ole syytä lähteä väittelyyn. (Vrt. Schweppenhäuser 1993, 187-189.) Se olisi vain irvokasta. Mutta yhtä vähän olisi Adornon näkökulmasta syytä lähteä väittelyyn skeptikon ”performatiiviseen ristiriitaan” ajavan ja etiikalle perimmäisen perustelun muotoilevan diskurssietikon kanssa.

Vaikka Adorno ei muotoile mitään yleispätevää moraalista moraalisuuden periaatetta, hän ei ajattele, etteikö perusteita moraalisuudelle voisi tai tulisi jossakin muodossa esittää. Tällöin tulee vain olla tietoinen jokaisen mahdollisen perustelun rajallisuudesta. Samaten vaikka mitään ehdottoman oikeaa elämää ei väärässä voikaan olla, ihmiset toki aina koettavat elää mahdollisimman hyvin ja toimia ikään kuin se olisi mahdollista. Tämä pyrkimys on sinänsä moraalista arvokas eikä sille ole vaihtoehtoa. Vaikka yhteiskunta ei laajemmin perustukaan vapaudelle, reiluudelle ja solidaarisuudelle – vaan pikemminkin niiden vastakohtille – ”ihmiset saattavat läheisimmissä suhteissaan rakentaa jonkinlaisia oikean elämän malleja.” (PM 1, 29.11.56; Schweppenhäuser 1993, 180.) Adorno päättää *Negative Dialektikin* vapautta ja Kantin käytännöllistä filosofiaa käsittelevän ekskursion seuraaviin itselleen tyypillisesti poleemisiin ja samalla arvoituksellisiin sanoihin:

Yhteiskunnallistetussa yhteiskunnassa kukaan yksilö ei ole kykenevä moraalista, jota yhteiskunnallisesti vaaditaan mutta joka olisi todellinen vasta vapautetussa yhteiskunnassa. Yhteiskunnallista moraalista olisi kuitenkin ainoastaan enää se, että huono äärettömyys, vastikkeiden vaihdon pirullinen järjestelmä lakkautettaisiin. Yksilölle ei moraalista kuitenkaan ole jäänyt muuta jäljelle kuin se mitä kohtaan Kantin moraaliteoria, joka myöntää eläimillä olevan ainoastaan taipumuksen eikä kunnioitusta, osoittaa vain halveksuntaa: koettaa elää niin, että on lupa uskoa olleensa hyvä eläin” (ND, 294).

Myötätunto, moraalinen impulssi ja onni

Adorno ei ajattele moraalin perustuvan sen enempää puhtaaseen käytännölliseen kuin kommunikatiiviseenkaan järkeen. Yritys johtaa moraalisuus järjestä edustaa hänelle filosofista idealismia tai rationalismia, jota hän johdonmukaisena materialistina vastustaa. Järki on sitä paitsi valistuksen prosessissa ryvettynyt sillä tavoin, ettei sitä ole mahdollista puhdistaa moraalisesti. Toisin kuin luonnollisiin impulsseihin kaikkiaan torjuvasti suhtautunut Kant ajatteli, moraalit ei Adornolle ole niinkään rationaalisten maksimien kuin vaistomaisen emotionaalisen samastumisen asia. (Ks. sekä Wischke 1994, kap. 3 ja Früchtl 1993.) Pikemminkin kuin järjen, arvostelukyvyn ja maksimien testaamisen asia, se on ruumiillisuuteen, aistillisuuteen ja tunteisiin liittyvä asia. Adorno on siis jossakin mielessä moraalinen naturalisti. Hänen mukaansa kyse on luonnollisesta impulssista, ”lisäksi tulevasta”, jota ei ole mahdollista tai myöskään syytä identifioida käsitteellisesti. Emme välttämättä tiedä miksi paheksomme jotakin tai hyväksymme jonkin ilmiön moraalisesti, emmekä aina osaa muodostaa moraalisistakaan motiiveistamme maksimeja, mutta juuri tällaisissa tilanteissa moraalit kaikkein positiivisimmillaan näyttävät. ”Lauseet ovat tosia impulsseina, kun tuodaan esiin, että jossakin on syyllistytty kidutukseen. Niitä ei tule rationalisoida; abstraktina periaatteena ne muuttuvat saman tien johtamiselle ja pätevyydelle luonteenomaisella tavalla huonoksi äärettömydeksi.” (Ks. ND, 282.)

Vaikka moraalit ei perustukaan järkeen, eikä ole aina ilmaistavissa järkiperaisesti, Adorno ei tarkoita, että se olisi järjetöntä tai järjen vastaista. Siinä mitä hän kutsuu ”moraaliseksi impulssiksi” somaattinen ja emotionaalinen tapaavat rationaalisen. Ilman toista myös toinen on tyhjä ja tai sokea. Moraalit on haparoivaa ja haurasta pyrkimystä tuoda esiin ihmisyyttä torjumalla sitä mikä on epäinhimillistä. Se muuttaa muotoaan olosuhteiden ja tilanteiden mukaan mukana eikä milloinkaan yksikäsitteistä, joten myöskään moraalin moraalisuus ei voi olla mitään ehdottoman universaalista. Toisaalta moraalit ei Adornon mukaan voi palauttaa pelkästään kulloisiinkin olosuhteisiin. Kysymys on yleisemmästä pyrkimyksestä ilmaista moraalista kokemusta käsitteellisesti sekä toteuttaa sitä käytännössä. Adorno on negatiivisella tavallaan moraalinen kontekstualisti, jonka mukaan on tärkeää arvioida kriittisesti paitsi kulloisiakin olosuhteita, myös kulloisiakin pyrkimyksiä ilmaista moraalista kokemusta käsitteellisten mallien avulla. Usein mallit ovat harhaisia ja kääntyvät hyviä tarkoituksiaan vastaan. Kuitenkin ”spontaaniin tunteen” ja teoreettisen tietoisuuden” yhteistoiminta on ”kaiken yksilöllisen reaalisen voimatomuuden huomioon ottaen moraalin näyttämö nykyään” (ND, 282).

Adornon moraalifilosofinen materialismi ja naturalismi kiteytyy tavallaan onnen käsitteeseen ja sen keskeiseen asemaan hänen konstruktiossa. Kantin mukaan onnellisuus on ihmisen keskeinen päämäärä elämässä, mutta moraalissa on kysymys siitä, onko ihminen ”onnen arvoinen”, ei onnesta sinänsä. Myös Hegelin mukaan onnen ja hyvinvoinnin tavoittelu on yksi tärkeimmistä ihmisiä eteenpäin vievistä voimista, mutta moraalisuus ja siveellisyys eivät perustu onnellisuudelle. (Ks. Kotkavirta 1997.) Adorno on tässä kysymyksessä lähempänä erityisesti antiikin hedonisteja ja materialisteja, ja Herbert Marcusen tavoin hän tukeutuu vahvasti myös Freudin ajatuksiin mielihyvä- ja todellisuuspriaateesta.¹³ Adorno tekee ensinnäkin käsitteellisen eron subjektiivisten ja objektiivisten onnen käsitteen välillä. Onni on subjektiivista tyydytystä ja tyytyväisyyttä, jonka kokeminen edellyttää yksilöltä avoimuutta ”luonnon muistamiselle itsessä”, avoimuutta toiselle itsessä. Vapaus ja onni kuuluvat yhteen. Samalla onnella on objektiiviset yhteiskunnalliset ja kulttuuriset ehtonsa.

Meidän on kuitenkin vaikeaa antaa onnelle ei-ideologisia positiivisia merkityksiä. Niinpä myös onni on Adornolle, niin subjektiivisesti kuin objektiivisesti, ennen muuta negatiivinen käsite. Nykyinen elämä on ”vääriä”, ”kylmää”, ”vioittunutta” ja onni – tarkemmin sanoen sen poissaolo, sen poissaolon syyt ja sen tavoittelu – kertoo juuri tästä. Sen ajattelemiseksi tai kokemiseksi, mitä onni itse asiassa merkitsi, jos elämä olisi ”oikeaa”, ”lämmintä” ja ”ehyttä”, meillä ei juurikaan ole asianmukaisia välineitä. Valistuksen prosessissa ja erityisesti modernissa vaihtoyhteiskunnassa nämä välineet on tuhottu. Kuvaava on seuraava merkintä:

Rien faire comme une bête, loikoa vedessä ja katsoa kaikessa rauhassa taivaalle, ’olla, ei muuta, ilman mitään lisämääreitä tai täyttymystä’ – kenties tämä saattaisi korvata prosessin, tekemisen ja tyydytyksen hakemisen, ja siten lunastaa dialektisen logiikan lupauksen paluusta takaisin lähtökohtaan. (MM, 208.)

Adorno korostaa onnen kokemuksen fyysisyyttä tai somaattisuutta. Hän ajattelee psykoanalyttisesti ja naturalistisesti, että onnen merkitykset ja tasot rakentuvat viettien sublimaation kautta lapsen varhainen tarpeentyydytyksen samoin kuin seksuaalisuuden päälle, jotka ovat primäärisiä kerrostumia.

Kaikki tuska samoin kuin kaikki negatiivisuus, dialektisen ajattelun moottori, ovat fyysisen moneen kertaan välittyneitä, joskus tunnistamattomaksi muuttuneita hahmoja, aivan kuten kaikki onni tähtää aistilliseen täyttymykseen ja saavuttaa siinä objektiivisuutensa. (ND, 202.)

Vaikka onni perimmältään liittyykin suhteellisen konkreettisten tarpeiden tyydyttyneisyyteen, se on luonteeltaan kokemuksellista ja ”henkistä”. Adornon elinikäinen intohimo erityisesti musiikkia ja kirjallisuutta kohtaan liittyy myös pyrkimyksiin ajatella filosofisesti muita kuin käsitteellisiä tapoja ilmaista onnea ja sen poissaoloa. Adornon kiinnostus esteettisen aluetta kohtaan ei rajoitu vain taiteeseen, vaan se liittyy kaikkiaan aistillisuuteen, ruumiillisuuteen, mimeettisyyteen. Hän kirjoittaa kuitenkin etupäässä vain modernin taiteen ilmiöistä, koska aistillisuus saa vallitsevassa kulttuuriteollisuudessa yksilöllisten onnen kokemusten kannalta kohtalokkaita muotoja.

”Taide on onnen lupaus, joka rikotaan”, Adorno kirjoittaa *Ästhetische Theoriessa*. (ÄT, 205.) Taide lupaa aistillisuudellaan onnea – aivan kuten seireenit lupaavat sitä *Odyseian* episodissa, jota Adorno ja Horkheimer tulkitsevat *Dialektik der Aufklärungissa*. Odysseus on kamppaillessaan monenlaisen vaarojen kanssa luonut vähittäin itselleen lujan identiteetin, jonka avulla hän selviää myös seireenien houkutuksesta:

Hän kuulee, mutta voimattomana, mastoon sidottuna, ja mitä suuremmaksi käy houkutus, sitä lujemmin hän antaa sitoa itsensä – aivan kuten sittemmin porvarit niin ikään kieltäytyivät onnesta sitä harjaskaisemmin mitä lähemmäksi se heitä tuli heidän valtansa kasvaessa. Sillä mitä Odysseus kuulee ei ole hänen kannaltaan vaikutusta; hän voi vain nyökätä ilmaistakseen halunsa päästä irti köysistä, mutta miehistö, joka ei kuule, tietää vain laulun vaarallisuudesta, ei sen kauneudesta. (...) Sidottu on läsnä konsertissa, kuunnellen yhtä hievahtamatta kuin tulevien sukupolvien konserttivieraat, ja hänen innoittunut huutonsa vapautuksen puolesta vaimenee aivan kuten aplodit.” (Adorno & Horkheimer 1991, 110-111.)

Taiteen tarjoama onnen lupaus ei voi olla todellista ja kestävä. Se on taidetta, vaarattomaksi sublimoitua lumetta, joksi onni on torjuttu, koska ”pelko minän menettämisestä ja sen myötä rajojen häviämisestä oman itsen ja muun elämän väliltä, kuoleman ja tuhon kammoksuminen, liittyy läheisesti siihen onnen lupaukseen, joka sivilisaatiota on kautta aikojen uhannut.” (Adorno & Horkheimer 1991, 110.) Toisaalta vaikka taide on lumetta, se voi esteettisin keinoin ainutkertaisesti ilmaista oikean ja onnellisen elämän ulottuvuuksia.

Koska Adorno kuitenkin näkee myös taiteen osana länsimaisen valistuksen prosessia, hän asettaa sille erittäin voimakkaan totuudellisuuden vaatimuksen. Taide antaa helposti täysin katteettomia onnen lupauksia ja luo myös haitallista lumetta. Jotta taide olisi totuudellista, sen on annettava ja rikottava lupauksensa tietoisesti ja päättäväisesti – ilmaistava omilla keinoillaan myös onnen edellytysten poissaoloa. Beckett ja Kafka ovat Adornon mielikirjailijoita. ”Koska kaikki vallitsevaan liittyvä ja siihen perustuva onni on korviketta ja

väärää, täytyy sen rikkoa lupaus pysyäkseni tälle uskollisena.” (ÄT, 461.) Tähän vaatimukseen liittyy Adornon itsepintainen pitäytyminen taiteellisessa modernismissa ja erityisesti ekspressionismissa.

Moraalista impulssia, jossa ruumiillinen, emotionaalinen ja rationaalinen kohtaavat, on Adornon mukaan mahdollista ilmaista nimenomaan esteettisessä kokemuksessa ja tähän kiinnittyvässä filosofisessa ajattelussa. (ks. Reiners 1998.) Adornolle esteettinen teoriaa on esteettiseen kiinnittyvää teoriaa, joka imee itseensä aineksia esteettisestä vapautuakseen teorialle ominaisesta identifioimispakosta. Vaikka modernin taiteen hahmoihin kiinnittyvällä esteettisellä teorialla on tärkeitä tehtäviä Adornon negatiivisessa moraalifilosofiassa, hän ei kuitenkaan ajattele, että moraalifilosofia tulisi tai voitaisiin perustaa estetiikalle sanan missään merkityksessä. Yhtä vähän voi moraalinen kokemus hänen mukaansa perustua esteettiselle kokemukselle. Adorno on tässä kysymyksessä ilmeisesti lähempänä Kantia ja myös Hegeliä kuin Aristotelesta, Nietzscheä ja heidän nykyisiä seuraajiaan. Kantin tavoin Adorno ajattelee, että esteettisillä kokemuksilla ja arvostelmilla on ensinnäkin merkitystä moraalisesti olennaisten sisältöjen artikuloimisessa, ja toiseksi esteettiset kokemukset ja arvostelmat opettavat tai harjaannuttavat moraalisten kokemusten ja arvostelmien kannalta tärkeitä valmiuksia. Taiteen antamaan onnen lupaukseen on viime kädessä kuitenkin suhtauduttava tietoisesti varauksellisesti, nähtävä että sen ”olemassaolon estetiikka” on sittenkin vain – taidetta.

Viitteet

- 1 Albrecht Wellmer (1986) yrittää kiinnostavasti mutta hyvin paradoksaalisesti sovittaa näitä näkemyksiä yhteen.
- 2 Tärkeä on erityisesti *Negative Dialektikin* Kantia käsittelevään jakso ”Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft” (ND, 209-294).
- 3 Vuoden 1956 luentosarja ei tietääkseni ole vielä ilmestynyt kirjana. Gerhard Schweppenhauser (1993) lainaa sitä kuitenkin melko laajasti teoksessaan *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Vuoden 1963 luentosarja on ilmestynyt nimellä *Probleme der Moralphilosophie*. Seuraavassa PM 1; Schweppenhauser 1993, viittaa ensimmäiseen, PM 2 toiseen luentosarjaan.
- 4 Luennoillaan Adornolla oli pienillä lapuilla mukana vain pääkohdat. Nytemmin julkaistavaksi toimitetut tekstit perustuvat luentomuistiinpanoihin. Ensimmäisestä luennosta on olemassa rouva Gretel Adornon laatimat muistiinpanot, toiselta äänite. Samaten Adornon teos *Philosophische Terminologie I-II* perustuu luennoilta tehtyyn äänitteeseen. Myös muita luentoja ollaan Adorno-Archivissa Frankfurtissa toimittamassa julkisuuteen.

- 5 Ilona Reiners (1998) on kirjoituksessaan ”Materialistinen ethos. Mimesiksen jälki Theodor W. Adornon moraalifilosofiassa” tarkastellut kiinnostavasti Adornon moraalifilosofiaa. Keskityn seuraavassa mainittuihin avainkäsitteisiin ja pyrin niiden kautta täsmentämään kuvaa Adornosta moraalifilosofina. – Olen aikaisemmin tarkastellut kriittisen teorian suhdetta etiikkaan kirjoituksessani ”Kriittinen teoria ja etiikka. Skeptisiä huomautuksia diskurssietiikasta.” (Kotkavirta 1990, 38-50.)
- 6 Mirko Wischke (1994) tulkitsee Adornon moraalifilosofia ajatuksia eräänlaisena negatiivisena teoriana pakottomasta identiteetistä sekä moraaliteologiasta. Gerhard Schweppenhäuser (1993) puolestaan lukee Adornon negatiivista moraalifilosofiaa erityisen Kantin etiikan metakritiikkinä, joka ei sisällä pyrkimystä rakentaa omaa vaihtoehtoista moraaliteoriaa. Pidän jälkimmäistä luku-
tapaa oikeampana.
- 7 Adornon tarkasteluja voi tässä ainakin suhteessa verrata Foucault’n seksuaali-
suuden historiaan.
- 8 Samalla kun Kantin moraalifilosofiassa kiteytyy Adornon mukaan ”idea erilaiset erityisintressit ylittävästä solidaarisuudesta” (ND, 278), hän väittää, että ”Kantin kategorinen imperatiivi ei itse asiassa ole muuta kuin itse luonnonhallinnan normatiiviseksi muunnettu ja absoluuttiseksi korotettu periaate. Toisin sanoen, jos minun tulee toimia siten, että en olisi riippuvainen mistään sen enempää sisäisestä kuin ulkoisestakaan annetusta, niin tästä seuraa luonnonhallinnan totaliteetti, aivan kuten järki itse on äärimmilleen abstrahoitu luonnonhallinnan periaate.” (PM 2, 155-156.)
- 9 Valtaosa vuoden 1963 moraalifilosofian luennoista on raakamateriaalia, jota Adorno työsti aforistisempaan ja poleemisempaa muotoon kirjaansa varten.
- 10 Tästä Adornon keskeisestä filosofisesta motiivista ks. Kotkavirta 1999.
- 11 Adornon suhteesta Kantin kriittiseen filosofiaan ks. Kotkavirta 1999.
- 12 On kuitenkin paikallaan todeta, että myös Kant moraaliperiaate on puhtaasti muodollinen ja että toiminnan subjektiivisten periaatteiden eli ”maksimien” arvioiminen kategorista imperatiivia vasten on lähinnä negatiivinen testi. Kysymys kuuluu, voinko tahtoa maksimini muodostuvan yleiseksi laiksi.
- 13 Ks. Douglas Kellnerin artikkeli tässä kirjassa.

Kirjallisuus

Adornon teokset ja niistä käytetyt lyhenteet

MM = *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1991

ND = *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1966.

- PM 2 = *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Hrsg. Thomas Schröder. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1996.
- PM 1/Schweppenhäuser 1993 = *Probleme der Moralphilosophie* (1956). Lainattu teoksen Gerhald Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument-Verlag mukaan.
- ÄT = *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1981, *Philosophische Terminologie I-II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M 1991, "Valistuksen käsite," teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.), *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino, 81-122.

Muu kirjallisuus

- Früchtl, J. 1993. "Leben wie ein gutes Tier'. Ethik zwischen Mitleid und Diskurs." Julkaisussa *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 6/1993.
- Günther, K. 1985. "Dialektik der Aufklärung in der Idee der Freiheit." Julkaisussa *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 39 (1985), Heft 2.
- Habermas, J. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. 1972. "Materialismus und Moral." Teoksessa Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. Toim. Alfred Schmidt, Bd. I. Frankfurt am Main: Fischer, 71-109.
- Horkheimer, M 1991. "Traditionaalinen ja kriittinen teoria." Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.), *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino, 5-58.
- Kotkavirta, J. 1990. "Kriittinen teoria ja etiikka. Skeptisiä huomautuksia diskursietiikasta." Julkaisussa *Tiede & Edistys* 1/1990, 38-50.
- Kotkavirta, J. 1994. "Jälkisanat." Teoksessa Jürgen Habermas. *Järki ja kommunikaatio*. Tekstejä 1981-1989. Helsinki: Gaudeamus, 240-260.
- Kotkavirta, J. 1997. "Hege on Happiness and well being." Teoksessa Jussi Kotkavirta (ed.), *Right, Morality and Ethical Life. Studies on Hegel's Philosophy of Right*. Jyväskylä: SoPhi, 75-92.
- Kotkavirta, J. 1999. "Negatiivinen dialektiikka." Teoksessa Ilona Reiners ja Jussi Kotkavirta, *Konstellatitioita. Kirja Adornosta*. Tampere: Vastapaino (ilmestyy).
- Reiners, I. 1998. "Materialistinen ethos. Mimesiksen jälki Theodor W. Adornon moraalifilosofiassa." Teoksessa Ilona Reiners ja Anita Seppä (toim.), *Etiikka ja estetiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 171-193.
- Schmid Noerr, G. 1995. "Adornos Verhältnis zur Mitleidsethik Schopenhauers." Teoksessa Gerhard Schweppenhäuser, Mirko Wischke (toim.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburg: Argument-Verlag, 13-28.
- Schweppenhäuser, G. 1993, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg: Argument-Verlag.

- Theunissen, M. 1993. "Negativität bei Adorno." Teoksessa Ludwig von Friedenburg, Jürgen Habermas (Hg.), *Adorno-Koferenz 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 41-65.
- Wellmer, A. 1986. *Ethik und Dialog*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wischke, M. 1994. *Die Geburt der Ethik: Schopenhauer, Nietzsche, Adorno*. Berlin: Akademie Verlag.
- Wischke, M. 1995. "Eine negativ gewendete Ethik des richtigen Lebens?" Teoksessa Gerhard Schweppenhäuser, Mirko Wischke (toim.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburg: Argument-Verlag, 29-43.

Martin Jay

ONKO KOKEMUS YHÄ KRIISISSÄ?

Ajatuksia Frankfurtin koulun kaihosta

Kertojan aseman mahdollistanut kokemuksen ja artikuloituun sisäiseen jatku-moon perustuvan elämänmuodon identtisyys on nykyään hajonnut. Tarvitsee vain kuvitella, kuinka mahdotonta sotaan osallistuneelle olisi kertoa tarinoita sodasta samalla tavalla kuin ihmisillä oli aikaisemmin tapana kertoa tarinoita seikkailuistaan.¹

Toinen maailmansota on yhtä vieraantunut kokemuksesta kuin koneen toi-minta ruumiin liikkeistä, jotka ainoastaan patologisessa tilassa alkavat muis-tuttaa koneen toimintaa. (...) Elämä on muuttunut shokkien ajattomaksi sar-jaksi, joiden välisistä raoista ammottaa lamaantuneita intervaleja. (...) Sodan täydellinen peittyminen informaatioon, propagandaan, kommentaareihin, en-simmäisten panssarivaunujen kuvaajien ja sotatoimittajien kertomuksiin sankarikuolemista sekä manipuloidun valistuneen julkisen mielipiteen ja tainnutetun toiminnan sekasotkuun todistaa omalla tavallaan kokemuksen kuihtumisesta, ihmisten ja heidän kohtaloidensa välisestä tyhjiöstä, mikä muo-dostaa heidän todellisen kohtalonsa.²

Kriittisen teorian historiaa tuntevat tunnistavat oitis näissä kahdessa lainauksessa tutun kaihoisan valituksen. Jos heitä pyydetäisiin tunnis-tamaan lainauksien lähde, he hyvin todennäköisesti saattaisivat viitata Wal-ter Benjaminin ylistettyyn ”Der Erzähler” -esseeseen. Sen mukaan ensimmäi-nen maailmansota käynnisti prosessin, joka köyhdytti kokemuksen (*Erfahr-ung*, ei *Erlebnis*, pian tulevien perusteiden vuoksi). Esseestä on löydettävissä nyt niin tutuiksi käyneet rivit: ”sillä koskaan aikaisemmin kokemus ei ole kutistunut täydellisemmin kuin valtaapitävien moraalinen kokemus tai stra-ateginen kokemus sodankäynnin, taloudellinen kokemus inflaation ja kehollinen kokemus mekaanisen sodankäynnin seurauksena.” (Benjamin, 1968, 84/ 1961, 410.) Lainausten liittäminen Benjaminiin olisi loogista. To-

siasasiassa se olisi kuitenkin väärin, sillä ensimmäinen lainaus on peräisin Theodor W. Adornon vuonna 1954 kirjoittamasta esseestä ”Standort des Erzählers im Zeitgenössischen Roman”, joka on julkaistu uudelleen teoksessa *Noten zur Literatur*. Toinen sitaatti on peräisin aforismista ”Weit vom Schuß”, joka on kirjoitettu vuonna 1944 ja julkaistu vuonna 1951 teoksessa *Minima Moralia*. Kyseessä ei siten ole ensimmäinen vaan toinen maailmansota – argumentti tosin on täysin sama. Adorno vain kierrättää Benjaminin väitettä, jonka mukaan traumaattiset shokit ja modernin sodankäynnin yleinen käsittämättömyys ovat murskanneet narratiivisen jatkuvuuden ja siihen kytkeytyvän kokemuksen.

Tarkoitukseni ei ole horjuttaa käsitystä Adornon omaperäisyydestä, sillä tällä kysymyksellä ei ole kovinkaan suurta merkitystä. Haluan pikemminkin kysyä, että milloin se, mitä kutsutaan kokemukseksi tarkalleen ottaen ajautui kriisiin. Oliko kyseessä aktuaalinen historiallinen tapahtuma, traumaattisen maailmanlaajuisen sodankäynnin aiheuttama prosessi vai oliko kyse jostakin ontologisemmasta? Onko ylipäätään olemassa kaihoisan valituksen olettamaa koherenttia ja yhtenäistä kokemusta vai toimiiko kokemuksen käsite eri tavoin erilaisissa konteksteissa? Jos erittelemme kaikki ”kokemuksen” tavanomaiset merkitykset, voimmeko silloin sanoa, että ne ovat kaikki yhtälailla kuihtuneita – vai ovatko ne tällä hetkellä lainkaan kuihtuneet?

Oletus, että olisi todella tapahtunut jotain sellaista, mikä tekee kokemuksen mahdollisuuden tyhjäksi, kuvastaa Frankfurtin koulun tapaa muotoilla tämä ongelma. Adornon töissä se on hyvin vahvasti esillä.³ Teoksessaan *Ästhetische Theorie* hän esimerkiksi kirjoittaa: ”Kokemuksen ydin on imetty tyhjiin. Ei ole olemassa kokemusta, joka ei olisi syöpynyt, ei edes sellainen, joka on näennäisesti kaupankäynnin ulkopuolella.” (Adorno 1997b, 31/1972a, 54.) Myös esseessään ”Voraussetzungen” vuodelta 1960 hän väittää, että Joycen ja Proustin modernistisissä teoksissa voidaan nähdä ”kokemuksen kuolema, joka viime kädessä palautuu materiaalistien hyödykkeiden ajattomaan, teknistyneeseen tuotantoprosessiin.” (Adorno 1992a, 101/1981a, 438.) Esseessään ”Theorie der Halbbildung” edeltäneeltä vuodelta hän puolestaan valittaa, että kokemus, jonka hän määritteli lähes burkelaisin käsittein ”tietoisuuden jatkumoksi, jossa kaikki ei-läsnäoleva säilyy, ja joka vaikiinnuttaa harjoituksen ja assosiaatioiden välityksellä tradition jokaisessa yksilössä”, on nyt ”korvattu pistemäisellä, epäyhtenäisellä, vaihdettavalla ja lyhytaikaisella olemisen tilalla, joka, kuten voimme jo havaita, voidaan nopeasti pyyhkiä pois uudella informaatiolla.” (Adorno 1993a, 33/1972b, 115.)

Lisäksi Adorno näyttäisi väittävän, että kaikki yritykset elvyttää kokemuksen moninaisuus nykyisyydessä ovat tuomittu epäonnistumaan. Näin on erityisesti silloin, kun pyritään elvyttämään jonkinlainen alkukokemus, jonka oletetaan olevan syvempi kuin kulttuurin ja yhteiskunnan välittymiset. Teok-

sessaan *Jargon der Eigentlichkeit* hän arvostelee jyrkästi myöhemmän elämäntilafilosofian edustajien yrityksiä lumota maailma uudelleen:

Gundolfin *ad hoc* Georgelle luoma alkukokemusten ja kulttuuristen kokemusten välinen vastakohta, mikä oli päällysrakenteen sisäistä ideologiaa, oli alun perin kehitetty ainoastaan hämärtämään infrastruktuurin ja ideologian välistä vastakohtaa (...) Bloch teki aivan oikeutetusti pilaa Gundolfin uskosta tämän päivän alkukokemukseen. Nämä alkukokemukset olivat osa ekspressionismin uudelleen lämmittelyä, josta Heidegger teki myöhemmin pysyviä instituutioita (...) Universaalisesti välittyneessä maailmassa kaikki ensisijaisesti koettu on ennalta kulttuurisesti muotoutunutta. (Adorno 1973a, 99/ 1964, 84.)⁴

Kokemus ymmärretään tässä enemmän *Erlebnis*in kuin *Erfahrung*in merkityksessä, toisin sanoen esireflektiiviseksi välittömyydeksi ilman narratiivista jatkuvuutta yli ajan. Ydin on kuitenkin sama: kokemus ei ole enää tavoitettavissamme. Kuten Adorno kirjoitti vuonna 1967 Rudolf Borchardt'n runoutta käsittelevässä esseessään, ”poettinen subjekti, joka ei halunnut luovuttaa itseään jollekin vieraalle, oli joutunut kaikista vieraimman konvention, nimittäin kauan sitten ehtyneen elämyksellisen runouden [*Erlebnislyrik*] uhriksi (...) Alkukokemuksen ideologia, jota Gundolf julisti Georgen puolesta, kumoutuu Borchardt'n poettisessa käytännössä.” (Adorno 1992b, 205/ 1981a, 549-550.)

Lyhyesti sanottuna kyseessä on oletus jonkin sellaisen menettämisestä, joka on kerran ollut olemassa ja nykyisin vakavasti turmeltunut tai jopa täysin tuhoutunut. Milloin se on luettu maailmansodan traumojen, milloin taas modernien informaatioteknologioiden ja ”ajattoman materiaalien hyödykkeiden teknistyneen tuotantoprosessin” syyksi, toisin sanoen kapitalistisen teollistumisen seuraukseksi. Kokemuksen rappio edustaa Adornolle modernin elämän yleisen kriisin indeksinä. Se, kuinka kauaksi menneisyyteen kriisin juuret ulottuvat, tulee selvemmäksi, kun käännyimme hetkeksi Benjaminin puoleen, joka kritisoi kokemuksen rappiota vielä Adornoakin useammin. Benjamin innoitti, kuten olemme nähneet, useita Adornon pohdintoja tästä teemasta. Benjaminin kokemuksen käsitettä käsittelevää kirjallisuutta on valtaisa määrä. Tällä hetkellä ne ovat huipentuneet Howard Caygillin vastikään ilmestyneeseen teokseen *Walter Benjamin: The Colour of Experience*.⁵

Caygill rakentaa tarkan selvityksen Benjaminin elinikäisestä syventymisestä kadonneen kokemuksen mahdolliseen elvytykseen tarkastelemalla Benjaminin tähän asti huomiotta jääneitä varhaisia kirjoituksia havaitsemisesta, visuaalisuudesta ja väreistä. Hän osoittaa, että ennen kuin Benjamin artikuloi tämän projektin lingvistisin käsittein (mm. ”Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”⁶ vuodelta 1916 ja ”Über das Programm der

kommenden Philosophie” vuodelta 1918), hän kokeili sen ilmaisua visuaalisin käsittein.⁷ Pyrkien ylittämään Kantille ominaisen tavan rajoittaa kokemus siihen mikä suodattuu ymmärryksen synteettisten *a priori* funktioiden läpi, nuori Benjamin tavoitteli avoimesti metafyyisistä vaihtoehtoa, joka perustui välittömään esireflektiiviseen intuitioon. Caygillin mukaan ”Benjaminin spekulatiivinen uudelleenmuotoilu Kantin transsendentaalisesta kokemuksesta tulkinnaasta sisältää ajatuksen siitä, että absoluutti tai ääretön sisältyy intuition rakenteeseen tai muotoon (avaruus ja aika) ja ymmärryksen lingvistisiin kategorioihin (*logoi*). Benjamin pyrki välttämään paitsi Kantin tavan rajoittaa kokemusta ja absoluuttia, myös sen mitä hän piti Hegelille ominaisena ’raa’an voiman mystisisminä’. Benjaminin mukaan Hegel redusoi absoluutin ilmaisemalla sen äärellisen kokemuksen kategorioiden muodossa.” (Caygill 1998, 23.)

Väri muodon vastakohtana oli sen äärettömän jaollisuuden vuoksi erityisen tärkeä tässä etsinnässä, sillä se välttää pelkkään subjektin ja objektin ehdottomaan erottamiseen perustuvan epistemologisen maailmasuhteen kategorisoivat reifikaatiot. Vuonna 1914-1915 kirjoitetussa fragmentissa ”Die Farbe vom Kinde aus Betrachtet” Benjamin väitti, että ”väri on jotakin hengellistä, jotain jonka selkeys on hengellistä. Silloin kun värit sekoittuvat, ne tuottavat epäselvyyden sijaan värin nyansseja. Sateenkaari on puhtaasti lapsenomainen kuva.” (Benjamin, 1996b, 50/1991, 110.) Benjaminin myöhempi romanttisen esteettisen kritismin, erityisesti Schlegelin ja Novalisin tuotannon arviointi on ennakoitavissa tästä lapsenomaisen näyn ja väreissä ilmenevän hengellisen rajattomuuden läsnäolon ylistyksestä. Kun hän myöhemmässä tuotannossaan kääntyi kohti modernia urbaania kokemusta, jota kuvaa negatiivisesti shokinomainen, epäjatkuva *Erlebnis*, hän etsi yhä jälkiä tai merkkejä lunastetusta kokemuksesta, johon hän viittasi aikaisemmissa visuaalista intuitiota koskevilla pohdinnoillaan. Luopumatta koskaan tavoittelemasta sitä, mitä Caygill perustellusti nimittää ”spekulatiivisen kokemuksen ei-hegeliläiseksi perusteluksi” (Caygill 1998, 8), Benjamin uskoi, että absoluutti voidaan paljastaa kritisoimalla immanentisti jopa kaikkein maalilista ilmiötä. Näin hän välttyi nostalgian tuottamasta lamaannuksesta, joka syntyi siitä, että sisäistettiin yksisuuntaisen edistyksen malli, jota Benjamin niin voimakkaasti kritisoi.

On tietenkin kiistanalaista, kuinka Benjamin todellisuudessa onnistui tavoitteessaan, sillä monet hänen pelastukselliset tulkintansa, samoin kuin poliittiset sitoutumisensa, ovat usein enemmänkin toiveajattelua kuin mitään muuta. Myöskään paratiisista lankeamista käsittelevä tarkka kronologia, jonka parissa hän kaikessa hiljaisuudessa työskenteli, ei ole täysin koherentti. Joskus näyttää siltä kuin Benjamin olisi ollut muotoilemassa tyyppillistä epähistoriallista romanttista argumenttia lapsuuden viattomuuden

menettämisestä, josta Wordsworth⁸ olisi ollut ylpeä. Toisinaan hän puolestaan näytti olettavan, että tämä lankeemus tapahtui silloin kun mimeettisten samankaltaisuuksien maailma, jossa luonto ilmeni selvästi luettavana tekstinä, syrjäytyi elottomien objektien kuolleen maailman edeltä. Näitä elottomia objekteja tutkittiin tarkan tieteellisellä asenteella, jolle Kantin kuiva epistemologia antaa oikeutuksen. Benjaminin ylistetyn argumentin mukaan barokkia – pikemminkin allegorian kuin symbolin ajanjaksona – leimaa kreikkalaiselle tragedialle ominaisen ykseyden menettäminen. Tämä argumentti antaa ymmärtää, että absoluutti oli jo 1600-lukuun mennessä vetäytynyt kokemuksesta ja että ääretön oli kadonnut äärellisestä. Viime aikojen teknologiset muutokset, jotka ovat johtaneet aikaisemmin taiteessa ilmenneen rituaalisen, palvonnallisen auran katoamiseen, ovat näin vain jatkaneet ja kiihdyttäneet jo paljon aikaisemmin alkanutta muutosta. Prosessin epätasaisuus tulee kuitenkin esille Benjaminin ”Der Erzähler” -esseen väitteessä, jonka mukaan 1800-luvulla elänyt kirjailija Nikolai Leskov kykeni välittämään tarinoissaan aidon *Erfahrungin* modernille romaanille tavoittamattomissa olevalla tavalla. Ehkä Venäjällä oli edelleen vallalla ritualisoitu, yhteisöllinen elämä, joka mahdollisti narratiivisen periytymisen sukupolvelta toiselle. Tämä narratiivinen periytyminen oli yksi alkuperäisistä *Erfahrungin* ilmauksista. Mikäli tämä pitää paikkansa, Benjamin ei ollut ainoa, joka löysi poikkeuksen sääntöön venäläisestä kirjallisuudesta. Toinen ilmiselvä esimerkki oli Dostojevski, jota Lukács ylisti teoksessaan *Die Theorie des Roman*.

Joka tapauksessa Benjamin jätti Adornolle perinnöksi lujan uskon kokemukseen, kunhan se vapautettaisiin empiristisistä ja kantilaisista rajoitteistaan. Silloin se olisi mahdollisen pelastuksen alue, paikka missä ”absoluutiksi” kutsuttu voisi näyttäytyä. Benjaminin haltioituminen väreistä sai myös vastakaikua *Negative Dialektikin* huomautuksessa, että ”vaihdettavan vaihdantaan perustuvan maailman vastustaminen on maailman värien kaventumista vastustavan silmän vastarintaa.” (Adorno 1973b, 405/ 1980, 396-397.) Kuten olemme nähneet, Adorno peri Benjaminilta myös kyseenalaistamattoman oletuksen, että jossakin määrittämättömässä menneisyydessä aktuaalisesti eletyt kokemukset olivat lähempänä tätä tilaa kuin nykyään. Tämän jälkeen on tapahtunut eräänlainen lankeemus, jonka seurauksena kokemus on metafyyssisessä merkityksessä ”rappeutunut” tai ”kuihtunut”. Tällainen lankeemus tulee tulkita dialektisesti siinä toivossa, että jotain kadotetusta kokemuksesta voi edelleen lymytä raunioissa tai että se voitaisiin jopa saattaa uudelleen maailmaan jokaisen lapsen tuoreessa näkemisen kyvyssä.

Adorno kuitenkin erosi Benjaminista siinä, että hän asennoitui sympaatisemmin Hegelin tapaan käsitteellistä kokemus. Tämä sympatia osoittaa Adornon kytkökset muihin Frankfurtin koulun filosofeihin. Adornon ja Benjaminin välinen ero paljastuu ehkä parhaiten siinä, kuinka Adorno puolus-

taa Hegeliä Heideggerin *Holzwegessa* 1950 käynnistämää hyökkäystä vastaan.⁹ Benjamin ja Heidegger olivat monessa suhteessa hyvin erilaisia, mutta kokemusta koskevassa asiassa he jakoivat tiettyjä samankaltaisia näkemyksiä.¹⁰ Molemmat olivat esimerkiksi kriittisiä sen suhteen kuinka välitön ”elettä kokemus” tai *elämys* [*Erlebnis*] asetettiin elämänfilosofiassa etusijalle. Molemmat vastustivat myös kokemuksen redusoimista epistemologiseksi kategoriaksi kantilaisessa tai empiristisessä mielessä. Molemmat halusivat ylittää psykologistisen subjektivismin sekä palauttaa käsityksen subjektin ja objektin eroa edeltävästä kokemuksesta. Heidegger oli Benjaminin tavoin päättänyt palata totuuden perustavammille tasoille – kutsutaanpa niitä sitten metafyyksiseksi absoluutiksi tai ontologiseksi todeksi – kuin mitä lumouksen kadottanut maallistunut humanismin traditio oli mahdollistanut.

Holzwegessa Heidegger asettaa Hegelin *Phänomenologie des Geistes* -teoksesta peräisin olevia katkelmia rinnatusten niiden merkitystä pohtivien laajojen tulkintojen kanssa. Heidegger painottaa sitä tosiasiaa, että Hegel kutsui aluksi teostaan ”tietoisuuden kokemuksen tieteksi” ja esittää, että hänen versionsa fenomenologiasta on edelleen syvässä kiitollisuudenvelassa tälle projektille. Heidegger asettaa etualalle Hegelin ”ei-arkiymmärryksen” mukaisen kokemuksen määritelmän, joka kuuluu seuraavasti: ”Tämä *dialektinen* liike, jota tietoisuus harjoittaa itseensä, niin tietämisessään kuin kohteessaankin, on – *sikäli kuin uusi tosi kohde syntyy sille* sen seurauksena – juuri se mitä nimitetään *kokemuksiksi*.” (Heidegger 1970, 112/ 1950, 115.) Katkelmaa selittäessään Heidegger väittää, että Hegel tarkoittaa ”kokemuksella” ”olevien olemista (...) Kokemus on nyt sana olemiselle, sikäli kuin oleminen ymmärretään olevien tavoin olevana.” (Heidegger 1970, 114/ 1950, 166.) Heidegger näyttäisi tässä siis sulauttavan Hegelin näkemyksen omaansa.

Heidegger kuitenkin lisää, että Hegelille ”kokemus nimeää subjektin subjektisuutta [*subjektität*]. Kokemus ilmaisee sitä, mitä ’oleminen’ tarkoittaa termissä ’tietoisena oleminen’ [*Bewußt-sein*]. Se, minkä sana ’tietoinen’ [*Bewußt-*] jättää vielä ajattelulle, tulee selväksi ja sitovaksi ainoastaan tämän ’olemisen’ kautta.” (Heidegger 1970, 114/ 1950, 166.) Hegelin käsitys kokemuksesta pysyy siten edelleen kohtalokkaan subjektin etusijalle asettamisen vankina, mitä Heidegger piti huolestuttavana modernissa metafysiikassa. Heidegger jatkaa, että tämä harha paljastuu siitä, että Hegel sisällytti kokemukseen ilmiön esittämisen tietoisuudelle, olemisen manifestaation nykyhetkessä olevalle subjektille. Itse asiassa Hegelin dialektinen metodi perustuu yhä subjektiiviseen kokemuksen tulkintaan: ”Hegel ei käsitä kokemusta dialektisesti,” Heidegger kirjoittaa, ”hän ajattelee dialektisuuden kokemuksen luonteesta käsin. Kokemus on olevien olevaisuus, joka, *qua subjektum*, määrittyy subjektiivisuudesta käsin.” (Heidegger 1970, 119/ 1950, 169-170.) Perimmäistä subjektiä Hegelille edustaa tietysti absoluuttinen henki. Siksi Heidegger kirjoittaa,

että Hegelille ”kokemus on absoluuttisen subjektin subjektisuus. Kokemus, absoluuttisen representaation presentaatio, on absoluutin *parousia*. Kokemus on absoluutin absoluuttisuus, sen ilmeneminen absolvoivassa ilmenemisessä itselleen.” (Heidegger 1970, 120-121/ 1950, 171.)

Heidegger myöntää Hegelin ymmärtäneen, että luonnolliselta tietoisuudelta puuttuu tämä ylevämpi, metafyyminen käsitys kokemuksesta, koska se jättää huomioimatta olemisen syvemmän kysymisen. Se tapa, jolla hegeliläinen absoluutti ulkoistaa ja kokoaa uudelleen itsensä korkeammalla tasolla, johtaa kuitenkin kyseenalaiseen väitteeseen siitä, että tietoisuuden kokemus on *post facto* tieteellisesti vedettävissä yhteen. Heidegger huomauttaa, että otsikossa ”Tietoisuuden kokemuksen tiede” ”kokemus” on välittävässä asemassa ”tietoisuuden” ja ”tieteen” välissä. Tämä tarkoittaa, että Hegelille ”kokemus, tietoisuuden olemisenä, on itsessään inversio, jonka kautta tietoisuus esittää itsensä ilmenemisessään. Tämä tarkoittaa: esittämisessään kokemus on tiedettä.” (Heidegger 1970, 139/ 1950, 181.)

Päätteeksi Heidegger spekuloi syillä joiden vuoksi Hegel poisti vähän ennen kirjan julkaisua alkuperäisen otsikon ja vaihtoi sen ”Hengen fenomenologiaksi”. Huomauttamalla, että Kantille ”kokemus” oli merkinnyt ”ainoa mahdollista teoreettista tietoa siitä mikä on”, Heidegger uskaltautuu arvaamaan, että Hegel piti alkuperäisen merkityksen palauttamista liian uskaliaana: ”kurottautuminen ja saavuttaminen, ja tavoittaminen olemisen läsnäolon **ἔννοι**, tapana.” (Heidegger 1970, 143/ 1950, 184.) Ehkä tämän rohkeuden pettämisen vuoksi Hegel ei täysin saavuttanut sitä ymmärryksen tasoa olemiseen, mitä Heidegger piti oman ajattelunsa saavutuksena. Heideggerille myötämielinen tulkitsija Robert Bernasconi tiivistää näiden kahden ajattelijan väliset erot seuraavasti:

Heidegger ei liitä ”kokemukseen” progressiivisen kehityksen ideaa kuten Hegel. Heideggerille kokemus miltei aina liittyy jonkin puuttumiseen (...) Heideggerin fenomenologisessa ajattelussa puuttuminen tai poisjääminen mahdollistavat pääsyn olemiseen (...) Hegelin ja Heideggerin kokemuksen käsitteiden ero on siinä, että edellinen on sidottu läsnäolevaan, jälkimmäinen on sen sijaan pysytetty sen muistoksi. Fenomenologia on Hegelille *parousia*, kun taas Heideggerille se on ei-ilmenevän ilmenemisen sallimista ei-ilmenevänä. (Bernasconi, 1986, 83-85.)

Läsnäolon ylistämisen sijaan, joka syntyy onnistuneen dialektisen prosessin kumulatiivisena tuloksena, Heidegger painottaa kadotetun muistamisen merkitystä. Heideggerille se on ensisijaisesti olemisen unohtamisen muistamista. Tämä muistuttaa kritiikkiä, jonka Benjamin kohdistaa Hegelin tulkitaan muistista *Er-innerungina*. Benjaminin mukaan se on liian harmonista

menneisyydessä hajonneen muistamista nykyisyydessä. Yhtäläisyys Heideggerin ja Benjaminin välillä voidaan nähdä myös siinä, että molemmat huomioivat työssään *Erfahrungin* ja *Gefahrin* välisen etymologisen yhteyden.¹¹ Kumpinkin ajattelija on myös kiistatta tyytymätön Hegelin väitteeseen siitä, että tieto tai tiede (*Wissenschaft*) voidaan täydellisesti sovittaa yhteen kokemuksen kanssa. Tämä oletus perustuu, kuten Hans-Georg Gadamer esittää teoksessaan *Wahrheit und Methode*, hegeliläisen subjektin solipsiseen luonteeseen, joka sulauttaa viime kädessä objektin itseensä, eikä koskaan todellisuudessa kohtaa sitä mikä on aidosti erilaista ja vierasta. (Gadamer, 1986, 318-319.)

Tällainen vieraan ja erilaisen kohtaaminen oli ominaista myös Adornon negatiiviselle dialektiikalle, joka pyrki välttämään idealismille ominaisen eron hävittämisen. Negatiivinen dialektiikka pyrki sen sijaan säilyttämään subjektin ja objektin ei-identtisuuden. Adornon oma tulkinta Hegelin kokemuksen käsitteestä oli suunnattu Heideggerin *Holzwegessa* esittämää ontologista tulkintaa vastaan. Adorno pyrki ”silittämään” Hegeliä vastakarvaan ja etsimään Hegeliltä sitä, minkä sekä Heidegger että Benjamin väittivät tämän kielitävän. ”Erfahrungsgehalt” -esseensä, joka on julkaistu ensimmäisen kerran 1959 ja joka sisältyy vuonna 1963 julkaistuu kokoelmaan *Drei Studien zu Hegel*, Adorno aloitti harkitusti etäännyttämällä itsensä Heideggerin tulkinnasta:

[Kokemuksen] käsite ei tähtää fenomenologiseen alkukokemukseen. Se ei myöskään tähtää mihinkään ontologiseen niin kuin Heidegger *Holzwegen* Hegel-tulkinnassaan väittää. (...) Hegel ei olisi koskaan vahvistanut Heideggerin väitettä, että ”uusi objekti, joka ilmaantuu tietoisuudelle sen muotoutumisen prosessissa, ei ole ainoastaan se mikä on totta, tai mikään erityinen oleva, vaan toden totuus, olevien oleminen, ilmenevän ilmeneminen”. Hegel ei olisi koskaan nimennyt tätä kokemukseksi, sillä kulloisessakin kokemuksessa on pikemminkin aina kyse tällaisen absoluuttisen totuuden synnyttämästä ristiriidasta. (Adorno 1993b, 53/ 1974, 53.)

Koska kokemus on Hegelille enemmän kuin esisubjektiivinen olemisen ”ta-
pahtuma” (*Ereignis* Heideggerin erikoissanastossa) tai ”haltuunotto”, se ei myöskään palaudu Humen kaltaisten empiristien tulkintaan välittömästä aistihavainnosta. Kokemus ei ole Hegelille jotakin erillisen yksilön kokemaa, vaan se tuo mukanaan paitsi subjektien keskinäisen, myös subjektien ja maailman välisen riippuvuussuhteen. Ja mikä tärkeämpää, kokemus ei täysin vastaa tiedon tiedettä (*Wissenschaft*), joka oli kokemuksen kulmakivi: ”Idealismin kokemusperäinen sisältö ei suinkaan käy yksiin sen epistemologismetafyysisten lähtökohtien kanssa.” (Adorno 1993b, 61/ 1974, 59.) Sanat-
tomasti kunnioittaen Kantin asettamia tiedon rajoja – vaikka hän toivoi toi-

saalta ylittävänsä ne – Hegel samaisti kokemuksen täydellisen läpinäkyvyyden esteisiin. Nämä esteet paljastuvat todellisuudessa – eikä vain ajattelussa – vallitsevien ristiriitojen avulla. Nietzschen väite, että ”todellisuudessa ei ole mitään mikä olisi tarkasti ottaen yhtäpitävä logiikan kanssa” (sit. Adorno 1993b, 76/ 1974, 72) tavoittaa Adornon mukaan paremmin Hegelin käsityksen kokemuksesta kuin esimerkiksi ortodoksisen dialektisen materialismin yritykset tunkea dialektinen järki jäännöksettä maailmaan. Itse asiassa juuri yhteiskunnassa vallitsevien ristiriitojen tunnistaminen, antagonistisen totaliteetin idea, mahdollistaa Hegelin pääsyn absoluuttisen idealismin tuolle puolen.

Hegel oli kuitenkin väärässä ajatellessaan, että hänen filosofiansa kykenisi sulkemaan sisäänsä kokonaisuuden ja paljastamaan sen totuuden. Adorno väittää silti, että ”vaikka Hegel pakenee kokemuksesta – myös sitä kokemuksesta, joka motivoi hänen omaa filosofiaansa – kokemus kuvastuu hänen ajattelustaan (...) Ajatus positiivisuudesta, joka uskoo voivansa totaalisella hengen ylivoimaisuudella hallita kaikkea sitä vastustavaa, heijastaa sellaista ylivoimaisuuden kokemusta, joka piilee kaikessa herruudelle alistetussa olevaisuudessa. Tämä on Hegelin epätotuuteen sisältyvä totuus.” (Adorno 1993b, 87/ 1974, 82.) Hegelin vaikeaselkoista tyyliä käsittelevässä esseessään Adorno esittää myöhemmin, että toinen tahaton totuus, jolla on hyvin erilaiset seuraamukset, tulee esille siinä jännitteessä, joka syntyy yhtäältä Hegelin halusta käyttää objekteja tarkkaan vastaavia käsitteitä ja toisaalta siitä, että hän on tässä yrityksessä väistämättä sidoksissa kielelliseen välineeseen. Toisin sanoen ”ilmaiseva elementti edustaa Hegelillä kokemusta; sitä mikä aktuaalisesti haluaa paljastua. Kokemus ei kuitenkaan voi tulla esille muuten kuin käsitteiden, siis kokemuksen primaarin vastakohtan välityksellä. (...) Koko Hegelin filosofia on yritys kääntää intellektuaalinen kokemus käsitteiksi.” (Adorno 1993c, 138/ 1974, 125-126.) Kielellinen ilmaisuväline kuitenkin aina väistämättä häiritsee tätä päämäärää, koska ”ajatuksen, joka välttämättä etäännytyy siitä mitä on sanottu, tulee palata ja tulla tiivistetyksi siihen. John Dewey, nykyajan ajattelija, joka kaikessa positivismissaan on lähempänä Hegeliä kuin näiden kahden ajattelijan oletetut lähtökohdat, kutsui filosofiaansa eksperimentalismiksi. Jokin tästä asenteesta soveltuu Hegelin lukijalle.” (Adorno 1993c, 144/ 1974, 131.)

Adornon yllättävä viittaus Deweyiin, jonka pragmatismia Frankfurtin koulu useasti väheksyi, vihjaa siihen, että Adornon ajattelussa oli tiettyä vastakkaisuutta sellaista näkemystä kohtaan, jonka mukaan kokemus oli täydellisesti kuihtunut. Dewey oli nimittäin varovaisen optimistinen suhteessa alkupe-
räisen kokemuksen mahdollisuuteen nykypäivänä. Adorno tosin vastusti sitä, että Dewey samaisti kokeellisen asenteen sen tieteelliseen lajiin. Hän asetti etusijalle kirjallisen esseen, joka ”antaa kokemukselle yhtä suuren merkityk-

sen kuin traditionaalinen teoria pelkille kategorioille.” (Adorno 1991, 10/1981a, 18.) Olevan vahvistamisen sijaan tähän substanssiin sisältyi Adornon mukaan uuden etsimisen mahdollisuus.

Kantin ajattelun muoto, epistemologia, oli esteenä sille, mitä hän piti sisällöllisesti järjen päämääränä, nimittäin ihmisyyden ja utopian luomiselle. Tällainen muoto ei salli järjen ylittää kokemuksen aluetta, joka kutistuu materiaalisen ja muuttumattomien kategorioiden mekanismeissa jo olemassa olleeseen. Esseeseen kohde on kuitenkin kuvata uutta uutena, ei jonain, mikä voidaan palauttaa vanhoihin muotoihin. (Adorno 1991, 21/1981a, 30.)¹²

Adorno uskoi Deweyn tavoin toisaalta siihen, että jonkinlainen kokemuksen elpymiseen viittaava kokeileminen olisi mahdollista jopa totalisoivassa heruuden järjestelmässä, jota Adorno piti Hegelin lausuman ”kokonaisuus on tosi” synkkänä muuttumisena vastakohdakseen. Toisaalta Adorno oli yhtä mieltä Deweyn kanssa myös siitä, että esteettinen kokemus oli kokemuksen etuoikeutettu laboratorio. Sellaisissa teoksissa kuin *Art and Experience* vuodelta 1934 ”ainutlaatuinen ja aidosti vapaa John Dewey”, kuten Adorno häntä kutsui, pohti esteettisen kokemuksen merkitystä toimia mallina yleisemmälle eivieraantuneelle olemassaolon muodolle. (Adorno 1997b, 335/1972a, 498-499; Dewey 1934.) Deweyn tavoin Adorno siis selvästi arvosti esteettisen kokemuksen utooppista momenttia, vaikka joskus onkin väitetty (esim. Jaus 1982, 13-22.), että hänen käsityksensä esteettisestä kokemuksesta oli liian negatiivinen ja askeettinen ja että se sivuutti taiteen kommunikatiivisen merkityksen, joka on löydettävissä jopa vallitsevassa ”hallinnollisessa maailmassa”.

Tässä ei ole mahdollista perusteellisesti analysoida sitä, mitä Adorno tarkoitti esteettisellä kokemuksella, mutta muutama seikka kannattaa panna merkille.¹³ Toisin kuin käsitykset Adornosta sivistysporvarillisena elitistinä olettavat, Adorno ei ensinnäkään koskaan pitänyt esteettistä kokemusta, edes edistyneisimmän modernin taiteen luomaa, modernin elämän kauhuilta suojattuna sfäärinä. Kuten hän kerran kirjoitti tunnettua 1800-luvun realistista romaania *Kadonneet illuusiot* käsittelevässä esseessään: ”Balzac tietää, että päinvastoin kuin virallinen estetiikka, taiteellinen kokemus ei ole puhdas. Ollakseen kokemus, se ei edes voi olla puhdas.” (Adorno 1992c, 33/1981a, 360.)¹⁴ Esteettinen kokemus on – ainakin tässä enemmän kuvailevassa kuin normatiivisessa mielessä – väistämättä epäpuhdas, koska sen ovat turmelleet taiteen ulkopuoliset muutokset, joihin olemme jo viittaneet: moderni sodankäynti, narraation korvaaminen informaatiolla, vieraannuttava teknologia ja kapitalistinen teollistuminen. Yksin esteettinen kokemus ei voi tuoda takaisin Benjaminin tarinankertojan maailmaa. Adorno painottaa aina, että esteettisen kokemuksen totuussisältö on tuotava esille täydentämällä sitä filo-

sofisella sekä yhteiskuntateoreettisella analyysillä, joka tarjoaa taiteelta väistämättä puuttuvat kriittis-diskursiiviset työvälitteet.

Adornon mukaan esteettinen kokemus, oli se kuinka turmeltunut tahansa, voi säilyttää jonkinlaisen jäljen menneestä, joka ei jostain syystä ole täydellisesti pyyhkiytynyt pois. Tässä yhteydessä hän käyttää ”kokemusta” avoimen normatiivisessa mielessä. Adorno väitti, että Proust tavoitti lähes hegeliläisen kokemuksen säilyttämisen mallin, sillä hänen teoksissaan ”turmeltumaton kokemus tuotetaan ainoastaan muistissa, kaukana välittömyydestä, ja vain muistin välityksellä vanhentuminen ja kuolema ylitetään esteettisessä kuvassa. Pelastamisen kautta saavutettu onni, joka ei anna viedä mitään itseltään, ilmaisee kuitenkin ehdotonta kieltäymystä lohdusta.” (Adorno 1992d, 317/ 1981a, 675.)

Aito kokemus, joka on turmeltuneesta modernin elämän moninaisuudesta pelastamisen arvoinen, on siten läheisesti sidottu muistikuvaan onnesta. Taide voi tarjota heikon lupauksen tämän onnen paluusta, kuten Stendhal, Nietzsche ja Marcuse ovat väittäneet. On huomionarvoista, että vastatessaan teoksessaan *Negative Dialektik* kysymykseen ”Mitä on metafyyssinen kokemus?”, Adorno palasi Benjaminin ajatukseen aatamisesta, lankeemusta edeltävästä mimeettisestä kielestä, joka vallitsi ennen lankeamista arbitraariseen kieleen:

Se, joka kieltäytyy projisoimasta metafyyssistä kokemusta oletettuihin alkupe räisiin uskonnollisiin elämyksiin, visualisoi sen hyvin todennäköisesti Proustin tavoin onnellisuudeksi, jota lupaavat Otterbachin, Watterbachin, Reuenthalin tai Monbrunnin kaltaiset kylien nimet. Näihin paikkoihin menemisen ajatellaan tuottavan täyttymyksen, niin kuin sellainen todella olisi (...) Lapselle on itsestään selvää, että se mikä ihastuttaa häntä omassa lempikylässään, on löydettävissä ainoastaan sieltä eikä mistään muualta. Hän erehtyy, mutta tämä erehdys luo samalla kokemuksen mallin, käsitteen, joka todella kuvaa asiaa, eikä ole vain sen surkea projektio. (Adorno 1973b, 373/ 1980, 366.)

Vaikka taide aina onkin pelkästään mimeettisen paratiisin lumetta eikä reaalin asia (sillä taide on aina väistämättä lumetta ja tietää olevansa sitä), se liikkuu kohti aidon metafyyssisen kokemuksen onnea. Tämä onni on juuri sitä, minkä vallitseva maailma kieltää ja mitä epistemologinen käsite ei voi edes kuvitella. Taide tekee tämän paradoksaalisesti mimeettisessä suhteessa toiseuteen, joka vastustaa reduktiota subjektiiviseen rakenteeseen.¹⁵ Kokemus, kuten moni tulkitsija on sen ymmärtänyt, kohtaa toiseuden aidosti ainoastaan silloin, kun se itse ei säily enää ennallaan. Adorno lisäisi, että ollakseen turmeltumaton kokemuksen tulisi kohdella toista ei-hallitsevalla, ei-luokittelevalla, ei-homogenisoivalla tavalla.

Voiko tällainen kohtaaminen kuitenkin olla mahdollinen sen kanssa, jota Benjamin varhaisissa värejä käsittelevissä kirjoituksissaan nimitti ”absoluutiksi”? Osa tällaisen väitteen paatoksesta on varmasti löydettävissä monista Adornon kokemusta ja sen rappiota koskevista luonnehdinnoista. Nämä luonnehdinnat on kirjoitettu *Minima Moralian* kuuluisan viimeisen aforismin näkökulmasta käsin, jota Adorno nimittää lunastuksen näkökulmaksi. (Adorno 1997a, 247/ 1981b, 333-334.) Olemme jo tarkastelleet *Negative Dialektik* -teoksen väitettä siitä, että vastarinta vaihdannan maailmaa vastaan ”on maailman värien kaventumista vastustavan silmän vastarintaa.” Eräät tulkitsijat ovatkin jättäneet huomiotta Adornon yritykset tehdä pesäeroa ”oletettuihin alkuperäisiin uskonnollisiin elämyksiin” ja ovat jyrkästi arvostelleet sitä, mitä he pitävät Adornon kokemuksen käsitteen ”mystisenä” pohjavireenä. (Kalkowski 1988, 110-111.)

Tällaisen tulkinnan puutteellisuudesta, kuten myös Adornon mahdollisesta tyytymättömyydestä siihen, miten Benjamin muotoilee tämän ongelman, viittaa kuitenkin Adornon haluttomuus jatkaa siihen pisteeseen, jota voitaisiin kutsua ”kokemukseksi ilman subjektia,” itsen ja toisen välistä jakoa edeltäväksi alkuperäisen ykseyden momentiksi [Moment of Equiprimordiality]. Giorgio Agamben on huomauttanut kokemuksen tuhoa käsittelevässä esseessään ”Infanzia e storia”, että ”Proustilla ei ole enää oikeastaan mitään subjektia (...) Kokemuksen menettänyt subjekti ilmaantuu vahvistamaan sen, mikä tieteen näkökulmasta katsottuna voi ilmetä ainoastaan kaikista radikaaleimpana kokemuksen negaationa: kokemuksena vailla subjektia ja objektia, absoluuttisena.” (Agamben 1993, 42/1978, 39.) Kuten olemme havainneet, Adorno olisi voinut hyväksyvästi viitata Proustin ajatukseen siitä, että lapsuuden onni on säilytettävissä muistin avulla. En kuitenkaan usko hänen hyväksyneen sellaista käsitystä absoluuttisesta kokemuksesta, jossa sen enempää subjekti kuin objekti ei säily. Adornon kriittinen asenne sitä kohtaan, miten Heidegger ottaa Hegelin ”tietoisuuden kokemuksen tieteen” osaksi omaa olemisen uudelleenmuistamisen projektiaan kuvastaa sitä, ettei hän halunnut luopua negatiivisesta dialektiikasta, joka säilytti edes jonkinlaisen subjektin ja objektin välisen erottelun. Taiteen ja filosofian väistämätön dialektiikka, aivan kuten myös mimesiksen ja konstruktion tai käsitteen ja objektin dialektiikkakin, antaa ymmärtää, ettei edes kaikista metafysisin kokemus ole Adornon mukaan palautettavissa täydelliseen sovitukseen tai alkuperäiseen ykseyteen [equiprimordiality]. Myöskään benjaminilainen retoriikka lapsen värien havaitsemisesta ei ole yhteensopiva hänen lähtökohtansa kanssa, koska väri kuuluu juuri siihen visuaalisen kokemuksen puoleen, joka piilee objektien subjektiivisessa vastaanottamisessa, eikä materiaalisissa objekteissa itsessään. Huolimatta hänen ajoittaisesta tavasta käyttää retorisesti Aatamin kaltaisia nimiä filosofisessa kontekstissa, kuten edellä lainatusta *Negative Dialektik* -teoksen kohdasta käy

ilmi, Adorno ei koskaan luottanut siihen, että yksinomaan mimesis riittäisi todellistuneen utopian malliksi.

Tämä toteamus ei kuitenkaan vielä vastaa tekstin alussa asettamaamme kysymykseen: onko olemassa sellainen kokemuksen kriisi, jonka voidaan ymmärtää historiallisin käsittein ja johon sisältyy jonkin aktuaalisesti olemassa olleen menettäminen? Enemmänkin Benjaminin kuin Adornon työn erittelyn yhteydessä Agamben kyseenalaistaa oletuksen, että tällainen lankeemusta edeltänyt tila olisi todella vallinnut jonkinlaisella sitä edeltävällä kulta-ajalla. Hän huomauttaa, että karkea käsitys kokemuksesta, joka asettaisi meidät kosketuksiin absoluutin kanssa ja edeltäisi turmeltuneelle elämälle ominaista vieraantumista, on tosiasiaassa peräisin uudelleen löydetystä infantian haaveesta. Infantian hän määrittelee kieltä ja historiaa edeltäväksi olemassaolon ajaksi. ”Tässä mielessä”, hän kirjoittaa,

kokeminen tarkoittaa uudelleen liittymistä infantian historian transsendentaalisena kotimaana [patria]. Arvoitus, johon infantia ihmisen ohjaa, voidaan ratkaista ainoastaan historiassa, aivan kuten kokemuskin, varhaislapsuuden ja inhimillisen kotimaan [patria] merkityksessä, on jotakin mistä hän on aina lankeamassa kieleen ja sanaan. (Agamben 1993, 53/1978, 51.)

Tämä lankeemus on subjekti-objekti -jaon lähde, sillä ainoastaan kielioppi tuottaa voimakkaan tunteen ensimmäisen persoonan autonomiasta, muusta maailmasta erillään olevasta ”minästä”. Jos tämä pitää paikkansa, niin silloin autenttinen kokemus, ainakaan sen metafyyminen mahdollisuus, ei suinkaan tuhoutunut sodan hävityksissä tai kapitalismin reifikaatioissa. Se oli jo valmiiksi menetetty kieleenlankeemuksessa, joka on meidän ihmisyyttämme määrittävä primaari vieraantuminen. Oletettu ”muisto”, joka meillä on kadotetusta onnesta, on näin ollen muisto tilasta, jota ei koskaan voida saada takaisin paitsi kuolemassa, joka yhdistää meidät kieltä edeltäneeseen mykkään maailmaan. Jopa niinkin myötämielinen Frankfurtin koulun tulkitsija kuin Albrecht Wellmer laajentaa tämän skeptisen lopputuloksen Benjaminin ulkopuolelle väittämällä, että myös Adorno, ”kuten Schopenhauer, ymmärtää esteettisen kokemuksen ennemmin ekstaattiseksi kuin todelliseksi utopiaksi; onni, jonka se lupaa, ei ole tästä maailmasta.” (Wellmer 1993, 12.)

Voimme kuitenkin hedelmällisemmällä tavalla ymmärtää Adornon kokemuksen menettämiseen kohdistuvan valituksen, kun huomioimme hänen hienovaraisen etääntymisensä Benjaminin ja Heideggerin *Holzwege* -teoksessa esittämistä jyrkän absolutistisista näkemyksistä. Agambenin kritiikki pitää paikkansa mikäli ajattelemme, että hänen määritelmänsä kieleenlankeamista ja subjekti-objekti -jakoa edeltävästä absoluuttisesta kokemuksesta on yhdenmukainen sen kanssa, mikä yleensä ymmärretään kokemuk-

sen täydelliseksi vastakohtaksi: totaaliseksi viattomuudeksi. Vaikka Adorno kirjoittaakin myötämielisesti lapsuudesta ja onnen muistosta, hänellä ei ole todellista nostalgiaa oletettuun historialliseen aikaan, joka edustaisi lankeemusta edeltänyttä onnen aikaa. Tästä on todisteena seuraava lainaus *Negative Dialektik* -teoksesta:

Merkitykselliset ajat, joiden paluuta nuori Lukács ikävöi, olivat yhtä lailla seurausta reifikaatiosta, epäinhimillisistä instituutioista, joita hän myöhemmin piti ominaisina ainoastaan porvarilliselle ajalle. Aikalaisten kuvaukset keskiaikaisista kaupungeista näyttävät siltä, kuin teloitus olisi juuri pantu täytäntöön kansan iloksi. Mikäli subjektin ja objektin välillä vallitsi noina aikoina harmonia, se oli vastaavaa harmoniaa kuin nykyinenkin: paineen alla syntynyttä ja haurasta. Menneiden olosuhteiden ihannointi palvelee myöhempää, tarpeetonta kieltäytymistä, joka ei näe ulospääsyä. Vasta silloin kun menneet olosuhteet ovat kadonneet, niistä tulee lumoavia. Esisubjektiviisiin kausiin kohdistuva kultti syntyi kauhun kokemuksesta, jota koettiin pirstoutuneiden yksilöiden ja kollektiivisen regression aikakaudella. (Adorno, 1973b, 191/1980, 192.)

Kannattaa muistaa, että Adornon Hegel-tutkimuksissa se kokemus, jonka hän väittää heijastuvan *Phänomenologie des Geistes* -teoksesta, on kokemus kyvyttömyydestä sisällyttää elämä täydellisesti käsitteisiin sekä toisaalta kokemus vallitsevan järjestelmän totalisoivan voiman laajuudesta, joka pyrkii tuon tuloksen yhteiskunnallisen vastineen väkivaltaiseen asettamiseen. Näiden kahden näkemyksen välinen jännite on se, mitä Adorno kutsui Hegelin antagonistisen totaliteetin kuvaukseksi, jonka idealismi ja elämänfilosofia olivat unohtaneet. Huolimatta siitä, että Adorno lainasi tekstin alussa siteeratuissa katkelmissa Benjaminilta menetyksen ja rappion retoriikkaa, hän ymmärsi kuten hän *Negative Dialektik* -teoksessa ilmaisi, että

metafyysisen kokemuksen käsite on myös toisella tavalla antinominen kuin mitä kantilainen transsendentaalinen dialektiikka opettaa. Ilman subjektiivisen kokemuksen apua ja subjektin välitöntä läsnäoloa metafysiikka on avuton sen edessä, että autonominen subjekti kieltäytyy kaikesta sellaisesta, mitä se ei voi ymmärtää. Kuitenkin kaikki mikä ilmenee subjektille välittömän ilmeisenä kärsii erehtyvyydestä ja relatiivisuudesta. (Adorno 1973b, 374/ 1980, 367.)

Tiivistäen sanottuna pelastettu, turmeltumaton, autenttinen kokemus – jos tällainen tila on ylipäätään saavutettavissa – ei voi tarkoittaa kieleen lankeamista edeltäneen viattomuuden palauttamista tai utopistisen tulevaisuuden harmonista sovittamista, vaan pikemminkin subjektin ja objektin eidoiminoivaa suhdetta. Kokemus voisi paradoksaalisesti säilyttää edes osan niistä erotteluista, jotka Hegelin ”onnettomaksi tietoisuudeksi” kutsuma tie-

toisuus kokee yhteiskuntatotaliteetin vieraantuneiksi katkoksiksi [disruptions]. Taideteosten lupaama kokeellinen onni palauttaa yhden ”kokemukseen” itseensä sisältyvän perustavanlaatuisen merkityksen: passiivisen kärsimisen tai uuden ja toisen kohtaamisesta syntyvän muodonmuutoksen, joka siirtää meidät sen tuolle puolen, missä me olimme subjekteina ennen kuin kokemus alkoi. Tästä syystä, kuten J. N. Bernstein on huomauttanut, ”elämän kuva ilman kokemusta on viime kädessä kuva elämästä vailla historiaa, ikään kuin elämän merkitys olisi sen ikuinen lakkaaminen: kuolema. Ei voi olla historiallista elämää ilman kokemusta; ainoastaan kokemuksen kautta artikuloituneet elämät voivat olla kokonaisuudessaan ja itsetietoisesti historiallisia.” (Bernstein 1997, 203.) Bernstein päätyy tarkalleen ottaen juuri vastakkaiseen lopputulokseen kuin Agamben, joka samaistaa historian lankeemukseksi puhtaasta kokemuksesta, joka on esikielellinen varhaislapsuus tai postkielellinen kuolema.

Lopuksi on todettava, ettei Adorno itse koskaan tarkemmin eritellyt mystiseen sanaan ”kokemus” liittyviä sivumerkityksiä ja konnotaatioita. Joskus hän ilmaisi ilmiselvää nostalgiaa kadotettua turmeltumatonta kokemusta kohtaan; toisinaan hän kritisoi romanttisia olettamuksia lankeemusta edeltäneestä tilasta. Menetyksen retoriikkaa käyttäessään Adorno viittasi rappiota edeltäneen historiallisen ajan olemassaoloon. Hyväksymällä kritiikin, jonka Benjamin kohdistaa empiristiseen tai kantilaiseen kokemuksen tulkintaan, hän kuitenkin vastustaa maksimalistista käsitystä absoluuttisesta kokemuksesta, joka läpäisee myös Heideggerin tulkintaa Hegelistä *Holzwegessa*. Etsiessään turmeltumattoman kokemuksen jälkiä tai enteitä esteettisestä kokemuksesta, Adorno selvästikin tietää, ettei lume ole todellisuutta ja että taideteoksen ja lunastetun elämän välissä on syvä railo. Tämä lunastettu elämä ei voi koskaan olla niin lähellä absoluuttia kuin Benjamin metafysisimmässä tunnelmissaan toivoi.

Adornon kokemusta käsittelevien tekstien lukeminen on itsessään kokemus, jossa ei-identtisesti kieltäydytään helpoista johdonmukaisuuksista. Se tuottaa oivalluksen siitä, että kokemus on avoin suhde ennakoimattomaan kaikkine vaaroinen ja esteinen. Kokemus ei ole turvasatama historiasta, vaan muistutus kohtaamisista toiseuden ja uuden kanssa. Nämä kohtaamiset odottavat niitä, jotka kaikesta huolimatta ovat valmiita ja kykeneväisiä lähtemään matkaan. Tässä mielessä näyttäisi olevan ennenaikaista kirjoittaa kokemuksen muistokirjoitus. Paradoksaalisesti vasta silloin kun itse kriisi loppuisi ja kuolettava tyyneys asettuisi maailman ylle, vaarallisen matkan kaltainen kokemus ei enää voisi olla inhimillinen mahdollisuus.

Käännös Olli-Pekka Moisio

Viitteet

- 1 Adorno 1991a, 31/ 1981a, 42. [Suom. huom. Kaikki Adornon, Benjaminin ja Heideggerin teoksista peräisin olevat lainaukset on käännetty alkuperäisistä saksankielisistä teoksista. Viitteessä ilmenevät sivunumerot on järjestetty niin, että ensimmäinen viittaa Jayn käyttämään englanninkieliseen painokseen ja jälkimmäinen saksankieliseen alkuperäiseen teokseen.]
- 2 Adorno 1997a, 54-55/ 1981b, 63.
- 3 Adornon kokemuksen käsitteestä on olemassa saksaksi huomattava keskustelu. Ks. esim. Hans-Hartmut Kappner (1984); Peter Kalkowski (1988); Anke Thyen (1989).
- 4 On kiistanalaista, onnistuiko Adorno vai ei täsmällisesti luonnehtimaan Heideggerin käsitystä.
- 5 Howard Caygill 1998. Viittauksista aikaisempaan kirjallisuuteen ja omaan yritykseeni ymmärtää sitä, ks. Jay 1998.
- 6 [Suom. huom. Julkaistu suomeksi nimellä ”Kielestä yleensä ja ihmisen kielestä” kokoelmassa Walter Benjamin, *Messiaanisen sirpaleita*, Jyväskylä: Kansan sivistystyön liitto, Tutkijaliitto. 1989.]
- 7 Tärkeimmät esseet on nyt saatavilla teoksessa Benjamin 1996a.
- 8 [Suom. huom. William Wordsworth (1770-1850) englantilainen runoilija ns. *järvikoulun* keskeinen edustaja. Hän vakiinnutti romantismin aikansa vallitsevaksi tyyliuunnaksi. Jay viittaa tässä luultavammin Wordsworthin runoon *Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood* (1800) (suom. Oodi: kuolemattomuuden vihjeitä varhaisten lapsuusvuosien muistoissa). Se perustuu platoniseen ajatukseen siitä, että lapsi syntyy henkisen tiedon kanssa, jonka ihminen menettää ollessaan kosketuksissa maailman kanssa. Kun kasvamme, voimme uudelleen tavoittaa tämän tiedon ainoastaan lapsuuden muistojemme avulla. Wordsworthilta on suomennettu valikoima runoja kokoelmassa *Runoja* (Helsinki: 1949)]
- 9 Ajatuksia herättäväksi kommentaariksi ks. Bernasconi 1986, kappale 6.
- 10 Kaikki Benjaminin kirjatut reaktiot Heideggeria kohtaan olivat kriittisiä; Heidegger näyttäisi puolestaan olleen tietämätön Benjaminin töistä. Hannah Arendt ilmaisi ensimmäisenä Heideggerin ja Benjaminin väliset yhtäläisyydet kiisteltyssä johdannossaan Benjaminin *Illuminations* -teokseen. Uudemmissa yrityksistä löytää vastaavuuksia ja eroavaisuuksia Benjaminin ja Heideggerin väliltä, katso Caygill 1994 ja Benjamin, A. 1994. Näiden kahden eroavaisuuksia käsittelevistä keskusteluista, ks. Wolin 1994, 102; Hanssen, 1998, 2.
- 11 Vaarallisella [perilous] matkalla kohdattava vaara [danger], joka on kokemus [experience]. (”Experience” sanalla on etymologisena juurenaan latinan sana *experiri*, josta on johdettu englanninkielen sana ”peril.”). Modernina aikana tämä vaara näyttyy ehkä parhaiten teknologian yhteydessä sen sekä tuhoavana että vapauttavana potentiaalina.

- 12 Tässä katkelmassa Adorno näyttäisi unohtaneen pelastuksellisen kokemuksen käsitteen, jonka hän peri Benjaminilta. Sen asemesta hän käyttää käsitettä ainoastaan viitatakseen epistemologisiin *a priori* synteettisiin arvostelmiin Kantin ensimmäisessä kritiikissä.
- 13 Hyödyllisiä ajankohtaisia keskusteluja varten ks. Weber Nicholnsen 1997; Huhn & Zuidevaart (toim.) 1997.
- 14 Teoksessaan *Ästhetische Theorie* hän tekee vastaavan huomautuksen: ”Mikään erityinen esteettinen kokemus ei ilmene eristyksissä, riippumattomana kokevan tietoisuuden jatkuvuudesta (...) Esteettisen kokemuksen jatkuvuus on väritynyt kaikkien muiden kokemusten ja koettua koskevien tietojen kautta, vaikka se tulee ainoastaan vahvistettua ja oikaistua aktuaalisessa kohtaamisessa ilmiön kanssa.” (Adorno 1997b, 268-269/ 1972a, 400.)
- 15 Olen tulkinut Adornon teoksissa esiintyviä mimesis-viittauksia artikkelissani Jay 1997.

Kirjallisuus

- Adorno, T. W. 1964. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1972a. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1972b. ”Theorie der Halbbildung.” Teoksessa *Schriften Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 93-121.
- Adorno, T. W. 1973a. *The Jargon of Authenticity*. Lontoo: Northwestern University Press. Alkuperäinen julkaisu *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1964.
- Adorno, T. W. 1973b. *Negative Dialectics*. New York: Seabury Press. Alkuperäinen julkaisu *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1966.
- Adorno, T. W. 1974. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1980. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1981a. *Noten zur Literatur I, II, III, IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1981b. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1991a. ”The Position of the Narrator in the Contemporary Novel.” Teoksessa Theodor W. Adorno *Notes to Literature*, Vol. II, New York: Columbia University Press. Alkuperäinen julkaisu ”Standort des Erzählers im zeitgenössische Roman.” Alkujaan Berliinissä RIAS:ssa pidetty puhe, joka on ilmes-
tynyt vuonna 1954 julkaisussa *Akzente*, 5. Uudelleen julkaistu teoksessa *Noten zur Literatur I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1958.
- Adorno, T. W. 1991b. ”The Essay as Form.” Teoksessa *Notes to Literature*, Vol. I. New York: Columbia University Press. Alkuperäinen julkaisu ”Der Essay als Form.” Kirjoitettu vuosina 1954-1958. Julkaistu ensimmäisen kerran teoksessa *Noten zur Literatur I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1958.

- Adorno, T. W. 1992a. "Presuppositions: On the Occasion of Reading by Hans G. Helms." Teoksessa Theodor W. Adorno *Notes to Literature*, Vol. II, New York: Columbia University Press. Alkuperäinen julkaisu "Voraussetzungen. Aus Anlaß einer Lesung von Hans G. Helms." lokakuussa vuonna 1960 pidetty luento. Julkaistu ensimmäisen kerran julkaisussa *Akzente*, 5. 1961. Uudelleen julkaistu teoksessa *Noten zur Literatur III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1965. 136-155.
- Adorno, T. W. 1992b. "Charmed Language: On the Poetry of Rudolf Borchardt." teoksessa Theodor W. Adorno *Notes to Literature*, Vol. II, New York: Columbia University Press. Alkuperäinen julkaisu "Die beschworene Sprache. Zur Lyrik Rudolf Borchardts." Teoksessa *Rudolf Borchardt: Ausgewählte Gedichte*. Frankfurt am Main. 1968. 7-35. Uudelleen julkaistu teoksessa *Noten zur Literatur IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1974.
- Adorno, T. W. 1992c. "On an Imaginary Feuilleton." Teoksessa Theodor W. Adorno *Notes to Literature*, Vol. II, New York: Columbia University Press. Alkuperäinen julkaisu "Rede über ein imaginäres Feuilleton" helmikuussa 1963 pidetty radioesitelmä. Julkaistu ensimmäisen kerran julkaisussa *Süddeutsche Zeitung*, 13./15.4 1963. Uudelleen julkaistu teoksessa *Noten zur Literatur III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1965. 46-56.
- Adorno, T. W. 1992d. "On Proust." Teoksessa Theodor W. Adorno *Notes to Literature*, Vol. II, New York: Columbia University Press. Alkuperäinen julkaisu "Zu Proust." Teoksessa *Noten zur Literatur IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1974. Teksti julkaistu alkujaan kahdessa osassa. "Im Schatten junger Mädchenblüte." Radioluento vuodelta 1954. Julkaistu ensimmäisen kerran teoksessa *Dicten und Trachten*. Bd. 4. Frankfurt am Main 1954. "In Swanns Welt" teoksessa *Dicten und Trachten*. Bd. 10. Frankfurt am Main. 1957.
- Adorno, T. W. 1993a. "Theory of Pseudo-Culture." julkaisussa *Telos*, 95 (Kevät 1993). 15-38. Alkuperäinen julkaisu "Theorie der Halbbildung" vuodelta 1959.
- Adorno, T. W. 1993b. "The Experiential Content of Hegel's Philosophy." Teoksessa *Hegel: Three Studies*. Cambridge Mass.: MIT. Alkuperäinen julkaisu "Erfahrungsgehalte." Teoksessa *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1963. 53-83.
- Adorno, T. W. 1993c. "Skoteinos, or How to Read Hegel." Teoksessa *Hegel: Three Studies*. Alkuperäinen julkaisu "Skoteinos oder Wie zu lesen sei." Teoksessa *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1963. 84-133.
- Adorno, T. W. 1997a. *Minima Moralia*. Lontoo: Verso. Alkuperäinen julkaisu *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Berlin: Suhrkamp. 1951.
- Adorno, T. W. 1997b. *Aesthetic Theory*. Minneapolis: Minnesota University Press. Alkuperäinen julkaisu *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970.
- Agamben, G. 1978. *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi.
- Agamben, G. 1993. *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*. Lontoo: Blackwell Verso.

- Benjamin, A. 1994. "Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present." Teoksessa Andrew Benjamin ja Pete Osborne (toim.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*. Lontoo: Routledge.
- Benjamin, W. 1961. *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. 1968. "The Storyteller: Reflections on the Work of Nikolai Leskov." Teoksessa Walter Benjamin *Illuminations*. New York: Schocken Press. Alkuperäinen julkaisu "Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows". Teoksessa *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1961. 409-436.
- Benjamin, W. 1991. *Gesammelte Schriften. Band VI. Fragmente, Autobiographische Schriften*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.
- Benjamin, W. 1996a. *Selected Writings*, Vol. I, 1913-1926, Marcus Bullock ja Michael W. Jennings (toim.). Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Benjamin, W. 1996b. "A Child View of Colour." Teoksessa Walter Benjamin *Selected Writings*. Cambridge, Mass.: Belknap Press. Alkuperäinen julkaisu "Die Farbe vom Kinde aus Betrachtet." Kirjoitettu vuonna 1914/1915. Julkaistu teoksessa *Gesammelte Schriften Band VI*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 110-112.
- Bernasconi, R. 1986. *The Question of Language in Heidegger's History of Being*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Bernstein, J. N. 1997. "Why Rescue Semblance? Metaphysical Experience and the Possibility of Ethics." Teoksessa Huhn ja Zuidervaart (toim.), *The Semblance of Subjectivity*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Caygill, H. 1994. "Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition." Teoksessa Andrew Benjamin ja Pete Osborne (toim.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*. Lontoo: Routledge.
- Caygill, H. 1998. *Walter Benjamin: The Colour of Experience*. Lontoo: Routledge.
- Dewey, J. 1934. *Art as Experience*. New York: Perigee Books.
- Gadamer, H.-G. 1986. *Truth and Method*. New York: Continuum. Alkuperäinen julkaisu *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960.
- Hanssen, B. 1998. *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Berkeley: University of California Press.
- Heidegger, M. 1950. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1970. *Hegel's Concept of Experience*. New York: Harper & Collins. Alkuperäinen julkaisu "Hegels Begriff der Erfahrung." Kirjoitettu vuonna 1942/1943. Julkaistu teoksessa *Holzwege*. Frankfurt am Main. 1950.
- Huhn, T. & Zuidervaart, L. (toim.) 1997. *The Semblance of Subjectivity: Essays on Adorno's Aesthetic Theory*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Jay, M. 1998. "Experience without a Subject: Walter Benjamin and the Novel." Teoksessa Martin Jay, *Cultural Semantics: Keywords of the Age*. Amherst, Mass: University of Massachusetts Press.

- Jay, M. 1997. "Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe." Teoksessa Huhn ja Zuidervaart (toim.), *The Semblance of Subjectivity*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Kalkowski, P. 1988. *Adornos Erfahrung: Zur Kritik der Kritischen Theories*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kappner, H.-H. 1984. *Die Bildungstheorie Adornos als Theories der Erfahrung von Kultur und Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thyen, A. 1989. *Negative Dialektik und Erfahrung: Zur Rationalität des Nicht-identischen bei Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber NicholSEN, S. 1997. *Exact Imagination, Late Work: On Adorno's Aesthetics*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Wellmer, A. 1993. *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism*. Cambridge, Mass.: MIT.
- Wolin, R. 1994. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University of California Press.

Leena Kakkori

WALTER BENJAMIN JA KODITTOMAT TAIDETEOKSET

”Se, mitä sanomme taiteeksi, alkaa vasta kahden metrin päästä ruumiista.”
Walter Benjamin, 1927

”Elokuvanteko on makaaberia. Groteskia. Se on yhdistelmä jalkapallo-ottelua ja bordellia.” Federico Fellini

Walter Benjamin pohti taideteoksen auran eli aitouden ja ”tässä ja nyt” - tapahtumisen katoamista. Hänen ajattelunsa mukaan taiteen olemus muuttuu teknologian kehityksen myötä, ja tämä kehitys on luonteeltaan historiallista. Aitous, alkuperäisyys ja autenttisuus eivät enää pysty määrittelemään taidetta, koska alkuperäistä ja kopiota ei voida enää erottaa toisistaan – mikäli yleensä on olemassa alkuperäistä taideteosta, jonka voi erottaa kopiosta. Tämä ei millään muotoa Benjaminilla tarkoita taiteen loppua. Taide ainoastaan saa uudet määreet. On toinen filosofinen kysymys voidaanko jotain, jonka määritykset muuttuvat, kutsua enää samaksi.

Walter Benjaminin essee vuodelta 1936 ”Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella” käsittelee taidetta suhteessa mediaan ja teknologiaan. Teknologia ja media mahdollistavat taideteosten uusintamisen ensimmäisen kerran laajassa mittakaavassa. Tekstistä nousevat esiin termit aura, kultti- ja näyttelyarvo ja shokki (*Shock*). Benjaminin pääajatus on, että teoksen kulttiarvon vaihtuessa näyttelyarvoon katoaa teoksen aura ja tilalle tulee shokki-kokemus. Tämä kaikki tapahtuu massayhteiskunnan synnyn ja teknologian antamien uusintamismahdollisuuksien myötä. Seurauksena on taideteoksen vapautuminen metafysisestä painolastista, joka perustuu vaatimuksiin teoksen aitoudesta ja autonomiasta. Gianni Vattimo löytää Benjaminilta postmodernin yhteiskunnan taiteen olemukselle perustelut, jotka ylittävät perinteiset määrittelyt taiteesta sovituksena, katharsiksen tilana, sisäisen ja ulkoisen vastaavuutena (Vattimo 1991, 57). Vattimolle esteettinen kokemus ei

liity ainoastaan taiteeseen, vaan sillä on myös perustavanlaatuinen merkitys olemisen tavalle postmodernissa kulttuurissa ja yhteiskunnassa. Artikkelini ensimmäisessä osassa seuran Benjaminin shokki- ja aura-käsitteiden merkitystä hänen ajattelussaan. Toisessa osassa käsitteelen Vattimon tulkintaa Benjaminin shokin ja Heideggerin iskun (*Stoss*) analogiasta. Näistä aineksista Vattimo päätyy määrittelemään taideteoksen olemuksen oskillaatioksi ja kodittomuudeksi postmodernina aikana.

Walter Benjaminin ajattelu

Walter Benjamin ei päästä lukijoitaan helpolla, toteaa Heinz Holz kirjoituksessaan ”Primatisches Denken” (Holz 1968, 62). Benjaminin tekstit kyllä avautuvat ensimmäisillä lukukerroilla, mutta lukijan palatessaan tekstiin myöhemmin hän löytää lukemastaan jotain aivan muuta. Walter Benjaminin filosofia onkin lähempänä tyyliltään Platonin ajattelua kuin Aristoteleen, Kantin ja Hegelin systemaattisia filosofioita. Benjaminin filosofisen tyylin takana on ajatus siitä, että idealismin lukkiutunut systeemi on epäonnistunut ja että materialistisen maailmanselityksen paikka täytyy ylittää. Lukija ei ole pakotettu valmiiseen skeemaan, jota voi käsitellä vain osana kokonaisuutta. Sen sijaan Benjaminia lukiessa täytyy ajatella ”vilkkaasti”, jolloin voidaan päätyä yllättävään tulokseen hukkaamatta totuutta. Tällaisen ajattelun totuusikäsite on etääntynyt kauas puhtaan oikeellisuuden tietoteoriasta. Benjaminin ajattelua ei voida pakottaa perinteiseen filosofiseen ajatteluun, jossa käsitteet ovat määriteltävissä ja analysoitavissa tarkasti. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että Benjaminin ajattelu olisi vähempiarvoista kuin jonkun perinteisemmän filosofian edustajan.

Teoksessaan *Silmä väkijoukossa* Benjamin (1986) käyttää sumeilematta Freudin ja Proustin ajatuksia päätyen shokin käsitteeseen, jota tuskin kukaan psykoanalyttikko hyväksyisi enää Freudin oikeaksi tulkinnaksi. Silti tuntuisi naurettavalta väittää, että Benjamin ymmärtää Freudia väärin, kun aika on benjaminilaisittain muovannut kokemustamme. Benjaminin filosofia perustelee oman totuutensa ja oikeellisuutensa johtamalla ajattelun tielle, joka siirtää ilmiön uuteen valoon, niin että näemme siinä jotain, mitä muuten emme olisi nähneet.

Benjamin opiskeli filosofiaa, germaanista kirjallisuutta ja psykologiaa Saksan eri yliopistoissa. Scholemin mukaan Benjamin näki tulevaisuutensa filosofian luennoitsijana. Vuonna 1915 julkaistussa tekstissä Benjamin kirjoitti, ettei filosofian asia ole ”niissä kysymyksissä, jotka akateeminen filosofia asettaa, vaan Platonin ja Spinozan metafyyssissä kysymyksissä ja romantiikan ja Nietzschen asettamissa kysymyksissä” (Benjamin Wiggershausin 1986, 84-

85 mukaan). Myöhemmin 20-luvulla Benjamin toivoi tulevansa Saksan joh-tavaksi kirjallisuuskriitikoksi, ja häntä innoittivat erityisesti surrealistiset kirjailijat, joita hän tapasi monilla Pariisin matkoillaan. Hänen elämäntyökseen kuitenkin tuli filosofinen *Das Passagen-Werk* -projekti, jota hän ei koskaan saanut valmiiksi. Benjamin kieltäytyi monia muita Frankfurтин koulun jäse-niä pitempään pakenemasta Euroopasta sotaa ja natsien vainoja. Epäonnis-tuneelta näyttäneen pakomatkan päätteeksi hän teki itsemurhan Port Boun rajakaupungissa Espanjassa 26.4.1940.

Keskeneräinen *Das Passagen-Werk* lähti liikkeelle esseesuunnitelmasta, joka koski 1800-luvun Pariisin arkaadeja. Vaikka Benjamin useasti pyrki saatta-maan sen loppuun, teos jäi fragmentaariseksi. Kaikki Benjaminin 1930-lu-vun puolivälin jälkeen *Zeitschrift für Sozialforschung*issa julkaistut laajat tut-kimukset olivat jossain määrin osia *Passagen*-teoksesta, joka käsittelee samaa ongelmaa kuin historiallinen materialismi, tiedon hankkimista kapitalismis-ta. Benjaminin termit kapitalismin määrittelemiseksi, kuten luonto, uni ja myytti, tulivat hänen metafysisestä ja teologisesta ajattelustaan.

Passagen-teos oli myös se kosketuspinta, jonka kautta Benjamin oli eniten yhteydessä Frankfurтин koulukuntaan. Frankfurтин koulukunnan jäsenet kri-tisoivat välillä hyvinkin ankarasti Benjaminia ja hänen *Passagen*-teoksensa suunnitelmia ja välillä kannustivat häntä kehuilla viimeistelemään *Passagen*-teoksen. Benjamin oli taloudellisesti riippuvainen koulukunnan ja sen yksi-tyisten jäsenten kirjoituspalkkioista ja avustuksista. (Wiggerhaus 1986, 191-197.)

Taideteos teknologian uusinnettavana

Benjamin toteaa, että taideteoksia on voitu uusintaa aina. Uusintamisella tar-koitetaan saman taideteoksen uudelleen tekemistä, ei siis jo olemassa olevan taideteoksen parantamista tai muuttamista. Ääritapauksissa uusintamista voidaan kutsua myös väärentämiseksi. Uusintamisessa käytettävät keinot ovat kehittyneet harppauksittain, minkä vuoksi myös uusintamisen luonne on muuttunut. Se, mitä Benjamin kutsuu taideteoksen tekniseksi uusinnet-tavuudeksi, merkitsee jotakin uutta aikaisempaan uusintamiseen nähden. Antiikin Kreikassa tunnettiin vain kaksi tapaa uusintaa taideteos teknisesti: valaminen ja lyöttäminen. Taideteoksesta puhuminen tässä yhteydessä on tietenkin anakronistista, koska nykyistä taiteen käsitettä ei antiikin aikana ollut olemassa. Puupiirroksen myötä grafiikasta tuli teknisesti uusinnettavaa. Tämä tapahtuu paljon aikaisemmin kuin kirjoituksessa, joka saavutti saman uusinnettavuuden tason kirjapainotaidon keksimisen myötä. Benjaminin mielestä kirjapainotaidon kehityksestä seuraavat muutokset kirjallisuudessa

ovat merkittäviä. Ne ovat kuitenkin hänen näkökulmastaan, jota hän itse kutsuu maailmanhistorialliseksi, tarkasteltavan ilmiön erikoistapauksia. Benjamin ei tietenkään kiellä niiden suurta merkitystä. (Benjamin 1989a, 140-141.)

Litografia käännekohtana taideteoksen uusinnettavuudessa

Tärkeä vaihe uusinnettavuudessa oli *litografia*. Litografiassa piirustus siirretään kivelle puun ja metallin sijasta. Tämä mahdollisti grafiikan tuotteiden markkinoinnin suurpainoksina, mikä oli ollut jo aikaisemminkin rajoitetusti mahdollista. Litografia mahdollisti myös arkipäivän kuvaamisen ja se pystyi samaan vauhtiin kuin kirjapaino. Litografian syrjäytti nopeasti valokuva. Valokuvauksessa on yksi piirre, joka erottaa sen aikaisemmasta taiteen uusintamisesta merkittävästi:

Valokuvauksessa on ihmiskäsi ensimmäisen kerran vapautettu suorittamasta tärkeimpiä taiteellisia tehtäviä kuvallisesta uusintamisprosessissa. Taiteellinen suoritus on siirretty yksinomaan objektiivin läpi katselevalle silmälle. (Benjamin 1989a, 141.)

Benjamin ei puutu muihin valokuvan tekemiseen liittyviin vaiheisiin kuten valotukseen, kehittämiseen ja rajaukseen. Valokuvauksessa ratkaisevaa on nopeus, koska se pystyy pysymään puheen kanssa samassa tahdissa. Elokuva-studiossa tuotetaan kuvia samalla nopeudella kuin näyttelijät puhuvat. Benjamin rinnastaa: ”Jos litografia ennakoi tavallaan kuvalehteä, edelsi valokuva elokuvaa.” (Benjamin 1989a, 141.)

Valokuvaus ja auran katoaminen

Valokuvauksen kehitys vaikutti olemassa olevien taideteosten ja yleisön suhteeseen samalla, kun se valloitti oman asemansa taiteellisten luomistapojen joukossa. Valokuvaus ja sen kehittynein muoto elokuva vaikuttavat Benjaminin mukaan omalla tavallaan perinteiseen taiteeseen. Tämä perustuu ajatukseen, että kokemus on historiallisesti muotoutunut. Elokuva mahdollistaa uuden havainnointitavan, jota aikaisemmin ei ole ollut. Samoin taideteosten uusinnettavuus tai yksinkertaisemmin sanottuna jäljentäminen ja monistaminen muuttavat kokemusta taideteoksesta. Picasson *Guernica* teemikin kyljessä muuttaa taideteosta ja käsitystämme taiteesta.

Täydellisimmästäkin taideteoksen uusinnoksesta jää pois sen ainutkertainen olemassaolo tietyssä paikassa. Tätä taideteoksen ominaisuutta Benjamin

kuvaa sanoilla *tässä ja nyt* eli teoksen auralla. Auran Benjamin määrittelee esseessään ”Pieni valokuvauksen historia” seuraavasti: ”Mikä oikeastaan on aura? Tilan ja ajan erikoinen kietoutuma; ainutkertainen kaukaisuuden tuntu niin lähellä kuin kohde ehkä onkin.” (Benjamin 1989b, 130.)

Ainutkertainen olemassaolo *tässä ja nyt* kuuluvat taideteoksen historialliseen olemukseen ja mahdollistavat aitouden käsitteen. Taideteoksen historiaan kuuluvat fyysiset muutokset, kuten materiaalin kuluminen ja patinoituminen. Toiseksi taideteoksen historiaan kuuluvat omistussuhteet, jotka myöskin ovat vaikuttaneet paikkaan, jossa taideteos on. Ensimmäisiä ominaisuuksia voidaan tutkia taideteoksesta vain kemiallisten ja fysikaalisten analyysien avulla. Jälkimmäisiä tutkitaan teoksen historian kautta, joka saa alkunsa taideteoksen luomisesta. Teknisesti uusinnetusta taideteoksesta näitä asioita ei voida tutkia, tai paremminkin niiden tutkimisessä ei ole enää samaa mieltä. Aiemmin yritykset tehdä täysin identtinen kopio taideteoksesta leimattiin väärentämiseksi. Teknisesti uusinnetun teoksen suhteen tilanne on erilainen. Benjamin esittää tälle kaksi perustelua. Ensinnäkin tekninen uusinnos on itsenäisempi kuin alkuperäinen. Valokuvauksen avulla uusinnetusta teoksesta voidaan nähdä jotain, jota ilman linssin välitystä teoksesta ei ole aikaisemmin nähty. Toiseksi tekninen uusintaminen voi viedä teoksen paikkoihin, joihin se ei muuten pääsisi. Alkuperäinen voi uusinnoksesta Benjaminin mukaan tulla vastaanottajaa puolitiehen vastaan, mihin alkuperäiskappale ei pysty. Katedraalissa soitettu hymni tulee äänilevyn muodossa olohuoneeseen. (Benjamin 1989a, 143.)

Taideteoksen tekninen uusintaminen väheksyy taideteoksen ”*tässä ja nyt* läsnäolon” arvoa. Taideteos esineenä menettää luonnonkohdetta herkemmin olemassaolonsa *tässä ja nyt*, auransa. Luonto ei menetä aitouttaan kun sitä uusinnetaan, kuten esimerkiksi elokuvassa maisema ei menetä tehoaan. Tämä voisi kertoa jotain siitä suuresta suosiosta, jota erilaiset luonto-ohjelmat jatkuvasti saavat televisiossa. Benjamin rinnastaa taideteoksen esineeseen, jonka aitous käsittää sen historian syntyhetkestä tähän hetkeen. Uusintamisessa aineellinen kesto menettää merkityksensä, ja esineeseen liittyvä historia, joka todistaa sen aitoutta, menettää myös merkityksensä.¹

Uusinnos jättää itse taideteoksen rauhaan, koskemattomaksi ja muuttumattomaksi. Alkuperäinen taideteos ei muutu, vaan kokemus siitä muuttuu. Uusintamisen prosessissa katoaa teoksen aura, koska sitä ei voi jäljentää. (Benjamin 1989a, 153.) Auran katoamisen prosessin Benjamin jakaa kahteen osaan. Ensiksi uusintamistekniikka ja monistaminen irrottavat teoksen perinneyhteydestään ja teoksen ainutkertainen olemassaolo muutetaan kopioiden suurpainokseksi. Uusunnoissa ja monisteissa ei ole taideteoksen *tässä ja nyt* -ominaisuutta, sen auraa. Kuitenkin prosessin toinen vaihe ”mahdollistaessaan jäljennökselle tulon puolitiehen vastaan vastaanottajaa hänen

omassa ympäristössään, se tekee uusintamisen kohteen jälleen ajankohtaiseksi” (Benjamin 1989a, 144). Auran katoamisen prosessi johtaa Benjaminin mukaan perinteen järkkymiseen, jolla on vahva yhteys aikansa yhteiskunnalliseen muutokseen ja kriisiin. Benjamin näki elokuvan olevan joukkoliikkeiden voimakkain työkalu ja korosti sen sosiaalista merkitystä. Elokuvan positiivisen merkityksen voi ymmärtää vain, kun ottaa huomioon myös sen destruktiivisen vaikutuksen kulttuuritradition perinnearvoon. Tämä mitätöinti tapahtuu selvimmin suurissa historiallisissa elokuvissa. Elokuva onkin Benjaminille paikka, jossa teoksen aura on lopullisesti kadonnut ja sen tilalla on shokki. (Benjamin 1989a, 141-144.)

Yksi Benjaminin pääväittämä on aistihavainnon laadun ja tehtävän muuntuminen ajan kuluessa. Inhimillinen havainnoinnin tapa ja media, jossa se suoritetaan, ei ole ainoastaan luonnonlakien vaan myös historiallisten olosuhteiden alainen. (Benjamin 1989a, 144-145.) Käsitelykymme syvällisiä muutoksia kuvaa elämysten hajamielisempi vastaanotto, joka ilmenee eri taiteen alueilla ja erityisesti elokuvassa.² Benjaminin mielestä muutokset havaintomekanismeissa voidaan tulkita auran rappeutumisenä. Samalla voidaan osoittaa ne sosiaaliset edellytykset, jotka ovat johtaneet muutokseen. Määritellään auran rappiota Benjamin tekee kantilaisen siirron luonnehtiessaan esteettistä vastaanottoa ”luonnon auran” kokemuksen analogialla:

Jälkimmäisen (auran käsite, joka sovelletaan luontoon LK) määrittelemme ainutlaatuisiksi etäisyyden tunnuksi siitä huolimatta kuinka lähellä kohde on. Kun tarkastelee makuuasennosta vuorijonon ääriiviivaa sen piirityssä kohti horisonttia tai puunoksaa, joka heittää varjonsa puun alla mukavassa asennossa loikovan ylle – se on näiden vuorten, tämän oksan auran hengittämistä. (Benjamin 1989a, 145.)

Luonnon aurassa säilyy etäisyyden tuntu.³ Taiteen auran rappion sosiaaliset syyt johtuvat kahdesta seikasta, jotka molemmat liittyvät joukkojen lisääntyvään merkitykseen. Ensimmäinen syy on joukkojen halu tuoda esineet ja asiat lähelle. Toisena syynä on joukkojen halu voittaa ilmiön ainutkertaisuus hyväksymällä siitä tehty jäljennös. Uusintaminen onnistuu täyttämään molemmat pyrkimykset löytämällä samankaltaisuuden ainutkertaisesta, jolloin havaintojen tasolla ilmenee sama ilmiö kuin teoriassa tilastotieteen kasvavana suosiona.⁴

Taiteen kulttiarvon muuttuminen näyttelyarvoksi

Auran katoaminen liittyy Benjaminilla teoksen kulttiarvon muuttumiseen näyttelyarvoksi. Kulttiarvo juontaa juurensa kaukaa menneisyydestä. ”Tai-

deteoksen ainutkertaisuus liittyy oleellisesti sen sulauttamiseen perinteeseen” (Benjamin 1989a, 146).

Antiikissa Venus-patsas kuului erilaiseen perinneyhteyteen kuin keskiajalla, jolloin se papiston mielestä oli epäonnea tuottava epäjumalankuva. Molemmassa perinneyhteyksissä oli kuitenkin selvää patsaan ainutkertaisuus eli aura. Taideteoksen perinneyhteys ilmenee kulttina. Taideteokset ovat alunperin kuuluneet rituaalimenoihin ja olleet osana sitä. Taideteoksen auraattinen olemus ei Benjaminin mukaan voi koskaan vapautua ritualistisesta olomuodostaan. Eli kun taideteos on auraattinen, se on osa kulttia rituaalimenojen kautta. ”Aidon taideteoksen ainutkertaisuus perustuu rituaaliin, josta se löysi alkuperäisen ja ensimmäisen käyttöarvonsa” (Benjamin 1989a, 146-147).

Benjamin myöntää, että kytkentä on kaukaa menneisyydestä haettu, mutta on silti tunnistettavissa maallistuneessa kauneuskultissa. Maallinen kauneuskultti kehittyi renessanssin ajalla ja säilytti asemansa kolme vuosisataa. Ritualistisen perustansa se osoitti kokemassaan rappiossa ja erityisesti ensimmäisessä selvässä kriisissään, jonka aiheutti valokuvauksen uusintamistekniikka. Tämän seurauksena syntyi liike, joka kannatti näkemystä puhtaasta taiteesta toisin sanoen taidetta taiteen vuoksi, *l'art pour l'art*. Tätä liikettä voidaan Benjaminin mukaan kutsua jopa negatiiviseksi teologiaksi, koska sen mukaan puhdas taide on irti kaikesta yhteiskunnallisesta merkityksellisyydestä ja historiasta. (Benjamin 1989a, 147.)

Benjamin kutsuu aikaamme teknisen uusinnettavuuden aikakaudeksi jossa tekninen uusinnettavuus vapauttaa teoksen ensimmäisen kerran ”loismaisesta rituaalisidonnaisuudesta” (Benjamin 1989a, 147). Taideteos voidaan nyt jo alunperin tehdä uusinnettavaksi, jolloin on turha etsiä sen alkuperäistä, auraattista olemusta. Ei ole myöskään enää mahdollista väärentää taideteosta. Valokuvanegatiivista voidaan ottaa lukemattomia toisintoja, jolloin aidosta tai väärentämättömästä valokuvasta on turha puhua. Jokainen valokuva on yhtä aito ja väärennökset ovat mahdottomia. Tämä vapautus aitoudesta liittyy taideteoksen kulttiarvoon ja näyttelyarvoon. Kulttiarvo kuuluu taiteen alkuvaiheisiin, jolloin se oli sen tärkein arvo. Tällöin Benjaminin arvelujen mukaan teosten olemassaolo oli tärkeämpää kuin niiden näyttäminen muille. Näitä teoksia alettiin vasta jälkeen päin kutsua taiteeksi. Vieläkin jotkut madonnat katolisen kirkon taidearteiden joukossa ovat näytteillä vain tiettyinä päivinä ja vain tietyille ihmisille. ”Taidemuotojen vapautuessa rituaalisidonnaisuudesta tarjoutuu taiteilijoille enemmän tilaisuuksia asettaa tuotetaan näytteille” (Benjamin 1989a, 148).

Kun taideteosten esittämisselvyyden lisääntyminen, muuttuu myös niiden laatu. Laadun muutoksessa on kysymys taiteelle asetettujen tehtävien vaihtumisesta. Antiikissa ja esihistoriallisessa vaiheessa, kuten myös uskonnossa, taiteella oli oma tehtävänsä kulttiarvon mukaan, eikä sitä ei vielä kutsuttu

taiteeksi. Nykyään kun taideteoksen näyttelyarvo on sen pääasiallinen arvo, ovat myös taiteen tehtävät muuttuneet ja selvimmin tämä näkyy uusissa taide-
muodoissa, kuten valokuvauksessa ja elokuvassa. Benjamin rinnastaa rohkeasti elokuvayleisön urheilukilpailun yleisöön. Jos elokuva-sana poistetaan lauseesta ja korvataan se vaikkapa oopperalla, ei sitä sulateta vielä meidänkään päivinämme. Oopperaa pidetään yhtenä korkeimpana taidemuotona, jota ymmärtää vain korkeasti sivistynyt ja oppinut yleisö. Urheilukilpailut ovat kansan ja massojen huveja, jotka eivät vaadi katsojaltaan sivistystä. Näitä yleisöjä ei voisi mitenkään vaihtaa. (Benjamin 1989a, 147-148.)

Kulttiarvon syrjäyttäminen ei kuitenkaan tapahdu helposti. Benjamin kuvaa taideteoksen kulttiarvon vaihtumista näyttelyarvoksi valokuvauksen kehityksellä. Kulttiarvo turvautuu muotokuvaan eli ihmiskasvoihin viimeisenä keinona säilyttää paikkansa. Benjamin myöntää, että kulttiarvo säilyy vielä valokuvissa, joissa on edesmenneitä tai kaukaisia ihmisiä. Aura heijastuu näissä vanhoissa kuvissa viimeisen kerran. Ihmisen vetäytyessä valokuvista niiden näyttelyarvo syrjäyttää ensimmäisen kerran kulttiarvon kokonaan ja samalla aura katoaa. Lehtien valokuviin tulee myös kuvaa määrittävä kuvateksti. Meille kuvateksti on niin itsestään selvä, että Benjaminin huomio kuulostaa triviaalilta. Täsmällisimmäksi teksti tulee elokuvassa, jossa edellinen kuva määrää seuraavaa ja yksittäisen kuvan merkitys riippuu sitä edeltävästä kuvasarjasta. Kysymys taiteen kulttiarvosta ja näyttelyarvosta on Benjaminille kysymys taiteen tehtävästä. Kulttiarvon hävitessä taideteoksen teknisessä uusinnettavuudessa kuolee myös illuusio taiteen autonomiasta. ”Kun teknisen uusintamisen aikakausi poisti taiteen kulttiarvon, niin silloin kuoli lopullisesti illuusio taiteen autonomiasta” (Benjamin 1989a, 150).

Benjamin ei siis puhu autonomisen taiteen lopusta vaan siitä, että autonominen taide paljastuu illuusioksi teknisen uusinnettavuuden ja taiteen tehtävän muuttumisen myötä. Päinvastoin hän näkee kulttiarvon menetyksen ja auran katoamisen taiteen uutena mahdollisuutena, jonka tekninen uusinnettavuus on sille antanut.

Elokuvassa aura katoaa, koska esimerkiksi näytelmään verrattuna näyttelijän *tässä ja nyt* katoaa, koska katsojan tilalla on kamera ja erityisesti koska näyttelijää ympäröivä aura katoaa. Benjamin väittääkin, ettei teknisesti uusinnettavalle taideteokselle ole jyrkempää vastakohtaa kuin teatteriesitys. Elokuvan tekemistä seurattaessa nähdään ”kuinka taide on jättänyt kauniin lumeen maailman, jota tähän asti on pidetty sen ainoana leipälajina” (Benjamin 1989a, 154).

Elokuvan shokkivaikutus perustuu katsojan assosiaatioketjun muutokseen hänen seuratessaan loputonta kuvien vaihtumista. Tämä shokki on luonteeltaan fyysinen ja paljastunut sen moraalishokin alta, jonne dadaistit olivat sen kätkeneet. Dadaismi edustaa Benjaminille taiteen rappiokauteen kuulu-

vaa liioittelua ja karkeutta, joka nousee itse asiassa taiteen omasta sisäisestä rikkaudesta. Taide etsii uusia keinoja eli uusia taidemuotoja. Dadaismi yritti kuvallisin ja kirjallisin keinoin luoda samaa, mitä nyt on löydettävissä elokuvasta, ja tämän voimme ymmärtää vasta nyt. Pyrkinessään estämään teostensa kontemplatiivisen vastaanoton Dadaistit menivät niin pitkälle, että uhrasivat surutta teostensa myyntiarvon. Siansaksaa lähentelevällä kielellä ja uusiomateriaaleillaan he pyrkivät ja onnistuivat hävittämään auran luomuksistaan. Tämän seurauksena dadaistiset teokset eivät enää olleet silmänruokaa, vaan Benjamin kuvaa niitä ”ballistiikan välineiksi”. (Benjamin 1989a, 162).

Shokkielämys ja runous

Benjamin kirjoittaa teoksessaan *Silmä väkijoukossa*: ”Hän (Baudelaire, LK) on kuvailnut hinnan, jolla modernisuuden tunne on saavutettu: auran tuhoamisen shokkielämyksessä” (Benjamin 1986, 93).

Benjamin pohdiskelee shokkia Freudin esseen ”Jenseit des Lustprinzips” pohjalta, joka käsittelee muistin ja tajunnan korrelaatiota. Hän painottaa, ettei kysymys ole minkään hypoteesin todistamisesta, vaan tarkoitus on tarkastella pohdiskelun hedelmällisyyttä tilanteissa, jotka ovat kaukana Freudin mielessä olleista. Perusajatuksena Freudilla on oletus, että ”tajuunta syntyy muistijäljen paikalle” (Freud Benjaminin 1986, 19 mukaan). Tämän perusajatuksen seurauksena tajuiseksi tuleminen ja muistijäljen jättäminen eivät voi tapahtua yhtä aikaa. Ne ovat toisensa pois sulkevia tapahtumia. Muistijäänteet, joita Benjamin kutsuu myös tahdottomaksi muistiksi (Proust), ovat vahvimmillaan silloin, kun tapahtumien kulku ei ole nimenomaisesti ja tajuisesti eletty eli sitä, mitä subjekti ei ole kohdannut elämyksenä. (Benjamin 1986, 18-21.)

Tajuunta ei ota suoraan vastaan muistijälkiä, vaan sillä on toinen merkittävä tehtävä. Tajunnan tehtävänä on esiintyä ärsykesuojana ulkoa päin tulevilta uhkaavilta ärsykkeiltä. Uhkaavat ärsykkeet toteutuvat shokkeina. Mitä paremmin tajunta pystyy käsittelemään ja rekisteröimään shokkeja, sitä vähemmän tarvitsee varautua shokkien traumaattiseen vaikutukseen. Traumaattinen shokki syntyy, kun ärsykesuoja murtuu. Shokkien vastaanottoa helpottaa harjaantuminen ärsykkeiden hallintaan. Unet ja muisti ovat tätä hallintaa ja ne pyrkivät antamaan ajan, jota ärsykeitä vastaanotettaessa ei ole. Freudin oletuksen mukaan harjaantuminen on niin sanotun valvetajunnan tehtävä, joka on kuitenkin ”kiihokkeiden vaikutuksen siinä määrin puhki polttama” (Freud Benjaminin 1986, 21 mukaan), että se antaa hyvät edellytykset kiihokkeiden vastaanottamiselle. Jos tajunta pystyisi vastaanottamaan shokin välittömästi ja shokki tottelisi tajuntaa välittömästi, antaisi tämä sho-

kin aiheuttamalle tapahtumalle elämyksen luonteen painavimmassa merkityksessään, päättelee Benjamin. Tällöin kokemus liitettäisiin myös suoraan muistirekisteriin, jolloin siltä puuttuisi runolliselle kokemukselle luonteenomaiset piirteet ja siitä tulisi ”steriili kokemus”. (Benjamin 1986, 21.)

Gillen Woodin tulkinnan mukaan Benjamin tekee shokki-käsitteen kuvauksessa epistemologisen jaon elämyksen (*Erlebnis*) ja kokemuksen (*Erfahrung*) välillä lainaamalla Freudin strukturalistista teoriaa ja Proustin ideoita muistista. Jako koskee ensiksi maailman ja tapahtumien tietoisia elämyksiä (*Erlebnis*) ja toiseksi näiden tapahtumien rekisteröimistä liian vaikuttavaksi tai ”shokeeraaviksi” tietoiselle mielelle, jolloin on kysymys kokemuksesta. Freudilla kokemus kuuluu tiedostamattoman mielen alueelle ja Proustilla *mémoire involontairen* (tahdoton muisti) alueelle. Benjaminille kokemus, jonka hän liittää shokkiin, on modernin runouden materiaalia. (Wood 1994.)

Jos edellinen vaikuttaa sekavalta, voi lohduttautua sillä, että jopa Jürgen Habermas myöntää Benjaminin ymmärtämisen vaikeuden. Habermasin mielestä Benjaminin shokin aiheuttamaa ajan tiedostamista on vaikea luokitella. Ajan tiedostamista Benjamin kutsuu ”nyt-hetkeksi” (*Jetztzeit*)⁵, joka on autenttinen tämän hetken momentti. Habermas kuvaa nyt-hetken keskeyttävän historian jatkumon ja murtautuvan ulos historian yhtenäisestä vuosta. (Habermas 1985, 21.)

Benjamin esittää itse kysymyksen siitä, kuinka lyyrinen runous voi perustua shokkielämykseen. Woodin tulkinnan mukaan Benjaminin kysymys kokemuksesta ja elämyksestä kuuluu: kuinka lyyrinen runous voi perustua johonkin täysin torjuttuun ”kokemukseen”? Kysymys on aiheellinen, kun vielä huomioimme hänen edellä esitetyn pohdintansa shokista ”steriilinä kokemuksena”. Benjamin on kuitenkin sitä mieltä, että Baudelairen runous on jatkuvaa taistelua shokkikokemuksen kanssa, ja tämä osoittaa hänen runoudeltaan suurta tietoisuutta. Mitä tämä suuri tietoisuus on, jää Benjaminilta selittämättä, mutta selkeästi se on vahvasti positiivinen kannanotto Baudelairen runouden puolesta.

Mitä suurempi on shokkimomentin osuus yksittäisessä vaikutelmassa, mitä taukoamattomammin tajunta astuu taistelukentälle puolustautuakseen kiihokkeita vastaan ja mitä suurempi on sen toiminnallaan saavuttama menetys, sitä vähemmän nuo vaikutelmat muuttuvat kokemuksen osiksi ja sitä paremmin ne sopivat elämyksen käsitteeseen. (Benjamin 1986, 23-24.)

Tässä ilmenee mahdollisesti shokkitorjunnan erikoinen ja omalaatuinen saavutus, joka itse asiassa kääntää koko asian päinvastoin. Kokemuksesta, tiedottomasta ja torjutusta tulee elämys. Torjunnassa tapahtumalle on tajunnassa osoitettava ajallisesti paikka tapahtuman sisällön koskemattomuuden

kustannuksella. On siis torjuttava nyt-hetki, jonka shokki aiheuttaa rikkoessaan ajan jatkumon. Tätä Benjamin kutsuu reflektion huippusaavutukseksi, jonka seurauksena sattumasta (kokemuksesta) tulee elämys. Ilman shokkitorjuntaa elämyksen tilalle tulisi kauhu, joka riemullisena tai mielipahaa tuottavana olisi rangaistus shokkitorjunnan pois jäämisestä. Benjamin tulkitsee shokkielämystä Freudin lailla tajunnan puolustusmekanismiksi ja yksinkertaistaen mutta tyyliinsä mukaisesti tehden asian samalla vaikeammaksi kuin se yksinkertaisena tajunnan torjunta- tai puolustusmekanismina olisi.

Shokki ei ole ulkoinen tapahtuma vaan mielen puolustusmekanismi, joka suojelee tajuntaa uhkaavilta elämyksiltä. Uhkaavaksi kokemukset tulevat, jos ne ovat liian traumaattisia intensiteettinsä tai määränsä vuoksi. Mitä siten tarkoittaa Benjaminin toteamus Baudelairen elämäntehtävästä väistää shokkeja,⁶ tai puhe elokuvan shokkivaikutuksesta? Onko Woodin tulkintaa jatkettava siten, että Benjaminin shokkikokemukseen sisältyy aina torjunnan romahtaminen iskujen ja dadaististen heittojen seurauksena, jolloin jokin ulkoinen ohjaa assosiaatioketjuamme? Näinhän ei voi tapahtua, mikäli mieli toimii shokin vastaanottajana, eli estää sen tajuntaan tulemisen.

Elokuva ja shokki

Elokuvan shokkivaikutus perustuu tekniikkaan, joka mahdollistaa kaikki elokuvissa tapahtuvat ihmeet. Benjamin vertaa valkokangasta tauluun. Taulu kutsuu katsojaa mietiskelemään ja antaa vapauden kehitellä ajatusleikkiä ja uusia mielleyhtymiä. Elokuviissa tällaiseen kontemplaatioon ei ole mahdollisuutta.⁷ Kohtaukset seuraavat nopeasti toisiaan ja katsojan tajunta seuraa niitä. Assosiaatioketju muuttuu välittömästi kuvien vaihtuessa. Juuri tällä Benjamin perustelee elokuvan shokkivaikutuksen, toinen toisiaan seuraavilla nyt-hetkillä. Elokuvan shokkivaikutus myös vaatii muiden shokkien lailla tasaantuakseen aistien suurempaa tarkkuutta. Benjamin vertaakin elokuvaa siihen jatkuvaan hengenvaaraan, jossa nykyihminen on. Elokuvan shokkivaikutukselle alttiiksi asettuminen merkitsee sopeutumista vaaroihin. Mistä vaaroista Benjamin tässä kohdin puhuu, jää epäselväksi. Hänen mielestään on kuitenkin selvää, että moderni ihminen kokee olemassaolonsa uhatummaksi kuin aikaisemmin. Olisi helppo tietenkin viitata kansallissosialismin vaaroihin erityisesti Benjaminin kohdalla, mutta mielestäni kysymys on kuitenkin modernin ihmisen maailmassa olemisen tavan muutoksesta teknistyvässä yhteiskunnassa. Tämä liittyy ennen kaikkea siihen, mitä Benjamin kutsuu syvällisiksi muutoksiksi ihmisten havaintomekanismeissa. Freudilaisesta shokkitorjunnasta on tullut postmodernin ihmisen havain-

nointitapa. Nämä muutokset kokee esimerkiksi jalankulkija (autoilija) jou-
tuessaan suurkaupungin liikenteessä loputtomien shokkikokemusten vastaan-
ottajaksi. Tätä olotilaa Benjamin kutsuu hajamieliseksi elämysten vastaanotta-
miseksi. Erityisesti elokuva shokkivaikutuksineen suosii tällaista vastaanot-
toa. Elokuva ei vaadi syvää tarkkaavaisuutta, koska se on työntänyt kulttiarvon
syrjään ja tuonut tilalle auran katoamisen myötä loputtoman shokkivaiku-
telmien sarjan. (Benjamin 1989a, 164-165 ja 172.)

Vattimon tulkinta: shokki-isku

Gianni Vattimo kritisoi esteettisiä teorioita siitä, etteivät ne ota huomioon
medioita ja niiden tarjoamia mahdollisuuksia. Tätä hän tulkitsee edelleen:
esteettinen terminologia pyrkii vieläkin pelastamaan taiteen olemuksen niil-
tä uhkilta, joita massayhteiskunnan uudet olemassaolon ehdot edustavat niin
taiteelle kuin ihmisen koko olemukselle. Siksi Vattimo näkee tarpeelliseksi
palata tarkastelemaan Benjaminin ajattelua taideteoksesta teknisen uusinnetta-
vuuden aikakaudella. Tekstiä ei hänen mukaansa ole vielä kunnolla ”sulatet-
tu”. Tämän tarkastelun hän tekee yhdistämällä Benjaminin shokin käsitteen
(*Schok*) Martin Heideggerin iskun käsitteeseen (*Stoss*)⁸. Mielestäni tulkin-
taan on paljon vaikuttanut Adornon kritiikki, jossa hän kiittää Benjaminin
tekstiä siitä, että se tuo esiin taiteeseen liittyviä tabuja kuitenkin aliarvioi
samalla autonomisten taideteosten teknisyyttä (Adorno 1980, 123-124).
Vattimon tulkinta avaa sitä lukkoa, johon Adornon kritiikin vaikutus on
Benjaminin ajattelun kahlehtinut. (Vattimo 1991, 56-57.)

Taiteen olemus kodittomuutena ja oskillaationa

Vattimo luonnehtii taiteen olemukseksi postmodernissa kodittomuuden ja
oskillaation. Kodittomuus liittyy taiteen ”heikkenemiseen”. Vattimo puhuu
taiteen lopusta, heikkenemisestä, kuolemasta ja taipumisesta. Käytän tekstis-
säni heikkenemis-termiä, koska Suomessa Vattimo liitetään hänen *Pensionare
depole*-ajatteluunsa, joka on suomennettu ”heikoksi ajatteluksi”. (Vattimo
1991, 68-69.)

Taiteen heikkenemistä ja kuolemaa Vattimo kuvaa kolmella lähestymis-
tavalla, joissa kaikissa voi nähdä benjaminilaisen otteen. Ensimmäinen nä-
kökulma taiteen kuolemaan on se, että taideinstituutiot menettävät yksin-
oikeutensa taiteeseen ja taiteen harjoittamiseen. Taide menettää erityisase-
mansa levitessään perinteisten taideinstituutioiden ulkopuolelle, vaikkakin
kyseiset instituutiot edelleen ovat olemassa ja voivat hyvin. Toista näkökul-

maa taiteen kuolemaan Vattimo kutsuu kitsiksi. Kaikkialle ulottuva massa-media tuo teknologian avulla taiteen kaikille ja mahdollistaa taideteoksen uusinnettavuuden siten, että alkuperäinen ja ainutkertainen taideteos häviää menettäen sille aikaisemmin kuuluvan ainutkertaisuuden, benjaminilaisittain auransa. Benjaminilta on löydettävissä vastineet näille kahdelle taiteen heikkenemisen muodolle. Hän näki teknologian kehityksen laajentavan taiteen aluetta taideinstituutioiden ulkopuolelle. Teknologisen kehityksen myötä syntyi kaksi valokuvauksen alaa: valokuvaus, joka ottaa kuvia taideteoksista, ja valokuvaus, joka on taidetta. Kolmas näkökulma taiteen kuolemaan ja heikkenemiseen on vastareaktio ja protesti massamedialle ja sen synnyttämälle kitsille. Tämä ilmenee Vattimon mukaan taiteen vaikenemisena ja ohjelmallisena kieltäytymisenä miellyttämästä ja kommunikoinnista. Niin Benjaminille kuin Vattimolle dadaismi on äärimmäinen esimerkki kommunikoimattomasta ja ”epämiellyttävästä” taiteesta. Taiteen heikkenemisen kolmessa lähestymistavassa Vattimo näkee jopa yhteneväisyyksiä Heideggerin käsitteeseen olemuksesta (*Wesen*), jossa oleminen nousee esiin vain sellaisessa, mikä samalla vetäytyy luotamme. (Vattimo 1988, 56-59)

Taiteen vapautus

Vattimo esittää esseessään ”Oskillaation taide” väitteen: ”Kehittämällä Heideggerin käsitteen isku (*Stoss*) ja Benjaminin käsitteen shokki (*Shock*) välistä analogiaa on mahdollista ymmärtää taiteen uuden ”olemuksen” olennaiset luonteenpiirteet myöhäismodernissa yhteiskunnassa.” (Vattimo 1991, 58.)

Taiteen ”uudet” luonteen piirteet ovat kodittomuus ja oskillaatio, jotka tulevat esiin taiteen heikkenemisen myötä. Vattimo, samoin kuin Benjamin puhuessaan auran katoamisesta, ei tarkoita puhuessaan taiteen heikkenemisestä tai lopusta, että taide loppuisi tai katoaisi. Kysymys on taiteen olemuksen uudelleen ymmärtämisestä ja määrittelemisestä. Jotta määrittely olisi mahdollista, on taide vapautettava siihen liitetystä ominaisuuksista. Näitä ominaisuuksia ovat erityisesti ne arvot ja ominaisuudet, jotka teoksiin ja niiden tekijöihin on liitetty perinteisessä estetiikassa: aitous, alkuperäisyys, ainutkertaisuus, autonomisuus, nerous ja luovuus.

Oskillaatio taiteen olemuksena liittyy olemiseen. Taideteos on menettänyt auransa, minkä vuoksi sen oleminen ei ole vahvaa, vaan jatkuvassa olemisen ja ei-olemisen välisessä liikkeessä. Heideggerille teoksen olemisessa ei ole määräävää tekijä, tekijän luomisprosessi tai nerous, joka ohjaa tätä luomisprosessia. Heideggerin ihmetyksen kohde esseessään *Taideteoksen alkuperä* on juuri se, että taideteoksia yleensä ennemminkin on kuin ei ole. Heidegger ei silti asettanut taideteoksen ja taiteen olemista kyseenalaiseksi. Päinvas-

toin, Heidegger luonnehtii taideteoksen olemuksen totuuden tapahtumiseksi teoksessa ja kutsuu totuutta *aletheiaksi*. Totuus on tapahtuminen, joka paljastaa olevan olemisessaan mutta samalla kätkee sen. Taiteen olemuksen Heidegger määrittelee runoudeksi (*Dichtung*). (Heidegger 1995, 76.)

Shokki-isku taiteen olemuksena

Benjaminin esseen ”Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella” keskeinen oivallus on Vattimon mukaan se, että mediayhteiskunnassa määreensä saavat taiteen uudet tuotantomenetelmät ja artistinen nautinto muovaavat olennaisella tavalla taiteen olemusta. Mediayhteiskunnassa, joka mahdollistaa niin aikaisempien aikakausien mestariteosten kuin uudempienkin taideteoksien melkein loputtoman uusinnettavuuden ja toistettavuuden, tulevat taideteokset kulutuksen kohteiksi. Syntyy taidetta, jolla ei ole ollenkaan alkuperäiskappaletta, vaan sen koko olemus riippuu uusinnettavuudesta. Taide tulee myös vaikeammin havaittavaksi taideteoksena kiihtyvän kommunikation taustaa vasten. Tällöin myös teoksen aura, sen tässä ja nyt -ominaisuus katoaa. Tätä Vattimo pitää Benjaminin ajattelussa ratkaisevana ja myönteisenä uutuutena. Tekninen uusinnettavuus hävittäisi taideteoksen ”kulttuurin” tai ”auraattisen” arvon teoksen ”käyttöarvon” eduksi, jolloin teoksen koko esteettinen merkitys riippuisi ainoastaan käyttöarvosta eli näyttöarvosta. Kulttuurin muuttuessa käyttöarvoksi aura häviää, ja tilalle astuu loputon shokkikokemusten virta. (Vattimo 1991, 56-58.)

Vattimokin myöntää, että Benjaminin shokki-käsite ja Heideggerin iskukäsite näyttävät olevan hyvin kaukana toisistaan. *Taideteoksen alkuperässä* Heidegger määrittelee taiteen olemuksen ”olevan totuuden asettautumiseksi teokseen”, jolloin teoksen olemus on myös tapahtuminen. Tämä tapahtuminen edellyttää olemista ja isku kuvaa tätä olemista. Taideteoksen tapahtuminen on maan ja maailman välisessä iskussa, siinä että se ennemminkin on kuin ei ole. Tai toisin päin, isku maan ja maailman välisenä suhteena tapahtuu, koska taideteos on. Käsitteet maa ja maailma esiintyvät ensimmäisen kerran yhdessä kyseisessä Heideggerin esseessä. Maa edustaa kaikkea sitä, mikä ilmaantuu olevana, fyysisenä. Maailma on taasen se merkitysytkeyksien horisontti, kieli laajassa merkityksessä, jota ilman maa vetäytyisi omaan olemiseensa. (Heidegger 1995, 48-50 ja 60-71.)

Vattimo tulkitsee tätä iskun käsitettä rinnastamalla sen Heideggerin aikaisempaan ahdistuksen käsitteeseen, joka liittyy ihmisen maailmassa olemisen eri tapoihin. ”Maailmalla sellaisenaan, kokonaisuudessaan, ei ole viittauskohtia, se on merkityksetön, ja ahdistus kirjaa tämän merkityksettömyyden, siis sen tosiasian täydellisen perustelemattomuuden, että maailma

on.” (Vattimo 1991, 60.)

Ahdistuksen ja iskun välinen analogia on se, ettei maailmaa voi palauttaa ennalta määrättyyn järjestykseen ja merkityskokonaisuuteen. Samoin taideosta ei voi palauttaa muuhun kuin sen omaan olemiseen ja tapahtumiseen, maan ja maailman väliseen iskuun. Isku on näin ymmärrettynä myös kodittomuuden tunne, joka syntyy perustattomuudesta. Taideteoksen olemusta ei voi johtaa takaisin tekijän nerouteen tai johonkin korkeampaan, jonka teos paljastaisi. Vattimo väittää, että Benjaminin paljon vaatimattomampi shokin käsite on samansuuntainen iskun kanssa tämän kodittomuuden kautta. Shokista ei ole löydettävissä yhteyttä totuuden tapahtumisen kanssa. Shokki edustaa Benjaminille pohjattomuutta ja pysymättömyyttä, jotka sinällään eivät ole negatiivisia, vaan vattimolaista kodittomuutta. Loputtomien aistivaikutelmien joukossa taideteos katoaa sellaisena kuin olemme sen perinteisesti metafyyssisen määritelmän kautta ymmärtäneet: sovituksena, katharsiksen tilana, sisäisen ja ulkoisen vastaavuutena. Taideteoksen olemassaolo on huojuvaa, ei paikallaan olevaa, oskilloivaa. (Vattimo 1991, 60-62.)

Vattimo lukee Heideggerin ja Benjaminin käsitteitä ristiin ja päätyy seuraavanlaisiin tuloksiin. Shokki on ainoa, mitä taiteen luovuudesta jää kaiken kattavan kommunikaation aikakaudella. Taide on siis menettänyt pysyvyyden ja nautinnollisen kokemuksen syvällisyyden. Jäljellä on vain kodittomuus ja oskillaatio, jotka Vattimo johtaa Heideggerin ja Benjaminin käsitteistä, jolloin taiteen olemukseksi jää shokki-isku (*Schok-Stoss*). Se on tapa, jolla esteettinen kokemus meille postmodernissa annetaan, se on kodittomuutta ja pohjattomuutta olemisen ja ei olemisen välissä. Näiden ambivalenttien tunteiden tai heideggerilaisittain *Stimmungien* kautta Vattimo näkee taiteen mahdollisuuden muodostua uudella tavalla luovuudeksi ja vapaudeksi kaiken kattavan kommunikaation maailmassa.

Taide on kuollut, eläköön taide!

Benjamin ja Vattimo jakavat positiivisen kuvan taiteen uusiutumisen: taiteen tie kulkee kärsimysten kautta voittoon heikentyneenä, auransa ja aitoutensa menettäneenä. Taide ei kuolekaan nuorena, mutta onko se vielä taidetta? Tähän kysymykseen ei voi vastata Baumgartenista ja Kantista lähtevän estetiikan taiteen määritelmien avulla. Taide ei ole enää ikuista. Taiteeseen ei voi soveltaa kauniin tai ylevän käsitteitä määrittävinä tekijöinä. Keskeiseksi ei voi nostaa myöskään taiteen tekijää, joka perinteisesti käsitetyllä luovuudellaan määrittäisi taiteen, luovuuden kummutessa jumalallisesta innoituksesta tai neroudesta. Taiteen transsendentti olemus on hävinnyt, jolloin

se ei todellakaan ole enää taidetta. Se on muuttunut massojen leikiksi, joka ei enää ole kovin vakavaa ja joka on kaikkien ulottuvilla. Taiteesta on tullut peli, elokuva ja jalkapallo-ottelu, jossa filosofikin voi tehdä maalin.

Viitteet

- 1 Martin Heidegger esseensä ”Taideteoksen alkuperä” luvussa ”Olio ja teos” erottaa esineen, puhtaan olion ja teoksen toisistaan. Taideteos ei ole pelkästään olio, koska sillä on oma riippumaton olemassaolo, jota ei voi palauttaa esineeseen, jolla aina on jokin käyttötarkoitus. Myöskään se ei ole puhdas olio, koska se on samoin kuin esine, muotoiltua materiaalia. Teokset ovat historiallisia, mutta siten, että niiden olemus on mennyttä, *gewesen*. (Heidegger 1995, 17-38)
- 2 Benjaminin väitettä on luonnontieteiden valtakautena helppo vastustaa. Luonnontieteelliseen ihmiskuvaan ei sovi millään tavalla kokemuksen historiallinen muuttuvaisuus. Kokemus tai elämys redusoidaan aivotoimintaan, joka muutetaan käyriksi ja luvuiksi – nehan eivät voi muuttua historiallisesti.
- 3 Gillen Wood käsittelee esseessään ”At the Crossroads of positivism and magic: Benjamin, Baudelaire, and the Structure of the Sublime” auran ja shokin suhdetta Kantin ylevään, etsiessään perusteita Adornon syyteille Benjaminin romantisismista. (Wood 1998)
- 4 Benjaminin ajatukset tuntuvat suorastaan profetioilta, jos ajattelemme hänen viittauksiaan elokuvaan ja tilastotieteeseen. Hänen aikanaan videot ja digitaalitelevisio olisivat olleet hurjia tieteiskirjojen fantasiaita. Eikä niissäkään pysytty ennustamaan tämän teknologian suurta leviämistä benjaminilaisten joukkojen ja massojen käyttöön. CDrom-levyke Louvren teoksista on kenen tahansa ulottuvilla. Mona-Lisan tuntevat kaikki, ja vaikka Benjamin väittikin, että uusinnos jättää itse taideteoksen rauhaan, on oikea Leonardon maalaama Mona-Lisa monelle pieni pettymys. Lasin alle suojattuna se heijastaa vain museon valot sitä katsoville näyttäen pienemmältä kuin ”oikean Mona-Lisan pitäisi”. Suomessa MTV 3 perusti maanantai-illan elokuva-instituution, josta puhutaan tiistaisin töissä kahvitauolla. Nykyinen elokuvien määrä lisääntyneellä lähetyksellä ja tuleva digitaalitelevisio on poistamassa tämänkin taiteen instituution irvikuvan. Elokuva on tuotu niin lähelle, ettei enää tarvita joukkoa sitä katsomaan eikä yhteistä ajankohtaa. Jäljennöksiin mestariteoksista on totuttu niin täysin, ettei niitä enää koeta teosten jäljennöksiksi. Ne ovat musiikkia mainoksissa, kuvia t-paidoissa, kuvia Internetissä. Tietokoneiden tietojenkäsittelynopeus on mahdollistanut tilastotieteenkäytön ja helppouden kaikille tieteen aloille. Se on saavuttanut myös nopeuden, joka kurottautuu tulevaisuuteen ennen kohteena olevan tapahtuman loppuun saattamista. Esimerkkinä tästä vaalitulosten ennustaminen exit-poll -menetelmällä.

- 5 Ks. esim. Benjaminin ”Historian käsitteestä”, teoksessa *Messiaanisen sirpaleita* kappale XVII, A (Benjamin 1989c).
- 6 Benjaminin tulkinnan mukaan Baudelaire on ottanut tehtäväkseen väistää shokkeja henkiselällä ja fyysisellä persoonallaan. Tälle shokkitorjunnalle Baudelairen runoudessa on kuvana miekkataistelu, joka on Benjaminin mukaan myös ainoa kohta, jossa runoilija kuvaa itseään. (Benjamin 1986, 24-25.)
- 7 Ns. taide-elokuvan parista on löydettävissä tuhansia hitaita kohtauksia, joiden pyrkimys selvästi on maalauksellisuus. Useimmissa tapauksissa yritys epäonnistuu suuren yleisön mielestä, johon itsenikin luen, ja elokuvaa pidetään pitkäveteisenä.
- 8 Viitaan tekstissä Hannu Siveniuksen käännökseen Heideggerin esseestä ”Der Ursprung des Kunstwerkes”. Käytän kuitenkin tekstissä paikoittain eri käännöksiä Heideggerin termeistä kuin Sivenius, joka on kääntänyt *Stossin* sysäykseksi, kun itse käännän sen iskuksi.

Kirjallisuus

- Adorno, T. 1980. ”Letters to Walter Benjamin.” Teoksessa *Aesthetics & Politics*. New York: Verso.
- Benjamin, W. 1989a. ”Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella.” Teoksessa *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Jyväskylä: Kansan Sivistystyön Liitto ja Tutkijaliitto. 139-173. Alkuperäinen julkaisu ”Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit.” Kirjoitettu vuonna 1936. Julkaistu vuonna 1961 teoksessa *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 148-184. Myös *Gesammelte Schriften I.2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 472-508.
- Benjamin, W. 1989b. ”Pieni valokuvauksen historia.” Teoksessa *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Jyväskylä: Kansan Sivistystyön Liitto ja Tutkijaliitto. 119-137. Alkuperäinen julkaisu ”Kleine Geschichte der Photographie.” Kirjoitettu 1931. Julkaistu teoksessa *Gesammelte Schriften II.1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 368-385.
- Benjamin, W. 1989c. ”Historian käsitteestä.” Teoksessa *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Jyväskylä: Kansan Sivistystyön Liitto ja Tutkijaliitto. 177-189. Alkuperäinen julkaisu ”Über den Begriff der Geschichte.” Kirjoitettu vuonna 1940. Teoksessa Max Horkheimer ja Theodor W. Adorno, *Walter Benjamin zum Gedächtnis*. New York, 1942. Uudelleen julkaistu vuonna 1961 teoksessa *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp otsikolla ”Geschichtsphilosophische Thesen,” 268-279. Myös teoksessa *Gesammelte Schriften I.2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 693-704.
- Benjamin, W. 1986. *Silmä väkijoukossa. Huomioita eräistä motiiveista Baudelairen tuotannossa*. Helsinki: Odessa. Alkuperäinen julkaisu ”Über einige Motive bei

- Baudelaire." Julkaisussa *Zeitschrift für Sozialforschung*, VIII, 1-2, 1939. Myös teoksessa *Gesammelte Schriften I.2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. 1995. *Taidetoksen alkuperä*. Helsinki: Taide. Julkaistu teoksessa *Holzwege* otsikolla "Der Ursprung des Kunstwerkes." Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1-72.
- Holz, H. 1968. "Primatisches Denken." Teoksessa *Über Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vattimo, G. 1991. *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Vattimo, G. 1988. *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Worcester: Polity Press.
- Wiggershaus, R. 1994. *The Frankfurt School*. Great Britain: Polity.
- Wood, Gillen. 1998. "At the Crossroads of positivism and magic: Benjamin, Baudelaire, and the Structure of the Sublime." Viitattu 30.12.1998. Saatavana [www-osoitteesta: <http://www.columbia.edu/cu/conference/conf52wood.html>](http://www.columbia.edu/cu/conference/conf52wood.html)

Ilona Reiners

HEIKOT, ONNELLISET JA VAINOTUT

Theodor W. Adornon antisemitistitulkinta

”**K**aikkien vainojen historiassa ilmenevä kaava on se, että raivo kohdistuu heikkoihin ja ennen kaikkea niihin, joita pidetään yhteiskunnallisesti heikkoina ja samalla syystä tai toisesta onnellisina”. Teesi on peräisin Theodor W. Adornon esseestä ”Kasvatus Auschwitzin jälkeen” (1964). Sen taustalla on vuosien empiirinen ja filosofinen työ, jossa hän pyrki tavoittamaan yhteiskunnassa vallitsevat aggressiiviset virtaukset. Yksi keskeinen tehtävä oli antisemitismin tutkimus. Adorno halusi pureutua niihin psyykkisiin tekijöihin, jotka yhdistivät antisemitismiin, ennakkoluuloisuuteen ja aggressiivisuuteen taipuvaisia ihmisiä. Tätä näkökulmaa hän luonnehti subjektin puoleen kääntymiseksi.

Psykoanalyttinen näkökulma läpäisi Adornon, Else Frenkel-Brunsvikin, Daniel J. Levinsonin ja R. Newitt Sanfordin empiiristä tutkimusta *The Authoritarian Personality* (1949)¹ sekä Adornon ja Horkheimerin filosofisempaa antisemitismin analyysia teoksessa *Dialektik der Aufklärung* (1944/1947). Vaikka Adorno ja hänen kollegansa etäännyivät pelkästä psykologisesta antisemitismin ja fasismin tulkinnasta (mikä näkyi muun muassa pyrkimyksenä asettaa psykologiset ilmiöt laajempaan yhteiskunnalliseen yhteyteen²), he olivat vakuuttuneita siitä, ettei autoritaarisen luonteen syntyä ole mahdollista johtaa yksinomaan taloudellisista tekijöistä tai poliittisesta ideologiasta. Sen juuret ovat ensisijaisesti psyykkisiä (AP, 3, 105; ks. myös W, 133). Ortodoksisempi taloudellisia ja yhteiskunnallisia taustoja korostava tulkinta ei kyennyt selittämään sitä, miksi jotkut ihmiset ovat muita alttiimpia autoritaarisille liikkeille. Adornon mukaan ei ole riittävää todeta, että fasismi sokaisi ihmiset kuvittelemaan että heidän elämänsä muuttuu paremmaksi. On myös kysyttävä: ”miksi he antoivat fasismin sokaista itsensä?” Vastaus löytyy psyykkisistä ja emotionaalisista tekijöistä:

Siksi että se vastasi heidän persoonallisuutensa rakennetta ja siksi että kauan olemassa olleet kaipaukset, odotukset, pelot ja levottomuudet tekevät ihmiset vastaanottavaisiksi joillekin ajatusmalleille ja vastaavasti vastustuskykyisiksi joillekin toisille. (AP, 13.)

Psykoanalyttisesta teoriasta Adorno ja Horkheimer ammensivat vaikutteita myös *Dialektik der Aufklärung* -teoksessa, joka on yksi varhaisimmista ja tärkeimmistä yrityksistä ymmärtää antisemitismissä ja kansallissocialismissa kulminoituvaa barbarismia. Luvussa "Elemente des Antisemitismus: Grenzen der Aufklärung" (Antisemitismin elementtejä: Valistuksen rajat) Adorno ja Horkheimer hahmottavat antisemitismin "filosofista esihistoriaa" yhdistämällä *Studies in prejudice* -tutkimushankkeen piirissä syntyneet tutkimukset filosofiseen reflektioon. Lopputuloksena on erilaisten "elementtien" konstellaatio, joka valottaa antisemitismin syitä psykoanalyttisesta, sosiologisesta, poliittis-historiallisesta, uskonnollisesta, taloudellisesta sekä antropologis-kulttuurisesta näkökulmasta. Kiinnostavaksi tulkinnan tekee filosofisen kritiikin ja empiirisen tutkimusaineiston luova yhdistäminen³, joka asettaa Adornon ja Horkheimerin paikoin kärjekkään tekstin konkreettiseen yhteiskunnalliseen kehykseen. Tällä yhdistelmällä he rikkovat toisessa yhteydessä "poleemiseksi fantasiaksi"⁴ kritisoimaansa tulkintatapaa, joka ilmenee antisemitismin yhteydessä demonisoivana ja maalailevana tyylinä.

Artikkelissani tutkin *Dialektik der Aufklärung* -teoksen "subjektin puoleen kääntyviä teesejä" siten, että rinnastan ne Adornon *The Authoritarian Personality* -tutkimuksessa sekä esseissä "Kasvatus Auschwitzin jälkeen" ja "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit" esittämiin tulkintoihin.⁵ Näiden tekstien avulla etsin vastausta siihen, mitkä tekijät Adornon mukaan altistavat ihmiset autoritaarisille ja aggressiivisille liikkeille. Tämä tarkoittaa niiden subjektiivisten ominaisuuksien tarkastelua, joista "heikkoihin ja onnellisiin" kohdistettu aggressio sukeutuu. Koska Adornon teesi pyrkii tavoittamaan ennakkoluulojen ja aggressioiden yleiset ehdot, se antaa yhden näkökulman, josta voi lähestyä laajemmin rasismia ja ennakkoluuloisuuden ongelmaa. Samalla se haastaa pohtimaan keinoja, joilla ennakkoluuloisuuden ja aggressiivisuuden voitaisiin vaikuttaa.

Subjekti, mimesis ja mimesiksen mimesis

"Kasvatus Auschwitzin jälkeen" -esseessä Adorno esittää, että keskeinen aggressiota synnyttävä tekijä on vääristynyt suhde ruumiiseen ja viettienergiöihin (K, 235-236). Tähän psykoanalyttisesta sivilisaatioteoriasta ammentavaan ajatukseen Adorno ja Horkheimer rakentavat tulkintansa fasismista

luonnon ja viettienergioiden kostonä:

Euroopan tunnetun historian alla kulkee toinen, maanalainen historia. Se muodostuu sivilisaation torjumien ja vääristämien inhimillisten vaistojen ja intohimojen kohtalosta. Fasistisesta nykyhetkestä katsottuna, jossa piilossa ollut nousee esiin, tulee näkyviin myös tunnetun historian yhteys tuohon kansallissosialisvaltioiden virallisen legendan samoin kuin edistykseisen kritiikin sivuuttamaan pimeään puoleen. (Horkheimer & Adorno 1989, 2; käännöstä muokattu/DA, 246.)

Dialektik der Aufklärung on genealogia siitä, kuinka inhimilliset vaistot ja intohimot vääristyvät ja lopulta purkautuvat aggressiona. Etsiessään vastausta kysymykseen ”miksi ihmiskunta vaipui barbariaan” Adorno ja Horkheimer porautuvat aina subjektin esihistoriaan. Yksi barbarian – siis kansallissosialismin ja antisemitismin – tausta on itsesäilytyksen ja itsekieltämyksen dialektiikassa. Kyseessä ei ole vain yksilöllinen ominaisuus vaan historiallisesti muodostunut subjektirakenne. Tämän subjektin syntyä Adorno ja Horkheimer valottavat Odysseuksen harharetkien tulkinnalla. Kuva mastoon sidotusta Odysseuksesta kertoo jotakin oleellista sivilisatorisesta ruumiin ja viettien kahlitsemisesta, mutta myös siitä kuinka vierauden ja toiseuden kammo syntyvät. Toisella jalalla myyttisessä maailmassa olevassa Odysseuksessa on alullaan ”valistunut” ihminen, joka alistaa aistinsa, viettinsä ja ruumiinsa suuremmalle päämäärälle, kotiinpaluulle. Kun subjekti kiteytyy identtiseksi monadiksi, syntyy myös vierauden ja toiseuden kammo: Odysseukselle seireenien vieraus ja viettely edustavat uhkaa, poikkeamaa reitiltä. Samaan kieltämyksen ja itsesäilytyksen dialektiikkaan rakentuu myös sivilisaation kulku, jossa torjutut vietti- ja aistienergiat pääsevät aika ajoin aggressiivisesti valloilleen. Silloin pidäkkeistään irtaantunut alistettu palaa väkivaltana.

Odysseian allegorisesta tulkinnasta tulee esille kaksi *Dialektik der Aufklärungin* subjektikritiikin ydinajatus. Ensinnäkin ajatus siitä, että subjektin muodostukselle on ominaista itsesäilytyksen ja itsensä kieltämisen dialektinen prosessi (Odysseus saavuttaa päämääränsä, mutta vain kieltämällä itsensä). Toiseksi ajatus siitä, että vieraan ja tuntemattoman pelko on seurausta länsimaiselle rationaalisuudelle ominaisesta päämääräkeskeisyydestä (seireenien viettely merkitsee uhkaa suistua reitiltä). Näistä kahdesta ajatuksesta muodostuu *Dialektik der Aufklärungin* keskeinen teesi, jonka mukaan vieraan ja tuntemattoman pelko on osa identtisen subjektin muodostumista ja siihen liittyvää aistimellisen torjuntaa. Työntäessään syrjään sivuunvetävät viettelykset ja supistaessaan minuutensa päämäärärationalisen toiminnan harjoittamiseen, subjekti köyhdyttää ”sisäistä” luontoaan, viettejään, aistejaan ja ruumiillisuuttaan. Tämä subjektin köyhtyminen luo pohjaa aggressiolle.

Kun subjekti kieltää ja torjuu aistimelliset impulssit ja omaksuu ”kovuuden ideaalin” omaksi periaatteekseen, se menettää kykynsä empatiaan ja emotionaaliseen herkkyyteen: ”Se, joka on kova itselleen, lunastaa oikeuden olla kova myös muita kohtaan” (K, 238).

Torjutuksi ei tule vain se, mitä Adorno ja Horkheimer kutsuvat ”sisäiseksi luonnoksi”, vaan myös kaikki sellainen, mikä koettelee panssaroituneen subjektin rajoja. Yhdestä subjektin rajoja murtavasta inhimillisen kokemuksen alueesta he käyttävät nimitystä *mimesis*. Mimesis on paitsi esihistoriallista, eriytymätöntä luontosuhdetta kuvaava käsite,⁶ myös liukuvaa subjekti-objekti-suhdetta laajemmin luonnehtiva käsite. Mimeettinen suhde toiseen merkitsee subjektin rajojen hälvenemistä; se on eräänlaista toiseksi tulemistä, joka on ehtona kyvyille asettua toisen asemaan, toisin sanoen kyvyille tuntea empatiaa ja myötätuntoa.⁷ Juuri tällainen toiseen sulautuva, minuuden rajoja murtava mimeettisyys asetetaan tabuksi yhteiskunnissa, joissa minuus ymmärretään erilliseksi monadiksi. Tällaisille yhteiskunnille on ominaista ahdas rationaalisuuden, työn ja toiminnan korostaminen:

Sivilisaatio on asettanut orgaanisen toiseen sulautumisen eli varsinaisen mimeettisen toiminnan tilalle ensin maagisella kaudella mimesiksen järjestäytyneen käytön ja lopulta historiallisella kaudella rationaalisen käytännön, työn. Hallitsematon mimesis saatetaan samalla lainsuojattomaksi. (DA, 189.)

Sivilisaatiolle ominainen viettienergioiden torjunta luo Adornon mukaan pohjaa kollektiiviselle narsismille, josta kansallissosialismin kaltaiset ääri-liikkeet versoavat (ks. W, 135). Kansallissosialistit pyrkivät järjestelmällisesti vetoamaan mimeettisiin, lainsuojattomiin energioihin. Tämä tapahtui siten, että ”alistettu luonto” – siis torjutut viettienergiat ja emotiot, jotka saattavat synnyttää myös herruutta purkavia kapinan impulsseja – valjastettiin ”herruuden palvelukseen” (DA, 194). Yksi esimerkki tästä on totalitaristisen yhteiskunnan poliittiset käytännöt, joissa mimeettiset energiat muuntuivat vallan, aggression ja kollektiivisen narsismin palvelukseen asetetuksi mimesiksen mimesikseksi. Käytännössä tämän tehtävän toteuttivat erilaiset rituaalit ja riitit:

Muotoa korostavan fasistisen käytännön, rituaalisen kurin, uniformujen ja koko näennäisen irrationaalien koneiston merkitys on siinä, että ne mahdollistavat mimeettisen menettelyn. Tarkoin harkitut symbolit, jotka ovat tyyppillisiä jokaiselle vastavallankumoukselliselle liikkeelle, pääkallot ja naamioinnit, barbaarinen rummunlyönti, sanojen ja eleiden monotoninen toistaminen, ovat järjestelmällistä maagisten käytäntöjen jäljittelyä, mimesiksen mimesistä. (DA, 194.)

Mimeettisestä käytännöstä, johon alunperin kuului sulautuminen johonkin toiseen, jää jäljelle vallan palvelukseen asetettu rituaali.

Kansallissosialistisissa vallan myötäjäisissä mimesis toimii ensisijaisesti yksilöä kollektiiviin sulauttavana tekijänä. Kollektiivisista rituaaleista syn-tyvälle hurmokselle on ominaista ”valtamerellinen tunne”⁸, jossa minuus sulautuu osaksi suurempaa kollektiivia. Tällainen valtamerellinen sulautu-misen tunne ei ole vain uskonnollisuutta ohjaava voima; se toimii myös affek-tiivisena kittinä, joka pitää erilaisia massamuodostelmia kasassa. Sulautumi-sen tunteen pohjana on libidinaalinen energia, joka muuttuu suggestion ja samastumisen myötä massaa yhdistäväksi voimaksi. Toisin kuin Freud en-nusti, uskonnollisten yhteisöjen heikkeneminen ei johtanut sulautumisen tarpeen heikkenemiseen, vaan pikemminkin sen kasvuun. Erottelu ryhmään kuuluviin ja kuulumattomiin, joka muodostaa massaa yhdistävän voiman, saa Adornon mukaan vieläkin jyrkemmät ja aggressiivisemmat mittasuhteet kun yhteisöstä katoaa viimeinenkin ”henkinen kriteeri”. Tilalle tulee esimerk-iksi rodun kaltainen määre. (Adorno 1991, 117, 120, 123-124.) Näin ta-pahtui vuosisadan alun antisemitismissä, joka poikkesi aikaisemmista an-tisemitismin muodoista siinä, että se ei enää hakenut perustojaan uskonnol-lisista tekijöistä vaan ”rodusta”. Kansallissosialistien harjoittama juutalaisten systemaattinen tappaminen on tämän antisemitismin äärimmäinen kärjistymä.

Kollektiivinen alttius autoritaarisiin liikkeisiin ja fasistisiin bakkanaaleihin on Adornon ja Horkheimerin mukaan pitkälti seurausta subjektin köyhty-misen prosessista. Kansallissosialistien mimeettisissä rituaaleissa tapahtuva vallan ja viettien yhteenkietominen löysi vastakaiun siitä emotionaalisesta pohjattomuudesta, jonka itsekieltämys subjektissa aukaisee. Tämän lisäksi kansallissosialismi vetosi ruumiillisiin tasoihin korottamalla ruumiin poliit-tisen ideologian keskeiseksi rakennusaineeksi.⁹ Vallan riittien synnyttämä minuuden rajojen murtuminen, aistienergioiden valloilleen päästäminen ja ruumiin kunnan korostaminen synnytti ensisijaisesti ”regressiivistä barba-rismia”, jossa viettienergiat valjastetaan herruuden palvelukseen. Kansallis-sosialistit antoivat mielihyvälle ”vapaat kädet”, mutta ”koska se on vuosituhan-tisessa työpaineessa oppinut vihaamaan itseään, se pysyy totaalissa emansi-paatiossakin itsehalveksunnan vuoksi alhaisena ja pidättyväisenä” (DA, 38/ VK, 108). Ainoa todellinen väylä viettienergioiden vapauttamiseen sisältyisi ”utooppiseen regressioon”, jossa pyritään purkamaan se mekanismi, joka tuottaa subjektin aistimellisuutta tyypistäviä rakenteita (Mills 1987, 150).¹⁰

Mitään suoraa ja välitöntä tietä utooppiseen regressioon ei Adornon ja Horkheimerin mukaan ole olemassa. Heikko lupaus yhteiskunnasta vailla antisemitismin ja rasismin kaltaisia ilmiöitä sisältyy reflektioon, jossa välit-tömät ja tiedostamattomat reaktiot nostetaan käsitteelliselle tasolle (ks. DA, 188) ja, kuten Adorno ehdottaa esseessään ”Kasvatus Auschwitzin jälkeen”,

”rationaaliseen valistukseen” ja autonomian voimistamiseen. Ne eivät kenties kykene suoraan vaikuttamaan tiedostamattomiin mekanismeihin, mutta ne voivat ”ainakin vahvistaa tiettyjä esitietoisuuden vastainstansseja ja auttaa siten luomaan ilmapiiriä, joka on epäsuotuisa kaikille äärimmäisyyksille” (K, 245). Niin kauan kuin viettien torjunnan yhteiskunnalliset edellytykset säilyvät koskemattomina, ei empatialle ja toisen kunnioittamiselle ole kuitenkaan sijaa. Tietoisuus voi toimia vain aggressiivisuutta lieventävänä ja kahlitsevänä voimana.

Projektio ja paranoia

Kieltämyksellä ja torjunnalla Adorno ei selitä vain viehtymystä poliittisiin massaliikkeisiin. Samasta lähteestä juontaa myös antisemitistinen tai rasistinen aggressio. Yhteistä erilaisille ennakkoluuloisuuteen ja suvaitsemattomuuteen taipuvaisille ihmistypeille on hänen mukaansa kiinnittyminen sovinnaiseen arvomaailmaan, autoritaarinen alistuneisuus sekä taipumus projektioon (omien torjuttujen ominaisuuksien siirtäminen toisiin) ja paranoiaan (vainoharhaisuuteen).¹¹ Taipumus projektioon ja paranoiaan sekä sovinnaiseen ja normatiiviseen arvomaailmaan ovat pitkälti toistensa kääntöpuolia. Adornon psykoanalyttinen oivallus oli, että autoritaariselle henkilölle ominainen konservatiivisuus ja normatiivisuus on useimmiten tietoisuuden tason ”näennäiskonservatiivisuutta”, joka kätkee piilotajuksen arkaaiset impulssit ja kaoottisen destruktiivisuuden. Nämä impulssit tällainen henkilö projisoi ”kuvitteelliseen vastustajaan”, esimerkiksi juutalaiseen, kommunistiin jne. (Kellner 1989, 114-117.) Sen, minkä autoritaarinen henkilö torjuu, hän löytää kommunistista, juutalaisesta tai jostakin toisesta ”toisesta”. Karkeasti sanottuna: mitä enemmän torjuttavaa, sitä enemmän projisoitavaa.

Kuten mimesiksessä, myös projektiossa on kyse minän rajojen hälvneemisestä. Projektiossa minuuden ja ympäröivän todellisuuden rajojen rikkoutuminen ei kuitenkaan tapahdu siten, että minuuden rajat murtuvat ja laajenevat subjektin kokemusten myötä, vaan pikemminkin siten, että subjekti siirtää omat subjektiiviset mielteensä ympäröivään todellisuuteen ja tekee siitä oman kuvansa kaltaisen. Tämä tarkoittaa subjektin kivetymistä, ei sen mimeettistä laajenemista. Taipumus siirtää toiseen kohteeseen omassa itsessä torjutut piirteet on Adornon ja Horkheimerin mukaan ominaista antisemiitin psyykkiselle rakenteelle: ”Impulssit, joita subjekti ei tunnusta omikseen ja jotka kuitenkin ovat osa sitä, liitetään objektiin eli mahdolliseen uhriin” (DA, 196).¹²

Torjunnan ja projektion välistä yhteyttä korostavassa tulkinnassaan Adorno ja Horkheimer soveltavat antisemitismiin analyysia, jonka Freud tekee esseessä

”Das Unheimliche” (Kammottava) elollisen ja elottoman välisen rajan hämärtymisestä sekä sen synnyttämästä kammon ja ahdistuksen tunteesta. (ks. Freud 1955b, 137-146.) Kyseessä on vieraan ja oudon herättämä kammon tunne, joka on peräisin jostakin hyvin tutusta (heimlich). Tämän perusajatuksen kammosta ja vastenmielisyydestä, joka syntyy subjektin itsessään torjumista ”tutuista” piirteistä, Adorno ja Horkheimer yhdistävät antisemitismiin. Juutalaisiin kohdistuva aggressio juontaa torjuttujen mimeettisten piirteiden kohtaamisesta:

Sivilisaation sokaisemat ihmiset kohtaavat omat tabuiksi asetetut mimeettiset piirteensä vasta joissakin ilmeissä ja käyttäytymismuodoissa, jotka tulevat heitä vastaan muissa ihmisissä ja jotka herättävät huomiota eristettyinä jäännöksinä ja häpeällisinä surkastumina rationalisoidussa ympäristössä. Se, mikä työntää vieraana luotaan, on tosiasiaassa hyvinkin tuttua. (DA, 190-191.)¹³

Projektiossa katoaa kyky erottaa se, mikä kohteessa on omaa, siihen itseensä liittyvää, ja mikä puolestaan sitä, minkä havainnoiva subjekti heijastaa kohteeseen. Kansallissosialismi vahvasti negatiivista projektiota luomalla kaava-
maisia stereotyyppioita erilaisista ihmisryhmistä (juutalaisista, homoseksuaaleista, kommunisteista ja erilaisista etnisistä vähemmistöistä), joihin kaikki kielteinen ja torjuttu kanavoitiin. Juutalaisten kohdalla tämä tapahtui siten, että juutalaisuuteen yhdistettiin eläimiin, esimerkiksi rottiin kytkeytyviä rinnastuksia sekä biologiaan ja taudinmäärittelyyn liittyviä metaforia.¹⁴ Lisäksi juutalaisuuteen liitettiin ominaisuuksia, jotka on määritetty syystä tai toisesta feminiinisiksi¹⁵ tai arkaaisiksi, vastakkaisiksi rationaaliselle yhteiskunnalle. Juutalaisuudesta muodostui ikään kuin uhka järjestäytyneelle todellisuudelle,¹⁶ mikä samalla tiivistä totalitaarisen yhteiskunnan yhtenäisyyttä. Tässä mielessä kansallissosialistit ”tarvitsivat juutalaisia” (DA, 194). Silmätikuksi asetettu juutalaisuus tarjosi kanavan, johon erilaiset pelot, patologiset energiat ja yhteiskunnallinen kauna voitiin ohjata. Pelosta ja irrationaaleista impulsseista tuli virallinen poliittinen maailmankatsomus. Paranoiasta muodostui todellisuuden normi.

Paranoia on Adornon ja Horkheimerin mukaan kaikkeen havainnointiin liittyvän projisoinnin riistäytymistä käsistä. Siinä yksilöltä häviää kyky havaita toinen erillisenä subjektina. Tämä tapahtuu siten, että subjekti kuroo umpeen sen kuilun, joka havainnointitapahtumassa avautuu kohteen ja sen tuottaman aistimuksen välille. Tästä kuroutumisesta jää puuttumaan hyppy tuntemattomaan, joka havainnoivan subjektin tulisi tehdä, jotta subjekti kohtaisi sen uuden ja tuntemattoman, mitä kohde mahdollisesti edustaa. Sen sijaan subjekti tiedostamattomasti heijastaa itsensä ulkoiseen kohteeseen, jolloin kohde näyttäytyy vääristyneenä peilinä subjektista itsestään.

Tiukka minuuden rajojen vaaliminen kääntyy rajojen patologiseksi hälvenemiseksi. Maailman asuttavat ne uhkakuvat ja viettelykset, jotka subjekti itsestään torjuu. Tällaisen projektiivisen havainnoinnin vastakohta on aito, ”antelias” havainnointi, johon Adornon ja Horkheimerin mukaan liittyy aina heittäytyminen johonkin tuntemattomaan: ”Heijastaakseen oliota sellaisena kuin se on, subjektin täytyy antaa sille enemmän kuin se saa siltä takaisin” (DA, 198). Subjektin herkkyys havaita ympäristöään on juuri tästä ominaisuudesta kiinni, kyvystä luovuttaa itsestään jotakin. Kun tämä kyky katoaa, minä kivettyy pisteeksi, joka ”luo kaiken oman kuvansa mukaan” (DA, 200; ks. myös AP, 331-334). Tämä johtaa subjektin köyhtymiseen. Koska subjekti ei luovuta itsestään mitään, se ei myöskään kohtaa mitään uutta, eikä siten rikastu kokemuksen tasolla. Todellisuus korvautuu varjomailmalla, josta heijastuu kivettyneen subjektin omat kasvot.

Projisoinnin ongelmaa, joka äärimmillään synnyttää paranoideja ajatuskulkuja ja tietyissä tilanteissa myös väkivaltaa, ei Adornon ja Horkheimerin mukaan voida ratkoa tavoittelemalla havainnon ja kohteen identtisyttä. Pikemminkin on pyrittävä vahvistamaan erottelukykystä, kykyä erottaa oma mielle kohteesta itsestään, sillä ”patologista antisemitismissä ei ole projisoiva menettely sinänsä, vaan siitä puuttuva reflektio” (DA, 199).

Kokemuksen kriisi ja tikettiajattelu

Viimeinen, vuonna 1947 Antisemitismi-lukuun lisätty ”elementti”, jossa Adorno ja Horkheimer tarkastelevat kokemuksessa tapahtuneiden muutosten yhteyttä antisemitismin syntyyn, alkaa yllättävällä teesillä: ”Antisemiittejä ei kuitenkaan ole enää olemassa” (DA, 209). Antisemitismi tiettyyn erityisryhmään, juutalaisiin kohdistuvana aggression on korvautunut ”fasistisella tiketillä”.¹⁷ Sillä he tarkoittavat kaavoittunutta reagointitapaa, joka sisältöön tai ryhmään huomiota kiinnittämättä aggressiivisesti torjuu kaikki omaan elämismaailmaan kuulumattomat ryhmät:

Antisemitismi on tuskin enää itsenäinen impulssi vaan puolueohjelman kohta. Se, joka antaa fasismille mahdollisuuden, tilaa ammattiyhdistysten hävittämisen ja bolshevismiin kohdistuvan ristiretken ohella automaattisesti myös juutalaisten käsittelyyn. (DA, 210.)

Tikettiajattelun taustalla on havainto- ja ajattelumuotojen tyypistyminen, jota Adorno ja Horkheimer kutsuvat kokemuksen kriisiksi. Tämä kokemuksen pirstoutumisen teema yhdistää Adornoa ja Horkheimeria kokemuksen kriisiytyneen ympärillä käytyyn keskusteluun – esimerkiksi Walter Benja-

minin, ja tietyin varauksin John Deweyn sekä Martin Heideggerin vastaaviin pohdintoihin. (Ero jälkimmäisiin muodostuu siitä, että Adornolle, Benjaminille sekä Frankfurtin koululle kokemuksen kriisi on historiallinen, ei ontologinen ilmiö).¹⁸ Kokemuksen kriisitytymisen historiallisiin syihin Adorno ja Horkheimer lukevat lähinnä talouden alueella tapahtuneet murrokset (työn rationalisointi, tehokkuuden maksimointi jne.), joiden vaikutus läpäisee koko kulttuuria ja elämismaailmaa. Näillä yksittäistä subjektia yleiseen kehitykseen linkittäville tekijöillä he kytkevät antisemitismin laajempaan yhteiskunnalliseen kontekstiin ja etsivät selitystä sille, miksi tällainen ilmiö syntyi juuri tietyssä tilanteessa. Tämä lähentää Adornon ja Horkheimerin tulkintoja Leo Löwenthalin vuonna 1945 pitämään esitelämään ”Individuum und Terror”, jossa Löwenthal liittää kansallissosialistisen terrorin kahteen ilmiöön, joita myös Adorno ja Horkheimer kuvaavat teoksessaan: yksilöllisyyden pirstoutumiseen sekä kokonaisvaltaisen kokemuksen hajoamiseen.¹⁹

Yhdistäessään antisemitismin kokemuksen kriisiin Adorno ja Horkheimer sitovat tulkintansa laajaan historialliseen murrokseen. Sille on ominaista todellisuuden muuttuminen kaikilla elämänalueilla yhä kaavamaisemmaksi: ”Kokemuksen tilalle tulee klisee ja kokemuksessa aktivoituvan mielikuvituksen tilalle pelkkä mekaaninen vastaanottaminen” (DA, 211). Murrokseen johtaneista syistä Adorno ja Horkheimer mainitsevat työmuodoissa tapahtuneet muutokset, jotka ilmenevät ”kaiken erityisen energian universaalina typistämisenä yhteen ja samaan abstraktiin työmuotoon aina teurastamosta studioon” (DA, 216-217). Yhteiskunnallisen murroksen vaikutuksesta syntyy yksilöllisyydestään riisuttu massaihminen, joka reagoi kaavamaisesti erilaisiin ärsykkeisiin, ilman kykyä omaan arvioon tai kokemukseen. Tämän vuoksi massaihminen on altis manipulatiivisille poliitikoille, jotka toimivat ”petoksen profeettoina”.²⁰ Yksilöllisyyden myötä katoaa kyky itsenäiseen ajatteluun ja toimintaan. Sen syrjäyttää sokea sulautuminen kollektiiviin:

Antisemitistinen käyttäytymismuoto syntyy tilanteissa, joissa sokaistuneet, subjektiviteettinsa menettäneet ihmiset päästetään subjekteina irralleen. Heidän tekonsa ovat – niiden osalta, joihin ne kohdistuvat – kuolettavia ja samalla täysin vailla mieltä olevia reaktioita [...]. (DA, 180.)

Koska tikettiajattelu sekä siitä syntyvä pidäkkeetön ja kylmä aggressio ovat seurausta kokemuksen kaavoittumisesta, ei niiden ongelmia voida ratkoa kokemuksen keinoilla. Kokemuksen rapautumisen myötä katoaa kyky kohdata uusia ja vieraita asioita, toisin sanoen juuri se kyky, joka voisi murtaa ajattelun ja käyttäytymisen rajoja. Antisemiitille on tyypillistä tällainen kyvyttömyys kokemuksiin. Koska jokainen uusi kokemus määrittyy jo ennalta stereotypian kautta, eivät esimerkiksi konkreettiset kohtaamiset juutalaisten

kanssa tarjoa minkäänlaista ratkaisua antisemitistiseen ajattelumalliin. (Ks. W, 144.)²¹ Ainoa lääke olisi Adornon mukaan se, että pyrittäisiin vaikuttamaan siihen, että kokemuksen kyky palautuisi (AP, 122).

Psykoanalyttisen antisemitismitulkinnan ongelmia

Kuten edellä on tullut ilmi, Adorno ja Horkheimer selittävät taipumusta projisointiin, paranoideihin ajatuskulkuihin ja aggressioon pääasiassa yleisellä psykoanalyttisiin lähtökohtiin rakentuvalla sivilisaatioteorialla. Vaikka Adorno tavoitteli sellaista antisemitismin ja fasismin tulkintaa, jossa psyykkisiä ilmiöitä tarkastellaan osana yhteiskunnallista kokonaisuutta (ks. Adorno 1969, 132), konkreettiset yhteiskunnalliset ja historialliset olosuhteet jäävät sekä *Dialektik der Aufklärungissa* että *The Authoritarian Personality* tutkimuksessa taka-alalle. Näin tapahtuu siitä huolimatta, että Antisemitismi-luvun kokonaisuus muodostuu myös esimerkiksi taloudellisia tekijöitä painottavista elementeistä.

Dialektik der Aufklärung -teoksessa esitetty tulkinta valistuksen dialektiikasta sekä sen läpäisevä subjektin kritiikki tukevat eniten psykoanalyttista antisemitismin tulkintaa. Sama painotus on myös Adornon ”heikkoja” ja ”onnellisia” koskevan teesin taustalla. Kyse on aggressiosta, joka kohdistuu niihin, joita pidetään heikkoina ja onnellisina, vähemmän osallisina sivilisaation peruselementin muodostavassa kieltäytyksen dialektiikassa. Väkivaltaisten energioiden alkuperä on Adornon mukaan kieltäytyksen ja itsensä uhraamisen dialektiikassa, joka synnyttää sivilisoituneen elämän pinnan alle torjuttuja, ajoittain hallitsemattomasti purkautuvia impulsseja (ks. K, 231).

Adornon ja Horkheimerin teoria ei jätä paljoakaan toivoa toisenlaisesta tulevaisuudesta. Mikäli torjunnan ja projisoinnin dialektiikka on todella juurtunut syvälle subjektin rakenteisiin, myös heidän yrityksensä palauttaa subjektin kyky kokemuksiin tai voimistaa sen reflektiota jää vain voimattomaksi eleeksi. Sekä *Dialektik der Aufklärungille* että Adornon muille teksteille onkin ominaista tietty näköalattomuus ja pessimismi sen suhteen, millaisilla keinoilla aggressiivisuutta synnyttäviä rakenteita voitaisiin purkaa. Tämä juontaa osittain psykoanalyttisen sivilisaatioteorian perusajatuksesta, jonka mukaan sivilisaatio itse tuottaa omaa perustaansa hajottavia tekijöitä. Tästä Freudin ajatuksesta Adorno ei luovu esseessään ”Kasvatus Auschwitzin jälkeen”, vaan korostaa sen tärkeyttä Auschwitzin kaltaisia tapahtumia pohdittaessa. Freudin mukana Adornon teoriaan tulee voimaton, pessimistinen sävy. Jos sivilisaatio todella kantaa barbariaa sisällään, pyrkimyksessä vastustaa sitä on aina – kuten Adorno toteaa – ”jotakin epätoivoista” (K, 228).

Ongelmallista freudilaisen teorian soveltamisessa antisemitismiin on se, että väkivallan juurta etsitään viime kädessä viettienenergioista, tiedostamattomasta ja torjutusta homoseksuaalisuudesta.²² Nämä ovat lähtökohtia, joista esimerkiksi Klaus Theweleit pyrkii sanoutumaan irti. Siinä missä hän kritisoi Freudin (ks. Freud 1955a, 159), Wilhelm Reichin (ks. esim. Reich 1974, 160-164, 187) sekä Adornon ja Horkheimerin (ks. DA, 201-202; MM, 52) ajatusta siitä, että maskuliinisia massamuodostelmia ohjaa torjuttu homoseksuaalisuus (ks. esim. Theweleit 1978a, 61-66), hän arvostelee myös Freudin ajatusta, jonka mukaan minän vahvistaminen voisi toimia keinona irtaantua aggressiivisista käyttäytymismuodoista. Tästä syystä Theweleit korvaa negatiivisesti värittyneen tiedostamattoman käsitteen Gilles Deleuzelta ja Félix Guattarilta peräisin olevalla ajatuksella ”tuottavasta unelmakoneesta”. Vaikeudesta irtaantua freudilaisesta lähtökohdasta kertoo kuitenkin se, että Theweleit lopulta taipuu tulkitsemaan saksalaisten *Freikorps*-sotilaiden psykikistä rakennetta viettienenergioiden valloilleen pääsynä, jonka taustalla on vuosituhantinen repressiivinen sivilisaatiohistoria.²³ Siten myös hänen tulkinnastaan avautuu sama ongelma kuin Adornon ja Horkheimerinkin, nimittäin se, että psykoanalyttisiin lähtökohtiin rakentuva sivilisaatioteoria ei kykene loppujen lopuksi vastaamaan siihen, miksi tietty ilmiö syntyi juuri tietyssä paikassa ja tietyssä ajankohtana. Tätä ei myöskään paikkaa se kytkentä, jonka Adorno ja Horkheimer tekevät kokemuksen historialliseen murrokseen, sillä samankaltaiset murrokset koettelivat muitakin länsimaisia yhteiskuntia.

Vaikka Adorno painottaa kansallissosialismin syntyyn liittyvien historiallisten ehtojen tutkimisen merkitystä (ks. K, 246), ne jäävät häneltä samoin kuin monelta muulta psykoanalyttisiin lähtökohtiin kiinnittyvältä teoreetikolta tutkimatta.²⁴ Näin tapahtuu siitäkin huolimatta, että hän lyhyesti viittaa kansallissosialismin taustalla oleviin erityisiin yhteiskunnallisiin ja historiallisiin tekijöihin: ”fasismi ja sen levittämä kauhu ovat yhteydessä siihen, että Saksan keisarikunnan vanhat, vakiintuneet auktoriteetit sortuivat tai kumottiin ilman, että ihmiset olisivat olleet psykologisesti vielä valmiita itsemääräämiseen. He eivät näyttäneet olleen kypsiä siihen vapauteen, joka tipahti heidän syliinsä kuin taivaasta.” (K, 232; ks. myös W, 130-131.) Historialliseen tilanteeseen kohdistuva huomio peittyi kuitenkin Adornon Kasvatus-esseessä (ja sama pätee myös hänen muihin aiheita käsitteleviin teksteihinsä) yleiseen sivilisaatiokriittiseen ja psykoanalyttiseen tulkintaan, jossa sivilisaation historia näyttyy yhtenä vääjäämättömänä kulkuna kohti Auschwitzin portteja. *Dialektik der Aufklärungin* kohdalla tämä juontuu siitä, että Adorno ja Horkheimer tutkivat kansallissosialismia ja antisemitismia osana laajaa valituksen dialektiikkaa.²⁵

Vastalääkkeet

Utooppisimmillaankin Adornon ajattelu jää negatiiviseksi, pelkäksi vallitsevan todellisuuden kritiikiksi.²⁶ Siihen, kuinka väkivaltaa ja aggressiivisuutta synnyttäviä rakenteita voitaisiin purkaa, hänen teoriansa ei anna vastauksia. (Hän vain ehdottaa, että olisi tutkittava historiallisten esimerkkien kautta sitä, mistä väkivaltaa ja vainoa vastustavat voimat syntyvät.²⁷) Silloin kun hän rikkoo negatiivisuutensa ja etsii konkreettisempia suuntia, hän usein päätyy ristiriitaisuuksiin. Näin tapahtuu myös antisemitismin ja rasismien kohdalla.

Koska yhteiskunnallisten ja poliittisten ehtojen muuttaminen on vaikeaa, ainoaksi vaihtoehdoksi jää Adornon mukaan kääntyminen subjektin puoleen. Ongelmallista on se, että hän tarkentaa subjektin tasolla vaikuttamisen subjektiiviseksi valistamiseksi ja reflektion voimistamiseksi. Tätä edustaisi esimerkiksi se, että ihmiset tehtäisiin tietoisiksi niistä ”mekanismeista, jotka synnyttävät heissä rotuennakkoluuloja”, tai se, että tyypillisimmät propaganda-keinot tehtäisiin läpinäkyviksi ja nostettaisiin tietoisuuden tasolle (W, 144). Tiedollisen lähestymistavan heikkous on siinä (ja Adorno on tästä heikkoudesta tietoinen), että se pyrkii vaikuttamaan rationaalisilla keinoilla irratiionaaleihin, subjektille itselleen tiedostamattomiin mekanismeihin. Se ryhmä, jonka tällainen valistus tavoittaa, on viime kädessä ”ennakkoluulottomien” ryhmä (W, 141). Voimatonta tiedollinen valistus on erityisesti siksi, että antisemitismin tai rasismien syyt eivät ole rationaalista perua, vaan muodostuvat pääasiallisesti tiedostamattomista, emotionaalisista tekijöistä. Eivätkö nämä emootiot pakene samalla tavoin rationaalista valistusta kuin syvään juurtuneet stereotyypit uusia kokemuksia?

Rationaalinen valistus tuottaa kenties vain muutoksen, jossa ennakkoluuloinen tai autoritaarinen henkilö muuntuu siksi, mitä Adorno luonnehtii ”jäykän ennakkoluulottomaksi ihmistyyppiksi”. Tällaisen henkilön ennakkoluulottomuus ei perustu kokemuksiin vaan ulkoisesti omaksuttuihin ajattelumalleihin. Tämä pintatasolta suvaitsevainen, erilaisiin edistykellisiin liikkeisiin kiinnittyvä mutta niistä yhtä helposti erkaneva ihmistyyppi on vastatyypinsä tavoin taipuvainen totalitaariseen ajatteluun. Tällaisen henkilön ajatusmaailma rakentuu samaan tapaan kliseille ja fraaseille (esim. ”kaikki ihmiset ovat tasa-arvoisia”) kuin ennakkoluuloisen, rasismiin taipuvaisen ihmistyyppinkin. (AP, 340-343.) Rationaalisen valistuksen ongelma onkin siinä, että se puhuttelee useimmiten ainoastaan psyyken pintatasoa. Siten se voi korkeintaan tehdä ennakkoluuloisesta ”jäykän” ennakkoluulottoman, mutta tuskin enempää. Tästä ilmiöstä on kyse esimerkiksi silloin, kun henkilö torjuu rasistisen ajattelumallin, joka yleisesti koetaan ongelmallisena, mutta samalla suhtautuu aggressiivisesti muihin poikkeaviin ryhmiin. ”Ennakkoluulottomuuden” taustalla on viime kädessä sovinnaisuus.²⁸

Emotionaalisiin ja aistimellisiin tasoihin ulottumattoman valistuksen ongelma korostuu myös siksi, että Adorno painottaa nimenomaan näiden tasojen merkitystä yksilöllisen ajattelun ja moraalien keskeisenä rakennusaineena. Sekä moraali filosofian luennoissaan että *Negative Dialektik* -teoksessa Adorno korostaa, että impulssinomaiset, ruumiilliset momentit ovat se pohja, josta voima kriittiseen ajatteluun ja käytäntöön syntyy. Näiden on yhdyttävä reflektioon, maltilliseen harkintaan.²⁹ Mitään ratkaisua tai konkreettista suuntaa Adornon teksteistä ei ole löydettävissä siihen, kuinka reflektion ja emotionaalisen aistimellisuuden yhteyttä voitaisiin vahvistaa. Pikemminkin hän muistuttaa, että esimerkiksi kehoitus rakkauteen on tyhjää sanahelinää jolla ei ole perustaa niin kauan kuin yhteiskunnallista ”kylmyyttä” tuottavat rakenteet vallitsevat: ”Kehotus rakkauteen – mahdollisessa käskymuodossa: näin pitää tehdä – on itsessään sellaisen ideologian ainesta, joka vain ikuistaa kylmyyden” (K, 245).

Teksteissään Adorno keskittyy näyttämään ne subjektiiviset tekijät, joista aggressio ja suvaitsemattomuus syntyvät: kovuuden ideaalin paineessa puristuneen subjektin, jota leimaa kaiken aistimellisen, vieraan ja tuntemattoman karttaminen. Samalla hän porautuu myös politiikkaan, joka hyödyntää torjuttuja energioita poliittisiin päämääriin. Siitä on kyse esimerkiksi kansallissosialistien harjoittamissa mimeettisissä rituaaleissa, joita Adorno ja Horkheimer luonnehtivat mimesiksen mimesikseksi. Niissä tapahtuu ensi kerran se laajamittainen politiikan estetisoituminen – tai oikeammin sanottuna politiikan ja estetiikan täydellinen fuusioituminen³⁰ – jossa estetiikka ja politiikka sulautuvat kokonaisvaltaiseksi poliittiseksi speaktaakkeliksi. Tämä teatraalinen politiikka tarvitsi stereotyyppinsä, ystävänsä ja vihollisensa. Ehkä juuri kansallissosialistien massamittaisissa näytöksissä katosi jotakin siitä pohjasta, joka luo perustan kyvyille ottaa etäisyyttä tilanteista ja ajatella toisin. Tuota perustaa syövyttävät ne mahtipontiset kertomukset, jotka vetoavat yksinkertaisine totuuksineen ja hyvän ja pahan stereotyyppisine vastakkainasetteluineen ihmisen emotionaalisiin kerroksiin. Näissä yksinkertaisten totuuksien kaavoittamissa kertomuksissa ”heikoista ja onnellisista” tuli oivallisia yhteiskunnallisen kaunan kohteita.

Koska väkivaltaa synnyttävät psyykkiset ja yhteiskunnalliset rakenteet eivät ole kadonneet, jokin antisemitismin kaltainen ääri-ilmiö saattaa toistua: ”Huomenna saattaa olla vuorossa joku toinen ryhmä kuin juutalaiset, vaikkapa vanhuksat, jotka Kolmannessa valtakunnassa vielä säästettiin tai vain jokin poikkeava ryhmä” (K, 245-246). Erityisesti nationalismille Adorno ennustaa kansainvälisen viestinnän, ylikansallisten liittoutumien ja globalisoinnin aikakaudella suurta tulevaisuutta. Sen vaara on siinä, että sen on ”liioiteltava kohtuuttomasti uskotellakseen itselleen ja muille, että siinä on vielä jotakin sisällökästä” (K, 246).

Tällainen sisältönsä menettänyt ja siksi sitä aggressiivisempi nationalismi on nykyään todentunut erilaisten pienryhmittymien ja kansallisuuksien jännitteissä. Lievimmillään se ilmentää itseään erilaisissa hetkellisissä, affektiivisissa me-hengen ilmaisuissa (ks. Bauman 1996, 41-42); äärimmillään se tulee esille laajamittaisina verisinä väkivaltaisuuksina. Nationalististen väkivaltaisuuksien keskeisyyttä nykyaikana ei lievennä se, että ne nimetään ”ei-aikalaisiksi” ilmiöiksi, jotka tulevat ajan myötä syrjäytymään pehmeämällä ”kuvien konflikteilla”.³¹ Jotta toive ei ryhtyisi ajatuksen isäksi, olisi harjoitettava Adornon opastamaa negatiivista ajattelua. Sen motto oli F. H. Bradleyn lause ”Where everything is bad, it must be good to know the worst”.

Vaikka Adorno ei vastakkaisista pyrkimyksistään huolimatta onnistunut tavoittamaan kansallissosialismin ja antisemitismin historiallisia syitä, hänen teoriansa silti kiteyttää jotakin yleispätevää ennakkoluulon ja rasismien psykologisista ehdoista. (Se kuinka pitkälti näitä ehtoja voidaan selittää yleisellä sivilisaatioteorialla on kokonaan toinen asia). Oletetun onnen ja heikkouden herättämä sietämättömyys on taktiikka, jota eivät hyödynnä pelkäämään poliittiset ääriliikkeet äänestäjiä kalastaessaan tai nationalistiset agitaattorit provosoidessaan joukkojaan väkivaltaan. Jälkiä tästä sietämättömyydestä on näkyvissä myös siellä, missä yhteiskunnallisen ilmapiirin kiristyminen alkaa tuottaa kaunantäyteisiä kuvia ja kertomuksia yhteiskunnan ”heikoista ja onnellisista”. Kuinka sietämätöntä on muukalaisuus. Kuinka sietämätöntä on jo pelkkä oletus onnellisuudesta.

Viitteet

- 1 Tutkimus oli osa laajaa *Studies in Prejudice* -tutkimushanketta. Sen muita osia olivat Paul Massingin tutkimus *Rehearsal for Destruction* (1949), *Anti-Semitism and Emotional Disorder: A Psychoanalytic Interpretation* (1950), josta vastasi Nathan W. Ackerman ja Marie Jahoda sekä Bruno Bettelheimin ja Morris Janowitzin *Dynamics of Prejudice: A Psychological and Sociological Study of Veterans* (1950). Läheisimmin Adornon työhön liittyi Leo Löwenthalin ja Norbert Gutermanin tutkimus *Prophets of Deceit* (1949).
- 2 Tätä painotusta Adorno korostaa esseessään ”Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika”, jossa hän kuvailee *Dialektik der Aufklärung* -teoksen ja *The Authoritarian Personality* -tutkimuksen syntyhistoriaa (ks. Adorno 1969, 131-142).
- 3 Antisemitismi-luvun kolme ensimmäistä elementtiä syntyivät kiinteässä yhteistyössä Leo Löwenthalin kanssa. Empiirisen tutkimuksen ja filosofisen reflektion yhteistyö toimi myös toiseen suuntaan, nimittäin siten, että Adorno pyrki *Dialektik der Aufklärung* -teoksen analyysien pohjalta muotoilemaan *The Authoritarian Personality* -tutkimuksen kysymyksiä. *Dialektik der Aufklärungin* ja Antisemitismi-projektin syntyhistoriasta, ks. Rolf Wiggerhausin *Die*

- Frankfurter Schule* -teoksen (1986) lukuja “Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente” (364-390) ja “Das Antisemitismus-Projekt” (390-432).
- 4 Ks. Adornon ja Horkheimerin esipuhetta Paul W. Massingin teokseen *Rehearsal for Destruction*, Horkheimer & Adorno 1959, VIII.
 - 5 Subjektin puoleen kääntyvien teesien tutkiminen tarkoittaa Antisemitismi-luvun yhteydessä sitä, että keskitän pääpainon luvun kolmeen viimeiseen ”elementtiin” (V, VI, VII). Niille on yhteistä se, että ne liikkuvat (toisin kuin uskonnollisia ja taloudellisia tekijöitä painottavat analyysit) subjektin tasolla. *Dialektik der Aufklärung* -teoksessa esitetty subjektikritiikki sekä Adornon ja Horkheimerin tulkinta valistuksen dialektiikasta tukevat eniten näitä subjektin tasolle vietyjä analyyseja. Niillä on myös selkeä yhteys Adornon muissa yhteyksissä esittämään subjektin kritiikkiin ja mimesiksen teemaan.
 - 6 Esihistoriallisia mimeettisiä ja maagisia käytäntöjä Adorno ja Horkheimer analysoivat luvussa “Begriff der Aufklärung”, suom. ”Valistuksen käsite”, ks. erityisesti DA, 15-17/VK, 86-88.
 - 7 Mimesiksen merkityksestä empatian ja myötätunnon ehtona ks. artikkeliani “Materialistinen ethos: Mimesiksen jälki Theodor W. Adornon moraali-filosofiassa” (1998). Ks. myös. Gunter Gebauerin ja Christoph Wulfin tulkintaa Adornon mimesiksen käsitteestä teoksessa *Mimesis: Kultur – Kunst – Gesellschaft* (1992) sekä Martin Jayn artikkelia tässä kokoelmassa ja hänen artikkeliin ”Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe” (1997).
 - 8 Ks. Freudin *Ahdistava kulttuurimme* (1982).
 - 9 Kansallissosialistien ruumiillisuus-kulttuurista ks. esim. Wilfried van der Willin artikkelia “The Body and the Body as Symptom and Metaphor in the Transition of German Culture to National Socialism” (1990) sekä artikkeliani ”Ruumiini politiikkaa, teräksistä romantiikkaa: Olavi Paavolainen Kolmannen valtakunnan vieraana” (1997).
 - 10 Ajatus regressiivisestä barbarismista muistuttaa Marcusen analyysia “libidon räjähdyksestä”, jonka hän erottaa kulttuurin positiivisesta erotisoitumisesta: “Vapautettu libido sisältää yhä alistamisen jälkiä; se ilmaisee itseään epätoivoisten joukkojen, etuoikeutettujen vartijoiden, nälkiintyneiden sotilasjoukkojen sekä kaikkien aikojen SS:ien ja SA:iden vastenmielisissä hurjasteluissa. Tällainen seksuaalisuuden vapauttaminen on aika ajoin välttämätön venttiili sietämättömälle ‘turhautuneisuudelle’, ja se vain vahvistaa viettien tukahduttamisen lähtökoh-
taa. Niinpä itsevaltaiset hallinnot ovat käyttäneet sitä säännönmukaisesti välineenään.” (Marcuse 1991, 132; vrt. DA, 179-181.)
 - 11 Ennakkoluuloihin taipuvaisesta ihmistyyppistä Adorno ja hänen kollegansa löysivät eri variaatioita ja tyyppejä. Näitä olivat esimerkiksi *pintatasolla kaunaa ilmentävä ihmistyyppi*, jolle on ominaista erilaiset sosiaaliset pelot; *konventionaalinen ihmistyyppi*, joka kiinnittyy sovinnaisiin arvoihin ja pyrkii välttämään kaikkea erilaisuutta; *autoritaarinen ihmistyyppi*, joka pyrkii tukahduttamaan viettienergiansa ja jolle on tyypillistä pelko omasta heikkoudesta; *manipulatiivinen ihmistyyppi*, jolle on ominaista ylikorostunut realismi sekä järjestämi-

- sen ja tekemisen vimma. Näistä tyypeistä yleisimmät olivat Adornon mukaan manipulatiivinen ja konventionaalinen ihmistyyppi. (AP, 312, 314-315; K, 238-239.)
- 12 Adorno ja Horkheimer väittävät, että “aggressioksi käännetty torjuttu on useimmiten homoseksuaalista laatua”, jonka minä siirtää yliminän paineessa ulkoiseen kohteeseen, esimerkiksi juutalaiseen (DA, 201-202; ks. myös MM, 52). Tulkinta juontaa Freudilta, joka selittää aggressiivisia massamuodostelmia torjutulla homoseksuaalisuudella (ks. Freud 1955a, 159). Tällaista latentin homoseksuaalisuuden ja antisemitistisen aggression kytkentää kritisoi – nähdäkseni perustellusti – esimerkiksi Klaus Theweleit laajassa kaksiosaisessa tutkimuksessa *Männerphantasien*. Ks. esim. Theweleit 1978a, Band 1, 61-64.
 - 13 Vrt. erityisesti Freud 1955b, 254. Myös Julia Kristeva tekee teoksessa *Muukalaisia itsellemme* samankaltaisen freudilaisiin lähtökohtiin perustuvan tulkinnan muukalaisvihasta (ks. Kristeva 1992, 188-197). Kristevan tulkinnan erottaa Adornon ja Horkheimerin tulkinnasta se, että hän ei kytke analyysiään luonnon tematiikkaan. Adorno ja Horkheimer sen sijaan perustelevat juutalaisiin ja naisiin kohdistuvaa aggressiota sillä, että nämä ryhmät ovat marginaalisen asemansa vuoksi lähempänä luontoa. Tämän tulkinnan kritiikistä ks. kirjoitustani “Valistuksen valistaminen – *Dialektik der Aufklärung*” (1999).
 - 14 Wilhelm Reich analysoi näitä metaforia teoksessaan *Fasismen massapsykologia*. Ks. esim. Reich 1973, 97-98.
 - 15 Tällaisia rinnastuksia löytyy myös vuosisadan alun kirjallisuudesta. Yksi esimerkki tästä on *Wandervogel*-liikkeen edustajan Hans Blüherin teos *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft* (1920), ks. Widdig 1992, 39-50.
 - 16 Juutalaisuuteen liitettiin toisaalta myös kaikki se negatiivinen, minkä teknologistumisen, kaupungistumisen ja edistyksen prosessit toivat mukanaan. Juutalaiset olivat edistyksen liikkeellepanijoita, ja myös tässä mielessä ”oka silmässä”. (DA, 184.)
 - 17 Tiketti-sanan (*Ticket*) käyttö antisemitismin yhteydessä juontaa *The Authoritarian Personality* -tutkimuksesta. Tutkiessaan koehenkilöiden suhdetta politiikkaan Adorno kiinnitti huomionsa ilmiöön, jota hän luonnehti “tikettiajatteluksi”. Kun koehenkilöt kohtasivat poliittisia ongelmia, joita he eivät ymmärtäneet tai osanneet liittää isompiin kokonaisuuksiin, he turvautuivat stereotypian ja personalisoinnin apuneuvoon. Kyseessä on ilmiö, jossa epäselvä poliittinen tilanne työstetään taantumalla “infantiilin stereotypian ja personalisoinnin asteelle”. Tikettiajattelua synnyttää Adornon mukaan moderni massamedia sekä työn standardisoituminen. (Ks. AP, 187-191; ks. myös Leo Löwenthal 1988, 23-24)
 - 18 Ajatus kokemuksen kriisistä liittyy mitä moninlaisimpiin ilmiöihin, esimerkiksi kertomusmuodossa, työssä sekä modernissa kaupunkiympäristössä tapahtuneisiin muutoksiin. Ne vaikuttavat niihin tapoihin, joilla ihminen kokee ja havainnoi ympäröivää todellisuutta. (Ks. Jayn artikkeli tässä kokoelmassa).

- Kaikki edellä mainitut kokemuksen kriisin teemat on löydettävissä eri muunnelmissaan sekä Adornon että Benjaminin työstä.
- 19 Yksilön kohtaamat asiat eivät Löwenthalin mukaan enää asetu osaksi merkityksellistä kokemusta, vaan jäävät pelkäksi kimpuksi fragmentoituneita reaktioita. Syynä tähän on massatuotannossa tapahtunut muutos, jonka vaikutus ulottuu myös henkisiin tekijöihin, esimerkiksi ajattelu- ja havaintotapoihin. Tämä altistaa ihmiset omaksumaan kriitikkömästi valmiita ajattelumalleja eli tikettejä: “enää ei ole olemassa todellisia antisemiittejä, koska antisemitismi ei ole reaktio johonkin, joka koetaan erityisesti juutalaisuuteen liittyvänä piirteenä. Se on pikemminkin käyttäytymismuoto, joka on yhteydessä tiettyyn sosiokulttuuriseen ‘tikettiin’. Todellisen kokemuksen katoaminen nykyisessä maailmassa tekee yhä vaikeammaksi vastustaa ja paljastaa vinoutuneita ja valheellisia stereotyyppioita.” (Löwenthal 1988, 16-17, 22-23.)
 - 20 Leo Löwenthalin ja Norbert Gutermanin tutkimus *Prophets of Deceit* tutki antisemitismin ja fasismin ongelmaa poliittisten agitaattoreiden näkökulmasta. Myös Adorno käsittelee agitaation ja propagandan ongelmaa esseessä “Anti-Semitism and Fascist Propaganda” (1946) sekä *The Authoritarian Personality* -tutkimuksessa, ks. AP, 360-482.
 - 21 Samasta syystä aggressiivista perusvirettä ei myöskään korjaa se, että saa positiivisia kokemuksia jonkin erityisryhmän yhden edustajan kanssa. Ks. lukua “Zwei Arten von Juden” (AP, 129-135).
 - 22 Tätä ongelmaa käsittelen artikkelissani “Valistuksen valistaminen – *Dialektik der Aufklärung*” (1999). Ks. myös Jessica Benjaminin tulkintaa “Authority and the Family revisited: or, A World without Fathers” (1978). Selvimmin tämä tiedostamattomaan liitetty negatiivisuus tulee esille Adornon esseestä “Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda” (1991)
 - 23 Ks. Theweleit 1978a, 311-377 (luku “Entstehung des Panzers gegen die Frau”) ja Theweleit 1978b, 212; Theweleitin kritiikistä ks. esim. Widdig 1992, 26-28. Fasismin kytkeminen vuosituhtantiseen sivilisaatiohistoriaan on myös siksi ongelmallista, että Theweleit toisaalta korostaa Wilhelmin ajan Saksan erityistä seksuaalikielteistä ilmapiiriä yhtenä “ruumiin panssaroitumista” tuottavana tekijänä (ks. Theweleit 1978b, 344).
 - 24 Samankaltaista kritiikkiä Adornoa kohtaan esittää myös Norbert Elias teoksessaan *Saksalaiset: Valtataistelut ja habituskehitys 1800-1900-luvuilla* (1997). Teoksen jälkisanoina Esa Sironen selvittää, että Elias korosti “inhimillisen hyökkäävyyden kulloisiakin, ajassa ja paikassa vaihtelevia standardeja”. Korvaamalla “vietit” neutraalimmalla termillä “affektit” Elias teki eroa psykoanalyttiseen ihmiskäsitykseen, jossa ihminen nähdään sisäisten voimien ohjaamana suljetuna järjestelmänä. Adornon autoritaarista persoonallisuutta koskevien tulkintojen ongelma oli Eliaksen mukaan siinä, että pääpaino asetui psykologisiin tekijöihin, eikä Adorno pohtinut riittävästi autoritaarisen perherakenteen yhteyttä valtion vastaavaan rakenteeseen. (Sironen 1997, 403-404, 407.)

- 25 Jeffrey Herfin mukaan *Dialektik der Aufklärungin* ongelma juontaa siitä, että Adorno ja Horkheimer tulkitsevat kansallissosialismia yleisen moderniteetti-teorian ja valistuksen kontekstissa (ks. Herf 1984, 233-234).
- 26 Tämä negatiivisuus erottaa hänen filosofiaansa esimerkiksi Herbert Marcusesta, vaikka Adornoa ja Marcusea yhdistää aistimellisiin ja ruumiillisiin lähtökohtiin perustuva subjektin kritiikki sekä esteettisen alueelle annettu keskeinen merkitys. Marcuse kirjoittaa ei-repressiivisestä todellisuuspriaatteesta reaalisena mahdollisuutena (ks. Marcuse 1991, 125) ja pyrkii luomaan radikaalia eroottista ja esteettistä subjektia ”onnen” muistamisen avulla (ks. Douglas Kellnerin artikkeli tässä kokoelmassa).
- 27 Adornon esimerkki on kansallissosialistien eutanasiaprojektit, joita ei kyetty niiden saaman vastustuksen vuoksi viemään niin laajalti lävitse kuin kansallissosialistit alun perin kaavailivat (ks. K, 246).
- 28 Mielenkiintoisen, vaikkakaan ei aivan ongelmattoman ratkaisun ”valistamisen” ongelmaan on keksinyt Jane Elliot. Hän on pitänyt Yhdysvalloissa kursseja, joissa ihmiset joutuvat (satunnaisesti valitun ominaisuuden, esimerkiksi ”sinisilmäisyyden” vuoksi) kokemaan kantapään kautta syrjinnän ja rasismien. Vastikään Suomessa esitetystä dokumentista *Blue eyed* (1997) ilmeni, että useimmat koehenkilöt eivät kestäneet ”kokeellista” syrjintää, vaan murtuivat muutaman tunnin kuluessa. Näin tapahtui siitä huolimatta, että kokeen säännöt ja kesto oli sovittu etukäteen ja että henkilöt tiesivät mihin ryhtyivät.
- Tiedollisen ja rationaalisen valistuksen heikkous on myös yksi syy, miksi uudet amerikkalaiset *Holocaust*-museot pyrkivät tuottamaan ”elämyksellistä” historian muistamista. Artikkelissa ”America, the Holocaust, and the Mass Culture of Memory: Toward a Radical Politics of Empathy” Alison Landsberg kytkee tämän ruumiilliseen muistamiseen, tarkemmin sanoen siihen kysymykseen ”voiko Holocaust tulla ruumiilliseksi muistiksi niille, jotka eivät ole itse eläneet sitä”? Landsbergin mielestä massakulttuurilla voi olla keskeinen merkitys tällaisen ”proteesimuistin” luojana. (Landsberg 1997, 66.)
- 29 Ks. Adornon moraalifilosofian luentoja, *PM*, 16-19 sekä *Negative Dialektik* -teosta, *ND*, 226-230.
- 30 Ks. Benjaminin esseitä ”Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella” (1989) ja Philippe Lacoue-Labarthen ja Jea-Luc Nancyn esseitä ”The Nazi Myth” (1990).
- 31 Tällaisen tulkinnan tekee Michel Maffesoli teoksessa *Maailman mieli: yhteisöllisen tyylin muodoista*, jossa hän analysoi postmodernille ajalle ominaista lisääntyvää pienryhmien ja yhteisöjen kasvua. Niissä on kyse emotionaalisista, affektiivisistä ilmiöistä, joita ohjaa maallistunut uskonnollinen tunne. Ks. erityisesti lukua ”Yhteenliittävä kuva” (s. 123-137). Maffesoli korostaa sitä, että uusiin massamuodostelmiin liittyy sekä rakentavaa että destruktiivista voimaa, joka ilmenee ryhmään kuulumattomien poissulkemisena (s. 63). Ajassamme ilmenevä rasismi ja kansalliskiihko ovat hänen mukaansa väistyviä modernin jäännöksiä, ”ei-aikalaisia” ilmiöitä. Näihin ei-aikalaisiin ilmiöihin hän lukee muun muassa entisen itäblokin alueella käydyt taistelut (s. 173-174).

Kirjallisuus

Adornon teokset ja niistä käytetyt lyhenteet

- AP= *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- DA = *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944/1947). (Kirjoitettu yhdessä Max Horkheimerin kanssa.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- MM = *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- K= "Kasvatus Auschwitzin jälkeen". Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino. 227-247.
- ND = *Negative Dialektik* (1966). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- PM = *Probleme der Moralphilosophie* (1963). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- VK = "Valistuksen käsite". Teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.), *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino, 1991. 81-121.
- W = "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit". Teoksessa Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neuen kritische Modelle*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963. 125-146.
- Adorno, T. W. 1969. "Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika." Teoksessa Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 113-148.
- Adorno, T. W. 1972. "Anti-Semitism and Fascist Propaganda." Teoksessa Theodor W. Adorno, *Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 397-407.
- Adorno, T. W. 1991. "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda." Teoksessa J.M. Bernstein (toim.), *The Culture Industry*. London: Routledge, 114-135.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. 1959. "Vorwort." Teoksessa: Paul W. Massing, *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*. Frankfurt/M: Europäische Verlagsanstalt, V-VIII.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. 1989. "Kiinnostus ruumiiseen." Julkaisussa *Kulttuurivihkot* 3: 1989, 2-5.

Muu kirjallisuus

- Bauman, Z. 1996. "Maailman uusi lumo, eli kuinka kertoa postmodernista?" Teoksessa Zygmunt Bauman, *Postmodernin lumo*. Tampere: Vastapaino, 21-46.
- Benjamin, J. 1978. "Authority and the Family revisited: or, A World without Fathers." Julkaisussa *New German Critique* 13, Winter 1978, 35-57.

- Benjamin, W. 1989. "Taideteos teknisen uusinnettavuutensa aikakaudella." Teoksessa: Walter Benjamin, *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Toim. Markku Koski, Keijo Rahkonen ja Esa Sironen. Tutkijaliitto, 139-173.
- Freud, S. 1955a, "Massenpsychologie und Ich-Analyse." Teoksessa: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke XIII*. London: Imago Publishing co, 6-161.
- Freud, S. 1955b. "Das Unheimliche." Teoksessa: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke XII*. London: Imago Publishing co, 229-268.
- Freud, S. 1982. *Ahdistava kulttuurimme*. Jyväskylä: Gummerus.
- Hurf, J. 1984. *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jay, M. 1980. "The Jews and the Frankfurt School: Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism." Julkaisussa *New German Critique*, number 19, Winter 1980, 137-149.
- Jay, M. 1997. "Mimesis and Mimetology: Adorno and Lacoue-Labarthe." Teoksessa Tom Huhn ja Lambert Zuidervaat (toim.), *The Semblance of Subjectivity. Essays in Adorno's Aesthetic Theory*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 29-53.
- Kellner, D. 1993. "Critical Theory Today: Revisiting the Classics." Julkaisussa *Theory, Culture & Society*, Volume 10, Number 2, May 1993, 43-60.
- Kristeva, J. 1988. *Muukalaisia itsellemme*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.-L. 1990. "The Nazi Myth." Julkaisussa *Critical Inquiry*, Winter 1990, Volume 16, Number 2, 291-312.
- Landsberg, A. 1997. "America, the Holocaust, and the Mass Culture of Memory: Toward a Radical Politics of Memory." Julkaisussa *New German Critique*, number 71, Spring-Summer 1997, 63-87.
- Löwenthal, L. 1988. "Individuum und Terror." Teoksessa Dan Diner (toim.), *Zivisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt/M: Fischer., 15-25.
- Maffesoli, M. 1995. *Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Helsinki: Gaudeamus.
- Marcuse, H. 1991. "Viettirakenne ja vapaus." Teoksessa: Jussi Kotkavirta (toim.), *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino, 123-146.
- Mills, P. 1987. *Woman, Nature, and Psyche*. New Haven/London: Yale University Press.
- Reich, W. 1974. *Fasismen massapsykologia*. Helsinki: Otava.
- Reiners, I. 1997. "Ruumiin politiikkaa, teräksistä romantiikkaa: Olavi Paavolainen Kolmannen valtakunnan vieraana." Teoksessa Kai Mikkonen, Ilkka Mäyrä ja Timo Siivonen (toim.), *Koneihminen. Kirjoituksia kulttuurista ja fiktiosta koneen aikakaudella*. Jyväskylä: Atena, 187-206.
- Reiners, I. 1998. "Materialistinen ethos: Mimesiksen jälki Theodor W. Adornon Moraalifilosofiassa." Teoksessa: Ilona Reiners ja Anita Seppä (toim.), *Etiikka ja estetiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 171-193.

- Reiners, I. 1999. "Valistuksen valistaminen – Dialektik der Aufklärung." Ilmestyy teoksessa Jussi Kotkavirta ja Ilona Reiners, *Konstellaatioita: Kirja Adornosta*. Tampere: Vastapaino.
- Sironen, E. 1997. "Norbert Eliaksen Euroopasta." Teoksessa Norbert Elias, *Saksalaiset. Valtataistelut ja habituskehitys 1800- ja 1900-luvuilla*. Helsinki: Gaudeamus, 401-412.
- Theweleit, K. 1978a. *Männerphantasien. Band 1. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*. München: dtv.
- Theweleit, K. 1978b. *Männerphantasien. Band 2. Männerkörper: Zur Psychoanalyse des weissen Terrors*. München: dtv.
- Van der Will, W. 1990. "The Body and the Body as Symptom and Metaphor in the Transition of German Culture to National Socialism." Teoksessa Brandon Taylor ja Wilfried van der Will (toim.), *The Nazification of Art. Art, Design, Music, Architecture and Film in the Third Reich*. Winchester: The Winchester Press, 14-52.
- Widdig, B. 1992. *Männerbunde und Massen. Zur Krise männlicher Identität in der Literatur der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Wiggerhaus, R. 1986. *Die Frankfurter Schule*. München: Carl Hanser Verlag.

Sami Pasanen

VALISTUKSEN VALOSSA PIILEVÄ HÄMÄRÄ

Fasismien historiallisesta asemasta teoksessa Dialektik der Aufklärung

Hämmästys siitä, että kokemamme asiat ovat 'vielä' 1900-luvulla mahdollisia, ei ole mitään filosofista hämmästyä. Se ei ole minkään tiedon alku, ellei siten sen, että historiankuvasta, josta tämä hämmästys on peräisin, ei voida pitää kiinni. (Benjamin 1989, 182.)

Johdanto

Kun Yhdysvaltoihin paenneiden saksanjuutalaisten Theodor W. Adornon ja Max Horkheimerin teos *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* ilmestyi vuonna 1947 laajemmalle yleisölle, katosi se pariaksi vuosikymmeneksi laajaan yleiseurooppalaista fasismia, Hitlerin juutalaisvainoja ja toista maailmansotaa pohdiskelevan kirjallisuuden virtaan. Erilaisten tulkintojen, painotusten ja selitysten valtaisa määrä kuvaa mitä parhaimmin sitä äärimmäisen intensiivistä ja laaja-alaista ongelmallisuutta, joka näistä tapahtumista on vuosisatamme jälkipuoliskolla kummunnut. Fasismia käsittelevän kirjallisuuden historiallinen lähtökohta asettuu suurin piirtein ensimmäisen maailmansodan jälkimainingeista alkavaan aggressiiviseen, luonteeltaan nationalistiseen ja vasemmistovastaiseen liikehdintään. Tähän virallisen puoluepolitiikan saralle päätyneiden fasististen ryhmittymien katsotaan liike-energiansa perustaneen (ks. esim. Broszat 1985, 2-3 & 17-18). Päätöspisteeksi yleensä merkitään keskeisten eurooppalaisten sotarikollisten saataminen tilille tapahtuneesta 40-luvun loppupuoliskon suurissa oikeudenkäynneissä. Erityisesti korporatiivisten toimijoiden edesvastuun selvittäminen kuitenkin jatkuu yhä, kuten sveitsiläisten pankkien ja saksalaisten suur-yritysten korvausvelvollisuutta käsittelevä keskustelu on osoittanut.

Useimmilla yksittäisillä lähestymistavoilla fasismien laajaan ilmiöön on puutteensa ja yleensä ansionsakin, mutta yksikään ihmistiede ei pysty omine

teoreettisine voimineen tarjoamaan tyhjentävää selitystä. Suhtaudun siis epäilevästi ”erityistieteellisen tutkimuksen”¹ mahdollisuuksiin ymmärtää kattavasti jotain fasismin ilmiön kaltaista äärimmäisen laajaa ja perimmäisiä kysymyksiä koskettavaa sosiohistoriallisesti konkreettia ongelmakenttää. Lisäksi fasimitutkimukseen sisältyy harvinaisen räikeä poliittisuuden ongelma: nimikkeet ”fasismi, fasistinen, fasisti” ovat tarjonneet typologisesti erittäin negatiivisia konnotaatioita sisältävän retorisen leiman, jota kylmän sodan aikana käytettiin ahkerasti puolin ja toisin.² Nämä ongelmat eivät aja fasismin selittämiseen pyrkivää tutkimuksen ja tulkinnan traditiota inflaatioon, mutta muodostavat kuitenkin uskottavuutta penäävälle kriittiselle lähestymistavalle kaksi erittäin keskeistä kiinnittymiskohtaa. Kriittisen katsannon on välttämättä huomioitava erityistieteellisen tutkimuksen taipumus päätyä rajaaviin ja kausaalisesti yksittäisiin selittäjiin palauttaviin malleihin. Sen on myös huomioitava tieteellisen selittämisen ulkopuolella tapahtuvan tulkinnan yleinen fasismin käsitteen ryöstöviljely, jolla on selkeät retoriset ”leimamistavoitteet”. Fasismiin lähestulkoon loputtomasti kysymyksiä asettavaa ilmiötä ei missään tapauksessa tulisi kiinnittää joihinkin tieteenalakeskeisen kapea-alaisuuden rajaamiin selittäjiin, koska tällöin yksittäisten tekijöiden stereotypisoiva syyttäminen kätkee alleen ilmiön vähäisempien ilmenemismuotojen esiintymisen. Toisaalta historiallinen anomalisointi sulkee fasismiin perustavaa kysymyksenasettelua motivoivan ongelman jonkekin menneisyyteen, eikä sen mahdollisia yhtymäkohtia myöhäisempiin poliittisiin ja sosiaalisiin ilmiöihin välttämättä kyetä tarkastelemaan. Mainituista syistä johdettua koen mielekkääksi etsiä fasismiin ongelman hedelmällistä käsittelytapaa jostain yleisemmästä suunnasta.

Dialektik der Aufklärung -teoksen taustalla vaikuttaa voimakkaasti kokemus erityistieteiden mahdollisuuksien rajallisuudesta. Max Horkheimerin vuonna 1937 julkaistu keskeinen artikkeli ”Traditionelle und kritische Theorie” kritisoi voimakkaasti päämääräsältöjen arviointiin kykenemätöntä ja eriytynyttä perinteistä ihmistieteellisen teoretisoinnin muotoa. *Dialektik der Aufklärungin* kriittinen historianfilosofia – siis sivilisaatiokriittisessä, ei historian metodologiaa tarkastelevassa mielessä – oli jatkumoa tästä traditiionaalisen teorian kritiikistä kohti syväluotaavampaa, abstraktia lähestymistapaa länsimaisen sivistyksen aikaansaannoksiin. Perustava argumenttini on, että laaja-alaisesta kulttuuri- ja sosiohistoriallisesta viitekehystä huolimatta *Dialektik der Aufklärungin* ydinjuonne kietoutuu ajankohtaisen, kirjoittajien henkilökohtaisesti kohtaaman fasismiin aikalaisilmiöiden ongelman ympärille. Pyrinkin selvittämään fasismiin problematiikasta kuroutuvan sivilisaatiokritiikin pitkäkestoisen, länsimaiselle sivistykselle perustavanlaatuisen tarttumapinnan valistuksen abstraktissa prosessissa. Toisin sanoen etsin fasismiin historiallista paikkaa Adornon ja Horkheimerin teoksessaan esittä-

mässä argumentissa. Tämän vuoksi yritän kerää auki valistuksen vaikeaselkoista teemaa, johon tukeutuen fasismin historiallinen ankkuroitumiskohta teoksen monisyisessä ja vaikeaselkoisessa teemassa olisi poimittavissa esille. Keskeiseksi näkökulmaksi teoksen ymmärtämiseen muodostuu ”ihmisen sisäisen luonnon” hallitsemisen usein yksioikoisesti tulkittu teema.

Artikkelini sisältö jakautuu kahteen *Dialektik der Aufklärung* ja sen oman ajankohdan historiallisen tilanteen käsittelemisen puoleen. Yhdistelen lyhyesti teoksen lähtökohtia vuosisadan alun yhteiskunta- ja kulttuuriteoreettiseen keskusteluun, jossa 1920-1930 -luvuilla oli jo havaittavissa tulevan maailmanpalon selkeät ennusmerkit. Vastapuoliksi tässä keskustelussa asettuivat poliittiseen realismiin voimakkaasti heräävä marxilainen näkemys tapahtuvasta sekä klassisesta saksalaisesta sosiologiasta kummunnut konservatiivinen tulkintatapa. Osapuolten yhtymäkohdaksi muodostui sekä ortodoksi-marxilaisen että modernisoitumiselle tyypillisen edistysuskon kritiikki. Radikaali erimielisyys ratkaisusta ja niiden edellyttämistä menetelmistä sisälsi kuitenkin yhteisen kiinnostuksen yksilön ja laajemman sosiaalisen kokonaisuuden välisen yhteyden sisältämien ongelmien ja seurausten kysymykseen. Tähän huoleen länsimaisen subjektiivisuuden sosiaalisen rakentumisen muodosta tarkentuu myös *Dialektik der Aufklärung* polttopiste. Länsimaisen subjektiivisuuden muotoa ja sen sisältämiä taipumuksia konkretisoi fasismin ilmiö kaikessa kauhistuttavuudessaan. Fasismin ilmiöllä on siis olennainen rooli *Dialektik der Aufklärung* länsimaisen kulttuurin historian kriisitaipumusten muotoilussa. Näkisin Adornon ja Horkheimerin täten perustavalla tavalla herättelevän konkreettisten kokemusten pakottamana keskustelua modernin subjektin ja myönteisen modernisoitumissuhteen sisäisen ristiriidan aiheuttamasta kriisistä.

Fasismin ilmiön ymmärtämisen haaste on itselleni ensisijainen tavoite, johon tämä yksilön ja rakenteen välisen määrittelysuhteen pohdiskelu kuitenkin tähtää. Itselleni *Dialektik der Aufklärung* ja kriittisen teorian traditio ylipäänsä on muodostunut keskeiseksi lähtökohdaksi perinteisten fasismitulintojen rajoittuneisuuksien kritiikille. *Dialektik der Aufklärung* on kirjoittajiensa voimakkaasti kokeman ajan henkisten haavojen kuvaus. Se pyrkii ennen kaikkea luotaamaan syvältä nämä haavat synnyttäneen historiallisen ja kulttuurisen prosessin muotoutumista. Teoksen viesti ei siis pysähdy vain fasismin kronologisen kiinnityskohdan tarkasteluun ja täten fasismin ongelman todellisuuden sulkemiseen, vaan ulottaa fasismin antaman varoituksen myös sodanjälkeiseen maailmaan ja tuleviin sukupolviin. Fasismiin liitetyt teot ja näitä perustelevat asenteet eivät ole meidän maailmallemme vieraita. Fasismiin olemuksellisesti kiinnitettyinä ja fasismin arkeologiseen muotoon suljettuina näiden tekojen ja asenteiden tämänhetkiset ilmenemismuodot kadottavat mahdollisten seuraustensa kammottavimman potentiaalin. Val-

heellinen kuva fasismin kaltaisen ilmiön konkreettisesta mahdollisuudesta vapautetusta maailmasta ei auta tunnistamaan vaaraa ajoissa. Toivoakseni pystyn siis puolustamaan *Dialektik der Aufklärungin* kestävyyttä ja ajankoh-taisuutta. Teoksen rikkaan sisällön tietynasteista sisäänlämpiävyyttä usein turhaankin kainostellaan haettaessa teoreettista viitekehystä konkreettisem-mille kysymyksenasetteluille. *Dialektik der Aufklärungilla*, kuten mielekkäällä filosofisella pohdinnolla ylipäänsä, on käytännöllinen sidos arkipäiväiseen todellisuuteensa kysymyksessä ”Miksi fasismi ilmaantui länsimaisen sivi-sityksen kehdoissa, miten sen aikaansaannokset pystyivät tapahtumaan?”

Sosiaalisen järjestyksen repressiivisyys: myytin ja valistuksen dialektiikka

Valistuksella rationalisoitumisprosessina on Adornon ja Horkheimerin mu-kaan paradoksaalinen suhde ideologisesti vastakohtakseen osoitettuun mytologisuuteen. Ideaalisesti valistus on ihmisen ”henkisen kasvun” prosessi, jonka lähtökohtaisena motiivina toimii sen jatkuvan pelon ja kauhun häätäminen, jota kulttuurisesti alkukantainen ihminen kokee elässään ar-vaamattoman luonnon keskellä. (DdA, 7.) Primitiivisen maailmanymmär-ryksen ainoa keino vaikuttaa tuohon ympäröivään, mitä todennäköisimmin pahansuopaiseen luontoon, on yrittää mimeettisesti samaistua sen voimal-liseen monimuotoisuuteen. Maaginen maailmasuhde pyrkii vetoamaan luon-non lukemattoman monimuotoisiin henkiolentoihin samaistumalla näihin ritualistisesti kulloisenkin tarpeen mukaan asianosaista henkimahtia jäljitellen. (DdA, 12-14.) Tätä henkiuskon maailman jatkuvaa jumalaisten luonnon-henkien pahantahtoisuuden pelkoa vastaan orastava valistus asettuu luon-toon samaistumisen sijaan sitä hierarkkisesti hallitsemaan pyrkivän ihmisen asenteena (DdA, 7-8, 20). Valistuksen ja myytin yhteenkietoutuneessa dia-lektisessä historiassa henkiuskon pelonsekainen maailmankuva edustaa erään-laista primaaria, eli ensisijaista ja ideaalityyppistä myyttisyyttä. Primaari myyttisyys merkitsee valistuksen esioletuksellista ja periaatteellista vastakoh-taa, jonka määrittelemän maailmassa olemisen tavan valistus pyrkii murta-maan ja korvaamaan.³ Valistuksen lähtökohtana on siis primaarimytologisen pelon ja täten kyseisen mytologisuuden itsensä kumoaminen, mutta samalla valistus ilmentää ytimessään vaikuttavaa piiloutunutta myyttisyyttä (DdA 11, 17). Tämä uusi myytti, valistuksen sisäinen, paradoksaalinen myyttisyys, voidaan löytää olennaisena elementtinä valistusprosessin historian esityksis-tä: raamatullisena ihmisen ylemmyytenä luontoa kohtaan, hengen ja materi-an hierarkkisena dualiteettina, sivistyneen itsensäilytyksen sosiaalidarwinisti-

sena egoprinsiippinä jne.

Adornon ja Horkheimerin näkökanta valistukseen siis korostaa sen ambivalenssia. Yhtäältä valistusprosessi vapauttaa ihmisen primaarimytologisesta pelosta, toisaalta valistuksen oma myytti luonnon ja toiseuden uhkaavuudesta totalisoituu prosessin edetessä. (DdA, 14-18.) Valistuksen sisältämän myytin näkisin maagisen maailmasuhteen myyttisyyteen verrattuna ”sekundaarisena”, alkuperäisen myytin korvaavana näennäisen järjellisenä, viittauskohteensa haltuunottavana ”nimenä” tai yleistävänä kategoriana (DdA, 9). Sekundaarimyytti tarjoaa kuitenkin Valistuksen dialektiikassa mitä merkityksellisimmän näkökulman valistuksen ja myytin suhteeseen, sillä valistuksen sisäinen myytti paljastaa valistuksen omilla ehdoillaan paradoksiksi. Valistuksen paradoksi ilmenee myyttisyyden kahlitsemisen projektissa. Tämä perustuu valistuksen sisäiselle sekundaariselle myyttille valistuksen ja primaarimytologisuuden vastakohtaisuudesta. Valistuksen itsensä asettama vastakohtaisuus tulee valistusprosessissa kumotuksi epädialektisesti. Tässä dialektiikassa ei ole sija teesin ja antiteesin tasaveroisesti huomioivalle synteelille. Valistus myytin näennäisenä antiteesinä pyrkii jäännöksettä hävittämään vastakohtansa ja täten korottamaan itsensä homogeeniseksi synteeliksi. Valistuksen sisäinen myyttisyys siis kantaa valistuksen itsensä asettaman vastakohtaisuuden vuoksi valistusprosessin sisäistä itsetuhon mahdollisuutta.

Ulkoisen ja sisäisen luonnon uhka

Valistukselle myös ihminen itse edustaa uhkaa. Adornon ja Horkheimerin laajassa lähestymistavassa luonto merkitsee paitsi luontoa ihmisen ulkopuolisenä maailmana, myös sisäisenä arvaamattomana vaikuttajana. Valistuneen subjektin kerrostuneen identiteetin huipulla tätä luonnon kahtalaisuutta hallitsee superego, joka lopulta vaientaa ihmisen sisäisen luonnon kaipuun primaarimytologiseen samaistumiseen ympäröivään luontoon (Horkheimer 1947, 109-110). Valistuksen myytin tarjoama vapautuminen jatkuvasta pelosta vaatii yksilökohtaista sovittautumista edistyksen projektin vaivalloiseen kuljettamiseen eteenpäin. Yhä läpikotaisempi luonnonhallinta on mahdollista vain koneistomaisella tarkkuudella toimivan sosiaalisen järjestyksen yhtäläisen sidonnaisuuden, eräänlaisen negatiivisen solidaarisuuden kautta (vrt. DdA, 11-12).

Valistuksen suhtautumistapa toiseuteen – itsensä ulkopuoliseen ei-valistukseen – perustuu siis valistuksen myyttisen luontosuhteen ytimessä vaikuttavaan kokemukseen primaarimytologisesta toiseuden mahdollisen uhkaavuuden aiheuttamasta jatkuvasta pelosta. Primitiivinen pelko on neutraloitavissa vain tämän koetun uhkan aiheuttajaa aina vain läpikotai-

semmin hallitsevalla rautaisella otteella. Sosiologisen teorian piirissä modernin länsimaisen maailmasuhteen muotoutumista tulkitaan tyypillisesti eräänlaisena rationalisointikehityksenä, jolle on ominaista kasvava tehokkuuden ja kattavuuden vaatimus kaikilla yhteiskunnan alueilla. Adornon ja Horkheimerin näkemys rationalisointiprosessista valistuksena painottaa hallitsevaisuuden logiikkaa prosessin keskeisenä ominaispiirteenä. Länsimaisen järjen muotoutuminen perustuu instrumentaalisen, käyttämään ja ennakoiden hallitsemaan pyrkivän objektisuhteen laajenemiselle kaikille inhimillisen elämän alueille. Tämä tapahtuu pakonomaisen, myyttisen itse-säilytyksen vainoharhaisuuden ajamana.

Dialektik der Aufklärung pyrkii luomaan silmäyksensä rationalisointiprosessin ytimeen sen kulttuuris-henkisestä esihistoriasta käsin tulkitsemalla kriittisesti kerrostuneen mentaliteettimme arkaaisiakin painanteita. Tämän länsimaisen katomuksen arkeologian kautta on mahdollista muodostaa ajan-kohtaista poliittista tilannetta selvittävä näkemys modernisoituvan maailman rationaalisuuden irrationaalista perustasta. Verrattuna sosiologian ja yhteiskuntafilosofian aloilla klassiseksi vakiintuneeseen tulkintaan modernisointiprosessin sekä laajenevasta että syvenevästä rationalisoinnista, painottaa *Dialektik der Aufklärung* huomattavan voimakkaasti myyttisyyttä yltiöpäisen rationaalisuuden ytimessä. Esimerkiksi Max Weberin (1989, 89-90; 1993, 139) näkemyksessä länsimaisen kulttuurin rationalisoinnista laskelmoinnin mahdollistava empiristinen selittäminen mitätöi taian, jolla aiemmin on pyritty selittämään ympäröivää maailmaa ja vaikuttamaan siihen. Adornon ja Horkheimerin valistusnäkemysten yhtäläillä kohdettaan laskelmoinnin avulla hallitsemaan – ja lopulta totaalisesti dominoimaan – pyrkivän rationalistisen mentaliteetin oikeuttava perustelu taas nojaa taianomaiselle myytille, vaikka pyrkiikin hävittämään sen varsinaiset ilmenemismuodot (DdA, 8).⁴

Valistus on siis lopulta paradoksi, joka pyrkii joko täydellisesti alistamaan vastakohtaansa tai tuhoamaan tämän uhkakuvana. Valistuksen itsetuhoinen dialektiikka seuraa tästä sisäisestä binaarisesta vastakohtaisuudesta eli valistus on omilla kategorisoiduilla ehdoillaan myytti, jolloin se lopulta joutuu kohtaamaan ja kumoamaan itsensä edelleen totalisoituessaan. Tämä valistuksen ankara toiseussuhde selventää sitä, miksi länsimaisen myöhäiskapitalismin yksilökohtainen sitovuus on niin voimakas. Perimmiltään kysymys on olemassaolosta ylipäänsä, sillä olemme kasvaneet ajattelemaan, että ainoastaan näin voidaan taata selviytyminen ja tasoittuva materiaallinen hyvinvointi. Ulkopuolelle jääminen, pyrkiminen tai joutuminen – yksilön mitta-kaavassa sosiaalinen poikkeavuus (DdA, 3) – tarkoittaa tuhoutumista, siitä länsimaisen valistuksen globaalin projektin evankeliumi pitää huolen.

Valistuneen subjektin hallittu minä

Adornon ja Horkheimerin valistuskäsityksen marxilaisen materialismin sävyttämä perusta näkyy selvimmillään yhteiskunnallisen moninaisuuden sidostumisessa laajasti käsitettyyn tuotantojärjestelmään (vrt. DdA, 22-23). Käsityksen erityislaatuisuus piilee siinä, että ortodoksimarxilainen tuotantovälineiden hallintaan perustuva luokkakajo riistävään porvaristoon ja riistettyyn proletariaattiin ei kykene selittämään kattavasti valistuneen modernin hallintajärjestelmää, johon jokainen on kytkeytynyt sekä alistajana että alistujana. Länsimaisen myöhäiskapitalismin kokonaisuhteiskunnallinen tuotantojärjestelmä toimii varsinaisen tuotannollisen alueen ja perinteisen pakotamisen uhkaan perustuvan hallintakoneiston lisäksi myös toisiinsa kietoutuneilla innovatiivisen teknistieteellisen ja legitimoivan kulttuuris-filosofisen ”henkisen tuotannon” alueella. ”Marxilaisen humanismin kyllästävä” frankfurtilainen näkemys tähän järjestykseen sitoutumaan kasvaneen subjektiivisuuden muodon muuttamisen tarpeesta tähtää johonkin luonnolliseen vapauden ideaan. Kriittiselle teorialle ominainen lähestymistapa korostaa ulkoisesta pakosta vapaata subjektiivisuutta spekulatiivisesti objektiivisena lähtökohdana yhteiskunnallisen käytännön arvioinnille. Modernille valistuneelle rationaalisuudelle kaikki mahdollisuudet sisältyvät jo järjestyneeseen pinta-rakenteeseen (vrt. Benjamin 1989, 178) ja vallitsevan järjestyksen sisältäviä mahdollisuuksia kyseenalaistavat spekulatiot ovat kaikessa utooppisessa turhuudessaankin vaarallista haihattelua. Kriittinen teoria pyrkii kuitenkin pohtimaan vapauden todellistamisen mahdollisuuksia kaikissa utooppis-sakin katsannoissa, eikä suostu rajoittamaan vapauden sisältöä vallitsevan järjestyksen suomiin mahdollisuuksiin näennäisen konkreettisuuden nimissä. (Marcuse 1991, 59-69; Swingewood 1998, 146-147.)

Adornolle ja Horkheimerille vallan vaikuttava tosiasiallisuus merkitsee hyvin syvälle painuneita tapoja mieltää asiantilojen laatu ja toimia näiden mielteiden mukaisesti. Olennainen johtopäätös tästä vallan vaikutusperustan luonnetta koskevasta oletuksesta on valta- ja alistussuhteiden kokonaisuhteiskunnallinen sitovuus. Yksittäisiä vallan käyttäjiä ja vallankäyttötoimia ei ole järkevää eristää niistä rakentunutta subjektiivisuutta määrittelevistä toimintatavoista, jotka koskevat yhtä lailla kutakin yksilöä oman statusryhmänsä jäsenenä.⁵

Proletaarisen luokkatietoisuuden kriisi ja ortodoksimarxilaisuuden valistuskritiikki

1920-1930 -lukujen tyypillisen marxilaisen yhteiskuntakeskustelun piirissä vallitsi käsitys luokkajaosta taloudellisen ja poliittisen vallan jakautumisen perustana. Porvarillinen luokka omisti tuotantovälineet, tuotantoon suoraan sitoutunut proletariaatti taas oli alisteinen omistavan luokan valtasemalle ja täten pakotettu myymään työvoimansa omistavalle luokalle. Kapitalistisessa talousjärjestelmässä siis katsottiin vallitsevan kaksinapaisen jaon alistajiin ja alistettuihin, työn tuloksista hyötyviin ja niiden lopullisesta markkina-arvosta vain osittaisen korvauksen palkan muodossa saaviin riistettyihin. Luokkajakoista yhteiskuntaa pidettiin olemassa olevana sosiaalisena tosiseikkana, joten myös luokkasubjektin mahdollisuutta tarkasteltiin objektiivisena ja aktivoitavissa olevana ”alitajuntaisena” tilana. (Esim. Lukács 1971, 51-59.) Proletaarisen luokkasubjektin tietoisuuden herättäminen todelliseksi sosiaalisesti voimaksi nähtiin keinoksi kumota kapitalistisen järjestyksen epäoikeudenmukaisuus ja perustaa luokkajaosta vapaa järjestys (Lukács 1971, 79-81). Luokkajaon käsittäminen sosiaalisena tosiseikkana johti myös luokkatietoisuuden ymmärtämiseen objektiivisena, proletariaatin alitajunnassa vallitsevana joukkosubjektiivisuuden perustamisen mahdollisuutena. Historiallisella materialismilla poliittiselle taloustieteelle perustuvana vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen selittäjänä koettiin tässä luokkatietoisuuden herättämisen projektissa olevan ensiarvoisen tärkeä tehtävä (Lukács 1971, 68-70).

Adornon ja Horkheimerin valistuskritiikkiin syvällisesti vaikuttanut⁶ Walter Benjamin (1989, 180) nimittää esseessään ”Historian käsitteestä” ortodoksimarxilaisen dogmatismien omaksumaa emansipaation airuen tehtävää ”messiaaniseksi”. Proletaarinen luokkatietoisuuskin ymmärrettiin näin vain yhdeksi tavaksi lujittaa yksilöiden sidos laajempaan sosiaaliseen kokonaisuuteen. Aiemmin emansipatoriseksi mahdollisuudeksi käsitetty objektiivinen ominaisuus osoittautui repressiivisen yhteiskuntatotaliteetin poliittisesti rakentuneeksi heijastumaksi. Proletariaatin riistetty asema ei eronnut yleisyhteiskunnallisesta kapitalistisen järjestyksen repressiivisyydestä, joka taas perustui luonnon täydellisen hallitsemisen loistokkaalle länsimaiselle projektille. Luokkajakoa painottava yhteiskuntanäkemyks pikemminkin omalta osaltaan perusteli luonnon hallinnan ja säälimättömän hyväksikäytön ekonomistista ideologiaa. (Benjamin 1989, 184.)

Proletariaatin luokkataistelun yhteiskunnallinen emansipatorisuus oli siis ilmeisen illusorinen. Uuden hegemonisen järjestyksen luomisen projektina luokkataistelun oli vain kamppailua poliittisesta vallasta (vrt. Gramsci 1982, 121-128 & 23), eikä länsimaisen kulttuurin repressiivisyydestä vapautumisen objektiivisia mahdollisuuksia tarkastelevaa hyötyä tai valtaa tavoitte-

lematonta kritiikkiä. Luokkataistelu oli taistelua valistuksen repressiivistä järjestystä vastaan, mutta sisälsi selkeän tavoitteen yhdenmukaisen järjestyksen luomiseksi. Tämä järjestys oli nimellisen vastustajansa, kapitalismin, mukaisesti taloudellisesti-tuotannollinen, joka yhtäläisesti sitoisi jäsenensä totalisoituvan valistuksen hyötytavoitteiden hallitsevaan otteeseen. Totalisoituneesta valistuksesta itsestään käsin olisi mahdotonta kaataa väkivalloin valistuksen repressiivistä järjestystä, pikemminkin tällöin pintaautuisivat valistuksen myyttisen perustan sisällöt totalisoituneessa muodossaan. Kaiken itseensä jäännöksettä imeyttävä pakonomaisen harmonian periaate ja harmonisoidun ulkopuolelle rajautuvan toiseuden aggressiivinen pelko (DdA, 10) yhdessä teknologisen edistyksen mahdollistamien massojen hallinnan ja tuhoamisen välineiden kanssa saattaisivat saada aikaan ennennäkemättömän verisen ”taantumisen uuteen barbaarisuuteen”, kun valistus tulisi kääntymään omaa myyttisyyttään vastaan.

Fasististen liikkeiden reaktionaarisuudesta

Varsin yleiseksi ja aiheelliseksi, joskaan ei täysin kattavaksi tavaksi tarkastella fasismien ilmiötä on muodostunut näkemys fasistisista liikkeistä ”edistysvastaisina”. Edistyksellä tällöin tarkoitetaan paitsi teollistumista ja modernisoitumista, mutta myös poliittisen päätöksenteon demokratisoitumista. (Ks. esim. Hagtvet & Kühnl 1980, 38-41.) Omalla tavallaan *Dialektik der Aufklärung* nojaa tällaiseen reaktionaarisuutta korostavaan selitysmalliin. Modernisoitumisen ja teknistieteellisen edistyksen kääntöpuolena esiintyy myös samanaikainen suunnitelmallisuuden ja massoittavan sidostumisen aiheuttama totalisoituminen. Myöhäiskapitalistisen talouden koneisto hioutuu ja jalostuu yhä totaalisemmaksi kokonaisuudeksi, joka nivoo itseensä myös sosiaalisen ja kulttuurisen alueen inhimillisestä maailmasta. Konkreettisesti tämä siis tarkoittaa sitä, että talous, raha, työ ja materiaallinen hyvinvointi saavat yliotteen myöhäiskapitalistisen ihmisen tavasta ymmärtää maailmaa ja asennoitua siihen. Yksilö kohtaa tämän totalisoitumisen yhä voimakkaampana pakkona sopeutua talouden koneiston materiaaliin ja henkisiin vaateisiin, jotka tunkeutuvat varsinaisen työn lisäksi perinteisen ”oikoksen”, yksityisen elämän alueelle taloudellisesti-funktionaalisesti määrittävän virkistäytymisen ja normatiivisen identiteetinmuodostamisen kautta. Reaktionaarisuusteisiin ”yleismuoto” rakentuu tämän myöhäiskapitalistisen totaliteetin sopeutumisvaateiden ja massayhteiskunnan yksilötason merkityskadon herättämälle kapinahengelle. Modernin yhteiskunnan herättämä vastarinta on luonteeltaan kokonaishierarkkista, sillä talousorientoituneen yhteiskunnan totaliteetissa on jokainen yhtä lailla alisteisessa asemassa, siis aina vain

läpikotaisemmin pakotettu sopeutumaan talouden vaateisiin, vaikka eroavaisuuksia erityisesti elämänlaadun materiaalistien edellytysten suhteen huimasti onkin (vrt. DdA, 18).

Yksilö myöhäiskapitalistisen yhteiskunnan totaliteetissa

Ajallisesti ja tavallaan poliittisestikin paralleeli Antonio Gramsci kutsui tätä valtiotasaisen tuotantokoneiston totaliteettia ”amerikanistiseksi” ja ”fordistiseksi”. Amerikanisoituva talous, joka on kutakuinkin välttämätön maailmanlaajuisen kilpailun kiristyessä ja irrottautuessa perinteisen vapaan markkinatalouden dynamiikan otteesta (vrt. Pollock 1978, 73-75), vaatii menestyäkseen erityisesti taloudelliseen toimintaan, työskentelemiseen ja tuotannonllisen valmistamiseen orientoitunutta yhteiskuntarakennetta. Taloudellisesti menestyksekkään myöhäiskapitalistisen valtion olennainen edellytys on kyky kasvattaa kansalaisensa moraalisesti ja poliittisesti tuotannon keskittymisen vaateisiin vastaamaan kykenevään itseuriin. (Gramsci 1982, 144-149.) Modernisoitumisprosessissa sekä materiaalistien että hengellisten hyvinvoinnin nimissä tapahtuvalle edistykselle ominaisen rationalisoitumisen vaikutus yksilön elämään ilmenee aina vain voimakkaampana sattumanvaraisuuden kontrolloinnin ja suunnitelmallisuuden vaateena. Modernille ominaisessa inhimillisen elämän muodossa subjektin henkinen hallinta on tulos nivoutumisesta sosiaalisen järjestyksen ulkoiseen kontrollivaateeseen. (Weber 1990, 36-39 & 146-147; Benjamin 1989, 183-184.)

Taloudellisen järjestyksen sitovuuden määrittelemän näkemyksen yksipuolisuudesta johtuen Adorno ja Horkheimer pyrkivät teoksessaan pohtimaan reaktionarisuuden merkitystä syvällisemmin valistusprosessin paradoksaalisesti sisäänrakennettuna vastarintana omia vaateitaan kohtaan. Keskeiseksi konfliktiksi *Dialektik der Aufklärungissa* muodostuukin luonnon täydelliseen hallitsemiseen pyrkivän länsimaisen ajattelutavan ytimessä vaikuttavan valistusideologian totalisoituvien vaateiden herättämä vastarinta omisissa edustajissaan, luokka-asemasta riippumatta. Laajamittainen kapitalismi perustuu toiseudeksi käsitetyin ja omaehtoiselta merkitykseltään tyhjennetyin luonnon hallitsemiseen ja säälimättömään hyödyntämiseen. (Kellner 1989, 83-85.)⁷ Reaktionaarisuusteesiä *Dialektik der Aufklärungin* kannalta tarkasteltaessa onkin olennaista muistaa teoksessa voimakkaasti painotettu ihmisen sisäisen luonnon hallinnan prosessi, jonka totalisoitumista vastaan fasisinen liikehdintä tavallaan asettui.

*Valistuksen positiivinen ydin:
repressiivisyyden hinnan hyvitys ja kritiikin mahdollisuus*

Valistuksella on lähtökohtaisesti ”positiivinen ytimensä”, jonka kautta valistuksen totalisoituvan dialektiikan kritiikki on ylipäänsä mahdollista länsimaista mentaalihistoriaa hallitsevan valistuksen ideologian sisäpuolelta. Varsinkin Horkheimerin omakohtainen tapa lähestyä valistusta sen ideaalien kautta on varsin positiivinen. ”Marxilaisena humanistina” hän tunnustaa vaikuttuneisuutensa valistuksesta *par excellence*, siis ranskalaisesta valistusfilosofiasta. Tämän valistuksen nimellisen ihanneprojektin edustajat pyrkivät omansa aikanaan käsitteellistämään empiiriseen tiedontavoitteluun perustuvan rationaliteetin mahdollisuuksia kollektiivisen järjestyksen määrittelijäksi ja sosiaalisen toiminnan motiiviksi kritisoiden täten voimakkaasti vallitsevia oloja. (Ks. esim. Horkheimer 1993.) Sekä Horkheimer että Adorno näkivät valistusfilosofien Voltairen johdolla hyökänneen avoimesti myyttisyyden jokaista ilmentymää vastaan, vaikka tämä myyttisyyden kulloinenkin ilmentymä olisi nivoutunut yhteiskunnan vakiintuneimpiin ja voimakkaimpiin instituutioihin (Wiggershaus 1994, 326-327). Ranskalaisten valistusfilosofien pyrkimys mytologisuuden häätämiseen kuitenkin kilpistyi valistuksen järjennäytön dialektiseen paradoksiin. Ennen kaikkea uskonnollista maailmanymmärrystä vastaan suunnattu hyökkäys jouduttiin perustelemaan uskolla tiettyihin lainomaisiin periaatteisiin, joihin valistuksen pinta-puolisesti mytologisuudesta puhdistettu järki itse nojaisi. (Horkheimer 1993, 80-83.)

Valistuksen ihanteiden sosiaaliset lupaukset, jotka aktivoitiin poliittiseksi toiminnaksi eurooppalaisen porvariston liikehännässä 1700-luvun jälkipuoliskolta alkaen, kiteytyivät Ranskan suuren vallankumouksen iskusanoissa ”vapaus, veljeys, tasa-arvo”. Näissä iskusanoissa myös ilmeni valistusprosessin kukoistuksen viehätys, porvarillinen utopia, joka toteutuessaan korvaisi primaarimytologisesta mimesiksestä, viettien välittömästä täyttymyksestä, luopumisen hinnan. Tämän hinnan joutuu jokainen valistuksen luontoa dominoivan inhimillisen koneiston avulla subjektiivisuutensa saavuttanut maksamaan. Ranskalaisessa valistusfilosofiassa kiteytyi näin valistuksen miekan dialektisuuden kaksiteräisyys. Valistuksen ihanteellinen ydin paitsi lupasi universaalialta vapautta ja tasa-arvoisuutta, joka näytti demokratisoitumisen myötä toteutuvankin, mutta myös sitoi entistä voimakkaammin itseensä ja edustamaansa järjen muotoon sekä keinot näiden tavoitteiden saavuttamiseksi että niiden todellisen merkityssisällön. Vallitsevien olojen epäoikeudenmukaisuuksien avoin kritiikki jäykistyi jo Ranskan suuren vallankumouksen verisissä jälkimainingeissa epäinhimilliseksi ohjelmaksi, joka ei sallinut poikkeamia tai vaihtoehtoisuuden kontingenssia.

Muodollisen demokratisoitumisen kääntöpuoli

1800-luvun loppupuolella yhä useammassa länsimaassa porvarillisiin vallankumouksiin perustuvat hallinnolliset järjestelmät demokratisoituiivat ennen kaikkea työväenliikkeen voimistumisen vaikutuksesta, jolloin porvariston poliittisen liikehdinnän vakiinnuttamat kansalaisoikeudet koskivat yhä laajempia kansanjoukkoja. Valistuksen ihanteiden lupaus siis näytti ainakin muodollisesti toteutuvan. Samalla kuitenkin rajusti koveneva maailmanlaajuinen kilpailu siirtomaiden resursseista ajoi teollistumisen tahdin äärimmilleen. Teollisen tuotannon työvoimatarve ja uuden tuotantomuodon tehokkuus löivät kiilan perinteisen porvarillisen elämänmuodon ytimeen. ”Amerikanisoituva”, siis koko yhteiskunnan käsittävä tuotantokoneisto sitoi voimistuvan tehokkuusvaatimuksensa vuoksi hierarkiansa eri portailla toimivat yksilöt aina vain läpikotaisemmin koneistonsa rattaiksi. Pääoman omistamisen ja palkkatyön rajojen sekoittuessa myös porvariston ja proletariaatin eroavuudet tasoittuivat eräänlaiseksi negatiiviseksi solidaarisuudeksi luokkajakoisen vastakkainasettelun sijaan. Näin perinteisten yhteisöjen epä-tasa-arvoiset elämänprojektien vaihtoehtoavuudet tulivat yhä useampien saataville, samalla kuitenkin sisällöllisesti köyhtyen. (Vrt. Stirck 1992, 133.) Valistuksessa esiintyvä kaikenkattavan harmonian ajatus, josta tässä muodollisessa demokratisoitumisessa voisi olla kyse, on tapa neutraloida järjestykselle potentiaalisesti vaaralliset erityisyyttä ja ennakoimattomuutta ilmentävät piirteet, siis kamppailua primaarimytologisten jumalten uhkaa vastaan (DdA, 10-11).

Historiansa kulussa on valistusprosessi vaatinut mittavia uhrauksia. Adorno ja Horkheimer tarkoittavat näillä uhrauksilla ennen kaikkea viettien välittömän seuraamisen ja täyttämisen alistamista välineelliseen rationaliteettiin perustuvalla työn ja velvollisuuden etiikalle, joka dogmaattisesti määrittelee yksilökohtaista maailmasuhdetta ja toimii perusteluna sisäisen luonnon hallinnalle. Näihin uhrauksiin verrattuna valistuksen lupaukset oikeudenmukaisuudesta ja vapaudesta ovat negatiivisena solidaarisuutena jääneet torsoksi, muotoutuneet jopa vastakohtaisiksi modernin yhteiskunnan subjektien repressiivisessä – alistumisen ja alistamisen logikalle läpikotaisin alistuneessa – joskin materiaalisesti hyvinvoivassa atomaarisuudessa. (DdA, 18.)

Selviytymiskamppailu hallinnollisen järjestelmän ytimenä

Saksalaisessa kansallissosialismissa valistuksen rappio sai äärimmäisen ilmenemismuotonsa aggressiivisena liikehdintänä. Kapitalistisen järjestelmän alistamat purkivat yhtäältä sosiaalista taakkaansa vastaamattomien poliittis-

ten vaikutusmahdollisuuksien aiheuttamaa voimattomuuttaan ja toisaalta turhautuneisuuttaan valistuksen täyttymättömistä lupauksista niin yhteiskunnallisiin uhkatekijöihin kuin valistusprosessin voittajina pidettyihin. Musolinin mustapaitojen ja ennen kaikkea saksalaisten SA-joukkojen väkivaltaisessa riehumisessa Adorno ja Horkheimer näkivät valistuksen dialektiikan elementtien, järjen ja myytin, kärkevästi tiivistyvän. Euroopan laajuinen fasistinen liikehdintä, joka kansallissosialistisessa Saksassa kohosi konkreettisimmin aivan uudelleenlaiseksi hallintojärjestelmäksi, näytti ilmaisevan mitä kirkkaimmin ja traagisimmin valistuneen järjenmuodon kietoutuneisuutta myyttisyyteen, jonka hävittämiseen valistus oli lähtökohtaisesti pyrkinyt. Oikeistolaisten Freikorpsien, joista myöhemmin muotoutui natsien pahamaineinen taistelujärjestö Sturmabteilung – SA, ja vasemmistolaisten ääriryhmien välisissä katutaisteluisissa 1920-1930 -luvulla oli *Dialektik der Aufklärungin* kautta selitettynä kysymys valistuksen henkisten kahleiden aiheuttaman syvälle länsimaiseen mielenlaatuun painautuneen pahoinvoinnin kuohumisesta toiminnaksi, joka paradoksaalisesti noudatti valistuksen sokean itsesäilytysperiaatteen vainoharhaista tuhovimmaa.

Weimarin tasavallan nuori ja äärimmäisen heikko demokratia ei pystynyt kiinnittämään kuolemissa, tappamisessa ja itsekeskeisen selviytymisen logiikalla ajattelevia ensimmäisen maailmansodan veteraaneja hajanaiseen järjestykseen (vrt. Broszat 1985, 18-19). Ensimmäisen maailmansodan jälkimainingeissa ratkaisu sekä materiaaliseen että henkiseen kurjuuteen pystyttiin näkemään vain sosiaalidarwinistisessa taistelussa vihollista vastaan samoista rajallisista resursseista. Itseä uhkaava toiseus tulee paralleelisesti valistuksen primaarimytologiasta, uhkaavaa luontoa vastaan taistelevan logiikan mukaan joko alistaa vaarattomaksi tai kokonaisuudessaan tuhota. Tämän barbaarisen eloonjäämistäistelun logiikan toi fasistinen liikehdintä yhteiskunnallisen hallintojärjestelmän tasolle Italiassa vuonna 1925 ja Saksassa 1933, jolloin Frankfurtin koulukunnan jäsenetkin pakenivat kotimaastaan.

Fasismien valistuksenvastainen kapina myyttisyyden syvenemisenä

Valistuksen rappion myötä välineellistynyt tiedeinstituutio ei pystynyt tarjoamaan riittävästi kriittistä näkökulmaa tapahtuvan kauaskantoisiin seurauksiin, vaan muutta mutkitta hyväksyi sosiaalisen funktionensa tuottaa teknisiä ja legitimoivia välineitä tulevan suursodan osapuolille. Luonnehtisin siis *Dialektik der Aufklärungissa* ilmenevää katsantoa fasismiin reaktionarisena liikehdintänä eräänlaiseksi historiallisesti rakentuneiden – valistuksen tuottamien – ihmisten sekasortoiseksi kapinaksi niitä repressiivisiä sosiaalisia, taloudellisia ja hallinnollisia ehtoja vastaan, jotka ovat näiden ihmisten subjektiivivi-

suuden tuottaneet ja jonka repressiivisyyteen nämä itse ovat myös konkreettisesti osallisia. Koska mahdollisuudet rappeutuneen ja kriisiytyneen valistuksen kritiikkiin sen omista lähtökohdista käsin ovat välineellistyneiden tieteen ja filosofian ilmentämän latistuneen järjen myötä muotoutuneet perin rajallisiksi, ei tällä kapinalla ole muita mahdollisuuksia kuin vaipua entistä syvemmälle toisintamaan valistuksen dialektista mystisoitumista. Ihan-teellisesti valistuneen läpinäkyväksi tekemisen sijaan loi valistuksen oman repressiivisen logiikan toisintuminen reaktionarisessa fasistiliikkeiden kapinassa valistuksen myyttisyydelle ominaisen tilanteen, jossa kurjuuden ja repression kokemisen aikaansaama uhka ulkoistettiin typologiseen, kategorisoituun toiseuden kuvaan vaanivasta vihollisesta. Valistuksen repressiivisyyden kyseenalaistamisen sijaan kapinan väkivaltainen impulssi suuntautuikin valistuksen sokean itsesäilytystaipumuksen mukaisesti pyrkimykseen tuhota tai täydellisesti alistaa tämä toiseuden uhkatekijä.

Kansallissosialismin viholliskuvat

Kansallissosialisteilla oli kaksi vihollista, joita pidettiin syypäinä Saksan ahdinkoon. Ero näiden, siis sosialistien ja juutalaisten välillä oli natsipropagandassa nimellinen, vihollisryhmien yhtäläisyyttä pyrittiin jopa varsin määrätietoisesti perustelevaan. Tuolloisissa tavoissa suhtautua näihin vihollisaineksiin ilmenee kuitenkin mielenkiintoisia poikkeamia, jotka osaltaan selventävät *Dialektik der Aufklärungin* fasismitulkintaa.

Ensimmäisen maailmansodan jälkeen Saksan ohessa moni muu Euroopan valtio oli rajun kuohunnan vallassa. Suursota oli repinyt hajalle Manner-Euroopan monikansalliset monarkiat ja jättänyt jälkeensä vakiintumattomia uusia ja hajotettuja vanhempia valtioita, joiden taloudellisen ja hallinnollisen infrastruktuurin sota oli ajanut kuilun partaalle. Syntyneissä legitiimin valtiovallan ja kontrollin tyhjiöissä Venäjän vallankumouksen innoittamat, sosiaalisten ongelmien radikalisoimat työväenliikkeiden aktiivisimmat ryhmät kävivät toteuttamaan visiotaan oikeudenmukaisemmasta yhteiskunnasta. Sota ja sosiaaliset ongelmat radikalisoivat kuitenkin myös näiden oikeistolaisen vastapuolen, jonka laajaan yhteenliittymään yleiseurooppalaisessa mittapuussa yhdistyi erilaisia nationalistisia, konservatiivisia, antiproletaarisia ja militaristisia aineksia (ks. esim. Merkl 1980, 753-757 & 764-768).

Nykypäivänäkin tuttuun tapaan saivat tuolloiset aggressiiviset radikaaliryhmittymät vastineensa myös virallisella poliittisella kentällä. Aluksi nämä olivat pienpuolueita, jotka kuitenkin joissain maissa kykenivät yhdistymään suuremmiksi puoluepoliittisiksi vaikuttajiksi saavuttaen voimakkaimmillaan saksalaisen NSDAP:n tai italialaisen PNF:n mittasuhteet.⁸ Myös tällä kansa-

laisyhteiskunnan vakiintuneella poliittisella kentällä oli kamppailu fasististen puolueiden ja työväenliikkeen välillä alusta saakka selvä. Vaikka Hitlerin NSDAP:n propagandistisissa julistuksissa Saksan bolshevikit ja juutalaiset usein rinnastettiin yhtäläillä syypäiksi sekä ensimmäisen maailmansodan tappion tuottaneeseen ”tikariniskuun selkään” että Weimarin tasavallan kurjuuteen ja sekasortoon, oli näiden käsittämistavoissa tietty oleellinen ero. Saksaa uhkaavat kommunistit, sosialistit, sosiaalidemokraatit ja epämääräiset liberaalit nähtiin tietenkin eräänä kansainvälisen juutalaisten salaliiton ilmenemismuotona, olivathan useat vasemmistolaiset poliitikot ja intellektuellit juutalaisia sukujuuriltaan. Sosialismi liittyi myös slaavilaisen rodun valtakunnan – Neuvostoliiton – uhkaan. Useimpien fasistiliikkeiden, kuten NSDAP:nkin, retoriikassa vasemmistolaiset edustivat kuitenkin jossain määrin tasavertaista vihollista, jota vastaan käytiin ankaraa kamppailua poliittisesta vallasta ja valtion määrittelemisen tavasta.

Viholliskuvan totalisoituminen modernissa valtiossa

Kansallissocialismin viholliskuvien eroja kuvaavat sattuvasti Carl Schmittin länsimaisen valtio-oikeuden luonteen muutosta käsittelevät pohdinnot. On huomattava, että demokratian ”vastavallankumouksellisena” ja konservatiivisena kriitikkona Schmittin näkemys johtaa aikalasiinsa Adornoon ja Horkheimeriin verrattuna perin erilaisiin johtopäätöksiin 20- ja 30 -lukujen vaihteen tapahtumien merkityksestä. Schmitt päätyikin lyhyeksi ajanjaksoksi korkeaan lainopilliseen virkaan heti NSDAP:n valtaannousun jälkeen, mutta joutui uuden hallinnon kritisoimisen myötä piakkoin epäsuosioon. Schmittin analyysin mukaan eurooppalainen valtio oli itsevaltaiseen kulta-aikaansa verrattuna kriisissä. Valtio poliittisena ”oliona” perustuu aina eräänlaiselle sisällyttävälle ja ulossulkevalle rajanvedolle. Tämä perin konkreettinen rajanvetotoimi luo perustan organisoidun kansallisuuden määrittelemälle poliittiselle joukkosubjektille, mutta myös jättää tiettyjä elementtejä ulkopuolelle. (Schmitt 1976, 19-22; Tuori 1997, 13-15.) Omaehtoinen, suvereniteetin päätökseen perustuvaan toimintaan kiteytyvä politiikan tila on aina riippuvainen olemassaolevasta konfliktista tai sen uhkasta. Poliittisen olion rajaus on konkreettinen jako sisällytettyyn ystävään ja erityiseen uhkaavaksi koettuun viholliseen, joka pyritään voittamaan. (Schmitt 1976, 26-27.)

Valtion luonteen muutos demokraattiseksi ja talouden keskeisesti määrittelemäksi kansallisvaltioksi, jota Schmitt varsin provokatiivisesti nimitti totaaliseksi valtioksi, muutti myös vihollisuuden määrittelemisen luonnetta. Tässä totaalisessa valtiossa yhteiskunta ja valtio sekoittuvat, jolloin jokainen aiemmin neutraali ja jossain määrin ”autonominen” sosiaalisen toiminnan

alue – talous, uskonto, kulttuuri, kasvatusta – muotoutuu potentiaalisesti poliittiseksi. (Freund 1995, 13.) Totaalinen valtio toi mukanaan totaalisen sodan, jossa aikaisempi *iustus hostis* (oikeudellinen vihollinen) absolutisoitiin rikolliseksi viholliseksi. Tämä *hostis criminalis* koettiin totaalisessa sodankäynnissä kategoriseksi viholliseksi, uhkaksi ylipäänsä, jolloin pelkkä vastustajan sotavoimien neutralisointi ei enää riittänyt, vaan vihollinen piti lyödä täydellisesti polvilleen. (Schmitt 1976, 36-37; ks. myös Koivusalo & Ojakangas 1997, 30.)

Fasististen liikkeiden ja erityisesti NSDAP:n poliittinen voima perustui rajusti leimaavaan ja yleistävään mustamaalaukseen, jonka sisällöllä kaduilla leimahteleva väkivalta oikeutettiin (Broszat 1985, 70). Äärioikeiston kannottojen propagandistisuudesta huolimatta oli radikalisoituneen vasemmiston aiheuttaman väkivaltaisen vallankumouksen uhka todellinen. Vasemmiston asema fasistien vihollisena ja uhkakuvana oli näin ainakin jossain määrin valistunut oikeudellinen vihollinen, koska suhteutettuna Schmittin näkemykseen perustuslaillisesta kamppailusta väkivaltaisenkin taistelu poliittisesta vallasta perustui kummankin osapuolen myöntämään vihollisuuteen. (Schmitt 1976, 27.) Weimarin tasavallan voisi schmittiläisittäin sanoa olleen lähestulkoon ”absoluuttisessa poikkeustilassa”, jonka vakiinnuttaminen vaatisi järjestystä luovaa, päätöksentekoon perustuvaa toimintaa (Schmitt 1997, 57-58). Kaksi voimakasta yhteenliittymää, jotka olivat kykeneviä asettautumaan vihollisiaan vastaan, taistelivat oikeudesta vahvan – siis ulkoisiin ystävä- vihollinen -jakoihin kykenevän – valtion perustuslailliseen muotouttamisen tekoon. (Vrt. Schmitt 1976, 32 & 37-38.)

Erityisesti NSDAP sisarpuolueineen osoitti kuitenkin näennäistieteellisen sosiaalidarwinismin ja poliittisen vainoharhaisuuden avulla perustellun propagandansa tehon laajentaessaan tämän poliittisen viholliskuvansa kattamaan myös puoluekentän maltillisempia aineksia. Nämä asettuivat traditiionaalisin politikoinnin keinoin vastustamaan Hitlerin kansallisen vallankumouksen rintamaa.⁹ Natsipropagandaan nojaavan vihollisyhtälön armoton lopputulos ei kuitenkaan tyytynyt suoranaisesti poliittisen vastapuolen nujertamiseen, vaan loi biologistisen, rotuideologiaan nojaavan absoluuttisen vihollisuuden – maailmanlaajuisen sionistisen salaliiton – johon myös saksalaisen vasemmiston valtionvastainen, kansakunnan siveellistä järjestystä repivä voima oli perustunut. Kansallisosialistisen hallinnon seurausten ulottuvuuk- sia onkin mahdoton ymmärtää pelkästä vaihtoehtoisen poliittisen ohjelman vakiinnuttamisen yrityksestä käsin. Eurooppalaisen antisemitismin vyöryminen yli kuviteltujen äyräidensä juutalaisten massiiviseksi ja systemaattiseksi joukkotuhoksi oli mahdollista vain juutalaisuuden nivoutuneen uhkaavan toiseuden absolutisoitumisen kautta. Viholliskuvan totalisoituminen oli ja on puolestaan kytköksissä modernisoituvan valtion sosiaalisen järjestyksen

läpikotaistumiseen. Vasta modernissa, kaikenkattavassa yhteiskunnassa on jokainen sisällytetty asetettavissa taisteluun jokaista absoluuttisen vihollisen kategorian leimaamaa vastaan.

Juutalaisten systemaattinen joukkotuho: toiseus historiallisessa konkretiassa

Antisemitismin problematiikka muodostaa keskeisen perustan *Dialektik der Aufklärungin* kirjoitusmotiiville. Aihetta käsitelläänkin teoksessa monessa kohdin. *Dialektik der Aufklärungin* kirjoittajissa Saksan ja yleisemminkin Euroopan tapahtumien myötä heränneen hämmennyksen syvyyttä kuvaa antisemitismin ilmiölle annettu asema niin teoksen varsinaisessa sisällössä kuin valistusprosessin dialektisuuden teoreettisessa muodostelmassakin. Erityiseen osioon ”Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung” sijoitettu juutalaisuuden typologian ja antisemitismin käsitteellistäminen muodostaa teoksen pääteipsteen hajanaisista lähtökohdistaan huolimatta. Antisemitismin ilmiö on asettanut tärkeän viittauskohteen Adornon ja Horkheimerin tavalle ymmärtää fasismi valistusprosessin rappeutumisenä ”uuteen barbaarisuuteen”.

Länsimaiden historiassa antisemitismillä on pitkät juuret, mutta saksalaisten toimeenpanemana se saavutti äärimmäisen ilmentymän, joka ei ehkä sittenkään ollut äärimmäisin. Juuri juutalaisten täydellisen tuhoamisen projekti ilmentää valistuksen myyttisyyteensä kietoutuneen rationaliteetin totalisoituvaa pyrkimystä herruuteen: toiseuskäsitys muotoutui barbaarisen aggression kohteeksi länsimaisen sivistyksen keskellä ennennäkemättömässä mittakaavassa. Tämän barbarian saavuttama syvyys ja laajuus oli mahdollista ainoastaan paitsi valistuneen sivilisoitumisen tarjoamien teknisten edistysaskelten avulla myös tietynlaisen valistuksen tuottaman ajattelutavan kautta. Nämä ainesosat eivät ole toisistaan irrallisia, vaan muodostavat perustavan kanavan valottaa valistuksen kokonaisuongelmaa. Paradoksaalisesti fasismin irrationaalinen ulkokuori barbaarisine väkivaltaisuuksineen, joukkohysterioineen sekä mystisine ja näennäistieteellisine ideologioineen perustui vain ja ainoastaan valistuneen järjellisyden sisäisen repression läpituunkemaan muotoon, kategorisen logiikan totalisoivan yleistämisen taipumukseen, joka tyhjentää nielemänsä partikulariteetit merkityksellisestä erityisyydestä. Viimeistään juutalaisten joukkotuho räjäytti Adornon ja Horkheimerin silmille länsimaisen järjestyksen sivistyneisyyden ulkokultaisen fasadin. Se näytti, millainen kohtalo toiseutta saattoi hallinnallisesti läpikotaistuvassa yhteiskunnassa odottaa sen kohdatessa demokraattisuuden vaateen muodolliseksi fraseologiaksi vajonneen, mutta silti ihanteellisen humanisuuden kriisin.

Dialektik der Aufklärungin käsittelytavassa luontoa voisi nimittää yleisen

toiseuden metaforaksi tai yhteiseksi nimittäjäksi, johon historiallisesti olemassa olevat toiseudet lopulta voidaan sisällöllisesti palauttaa. Juutalaisuus muodostaa juuri tällaisen historiallisen konkretian toiseuden, jonka todellinen olemassaolo on keskeinen teoksen kirjoittamisen vaikutin. *Dialektik der Aufklärungin* kirjoittajille antisemitismin historia ja natsien juutalaisvainot muodostavat äärimmäisen räikeän, käsinkosketeltavan esimerkin pyrkimyksestä toiseuden musertavaan herruuteen. Herruuden luoman kanavan kautta valistuksen projektiin piiloutuneen repressiivisen luontokäsityksen – ja täten toiseuskäsityksen – lähestyminen on mahdollista. Fasististen hallintojärjestelmien barbaria, joka ilmenee ennen kaikkea tavassa käsitellä näiden järjestelmien olettamia vihollisia, kiteytyy Kolmannen valtakunnan toimeenpanemassa juutalaisten joukkotuhossa. Tämä barbaria ei kuitenkaan tarkoita vain silmitöntä murhaamista, sillä rappeutuneen valistuksen reaktionäärisellä barbaarisuudella on pitkäikäisempi antropologinen tavoitteensa kaipuussa primaarimytologiseen mimesikseen, josta Adorno ja Horkheimer hakevat selityksiä fasismin ilmentämään ristiriitaiseen ilmiökenttään.

Juutalaisuus negatiivisena periaattina

Schmittin pohdintoihin suhteutettuna juutalaisten vihollisuus perustui biologisoituun taisteluun. Natsipropaganda pyrki dehumanisoimaan juutalaiset joksikin epäinhimilliseksi, primaarimytologiseksi luonnon uhkakuvaksi. Juutalaisuudesta rakennettiin absoluuttinen negaatio, kunnollisen ja säädylisen ihmisen vastakohtainen uhka, joka ei rajoittunut vain ilmeiseen väkivallan ja poliittisen tai taloudellisen valtapyyteen uhkaan. Juutalaisuus negatiivisena ominaispiirteenä rappeutti jo hengessä ja pisarassa verta. (DdA, 151.)

Absoluuttinen totaliteetti juutalaisista muodostettiin tyhjentämällä jokainen yksilö kaikesta henkilökohtaisesta erityisyydestä. Kunkin määrittelijäksi riitti valistuneelle kategorisoivalle logiikalle nimike ”juutalainen” ilman minäänlaista viittausta henkilökohtaiseen historiaan ja omakohtaiseen itsen ymmärtämiseen. Adornon ja Horkheimerin mukaan kansallissosialistisen propagandan ja ylipäänsä vuosisadan alkupuolella varsin yleisen antisemitistisen puhunnan tapa käsitellä juutalaisuutta negatiivisena periaattina perustui taantuneeseen käsitykseen ihmisyydestä eläimellisyydeksi luonnollistettuna rotuna. Tässä rodun käsitteessä tiivistyi valistuksen valheellisen harmonisuuden tavoittelun väkivaltaisen yhdenmukaistamisen pyrkimys (DdA, 18-19). Todellisuudessa harmonisuuden tavoittelu rappeutui erityiskvaliteettien ja toiseuden uhkan hävittämisen myyttiseksi projektiksi, joka Kolmannen valtakunnan juutalaispolitiikassa eteni koko potentiaaliaan hipovaan äärimmäisyyteen. (DdA, 152.)

Toisen maailmansodan aikaiset, kokonaisesti kansakuntiin biologisoituina rotuina kohdistuneet hävitystyöt ilmentävät valistuksen repressiivisen järjestelmän tuottamien atomaaristen yksilöiden aggressiivista pyrkimystä irrottautua tämän alistaisuuden kahleista. Tämä pyrkimys kuitenkin purkautui valistuksen myyttisyyteen perustuvan logiikan luomia kanavia pitkin syventäen siten valistuksen itsensä vajoamista myyttisyyteensä, eikä murtaen tämän järjestyksen repressiivistä rakennelmaa.

Juutalaistypologian kaksoismerkitys

Euroopassa juutalaiset tarjosivat pitkällisen ja kammotun, ulkoa asetetun erilaisuutensa vuoksi selvärajaisen ja jopa hallitunkin suunnan valistuksenvastaisen väkivaltaisen pyrkimyksen purkautumiselle. Juutalaiset olivat totalisoidun stereotypiansa vankeja. Arkipäivän sosiaalisista käytännöistä syrjäytettyinä heillä ei ollut muuta mahdollisuutta elättää itseään kuin aiemmin halveksittu kauppa ja rahanlainaaminen. Juutalaisille suvuille kasautunut varallisuus ja taloudellinen valta herättivät myöhemmin syvää katkeruutta, joka synnytti ajatuksen juutalaisista valistuksen ”voittajina” ja valistuksen ”kantajina”. Valistuksen totalisoituva hallintapyrkimys heijastui syrjittyihin ja omaehtoistekin eristäytyneisiin juutalaisiin. Ajatus juutalaisten maailmanlaajuisesta salaliitosta oli itse asiassa valistuksen sokean itesäilytystaipumuksen logiikan vainoharhainen kuvajainen, jonka tuhoamisen projekti antoi mitä selkeimmän esimerkin valistuksen itsetuhoisesta dialektiikasta.¹⁰

Juutalaisuuden totaalisessa toiseudessa piilee tämän toiseuden kategoriset rajat vakiinnuttaneelle valistuksen logiikalle paitsi primaarimytologinen erilaisuuden uhka, jota vastaan sokea itesäilytystaipumus on kerta toisensa jälkeen käynyt, myös kokemus mahdollisuudesta irrottautua alistaisesta järjestyksestä. Kristillisen kulttuurin tapa käsittää ihmisen suhde maailmaan on koko historiansa läpi kestäneen rinnakkaiselon aikana liittänyt juutalaisuuteen muinaisen, hämärän maagisuuden piirteitä. Tämä tarkoittaa maagisuutta, rituaalien kautta maailmaan vaikuttamista, juuri primaarimytologisen luonnon laajaan yhteyteen liittyvän mimesiksen myyttisyytenä, jonka hävittämiseen valistus pyrkii. Reaktionaarisessa pyrkimyksessään irrottautua valistuksesta kansallissosialistinen liikehdintä otti mallikseen tämän juutalaisen mimeettisyyden ja yritti Adornon ja Horkheimerin mukaan luoda omilla rituaaleillaan ja ulkoisella symbolismillaan samankaltaiset edellytykset irrationaalille mimesikselle. Samalla se kuitenkin heijasti oman kuvansa juutalaisuudesta juutalaisiin muuttaen nämä luomansa typologian kaltaiseksi. Tämä ”väärän projektion” käänteinen ”mimesiksen mimesis” johtikin valistuksen repressiivistä otetta lujittavaan fasistisen hallinnon tilaan, sillä

ainoa sallittu mimesis valistuksen koneistossa on välineellinen pyrkimys jonkin mimeettiseksi leimatun – tässä siis luonnoksi käsitetyn toiseuden konkretisoituma juutalaisuudessa – tuhoaminen mimeettisen samastumisen avulla. (DdA, 164-165 & 167-168.)

Euroopan marxilainen älymyöstö ja juutalaisuus

Useat varsinkin Saksassa asuneista juutalaisista älymyösten ja yläluokkaisten statusryhmien jäsenistä eivät ensisijaisesti ymmärtäneet itseään juutalaisiksi, vaan olivat perin sulautuneita kulloisenkin kansallisvaltionsa kulttuuriin (ks. esim. Nomberg-Przytyk 1985, 19). Myös Adornolle ja Horkheimerille juutalaisuus merkitsi jotain varsin kaukaista määrettä. Karl Marxin *Zur Judenfrage* -tutkielman uskonnollisten ristiriitojen maallisia lähtökohtia etsivässä hengessä piti moni historialliseksi materialistiksi itsensä lukeva juutalainen stereotyyppistä juutalaisuutta – eristäytyvää ja esoteerista uskonnollisuutta, rahavaltaa ja etuoikeuksia arvostavaa käytännöllistä asennetta – jopa kielteisenä määreenä, johon kapitalismin keinotteleva ja kaupankäyntiin keskittyvä pääomalogiikka kiteytyy.¹¹

Esimerkiksi Horkheimer oli ennen toista maailmansotaa varsin uskollinen oppi-isälleen Marxille ja tulkitsevi sekä juutalaisen identiteetin että antisemitismin kysymyksiä poliittisen taloustieteen luokkanäkökulmasta. Marxin ansioksi on kuitenkin luettava hänen tapansa käsittää juutalaisuus stereotyyppisesti määrittyneestä juutalaisuuden käytännöllisestä asenteesta käsin. Marxin kritiikki ei ollut laadultaan antisemitististä eikä kohdistunut juutalaisuuteen uskontona tai kansana. Kristillisessä maailmassa pitkäaikaisen rinnakkaiselon myötä syntynyt juutalainen markkinahenki oli levinnyt länsimaisen toimintatavan perusideologiaksi sen aseman yhteydessä, joka juutalaisille oli sallittu. (Marx 1984, 236-238; McLellan 1987, 12.) Täten näkisimme Marxin käsittelevän juutalaisuutta porvarillisen ideologian metaforana, joka ei kuitenkaan pysty käsittämään kokonaisuudessaan kyseisen metaforan syvällistä merkitystä totalisoituvan toiseuden kiinnityspintana.

*Dialektik der Aufklärung*in osiossa ”Elemente des Antisemitismus” näkisimme Horkheimerin pyrkivän Adornon ja Löwenthalin viitoittamana eroon tästä Marxin varhaistuotannolle ominaisesta juutalaisuuden käsittämisen tavasta. Ajatus siitä, että sosiaalinen emansipaatio hävittää juutalaisen uskonnon uskonnollisen ja poliittisen vieraantumisen muotona – joka vapauttaa niin juutalaiset kuin ”juutalaisen mentaliteetin” vaikutuksen alaiset kristitytkin juutalaisuudesta – on esimerkki valistuksen pyrkimyksestä totaaliseen harmoniaan hävittämällä erityislaatuiset ominaispiirteet (DdA, 151-152; DdA, 10-11).¹² Täten Adorno ja Horkheimer kohdistavat valistuskritiikkinsä myös

Marxiin ja Marxilta vaikutteita saaneisiin juutalaisnäkemysihin, samanaikaisesti puolustaen eräänlaista toiseuksien rinnakkaista moniarvoisuutta.

Juutalaisten joukkotuho ja tutkijan taakka

Martin Jay (1986, 90-92) suomii artikkelissaan ”The Jews and the Frankfurt School” varsin kovasanaisesti Horkheimeria näkemyksettömyydestä kansallissosialistien antisemitististä propagandaa kohtaan. Sosiaalitutkimuksen instituutissa, kuten marxilaisten intellektuellien piirissä ylipäänsä, pidettiin antisemitismin ongelmaan keskittymistä rajoittumisena liian erityiseen ja laajemmasta sosiaalisesta kokonaisuudesta irralliseen ongelmaan. Laaja-alaisemmalla kapitalistisen järjestelmän repressiivisyyden pohdinnalla oli tähtäimessään yleisyhteiskunnallinen vapautuminen pääoman ikeestä. Instituutin tutkijat pakenivatkin Saksasta ensisijaisesti huomattavan marxilaisen tutkimuslaitoksen jäseninä. He joutuivat siis pakenemaan sekä vasemmistolaisina perinteisen poliittisen vihollisuuden vuoksi¹³ että kriittisesti tapahtumiin suhtautuvina yhteiskuntatieteilijöinä natsien yleisen anti-intellektuaalisuuden vuoksi. (Diner 1993, 359-360, loppuviite 4.)

Instituutin Yhdysvaltoihin siirtyneiden rippeiden pitkäaikainen antisemitismin selittämiseen pyrkinyt tutkimusprojekti koki perustavanlaatuisen muutoksen juuri sodan alkuvuosien jälkeen. Tuolloin tapahtui lopullinen pesäero ortodoksimarxilaiseen tapaan selittää niin fasismia kuin antisemitisminkin problematiikkaa talouden dynamiikan ja luokkataistelun määräämän materialistisen prosessin kautta. (Jay 1974, 253-256.) Euroopasta kantautuvat viestit merkitsivät saksanjuutalaisille pakolaisille niin perustavanlaatuisia vihjettä tapahtuvan todellisesta laadusta, että se Adornon ja Horkheimerin tapauksessa käänsi uuden lehden heidän tavassaan käsittää länsimaiden historian syvintä olemusta.

Dialektik der Aufklärungin hienovarainen kritiikki Marxin *Zur Judenfragenissa* esittämää juutalaisuusnäkemystä kohtaan kuvaa omalta osaltaan Adornon ja erityisesti lähtökohdiltaan ortodoksisemmän Horkheimerin pääytymistä historiallisen materialismin tulkintaan nojaavan yhteiskunnallisen mallinnoksen kriisiin. Marxin näkemys juutalaisuudesta osoitti stereotyyppisyytensä syylistäessään juutalaiset länsimaisen kapitalismin repressiivisen järjestelmän ylläpidosta. Vaikka luokkataistelu ja taloudelliset intressit eivät enää kyenneet kyllin selittämään vallitsevan repressiivisyyden syvälle länsimaisen ihmisen mentaliteettiin pureutuneita perusteita, oli *Zur Judenfragenin* väitetty antisemiittisyys pikemminkin marxilaisten tulkitsijoiden kyseenalainen ansio. Kriittisen teorian todellisen praxis-sidonnaisuuden, siis yhteiskunta-teoreettisen näkemyksen ja sosiaalisen todellisuuden ilmiöiden kaksisuun-

taisen yhteyden puolesta puhuu juuri 1930-1940 -lukujen vaihteessa tapahtunut kriittinen irrottautuminen ortodoksimarxilaisen teorian rajoittuneisuudesta. Fasismiin kulminoituva länsimaisen kulttuurin ihanteiden ja todellisuuden välinen ristiriita pakotti Adornon ja Horkheimerin etsiytymään marxismien rajojen tuolle puolen, todellisuuden ymmärtämisen ja selittämisen, ei siitä irrottautumisen vuoksi.

Fasismien historiallinen varoitus

Fasismien ilmiön ja 1920-1940 -lukujen tapahtumien selittäminen on nähdäkseni imeytynyt olennaiseksi osaksi hegemonista länsimaisen maailman selittämisen tapaa. Erityisesti kylmän sodan aikana tavaksi muodostunut suurvaltojen välisen sanasodan vastapuolen yksipuolinen leimaaminen fasismien typologialla ilmentää tämän hegemonisen määrittelyvallan sisäistynyttä merkitystä. Neuvostoliiton johtaman eurooppalaisen itäblokin hajoaminen ei haihduttanut tämän vaikutuksia. Akselivaltojen päihittäminen on muodostunut elinvoimaiseksi legitimaatiorakenteeksi länsimaisen maailmanymmärryksen ja sen oletettaman poliittis-hallinnollisen järjestyksen oikeuttamisessa. Fasismi on täten muodostunut liberaalin demokratian vastakohdaksi ja vastavoimaksi, jonka voittaminen on osoitus humanin demokraattisen ideologian ylivertauisuudesta.

”Vulgaarissa historiankirjoituksessa” – ennen kaikkea näennäishistoriallisissa kronikoissa ja stereotypisoivassa populaarikulttuurissa – toistuva länsimainen sankaritarina kasvattaa meitä omalta osaltaan sisäistämään voitajan historian ihanteet ja luottamuksen suuren voiton edellyttämän toimintamallin oikeutukseen. Näiden valistuksen ihanteiden sisäistämisen tulisi edellä esittämäni perusteella kuitenkin kulkea juuri näistä ihanteista lähtöisin olevan perimmäisen, moniulotteisesti kriittisen katsannon viitoittamana.

Adorno ja Horkheimer argumentoivat teoksessaan valistuksen kyvyttömyyttä kohdata omaa myyttisyyden leimaamaa ”ei-valistuksellisuuttaan”, koska se johtaisi valistuksen totalisoituvan tendenssin myötä kestävämmään itsensä kumoamisen vaateeseen. Fasismien ilmiötä ja siihen liittyvää vielä kolonialistisen länsimaisen kulttuuripiirin maailmanlaajuisista poliittista kaaosta tarkastelisinkin radikaalissa muodossa ilmenevänä valistuksen myyttisenä perustana, ”taantumana uuteen barbaarisuuteen” valistuksen omista lähtökohdista käsin. Tässä abstraktissa yhtälössä liittoutuneet omaksuivat ”valistuksen veturin roolin”, joka asettui kummunneen aggressiivisen, reaktionaarisen myyttisyyden tuhoimpulssia vastaan. Fasismien nujertaminen näyttää myös valistuksen voittokulkuna, vulgaari historiankirjoitus esittää fasismien primäärimytologiseen irrationalismiin nojaavana myytin voi-

mana, joka valistuksen tulee päihittää totaalisesti alistamalla tai tuhoamalla, jotta valistuksen itseisarvoinen ja itsearvostettu prosessi säilyisi.

Anomalisoinnin vaarat

Perustava ongelma tässä fasismin ilmiön käsittämisen tavassa on taipumus eriyttää fasismi ”meistä” ja ”meidän ihanteidemme” sisältämistä toimintamahdollisuuksista. Tällöin päädytään lähes vääjäämättä muotoilemaan 1920-1940 -lukujen tapahtumien kiteytymistä fasisistisissa liikkeissä ja hallintomuodoissa eräänlainen historiallinen anomalia, radikaalisti vääristynyt poikkeama muutoin edistävässä ja demokratisoituvassa länsimaisessa historiassa.

Konkretisoivana paralleelina valistukselle, joka ei pysty kohtaamaan oman myyttisyytensä paradoksaalista uhkaa, emme mekään mieluisasti kohtaa fasismin ilmiön asettamaa kysymysmerkkiä länsimaisen maailmankuvamme ja ihmiskäsityksemme perusteille. Fasismi ja ilmeisimpänä esimerkkinään saksalainen kansallissosialismi eivät perustuneet eräiden anomalisovien selitysmallien viittaamalla tavalla ”demonisten” johtajien järkeä sumentavalle ja inhimillistä moraalialla rappeuttavalle vaikutusvallalle tai ylimalilliselle taialle. Tällaiset selitykset olisi helppo kadottaa valistuksen voittokulun historialliseen hämärään, toisin kuin se kiusallinen tosiasia, että fasismin mustan historian ympärille nivoutuneet tapahtumat johtuivat tavallisten, arkipäiväisten ihmisten toiminnasta. Nämä kaltaisemme arkipäiväiset ihmiset sisäistivät järjestyksen asettamiin päämääriin tähtäävät suorasanaiset ja viittauksenomaiset määräykset ilman, että he olisivat kyseenalaistaneet niiden sisältämiä valistuksen ihanteita loukkaavia epäinhimillisiä vaikutuksia yksittäisten, toiseuteen tuomittujen, kuitenkin kaltaistensa ihmisten elämänkohtaloissa. Tätä epäinhimillistä järjestystä nämä kaltaisemme olivat myös pystyttämässä ja tukemassa, koska se näytti tarjoavan keinon läpäistä modernin yhteiskunnan repressiivisen järjestyksen ankara subjektiivisuuden muoto ja palauttaa valitsevaksi välittömän mimesiksen luonnonmukainen harmonia. Jalon päämäärän vaatiman biologistisen homogenisoimisen ja päämäärän toteuttamista uhkaavien vihollisten neutraloinnin projektin tuhoisan lopputuloksen kaikki tunnemme. Valistuksen vastakohtaistava taipumus homogeeniseen sisällytettyyn ja toiseudeksi ahdistettuun ulkopuoliseen on voimakkaasti länsä myös demokraattisten länsiliittoutuneiden toimenpiteissä toisen maailmansodan aikana niin propagandassa kotirintamalla kuin varsinaisella taistelutantereellakin.

Pidän Schmittiä eräänlaisena ”valistuksen synkkänä ajattelijana”, jonka valistuksen omaa logiikkaa kuvaava, harvinaislaatuinen suorasanaainen analyysi viholliskuvan totalisoitumisesta, vihollisesta joka pitää voittoa täydelli-

sesti sotilaallisen neutraloimisen sijaan, päti myös liittoutuneiden suhtautumisessa akselivaltoihin. Totalisoituneen vihollisen luonne rikollisena vihollisena on erityisen leimaava piirre länsimaisen sankaritarinan perusjuonessa. Paljaimmillaan akselivaltojen stereotypisoiva käsittely syyllistyy juuri samantyyppiseen toiseuden absolutisoimisen logiikkaan, jolle saksalaisten alulle laittama juutalaisten joukkotuhokin perustui. Tähän sankaritarinaan nivoutuva tapahtumien rajoitettu muistaminen auttaa meitä unohtamaan näiden arkipäiväisen ja yleisen laadun, joissa kaltaisemme – ehkä sukulaisemmekin – toimivat hirmutöiden kuuliaisina ja antaumuksellisinakin toimeenpanijoina. (Reiners 1995, 232-235.)

Pohtiessamme suhdettamme 1920-1940 -lukujen tapahtumiin on huomattavasti helpompaa muistaa ne typologisoivasti historialliseen, jo ohitettuun anomaliaan liittäen, ja näin unohtaa toimijoiden arkipäiväisyyden ongelmasta kumpuava syyllisyyden koura, jonka otteen voimme tuntea niskassamme. ”Olisinko minä valmis tuollaisiin tekoihin? Voisivatko ne toistua historiallisesta tiedostamme huolimatta? Saattaisinko myös minä joutua uhriksi?” Koen nämä kulttuurisen identiteettimme ja yksilökohtaisen subjektiivisuutemme muotoutumisen kannalta perustavanlaatuisiksi ongelmiksi. Avoimesti tunnustettuna länsimaisen kulttuurin jaetun syyllisyyden aiheuttamat tunnontuskat saattaisivat asettaa perin kyseenalaiseen valoon tätä rakentumista ohjaavat hegemoniset maailmankatsomuksen ja ihmiskäsityksen ihanteet.

Historialliseen tilanteeseensa kiinnittyneestä abstraktiosta nykyyhteen

*Dialektik der Aufklärung*issa fasismin ilmiöstä ja siihen nivoutuvista 1920-1940 -lukujen tapahtumista muodostuu siis eräänlainen radikaali varoitus valistusprosessin historiassa vaikuttavasta itsetuhoisesta potentiaalista. Adorno ja Horkheimer haluavat nähdäkseni aikansa historiallisen konkretian polttavasta ongelmallisuudesta käsin varoittaa lukijoitaan anomalisoivaan selittämiseen ja tapahtumien unohtamiseen liittyvästä vaarasta. Ei niinkään etäisessä ääritapauksessa voisi olla mahdollista uusintaa näiden tapahtumien logiikan kammottava kulku toisenlaisessa muodossa omassa historiallisessa nyt-hetkessään, kenties kätkeytyvässä ja hienovaraisemmassa asussa, kenties vieläkin laajamittaisemmassa tuhon ja kärsimyksen mittakaavassa.

1940-luvun lopulla oli jo varsin selkeästi nähtävissä maailman jakautuminen voimakkaisiin ja ideologisesti läpätunkeviin blokkeihin. Näiden blokkien esittämät ystävän ja vihollisen kuvat ohittivat kolonialistiselle ja tämän jälkeen fasisistiselle ideologialle tyyppillisen biologistisen rotudiskurssin. Uusi jako ystävään ja viholliseen rakennettiin mitä perustavanlaatuisimpaan ideologiseen kahtiajakoon, jossa valistuksen ja myytin toisiinsa kietoutunut

suhde sai potentiaalisen itsetuhonsa kentäksi koko maailman. Kumpaisenkin blokin retoriikassa välähteli jatkuvasti lopullisen vastakkainasettelun teema: hyvä ja paha, edistys ja taantuma. Propagandistisessa retoriikassa ilmaistut sisällytetyt ja toiseus valistuksen ja myytin retorisisina ilmentyminä eivät onneksemme kalahtaneet yhteen valistuksen globalistisen projektin itsetuhoisessa loppunäytöksessä.

Kun vanhat blokkiutumaiset ovat pintapuolisesti tarkasteltuna kadonneet mahdollisesti jo orastavien tieltä ja valistus jälleen juhlii voitokulkuaan, on erityisen tärkeää ottaa kriittistä etäisyyttä kokemiemme tapahtumien perustaan kulttuurisissa mentaliteeteissa. Valistus ei välttämättä tule kohtaamaan itseensä kirjautunutta loppuaan, mutta tämän välttäminen on mahdollista ainoastaan valistuksen ihanteisiin tukeutuvan itsekritiikin kautta. *Dialektik der Aufklärung*issa ilmenevä Adornon ja Horkheimerin näkemys kulloinkin vallitsevasta historiankirjoituksesta on näiden läheisen kollegan Walter Benjaminin käsityksen tapaan nyt-hetkestä käsin määrittynyttä voittajien historiaa. 1920-1940 -lukujen tapahtumista todella oppiaksemme meidän tulee kuitenkin jälleen Benjaminiin viitaten pyrkiä lävistämään kyseinen hegemoninen voittajien historia – länsimainen sankaritarina – ja ”silittämään historiaa vastakarvaan” kaivaaksemme esiin tämän yksipuolisen historiankirjoituksen barbaarisen ytimen. (Benjamin 1989, 180-181 & 186.)

Viitteet

- 1 Erityistieteelliseksi tutkimukseksi ymmärrän yksittäisiin, rajojaan voimakkaasti puolustaviin ja jatkuvaa profiloitumiskeskustelua käyviin tieteenalallisiin oppirakennelmiin nojautuvan, metateoreettisesti rajautuvan tutkimuksen.
- 2 Vrt. Eatwell 1994, 315. Sosialistisessa leirissä pyrittiin osoittamaan fasistiset liikkeet aggressiivisesti antiproletaarisina vastavallankumouksen voimina, joissa pääoman dominanssi saavutti huippunsa (ks. esim. Hagtvet & Kühnl 1980, 27-29 & 42-44). Toisaalta neuvostojärjestelmän yhteneväisyyksiä fasistisiin valtiojärjestyksiin tarkasteleva ”totalitarismin” sateenvarjokäsite on perinteiselle länsiblokille ominainen (Hagtvet & Kühnl 1980, 34-36; Paastela 1997, 13-14).
- 3 Jürgen Habermasin (1987, 166) mukaan valistus asettuu myyttiin verrattuna sekä vastakohtana, että vastavoimana.
- 4 Weberin vaikutuksesta *Dialektik der Aufklärung*in ks. Benhabib 1986, 182-185 ja Wiggershaus 1995, 327-328.
- 5 Statusryhmä on Weberin muotoilema termi, joka nähdäkseni kuvaa sosiaalisten ryhmittymien perustaa ja olemusta paremmin kuin perinteinen ajatus luokista, säädyistä tms. Statusryhmä tarkoittaa siis joukkoa ihmisiä, jotka sosiaalisissa käytännöissään identiteetin tasolla kiinnittyvät tietynlaisen yhteisyy-

- den ympärille. Tämä yhteisyys voi olla peräisin a) yhteisestä elämäntyylistä tai ammatista, b) periytyvästä asemasta tai ulkoisesta oikeudesta johonkin asemaan, tai c) monopolistisesta positioista tietyssä poliittisen vallan rakenteessa. Tuloksena tällaisen yhteisyyden muotoutumisesta on rajattua erityisyyttä ilmentävä sosiaalinen arvo erilaisine koodeineen ja sekä sisään- että ulosulkevine rajoja määrittelevine rakenteineen, ja lopulta jopa monopolistinen liitos ryhmän statukseen, siis tietynlaiseen oikeuksien ja velvollisuuksien typisoituun yhdistelmään. Tämä status voidaan sitten ymmärtää esimerkiksi porvarillisena luokkana. Statusryhmä ja luokka eivät ole välttämättä synonyymisiä typologioita, vaan luokkaa voi pitää eräänä statusryhmän laajana ilmentymänä. (Weber 1978, 305-307.)
- 6 Katso tarkemmin Adornon ja Horkheimerin reaktioista Benjaminin esseeseen Wiggershaus 1995, 310-311.
 - 7 Douglas Kellner (1989, 88) painottaa *Dialektik der Aufklärungin* epookkista sidosta porvarilliseen historiaan ontologisen arvostelman sijaan, mikä on oikeutettua ja olennaista teoksen sisällön ymmärtämisen kannalta. *Dialektik der Aufklärungin* näkemys inhimillisestä luontosuhteesta käsittelee nimenomaan länsimaista kulttuuria yleisen antropologisen teorian sijaan.
 - 8 Nämä tietenkin mainitaan fasismin lippulaivoina, on kuitenkin huomattava ilmiön todella olleen ”yleiseurooppalainen” 1920-1940 -luvulla. Vankahkon kannatuksen fasistipuolueiksi nimettävät liikkeet saivat esimerkiksi Ranskassa, Belgiassa, Hollannissa, Unkarissa, Romaniassa ja myös Suomessa. Vuoden 1933 eduskuntavaaleissahan IKL saavutti 14 edustajapaikkaa. Hajanaisuus yleisesti ottaen ”vaivasi” useata kansallista fasistiritamaa. Niinpä Ranskassa ja Unkarissa monet fasistiset ja äärinationalistiset puolueet kilpailivat keskenään samoista kannattajista, kun taas Belgiassa tapahtui hajaantumisen kieli- ja kansallisuuskysymyksen mukaisesti flaamien ja vallonien omiin liikkeisiin. Monissa maissa fasistiliikkeet eivät tietenkään saaneet omine voimineen hääppöistä kannatusta, joten varsinaiselta eurooppalaisen fasismin monisuuntaiselta leimahdukselta vältyttiin. (Merkel 1980, 761-764.)
 - 9 Kiistelty Reichstagin, Berliinin valtiopäivätalon, tuhopolito helmikuun lopulla 1933 toimi eräänlaisena lopullisena lähtölaukauksena ”poliittisesti epäluotettavan aineksen” neutraloimiselle (Broszat 1985, 70-74).
 - 10 Juutalaisten maailmanlaajuisesta salaliitosta ks. esim. Arendt 1994.
 - 11 Ks. esim. McLellan 1987, 10-12 tai Wilenius 1966, 125-126 & 145-148.
 - 12 On huomattava, että osion kolme ensimmäistä teesiä ovat Horkheimerin ja Leo Löwenthalin käsialaa, ks. DdA, 6.
 - 13 Instituutin jäsenet osallistuivat varsin vähäisessä määrin suoranaiseen poliittiseen keskusteluun, sillä jakaantuneen saksalaisen vasemmiston Moskova-johitoisuutta pidettiin yleisesti ottaen epämarxilaisena taipumisena naamioituun autoritarismiin (ks. esim. Horkheimer 1992, vi-ix). Puoluepoliittisesti aktiivinen esimerkki koulukunnassa vaikuttaneista tutkijoista oli Kiinan ja Aasian kysymyksiin erikoistunut yhteiskuntatieteilijä Karl Wittfogel, joka joutui kom-

munistipuolueen jäsenenä yhdeksäksi kuukaudeksi keskitysleirille NSDAP:n valtaannousun vuonna 1933. Horkheimerin astuttua Instituutin johtoon 1931 ei Wittfogel kuitenkaan saanut kummoista sijaa organisaatiossa, jonka varsinaiseen sisäpiiriin ei tämä, kuten kukaan muukaan Instituuttiin liitoksissa ollut neuvostomyönteinen radikaali koskaan edes kuulunut. (Jay 1974, 15-19, 29.)

Kirjallisuus

Primaarilähde

DdA = Adorno, T. W. & Horkheimer, M. 1969. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer.

Sekundaarilähteet

- Arendt, H. 1994. "The Seeds of a Fascist International." Teoksessa J. Kohn (toim.), *Essays on Understanding; 1930-1954*. New York: Harcourt Brace & Company, 140-150.
- Benhabib, S. 1986. *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benjamin, W. 1989. "Historian käsitteestä." Teoksessa M. Koski, K. Rahkonen & E. Sironen (toim.), *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*, kääntäjä R. Sironen. Tutkijaliiton julkaisusarja 57. Helsinki: Kansan Sivistystyön Liitto & Tutkijaliitto, 177-189.
- Broszat, M. 1985. *The Hitler State. The Foundation and Development of the Internal Structure of the Third Reich*. Kääntäjä J. W. Hiden. New York: Longman.
- De Felice, R. 1977. *Interpretations of Fascism*. Kääntäjä B. H. Everett. Cambridge: Harvard University Press.
- Eatwell, R. 1994. "Why are Fascism and Racism Reviving in Western Europe?" Julkaisussa *The Political Quarterly*, vol 65/no 3. Cambridge: The Political Quarterly Publishing Co., 313-325.
- Freund, J. 1995. "Schmitt's Political Thought." Julkaisussa *Telos*, no 102, kääntäjä D. Cook. New York: Telos Press, 11-42.
- Gramsci, A. 1982. *Vankilavihkot. Valikoima 2*. Kääntäjät M. Berger, M. Böök & L. Talvio. Helsinki: Kansankulttuuri Oy.
- Gronow, J. 1987. "Länsimainen rationalisoitumisprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus." Teoksessa T. Hietaniemi (toim.) *Aiheita*

- Weberistä. *Max Weber modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista*. Helsinki: Tutkijaliitto, 9-36.
- Habermas, J. 1987. "Myytin ja valituksen yhteenkietoutuminen; Merkintöjä Dialektik der Aufklärung -teokseen uuden lukemisen jälkeen." Teoksessa J. Kotkavirta (toim.), *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981-1985*, käännös J. Kotkavirta. Helsinki: Gaudeamus, 165-189.
- Hagtvet, B. & Kühnl, R. 1980. "Contemporary Approaches to Fascism; A Survey of Paradigms." Teoksessa S. U. Larsen, B. Hagtvet & J. P. Myklebust *Who Were the Fascists. Social Roots of European Fascism*. Bergen: Universitetsforlaget, 26-51.
- Horkheimer, M. 1947. *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.
- Horkheimer, M. 1992. "Preface." Teoksessa *Critical Theory. Selected Essays*. Kääntäjä M. J. O'Connell, New York: Continuum, v-x.
- Horkheimer, M. 1993. "Reason Against Itself: Some Remarks on Enlightenment." Julkaisussa *Theory, Culture and Society* Vol. 10. Lontoo: SAGE, 79-88.
- Jay, M. 1974. *The Dialectical Imagination; A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Lontoo: Heinemann.
- Jay, M. 1986. "The Jews and the Frankfurt School; Critical Theory's Analysis of Anti-Semitism." Teoksessa *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*. New York: Columbia University Press, 90-100.
- Kellner, D. 1989. *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Cambridge: Polity Press & Basil Blackwell.
- Koivusalo, M. & Ojakangas, M. 1997. "Carl Schmitt poliittisena ajattelijana." Teoksessa *Poliittinen teologia*, ks. Schmitt 1997, sivut 25-40.
- Lukács, G. 1971. "Class Consciousness." Teoksessa *History and Class Consciousness; Studies in Marxist Dialectics*, kääntäjä R. Livingstone. Lontoo: Merlin Press, 46-82.
- Marcuse, H. 1991. "Filosofia ja kriittinen teoria." Teoksessa J. Kotkavirta (toim.), *Järjen kritiikki*, kääntäjä J. Kotkavirta. Tampere: Vastapaino, 59-80.
- Marx, K. 1984. "On the Jewish Question." Teoksessa *Karl Marx. Early Writings*, kääntäjä R. Livingstone & G. Benton. Harmondsworth: Penguin Books, 211-241. Alkuperäinen julkaisu "Zur Judenfrage" kirjoitettu 1843. Teos ilmestynyt suomeksi otsikolla "Juutalaiskysymyksestä" teoksessa Marx & Engels, *Valitut teokset 6 osaa*. Moskova: Edistys. 1978. 66-100.
- McLellan, D. 1987. *Marxism and Religion. A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*. Lontoo: Macmillan Press.
- Merkel, P. H. 1980. "Comparing Fascist Movements." Teoksessa *Who Were the Fascists*, ks. Hagtvet & Kühnl 1980, 752-783.
- Nomberg-Przytyk, S. 1985. *Auschwitz. True Tales from a Grottesque Land*. Kääntäjä R. Hirsch. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Paastela, J. 1997. "Käsité totalitarismi Neuvostoliiton/Venäjän tutkimuksen perspektiivistä tarkasteltuna." Teoksessa P. Lappalainen (toim.) *Politiikan paikat: Studia Politica Tamperensis* No. 2. Tampere: Tampereen yliopisto, Poliitiikan tutkimuksen laitos, 129-170.

- Pollock, F. 1978. "State Capitalism; Its Possibilities and Limitations." Teoksessa A. Arato & E. Gebhardt (toim.), *The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 71-94.
- Reiners, I. 1995. "Shoah – hävinneiden historia." Julkaisussa *Tiede & Edistys* 3/95. Helsinki: Tutkijaliitto, 232-246.
- Schmitt, C. 1976. *The Concept of the Political*. Kääntäjä G. Schwab. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Schmitt, C. 1997. *Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuusopista*. Kääntäjä T. Hietaniemi. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Stirk, P. 1992. *Max Horkheimer: A New Interpretation*. Exeter: Harvester Wheatsheaf.
- Swingewood, A. 1998. *Cultural Theory and the Problem of Modernity*. Lontoo: MacMillan Press.
- Tuori, K. 1997. "Carl Schmitt ja vastavallankumouksen teoria." Teoksessa C. Schmitt *Poliittinen teologia*, ks. Schmitt 1997, 7-24.
- Weber, M. 1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology I*. Käännös G. Roth. Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. 1989. *Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus. Kirjoituksia uskonnon sosiologiasta*. Kääntäjä T. Hietaniemi. Tampere: Vastapaino.
- Weber, M. 1990. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Kääntäjä T. Kyntäjä. Porvoo: WSOY.
- Weber, M. 1993. "Science as Vocation." Teoksessa H. H. Gerth & C. Wright Mills (toim.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, kääntäjä H. H. Gerth & C. Wright Mills. Lontoo: Routledge, 129-156.
- Wiggershaus, R. 1995. *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*. Kääntäjä M. Robertson. Cambridge: Polity Press.
- Wilenius, R. 1966. *Marx ennen Marxia. Marxin ajattelun ensimmäinen vaihe*. Helsinki: Weilin & Göös.

Douglas Kellner

HERBERT MARCUSE JA RADIKAALIN SUBJEKTIIVISUUDEN METSÄSTYS

Kuluneina kahtena vuosikymmenenä olemme todistaneet säälimätöntä filosofista hyökkäystä subjektin käsitettä vastaan, joka kerran oli modernin filosofian alfa ja omega. Materialistit ovat arvostelleet perinteisen subjektin käsitteen idealistisia ja essentialistisia ulottuvuuksia erityisesti sen kartesiolaisissa, kantilaisissa ja saksalaisissa filosofian muodoissa. Myös poststrukturalistiset ja postmodernistiset teoreetikot ovat viime aikoina hyökänneet subjekti-diskurssin universalisoivia väitteitä vastaan. Näihin kuuluvat esimerkiksi väärän ykseyden asettaminen, oletus subjektin keskitetystä ja perustavasta asemasta filosofisten systeemien tai tietoväitteiden keskiönä sekä subjektidiskurssille ominainen läpinäkyvä itsevarmuus aina René Descartesin cogitosta Edmund Husserlin fenomenologiaan. Friedrich Nietzschen esimerkiksi seuraten poststrukturalistit ovat pitäneet subjektiä kielen seurauksena, joka rakentuu kieliopin muotojen (subjekti/predikaatti) ja olemassa olevien kielellisten systeemien mukaisesti, tai ovat Gilles Deleuzen tavoin asettaneet kehollisen kokemuksen virran etusijalle idealistisiin tietoisuuden ja itsen käsitteisiin nähden.

Traditionaaliselle filosofialle subjekti oli yhtenäinen, ideaalinen, universaalinen, itseperusteltu ja epäseksuaalinen. Se oli ihmisyyden keskus ja modernin filosofian keskeinen perusta. Poststrukturalistisen ja postmodernin kritiikin mukaan ihminen on sen sijaan kehollinen, sukupuolinen, sosiaalinen, pirstaleinen ja historiallinen, sillä subjekti on radikaalisti hajautunut kielen, yhteiskunnan, kulttuurin ja historian tuloksena. Mikäli subjektin rakensäminen kielessä, sosiaalisessa ja luonnossa on poststrukturalistisen tai postmodernin subjektikäsitteilyksen keskeinen ajatus, Frankfurtin koulun analyysit eivät ole niiden kanssa kovinkaan vastakkaisia. Koko kriittisen teorian traditio – jonka keskeiset vaikutteet ovat peräisin G. W. Hegeliltä, Karl Marxilta, Friedrich Nietzscheltä, Sigmund Freudilta ja Max Weberiltä – ko-

rosta yksilön yhteiskunnallista rakentumista, ja Hegelin, Nietzschen ja Freudin voidaan tulkita antaneen näkökulmia siihen, kuinka subjekti rakentuu sosiaalisesti kielen välityksellä. Erityisesti Jürgen Habermas on seurannut tätä ajatusmotiivia ja hyökännyt subjektifilosofiaa vastaan ehdottaen, että sen subjekti/objekti -malli tulisi korvata ego-alter -mallilla, joka perustuu kommunikatiivisen järjen ideaaliin. (Ks. erit. Habermas 1984 ja 1987.)

Artikkelissani käsittelen Herbert Marcusen modernin filosofian rationalistiseen subjektiin kohdistamaa terävää kritiikkiä. Rationalistista subjektiä vastaan hän asettaa ajatuksen viettipohjaisesta rationaalisuudesta, eroksesta ja ruumiillistuneen subjektiivisuuden esteettis-eroottisista ulottuvuuksista. Marcuse kuuluu kriittisen teorian historistiseen traditioon, joka hylkää essentialismin ja tulkitsee subjektiivisuuden kehittyvän historiassa, kehittyen ja muuttaen muotoaan vuorovaikutuksessa erityisten sosio-poliittisten olosuhteiden kanssa. Theodor W. Adornon ja Max Horkheimerin sekä aikaisemman Frankfurtin koulun tradition tavoin myös Marcuse pitää vallitsevia subjektiivisuuden muotoja alistavina ja rajoittavina. Hän haastaa meidät uudistamaan subjektiivisuutta ja kehittämään uudenlaista aistimellisuutta, joka eroaisi laadullisesti nykyisten kehittyneiden teollisuusmaiden normalisoidusta subjektiivisuudesta. Marcuse etsikin koko elämänsä radikaalia subjektiivisuutta, sellaista aistimellisuutta, joka kapinoisi vallitsevaa yhteiskuntaa vastaan ja pyrki luomaan uudenlaisen yhteiskunnan.

Väitänkin, että Marcuse ja Frankfurtin koulun ajattelijat antavat tärkeitä näkökulmia traditionaalisen subjektin käsitteen kritiikille sekä subjektiivisuuden uudelleen ajattelemiselle ja käsitteellistämiselle. Näiden näkökulmien avulla on mahdollista muodostaa käsityksiä, jotka ovat riittävän vahvoja kohtaamaan poststrukturalistiset, postmodernit, materialistiset, feministiset ja muut kritiikin muodot. Subjektia vastaan kohdistetuilla hyökkäyksillä on ollut vakavia seurauksia, sillä ilman vahvaa käsitystä subjektiivisuudesta ja toimijuudesta ei ole olemassa myöskään turvapaikkaa yksilön vapaudelle ja emansipaatiolle, tilaa kamppailulle ja vastarinnalle, eikä edistykselliselle poliittiselle muutokselle. Näistä syistä moniin eri leireihin kuuluvat teoreetikot – mukaan lukien feministit, multikulturalistit ja poststrukturalistit, jotka ovat tulleet toisiin ajatuksiin liian hätäisestä subjektin hajottamisesta – ovat yrittäneet nykykritiikin valossa nostaa subjektiä takaisin jaloilleen sekä uudistaa subjektiivisuutta ja toimijuutta koskevaa diskurssia.

Tässä kirjoituksessa väitän, että Marcuse ennakoi poststrukturalistista subjektin kritiikkiä, jonka mukaan subjektin käsite sisältää liikaa filosofista ja poliittista painolastia. Väitän myös, että meidän tulee rakentaa uudelleen subjektiivisuuden tulkinta, johon Marcuse ja Frankfurtin koulu meidät johdattavat, ja että tätä tulkintaa on mahdollista kehittää edelleen. Kiinnittymällä Nietzschen, Freudiin ja esteettisen modernismin traditioon Marcuse raken-

taa kehollista, eroottista, sukupuolitettua, sosiaalista ja esteettistä subjektiivisuutta, joka ylittää mieli-ruumis -kahtiajaon sekä välttää idealistisen ja rationalistisen essentialismin. Tämä subjektiivisuus muodostuu erityisessä yhteiskunnallisessa miljöössä ja se on haastettu uudistamaan itsensä sekä vapauttamaan itsensä rajoittavista ja alistavista subjektiivisuuden muodoista. Seuraamalla Marcusen subjektiivisuuden uudelleen rakentamista esitän aluksi teoksen *Eros and Civilization*¹ uudelleentulkinnan osoittaakseni, kuinka se ennakoii poststrukturalistista subjektin kritiikkiä ja antaa vaihtoehtoisen käsityksen subjektiivisuudesta. Tämän jälkeen esitän joitakin näkökulmia Marcusen myöhemmissä kirjoituksissa esiintyvään subjektiivisuuden uudelleen ajattelemiseen keskittymällä hänen ajatukseensa radikaalista subjektiivisuudesta. Tarkoituksenani on kehittää uudistettu marcuselainen subjektiivisuuden teoria, joka painottaa affektiivisen ulottuvuuden, aistimellisuuden ja koko subjektikäsitksemme muodonmuutoksen merkitystä. Sen avulla olisi mahdollista luoda nykyteorialle uudenlainen subjektiivisuuden käsite sekä kehittää käsitystä radikaalin yhteiskunnallisen muutoksen ja toimijuuden subjektiivisista ehdoista, jotta voimme edistää yksilöllistä ja yhteiskunnallista muutosta.

Eros and Civilization -teoksen uudelleentulkintaa

Teoksessaan *Eros and Civilization* Marcuse nojautuu Freudiin kuvataksaan sitä, miten subjekti rakentuu yhteiskunnallisesti dramaattisessa mielihyväperiaatteen ja todellisuusperiaatteen yhteentörmäyksessä. Freudin mukaan mielihyväperiaate hallitsee alun pitäen viettejä, jotka tähtäävät ainoastaan ”nautinnon saavuttamiseen. Kaikista niistä toiminnoista, jotka voivat aiheuttaa epämiellyttävyyttä (’kipua’), älyllinen toiminta vetäytyy pois” (Marcuse 1955, 13). Jo varhain mielihyväperiaate ajautuu kuitenkin konfliktiin ankaran todellisuuden kanssa, ja kurinpidollisten kokemusten jälkeen ”yksilö päättyy traumaattiseen oivallukseen, että tarpeiden täydellinen ja kivuton tyydytys on mahdotonta” (Marcuse 1955, 13). Todellisuusperiaatteen holhouksessa ihminen oppii, mikä on tarpeellista ja toivottua käyttäytymistä, mikä vahingollista ja kiellettyä. Tällä tavalla yksilö kehittää rationaalisia kykyjään tullakseen ”tietoiseksi, ajattelevaksi subjektiksi, joka on mukautunut häntä ulkopuolelta painostavaan rationaalisuuteen” (Marcuse 1955, 14).

Rationaalisuus onkin Marcusen mukaan yhteiskunnallinen konstruktio ja subjekti on yhteiskunnallisen kokemuksen tuote. Michael Foucault’n tavoin Marcuse ei pidä subjektia niinkään luonnollisena ja metafyyysisenä substanssina, joka edeltää sen yhteiskunnallista kypsymistä, vaan yhteiskunnallisen normalisaation tuotteena, jonka avulla yksilö alistetaan yhteiskunnalliselle

herruudelle. Marcusen käsityksen mukaan todellisuusperiaate tukee yhteiskunnan vaatimusten, normien ja kieltojen totaliteettia, joka rasittaa yksilöä ”ulkopuolelta”. Tämä prosessi muodostaa yhteiskunnan yksilöön kohdistaman perinpohjaisen herruuden, joka muokkaa ajattelua ja käytöstä, intohimoja ja tarpeita sekä kieltä ja tietoisuutta. Marcusen sanoin: ”Hänen intohimonsa sekä hänen todellisuuden muuttamisensa eivät vastedes ole hänen omiaan: ne ovat hänen yhteiskuntansa ’organisoimia’. Ja tämä ’organisaatio’ tukahduttaa ja muuttaa hänen alkuperäisten vaistonvaraisten tarpeittensa olemuksen” (Marcuse 1955, 14-15)².

Marcuse käyttää Freudin teoriaa tuottaakseen kuvauksen sitä, kuinka yhteiskunta alkaa hallita yksilöä, kuinka sosiaalinen kontrolli sisäistetään ja kuinka yhteiskunnallinen mukautuminen mahdollistuu. Hän pääättelee, että ”Freudin yksilöpsykologia on syvimmissä olemuksessaan sosiaalipsykologiaa” (Marcuse 1955, 16.) ja painottaa toistuvasti, että Freudin psykologiset kategoriat ovat luonteeltaan historiallisia ja poliittisia. Marcuse lihallistaa rohkeasti ”Freudin teorian poliittisen ja sosiologisen substanssin” kehittääkseen sen, mitä nimitän *kriittiseksi sosialisatioteoriaksi*. Kun useimmat teoriat painottavat sosialisatiion humanisoivia ulottuvuuksia väittäen, että se tekee yksilöistä ”inhimillisempiä” – ja samalla legitimoivat vallitsevat yhteiskunnalliset instituutiot ja käytännöt – Freud paljastaa länsimaisen sivilisaation torjutun sisällön ja sen ”edistyksestä” maksetun raskaan hinnan. Vaikka teollistuminen onkin johtanut materiaaliseen edistykseen, Freudin analyysi vietillisistä kieltäymyksistä ja tästä aiheutuneesta onnettomuudesta nostaa esiin kysymyksen, onko sivilisaatiomme kaiken kärsimyksen ja onnettomuuden arvoinen (Marcuse 1955, 3-). Marcusen näkemyksen mukaan Freudin analyysi ”ahdistavasta kulttuuristamme” kyseenalaistaa kokonaisuudessaan edistykseen, tuotantokyvyn ja työetiikan ideologian, kuten myös uskonnon ja moraalisuuden ”osoittamalla kulttuurin korkeimpien arvojen ja saavutusten tukahduttavan sisällön” (Marcuse 1955, 17).

Foucault’n tavoin Marcuse painottaa subjektin yhteiskunnallista rakentumista sekä sitä tapaa, jolla subjektin muotoutuminen on osallisena hallinnan prosessissa. Vaikka Foucault eräässä vaiheessa vaati monien muiden post-strukturalistien lailla herruuteen kohdistuvaa vastarintaa, heillä ei useasti ollut mitään teoreettista perustaa, jonka varaan olisi ollut mahdollista rakentaa käsitys alistusta ja ylivaltaa tehokkaasti vastustavasta toimijuudesta.³ Marcusen mukaan psykoanalyysissä on kuitenkin piilevä pyrkimys, joka tavoittelee vallitsevan työn ja kieltäymyksen etiikkaa vastustavan ihmisluonnon paljastamista. Samalla psykoanalyysi vaalii ”ihmisyysden tabuiksi asetettuja toiveita”: mielihyväperiaatteen vaatimusta täydellisestä tyydytyksestä ja rajoitusten puuttumisesta (Marcuse 1955, 18.) Hän väittää, että Freudin viettiteoria sisältää ”syvyyssulottuvuuden”, jonka mukaan viettimme pyrkivät olosuhte-

siin, joissa vapaus ja onnellisuus yhtyvät. Näissä olosuhteissa, joissa subjekti pyrkii alistuksen ja herruuden ylittämiseen, voimme tyydyttää kaikki tarpeemme. Marcusen mukaan *muisti* sisältää kuvia tyydytyksen tilasta ja voi näin saada psyykkisessä elämässä kognitiivisen ja terapeuttisen roolin:

Sen totuusarvo sijaitsee muistin erityisessä kyvyssä säilöä lupauksia ja mahdollisuuksia, jotka on petetty tai jopa kielletty kypsän, sivilisoituneen yksilön toimesta, mutta jotka on kerran tyydytetty hämärässä menneisyydessä ja joita ei ole koskaan täydellisesti unohdettu. (Marcuse 1955, 18-19.)

Marcuse muotoilee hienovaraisesti uudelleen ajatuksen muistin terapeuttisesta roolista, jota myös psykoanalyysi painottaa. Freudin teoriassa muistin tietoinen torjunta tapahtuu siten, että yleensä seksuaalisuutta tai aggressiota koskevat epämiellyttävät tai traumaattiset kokemukset tukahdutetaan. Psykoanalyysin tehtävä on vapauttaa potilas mieltä painavista tai torjutuista traumaattisista muistoista – joiden torjunta yleensä tuottaa neuroosin – tarjoamalla ymmärrystä ja oivallusta, joka purkaisi neuroottisen käytöksen. Vaikka Marcuse säilyttää psykoanalyttisen kytköksen unohtamisen ja torjunnan välillä, hän korostaa enemmän muistin vapauttavia mahdollisuuksia sekä nautinnollisten tai euforisten kokemusten muistelemisen merkitystä kuin Freudin painottamaa epämiellyttävien tai traumaattisten kokemusten mieleenpalauttamista. Freudin tulkinnassaan Marcuse esittää, että aikaisempien vapauden ja onnellisuuden kokemusten muistaminen saattaisi kyseenalaistaa vieraantuneen työn ehdoilla tehdyt kivuliaat suoritukset sekä jokapäiväisen elämän monenlaiset ahdistukset.

Marcusen analyysi antaa ymmärtää, että yhteiskunta koului yksilöä torjumaan systemaattisesti ja tiedostamattomasti näitä emansipatorisia muistoja. Samalla se pyrkii vähentämään sellaisten kokemusten arvoa, joita ohjaa yksinomaan mielihyväperiaate. Nietzschen *Moraalin alkuperän* pohjalta Marcuse kritisoi ”sivilisaation muistivalmennuksen yksipuolisuutta. Tämä kyky on pääasiassa ohjattu enemmän velvollisuuksien muistamiseen kuin nautintoihin; muisti on liitetty huonoon omatuntoon, syyllisyyteen ja syntiin. Onnettomuus ja rankaisun uhka, ei onnellisuus ja lupaus vapaudesta, säilyvät muistissa” (Marcuse 1955, 232).

Muistin ohella myös *fantasia* tuottaa Marcusen mielestä paremman elämän kuvia käyttämällä mielihyväperiaatteen ja sen tyydytyksen vaatimusten kieltä. Hän painottaa taiteen vapauttavaa merkitystä, sillä se ilmentää fantasian ja mielikuvituksen vapautteen pyrkiviä sisältöjä tuottamalla kuvia onnellisuudesta ja elämästä vailla ahdistusta. Marcusen näkemyksen mukaan päiväunelmiamme fantasiat ja toiveet ennakoivat parempaa elämää ja ilmentävät intohimojen purkautumista suuremman vapauden ja tyydytyksen tähden.

Tiedostamaton pitää sisällään muistoja kohdusta, lapsuudessa koetusta täydellisestä tyydytyksestä ja yksilön elämän huippukokemuksista. Marcuse pitää kiinni siitä, että ”muistin psykoanalyttinen vapautus” ja ”fantasian palauttaminen” tarjoavat pääsyn onnellisuuden ja vapauden kokemuksiin, joilla on kumouksellinen merkitys nykyelämässä. Hän esittääkin, ettei Freudin teoria ihmisluonnosta suinkaan merkitse ei-tukahduttavan sivilisaation mahdollisuuden kieltämistä vaan antaa pikemminkin ymmärtää että ihmisluonnossa on onnellisuutta ja vapautta tavoittelevia puolia.

Puolustaessaan mielihyväperiaatteen vaatimuksia Marcuse uskoo pysyvänsä uskollisena materialismille, joka ottaa vakavasti paitsi aineelliset tarpeet ja niiden tyydytyksen, myös ihmisluonnon biologisen ”syvyysulottuvuuden”. Hänen näkemyksensä on, että mielihyväperiaatteen vaatimusten pätevyys puolustamisen kriittis-vallankumouksellinen merkitys on siinä, että Freudin analyysin mukaan ihmisolento sietää ainoastaan tietyn määrän alistamista ja onnettomuutta. Kun tämä raja ylitetään, yksilö ryhtyy kamppailemaan alistavia oloja vastaan. Freudin teoria sisältää siten elementtejä *vapautuksen antropologiasta*, joka analysoi niitä ihmisluonnon puolia, jotka tarjoavat mahdollisuuksia vallitsevan yhteiskunnan radikaalille vastustamiselle.

Marcuse päättää esityksensä korostamalla, että Freudin teoria sisältää radikaaleja viittauksia, jotka on täydellisesti peitetty tai jätetty huomiotta. Hän haluaa palauttaa ne kaikkein provokatiivisimmassa muodossa. Marcuse väittää, että tämän palautusyrityksen tueksi tarvitaan Freudin viettiteorian restaurointia, seksuaalisuuden keskeisyyden korostamista sekä viettiteorian viitaalisten ja räjähdyksellisten väitteiden huomioimista. Uusfreudilaiset, jotka kieltävät seksuaalisuuden ensisijaisuuden, ovat Marcusen mukaan tukahduttaneet Freudin syvällisen oivalluksen ihmisen seksuaalisuudesta asettamalla teorioissaan seksuaalivietit toissijaiseen asemaan (Marcuse 1955, 238-). Marcuse uskoo, että Freudin teoria paljastaa viettienergioiden syvyyden ja voiman, joissa on käyttämättömiä emansipatorisia mahdollisuuksia. Marcuse määrittelee nämä nautintoon ja tyydytykseen tähtäävät viettienergiat ”Erokseksi”. Hän väittää, että vapautettu Eros päästäisi valloilleen energioita, jotka eivät pyrkisi ainoastaan seksuaaliseen tyydytykseen vaan ulottaisivat vaikutuksensa laajennettuihin ihmisten välisiin suhteisiin ja rikkaampaan luovuuteen. Vapautettu Eros edellyttäisi nautinnollista esteettis-eroottista ympäristöä, joka vaatisi ihmiselämän ja materiaalisten olosuhteiden täydellistä uudelleen rakentamista.

Marcuse omaksuu myös Freudin Thanatoksen tai kuoleman vietin käsitteen, toisin sanoen Freudin käsityksen viettien poliittisesta taloudesta, jossa elämänviettien vahvistaminen auttaa Erosta kontrolloimaan ja hallitsemaan Thanatosta, lisäten täten vapautta ja onnellisuutta ja vähentäen aggressiota ja tuhoa. Marcuse omaksuu siten hieman yllättäen suhteellisen mekanistisen

viettikäsitteen, joka rakentuu Freudin biologistiseen energia-vietti -mallin varaan. Tätä mallia on ankarasti kritisoitu ja se on hylätty sekä psykoanalyyt-tisen teorian eri piireissä että kriittisessä teoriassa (Habermas ja hänen oppi-laansa) kuten myös poststrukturalismissa. Mielestäni on kuitenkin mahdol-lista rakentaa uudelleen marcuselainen subjektiteoria siirtämättä siihen Freu-din viettiteorian ongelmallisia puolia.

Avain Marcusen subjektikäsitteiden uudelleen rakentamiseen on *Eros and Civilization* -teoksen luku ”Philosophical Interlude”, jossa hän kehittää kriit-tistä analyysiä länsimaisen rationaalisuuden esioletuksista ja sen filosofisesta subjektin käsitteestä. Marcuse väittää, että länsimaisen sivilisaation vallitseva todellisuusperiaate perustuu subjektin ja objektin, mielen ja ruumiin, järjen ja tunteen sekä yksilön ja yhteiskunnan vastakkainasetteluun. Luonto koe-taan tältä pohjalta raa’aksi materiaksi, jota tulee hallita, alistuksen kohteeksi, provokaatioksi tai vastustukseksi, joka tulee nujertaa (Marcuse 1955, 110). Länsimaisen ajattelun ego määrittyy näin aggressiiviseksi, hyökkääväksi subjektiksi, joka taistelee ja pyrkii valloittamaan vastustavan maailman. Työn kautta subjekti pyrkii jatkuvasti laajentamaan luontoon kohdistuvaa valtaansa ja kontrolliaan. Tämän todellisuusperiaatteen logos on Marcusen mukaan herruuden logiikkaa, joka kulminoituu kehittyneiden teollisuusmaiden todel-lisuusperiaatteen muodostamassa suoritusperiaatteessa. Suoritusperiaate on vihamielinen aisteille ja vastaanottaville kyvyille, jotka pyrkivät mielihyvään ja täyttymykseen. Se sisältää käsitteiden alistavasta järjestä, joka pyrkii kesyt-tämään mielihyvään ja nautintoon pyrkivät vaistonvaraiset vietit. Suoritus-periaatteen arvot, jotka ovat vallitsevan yhteiskunnan päänormeja, käsittävät

kannattavan tuottavuuden, vakuuttavuuden, tehokkuuden, kilpailukyvyyn; toi-sin sanoen suoritusperiaatteen, funktionaalisen rationaalisuuden tunteita vas-taan kohdistaman vallan, kaksinaismoraalin, ’työetiikan’, joka tarkoittaa suu-rimmalle osalle väestöstä tuomiota vieraantuneeseen ja epäinhimilliseen työ-hön, ja vallantahdon, voiman näyttämisen ja viriilisuuden. (Marcuse 1974, 282.)

Tämä todellisuusperiaatteen hegemoninen versio on Marcusen mukaan ase-tettu kyseenalaiseksi länsimaisen filosofian alkuajoista lähtien. Subjektin ja objektin välistä antagonistista kamppailua vastaan on muotoiltu sovituksen ja harmonian ideaali, jossa yksilö pyrkii täyttymykseen ja mielihyvään. Tämä ”mielihyvän logos”, Marcuse ehdottaa, löytyy Aristoteleen *nous theos* -ajatuk-sesta sekä Hegelin ideaalisesta hengestä, joka saavuttaa levon ja täyttymyksen absoluuttisessa tiedossa (Marcuse 1955, 112-). Näissä filosofisissa käsitteissä ihminen saavuttaa sovituksen tilan, jossa vieraantuminen ja alistaminen lo-pulta voitetaan kamppailun, kärsimyksen ja työn jälkeen. Arthur Schopen-hauer puolustaa samankaltaista ideaa levottomasta, kaikkialle pyrkivästä ”tah-

dosta”, joka etsii levollista nirvanaa. Lisäksi Marcuse löytää mielihyvän logiikan ja toisenlaisen subjektikäsitteen Nietzschen tavasta korostaa ruumista, intohimoja, iloa sekä ajasta ja syyllisyydestä vapautumista (Marcuse 1955, 119-). Tämän todellisuusperiaatteen vahvistamat arvot olisivat antiteesejä alistavalle suoritusperiaatteelle sekä sitä hallitsevalle subjektille. Ne vahvistaisivat

vastaanottavaisuutta, herkkyyttä, väkivallattomuutta, hellyyttä ja niin edelleen. Nämä ominaispiirteet edustavat todellakin herruuden ja hyväksikäytön vastakohtaa. Peruspsykologisella tasolla ne liittyisivät Eroksen alueeseen ja ilmaisivat elämänviettien energiaa, joka kohdistuisi kuolemanviettiä ja tuhoavaa energiaa vastaan. (Marcuse 1974, 284).

Tämä vaihtoehtoinen todellisuusperiaate ja subjektikäsitteitys saa ilmaisunsa myös Freudin ajatuksessa nirvanaperiaatteesta, jonka mukaan kaikki vietit pyrkivät lepoon, rauhallisuuteen ja kivuttomuuteen (Marcuse 1955, 5- ja 124-). Tämän lisäksi Marcuse tukeutuu Friedrich Schillerin käsitteeseen esteettisestä kasvatuksesta ja leikistä väittäen, että esteettisessä ja eroottisessa kokemuksessa, leikissä ja fantasiassa, järjen ja aistien välinen konflikti ylittään siten, että ”järki on aistimellista ja aistimellisuus rationaalista” (Marcuse 1955, 180). Toimimalla leikki-impulssin kautta

esteettinen funktio ’kumoaisi pakon ja asettaisi ihmisen sekä moraaliseen että fyysiseen vapauteen’. Se harmonisoiisi tunteet ja affektiot järjen ideoiden kanssa, erottaisi ’järjen lait moraalisesta painostuksestaan’ ja ’sovittaisi ne aisti-intressien kanssa’ (Marcuse 1955, 182).

Poststrukturalismin kielellä Marcuse siis ennakoii ruumiillistettua subjektiivisuutta, jossa modernille filosofiselle subjektikäsitteelle keskeinen järjen ja aistien välinen ristiriita tulisi puretuksi. Schillerillä ja Marcusella leikki-impulssi kytkeytyy esteettiseen funktioon, joka toimii välittäjänä passiivisen, vastaanottavan ”aistimellisen impulssin” ja aktiivisen luovan ”muotoimpulssin” välillä, sovittaen näin järjen ja aistit toisiinsa. Leikki-impulssi pyrkii vapautumaan rajoituksista ja ahdistuksesta. Tähän sisältyy myös vapautuminen ”vakiintuneesta todellisuudesta: ihminen on vapaa silloin kun ’todellisuus menettää vakavuutensa’ ja kun sen välttämättömyydestä ’tulee kevyt’” (Marcuse 1955, 187). Tämä ”vapaus leikkiin” ja ”esteettisen todellisuuden” luomiseen edellyttää aistien vapautumista ja – kuten sekä Schiller että Marcuse vaativat – ”totaalista vallankumousta havaitsemisen ja tuntemisen tavoissa” (Marcuse 1955, 189).

Tästä seuraava käsite estetisoidusta ja erotisoidusta subjektiivisuudesta säi-

lyttää aistillisuuden [*Sinnlichkeit*] sivumerkityksen osana aistimellisuutta, vastaanottavaisuutta, taidetta ja Erosta. Siten se pelastaa ruumiin ja aistit alistavan järjen tyrannialta sekä todistaa estetiikan, leikin ja eroottisen toiminnan merkityksestä ihmisen elämässä. Määräysvallan rationaalista ja määräälevää subjektiava vastaan Marcuse kehittää subjektiivisuuden tulkinnan, jonka mukaan subjektiivisuus toimii järjen ja aistien välittäjänä ja etsii harmoniaa ja mielihyvää. Viettipohjaisen subjektiivisuuden intersubjektiivisena ideaalina on siten harmoninen ja tyydyttävä suhde toisiin sekä itse luontoon. Objektien kontrolloimisen ja hallinnan sijaan Marcusen hahmottelema subjektiivisuus etsii viettipohjaista ja rauhaista suhdetta toisiin ja ulkoiseen maailmaan.

Marcuse ehdottaa lisäksi uudenlaista järjen käsitettä, jonka hän määrittelee ”viettipohjaiseksi rationaalisuudeksi” (Marcuse 1955, 223-). Tässä käsityksessä järki ei pyri tukahduttamaan aisteja, vaan toimii harmoniassa niiden kanssa, auttaen aisteja löytämään mielihyvän kohteita sekä kultivoimaan ja lisäämään aistimellisuutta. Marcuse hylkää vallitsevat filosofiset paradigmat, jotka pitävät yksinomaan järkeä inhimillisenä kykynä ja aisteja levottomina, eläimellisinä ja alempiarvoisina. Marcuse esittää, että tämänkaltainen järjen käsite on tukahduttava ja totalitaarinen, eikä luo riittävää perustaa esteettis-eroottiselle tyydytykselle ja kehitykselle (Marcuse 1955, 119-), koska se korostaa mielen ja ruumiin eroa. Marcusen ihanteena on sellainen inhimillisen elämän muoto, jossa järjestä tulee aistimellinen, suojellen ja rikastuttaen elämänviettejä, ja jossa aistit osallistuisivat ”aistimellisen järjestyksen” (Marcuse 1955, 223-) luomiseen. Hän olettaa, että mitä enemmän viettien rajoituksia puretaan ja mitä vapaammin niiden annetaan kehittyä, sitä enemmän ne etsivät ”*pysyvää* mielihyvää” ja rakentavat yhteiskunnallisia suhteita, jotka mahdollistavat jatkuvan mielihyvän. Tällä tavalla ”Eros määrittelee uudelleen järjen itsensä suhteen. Järkevää on se, mikä ylläpitää mielihyvän järjestystä” (Marcuse 1955, 224). Tämä voisi mahdollistaa vapaampien, tyydyttävämpien ihmisten välisten suhteiden olemassaolon ja saattaisi luoda sellaisen yhteiskunnallisen järjestyksen ja yhteisön, joka perustuisi vapauteen, mielihyvään, yhteistoimintaan ja rationaaliseen auktoriteettiin. Tällöin ”tukahduttava järki antaa tilaa uudelle *mielihyvän rationaalisuudelle*, missä järki ja onnellisuus yhtyvät” (Marcuse 1955, 224).

Uusi aistimellisuus, emansipaatio ja vallankumous: myöhempi Marcuse

Modernille teorialle ominaisen subjektikäsitteen vastakohtaksi, jossa siis korostuu ajatus rationaalisesta ja hallitsevasta subjektista, Marcuse asettaa ajatuksen subjektiivisuudesta, joka kehittyä, kehittää ja pyrkii kohti onnell-

lisuutta, mielihyvää ja harmoniaa. Tällainen subjektiivisuus on aina proses-
sissa. Se ei ole koskaan muuttumaton ja vakaa, vaan se on aina luomus,
saavutus ja päämäärä, eikä absoluuttinen metafyyminen entiteetti. Marcuse-
lainen subjektiivisuus on myös ruumiillistunut, sukupuolitettu, oppositio-
naalinen ja taistelee herruutta, alistamista ja sortoa vastaan sekä vapauden ja
onnellisuuden puolesta. Siten siinä ei ole mitään essentialistista, idealistista
tai metafyyisistä. Marcusen käsitys subjektiivisuudesta on pikemminkin
kehollinen, ja se kultivoi kokemuksen esteettisiä ja eroottisia ulottuvuuksia
sekä pyrkii mielihyvään ja harmoniseen suhteeseen toisten ja luonnon kans-
sa. Marcusen radikaali subjektiivisuus on myös poliittinen, sillä se vastustaa
herruutta ja sortoa sekä taistelee niitä olosuhteita vastaan, jotka estävät va-
pauden ja onnellisuuden.

Nykyään vallitsee laaja yksimielisyys siitä, että tarvitsemme etiikalle, poli-
tiikalle ja ihmisen vapautuksen projekteille toimijuuden ja subjektiivisuu-
den diskurssia. Olen pyrkinyt esittämään, että Marcusen näkökulmat sub-
jektiivisuuteen kestävät ainakin nykyisen poststruktuurilistisen ja muun sub-
jektin kritiikin sekä myös tarjoavat voimavaroja subjektiivisuuden käsitteen
uudistamiseen nykyhetkessä. On tärkeää huomata, että subjektiivisuuden
uudistaminen, erotisoidun rationaalisuuden luominen ja vapaan luovan it-
sen kehitys voivat Marcusen mukaan tapahtua vain käytännön kautta ja yh-
teiskunnallisten suhteiden sekä toiminnallisuuden muutoksen myötä. Tä-
män lisäksi Marcuse on hyvin selvillä siitä, että vallitseva yhteiskunta on
nimenomaan organisoitunut estämään tällaisen subjektiivisuuden ja uusien
yhteiskunnallisten suhteiden uudelleen rakentaminen. Sen sijaan vallitseva
yhteiskunta pyrkii luomaan herruuden, auktoriteetin, alistuksen ja alistumi-
sen järjestelmän. Erityisesti *Yksiulotteisessa ihmisessä*, mutta myös muussa tuo-
tannossaan, Marcuse esittää subjektiivisuuden ja herruuden hegemonisten
muotojen kritiikin sekä haastaa ylittämään kehittyneen teollisen yhteiskun-
nan yksiulotteisen, konformistisen ja nominalisoidun subjektin.

Myöhemmissä kirjoituksissaan Marcuse oli hyvin kiinnostunut etsimään
ja teoretisoimaan tulkintaa ”uudesta aistimellisuudesta,” johon liittyvät tar-
peet, arvot ja pyrkimykset poikkeaisivat laadullisesti yksiulotteisen yhteis-
kunnan subjektiivisuudesta. Uuden subjektiivisuuden luominen edellyttää
”sellaisen uuden ihmistyyppin syntyä ja kasvattamista, joka on vapaa luokka-
yhteiskunnan aggressiivisista ja alistavista tarpeista sekä pyrkimyksistä ja
asenteista. Ihmisolennon, joka on luotu solidaarisuudessa ja omasta aloittees-
taan, omassa ympäristössään, omassa *elämismaailmassaan*, omasta ’ominaisuu-
destaan’.” (Marcuse 1969a, 24.) Tällainen arvojen ja tarpeiden vallankumu-
us auttaisi ylittämään Marcusen teorian keskeisen dilemman, joka on terä-
västi muotoiltu teoksessa *Yksiulotteinen ihminen*: ”Kuinka hallinnoidut yksi-
löt, jotka ovat tehneet tyypistämisenä vapauksikseen ja tyydytyksikseen (...),

voivat vapauttaa itsensä paitsi isänniltään, myös itseltään? Kuinka olisi edes ajateltavissa, että noidankehä voitaisiin rikkoa?” (Marcuse 1964, 250-251)⁴.

Noidankehän murtamiseksi yksilöiden on muutettava nykyiset tarpeensa, aistimellisuutensa, tietoisuutensa, arvonsa ja käyttäytymisensä. Samalla heidän on kehitettävä uutta radikaalia subjektiivisuutta ja luotava yhteiskunnalliselle muutokselle välttämättömät edellytykset (Marcuse, 1969b, 67). Marcuselle radikaali subjektiivisuus tarkoittaa ”suuren kieltäytymisen” harjoittamista, jota hän hahmottaa teoksissa *Eros and Civilization* ja *Yksiuolotteinen ihminen*. Teoksessa *Eros and Civilization* (Marcuse 1955, 149-) ”suuri kieltäytyminen on tarpeetonta alistamista vastaan kohdistuvaa protestia, kamppailua vapauden äärimmäisen muodon puolesta mikä tarkoittaisi ’elämää vailla ahdistusta’.” Teoksessa *Yksiuolotteinen ihminen* (Marcuse 1964, 256-) suuri kieltäytyminen on kuitenkin perustavasti poliittista. Siinä se on alistamisen ja epäoikeudenmukaisuuden hylkäämistä, kieltäytymistä, sorron vastustamista, vastarintaa peukaloidun pelin säännöille, vastustuksen ja kamppailun radikaali muoto. Sekä *Eros and Civilization* että *Yksiuolotteinen ihminen* -teoksessa suuri kieltäytyminen perustuu subjektiin, joka ei siedä epäoikeudenmukaisuutta ja joka ryhtyy vastustamaan kaikkia herruuden muotoja, niin vaistonvaraisia kuin poliittisiakin.

1960-luvun lopussa Marcuse väitti, että emansipatoriset tarpeet ja ”uusi aistimellisuus” olivat kehitymässä tuolloisessa yhteiskunnassa. Hän uskoi, että uusvasemmiston ja vastakulttuurin piirissä oli käynnistymässä ”vallitsevaan järjestelmään kohdistuva systemaattisen irroutautumisen ja kieltäytymisen poliittinen käytäntö, joka tähtäsi arvojen uudelleenarviointiin” (Marcuse 1969b, 6). Tämä uudelleenarviointi oli synnyttämässä uudenlaista ihmistä ja subjektia. Uusi aistimellisuus ”ilmaisee elämänviettien nousemista aggressiivisuuden ja syyllisyyden ylitse” (Marcuse 1969b, 23) ja sisältää ”nykyistä herruusjärjestelmää ylläpitävien tarpeiden ja keskeisten arvojen negaation” (Marcuse 1969b, 67). Teoria uudesta aistimellisuudesta perustuu käsitykseen aistien aktiivisesta roolista kokemuksen rakenteessa. Tässä käsityksessä hylätään Kantilla ja myös muussa filosofiassa esiintyvä arvottava tulkinta, jonka mukaan aistit ovat passiivisia ja yksinomaan vastaanottavia. Vaikka aistimme ovat Marcusen mukaan yhteiskunnan muotoilemia ja muovaamia, ne konstituivat vuorostaan kokemuksemme maailmasta ja antavat materiaalia sekä mielikuvituksellemme että järjellemme. Hän uskoi, että aistit ovat nykyään yhteiskunnallisesti rajoitettuja ja tyypistettyjä, ja väittää, että ainoastaan aistien vapautuminen ja uusi aistimellisuus voivat tuottaa vapauttavan yhteiskunnallisen muutoksen. (Marcuse 1969b, 24- ja Marcuse 1972, 62-).⁵

Alistavan suorittamisen ja kilpailun tilalle uusi aistimellisuus asettaa merkityksellisen työn, mielihyvän ja yhteisön tarpeet; aggression ja tuhoavan tuottavuuden tilalle se vakiinnuttaa rakkauden ja ympäristön vaalimi-

sen; teollistumisen vaatimuksia vastaan se asettaa kauneuden, aistimellisuuden ja leikin tarpeet, vahvistaen näin kokemuksen esteettisiä ja eroottisia osatekijöitä. ”Uusi aistimellisuus” muuntaa nämä arvot ja tarpeet ”käytännöksi, joka murtaa tuttuuden, rutinoituneet tavat nähdä, kuulla, tuntea, ymmärtää asioita niin, että organismi voi tulla vastaanottavaiseksi potentiaalisille maailman ei-aggressiivisille, ei-riistäville muodoille” (Marcuse 1969b, 6). Tämä totaalinen vallitsevien yhteiskunnallisten tarpeiden, arvojen ja instituutioiden hylkääminen merkitsee radikaalia välirikkoa yhteiskunnan instituutioiden, kulttuurin ja elämäntavan muodostaman kokonaisuuden kanssa sekä ennakoi uutta kulttuuria ja yhteiskuntaa.

Marcuse oli tietenkin pettynyt siihen, että uudesta aistimellisuudesta, jolla hän pyrki korvaamaan työväenluokan, ei ollut vallankumouksen vaikuttavaksi voimaksi. Hän oli myös tyrmistynyt siitä, että uusvasemmisto ja vastakulttuuri joutuivat kulutusyhteiskunnan houkutusten saaliiksi tai tukahdutetuiksi ja hajotetuiksi. Vuonna 1970 Marcuse kuitenkin etsi täsmälleen samoja arvoja ja samaa subjektiivisuutta yhteiskunnallisista liikkeistä, erityisesti feminismistä, ympäristöliikkeestä, rauhanliikkeestä sekä monista ruohonjuuritason aktivismin muodoista, joita luonnehdittiin ”uusiksi yhteiskunnallisiksi liikkeiksi.” Vuonna 1974 pitämässään luennossa marxismista ja feminismistä Marcuse kiinnitti ensimmäistä kertaa huomiota sukupuolen keskeiseen rooliin ja teoretisoi miehen ja naisen välisiä eroja niiden kategorioiden avulla, jotka hän muotoili teoksessaan *Eros and Civilization*. Siinä feminiinisyyttä yhdistetään piirteisiin, joiden Marcuse katsoo kuuluvan uuteen aistimellisuuteen. Maskuliininen liitetään sen sijaan länsimaiseen egoon ja herruuden rationaalisuuteen, joita Marcuse kritisoi läpi tuotantonsa. Marcuse ennakoi näin eroa painottavaa feminismiä [difference feminism], joka korostaa naisellisen ja maternaalisen arvoa maskuliinisuuteen verrattuna.⁶

Kiistellyssä artikkelissaan Marcuse esitti, että ”naiselliset” arvot ja ominaisuudet ilmaisevat ehdotonta kapitalismin, patriarkaalisuuden ja suoritusperiaatteen arvojen negaatiota. Hänen näkemyksensä mukaan ”socialismin tulee laadullisesti erilaisena yhteiskuntana sisältää antiteesi ja määrätty negatio kapitalismin aggressiivisille ja alistaville tarpeille ja arvoille, jotka edustavat miesvaltaista kulttuuria” (Marcuse 1974, 285). Lisäksi:

Tällaisia naisellisia ominaisuuksia, jotka toimivat vallitsevien maskuliinisten ominaisuuksia antiteesinä olisivat vastaanottavaisuus, herkkyyttä, väkivallattomuus, hellyys jne. Nämä ominaispiirteet edustavat todellakin herruuden ja riiston vastakohtaa. Peruspsykologisella tasolla ne liittyisivät Eroksen alueeseen ja ilmaisisivat elämänviettien energiaa, joka kohdistuisi kuolemanviettiä ja tuhoavaa energiaa vastaan. (Marcuse 1974, 285-286.)

Feministisessä liikkeessä naiset kritisoivat Marcusea sukupuolierojen essentialisoimisesta, vaikka hän painottikin erottelun olevan länsimaisen yhteiskunnan historiallinen tuote eikä essentialinen sukupuoli-ero. Marcuse esitti, että naisilla on laadullisesti miehistä poikkeava ”naisellinen luonne”, koska naiset on vapautettu työpaikan alistuksesta, armeijan raakuudesta ja kilpailusta julkisessa sfäärissä. Siksi heille on kehittynyt ominaispiirteitä, jotka edustavat Marcuselle emansipoituneen ihmiskunnan merkkejä. Hän tiivistää aggressiivisten maskuliinisten ja kapitalististen arvojen eron suhteessa feministisiin arvoihin ”alistavan tuottavuuden” ja ”luovan vastaanottavaisuuden” väliseksi vastakohtaksi. Marcusen mukaan feminiinisten ominaisuuksien lisääntynyt emansipaatio vakiintuneessa yhteiskunnassa siis heikentää hallitsevien maskuliinisten arvojen ja kapitalistisen suoritusperiaatteen valtaa.

Saman vuosikymmenen aikana Marcuse työskenteli Rudolf Bahron ”ylijäämätajunnan” [surplus consciousness] käsitteen parissa. Bahron tavoin hän väitti, että sosialistisissa maissa oli kehittymässä uusi tietoisuus, joka pystyy näkemään ristiriidan sen ”mikä on” ja sen ”mikä voisi olla” välillä. Tämä tietoisuus ei ollut tyytyväinen vallitsevaan elämäntapaan. Samanlainen tietoisuus oli muotoutumassa myös kapitalistisissa yhteiskunnissa. Argumentti oli, että

työn lisääntyvä mekanisoituminen ja intellektualisoituminen tuottaa yhä enemmän yleisiä kykyjä, taitoja, tietoja ja inhimillistä potentiaalia, jota ei voida kehittää vakiintuneen tuotantokoneiston sisällä, koska se olisi ristiriidassa täysipäiväisen epäinhimillisen työn tarpeen kanssa. Suuri osa siitä on kanavoitu tarpeettomaan työhön. Tämä työ on tarpeetonta siksi, ettei sitä tarvita paremman yhteiskunnan rakentamiseen ja säilyttämiseen. Se on välttämätöntä ainoastaan kapitalistisen tuotannon vaatimuksien vuoksi.

Näistä olosuhteista riippuvaisessa väestöryhmässä (tänään noin 90% koko väestöstä?) herää ’vastatietoisuus’, tietoisuus yhä räikeämmästä vallitsevan yhteiskunnallisen jaon ja työnjaon vanhentuneisuudesta. Rudolf Bahro, militantti itäsaksalainen toisinajattelija, joka vangittiin heti Länsi-Saksassa ilmestyneen kirjansa *Vaihtoehto* julkaisemisen jälkeen, nimittää tätä (edelleen hyvin hämärää ja hajanaista) tietoisuutta *ylijäämätajunnaksi*. Hän määrittelee sen ”vapaan mentaalisen energian lisääntymiseksi, joka ei ole enää sidottu välttämättömään työhön ja hierarkkiseen tietoon”. (Marcuse 1979, 21.)⁷

Bahron ja Marcusen tulkinnassa ”ylijäämätajunta” on seurausta laajentuvasta koulutuksesta, tieteellisestä ja teknisestä kehityksestä sekä tuotantovoimien ja työprosessien jalostumisesta, joka tuottaa samanaikaisesti korkeampaa tietoisuuden muotoa, mutta joka ei kuitenkaan pysty tyydyttämään nyky-yhteiskunnan tuottamia tarpeita ja ideoita työprosessissa tai jokapäiväisessä

elämässä. Bahro ja Marcuse väittävät, että teknologisen yhteiskunnan sosiaaliset prosessit tuottavat näin kriittistä tietoisuutta ja että tämä subjektiivisuus ajautuu ristiriitaan olemassa olevan hierarkian, tuhlauksen, alistuksen ja heruuden kanssa ja luo yhteiskunnallisen muutoksen tarpeen. Tämän näkemys mukaan olemassa olevat yhteiskunnalliset prosessit itse auttavat tuottamaan subjektiivisuutta, joka paitsi vaatii työprosessiin ja yhteiskuntaelämään osallistumista ja täyttymystä myös lisää vapautta, tasa-arvoa, edistymisen ja kehittymisen mahdollisuuksia. Jos näitä tarpeita ei tyydytetä, seuraa Bahron ja Marcusen mukaan kapina ja yhteiskunnallinen muutos.

Esitän lopuksi joitakin kriittisiä huomioita Marcusen vallankumouksellisen subjektin käsitteestä. Ensin haluan kuitenkin huomauttaa, että toisin kuin karikatyyriset esitykset Marcusesta idealistisena utopistina väittävät, hän pyrki perustamaan käsityksensä radikaalista subjektiivisuudesta olemassa oleviin kamppailuihin, liikkeisiin ja tendensseihin. Subjektiivisuus oli Marcuselle – oli se sitten kehittyneen kapitalismin hallittu subjekti tai oppositionaalinen subjektiivisuus, jota hän etsi ensin uusvasemmistosta ja vastakulttuurista ja sen jälkeen uusista yhteiskunnallisista liikkeistä – historiallinen, kehittyvä ja kehittävä ja aina täynnä ristiriitoja ja epäselvyyksiä. Marcuse oli monia marxilaisia tietoisempi vahvan subjektiivisuuden teorian tarpeesta muutoksen subjektiivisten olosuhteiden luomisessa ja hyvin kiinnostunut teoriasta, kulttuurista ja yhteiskunnallisesta kokemuksesta, joka auttaisi uuden subjektiivisuuden luomisessa. Marcusen subjektiivisuutta koskevat uudistamisyritykset perustuvatkin hänen poliittiseen kaipuuseensa, joka suuntautuu radikaaliin yhteiskunnalliseen muutokseen ja yksilön säilyttämiseen.

Joitakin päättäviä kommentteja

Jälkikäteen tarkasteltuna Frankfurтин koulun, feminismin, poststrukturalismin ja postmodernin teorian alulle saattama subjektikritiikki on rikastuttanut subjektiivisuutta koskevaa ajatteluamme haastamalla meidät miettimään uudelleen subjektin ja toimijuuden problematiikkaa. Se on myös auttanut meitä läpikäymään ja käsitteellistämään erilaisia kokemuksen ja toiminnan ulottuvuuksia, jotka traditionaaliset tulkintamallit ovat sivuuttaneet, sekä pohtimaan vaihtoehtoisia mahdollisuuksia ajatteluun, toimintaan ja jokapäiväiseen elämään. Kun traditionaaliset ja modernit käsitykset subjektista olivat yleisesti rationalistisia, essentialistisia, idealistisia ja metafysisiä, nykyinen subjektikritiikki antaa mielestäni herätteen ja tilaisuuden kehittää kriittisempiä ja luovempia käsityksiä postmetafysisestä subjektiivisuudesta.

Lopuksi kommentoin Habermasin ja Marcusen toisistaan poikkeavia näkökulmia subjektiivisuuteen osoittaakseni Marcusen position erityiset vahvuudet ja voimavarat sekä rajoitukset. Olen esittänyt, että Marcuse tarjoaa ajatuksen kehollisesta subjektiivisuudesta, jossa painottuvat subjektiivisuuden esteettiset ja eroottiset komponentit. Habermasin kommunikatiivisen järjen ideasta puuttuu sen luonnon ja materiaalisuuden luova ruumis sekä esteettiset ja eroottiset osatekijät. Tämä tarkoittaa sitä, että Habermas pohjaa subjektiivisuutta koskevan käsityksensä sosiaaliseen ja ego-alter -suhteisiin, eikä tarjoa käsitystä esteettisestä, eroottisesta ja ruumiillistetusta aistimellisesta subjektiivisuudesta kuten Marcuse. Lisäksi Habermasilta ei löydy yhtä vahvaa normalisoivien ja yhdenmukaistavien tendenssien kritiikkiä kuin Marcuselta, eikä hänellä ole yhtä voimallista ajatusta muutoksesta ja emansipaatiosta. Habermas ei myöskään tarjoa vallankumouksellisen subjektiivisuuden käsitettä.

Toisaalta myös Marcusen tulkinta subjektiivisuudesta sisältää ongelmia. Olen tietoisesti vähätellyt Marcusen sidoksisuutta Freudin viettiteorian kyseenalaiseen osiin, sillä uskon, että on mahdollista tuottaa marcuselainen käsitys subjektiivisuudesta tukeutumatta Freudin tulkintaan viettien poliittisesta taloudesta, kuolemanvietistä tai biologistiseen käsitykseen Eroksesta, jonka Marcuse omaksuu Freudilta. Vaikka Marcuse tähdentää subjektiivisuuden kehollisia, esteettisiä, eroottisia ja poliittisia ulottuvuuksia, hänen kuvauksessaan on laiminlyöntejä ja puutteita. Ensinnäkään hän ei riittävästi painota eettisyyttä. Vaikka asiasta voi olla monta mieltä, hän ei mielestäni myöskään – tämä koskee hänen ajattelunsa poliittista tasoa – riittävästi kehittele oikeudenmukaisuuden ja demokratian käsitteitä. Koska ajatukset eettisestä, oikeudenmukaisesta ja demokraattisesta subjektiivisuudesta eivät verso Marcusen teksteissä, Habermasin analyysit ovat niiden välttämätön täydennys. Habermasin keskittyminen ego-alter -suhteeseen sekä hänen myöhemmät tutkimuksensa moraalista ja moraalisesta kehityksestä, demokratiasta ja oikeudesta sekä subjektiivisuuteen liittyvistä yhteiskunnallisista velvollisuuksista ja pakoista ovat tärkeä korjaus Marcusen analyysihin. Kumpikin näkökulma subjektiivisuuteen olisi yksin aivan liian yksipuolinen ja kaipaa toista täydennykseen.

Vaikka olen tässä tekstissä pääasiallisesti tarkastellut Marcusen subjektiivisuuden uudelleentulkintaa ja uudistamista mahdollistavia voimavaroja, haluaisin väittää, että yhdelläkään ajattelijalla ei ole vastausta subjektiivisuutta koskevaan kysymykseen. Viisainta olisi tukeutua moniin eri ajattelijoihin, jotta voisimme korjata ja uudistaa subjektiivisuutta nykyhetkessä. Adorno, Benjamin, Fromm, Habermas, Marcuse ja muut Frankfurtin koulun jäsenet ovat myös tärkeitä tässä tehtävässä. Myös monilla tämän tradition ulkopuolisilla feministisillä teoreetikoilla ja poststrukturalisteilla on keskei-

nen rooli.⁸ Marcusen vallankumouksellisen subjektiivisuuden teoriassa on lisäksi ongelmia, joista on keskusteltava lopuksi.

Ortodoksisen marxismin terävästä kritiikistä ja uudelleenmuotoilusta huolimatta Marcusen teoria on yhä liian sidoksissa hegeliläis-marxilaiseen ”vallankumouksellisen subjektin” problematiikkaan, joka asettaa vallankumouksen subjektiksi yhdenmukaisen vallankumouksellisen luokan.⁹ Ne työväenluokan piirteet, joita Marx tarkasteli varhaisissa analyyseissään, liitetään tällaisessa tulkinnassa mihin tahansa ryhmään, luokkaan tai tendenssiin, jonka vallankumoukselliset teoreetikot pitävät vallankumouksen avaimena. Tällainen käsitys saavutti loogisen lopputuloksensa – ja absurdiuteen johtavan reduktionsa – Georg Lukácsin tulkinnassa työväenluokasta identtisenä historian subjekti-objektina. (ks. Lukács 1971.) Lukácsin keinotekoisen konstruktion ja sen herättämän myöhemmän kritiikin olisi pitänyt osoittaa vallankumouksellisen subjektin hegeliläis-marxilaisen teorian vaarat ja tarpeen luoda toisenlainen lähestymistapa vallankumoukselliseen teoriaan.

Vallankumouksen historian ja sosiologian lisäpohdinta kyseenalaistaa sen, lähteekö vallankumouksellinen muutos todella ”vallankumouksellisesta subjektista” vai, kuten olisin taipuvainen esittämään, pikemminkin kamppailevista luokista (tai luokan sektoreista), ryhmistä, organisaatioista ja yksilöistä. Olisi idealistista ja typerää liittää vallankumouksellinen muutos *johonkin* (tai *tiettyyn*) vallankumoukselliseen subjektin, koska yhteiskunnallinen muutos on seurausta erilaisten yhteiskunnallisten ryhmien ja voimien monimutkaisista yhteensattumista ja -liittymistä. Tämän vuoksi olisi väärin ennalta liittää ”vallankumouksellinen subjekti” mihinkään erityiseen yhteiskuntaluokkaan, -ryhmään tai -tendenssiin, sillä on äärimmäisen vaikeaa määrittää ennalta ”vallankumoukselliset voimat” kapitalistisissa yhteiskunnissa. Kuten Marcuse sanoo: ”Vallankumouksen yhteiskunnalliset toimijat (...) ovat muotoutuneet vain muutoksen prosessissa itsessään ja on mahdotonta laskea sen varaan, että vallankumoukselliset voimat olisivat ns. valmiina olemassa, kun vallankumouksellinen liike alkaa” (Marcuse 1969b, 64).

Vallankumouksellisen teorian tehtävänä on tämän käsityksen mukaan analysoida olemassa olevia yhteiskunnallisia voimia ja ryhmiä, jotka kamppailevat tietyissä historiallisissa olosuhteissa ja tilanteissa. Samalla sen tulee osoittaa, mitkä ryhmät ovat emansipatoristen intressien, arvojen ja aistimellisuuden kantajia sekä motivoituneita synnyttämään radikaalin yhteiskunnallisen muutoksen. Vaikka kyseenalaistankin universaaliksi vallankumoukselliseksi luokaksi määritellyn ”vallankumouksellisen subjektin”, en ajattele, etteikö olisi tärkeää eritellä vallankumouksellisen *subjektiivisuuden* luonnetta ja ehtoja. Se on subjektiivisuutta, joka vaatii vallankumouksellista muutosta ja luo esikuvia vaihtoehtoisille instituutioille, arvoille ja käytännöille, jotka loisivat paremman elämän kaikille. Marcusen kriittisen marxismin voima on

sen tavassa painottaa vallankumouksellisen muutoksen ja vaihtoehtoisten yhteiskuntien muodostuksen subjektiivisia ehtoja (ja esteitä). Tämä subjektiivinen ja spekulatiivinen perspektiivi on välttämätön osa vallankumouksellisesta projektista, eikä sitä löydy strukturalistisesta marxismista ja post-strukturalismista, jotka hylkäävät ajatuksen vallankumouksellisesta subjektiivisuudesta. Radikaali yhteiskunnallinen muutos vaatii vallitsevan tietoisuuden ottamista vakavasti sekä sen mystifiointien ja vääristymien kritisointia ja sellaisten tarpeiden, arvojen ja ideaalien muotoilua, jotka auttavat inhimillisen vapautuksen prosessissa.

Vaikka Marcuse arvostelee terävästi vallankumouksellisen subjektin samaistamista Marxin proletariaattiin, hän ei itse kyseenalaista ”vallankumouksellisen subjektin” käsitettä. Pitkällinen vallankumouksellisen subjektin etsintä oli syy *Yksiuolotteisen ihmisen* pessimismiin ja sitä seuraavaan kohtuuttomaan luottamukseen, jonka Marcuse kohdisti opiskelijoihin, intellektuelleihin, uuteen aistimellisuuteen, naisiin ja lopulta ”ylijäämätajuntaan” vallankumouksellisina voimina. Vallankumouksellisen subjektin käsitteen vuoksi Marcusella on taipumus sivuuttaa työväenluokan kamppailut ”ei-vallankumouksellisina”, koska ne eivät täytä ”vallankumouksellisen subjektin” kriteereitä. ”Vallankumouksellisen subjektin” käsite onkin aave, joka kummittelee Marcusen projektissa alusta alkaen. Se tulisi manata pois sellaisen intressin nimissä, joka kehittää uusia käsitteitä kuvatakseen emansipatorisen yhteiskunnallisen muutoksen olosuhteita, tulevaisuuden näkymiä ja päämääriä.

Marcuse ansaitsee kiitosta monista marxilaiseen vallankumousteoriaan kohdistamistaan provokatiivisista kritiikeistä ja hillityistä yrityksistään kehittää uusia vallankumouksellisia näkökulmia, jotka sopisivat kehittyneen kapitalismin yhteiskunnallisiin oloihin. Marcuse meni kaikista ikäpolvensa marxilaisista ehkä pisimmälle yrittäessään löytää ja teoretisoida vallankumouksen subjektiivisia ehtoja ja kehittää radikaalin subjektiivisuuden teoriaa. Vaikka eräät hänen muotoiluistaan olivat liiaksi sidoksissa Freudin viettiteoriaan ja marxilaisen vallankumouksellisen subjektin problematiikkaan, Marcusen ajattelussa on mielestäni puolia, jotka välttävät tuollaiset muotoilut. Siten ne tarjoavat tärkeää apua yrityksillemme hahmottaa subjektiivisuutta ja toimijuutta. Marcuse myös haastaa meidät ajattelemaan uudelleen subjektiivisuuden ongelmakenttää suhteessa yhteiskunnallis-taloudelliseen kehitykseen ja omassa myllertävässä aikakaudessamme ilmeneviin poliittisiin kamppailuihin. Tällä tavoin subjektin nykykritiikki haastaa meidät muotoilemaan yhä parempia käsitteitä ja kehittämään uusia voimavaroja kriittiselle teorialle ja käytännölle.

Käännös Olli-Pekka Moisio

Viitteet

- 1 [Suom.huom. Jussi Kotkavirta on kääntänyt suomeksi Marcusen esseen ”Vietti-rakenne ja vapaus”. Se on ilmestynyt teoksessa Kotkavirta, J (toim.), *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino, 1991. Esseessään Marcuse tiivistää teoksensa *Eros and Civilization* keskeiset näkökulmat.]
- 2 [Suom. huom. Marcuse käyttää tämän lainauksen viimeisessä lauseessa käsitettä transsubstantiaatio. Tämä teologinen käsite tulee katolilaisesta opista, jonka mukaan ehtoollisleipä ja -viini muuttuvat Kristuksen ruumiiksi ja vereksi siunattaessa eli konsekraatiossa. Kysymyksessä on siis eräänlainen olemuksen muutos. Alkuperäinen ilmaus kuuluu: ”And this ’organization’ represses and transsubstantiates his original instinctual needs.”]
- 3 Olen tietoinen siitä, että myöhempi Foucault etsi myös vahvempaa toiminnan tulkintaa myöhemmissä kirjoituksissaan. Haluan kuitenkin painottaa tässä sitä, että Marcuse tarjoaa huomattavasti tukevamman vastarinnan ja toiminnan perustan kuin Foucault. Foucaultin myöhemmästä pyrkimyksestä kehittää subjektiivisuuden ja vastarinnan teoriaa ja sen rajoituksista, ks. Best ja Kellner 1991 sekä Venn 1997.
- 4 [Suom. huom. Käännöstä tarkistettu.]
- 5 Teoksessaan *Vastavallankumous ja kapina* (Marcuse 1981, 62-) Marcuse yhdistää tulkintansa uudesta aistimellisuudesta nuoren Marxin analyysiin aistien vapautuksesta. Hänen käsitykseensä on vaikuttanut myös Schillerin tulkinta esteettisestä kasvatuksesta.
- 6 Kelly Oliver kehittää samansuuntaista argumenttia ranskalaisen feminismin ja poststrukturalismin pohjalta, ks. Oliver 1998. Oliver esittää laajan argumentin siitä, että voimme puhua subjektiivisuudesta (ja toiminnasta) olettamatta etukäteen tai tarvitsematta subjektia. Hänen mukaansa subjektiivisuus ei välttämättä edellytä ”subjektia” vaan tulemme toimeen ilman koko käsitettä. Hän kehittää ajatusta subjektiivisuudesta, joka on ”ytimeltään” suhteellinen ja intersubjektiivinen ja asettaa erilaisia diskursseja sekä maskuliinisen ja feminiinisen subjektiivisuuden muotoja vastakkain. Väitän, että tämä projekti on vastaava kuin Marcusen ja Frankfurtin koulun kehittämät ja tuo siten esiin kriittisen teorian, ranskalaisen feminismin ja poststrukturalismin yllättävän hengenheimolaisuuden.
- 7 Ks. myös Marcusen pohdintoja Bahrosta kirjoituksessa Marcuse 1980. [Suom. huom. Bahron teos on julkaistu suomeksi ks. Rudolf Bahro, *Vaihtoehto*. Helsinki: Otava. 1979]
- 8 Tämä teksti esitettiin ensimmäisen kerran paneelissa SPEP:issä (Denver, 1998), missä kollegani David Sherman ja Pierre Lamarche esittelivät Adornon ja Benjaminin merkitystä subjektiivisuuden uudelleen pohtimiselle. Ks. Oliverin analyysi subjektiivisuuden uudelleen muotoiluista poststrukturalismissa ja feminismissä (Oliver, 1998).

9 Katso esimerkiksi Marcuse 1941, 261-; Marcuse 1969c; ja Marcuse 1980, 32-. Myöhemmällä Marcusella on kohtia, joissa hän puhuu radikaalista tai vallankumouksellisesta subjektiiivisuudesta, uudesta aistiherkkyydestä ja uusista kokemuksen muodoista. Väitänkin, että vaikka muutettua subjektiiivisuutta koskevat huomautukset ovat edelleen hyödyllisiä, ajatus ”vallankumouksellisesta subjektista” tulisi hylätä.

Kirjallisuus

- Best S. ja Kellner D. 1991. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. Lontoo ja New York: MacMillan and Guilford Press.
- Habermas, J. 1984. *Theory of Communicative Action, Vol.1: Reason and the Rationalization of Society*. Kääntäjä Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press. Alkuperäinen julkaisu *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 1: Handlung Rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981.
- Habermas, J. 1987. *Theory of Communicative Action, Vol. 2: The Critique of Functionalist Reason*. Kääntäjä Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press. Alkuperäinen julkaisu *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981.
- Lukács G. 1971. *History and Class Consciousness*. Kääntäjä Rodney Livingstone. Cambridge: MIT. Alkuperäinen julkaisu *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Berlin. 1968.
- Marcuse, H. 1941. *Reason and Revolution*. New York: Oxford University Press; uudelleen julkaistu Boston: Beacon Press, 1960.
- Marcuse, H. 1955. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press; uudelleen julkaistu New York: Routledge 1997.
- Marcuse, H. 1964. *Yksiulotteinen ihminen*. Kääntäjä Markku Lahtela. Tapiola: Weilin&Göös, 1969. Alkuperäinen julkaisu *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press. 1964.
- Marcuse, H. 1969a. ”The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration.” Julkaisussa *Praxis* 5, 1-2.
- Marcuse, H. 1969b. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969. Teos julkaistu suomeksi otsikolla *Ihmisen vapautuksesta*, Tapiola: Weilin & Göös, 1971.
- Marcuse, H. 1969c. ”Revolutionary Subject and Self-Government.” Julkaisussa *Praxis* 5, 326-327.
- Marcuse, H. 1974. ”Marxism and Feminism.” Julkaisussa *Women’s Studies* 2, 3, Old Westbury, 1974: 279-288.
- Marcuse, H. 1979. ”The Reification of the Proletariat.” Julkaisussa *Canadian Journal of Philosophy and Social Theory*, 3, (Winter 1979): 1.

- Marcuse, H. 1980. "Protosocialism and Late Capitalism: Toward a Theoretical Synthesis Based on Bahro's Analysis." Teoksessa Ulf Wolter (toim.), *Rudolf Bahro: Critical Responses*. New York: M.E. Sharpe, 24-48.
- Marcuse, H. 1981. *Vastavallankumous ja kapina*. Kääntäjä Matti Kosonen ja Työryhmä. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisusarja. Alkuperäinen julkaisu *Kounterrevolution und Revolte*. Frankfurt am Main. 1972.
- Oliver, K. 1998. *Subjectivity without Subjects*. New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Venn, C. 1997. "Beyond Enlightenment? After the Subject of Foucault, Who Comes?" Julkaisussa *Theory, Culture and Society*, Vol. 14, Nr. 3 (August 1997): 1-28.

Jari Hoffrén

RATIONAALISEN DEMOKRATIAN PALUU?

Jürgen Habermas Frankfurtin koulun ohjelman demokratisoijana

Radikaali, osallistuva ja pluralistinen politiikka – vastaavan politiikan- ja demokratiateorian laiminlyönti on yksi keskeisimpiä sokeita pisteitä Frankfurtin koulun kriittisessä teoriassa. (Seyla Benhabib)

Sikäli kuin Frankfurtin koulun kriittisen teorian ja sen ensimmäisen sukupolven keskeisenä motiivina oli laajentaa tai monipuolistaa yksipuoliseksi ja sokeaksi tulkittu välineellisen järjen käsite, on tunnettua ettei tuon laajemman järjen käsitteen nivoutumista osaksi politiikkaa ja erityisesti demokratiaa juuri koulun piirissä harjoitettu. Syy on ainakin osaksi ilmeinen – marxilainen poliittisten instituutioiden legitimitettiin ja normatiivisiin kysymyksiin kohdistunut syvä skeptisyys. Aineksia politiikan teoretisointiin koulussa on kuitenkin jatkuvasti ollut.

Koulun alkuvaiheessa Franz Neumann ja Otto Kirchheimer näyttävät muodostavan poliittisella sosiologiallaan ja teoriallaan sääntöä vahvistavan poikkeuksen (Benhabib 1986, 348; 160). Erityisesti Neumann poikkesi marxilaisesta myös Frankfurtin koululaisia vaivaavasta taipumuksesta tyypistää poliittinen taloudellisiin rakenteisiin. Englantilaisen tunnetun politiikan teoreetikon Harold Laskin ohjauksessa valmistunut väitöskirja¹ keskittyi poliittisen liberalismiin sisäisiin ristiriitoihin erityisesti oikeusperiaatteen (rule of law) ja suvereenin välillä (ks. Benhabib 1986, 378).

Poliittisen liberalismiin sisäiset ristiriidat olivat mukana myös yleisemmällä tasolla liikkuneen Herbert Marcusen myöhemmissä toista maailmansotaa seuranneissa töissä. Erityisesti Marcusen weberiläisiä teemoja seuraava tulkinta ”yksiulotteisesta ihmisestä” pyrki esittämään kuinka instrumentaalinen järki tuotantovälineiden kehityksen, vapaan kilpailun kasvavan säätelyn ja sodanjälkeisen kansainvälisen kaksinapaistumisen muodoissa rajoitti poliittisen mahdollisuuksia. Keskittyessään hallinnan ja kontrollin teknisyyteen,

tuottavuuteen ja tehokkuuteen instrumentaalinen rationaalisuus johti Marcusen mukaan depolitisaatioon leikaten moraaliset ja poliittiset kysymykset julkisen elämän ulkopuolelle. Tässä kokonaisuudessa myös ”kansanvalta jää vain unelmaksi,”² ja kriittinen teoretikko pohtimaan muistin merkitystä kritiikin ja utopian lähteenä³.

Nykyään asiat näyttävät olevan tyystin toisin. Jürgen Habermasin ajattelun ympärille kehittynyt kriittisen teorian päivitetty versio huokuu radikaalidemokraattista paatosta ja lukee rationaalisen, demokraattisen politiikan osaksi poliittista järjestelmää ja sen prosesseja oikeusvaltiollisessa kontekstissa. Habermasin esittämä käsitys laajemmasta järjen käsitteestä ja kritiikin mahdollisuuksista on siten tuottanut perinteiseen frankfurtilaiseen poliittiseen ajattelutapaan nähden huomattavia muutoksia. Siksi käytän tässä artikkelissa politiikkaa ja demokratiaa kriittisen teorian orientaatioiden piirissä tapahtuneita muutoksia tarkastelevana linssinä. Kohdistan huomioni erityisesti Habermasin yleisempien kriittisteoreettisten orientaatioiden ’demokraattiseksi’ rakentumisen tapaan ja sen latenttiin poliittisuuteen⁴.

Habermasin ajattelutapaa tai tieteellistä retoriikkaa luonnehtii eräänlainen perusmotiivien tasolla esiintyvä itsepintaisuus. Alusta lähtien Habermas onkin ollut kiinnostunut sekä kritiikin mahdollisuuksista ’yleensä’ että sen nivomisesta osaksi yhteiskunnallisia ja poliittisia käytäntöjä. Siksi *Strukturwandel der Öffentlichkeitin* (1962) yhteydessä asettuva teesi toisaalta yleisiksi ja normatiivisesti tunnustetuiksi tulkittujen poliittisten mahdollisuuksien ja lupausten horisontin ja toisaalta reaalisten poliittisten ja kulttuuristen käytäntöjen ristiriidasta kulkee läpi koko hänen myöhemmän tuotantonsa. Näin käy sekä tärkeässä *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*-teoksessa (1973) että viimeisimmän vaiheen massiivisesti avanneessa paradigman vaihdosta jäsentävässä *Theorie des kommunikativen Handelns* -opuksessa (1981, I-II). Juuri kommunikatiivisen toiminnan teoriaan liittyvät kehittelyt ovat keskeisiä sille tavalle, jolla Habermas on sittemmin jäsentänyt demokraattisen politiikan⁵ tarkastelujaan tiivistäen ne demokraattisen oikeusvaltion esitykseksi (*Faktizität und Geltung*, 1992) yhdessä poliittista teoriaa koskevien lyhyempien kirjoitelmien kokoelman (*Die Einbeziehung des Anderen*, 1996) kanssa.

Tuotantoa läpäisevä lupausten horisontin ja reaalisten käytäntöjen ja periaatteiden ristiriita on Habermasille myös kritiikkiä virittävä jännite, jonka luonne ja paikka on mielenkiintoisella tavalla muuttunut Habermasin tuotannon eri vaiheissa⁶. Pyrinkin seuraavassa esittämään, että tuo kritiikin luonteen ja paikan muuttuminen yhä enemmän järjen käsitteeseen *sinänsä* kuuluvaksi on eräänlainen strateginen pyrkimys perustella tieteellisin väittämin orientaatioita, jotka ovat kuitenkin luonteeltaan enemmän käytännöllisiä ja poliittisia ja näin ollen satunnaisempia kuin Habermas haluaa myöntää. Tämän selvittämiseksi puran ensinnäkin habermasilaisen paradigmanvaihdoksen

sisältämiä siirtoja, jotka niputtavat yhteen sekä kielenkäytöllisesti että poliittisesti keskeisiä väittämiä. Toiseksi tarkastelen miltä tuo tulkitsemani habermasilainen arkkitehtuuri näyttää demokratiateoreettisten silmälasien läpi katsottuna oikeusvaltiollisena demokratiana. Lopuksi esitän muutaman lyhyen kriittisen huomion Habermasin tavasta pyrkiä ensisijaistamaan ei-poliittinen, siis teoreettisesti ensisijainen ja vahvan universalistisesti puolueeton näkökulma poliittiseen nähden.

Kritiikki ja kommunikaatio

Epäonnistuttuaan varhaisemmissa yrityksissään perustella sekä kritiikin mahdollisuuden että demokraattisen politiikan yhteyttä siihen Habermas on vain intensifioinut perusintentioidensa puolustamispyrkimyksiään. Kommunikatiivinen paradigmanvaihdos filosofiassa ja kriittisessä teoriassa on myös eräs esimerkki tästä.

Habermasin paradigmanvaihdosta voi siis lukea yrityksenä istuttaa tai ajaa sisään itse järjelyn perustapoihin niitä utooppisia kritiikin mahdollistavia horisontteja, joita hän on läpi varhaisemman tuotantonsa tavoitellut. Siksi kommunikatiivista paradigmanvaihdosta koskevat hahmottelut liikkuvat edelleen kriittisen teorian ja filosofian perusjäsenysten tasolla. Kysymys on edelleen uskollisesti siitä, kuinka olisi mahdollista jatkaa järjen filosofista kritiikkiä yhteiskunnallisen, kulttuurisen ja historiallisen tutkimuksen puitteissa – läheisessä yhteydessä demokratiaan.

Tällainen tehtävä asettuu aina jossakin kontekstissa – seikka jonka kaikkea intellektuaalista tarkastelua ehdollistavaa itsepintaisuutta Habermasin on mitä ilmeisimmin vaikeaa myöntää. Habermasille tuo konteksti on joka tapauksessa eräänlainen yleinen järjen ja järjen kritiikin konteksti suhteessa siihen johdonmukaiseen, traagisiin sävyihin ja ehtyneisiin utooppisiin energioihin ajautuneeseen frankfurtilaiseen viritykseen, joka Habermasin edeltäjiä, erityisesti Adornoa orientoi. Kyseessä on *itse* modernisuutta ja sen luonnetta koskeva filosofinen diskurssi, joka pitkälti heijastelee viimeisen systemaattikon Hegelin jättämiä avauksia ja ongelmia. Tiivistäen voisi sanoa, että kyse on *itse* järjellisyden käyttökelpoisuudesta – eikä vain kritiikin mittaapuuna, vaan ylipäätään. Hegelin jälkeinen järjellisyden ristiriitaisuutta intensifioiva kaksoisvalotus tuntuu heittävän modernin maailman asukin pimeään yöhön. Toisaalta järki avaa, jäsentää, mahdollistaa, toisaalta pakottaa, repii irti, peittää. Järkevyyden suhde siihen itseensä näyttää ongelmallistuneen tavalla, joka rikkoo hegeliläisen 'lopullisen ratkaisun'⁷ horisontin.

Kysymys rationaalisuudesta tällä filosofisella tasolla heijastuu joka tapauksessa myös poliittiseen filosofiaan ja samalla tavalla ongelmallisena. Kysy-

mys siitä mitä järjellä itse asiassa tarkoitetaan eli siitä millaista järkevyyttä yli-päätään on, on yhteydessä modernin subjektiivisuuden paikkaan ja suhteeseen tuohon järkevyyteen nähden. Millainen on poliittisesti relevantin subjektiivisuuden rationaalisuus? Kysymyksen erilaisilla vastaamisyrityksillä on erilaisia poliittisia seurauksia. Habermasin pyrkimyksenä on osoittaa subjektiivisuudelle järjellisiä ominaisuuksia, jotka mahdollistavat myös poliittisen tilan normatiivisen ja kriittisen muodostumisen.

Siinä intensiivisessä ilmapiirissä, joka on korostanut ja korostaa yhä moniäänisemmäksi käyvää modernin filosofista diskurssia, yhä eriytyneempiä kokemuksellisia ulottuvuuksia, yhä sitkeämpiä ristiriitoja, Habermas näyttää periaatteessa tekevän melko yksinkertaisen havainnon: meillä – siis filosofisen diskurssin osanottajilla⁸ – on kuitenkin sekä mahdollisuus että tietyn-tyyppinen tapa keskustella näistä eroista. Itse asiassa: jos ylipäätään haluamme jatkaa näitä kysymyksiä koskevaa ajatteluamme, meidän on – koska ajattelu edellyttää niiden testaamista – keskusteltava edelleen näistä asioista, meidän on *pakko* keskustella, jos emme halua lakkauttaa jotakin sangen keskeistä inhimillisten pyrkimysten moninaisuudessa – tai turvautua (pakotta-vaan) voimaan.

Kysymys, joka niin kovin kohtalokkaasti kohdistuu järjellisyteen voitaisiinkin nähdä tässä valossa, pragmaattisena ja kommunikatiivisena järkevyytenä. Kiinnostavinta olisikin siis se, että emme voisikaan sitoutua mihinkään niistä erityisistä tietoisuusfilosofisesti ajatelluista positioista, joita järjen puolesta tai sitä vastaan esitetään. Näin meidän olisi nimittäin päädyttävä ja tyydyttävä joko metafysisiin reduktionismeihin ja/tai poliittisiin fatalismeihin. Meillä ei siis olisikaan muuta tapaa jäsentää maailmaa kuin keskustelu, ja tuo keskustelu olisi samalla enenevässä määrin ainut tapa jolla maailma meille hahmottuu. Jos siis olemme 'maailmaan heitettyjä', olemme sitä erityisellä tavalla: *jatkuvaan keskusteluun⁹ heitettyinä*.

Näyttää siltä että tässä Habermas sanoo paljon ja vähän, uutta ja vanhaa yhtä aikaa¹⁰. Osaksi näin on siksi, että Habermas rakentaa kommunikatiivisesti uudelleen Kantin järjenkäyttöön kohdistamaa arkkitehtuuria. Kuten Kant, Habermas asettaa singulariteetin¹¹ erityiseen tilaan, 'välimaailmaan'. Kantin mukaan tuossa maailmassa sekä oman katseensa että toisen itseensä kohdistaman katseen ristivalotuksessa singulariteetti kohtaa orientaatiopisteitä, 'järjen ideoita'. Noiden ideoiden motiivina on koostaa välimaailmassa operoivan singulariteetin järjellisyys. Mutta koska metafysiikka ei ole järjellistä – siksi että kokemus saavuttaa rajansa olion sinänsä käsitteessä, ja siksi että tiedon objektit ovat aina kategorioiden suodattamia – järjelliseen koostamiseen tietoon pyrkimisenä välttämättä kietoutuva ehdottomuus ei voi esiintyä objektina, vaan ainoastaan ideoiden muodossa¹². Nämä ideat muodostavat sen horisontin johon myös Habermas haluaa viime kädessä

turvautua. Hän vain kääntää näkökulmaa kantilaisesta ajattelevasta singulariteetista modernimpaan kommunikoivaan singulariteettiin.

Tuossa käännöksessä säilyy paljon poliittisen lukutavan kannalta kiinnostavaa. On esimerkiksi huomautettu, kuinka kantilainen filosofia rakentaa järjestäytyneen ohjelmassaan mukanaan – käytännöllisen järjen imperatiivien jäsenysten myötä – poliittisesti kiinnostavaa ja ongelmallista 'eettistä' arkkitehtuuria, jonka poliittisuutta ei voi ymmärtää ilman sen kontekstuaalisia ehtoja¹³. Tämä merkitsee sitä, että myös habermasilainen singulariteetin kommunikatiivinen situaatio on sekä monin tavoin käytännöllisten orientaatioiden merkitsemä että kontekstuaalisesti enemmän ehdollistunut kuin Habermas ehkä itse haluaa myöntää. Pelkän muodollisen kommunikointisuhteen sijaan singulariteetti on siis *alun alkaen* sekä normatiivisessa että historiallisessa situaatiossa. Jos tuo situaatio kuitenkin tematisoituu, kuten Habermas pyrkii esittämään, lopulta universaalisti järjestellisen järjen ideoiden velvoittavassa merkityksessä, se toimii silloin myös kriittisenä mittapuuna. Poliittisen luennan näkökulmasta onkin kiinnostavaa pohtia tämän kritiikin horisontin roolia Habermasin ajattelussa suhteessa hänen tapaansa intensifoida yleistä kantaansa yhä voimakkaammin.

Habermasille kommunikatiivinen situaatio merkitsee tilannetta, jossa olemme yhtä aikaa sekä kykeneviä ilmaisemaan kantoja maailmaa koskevista asioista ja tarvittaessa perustelemaan niitä että riippuvaisia kommunikaatiota 'jo valmiiksi' säätelevistä ennakoehdoista. Näin ollen habermasilainen postmetafysiikka on kellumista jatkuvan keskustelun normatiivisesti säädellyssä maailmassa. Tämä maailma on jotakin joka pala palalta, heikon mutta itsepintaisen dynamiikan johdattamana, on raivannut tietään historiallisten prosessien virrassa.

Habermasin versiossa kielellisessä käänteessä omaksuttu pragmaattinen näkökulma nostaa siis keskiöön sekä 'keskustelun' tarpeen että sen 'mahdollisuudet'. Tälle pyrkimykselle keskeiset järjen regulatiiviset ideat esiintyvät tässä pragmaattisessa lähestymistavassa, eräänlaisena kommunikatiivisena logiikkana, seuraavasti. Ensinnäkin esittäessämme väitteitä ne kietoutuvat alkuperäisesti perusteisiin, joita voidaan antaa *pro et con*. Toiseksi, perusteiden hyväksyminen ja testaaminen on edelleen kietoutunut kompetenttien subjektien kykyyn joko hyväksyä tai hylätä ne, punnita ja muuttaa niitä jne. Tämä perusteista riippuvuuden (niiden esittämisen vaatimuksena) ja perustelemiseen kykenemisen jo toimivan resurssin postmoderni osapuoli¹⁴ Habermasin mukaan hukkaa. Postmoderni kritiikki on epä-älyllistä olettamatta, että sen itsensä kriittiset näkökulmat vaativat myös pätevyyttä, joka ylittää kontekstit, joissa ne esitettiin.

Pätevyysvaatimusten ehdottomuus toimii vastoin sitä, mitä sen postmodernit kriitikot olettavat. Se toimii jatkuvana dogmatismien, erehdyksen

ja itsepetoksen kritiikkinä niiden kaikissa muodoissa. Tällöin *jännite*, jonka pätevyysvaatimusten ehdottomuus rakentaa sosiaalisten tosiasioiden kerrostumiin, edustaa immanenttia potentiaalia kritiikkiin, jota toimijat voivat hyödyntää pyrkiessään ylittämään ja muuttamaan tilanteidensa rajoja. Tämä eräänlainen merkityksen *normatiivinen lisäarvo* viittaa siihen 'mistä olemme samaa mieltä tässä' ja nyt ja on sellaisena Habermasin mukaan "piikki sosiaalisen todellisuuden lihassa" (Habermas 1992,47).

Kantilainen ideaalisen ja reaalisen vastakohtaisuus sijoittuu uudelleen sosiaaliseen käytäntöön siten, että polku järjen ideoista yhteistoiminnallisiin vuorovaikutuksiin ei jäseny konstitutiivisena platonisessa mielessä tai vain regulatiivisena kantilaisessa mielessä. Edellinen on dogmaattista, jälkimmäinen alimääräytynyttä. Järjen ideat ilmenevät idealisoivina edellytyksinä, aktuaalisesti vaikuttavina kommunikaatiota organisoivina periaatteina. Kontrafaktuaalisia ne ovat viitatessaan aina myös tilanteiden tuolle puolen, pätevyyden maailmaan.

Lähtökohtana singulariteetin situoinnille on siis singulariteettien toiminnan orientoituminen tulkinnan ja odotusten jaettujen käsitysten mukaisesti. Singulariteettien kyvykkyys ja vastuu kommunikatiiviseen toimintaan yhdessä kontrafaktuaalisuuden kanssa korostaa singulariteetin omaa panosta suhteessa kieleen, kulttuuriin, rooleihin, valtasuhteisiin jne. Tätä kautta mahdollistuu yhdessä tiedetyn riippumattoman todellisuuden maailma, jota määrittää 'intersubjektiivinen pätevyys' (Habermas) tai 'tietoisuus yleisenä' (Kant).

Idealisoitu totuus on puolestaan pätevyyden kääntöpuoli, sillä tilanpätevyys viittaa totuuteen. Totuus taas on Habermasille konsensuaalista, jolloin järjen potentiaali on keskeisesti sen kapasiteetissa saavuttaa pakottomia yhteisymmärryksiä perusteiden nojalla jatkuvassa jaettujen merkitysten virrassa eri todellisuusalueilla.

Habermasin teorian singulariteettia koskeva osuus painottuu siis eräänlaiseen deliberatiiviseen kompetenssiin, joka saavutetaan itse socialisaatio-prosessissa. Kun huomio kiinnitetään singulariteetin autonomiaan¹⁵ seuraa tästä perspektiivin muutoksesta autonomian määrittymisen pääasiallisesti kriittisen tarkastelun kapasiteettina eli ensisijaisesti kapasiteettina osallistua tietäntyyppiin diskursseihin.

Tässä yhteydessä Habermas tekee eron arkisen ja konventionaalisen käytännöllisen järjelyn (rationaalisen toimijuuden miniminä) ja toisaalta autonomian välillä. Autonomia on kykyä osallistua kriittis-reflektiivisiin diskursseihin, joissa tematisoidaan ilmenneiden tai ehdotettujen uskomusten tai normien oikeutettavuutta. Autonomia on siten arkista järjelyä vahvempaa rationaalista toimijuutta, johon Kant viittaa *Mündigkeit*llään, täysi-ikäisyyden konseptiollaan (ks. Kant 1995). Nämä singulariteetin kompetenssin molemmat puolet ovat osallistajuuden määreitä julkisissa oikeuttamisen ja

kritiikin prosesseissa. Ne muodostavat kyvykkyyttä perustella julkisesti kan-
tojaan, jolloin sisäinen kytkentä rationaalisen oikeuttamisen ja rationaalisen
toimijuuden välillä operoi jatkuvasti.

Siirtymät näiden kompetenssin ulottuvuuksien välillä ovat eräänlaisia aste-
vaihtelukysymyksiä. Historialliset olosuhteet vaihtelevat, olosuhteet joiden
puitteissa käytännöt ja kapasiteetit 'institutionalisoituvat'. Tieteellinen tutki-
mus, lakijärjestelmä ja taidekritiikin instituutiot edustavat kestäviä mahdol-
lisuuksia diskursiiviseen eri tyyppisten pätevyysvaatimusten tematisointiin.
Niiden historian konkreettisempi analyysi onkin se väylä, jonka kautta jär-
jellisyuden täsmällisemmät rekonstruktiot ylipäätään ovat suoritettavissa.
Ainoa tapa kontekstualisoida näitä järjellisyuden periaatteita esimerkiksi
politiikan ja demokratian kannalta täsmällisemmin on siis lukea niitä osana
historiallista dynamiikkaa. Silloin kyse on sekä reflektiivisten diskurssien
institutionalisoitumisen asteesta että noiden käytäntöjen kulttuuris-motivatio-
naalisista edellytyksistä.

Toimijan ja tämän kompetenssien näkökulmasta on jäljitettävä sitä, kuin-
ka kyky osallistua diskursseihin, kyky oppia niistä, kyky olla niiden ohjatta-
vissa tilanteessa, jossa sekä kritisoidaan että otetaan käytännön 'syvemmät'
ehdot – ne joista ei voida neuvotella – annettuina oikein institutionalisoituvat.
Tällöin totuutta koskevien idealisoivien edellytysten lisäksi kyse on objektiiv-
isen maailman intersubjektiivisesta saavutettavuudesta, jolloin diskurssin
osanottajien kompetenssien lisäksi on edelleen tutkittava sekä osanottajien
vapauden ja tasaveroisuuden että sovittelun pakottamattoman luonteen
ilmenemistä erilaisten käytäntöjen historiassa. Näin tuloksena on kommuni-
kaation ja kommunikatiivisen järjen – yhteisymmärryksen päätyminen puh-
taasti *pro et con* -prosessin kautta – yhteiskuntatieteellisesti relevantti esiin
lukeminen.

Kommunikaatio ja käytännöllisyys

Tähän saakka järkevyyden viitannut nimenomaan uskomuksiin, mutta se
voi viitata myös normeihin ja arvoihin. Tällöin kommunikaation tuottama
erilaisten näkemysten 'välittyminen' on vastausta kysymykseen, kuinka mo-
dernille maailmalle luonteenomaisessa moninaisuudessa on itse kullekin
edelleenkin mahdollista tavoitella hyviään sellaisissa puitteissa, joita pide-
täänärkevimpinä yhteiskunnallisina järjestelyinä. Tällöin yksi tapa määri-
tellä näitä puitteita ovat juuri ne peruseriaatteet, jotka operoivat avoimessa
keskustelussa tapahtuvan perustellun yhteisymmärryksen etsinnän mallissa.

Kun Habermas siirtää järjen kritiikin 'analyttisen' osan kantilaisen trans-
sendentaalin subjektiviteetin muodoista kommunikatiivisen kanssakäymi-

sen muotoihin, hän siis esittää 'objektiivisuuden dynamiikan' jatkuvaan koeteluun ehdollistumisen avulla. Siirtyessään nimenomaisesti normien alueelle ja diskurssietiikkaan Habermas pyrkii Kantin moraalisen näkökulman kommunikaatioteoreettiseen rekonstruktioon. Tämä tarkoittaa Kantin kategorisen imperatiivin uudelleenmuotoilua diskursiivisena, proseduraalisena periaatteena.

Kantin tietoisuusfilosofinen päättelyminen maksimiin yleiseksi laiksi soveltuvuudesta muuttuu Habermasin rakennelmassa siis maksimiin diskursiiviseksi testaamiseksi. Painotus siirtyy siitä 'mitä itse kukin voisi ilman riskiä tahtoa yleiseksi laiksi' siihen 'mistä kaikki voisivat olla samaa mieltä yleisenä normina'. Näin se mitä Habermas kutsuu rationaaliseksi tahdonmuodostukseksi ei voi identifioitua ja varmistua yksityisesti, vaan se riippuu kommunikaatioprosesseista, joissa yhteisymmärrys työsty.

Kantin ongelmaksi tässä yhteydessä on usein mainittu rigorismi, tahdon autonomian vaatimus kaikkien 'patologisten' intressien poissulkemista toimintamaksimien valinnassa. Diskursseissa sen sijaan juuri pyritään 'rationaalisesti motivoitua' yhteisymmärrykseen siitä, mitkä normit ovat oikeutettavissa. Silloin yksilölliset tahtomiset, tarpeet, halut ja tunteet eivät voi poissulkeutua, sillä yhteisymmärrys muodostuu juuri suhteessa niihin osana praktisen diskurssin sisältöä.

Habermasin kehittylyssä on keskeistä tässä yhteydessä se, että rationaalisen käytännöllisen tahdonmuodostuksen sisältämä orientaatio ei Kantin kategorisen imperatiivin tapaan ole 'vain' käytännöllisen elämän vaatimusta ja pitämistä (*Sollen, ought*), jonka tilannesidonnainen luenta on tuottanut käytännölliselle filosofiselle diskurssille runsaasti päänvaivaa¹⁶. Habermasin mukaan tuo orientaatio onkin operationaalinen, kommunikaatiiviseen toimintaan jo sen edellytysten tasolla rakentunut periaate.

Eräänä seurauksena tästä näyttää olevan mahdollisuus ratkaista käytännöllisiä kysymyksiä rationaalisesti. Tärkeää on kuitenkin huomata, että käytännöllisen järjestyksen 'kognitivistointi' ei tarkoita oikeellisuusväitteiden assimiloimista tai redusoimista totuusväitteisiin – näin sitäkin huolimatta, että kummassakin tapauksessa objektiivisuus sidotaan intersubjektiiviseen pätevyys-teen. Ero onkin evidenssin muodostumisen perusteissa. Perusteiden esittäminen ja tukeminen ei normien tapauksessa perustu (yksinomaisesti) yleisiä lakeja tukeviin havainnollisiin tai kokeellisiin näyttöihin (tiede), vaan evidenssi muodostuu omanlaisensa käytännöllisen harkinnan kautta.

Tuota käytännöllistä harkintaa Habermas luonnehtii diskurssietiikan, nytemmin diskurssiperiaatteen avulla. Diskursiivisen käytännöllisen harkinnan ohjenuorana oleva periaate sanoo, että vain sellaiset normit ovat päteviä, jotka kaikki asianosaiset voisivat hyväksyä rationaalisen diskurssin osanotajina. Tämä muotoilu lausuu kommunikaatioedellytyksiin sisältyvän yle-

sen egalitaarisuusperiaatteen. Lisäksi diskurssia ohjaa yleisyysperiaate, joka jo ottaa kantaa käytännöllisen filosofian kesto-ongelmaan muodon ja sisälön keskinäissuhteista: vain sellaiset normit ovat hyväksyttäviä, jotka osanottajat voisivat hyväksyä huomioiden kaikki ne seuraukset ja sivuvaikutukset, joita normin yleisestä noudattamisesta heidän intresseilleen koituisi.

Näiden periaatteiden määrittämä diskursiivinen dynamiikan on määrä tuottaa intersubjektiivisesti koeteltuja ja sitovia normeja, joilla Habermas tarkoittaa ajallisesti, paikallisesti ja yhteiskunnallisesti yleistettyjä käyttäytymisodotuksia. Tällaisina ne säätelevät tarpeiden ja halujen tyydyttämisen legitimejä mahdollisuuksia. Normit siis ”ovat olemassa” intersubjektiivisesti päteviksi tunnustettuina. Tästä johtuen aktuaalisesti voimassa olevat normit voidaan myös kriittisesti testata.

Normien oikeuttamis- ja yleistämisperiaatteiden täsmentämiseksi on huomioitava ”normatiivisen maailman” erilaisia ulottuvuuksia tai momentteja. Edellä esitetyt periaatteet kertovat vain hyvin abstraktilla tavalla ne periaatteet joilla normi voi tulla oikeutetuksi ja yleistetyksi – tiivistäen ja yksinkertaistaen: kaikkien asian-osaisten omia intressejä huomioivan yleistävän harkinnan kautta. Ne eivät kuitenkaan ota vielä kantaa siihen, että käytännöllinen maailma on jäsennettävissä erilaisia tarkoituksia palveleviin normatiivisiin ulottuvuuksiin. Habermas konstruoi näitä ulottuvuuksia mm. mukaillen Kantin luokitteluja hypoteettisista ja kategorisista imperatiiveista. Hän erottelee pragmaattisen tarkoituksenmukaisuuden, eettisen hyvää koskevan harkinnan ja moraalisen oikeellisuuden näkökulmat¹⁷.

Tarkoituksenmukaisuusharkinnassa on kyse rationaalisen valinnan kalkyloinnista, joka tuottaa suosituksia siitä kuinka annettujen preferenssien ja tarkoitusten valossa tulisi toimia. Eettinen harkinta koskee arvokysymyksiä. Eksistentiaalinen ’kuka olen’ ja ’tahdon olla’ muotoillaan kysymyksiksi ’keitä olemme’ ja ’keitä tahdomme olla’. Moraalinen oikeellisuus puolestaan edellyttää intressien arviointia puolueettomasta moraalisesta näkökulmasta. Kyseessä on sellaisen perspektiivin konstruointi, jonka kautta kilpailevia normatiivisia väitteitä voidaan reilusti ja puolueettomasti arvioida.

Kun edellä luonnehdittu käytännöllinen järjely tapahtuu siis moraalisubjektien dialogissa jossa kategorinen imperatiivi korvautuu moraalisen argumentaation proseduurilla ja jossa siis asianosaiset itse ovat jatkuvasti harkinnan subjekteja, eroaa tuo harkinnan dynamiikka tietoisuusfilosofisista kalkyloinneista keskinäisen kommunikoinnin jatkuvan vaatimuksen muotonsa vuoksi. Perustava dialogisuus erottaa kommunikatiivisen singulariteetin esimerkiksi Rawlsin rationaalisista egoisteista, jotka ’sopivat harkiten’ tietämättömyyden verhon takana. Dialogisesti kyse on myös vaatimuksesta yleiseen ja vastavuoroiseen perspektiivinottoon, ’asettautumisesta toisten kenkiin’.

Tällä käytännöllisen järkeilyn yleisellä skeemalla Habermas pyrkii universalistiseen rationaaliseen näkemykseen, jonka mukaisesti perustavat moraaliset intuiitiot virtaavat jostakin syvemmästä ja enemmän universaalista kuin tradition kontingenteista piirteistä. Siten Habermas pyrkii jäljittämään sosiaalisen vuorovaikutuksen normatiivisia edellytyksiä, jotka kuuluvat minkä tahansa yhteiskunnan kompetenttien toimijoiden välineistöön.

Perustavat moraaliset intuiitiot ovat jotakin jota hankitaan jo sosialisointiprosesseissa (Aristoteles). Habermasin vahvan väitteen mukaan niissä on kuitenkin 'abstrakti ydin', joka on enemmän kuin kulttuurispesifi käytännöllisen järjen kyky (fronesis). Yksilöllistyminen tapahtuu sosiaalistumisessa, vastavuoroisten sosiaalisten suhteiden verkostossa. Tällöin persoonallinen identiteetti on Habermasin mukaan alun alkaen kietoutunut keskinäisiin tunnustussuhteisiin¹⁸.

Singulariteettia sekä tuottavana että ehdollistavana keskinäisriippuvuus merkitsee myös 'vastavuoroisen' haavoittuvuuden uhkaa – seikka, jonka erityisesti yhteiskunta- tai pikemminkin sivilisaatiosopimusteoreetikot selkeästi oivaltavat. Siksi eräänlaisena välttämättömänä vaatimuksena, moraliteettien ydinkysymyksenä on kysymys sellaisista keskinäisen huomioimisen takeista, jotka ylläpitävät ensinnäkin yksilöiden koskemattomuutta ja eheyttä, "integriteettiä". Lisäksi niiden on ylläpidettävä näiden singulariteettien välisten suhteiden verkkoa, "yhteistä" jossa identiteettien muotoutuminen ja ylläpito tapahtuu. Erilaiset moraliteetit tiivistävät vaihtelevasti 'ratkaisuja' tähän ongelmaan¹⁹.

Kantilaisessa traditiossa persoonan integriteetin ja arvokkuuden huomiointi on sidottu moraalisubjektien vapauteen. Vapaus on vapautta toimia sellaisten normien perusteella, jotka subjektit itse hyväksyvät sitoviksi oman näkemysensä perusteella. Vastaavasti "yhteisen hyvän" huomiointi jäsennetään lakien puolueettomuutena, jonka edellytyksenä on niiden yleinen hyväksyminen. Habermasin diskurssietiikassa taas jokaisen persoonan huomiointi heijastuu kunkin osanottajan oikeudessa vastata tarjottuihin oikeuttamisperusteisiin joko kyllä tai ei. "Yhteisen hyvän" huomiointi taas heijastuu vaatimuksessa yleiseen ja vastavuoroiseen perspektiivin ottoon. Se edellyttää egosentrisen näkökulman ylittämistä.

Habermasin kommunikaatioteoria ja sen puitteissa kehitelty diskurssietiikka liikkuu erittäin abstraktilla tasolla. Siksi on selvää, että myöskään itse rakennelman puitteissa puolueettomuuden näkökulma ei voi vastata kysymykseen 'mitä minun tulisi tehdä tässä ja nyt'²⁰. Mutta näkökulma ei myöskään katoa tyhjiin abstraktiin yleisyyteen. Habermas pyrkiikin kulkemaan aristotelismin ja kantilaisen abstraktionismin välistä. Kantilaisittain kysytään mitä kaikki voisivat haluta, kun taas aristotelilaisittain kyseessä on juuri tuon

moraaliperiaatteen läpeensä intersubjektiivinen tulkinta.

Tämä kaksoisvalotus onnistuu yksinkertaisesti siksi, että diskursiivinen käytännöllinen järkeily on kommunikatiivisen vuorovaikutuksen jatketta. Kyse ei ole siten esimerkiksi sopimussuhteista 'tyhjän päällä' olevien singulariteettien välillä – eikä jännitteistä näiden 'mielivaltaisesti' valittujen päämäärien välillä. Diskursiivinen järkeily muodostuu sosiaalistuneiden ja situoituneiden subjektien välisistä yhteistä hyvää koskevista julkisista keskusteluista. Tällöin egosentrinen perspektiivi ei ole ensisijainen vaan johdannainen. Autonomia on siis kompetenssia kommunikaation jaettuihin muotoihin.

Tällaisessa vahvassa rakennelmassa Habermasille ja kriittiselle teorialle keskeiset vapauden, oikeudenmukaisuuden, tasaveroisuuden ja suvaitsevaisuuden ideaalit muodostuvat osaksi itse käytännöllisen järkeilyn prosessia²¹. Siten Habermas löytää runsaasti politiikan kannalta kiinnostavia ja ongelmallisia piirteitä jo itse rationaalisen keskustelun ja sen jatkuvuuden vaatimuksen edellytysten tasolta. Aivan toinen asia on lukea näitä rationaalisen keskustelun abstrakteja piirteitä poliittisessa kontekstissa. Habermasin on jollakin tavalla sijoitettava heikkoa mutta itsepintaista 'järjen ääntä' edustavat löydöksensä sekä historiallisiin että poliittis-institutionaalisiin konteksteihin. Tähän hän pyrkii systemaattisimmin demokraattisen oikeusvaltion kehittelyllään. Siinä edellä luonnehditut yleiset huomiot diskursiivisesta oikeuttamisesta, yleistämisestä ja erilaisista normiolottuvuuksista täsmentyvät demokraattisen poliittisen tahdonmuodostuksen edellytyksiksi. Demokraattisen poliittisen tahdonmuodostuksen Habermas lukee nimenomaisesti rationaalisen oikeudellisen säätelyn perustekijäksi.

Kommunikatiivinen käytännöllisyys ja oikeudellinen demokratia

Diskursiivisen käytännöllisen järkeilyn poliittinen kontekstualisointi ei ole ongelmaton tehtävä, ja tämä onkin johtanut moniin ongelmallisiin tulkintoihin. Habermas on ensinnäkin ehdottomasti kiistänyt sen, että kommunikaatiota ja erityisesti sitä idealisoivasti tai regulatiivisena dynamiikkana luonnehtivaa "ideaalista puhetilannetta" voisi sinänsä käyttää yhteiskunnallisen utopian mallina. Toisaalta hän kuitenkin katsoo, että kommunikaatio ja sen refleksiiviset muodot ylläpitävät sellaista kriittistä horisonttia, jolla voidaan arvioida yhä monimutkaisemmiksi ja eriytyneemmiksi käyviä yhteiskuntia ja kontrolloida niiden prosesseja²².

Poliittis-filosofisesti Habermasin kommunikaatiodynamiikka muodostaa eräänlaisen ponnahduslaudan tai *standpointin* josta käsin esimerkiksi juuri

oikeusvaltion muut piirteet sitten johdetaan. Erityisen keskeinen on tietysti ajatus julkisesta järjestyksestä ja sen sisältämästä mahdollisuudesta määritellä yhteiskunnallisesti tärkeää ohjausjärjestelmää eli oikeutta rationaalisen tahdonmuodostuksen näkökulmasta. Rationaalinen tahdonmuodostus toimii tällöin poliittisessa kontekstissa oikeutetun vallan instanssina²³.

Näin voidaan ottaa ensiaskeleita kommunikaation poliittisen kontekstualisoinnin suuntaan. Ensiksikin 'kieleen heitettyjen' toimintakykyisten osapuolten väliset kommunikatiiviset tunnustussuhteet voidaan lukea esiin kantilaisittain ja oikeudellisesti. Tämä merkitsee kommunikaation sisältämien idealisaatioiden, minimietiikan aukikirjoittamista²⁴. Tunnustussuhteiden perusteella poliittisten ja moraalisten normien²⁵ oikeutettavuudelle asetettu egalitaarinen puolueettomuuden vaatimus, jonka juuri diskurssi- ja yleistämisperiaate esittävät. Näin ne ilmaisevat vaatimuksen käytännöllisten kysymysten puolueettomasta arvioinnista ja ratkaisemisesta.

Mutta kuinka täsmentää tunnustussuhteita ja diskurssiperiaatetta nimenomaisesti poliittisen vallan Habermasille keskeisen välineen eli oikeudellisen säätelyn näkökulmasta? Halutessaan diskurssiperiaatetta sovellettavan nimenomaan oikeusnormeihin hänen on täsmennettävä diskurssiperiaate sellaisena poliittisena mielipiteen- ja tahdonmuodostusprosessina, joka määrittää demokratiaa legitimiin oikeudellisen säätelyn edellytyksenä ja välineenä. Diskurssiperiaate on tällöin muotoiltava lainsäädäntöprosessiin kohdistuvana yleisenä vaatimuksena. Habermasin täsmentämänä demokratiaperiaatteena se edellyttää nyt, että vain sellaiset ehdotukset voivat vaatia legitimitä, joihin kohdistuu hyväksyntä kaikkien diskursiivisessa lainsäädäntöprosessissa osallistuvien kansalaisten taholta. Lainsäädäntöprosessi on taas itsekin laillisesti organisoitu (Habermas 1996a, 110).

Tunnustussuhteiden tasavertaisuus täsmentyy puolestaan perustavien oikeuksien muodossa. Näiden edellytysten valossa Habermas asettaa keskeisen ja varsin vaativan kysymyksensä oikeusvaltorakennelman perustaa silmällä pitäen: millaisia oikeuksia keskinäisen tasaveroisuutensa tunnustavat kansalaiset antavat toisilleen, jos he ylipäätään haluavat säädellä keskinäistä elämäänsä positiivisen oikeuden avulla? (Habermas 1994b, 141). Habermas vastaa tähän kysymykseen konstruomalla perustavan ”oikeuksien järjestelmän”.

Oikeuksien järjestelmä muodostuu viidestä peruskategoriasta (Habermas 1996a, 122-). Oikeuksien ensimmäinen ryhmä takaa kaikille suurimman mahdollisen määrän yhtäläisiä toimintavapauksia. Nämä oikeudet vaativat välttämättä täydennyksekseen toisen kategorian perusoikeudet, jotka määrittävät oikeusyhteisön jäsenyyttä, sekä kolmannen kategorian perusoikeudet, jotka mahdollistavat lain suojan (pakko-oikeuden toteuttamisen). Nämä kolme kategoriaa kattavat tavallisesti yksityistä autonomiaa turvaavat

subjektiiviset oikeudet. Samalla ne konstituivat itse oikeusvälineen, jonka kautta kansalaiset määrittelevät suhteitaan nimenomaisesti oikeushenkilöinä. Samalla he tunnustavat asemansa 'oikeuden vastaanottajina'. Neljännessä kategoriassa siirrytään 'oikeuden tuottajan' asemaan. Siinä on kyse perusoikeuksista yhtäläisiin mahdollisuuksiin osallistua niihin mielipiteen- ja tahdonmuodostusprosesseihin, joissa kansalaiset harjoittavat poliittista autonomiaansa ja joiden kautta he asettavat legitiimiä oikeutta. Viides kategoria on johdannainen; kyse on oikeuksista edellä listattujen perusoikeuksien käyttöön ja mahdollisuuksiin.

'Oikeuden syvärakenne' eli oikeuksien järjestelmä on universaali abstraktina ja yleisenä skeemana sekä "tyydyttämättömänä paikanvaraajana". Habermas siis väittää, että oikeussubjektien on periaatteessa otaksuttava skeema, jos he ylipäätään aikovat säädellä yhteistä elämäänsä positiivisen oikeuden avulla. Kansalaisten on lisäksi itse kehitettävä sitä historiansa ja traditoidensa partikulaarisessa kontekstissa.

Tämä rekonstruktio pyrkii osoittamaan, kuinka oikeus on perustellusti legitiimiä. Oikeuden legitiimisyys ei positivistien tapaan perustu vain lailliseen muotoon²⁶, mutta ei myöskään sen mukautumiseen erilaisiin luonnonoikeudellisiin periaatteisiin. Habermasin mukaan se perustuu kommunikoi-
vien subjektien tuottamaan kommunikation sitovaan voimaan ja siten edelleen kommunikatioedellytysten oikeudellisen institutionalisoitumisen mahdollistamaan kansalaisten yksityisen ja julkisen autonomian vastavuoroiseen takaamiseen. Näin Habermas perustaa oikeuden legitiimisyyden kommunikatiiviseen 'omalakiseen' rationaalisuuteen esittämällä singulariteetin kommunikatiiviseen situaatioon heitetynäoleminen oikeudellisessa muodossa (Ks. Baynes 1995, 212).

Eräänä olennaisena seurauksena tästä on se, että kaikki poliittis-hallinnollinen auktoriteetti on johdettava kansasta (kansansuvereniteetin periaate²⁷). Tällöin poliittinen valta kokonaisuudessaan on johdettavissa kansalaisten kommunikatiivisesta vallasta. Julkisen vallan harjoittaminen legitimisoi-
tuu ja orientoituu sellaisten lakien kautta, joita kansalaiset antavat itselleen diskursiivisesti rakentuneessa mielipiteen- ja tahdonmuodostusprosessissa (Habermas 1996a, 170). Näin Habermas tulee määrittäneeksi oikeusvaltiota eräänlaista jatkuvaa keskustelua edellyttävänä demokraattisena prosessina.

Habermasin kysymyksenasettelusta johtuen politiikka määrittyy hänen teoriassaan toimintajärjestelmänä joka käyttää oikeusvälinettä yhteiskunnalliseen säätelyyn. Habermasin vahvat kehitykset pyrkivät siten osoittamaan sidoksia yhteiskunnallisen järjestyksen ja yhteiskunnallisen toiminnan rationaalisen koordinoinnin – niin poliittisten konfliktien säätelyn kuin yhteisten päämäärien asettelun merkityksessä – välillä. Poliitikassa on näin ollen kysymys siitä, mitä (meidän) pitäisi tehdä.

Habermasilainen deliberatiivinen politiikka tarkoittaa siten ongelmanratkaisumenettelyä, joka sekä tarvitsee että prosessoi erilaista tietoa ohjelmoidakseen konfliktien säätelyä ja yhteisten poliittisten päämäärien tavoittelua. Poliitiikka on Habermasille yhteiskunnallista integraatiota 'toisin keinoin'. Kun muut integraatiomekanismit (vallitsevat yhteisymmärrykset, arvot, menettelytavat jne.) pettävät, politiikka ja oikeus 'astuvat kehään'. Poliitiikka on siis abstraktimmalle ja menettelytapojen tasolle siirtynyttä yhteisten toimintojen koordinoitua (emt., 318)²⁸.

Diskurssietiikan perusjäsenysten mukaisesti useissa tapauksissa oikeudellisesti säädeltävää asiaa on valotettava keskusteluissa samanaikaisesti pragmaattisesta, eettisestä ja moraalisisestä näkökulmasta. Olennaista kuitenkin on se, että oikea on ensisijaista hyvään nähden; universaalinen oikeudenmukaisuuden näkökulma on ensisijainen. Poliittisesti säädetyt lain on, riippumatta siitä missä oikeusyhteisössä se on säädetty, noudatettava moraaliperiaatetta (Habermas 1996c, 154; ks. myös Habermas 1993, 1-17). Toisaalta, koska poliittiset kysymykset ovat Habermasin mukaan "tavallisesti kovin monimutkaisia", ovat esitetyt näkökulmat vain analyttisesti toisistaan eroteltavissa (Habermas 1994b, 151)²⁹.

Näin ollen moraalinormien oikeellisuuden ja lakinormien legitimitetin yhteyksiä voidaan tulkita seuraavasti. Moraalinormien pätevyys on riippuvaista niiden diskurssiteoreettisesta oikeuttamisesta. Pätevät oikeusnormit kyllä harmonisoituvat moraalinormien kanssa³⁰, mutta tämä on vasta legitimitetin välttämätön, ei riittävä ehto. Lisäksi oikeusnormien on ilmaistava oikeusyhteisönsä autenttista itseymmärrystä, oltava seurausta arvojen ja intressien reilusta punninnasta sekä ilmaistava erilaisten poliittisten ohjelmien sisältämien strategioiden ja keinojen päämäärärationaalista valintaa (Habermas, 1996a, 156).

Abstraktien legitimitettiinä koskevien jäsenystensä perusteella Habermas mallintaa myös parlamentaarista päätöksentekoprosessia jo tutuksi tulleella tavalla. Siinä poliittiset kysymykset tematisoituvat yleensä pragmaattisina ongelmina, jolloin kysymys on yhteisten tavoitteiden ja strategioiden päämäärärationaalista valinnasta (emt., 164-). Pragmaattisissa diskursseissa siis arvioidaan, millä keinoilla annettuja tavoitteita tai preferenssejä voitaisiin toteuttaa. Erilaisten suositusten arvopohja saattaa kietoutua yhteisön elämänmuotoon sillä tavoin, että eettis-poliittiset diskurssit avautuvat. Kyse on poliittis-kulttuurisen itseymmärryksen selvittämisestä, 'keitä me olemme ja keitä me haluamme olla'. Diskurssit tuottavat autenttista elämäntapaa, 'meille' keskeistä käsitystä arvotarkaisujen perustaksi. Näin jäsentyvät suositukset, intressikompromissit ja kliniset neuvot on lopulta arvioitava myös moraalisisissä diskursseissa. Niissä 'tarkoituksenmukainen' ja 'meille hyvä' arvioidaan siis myös yleistettävyyden, 'oikean' näkökulmasta³¹.

Kuinka on sitten näiden edelleen varsin abstraktien ja joka tapauksessa menettelytapojen, proseduurien tasolle keskittyvien huomioiden laita suhteessa vaihteleviin poliittisiin käytäntöihin? Habermas liikkuu tarkoituksellisesti korkealla abstraktiotasolla. Hän pyrkii osoittamaan kommunikatiivisen julkisen järjelyn välttämättömyyden eräänlaisina legitiimin poliittisen päätöksenteon muotoina. Välttämättömiä ne ovat, jos singulariteetit haluavat ylipäätään säädellä keskinäistä elämäänsä positiivisen oikeuden avulla. Kysymys siitä, millaisia sisältöjä nuo muodot saavat, on Habermasin mukaan aina 'asianosaisten itsensä asia'³².

Tarkastelemalla demokratiaa poliittisen diskurssin erilaisten muotojen verkostona Habermas siirtää demokratian painopistettä äänestyskeskeisestä deliberatiiviseen intressien, preferenssien ja muiden itseymmärrysten tapojen muotoutumiseen³³. Hän ei kuitenkaan jaa usein tähän liittyvää oletusta jaetusta eetoksesta ohjaamassa prosessia, vaan siirtää tarkastelun institutionalisoitujen diskurssien ja menettelytapojen tasolle.

Tämä kriittis-poliittinen habermasilainen näkökulma on tunnistettavasti 'frankfurtilainen'. Sen arkkitehtuurissa näkyy selkeästi postmarxilainen pyrkimys teorian ja käytännön kytkemiseen, tieteellisesti ja filosofisesti perustellun ymmärryksen jäsentämiseen. Kyse on emansipatorisesti sitoutuneesta ohjelmasta joka osaltaan selkeyttäisi, kuinka 'asianosaiset itse' voisivat vahvistaa pyrkimyksiään vapautua epäoikeudenmukaisista ja perusteettomista elämänrajoituksistaan.

Aikaisempaan Frankfurtin koulun ajatteluun nähden Habermasin ohjelma on kuitenkin samalla olennaisesti poikkeava. Sikäli kuin eräänä keskeisenä huolena on ollut itse järjellisyuden käsite, sen 'järjettömyyksiin' johtava instrumentaalisuus tai funktionaalisuus, Habermasin tapa harjoittaa järjen kritiikkiä perustuu järjen käsitteen laajentamiseen eikä kokonaisvaltaiseen problematisointiin. Siinä missä esimerkiksi Adorno näkee ei-instrumentalistisen ja herruudettoman suhteen luontoon ja toisiin mahdollisena – jos sitäkään – vain marginaalisissa ja sirpaloituneissa kokemuksissa, Habermas näkee sen itse kielen käytössä, kommunikatiivisen rationaalisuuden potentiaaleissa.

Aikaisemmin tuli esille Habermasin tuotannon läpäisevä itsepintaisuus emansipatorisen horisontin perustelemiseksi. Julkisuuden ideoiden ja tiedonintressien osoittauduttua kyseenalaisiksi versioiksi Habermas on päätenyt itse kielenkäyttöön ja sen sisältämiin mahdollisuuksiin. Tätä siirtymää tulisi arvioida myös teoreetikon strategisena siirtona. Emansipatorisen horisontin perustelemisen osoittauduttua vaikeaksi tietoisuusfilosofian puitteissa se näyttääkin mahdollistuvan kielenkäytön itsensä kautta. Kielenkäyttö toimii vuorostaan (hylätyn tietoisuuden sijaan) risteyskentänä joka kytkee toisiinsa

monta poliittisen emansipaation kannalta keskeistä ja ongelmallista asiaa. Kielenkäyttö ehdollistaa kaikkia toimijoita sekä muodostaessaan että ollessaan se 'maailma' jossa itse kukin elää. Näin emansipaatiolle välttämättömät 'lähtökohta' ja 'päämäärä' löytyvät kommunikatiivisesti välittyneen elämissä maailman tasolta, arjesta itsestään ja myös sen ristiriidoista käsin. Silloin politiikka on jotakin, joka 'vain jatkaa' tätä valmiiksi orientoitunutta dynamiikkaa.

'Ratkaisun' tai 'päämäärän' kielenkäyttö tarjoaa puolestaan siihen sisältyvien kommunikaation pelisääntöjen ja kommunikaatioon itseensä kuuluvien pätevyysvaatimusten kautta. Varsin dramaattinen on se tapa, jolla Habermas sijoittaa emansipaation osaksi kommunikatiivista järjellisyttä: pätevyysvaatimuksiin nojaava kommunikaatio on jotakin joka jo tapahtuu, vaatimus ja sen täyttäminen on toiminnassa itsessään, ei siis siihen nähden 'ulkoisena' vaatimuksena. Tämä merkitsisi mm. sitä, että monet keskeiset poliittisen filosofian normatiiviset ongelmat osoittautuisivat tavallaan 'ratkaistuiksi'. Itse kielenkäyttö tarjoaisi utooppisen perustan sille horisontille, josta sekä tasaveroisuuteen viittaava minimietiikka että poliittisen järjelyn syvärakenne löytäisivät kiintopisteensä³⁴.

Politiikan ja demokratian konteksteihin siirrettynä³⁵ tällainen horisontti näyttää todellakin emansipatoriselta ja rationaalisuudessaan vahvalta. Jatkuvaan keskusteluun nojaava horisontti tarjoaa kritiikille välttämätöntä distanssia ja samalla nojapuun poliittisen tahdon muodostumiselle. Jälkimmäinen määrätty todella vahvassa mielessä rationaalisenä ja sofistikoituneena poliittisenä tahdonmuodostuksena. Poliitiikan teoriassa jatkuvasti keskusteltava ongelma poliittisesta eetoksesta, niin egosentrisenä perspektiivinä kuin yhteiseen hyvään orientoituvana kansalaishyveellisytenä, korvautuu Habermasilla kommunikatiivisena rationaalisuutena joka 'post-metafyysisesti' mahdollistaa poliittisen tahdon jatkuvan muodostamisen³⁶.

Kyse onkin sangen 'systemaattisesta' demokratian puolustamisesta pyrkimällä osoittamaan mitä erinäisemmissä poliittisissa ja oikeudellisissa historiallisissa tapahtumissa jälkiä järjellisyydestä, joka ylittää instrumentaalisen tai funktionaalisen järjellisuuden vakavat sisäiset ongelmat. Mutta jos Frankfurtin koulun ohjelman eräänä keskeisenä pyrkimyksenä on ollut yhteiskuntatieteiden tarjoamien selitysten kytkeminen filosofisten tarkastelujen normatiiviseen yhteyteen, on Habermasilla vielä paljon selitettävää. Ilman empiirisempien tutkimusten tarjoamaa selitysvaimaa ja ilman vakavaa suhtautumista Habermasille vieraisiin tapoihin ymmärtää sekä kriittistä teoriaa (vrt. Kotkavirta 1994) että politiikan teoriaa³⁷ Habermasin kehittelyt muodostavat oman itseensä sulkeutuvan maailmansa, joka tosin parhaimmillaan tarjoaa avauksia myös maltillisemmalle politiikan ja demokratian pohtimiselle³⁸.

Viitteet

- 1 *The Governance of the Rule of Law* (1936).
- 2 Marcuse 1964. Ks. myös suomennettu Marcuse 1972. Marcusen ajattelun asemasta demokratiateoreettisessa lähihistoriassa ks. Held 1987, erit. 224-229.
- 3 Marcusen tavasta käyttää muistia kritiikin horisonttina ja tämän ajatuksen kriittistä ks. Jay 1984.
- 4 Näkökulmani seuraa eräänlaista poliittis-teoreettista trivialismia: minkä tahansa intellektuaalisen pyrkimyksen takana on *poliittisia* elementtejä ja motiiveja. Toisin sanoen, nuo elementit ja motiivit esiintyvät kanssalukijoille *vallan ja auktoriteetin* vaatimuksin. Kiistan siis hypoteettisesti ja agonistisesti epäpoliittisen filosofisen perspektiivin itseäänselvyyden. Jokainen tapa asettaa ja tuottaa järjestystä maailmaan, myös 'rekonstruktioina' jotka pyrkivät hahmottamaan tuon järjestämisen 'situaatiota', sen 'välttämättömiä ehtoja', on siten *eo ipso* poliittinen. Vrt. Pippin 1993, 322. Ks.m. Honig 1993.
- 5 Koska Habermas on todellakin 'kriittinen teoreetikko' joka ylläpitää työnjakoa filosofian ja yhteiskuntatieteiden – jollaiseksi hän ymmärtää myös politiikkatieteen – välillä, on tästä seurauksena että politiikkaa ja demokratiaa koskevat huomiot ovat aina vahvalla tavalla filosofisten rakennelmien johdannaisia. Siksi myös tämä artikkeli etenee filosofiasta 'perusteiden teoriana' politiikan-teoreettisiin sovellutuksiin, ottamatta sinänsä (myönteistä) kantaa tähän intellektuaaliseen strategiaan Habermasin harjoittamassa mielessä.
- 6 Kun julkisuuden rakennemuutosta koskeva tutkimus pyrki eksploimaan poliittisia ideaaleja ongelmattomammin 'immanentteina', tiedonintressiteoria (Habermas 1973a) taas harjoitti eräänlaista tieteen filosofian kritiikkiä pyrkimyksensä ylittää sekä positivistisen tieteen 'kapea' tiedonkäsitys että hermeneutiikan pitäytyminen traditiosidonnaisen arkipäivän ymmärryksen piiriin (kumpikin yrityksiä vastata offensiivisemmin esimerkiksi juuri Marcusen jättämään yksiulotteisuuden tyhjiöön). Tämä tausta valottaa sitten myös legitimitteettikriisitutkimusta. Edellisen kommunikatiivisen toiminnan teorian uudelleen luentana Habermas toteaa itse: "Kirjan [Tieto ja Intressit] argumentin peruslinjauksia pidän edelleen oikeina. En kuitenkaan enää usko tietoteoriaan *via regiana*." (Habermas, 1985b, 217)
- 7 Post-hegeliläinen filosofia ottaa edelleen kantaa siihen, millainen järjen orientaatio on, mikä on sen suunta ja orientaation logiikka. Ns. post-nietzscheiläisen kritiikin mukaisesti järkevyys (tulkittuna identifioivana ja identifioitavana) ei koskaan saavuta 'lopullista' päämääräänsä, järkevyys ei koskaan pysty sisällyttämään osaksi itseään (ymmärtämään, selittämään, integroimaan) sitä mihin nähden se (satunnaisella) tavalla tai toisella on erillinen, ulkoinen tai sisäinen. Siten horjuu myös käsitys filosofian diskurssista päämäärältään identiteettiä ja eroa 'ykseyttävänä'. On tähdellistä havaita, että tällainen näkökulma-

- ero ei voi toimia hedelmällisesti 'pelkkänä' yksinkertaistavana vastakkainasetteluna. Ks. esim. Bernstein 1992.
- 8 Paradigmanvaihdosta koskeva tarkasteluni seuraa pääosin Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriaa (Habermas 1981a,b) sekä sen filosofisempaa perustelua (Habermas 1985a). Jäsennyksessä olen hyödyntänyt erityisesti myös Thomas McCarthyn informatiivista esseettä (McCarthy 1994), joka aloittaa tarkastelun todellakin filosofisena – filosofien – välisenä diskurssina. Se, että tuon diskurssin ehdot eivät mitenkään dramaattisesti poikkea ns. arkikommunikaatiosta, mahdollistaa lopulta myös filosofisen diskurssin luennan demokraattisena – tai pikemminkin tasaveroisten välisenä – diskurssina.
 - 9 Poliittisena käsitteenä termi 'keskustelu' vaikuttaa tietenkin lattealta. Yleisellä tasolla millä tässä vaiheessa kuitenkin liikutaan, se tavallaan kattaa erilaiset mahdollisuutensa: väittelyt, neuvottelut, argumentaation, informaation vaihdon, harhauttamisen, valehtelemisen jne. Erityisesti vierasperäisten termien etymologinen purkaminen saattaa paljastaa näitä vivahteita: *conversation*, *negotiation*, *discourse* jne. Kukaan on tuskin tässä vaiheessa eri mieltä Habermasin kanssa; kyse on siitä erityisestä roolista, jonka Habermas keskustelulle jatkossa esitettävällä tavalla antaa. Poliitiikan teorialle lähes paradigmaattiseksi nykyisin muodostunut *retorinen* lähestymistapa palautuu Habermasin ajattelussa ongelmallisesti osaksi ensisijaisempaa kommunikatiivista *argumentaatiota*.
 - 10 Kärjitetysti 'vanha' puoli asiasta onkin tuttu erityisesti politiikassa: missä puhe (politiikka) loppuu, väkivalta (sota) alkaa. 'Uusi' puoli on näiden 'toimintamethodien' keskinäisessä ehdollistamisessa ja hierarkisoinnissa vahvasti ja velvoittavasti ytimeltään 'puhtaaksi' ymmärretyn puheen eduksi. – On toki mahdollista väittää, että kaikki puhe on (lopulta) jonkinlaista (väki)valtaa. Sellaisesta perspektiivistä käsin edellä on silloin kyse jonkinlaisista aste-eroista.
 - 11 Singulariteetti pyrkii mahdollisimman väljästi viittaamaan siihen keskuksen kaltaiseen mutta sellaista myös pakenevaan kokemuksellistoiminnalliseen instanssiin jota kutsutaan tilanteesta ja koulukunnasta riippuen itseudeksi tai itseksi (*self*), identiteetiksi (*identity*), subjektiksi (*subject*), toimijuudeksi (*agency*), persoonaksi, ydinminäksi, sieluksi jne. Singulariteetti on näin ollen eräänlainen essentiaalisia määritelmiä tarkoituksellisesti pakeneva (suhde)käsite. Vrt. Taylor 1989, Connolly 1991, Benhabib 1992, Ingram 1994, Hatab 1995; suomalaisittain moderni-postmoderni -keskustelua sivuten mm. Kotkavirta 1994a, Laari 1998 ja Pulkkinen 1998.
 - 12 Kantin transsendentaalinen dialektiikka etsii näitä ideoita, rationaalisen psykologian ideaa (siis singulariteetin ideaa), rationaalisen kosmologian ideaa ja rationaalisen teologian ideaa. Ks. Huttunen 1998. Näitä 'koostamisen ideoita' pohtii myös eräs Habermasin 'toisista', Derrida. Mutta nietzscheläisittäin orientoituneelle Derridalle ideat eivät ole yksiselitteisiä tehtäviä tai pitämistä (erilaisia *Sollen/ought* -suuntaajia), vaan pikemminkin kerrostuneisuuden (kieli, kulttuuri, aikakausi) systematisoitumien – siis länsimaisen metafysiikan –

- tuottamia houkutus- tai kiusauksia. Tällä tasolla käydään yksi keskeisemmistä järjellisyden luonnetta koskevista kiistoista: kuinka suhtautua järjen ideoihin? Ks. Derrida teoksessa McCarthy 1994.
- 13 Strong & Sposito 1995 korostaa yhtäläisyyttä Habermasin ja Kantin 'tilanteiden' välillä. Kumpakaan yhdistää halu 'turvallisen' käytännöllisen horisontin vahvaan perusteleamiseen. Yritys osoittautuu kummassakin tapauksessa ongelmalliseksi.
- 14 Postmodernilla Habermas tarkoittaa Nietzschen ajattelusta ponnistavaa järjen kritiikkiä. Ks. Habermas 1985, jossa nietscheläinen perintö jaetaan kahteen suuntaan. Bataille, Lacan ja Foucault edustavat 'skeptistä oppinutta' paljastamassa tahdon valtaan muodonmuutoksia, kun taas Heidegger ja Derrida pyrkivät omalaatuisen metafysiikan kritiikkiin. Sikäli kun keskiössä on suhde Kantiin, Habermasin lyhyt tulkinta Foucaultin pelkistetystä Kant -luennasta kuvaa erimielisyyttä selkeästi: ks. Foucault 1995 ja Habermas 1995a/1985b. Ks. m. loppuviite 19 tässä artikkelissa.
- 15 McCarthy 1984 luonnehtii Kantin 'monologisen' autonomian siirtymistä yleisellä tasolla osaksi Habermasin skeemaa seuravasti. Kantin mukaan singulariteetti on 'vapauteen heitetty' eli hänellä on kyky vastata käytännöllisesti eli suhteessa toimintaan ja arvosteluun pro et con. Kyseessä on käytännöllisesti kiertämätön tilanne, jossa myös ajattelu on perusteiden nojalla toimimisen muoto. Tällöin käytännöllisen järjellisuuden oletukset koskevat myös teoreettista järjettä. Tarkasteltuna havaitsijan perspektiivistä rationaalisen toimijuuden mahdollisuuksien ehdot osallistujan näkökulmasta ovat konstitutiivisessa jännitteessä sen kausaalisten ehtojen kanssa. Tämä konstitutiivinen jännite on kiertämätön, siitä ei pääse eroon saavuttamalla sulkeutunutta kattavassa kolmannen persoonan kokonaisnäkökulmassa (Jumalan katse) josta me ja toimintamme ovat vain osia. On siis on värehdeltävä tässä välimaailmassa kahden maailman välissä, intelligiibelin ja sensiibelin välissä. Silloin ei voi myöskään välttää oletusta *in actu* autonomisen päättelyn kapasiteetista, jolloin vastaavasti emme voi myöskään olla pelkkiä havaitsijoita. Moninaisuuden ja historiallisuuden tietoisuuden tulisi 'opettaa' että meidän tulisi olla havaitsevia, *kriittisiä* osallistujia.
- 16 Kommunikatiivisen etiikan pohdinnoista ks. esim. Benhabib & Dallmayr 1990.
- 17 Kantin imperatiiveista ks. Kant 1990. Habermasin muunnelmia teemasta ks. 1993, erit. 1-17.
- 18 Tunnustussuhteista ks. Honneth 1995.
- 19 Poliitiikan filosofia ja politiikan teoria – tulkitsemme nämä osittain päällekkäisiksi – valtavat tätä samaa jännitettä omasta näkökulmastaan. Siksi niiden avulla voidaan myös politisoida moraliteetteja, sijoittaa niitä osaksi historiallisia konteksteja ja erityisiä painotuksia. Habermasin mukaan tämän tulisi tapahtua aina suhteessa pätevyysvaatimuksiin nojaavaan kritiikkiin, kun taas esim. Foucaultin yhteydessä puhutaan situoidummin erilaisista moraaliekonomioista edellyttämättä universalistista kriittistä horisonttia. Habermasin 'nuorkonserva-

- tiiviksi' Foucaultin leimaavasta luennasta ks. Habermas 1985, 279-343; luennan kritiikkiä ks. erit. Ingram 1994, Kelly 1994, Hoy 1994a.
- 20 Erityisesti peliteoreettisesti orientoituneille abstraktia individualismia kannattaville politiikan teoreetikoille tämän ymmärtäminen näyttää tuottavan jatkuvasti hämmästyttäviä vaikeuksia.
- 21 Tätä merkittävää rekonstruktioiden tulosta on syystä arvioitu kriittisesti sekä pohtimalla tapoja lukea järkeilyä yleensä kommunikaation kautta, että pohtimalla onko yhteisymmärrys niin keskeisesti kielenkäytön päämäärä kuin Habermas haluaa esittää. Ks. Jälkimmäisestä Zimmerman 1989, edellisestä Schnädelbach 1990.
- 22 Tässä suhteessa Habermas katsoo olevansa samaa mieltä esimerkiksi 'keskustelufilosofi' Richard Rortyn kanssa (1989). Kommunikaatioon siirretyistä 'messiaanisisista toiveista' – toiveista joiden mukaan kielenkäytön normeissa ja orientaatioissa olisi valistuksellisten ideoiden 'viimeinen ja tuleva toivo' – ks. erit. Bernstein, 1992.
- 23 Valta-analyysien yhteydessä voidaan tehdä lukemattomia erotteluja, mutta Habermasin yhteydessä Lawrence Hatabin tarjoama on mielenkiintoinen. Hän jakaa nietzscheläisessä 'tahto valtaan' -kontekstissa vallan aspektit 'valtaan jonkin yli' (power-over), 'valtaan johonkin' (power-for) lisäten Habermasin yhteydessä 'vallan jonkin kanssa' (power-with) Hatab 1995, 49-. Proseduraalisena ja dynaamisena (vrt. Arendt ja valta kykynä *to act in concert*; ks. Habermas 1983) 'kanssa-valta' on eräänlainen jatkuva vaatimus ja kommunikaatioprosessin tarjoama mahdollisuus, joka toimii samalla yleisenä yhteiskunnallisen legitimitetin mittapuuna ja habermasilaisena utooppisena koordinaatistona. Sellaisena se pyrkii korvaamaan esim. "luokkatietoisuuden" tai "yleistahdon" kaltaiset enemmistötyrannian mahdollistavat horisontit. Samalla se esiintyy eräänlaisen poliittis-teoreettisen aksiooman asemassa pyrkien jo rekonstruktioiden syvätasolla välittävään rooliin: "Kieltäytymällä redusoidusta yhteiskuntaa ennalta olevaan konsensukseen (Rousseau'n *volonté générale*) tai erimielisyyteen (Hobbesin *bellum omnium contra omnes*) [Habermas] osoittaa kuinka liberaalinen hallintojärjestelmä voisi mahdollistaa järkevät konfliktit vastakkaisien oikeusperiaatteiden välillä" (Ingram 1990, 237). Vrt.m. Habermas 1996c, 1539. Tällainen "kansan-valta" edellyttää habermasilaisessa yleisyyteen nojaavassa muodossaan vahvaa sitoutumista "kolmannen" perspektiiviin. Toiseudesta ja kolmannen perspektiivistä ks. Kotkavirta 1998.
- 24 "Tunnustamme ja kunnioitamme jokaista persoonaa sekä toimijana joka kykenee perustelemaan toimintansa että sellaisten poliittisten ja moraalilakien autonomisena laatijana joiden alainen hän on.

Itsekunnioituksessa on siten kyse itsensä ymmärtämisestä persoonaksi ja moraalisesti vastuulliseksi toimijaksi, siis kykeneväksi osallistumaan sellaiseen julkiseen deliberaatioon jota Habermas kutsuu 'diskursiiviseksi tahdonmuodotukseksi'. Tätä itsesuhdetta välittävät myös laillisin oikeuksin järjestyneet vuorovaikutuksen muodot" (Anderson 1995, xv).

- 25 Aikaisemmin diskurssietiiikassaan Habermas ei erotellut moraalij- ja poliittisten normien välillä. Oikeusvaltiokehittelyissä on kyse nimenomaisesti – palautteena kasvaneeseen kritiikkiin – erittelystä moraalinnormien ja oikeudellisten normien muodossa jäsennettävien poliittisten normien (jotka suhteutuvat luonnollisesti myös moraaliperiaatteeseen) välillä.
- 26 Näin ajatteli, Habermasin mukaan paradoksaalisesti, esimerkiksi Weber. Habermas 1981a.
- 27 Kansansuvereniteetin periaatteen lisäksi Habermas luettelee muita oikeusvaltiota luonnehtivia periaatteita: yleisen oikeussuojan, hallinnon laillisuusperiaatteen sekä eron valtion ja yhteiskunnan välillä.
- 28 Abstraktiotasosta johtuen Habermasin yleinen pyrkimys nähdä 'julkisella merkityksenluonnilla' roolia politiikan ohjelmoimisessa – mikä sinällään on esimerkiksi systeemiteorian näkökulmasta vanhanaikainen ja tarpeeton yritys – tulkitaan usein yksioikoisesti suoran demokratian ja jopa 'läpinäkyvän' yhteiskunnan vaatimukseksi. Tästä ei todellakaan ole kysymys. Habermas pyrkii 'vain' osoittamaan julkisten merkitysten politiikan ja päätöksentekoprosessin yhteyksiä mm. hallinnon ohjattavuuden suhteen.
- 29 Tällä huomautuksella Habermas pyrkii vastaamaan varsin ilmeiseen kritiikkiin: onko todellakin niin, että kaikki relevantit poliittiset kysymykset redusoituvat esitettyyn kolmijakoon? Ja jos näin ei ole, mikä on ulos jäävien poliittisten kysymysten status suhteessa lainsäädäntöön, joka esiintyy legitiiminä pakkovaltana?
- 30 Sellaisissa tapauksissa joissa kyse ei ole diskursiivisesta yhteisymmärryksestä, tavoitellaan reilua kompromissia. Moraaliperiaate esiintyy tällöin reilun kompromissin mahdollistavina neuvotteluedellytyksinä.
- 31 Habermasin esimerkin mukaisesti juutalaisen, protestantin, saksalaisen tai amerikkalaisen identiteetin selvittäminen ei sen enempää edellytä kuin mahdollistakaan paikallisten, erityisten horisonttien ylittämistä. Mutta kun pohditaan esim. moraalisia velvollisuuksia kodittomia, Kosovon tai Bosnian pakolaisia kohtaan ollaan tekemisissä sellaisten vaatimusten ja odotusten kanssa, joiden legitimitettiin ei tyhjene vain keskinäissuhteisiin eettisessä merkityksessä, vaan ulottuu 'muukalaisiin', suurten sosiaalisten, kulttuuristen, historiallisten ja maantieteellisten etäisyyksien päähän. Tällöin kyse ei ole enää siitä, mikä on hyvää meille, vaan siitä, mikä on oikeaa kaikille. Silloin "arvioidessamme oikeudenmukaisuuskysymyksiä tavoittelemme puolueetonta ratkaisua, jonka on saatava kaikkien osapuolten ja ratkaisun vaikutuspiirissä olevien harjittu suostumus vastavuoroisen tunnustamisen symmetristen ehtojen ohjauksessa pakottomassa dialogissa" (Habermas 1996c, 1484). On selvää, että tämä keskustelu ei tapahdu vain parlamentaarisen päätöksenteon yhteydessä. Jälkimmäinen on edellisen ehdollistama erikoistapaus
- 32 Siksi Habermas näkee poliittisessa päätöksenteossa edelleen julkisuuden keskeisessä asemassa. Koko abstrakti 'järkeilyjen kosmos' edellyttää julkisuutta, jonka moniäänisistä virroista poliittisesti relevantit kysymykset nousevat – asi-

- anosaisten itsensä esiinnostamina – myös 'viralliseen' julkisuuteen, siihen julkisuuteen jota poliittiset instituutiot ja prosessit edellyttävät.
- 33 Tämä pyrkimys auttaa vihdoin liittämään Habermasin oikeusvaltiolliset kehittyvät demokratiateoreettisesti karkeasti vakiintuneeseen kenttään. Ensinnäkin Habermas on luonnollisesti vasemmisto-orientoitunut pyrkiessään perustelemaan kansansuvereniteetin asemaa legitimitietin lähteenä. Edelleen hänen konseptionsa sisältää osallistuvan demokratian keskeisiä piirteitä, piirteitä pluralistisesta demokratiasta sekä – autonomian ja sosialisaaion keskinäis-sidoksen seurauksena – myös ns. kehitysdemokratiasta. Ennen kaikkea kyse on kuitenkin proseduralistisesta, demokratian muodostumiselle keskeisten menettelytapojen kuvaamiseen keskittyvästä mallista, joka edustaa samalla julkiseen tahdonmuodostukseen keskittyessään ns. deliberatiivista demokra-tiaa. Demokratiateorioiden jäsentämisestä ks. Held 1987; deliberatiivisesta demokratiasta Bohman et. al 1997 (eds.) ja Habermasin omasta mallinsa paikantamisesta Habermas 1994a.
- 34 Päämäärärationaalisen, 'pääosteoreettisen' ja kommunikatiivisen rationaali-suuden suhteista yleisemmällä tasolla ks. esim. Dryzek 1995.
- 35 Filosofian, diskurssien ja arkikommunikaation sidostamisessa Habermas ot-taa jo sangen pitkiä ja helposti arveluttavia askeleita. Jos onkin niin, että kom-munikaatio näyttää operoivan Habermasin esittämällä tavalla – ja silloinkin hyvin kontrafaktuaalisessa mielessä – esimerkiksi idealisoidun tiedeyhteisön sisällä, on aivan eri asia väittää että sama orientaatio todella läpäisisi koko inhi-millisen kommunikaation kirjavan kentän ulottuen proseduralistisesti jopa poliittisen prosessin periaatteisiin. Malli saattaa kertoa jotakin joidenkin länsi-maisten demokraattisten poliittisten järjestelmien ihanteista, mutta tuskin kuitenkaan kuvaa realistisesti konfliktikeskeisiä poliittisia prosesseja. Kun kriit-tinen filosofia 'avaa' diskursiivisen pohdinnan, politiikka eteneepätäydellisesti tilanteesta päätökseen ja edelleen eteenpäin tavalla ja ajassa, joka tuskin muis-tuttaa habermasilaista diskurssidynamiikkaa.
- 36 "Käytännöllinen järki siirtyy eettisten näkemysten ja motivaatioiden yksilöl-liseltä tasolta informaation kokoamisen ja työstämisen sosiaaliselle tasolle. Tämä merkitsee tietynlaista intellektualisaatiota. Deliberaatio- ja päätöksenteko-prosessit on asetettava siten, että diskurssit ja neuvottelut toimivat kuten suodatin: vain sellaiset aiheet ja näkemykset joiden oletetaan olevan päteviä (to count) päätöstä tavoiteltaessa pääsevät läpi. Sellaiseen virheelliseen realis-miin joka torjuu demokraattisen itsemäärittämisen merkityksen alusta alkaen 'idealisisena' voidaan paremmin vastata jos meillä on normatiivinen lähesty-mistapa joka korvaa hyveisiin kohdistuvat odotukset perustelluilla rationaali-suusoletuksilla. Vastaavasti vastustan republikanistista traditiota vain sikäli että siirrän käytännöllisen järjen tehokkuuden oikeuttamisen taakan kansalaisten mielenlaadusta politiikan deliberatiivisiin muotoihin" (Habermas 1996c, 1482).
- 37 Poliitiikan teoriasta joka pitää myös habermasilaisia politiikan filosofisia pe-rusteita aina kontekstisidonnaisina, ks. Strong&Sposito 1995; suoremmin po-

- litiikan teoriaa kontekstualisoivina ks. Connolly 1993; teorianmuodostusten poliittisuutta kritisoivana Honig 1993; Pulkkinen 1998.
- 38 Habermasia hyödyntävästä demokraattisen subjektiivisuuden luennasta, joka erittelee sekä kehitys- että osallistuvan demokratiaaetoksen piirteitä ks. esim. Warren 1995.

Kirjallisuus

- Anderson, J. 1995. "Translator's Introduction". Teoksessa Honneth, Axel, *The Struggle of Recognition*, Cambridge: Polity.
- Baynes, K. 1995. "Democracy and the Rechtsstaat: Habermas's Faktizität und Geltung". Teoksessa Stephen K. White (toim.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, S. 1986. *Critique, Norm, and Utopia*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. 1992. *Situating the Self*. Cambridge: Polity.
- Benhabib, S. & Dallmayr, F. (toim.) 1990. *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge: MIT.
- Bernstein, R. J. 1992. *The New Constellation*. Cambridge: MIT.
- Bohman, J. and Rehg, W. (toim.) 1997. *Deliberative Democracy*. Cambridge: MIT.
- Connolly, W. E. 1991. *Identity/Difference*. Ithaca ja Lontoo: Cornell University Press.
- Connolly, W. E. 1993. *Political theory and Modernity*. Ithaca ja Lontoo: Cornell University Press
- Dryzek, J. S. 1995. "Critical theory as a research program." Teoksessa Stephen K. White (toim.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. 1995. "Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana". Teoksessa Juha Koivisto ym. (toim.): *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino.
- Habermas, J. 1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1973a. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1973b. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1981a. *Theorie des kommunikativen Handelns I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1981b. *Theorie des kommunikativen Handelns II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1983. "Hannah Arendt: On the Concept of Power". Teoksessa Jürgen Habermas, *Philosophical-Political Profiles*. Massachusetts: MIT.
- Habermas, J. 1985a. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. 1985b. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Ks. Habermas 1995a).
- Habermas, J. 1992. *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge: MIT.
- Habermas, J. 1993. *Justification and Application*. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. 1994a. "Three Normative Models of Democracy". Julkaisussa *Constellations* 1:1, 1-10.
- Habermas, J. 1994b. "Postscript to Faktizität und Geltung". Julkaisussa *Philosophy & Social Criticism* 20:4, 135-150.
- Habermas, J. 1995a. "Nuolella suoraan nykyisyyden ytimeen". Teoksessa Juha Koivisto ym. (toim.): *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino. (Ks. Habermas 1985b).
- Habermas, J. 1995b. "On the Internal Relation between the Rule of Law and Democracy". Julkaisussa *European Journal of Philosophy* 3:1, 12-20.
- Habermas, J. 1996a. *Between Facts and Norms*. Massachusetts: Polity.
- Habermas, J. 1996b. "Reply to Symposium Participants, Benjamin N. Cardozo School of Law". Julkaisussa *Cardozo Law Review* 17:4, 1477-1557.
- Habermas, J. 1996c. *Die Einbeziehung des Anderes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hatab, L. J. 1995. *A Nietzschean Defence of Democracy*. Peru (Illinois): Open Court.
- Held, D. 1987. *Models of Democracy*. Cambridge: Polity.
- Honig, B. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Honneth, A. 1995. *The Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity.
- Hoy, D. C. 1994a. "Critical Theory and Critical History". Teoksessa David Couzens Hoy and Thomas McCarthy (toim.), *Critical Theory*. Cambridge: Blackwell.
- Hoy, D. C. 1994b. "Rejoinder to Thomas McCarthy". Teoksessa David Couzens Hoy and Thomas McCarthy (toim.), *Critical Theory*. Cambridge: Blackwell.
- Huttunen, R. 1998. "Immanuel Kant: Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä". Julkaisussa *Politiikka* 1/1998.
- Ingram, D. 1990. "Dworkin, Habermas, and the CLS Movement on Moral Criticism in Law". Julkaisussa *Philosophy & Social Criticism* 16:4, 237-268.
- Ingram, D. 1994. "Foucault and Habermas on the Subject of Reason". Teoksessa Gutting, Gay (toim.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jay, M. 1984. "Anamnestic Totalization: Memory in the Thought of Herbert Marcuse". Teoksessa Martin Jay, *Marxism & Totality*. Berkeley: University of California Press.
- Kant, I. 1995. "Vastaus kysymykseen: Mitä on Valistus?" Teoksessa Juha Koivisto ym. (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino.
- Kant, I. 1997. *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kant, I. 1990. *Siveysopilliset pääteokset*. Juva: WSOY.
- Kelly, M. (toim.) 1994. *Critique and Power*. Cambridge: MIT.

- Kotkavirta, J. 1994a. ”Merkityksen hajoaminen”. Teoksessa Sara Heinämaa (toim.), *Merkitys*. Tampere: Tampereen yliopisto. FITTY 45.
- Kotkavirta, J. 1994b. ”Jälkisanat”. Teoksessa Jürgen Habermas, *Järki ja kommunikaatio: tekstejä 1981-1989*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kotkavirta, J. 1998. ”Ensimmäinen, toinen – ja kolmas. Missä on vieras?” teoksessa Tuija Parvikko (toim.), *Politiikka pois paikoiltaan. Juhlakirja Sakari Hänniselle*. Valtio-opin julkaisuja 73. Jyväskylän yliopisto.
- Laari, J. 1998. ”Neoromantiikasta – Manfred Frank ja post-kantilainen subjekti-teoria”. Teoksessa Petri Kuhmonen ja Seppo Sillman (toim.), *Jaettu jana ääretön raja*. Jyväskylä : Jyväskylän yliopisto. Filosofian laitoksen julkaisuja numero 65.
- Marcuse, H. 1964. *One Dimensional Man*. Boston: Beacon.
- Marcuse, H. 1972. *Vastavallankumous ja kapina*. JYY, Jyväskylä (julkaisussa ei toimitus- eikä painovuotta).
- McCarthy, T. 1994. ”Philosophy and Critical Theory: A Reprise”. Teoksessa David Couzens Hoy and Thomas McCarthy (toim.), *Critical Theory*. Cambridge: Blackwell.
- Paastela, J. (1995). *Valhe ja politiikka. Tutkimus hyveestä ja paheesta yhteiskunnallisessa kanssakäymisessä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Pippin, R. B. 1993. ”Between Frankfurt and Freiburg: Toward A Critical Ontology by Fred Dallmayr”. Julkaisussa *Political Theory* 21:2, 322-325.
- Pulkkinen, T. 1998. *Postmoderni politiikan filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schnädelbach, H. 1990. ”Remarks about Rationality and Language”. Teoksessa Benhabib, Seyla, Dallmayr, Fred (toim.), *The Communicative Ethics Controversy*.
- Strong, T. B. & Spósito, F. A. 1995. ”Habermas’s significant other”. Teoksessa Stephen K. White (toim.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warren, M. 1995. ”The self in discursive democracy”. Teoksessa Stephen K. White (toim.), *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmerman, R. 1989. ”Equality, Political Order and Ethics”. Julkaisussa *Philosophy and Social Criticism* 14:3/4.

KIRJOITTAJAT

Saila Anttonen, FT, toimii tutkijana Oulun yliopistossa ja sivutoimisena tuntiopettajana avoimessa yliopistossa. Anttonen tutkii yhteiskunnallis-historiallista oppimista, modernia sivistystä ja kasvatusta. Hän väitteli vuonna 1998 otsikolla *Valta, moraalit ja yhteiskunnallis-historiallinen oppiminen*. Väitöskirjassaan hän käsitteli ansiokkaasti mm. Saksassa toisen maailmansodan jälkeen käynnistettyjä uudelleenkasvatustilastoja. Anttonen on julkaissut useita artikkeleita kasvatustieteiden alueilta keskittyen erityisesti kriittiseen kasvatustieteeseen.

Rainer Funk toimii perheterapeutina Tübingenissä Saksassa. Hän opettaa myös Fuldan ja Reutlingenin ammattikorkeakouluissa psykoanalyttisen terapian käytäntöä ja teoriaa. Funk toimi Erich Frommin viimeisinä elinvuosina tämän assistenttina. Fromm testamenttasi Funkille koko kirjallisen jäämistönsä, josta Funk on toimittanut mm. Frommin kootut teokset (*Gesamtausgabe*, 10 osaa) ja julkaisemattomien tekstien kokoelman (*Scriften aus dem Nachlaß*, 8 osaa). Funk on julkaissut lukuisia artikkeleita ja kirjoja Frommin teoreettisesta perinnöstä. Funk on kansainvälisen Fromm-seuran puheenjohtaja ja hän ylläpitää kotinsa alakerrassa *Erich Fromm Archivia*.

Jari Hoffrén, YTM, toimii tutkijana yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksessa Jyväskylän yliopistossa. Hän valmistelee väitöskirjaa demokratiateorioiden edellytyksistä.

Rauno Huttunen, YTT, väitteli otsikolla *Opettamisen filosofia ja kritiikki* keväällä 1999. Huttunen on toimittanut yhdessä Hannu L. T. Heikkisen ja Pentti Moilasen kanssa teoksen *Siinä tutkija missä tekijä* (1999). Hän on julkaissut useita artikkeleita mm. kriittisen kasvatustieteen filosofiasta.

Martin Jay toimii professorina ja historian laitoksen johtajana Kalifornian yliopistossa, Berkeleyssä. Hän on opettanut tässä samaisessa laitoksessa eurooppalaista aatehistoriaa vuodesta 1971. Jay on julkaissut lukuisia artikkeleita ja kirjoja, mm. *The Dialectical Imagination* (1973 ja 1996); *Marxism and Totality* (1984); *Adorno* (1984); *Permanent Exiles* (1985); *Fin-de-Siecle Socialism* (1989); *Force Fields* (1993); *Downcast Eyes* (1993) ja *Cultural Semantics* (1998). Tällä hetkellä hän tutkii kokemuksen diskurssia eurooppalaisessa ja amerikkalaisessa ajattelussa.

- Leena Kakkori*, YTM, LTO, on filosofi ja lastentarhanopettaja, joka on luennoinut ja kirjoittanut mm. taiteen filosofiasta ja Martin Heideggerista. Tällä hetkellä hän toimii Petäjäveden kunnan perhepäivähoidon ohjaajana. Kakkori on myös toiminut filosofian assistenttina Jyväskylän yliopistossa. Hän valmistelee väitöskirjaa, joka käsittelee taiteen ja yhteiskunnan suhdetta postmodernissa.
- Douglas Kellner* toimii kasvatustieteen professorina Kalifornian yliopistossa, Los Angelesissa. Kellner on julkaissut lukuisia artikkeleita ja kirjoja kriittisen teorian ja kulttuuritutkimuksen alueelta. Teoksiinsa sisältyvät mm. *Karl Korsch: Revolutionary Theory* (1977); *Herbert Marcuse and Crisis of Marxism* (1984); *Critical Theory, Marxism and Modernity* (1989); *Jean Baudrillard: From Marxism to Post-Modernism and Beyond* (1989); *Television and the Crisis of Democracy* (1990); *The Persian Gulf TV War* (1991). Häneltä on julkaistu suomeksi vuonna 1998 teos *Mediakulttuuri*. Tällä hetkellä hän toimittaa Herbert Marcusen julkaisemattomien tekstien kokoelmaa (6 osaa), jonka ensimmäinen osa *Herbert Marcuse, Technology, War, and Fascism* ilmestyi vuonna 1996.
- Jussi Kotkavirta*, FT, toimii lehtorina Jyväskylän yliopistossa yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella. Hän on julkaissut lukuisia artikkeleita ja kirjoja. Kotkavirta on mm. toimittanut ja kääntänyt kokoelman Frankfurtin koulun ensimmäisen polven edustajien tekstejä teokseen *Järjen kritiikki* (1991) ja Frankfurtin koulun toisen polven tunnetuimman edustajan Jürgen Habermasin tekstikokoelman *Järki ja kommunikaatio* (1987 ja 1994). Kotkavirta on toimittanut yhdessä Ilona Reinersin kanssa myös teoksen *Konstellaatioita. Kirja Adornosta*, joka julkaistaan syksyllä 1999.
- Jürgen Matthies*, YTL, toimii tällä hetkellä saksan kielen lehtorina Jyväskylän yliopiston kielikeskuksessa. Hän valmistelee väitöskirjaansa ympäristöfilosofiasta.
- Olli-Pekka Moisio*, yht. yo., opiskelee filosofiaa Jyväskylän yliopistossa yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella.
- Päivi Moisio*, KM, LTO. Moisio on valmistunut Jyväskylän yliopiston kasvatustieteen laitokselta kasvatustieteen maisteriksi vuonna 1999. Hänen pro gradunsa käsitteli Erich Frommin antia kasvatustieteelliselle ajattelulle.
- Sami Pasanen*, yht. yo., opiskelee filosofiaa Jyväskylän yliopistossa yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella.
- Ilona Reiners*, FM, tekee parasta aikaa väitöskirjaansa taiteen tutkimuksen alueelta. Reiners on kirjoittanut artikkeleita mm. Adornosta ja historiallisen muistamisen teemasta. Hän on toimittanut yhdessä Anita Sepän kanssa teoksen *Etiikka ja estetiikka* (1998) ja Jussi Kotkavirran kanssa teoksen *Konstellaatioita. Kirja Adornosta* (1999).

ANITA KANGAS & JUHA VIRKKI (TOIM.): KULTTUURIPOLITIIKAN UUDET VAATTEET

Kulttuuripolitiikka oli aina 90-luvulle saakka julkisen vallan toimintaa, jonka taustalla olivat käsitykset kulttuurin ja taiteiden avulla edistettävästä yhteisestä hyvästä. 90-luvulla kuitenkin moni asia on muuttunut: käsitys yhtenäiskulttuurista on tehnyt tilaa monikulttuurisuudelle, talous ja kestävä kehitys ovat nousseet tärkeiksi kysymyksiksi kulttuurissakin. Näiden muutosten kautta kulttuuripolitiikka on taas uudella tavalla tullut poliittiseksi.

Mitä on kulttuuri kulttuuripolitiikassa? Yhdistääkö vai erottaako kulttuuri? Kenen etua kulttuuripolitiikalla pitäisi ajaa ja kuka maksaa viulut? Missä on kulttuuripolitiikan paikka, kun kulttuuri on kaikkialla?

Tässä artikkelikokoelmassa ulkomaiset kulttuuripolitiikan tutkijat kirjoittavat suomalaisten kollegojensa kanssa uutta kulttuuripolitiikkaa globalisoituvalla ajalla.

1999, 178 sivua, ISBN 951-39-0193-9, 110 mk

ESA KONTTINEN: YMPÄRISTÖKANSALAIUUDEK KYLÄSEPÄT

Kansalaisuudessa on kysymys ihmisten oikeuksista ja velvollisuuksista sekä asemasta yhteisössä ja yhteiskunnassa. Kansalaisuutta luodaan toimimalla. Esa Konttinen tutkii tässä kirjassa ympäristökansalaisuutta ja erityisesti sitä, millaista kansalaisuutta maamme suurimman ympäristöjärjestön, Suomen luonnonsuojeluliiton paikallinen toiminta tuottaa. Konttisen tutkimien yli 200 paikallisyhdistyksen aktivistit ovat tämän päivän ympäristökansalaisuuden kyläseppiä.

Keitä aktivistit ovat ja mistä he tulevat? Miten kaupunkien ympäristöaktivismi eroaa maaseudun vastaavasta? Kuka on yhteistyökumppani, kuka vastustaja? Konttinen tarkastelee myös vakiintuneen ympäristöliikkeen suhdetta uuden eläinoikeusliikkeen äänilaidan toimintaan sekä paikallistason toimintaa ns. uusien yhteiskunnallisten liikkeiden teorian valossa.

1999, 233 sivua, ISBN 951-39-0423-7, 110 mk

SoPhi

Jyväskylän yliopisto

YFI-laitos/Juha Virkki, PL 35 (MaB), 40351 Jyväskylä
p. 014-2603123, fax 014-2603101, jutavi@dodo.jyu.fi

SoPHIN KOTISIVU OSOITTEESSA <http://www.jyu.fi/sophi>