

SOIHTU

MARXILAISTA YHTEISKUNTAKRITIIKKIÄ VUODESTA 1931 44.VUOSIKERTA



Ranskan hallitsemistapa

Herbert Marcuse

Dialektiikka ja rationaalisuus

Marx ja Hegel

Arvom muodot ja maailmankuva

6/1980



SOIHTU

Perustettu 1931

JULKAISIJA

SOSIALISTINEN OPISKELIJALIITTO

TOIMITUS

Pertti Rovamo (vastaava), Kimmo Sarje, Kimmo Henriksson (toimitussihteerit). Paikallistoimittajat: Ulf Forsman (Turku), Heikki Mäki-Kulmala (Tampere), Jussi Silvonen (Kajaani), Jukka Nykyri (Oulu), Arto Koho (Joensuu).

KIRJEENVAIHTAJAT

Juha Lehto (Moskova), Jouko Jokisalo (Berliini), Arnold Bruns (Bonn).

TOIMITUSNEUVOSTO

Erik Arnkil, Mervi Gustafsson, Lauri Hokkanen, Alpo Halonen, Tapani Hietaniemi, Timo Kallinen, Reijo Kalmakurki, Antti Karvonen, Markku Kivinen, Jussi Kotkavirta, Jorma Laurila, Juhani Lehto, Jorma Lindfors, Jukka Mallinen, Harri Manner, Reijo Miettinen, Pertti Multanen, Pentti Määttänen, Juha Partanen, Juhani Ruotsalo, Aino Saarinen, Christoffer Tigerstedt, Kaarlo Tuori

LEVIKKI

Sami Määttä

TOIMITUS JA KONTTORI

3 linja 7 b 37 00530 Helsinki 53 puh. (90) 736 112

TILAUSHINNAT

Vuosikerta 1981 (6 numeroa)

- kotimaahan 75:-
- ulkomaille 85:-
- tukitilaus 150:-

Tilaukset ps-tilille 762 69-4, korttiin nimi, osoite ja merkintä "Soihdun tilaus".

OSOITTEENMUUTOKSEN

pyydämme lähettämään lehden konttoriin. Se astuu voimaan kahden viikon kuluttua. Emme vastaa väärään osoitteeseen tilatun lehden jällenlähtämisestä.

ULKOASU IRRAH RENNAM

Kirjapaino Sanan Tie, Tampere

ISSN 0356-6056 Soihtu

SOIHTU

6/1980

<i>Pääkirjoitus:</i>	Vuoden vaihtuessa	2
<i>Kanerva Cederström:</i>	Ranskan kommunistit keskustelevat hallitsemistavasta .	5
<i>Jukka Nykyri:</i>	Herbert Marcuse – vallankumouksellisen subjektin dilemma	10
<i>A. S. Bogomolov:</i>	Dialektiikka ja rationaalisuus	27
<i>Jindrich Zelený:</i>	Miten Marx kumosi Hegelin järjestelmän?	39
	KESKUSTELUA	
<i>Veikko Pietilä:</i>	Keskiajan ja uuden ajan maailmankuva	49
	KATSAUKSIA	
<i>Matti Rossi:</i>	El Salvador osa II	57

Vuoden vaihtuessa

Eräiden toimitusongelmien vuoksi lehden syksyn numerot myöhästyivät ja tulevat nyt vähän kuin kasapäissä. Pahoittelemme tapahtunutta. Voitoksemme voimme kuitenkin kirjata sen, ettemme joutuneet luopumaan tavoitteistamme ja tekemään kaksoisnumeroa. Voitto lienee sekin, että aikataulu on nyt jotakuinkin saatu kiinni ja vuoden 1981 ensimmäinen numero ilmestyy helmikuun 20. päivän tienoilla.

Tämän numeron sisällössä on kuitenkin piirre, joka liittyy ilmestymisajankohtaan. Välittömään poliittiseen käytäntöön liittyy oikeastaan vain Kanerva Cederströmin artikkeli, jossa tutkaillaan ranskalaisen politiikan kehitystä. Muut teemamme ovat varsin oppihistoriallisia ja teoreettisia. Se tekee numerosta ehkä raskaan ja vaikeankin. Tällaiset teemat olisivat paremmin omiaan vuoden vaihteen hiljaisiin hetkiin, juhlapyhien seestyneisiin iltapäiviin ja iltoihin, jolloin on hyvä pohdiskella toimintamme perimmäisiä kysymyksiä.

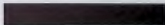
No – lehden ilmestymistä ei enää voi muuksi muuttaa. Siksi ongelman ratkaisu vaatii lukijoiltamme kärsivällisyyttä ja eläytymiskykyä. Kun lehteen tarttuu ja alkaa sitä lukea, kannattaa ehkä ensin kuvitella itsensä poromieheksi, sillä ainakin suurissa paliskunnissa porovuosi päättyy helmikuun alkupuolella, viimeisten erotusten jälkeen. Siksipä poromiehille ja tänä vuonna Soihdulle kalenterivuoden vaihte sattui liian aikaisin, kesken parasta työkautta. Toivomme, että tämä tieto auttaisi oikeaan lukutunnelmaan pääsemistä.

Samalla toivotamme ystävillemme menestyksellistä vuotta 1981 ja kiitämme erityisesti tilausten muodossa osoitetusta luottamuksesta. Toivomme myös, että kun Soihtu alkavana vuonna täyttää kunniakkaat 50 vuotta, merkitsisi sen juhliminen ennen muuta lehden levikin kasvun jatkumista ja entisestään voimistuvaa ja laajenevaa aktiivisuutta lehden avustamisessa.

**TAISTO
SINISALO**

**Vastaus on
vasemmisto-
politiikka**

Kursiivi oy



TAISTO SINISALO :

Vastaus on vasemmistopolitiikka

"Runsas vuosi sitten muodostui varsin säännöllisesti kokoontunut ajankohtaisten yhteiskunnallisten asioiden keskusteluryhmä. Se oli seurausta aiemmin epäsäännöllisemmistä eräiden marxilaisten tutkijain, kulttuurityöntekijäin ja ns. käytännön miesten tapaamisista, joiden järjestämisessä olen ollut aloitteellisesti mukana. Näitä keskusteluja on käyty varsin vapaamuotoisesti lähinnä Helsingissä, mutta tapaamisia on järjestetty myös kotiseudullani Kymenlaaksossa.

1970-luvun päättyessä ja uuden kymmenluvun alkaessa on erityisen painokkaasti pyritty arvioimaan, mitä kokemuksia maamme yhteiskunnallisesta kehityksestä on ollut koottavissa vasemmistopolitiikan näkökannalta ja mitä haasteita 1980-luku asettaa. Tässä keskustelussa on pyritty hyödyntämään marxilaisia yhteiskuntatutkimuksia, kuten jokin aika sitten ilmestynyt "Suomalainen kapitalismi" -tutkimusta. Keskeisesti ovat olleet esillä Suomen Kommunistisen Puolueen demokraattisten vaihtoehto-ohjelmien sovellutuksen ongelmat. Tiettyjä sysäyksiä tähän pohdintaan on antanut SKP:n 19. edustajakokouksen lähestyminen, vaikka keskusteluissa on ollut mukana muitakin kuin SKP:n jäseniä.

Keskustelujen kuluessa syntyi tavoite kirjan muotoon puetusta puheenvuorosta. Sen tuloksena on tämä kirja."

Taisto Sinisalo on Suomen Kommunistisen Puolueen varapuheenjohtaja vuodesta 1970. Hän on aikaisemmin julkaissut teokset Kommunistin puheenvuoro (1975), Demokraattinen sentralismi kommunistien järjestöperiaatteena (1977) ja Niin muuttuu maailma (1978).

Ranskan kommunistit keskustelevat hallitsemistavasta

KANERVA CEDERSTRÖM

Joulukuussa 1979 kirjoitti Ranskan kommunistisen puolueen julkaisu "Nouvelle Critique" oikeiston käymän keskustelun muuttumisesta: se on tullut vähemmän autoritaariseksi, joustavamaksi ja ennen kaikkea ideologisemmaksi. Lehti kysyy: onko syntymässä uusi hallitsemistapa?

Artikkeli käynnisti laajan keskustelun ja tutkimustyön ideologian merkityksestä Ranskan hallitsevan luokan, valtion ja monikansallisten yhtiöiden strategiasa. Kattavin esitys uusista piirteistä on teoksessa "Giscard ja aatteet" (Jean-Paul Jovary, Guy Pélachaud, Arnaud Spire, Bernard Vasseur: Giscard et les idées, Editions Sociales, Paris 1980).

Kirjan tekijät arvioivat, että ideologiasta on kehittymässä uudella tavalla itsenäisesti käytettävä hallitsemisen väline. Tiedostusvälineiden merkityksen kasvu symboloi kehitystä, mutta se on vain jäävuoren huippu, joka kertoo ideologisen koneiston laajenemisesta. Samalla asian ymmärtämistä mutkistaa se, että perinteinen valtiokoneisto ja yliopistot ovat osittain menettäneet merkitystään suurpääoman aatteellisina päälaboratorioina niiden piirissä tapahtuvan demokraattisen taistelun seurauksena.

Ideologisen vaikutusvaltansa parantamiseksi Ranskan porvaristo on tehnyt hyvin systemaattista hallitsemiskoneistonsa uudelleenjärjestämistä. Erityisen selvästi alettiin vuodesta 1974 alkaen perustaa uusia vastavallan keskuksia, jotka ovat riippumattomia olemassa-olevista instituutioista ja jotka ottavat vakavasti huomioon vasemmistopuolueiden valtaansaapääsyn mahdollisuuden. Tuolloin tätä mahdollisuutta edustivat selvimmin vasemmistopuolueiden yhteinen hallitusohjelma ja siitä käyty keskustelu.

Sittemmin näistä uusista elimistä on muodostunut aatteellisen työn keskukset ja niiden asema on merkittävästi voimistunut valtion ja monopolien yhteisessä hallitsemisen mekanismeissa.

On myös huomattava, että sama kehitystrendi on havaittavissa sekä kansainvälisesti että kansallisesti. Ylikansalliselta tasolta voidaan mainita Kolmikan-takomissio ja erilaiset klubit, kuten Ranskassa toimivat "club de l'Horloge", tutkimusryhmä GRECE jne.

Oleellista on, että sekä kansainvälisellä että kansallisella tasolla päätöksiä ei enää valmistella salassa, vaan julkisesti. Päätökset ja niiden vastaanotto muokataan erilaisissa tapaamiskeskusteluissa,

TAISTO SINISALO :

Vastaus on vasemmistopolitiikka

"Runsas vuosi sitten muodostui varsin säännöllisesti kokoontunut ajankohtaisten yhteiskunnallisten asioiden keskusteluryhmä. Se oli seurausta aiemmin epäsäännöllisemmistä eräiden marxilaisten tutkijain, kulttuurityöntekijäin ja ns. käytännön miesten tapaamisista, joiden järjestämisessä olin ollut aloitteellisesti mukana. Näitä keskusteluja on käyty varsin vapaamuotoisesti lähinnä Helsingissä, mutta tapaamisia on järjestetty myös kotiseudullani Kymenlaaksossa.

1970-luvun päättyessä ja uuden kymmenluvun alkaessa on erityisen painokkaasti pyritty arvioimaan, mitä kokemuksia maamme yhteiskunnallisesta kehityksestä on ollut koottavissa vasemmistopolitiikan näkökannalta ja mitä haasteita 1980-luku asettaa. Tässä keskustelussa on pyritty hyödyntämään marxilaisia yhteiskuntatutkimuksia, kuten jokin aika sitten ilmestynyt "Suomalainen kapitalismi" -tutkimusta. Keskeisesti ovat olleet esillä Suomen Kommunistisen Puolueen demokraattisten vaihtoehto-ohjelmien sovellutuksen ongelmat. Tiettyjä sysäyksiä tähän pohdintaan on antanut SKP:n 19. edustajakokouksen lähestyminen, vaikka keskusteluissa on ollut mukana muitakin kuin SKP:n jäseniä.

Keskustelujen kuluessa syntyi tavoite kirjan muotoon puetusta puheenvuorosta. Sen tuloksena on tämä kirja."

Taisto Sinisalo on Suomen Kommunistisen Puolueen varapuheenjohtaja vuodesta 1970. Hän on aikaisemmin julkaissut teokset Kommunistin puheenvuoro (1975), Demokraattinen sentralismi kommunistien järjestöperiaatteena (1977) ja Niin muuttuu maailma (1978).

Ranskan kommunistit keskustelevat hallitsemistavasta

KANERVA CEDERSTRÖM

Joulukuussa 1979 kirjoitti Ranskan kommunistisen puolueen julkaisu "Nouvelle Critique" oikeiston käymän keskustelun muuttumisesta: se on tullut vähemmän autoritaariseksi, joustavamaksi ja ennen kaikkea ideologisemmaksi. Lehti kysyy: onko syntymässä uusi hallitsemistapa?

Artikkeli käynnisti laajan keskustelun ja tutkimustyön ideologian merkityksestä Ranskan hallitsevan luokan, valtion ja monikansallisten yhtiöiden strategiasa. Kattavin esitys uusista piirteistä on teoksessa "Giscard ja aatteet" (Jean-Paul Jovary, Guy Pélachaud, Arnaud Spire, Bernard Vasseur: Giscard et les idées, Editions Sociales, Paris 1980).

Kirjan tekijät arvioivat, että ideologiasta on kehittymässä uudella tavalla itsenäisesti käytettävä hallitsemisen väline. Tiedostusvälineiden merkityksen kasvu symboloi kehitystä, mutta se on vain jäävuoren huippu, joka kertoo ideologisen koneiston laajenemisesta. Samalla asian ymmärtämistä mutkistaa se, että perinteinen valtiokoneisto ja yliopistot ovat osittain menettäneet merkitystään suurpääoman aatteellisina päälaboratorioina niiden piirissä tapahtuvan demokraattisen taistelun seurauksena.

Ideologisen vaikutusvaltansa parantamiseksi Ranskan porvaristo on tehnyt hyvin systemaattista hallitsemiskoneistonsa uudelleenjärjestämistä. Erityisen selvästi alettiin vuodesta 1974 alkaen perustaa uusia vastavallan keskuksia, jotka ovat riippumattomia olemassa-olevista instituutioista ja jotka ottavat vakavasti huomioon vasemmistopuolueiden valtaanpääsyn mahdollisuuden. Tuolloin tätä mahdollisuutta edustivat selvimmin vasemmistopuolueiden yhteinen hallitusohjelma ja siitä käyty keskustelu.

Sittemmin näistä uusista elimistä on muodostunut aatteellisen työn keskukset ja niiden asema on merkittävästi voimistunut valtion ja monopolien yhteisessä hallitsemisen mekanismissa.

On myös huomattava, että sama kehitystrendi on havaittavissa sekä kansainvälisesti että kansallisesti. Ylikansalliselta tasolta voidaan mainita Kolmikan-takomissio ja erilaiset klubit, kuten Ranskassa toimivat "club de l'Horloge", tutkimusryhmä GRECE jne.

Oleellista on, että sekä kansainvälisellä että kansallisella tasolla päätöksiä ei enää valmistella salassa, vaan julkisesti. Päätökset ja niiden vastaanotto muokataan erilaisissa tapaamiskeskusteluissa,

klubeissa ja seminaareissa. Varsinaisessa mielessä ne eivät ole vallan keskuksia, vaan ne ovat ennen muuta ideologisen vaikuttamisen ja koordinoinnin välineitä. Niissä luodaan yksimielisyyden – konsensuksen – ideologiaa.

Tyypillinen tällainen uusi ranskalainen organisaatiomuoto ovat klubit. Ranskassa niillä on pitkät ja monimuotoiset perinteet. Ensimmäisen kerran klubit kukoistivat 1800-luvulla tasavaltalaisen oppositiotoiminnan muotoina. Ne katosivat, kun tasavalta voitti 1877. 1920- ja 30-luvuilla ne syntyivät uudelleen vasemmiston poliittisten ohjelmien ja aatteellisten suuntaviivojen valmistelukeskuksina. Kansanrintaman mukana ne katosivat. Vastarinnan vuosina toimi gaullelaisia klubeja, jotka valmistelivat mm. gaullelaista perustuslakia. Algerian sodan jälkeen syntyi jälleen klubeja, joissa valmisteltiin jo gaullelaisuuden jälkeistä kautta.

Nykyisissä klubeissa on uutta, että ne eivät enää toimi opposition tulevaisuuden toimenpiteitten hiojina, vaan ne ovat muodostumassa osaksi nykyistä järjestelmää ja hallitusvaltaa. Ne ilmentävät suurpääoman joustavaa sopeutumista nykyiseen tilanteeseen, ja vasemmiston valtaantulon uhkaan.

Giscardin tasavallassa voidaan selvästi erottaa kolme klubien rakentamisen pääsuuntaviivaa:

1. Pyrkimys valtiomiesten ja monikansallisten yhtiöiden johtajien avustajakunnan merkityksen voimistamiseen ja heidän hyväksikäytön parantamiseen sekä suurpääoman etuja puolustavan kyvykkäiden henkilöiden sukupolven kouluttamiseen.

2. Valtiomiesten, yritysjohtajien, yliopiston edustajien ja johtavien tiedottajien tapaamisten lisääminen ja institutionalisoiminen.

3. Taloudellisen sääntelyn elinten monipuolistaminen.

Mikä on kehityksen takana?

Yleisesti ottaen taustalla on valtiovalan ja työnantajien havainto nykyisen yhteiskunnallisen kriisin kaikinpuolisuuudesta ja siitä, että se objektiivisesti polarisoi kansalaisyhteiskuntaa työväenluokan ympärille. Ranskassa näiden tosiasioiden paljastamisessa oli erityinen merkitys vuoden 1968 ja sen jälkeisillä taisteluilla.

Toukokuussa 1968 Ranskassa käynnistyivät ennennäkemättömät lakot. Laukaisevina tekijöinä olivat toukokuun alun barrikaditaistelut demokraattisia uudistuksia vaativien opiskelijoiden ja poliisivoimien välillä. Työläisten solidaarisuus valtiokoneiston julmuuksien kohteeksi joutuneille opiskelijoille yhdistyi sen kyllästymiseen kymmenen vuotta jatkuneeseen gaullelaiseen heruuteen sekä työ- ja elinolosuhteiden sietämättömyyteen. 13. toukokuuta julistettu yleislakko vaikutti koko yhteiskuntaan. Työväenluokka saavutti merkittäviä voittoja ja touko-kesäkuun tapahtumat merkitsivät loppua De Gaullen aikakaudelle.

Siirtyminen kohti Giscard d'Estaingin kautta onkin vuoden 1968 demokraattisten saavutusten takaisin valtaamisen prosessia, mikäli sitä tarkastellaan suurpääoman kannalta.

Sen jälkeen porvariston perusongelmana on ollut ei-monopolisten kerrosten integraatio, ongelma, miten estää monopoliporvariston eristymisen tendenssi ja siirtyä vastahyökkäykseen, miten manipuloida niitä tekijöitä, jotka synnyttivät vuoden 1968 liikehännän. Ryhdyttiin laajaan ja monipuoliseen keskusteluun siitä, mitä 1968 oikeastaan tapahtui ja miten ideologinen dimensio voidaan sisällyttää hallitsemiseen. Nyt voidaan nähdä, että Ranskan suurporvaristo on päätenyt uusiin ratkaisuihin ja ajatuksiin.

Vuodesta 1974 se on pyrkinyt systematisoimaan klubi- ja seminaarityyppisten elinten muodostamista saadaksesen otteen sellaisista yhteiskuntakerroksista, jotka ovat olleet sen ulottumattomissa. Samalla on rakennettu siltoja vanhoihin gaullelaisuuden aikana oppositiossa olleisiin taantumusvoimiin (vichyläiset, OAS-läiset), sekä solmittu yhteyksiä sosialidemokratiaan.

Viimeksi mainitussa mielessä järjestettiin jo vasemmiston yhteisen ohjelman puolesta käydyin taistelun aikana joukko tapaamisia ja seminaareja sosialistijohtajien ja johtavien työnantajien kesken (mm. "vuosisadan illalliset"). Niissä pohdittiin tulevan yhteiskunnan ongelmia.

Toki tämäntyyppistä toimintaa on harjoitettu jo pitkään. Esimerkiksi vuosina 1965–67 oli kysymys nk. "ranskalaisesta suunnittelusta" ja sosialidemokratian harhaluuloista tässä suhteessa. Mutta nyt on syntynyt tarve ottaa huomioon myös päätösten laajat psykologiset, ideologiset ja poliittiset seuraukset, ei vain niiden taloudelliset ja finanssi-vaikutukset. Kyse ei ole enää vain päätösten ajamisesta läpi, vaan niiden toteuttamisen ideologisesta valmistelusta ja "jälkihoidosta". Sekä kansallisesti että kansainvälisesti on pyritty kehittämään eräänlaisia porvariston aatelaboratorioita. Kansainvälisenä esimerkkinä mainittakoon Rooman klubi ja sen merkitys "nollakasvun" propagojana.

Ranskan monopoliporvaristo osallistuu laajasti myös porvariston kansainvälisten johtamistyön keskusten toimintaan. Ja vuorovaikutus on varmasti hyödyllistä. Mm. Michel Crozier (Ranskan monopoliporvariston "pääideologi"), Jacques Lesourne ("Interfuturs" raportin (OECD) ja "tulevaisuuden käsikirjoitusten" arkkitehti) sekä Jacques Maison-Rouge (Ranskan IBM:n johtaja) ovat Kolmikantakomission jäseniä.

Ranskan sosialistisen puolueen ammattillisen keskusjärjestön CFDT:n johtajan René Bonetyn nimi on poistettu komission jäsenlistalta, mutta puolue pitää siihen tiiviitä suhteita. Lisäksi Ranskan suurporvariston edustajat osallistuvat laajasti muiden vastaavan tapaisten järjestöjen, kuten Bildebergin klubin, Rooman klubin ja NATO:n suojissa toimivan Atlantin instituutin toimintaan.

Porvariston hallitsemistapaa tutkineet kysyvätkin, missä määrin Ranskan kommunistien näkemys valtion ja monopolien keskinäisestä mekanismista on ajan tasalla.

Vuoteen 1974 saakka näkemys on ollut äärimmäisen kapea. Ideologia on otettu huomioon vain sikäli, kun se sisältyy monopolistiseen suunnitteluun ja valtion budjettiin. Mutta valtion redusoiminen vain näihin ja eräisiin muihin ilmeisiin instituutioihin, estää ymmärtämästä, miten hallitseva luokka valtaansa harjoittaa. Tutkijat esittävät, että todetut uudet ja löyhät elimet ovat institutionalisoitumassa ideologisen päätöksenteon välineiksi ja niiden huomioonottaminen on olennainen osa hallitsemistavan ymmärtämistä. Samalla ne luovat uutta valoa monikansallisten yritysten tapaan harjoittaa valtaansa.

Pyrkimyksenä on siis tuoda valmis-teilla olevat päätökset ja suunnitelmat ensin laajemmän vaikuttajien piiriin pohdittavaksi ja sen yksimielisyyden valmistelemiseksi sekä myös laajemmän yleisön tietoon. Tämä toimintatapa on seurausta havainnosta, että monet valmiit tärkeät suunnitelmat ovat törmänneet luokkataistelujen kovaan todellisuuteen ja epäonnistuneet. Pyrkimyksenä on siis muuttaa tietoisuus päätöksille edulliseksi jo etukäteen.

Ranskalainen pääoma on havainnut, ettei se voi olla vastaan kaikkia niitä vaatimuksia ja pyrkimyksiä, joita työtä-

tekevät esittävät ja ajavat. Sen täytyy harjoittaa joustavampaa politiikkaa. Kuten pääideologit Crozier, Lesourne jne. esittävät, on tukeuduttava joihinkin olemassaoleviin vaatimuksiin, pyrkimyksiin ja arvoihin järjestelmän jatkuvuuden takaamiseksi. Kun kansaa ei voida hallita alistamalla, se on saatava mukaan hoitamaan kriisiä.

Porvariston ideologiseen strategiaan liittyy seuraavia piirteitä:

- vakuuttaminen, että kriisi vaatii alistumista niukkuuteen,
- edellisen perustalta tapahtuva yhteisymmärryksen, konsensuksen, luokkayhteistyön hiominen sosialidemokratian tuella,
- näiden pyrkimysten vastustajien - ensi sijassa kommunistien - heikentäminen kaikin keinoin,
- vallitsevan yhteiskunnan ymmärtämiseen tähtäävien pyrkimysten asettaminen kyseenalaiseksi kansan keskuudessa (antimarxilaiset ja antirationalistiset kampanjat),
- nykyisen yhteiskunnan olemassaolon oikeuttavien käsitysten vakiinnuttaminen (sosiobiologia, "uusi" oikeisto jne),
- kansakunnan suvereenisuuden tosiasiallinen heikentäminen (ylikansallinen Eurooppa), jotta kansallista heikkoa voimasuhdetta voitaisiin vahvistaa,
- sellaisen koneiston pystyttäminen tuotantolaitoksiin, joka edistää luokkayhteistyön käytäntöä ja aatteita.

Jean Fourastié, "hallitsevan ideologian" kehitys ja suurpääoman vastaukset

Vuonna 1977 Jean Fourastié esitti Ranskan yritysjohtajien kansallisessa tapaamisessa ehkä selkeimmän arvion nykyisestä kriisistä. Hänen mielestään se on sekä taloudellinen että kulttuurinen kriisi. Ja jälkimmäistä hän pitää tulevaisuuden kannalta tärkeimpänä.

Hän katsoo, että sodan jälkeisten taloudellisten ihmevuosien aikana on kulttuurin alalla vallinnut "vasemmiston ideologinen valta" ja "ideologinen pysähtyneisyys". Hän katsoo, että tämän tilanteen muuttaminen on nykyisen yhteiskuntajärjestelmän jatkumisen kannalta keskeinen.

Tilanteen hahmottamiseksi hän käy kaavamaisesti läpi "hallitsevan (siis vasemmistolaisen) ideologian" pääväitämät. Sitten hän esittää käsityksensä vallitsevasta tilanteesta ja lopuksi hän hahmottelee "80-luvun ideologian" (monopoliporvariston ideologiset pääväitteet). Käyn seuraavassa läpi eräitä hänen kaavailujaan, jotka mielestäni näyttävät kiinnostavimmilta.

1. (Vasemmisto) Todellinen on rationaalista: tiede mahdollistaa inhimillisen kehityksen.

(Todellisuus) Todellisuus on monimutkainen ja kehittyvä. Se ei anna myöten tavanomaiselle rationaalisuudelle eikä tieteelle sen nykyisellä kehitystasolla.

(80-luvun ideologia) Todellisuuden evolutiivisen moninaisuuden näkeminen ja "ymmärtäminen" on vaikea tehtävä. Se selittää, miksi 50 000 vanha ihmiskunta on vielä niin kyvytöntä.

2. (Vasemmisto) Muutos, ennen kaikkea poliittinen vallankumous, jota ohjaavat tiede ja väestön spontanismit, on väistämätön ja hyväksi kansalle.

(Todellisuus) Useat muutokset ja "kansanvallankumoukset" ovat olleet pahasta.

(80-luvun ideologia) Muutosta on harkittava pitkään ja kokeiltava vapaasti ennen kuin se yleistetään ja toteutetaan väkisin.

3. (Vasemmisto) Palkansaajien palkat ja elintaso voidaan määrätä kansan tahdon mukaisesti.

(Todellisuus) Kaikki köyhät maat tekevät näin, jos se olisi mahdollista.

Palkkojen autoritaarisen korotuksen vesittää inflaatio.

(80-luvun ideologia) Palkkojen ostovoima seuraa tuotantotekniikasta, yritysten organisaatiosta ja kansantaloudesta.

4. (Vasemmisto) Ihminen ei voi elää ilman toivoa. Ainoa toivo on sosialismi.

(Todellisuus) Nykyihminen kadottaa toivon ja seurauksena on vakavia ongelmia yhteiskunnalle ja hänelle itselleen.

(80-luvun ideologia) Ihminen tarvitsee maailman selittämistä, vastausta olennaisiin kysymyksiin: Miksi elän? miksi maailmankaikkeus ja elämä ovat olemassa? Toivo ei voi rakentua tasa-arvoisen, oikeudenmukaisen ja vauraan yhteiskunnan toivomiseen. Vain yli-todellinen antaa mielen todelliselle.

Suurpääoman edustajat ovatkin keskittämässä voimiaan tulevan alueelle. Mm. Giscard d'Estaingin aloitteesta on tarkoitusta varten perustettu "Institut de Prospective politique" (poliittisen ennakoinnin instituutti). Sen johtajan, Michel Poniatowskin mukaan kysymys on niiden keinojen ennakoinnista, joilla "elää paremmin ja vähemmällä". Jacques Lesourmen johdolla OECD:ssä pohditaan samansuuntaisia asioita.

Kyseessä eivät ole mielikuvitukselliset ajatusrakennelmat, vaan niiden joukkomittaisella levittämällä pyritään vaikuttamaan tietoisuuteen, kanavoimaan uusia spontaanin vastarinnan pyrkimyksiä tukemaan olemassaolevaa järjestelmää. Unelmat suljetaan mielikuvitukselta suljettuihin rajoihin. Tilalle annetaan kriisin tosiasioiden. Tämän poliittinen funktio on tehdä erilaisista enemmän tai vähemmän tietoisista oppositioliikkeistä kriisissä olevan järjestelmän "sopeutuvuuden" osoittimia.

Yhteiskunnallisen konsensuksen etsimiseksi ollaan hahmottamassa neljää toisiinsa kytkeytyvää aaterakennelmaa:

- "liberalismi totalitarismin sijaan."

Pyrkimyksenä on peittää perusoikeuksien loukkaukset työpaikoilla sekä taloudellisen ja poliittisen vallan keskittymisen harvainvallan käsiin.

- "kapitalismi pystyy itsensä uudistamiseen, vallankumous on tarpeeton ja vaarallinen."

- "raha ei tuo onnea". Määrä ja laatu erotetaan entistä selvemmin toisistaan ja väitetään, että perustarpeet on olennaisesti tyydytetty suurimmalle osalle väestöä. Nyt tyydytettävät tarpeet sijoittuvat laadulliselle puolelle, ihmissuhteiden, työn parantamisen jne piiriin. Palkat ja työolosuhteet, "ilmapiiri" asetetaan vastakkain.

- "luokkataistelut ovat vanhentuneita". Olemme siirtymässä osallistumisen ja kommunikaation yhteiskuntaan.

Samalla hallitus ja työnantajat ovat arvioineet, että työpaikoilla tulee ottaa haltuun pyrkimykset, jotka ajavat parempaa elämää ja muutosta. He pyrkivät tuketumaan välttämättömyksiä osoittautuneisiin uudelleenjärjestelyihin ja ay-liikkeen saavutusten hyväksikäyttöön ja esittäytymään näin liberalismiin ja sosiaalisen reformismin ajajina.

On hyvä myös todeta, että Giscard d'Estaingin henkilökohtaisesta aloitteesta perustettiin vuonna 1977 Auguste Comte-instituutti, joka opettaa "toiminnan tieteitä". Se toimii puolustusministeriön alaisuudessa ja sen toiminta rahoitetaan polyteknisen korkeakoulun budjetista. Se kouluttaa suurpääoman kaadereita. Keskeisiä opetusmuotoja ovat mm. seminaarit, joissa käsitellään organisaatiodynamiikkaa, päätöksenteon logiikkaa, kansainvälisiä kysymyksiä, taloutta, yhteiskunnallista kommunikaatiota, neuvottelumekanismeja. Samalla instituutti toimii palvelusten välittäjänä yrityksille.

Suurpääoma yrittää todella parhaansa hallitakseen Ranskaa edelleen. Mutta se on aidosti huolissaan.

Herbert Marcuse – vallankumouksellisen subjektin dilemma

JUKKA NYKYRI

Herbert Marcusen (1898–1979) nimi tuli tunnetuksi 1960-luvun nuoriso- ja opiskelijaliikkeiden yhteydessä. Eräät opiskelijajohtajat nostivat Marcusen koko ns. uusvasemmistolaisen liikkeen ideologiksi. Erityisesti USA:n ja BRD:n ”kodittomalle vasemmistolle” Marcuse tarjosi eräänlaisen kolmannen vaihtoehdon kommunismin (Neuvostoliiton) ja kapitalismin välissä sekä liikku-matilaa ajattelulle ja käytännölle, joka poikkesi perinteisestä marxismista. Opiskelijoihin vetosi luonnollisesti myös Marcusen heille antama vallanku-mouksen edelläkävijän rooli.

Marcuse itse määritteli ”uuden vasemmiston” v. 1967 seuraavasti: ”Joita-kin poikkeuksia lukuunottamatta uus-vasemmisto on pikemminkin uusmarxi-laista kuin sanan ortodoksisessa mieles-sä marxilaista. Siihen vaikuttavat voi-makkaasti se mitä kutsutaan maolaisuudeksi sekä kolmannen maailman vallan-kumousliikkeet. Tämän ohella uuteen vasemmistoon liittyy anarkistisia ten-denssejä ja sille on ominaista syvä epä-luottamus vanhoja vasemmistopuoluei-ta ja niiden ideologiaa kohtaan. Uusva-semmisto ei ole myöskään – jälleen eräi-tä poikkeuksia lukuunottamatta – sitou-

tunut vanhaan työväenluokkaan eikä pidä sitä yksinomaisena vallankumouk-sellisena agenttina. Uutta vasemmistoa itseään ei voi luonnehtia luokkatermein, sillä se muodostuu intellektuelleista, nuoriso- ja kansalaisoikeusliikkeestä alkunsa saaneista ryhmistä... Ja on mielenkiintoista, että tämän liikkeen puhemiehinä eivät ole perinteiset poliit-tikot, vaan... runoilijat, kirjailijat ja intellektuellit.”

Omissa teoreettisissa tutkimuksissaan Marcuse pyrkii ratkaisemaan ongelmia, joita erilaiset protestiliikkeet (erityisesti radikaali opiskelijaliike) olivat nosta-neet esille. Niitä olivat *kysymykset sub-jektiivisesta tekijästä, moraalista, elä-misen laadusta, elämäntavasta jne.*

Marcusella oli kiistatta positiivista merkitystä opiskelijoiden ja sivistyneis-tön erään osan aatteellisen ja poliittisen kehityksen kannalta. Teoksillaan ja esiintymisillään Marcuse herätti kriittis-tä suhtautumista kapitalismia ja siinä vallitsevaa tiedekäsitystä, positivismia kohtaan ja tällä tavoin valmisti siltoja myös marxismiin tutustumisen tielle. Marcusen innostunut suhtautuminen opiskelijoiden vaatimuksiin erosi selväs-ti hänen entisten työtovereidensa Hork-

heimerin ja Adornon asenteesta (nämä vetäytyivät sivuun politiikasta ja lopulta toimitsivat opiskelijoiden esiintymiset).

Teoksessaan *Kapinafilosofia* Eduard Batalov arvelee, että saatamme olla protestiliikkeen toisen vaiheen edessä, koska yhtäkään niistä ongelmista, jotka olivat uusvasemmistolaisen kapinan objektiivisena perustana ei ole kyetty ratkaisemaan. Batalov pitää myös mahdollisena, että tällöin saatetaan palata 1960-luvun vasemmistoradikaalien ideologien joihinkin käsityksiin. Juuri tämä tekee ajankohtaiseksi mm. Marcusen kriittisen arvion. Tällaista arviota ei ole tietääkseni Suomessa julkisesti suoritettu, ehkä sen vuoksi että Marcuseen tutustuminen jäi täällä ohimeneväksi vaiheeksi radikaalien opiskelijoiden siirtymässä (suoraan) marxismi-leninismiin ja Sosialistiseen opiskelijaliittoon.

Koska Marcusen yhteiskunnallinen ajattelu näyttää saaneen niinkin voimakkaasti, kuten hän itse korostaa¹, käyttövoimansa jatkuvista *pettymyksistä* vallankumoukselliseen työväenliikkeeseen ja olemassaolevaan sosialismiin, tarkastelen tässä artikkelissa, mitä Marcusella on tarjottavanaan vaihtoehdoksi ”ortodoksiselle” marxismille, ts. *mikä on Marcusen analyysi kapitalismista ja minkälainen vaihtoehto-ohjelma ja strategia hänen kirjoituksiinsa sisältyy*. Mutta tätä ennen käsittelemme niitä *filosofisia lähtökohtia*, jotka ovat välttämättömiä Marcusen yhteiskuntakritiikin ymmärtämisen kannalta. Ehkä juuri Marcusen kulttuurifilosofiset näkemykset – niihin sisältyvä toisenlaisen elämäntavan malli – olivatkin niitä, jotka eniten puhuttelivat 1960-luvun opiskelijoita ja sivistyneistöä.

I Marcusen yhteiskuntakritiikin filosofiset lähtökohdat

Herbert Marcusen ura alkoi ”lähes sattumalta” Saksan vallankumouksen

myrskyissä. Vuonna 1918 Marcuse jopa kuului Berlin Reinickendorfin sotilasneuvostoon ja oli lyhyen ajan SPD:n jäsen, mutta erosi Rosa Luxemburgin ja Karl Liebknechtin murhan jälkeen. SPD:tä Marcuse piti jossakin määrin syypäänä vallankumouksen tappioon ja hän suhtautui myöhemminkin torjuvasti sosialidemokratiaan, myös ns. vasemmistososialidemokratiaan. Eronsa jälkeen hän ei enää osallistunutkaan järjestäytyneeseen työväenliikkeeseen. Yhteyden käytännön politiikkaan seuraavan kerran Marcuse solmi vasta 1960-luvulla, opiskelijaliikkeen nousun aikana.

1920-luvulla Marcuse tunsii sympatiaa KPD:sta eronnutta KAPD:ta (Kommunistische Arbeiterpartei Deutschlands) kohtaan, jota Lenin arvosteli kirjoituksessaan ”*Vasemmistolaisuus*” *lastentautina kommunismissa* mm. siitä, että se kieltäytyi osallistumasta parlamenttivaaleihin, työskentelemästä reformistisissa ammattiliitoissa ja tekemästä ylipäättään minkäänlaisia kompromisseja. KAPD:ssa marxismin ”aapistotuudet” myös johtajien-puolueen-luokan-joukkojen suhteista oli ymmärretty täysin väärin. Monet Marcusen sosialistista vallankumousta, kommunistisia puolueita ja niiden politiikkaa koskevat mielipiteet näyttävät muodostuneen jo tällöin.

Omaa kehitystään Marcuse on kuvannut ”sukupolviongelmaksi”. Saksan vallankumouksen epäonnistuminen merkitsi Marcuselle konkreettisen vallankumouksellisen perspektiivin kadottamista. Hän ei enää nähnyt yhteiskunnallista voimaa, johon olisi voinut identifioitua. Myöhemmin Marcuse katsoi jo ensimmäisen maailmansodan osoittaneen, että ns. objektiivisesti vallankumoukselliset luokat olivat integroituneet kapitalismiin. Marxismin ja työväenliikkeen teorian ja käytännön ero tulee tällaisissa

oloissa itsestäänselväksi: "Tänä päivänä kriittinen teoria on olennaisesti abstraktimpi kuin se oli tuona aikana; se voi tuskin ajatella saavansa otetta joukoista."²

Vallankumouksen epäonnistumisesta Marcuse teki seuraavan johtopäätöksen: "Yritä tutkia, miten näin saattoi käydä maassa, jossa suurin osa organisoiduista työläisistä kuului tai sympatisoi tuolloin vielä vallankumouksellista ja militanttia kommunistista puoluetta." "Kummallista kyllä", Marcuse toteaa, "aloin opiskella, en Marxia vaan filosofiaa ja Freudia"³. Koska Marcuse jäi pelkän teorian sfääriin eikä yhdistänyt siihen yhteiskunnallisen tilanteen konkreettista analyysia, ei häneltä myöskään löydy minkäänlaista arviota Saksan vallankumouksesta. Tässäkin suhteessa Marcusen asenne yhtenee KAPD:n menettelystä. Absolutisoidessaan ns. neuvostokommunismia (*Rätekommunismus*) KAPD ei tarkastellut neuvostojen omaa vastuuta vallankumouksellisen aallon romahtamisesta eikä analysoinut niitä käytännön kokemuksia, joita oli saatu Venäjän vallankumouksen aikana. Yhtä heikolle pohjalle rakentuvat myös Marcusen myöhemmät puheet "neuvostoista".

Vuosina 1919–23 Marcuse opiskeli filosofiaa ja estetiikkaa ensin Berliinissä ja sitten Freiburgissa valmistaen väitöskirjan *Künstlerromanista*. Seuraavat kuusi vuotta hän oli akateemisen maailman ulkopuolella. Vuonna 1929 Marcuse palasi Freiburgiin jatkaakseen opintojaan Husserlin ja Heideggerin alaisuudessa. Marcuse toimi jonkin aikaa myös Heideggerin assistenttina ja tämän vaikutuksen alaisena hän kirjoitti *Habilitationsschriftinsä Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932).

Vuonna 1927 ilmestynyt Heideggerin *Sein und Zeit* oli jotakin, joka Marcu-

sen mukaan kosketi hänen sukupolveaan. Se näki siinä "todella konkreettisen filosofian", sisälsi hän teos sellaisissa käsitteissään kuin "eksistenssi" ja "huoli" ihmisen tilan analyysin. Tästä näkemyksestä Marcuse luopui vasta vuoden 1932 tienoilla. Heideggerin annettua tukensa fasisteille Marcuse kirjoitti: "Filosofisen eksistentialismin merkitys oli siinä, että se palautti historiallisen subjektin täyden konkreettisuuden vastakohtana rationaalisen idealismin abstraktille 'loogiselle' subjektille... Heideggerin asema... oli filosofian pisimmälle mennyt saavutus tässä suhteessa. Sitten tuli reaktio. Täydellä syyllä filosofia kieltäytyi katsomasta huolellisemmin sen subjektin historiallista tilannetta... jolle se suuntasi sanansa. Tässä kohdin konkretio pysähtyi." Heideggerin analyysista siis katoavat reaali, luokkiin jakaantuvat ihmiset. Mutta niitä ei löydy myöskään Marcusen teoriasta.

Marxin *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* julkaiseminen 1932 muodostui käännekohdaksi Marcusen ajattelussa. Silti Heideggerin ja Husserlin vaikutus näkyy läpi koko Marcusen tuotannon ja esimerkiksi *Yksiulotteisen ihmisen* (1964) Heidegger- ja Husserl-sitaatit kielivät Marcusen tiede- ja tekniikkakritiikin fenomenologisesta alkuperästä. Jürgen Habermas onkin luonnehtinut Marcusen ajattelua "fenomenologisesti suuntautuneeksi marxismiksi".⁴

Marcuse oli ensimmäisiä, jotka kommentoivat Marxin Pariisin käsikirjoituksia. Marcuse tarkasteli niitä kuitenkin yksinomaan filosofisesta näkökulmasta ja väitti Marxin keskeisten teoreettisten käsitteiden jatkavan Hegelin idealistisen filosofian perusproblematiikkaa. Käsikirjoitusten sosiaalisia ja muita henkisiä lähteitä Marcuse ei ottanut huomioon. Hän ei myöskään pohdiskellut käsikirjoitusten murrosvaihet-

ta ilmaisevaa luonnetta. Sen sijaan Marcuse katsoi niiden asettavan "uudelle pohjalle keskustelun historiallisen materialismin, jopa koko 'tieteellisen sosialismin' alkuperästä ja alkupeäisestä mielestä". Marcuse piti välttämättömänä tarkistaa käsikirjoitusten perustalta myös vallitseva tulkinta *Pääomasta*.

Taloudellis-filosofisista käsikirjoituksista – kuten Lukácsin *Geschichte und Klassbewusstsein* (1923) ja *Korschin Marxismus und Philosophie* (1923) Marcuse löysi ontologian. Jo näiltä ajoilta on peräisin Marcusen vaade antropologisesta vallankumouksesta: "Juuri ehtymätön silmäys ihmisen olemukseen muodostuu leppymättömäksi käyttövoimaksi radikaalin vallankumouksen perustelulle: että kysymys kapitalismin faktisessa tilanteessa ei olekaan vain taloudellisesta tai poliittisesta kritiikistä, vaan inhimillisen olennon katastrofista – tämä ymmärrys tuomitsee jokaisen pelkän taloudellisen tai poliittisen *reformin* epäonnistuneeksi ja vaatii ehdottomasti faktisen tilan katastrofaalista kumoamista *totaalissa vallankumouksessa*. Vasta näin varmisteltua perustalta . . . nousee kysymys vallankumouksen *historiallisista edellytyksistä ja kantajista*: teoria luokkataistelusta ja proletariaatin diktatuurista."

Sosialismista tulee näin Marcuselle pelkkä abstraktio, luokkaperustasta irrotetun "ihmisen" olemuksen toteutuminen. Ja tällöin Marcuse vetoaa Marxiin eikä näe kuinka Marx eteni *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* vieraantumisanalyysistä kapitalistisen yhteiskunnan konkreettiin tutkimiseen. Jo *Saksalaisessa ideologiassa* Marx ja Engels totesivat: "Tämä tuotantovoimien, pääomien ja sosiaalisen kanssakäymismuotojen summa, jonka jokainen yksilö ja jokainen sukupolvi löytää jonakin annettuna on reaali perusta sille, mitä filosofit ovat kuvitelleet 'ihmisen' 'subs-

tanssiksi' ja 'olemuksiksi'. "Ihmistä ei siis voida tarkastella irrallaan yhteiskunnallisista suhteistaan. Ja "viime kädessä" aineellisilla elinolosuhteilla on määräävä paino kaikille yhteiskunnallisille suhteille. *Saksalaisessa ideologiassa* Marx ja Engels kirjoittavatkin: "Kommunismi eroaa kaikista tähänastisista liikkeistä siinä, että se kääntää ylösalaisin kaikkien tähänastisten tuotanto- ja kanssakäymissuhteiden perustan ja ensimmäisen kerran käsittelee kaikkia spontaanisti muodostuneita edellytyksiä aikaisempien sukupolvien luomuksina, riistää niiltä spontaanisuuden luonteen ja alistaa ne yhdistyneiden yksilöiden valtaan. Kommunismin pysyttämisen on sen tähden oleellisesti taloudellista laatua, tuon yhdistymisen aineellisten edellytysten luomista."

Vuoden 1932 lopulla Marcuse liittyi Max Horkheimerin johtamaan *Institut für Sozialforschungin* ja kuului pian Horkheimerin, Adornon, Pollockin ja Löwenthalin muodostamaan sisäryhmään.

Instituutin muiden jäsenten lailla Marcuse uskoi kehittävänsä marxismia uudet olosuhteet huomioon ottaen ns. "kriittisenä teoriaana". Itse käsite merkitsi Marcuselle sitä, että analyysi kääntyy taloudelliselta alueelta yhteiskunnalliseen totaliteettiin: "Olimme sitä mieltä, että tällä kehitystasolla ei ole yhtään ainoata dimensiota, aineellista tai henkistä, joka ei ollut hallitsevan luokan ja sen poliittisten tai kulttuurellisten strategioiden vaikutuksen alaisena." Käytännössä tällainen totaliteetin painotus johti taloudellisen analyysin sekä Marxin poliittisen taloustieteen kritiikin reseption laiminlyömiseen. Jokainen vakavampi yhteiskunta-analyysi vaatii kuitenkin perustakseen yhteiskunnan taloudellisen rakenteen "käsitettä". Marcusen teesi näyttääkin tähtäävän koko perusta-päällysrakenne

-käsityksen kumoamiseen, determinismin hylkäämiseen ylipäätään.

Instituutissa Marcuse aloitti systemaattisen perehtymisen psykoanalyysiin, erityisesti Freudin metapsykologiaan. Psykoanalyysista Marcuse haki selitystä sille, miksi vuosien 1918–19 vallankumouksellinen potentiaali onnistuttiin tukahduttamaan. Myös *fasismin nousu* osoitti hänen mielestään välttämättömäksi kehittää "marxilaista sosiaalipsykologiaa".

Freudin teoriasta Marcuse löysi käsitteitä ja hypoteeseja, joilla oli "selvä yhteys marxilaiseen teoriaan"; nimenomaan Freud osoitti, kuinka *yksilöt itse* tiedottomasti sisäistävät ja uusintavat repressiivisen yhteiskunnan. Juuri tämän takia psykoanalyysi Marcusen mukaan osoittautuu välttämättömäksi osaksi nyky-yhteiskunnan poliittista analyysia.

Instituutin julkaisussa *Zeitschrift für Sozialforschung* Marcuse julkaisi antifasistisia tutkielmia pyrkien jäljittämään niitä filosofisia ja aatteellisia linkejä, jotka yhdistävät kapitalismin liberalistisen vaiheen sen "totalitaariseen" vaiheeseen. Kirjoituksessaan *Der Kampf gegen den Liberalismus in den Totalitären Staatsauffassung* (1934) – joka sai aiheensa suoraan eräästä Hitlerin puheesta – Marcuse perusteli liberalismin ja fasismin välisen yhteyden seuraavalla tavalla: Kumpikin kasvaa samalta taloudelliselta perustalta. Fasismi suhtautuu torjuvasti ainoastaan ns. *Händleritumiin*. "Tämän taloudellisen perustan huomioonottaen liberalismin itse 'tuottaa' totalitaaris-autoritaarisen valtion omana täydellistymänään... kapitalismin monopolistisessa vaiheessa." Fasistinen ideologia puolestaan täyttää eräät liberalismin jättämät tyhjät kohdat siten, että näissä kohdin molemmat teoriat täydentävät toisiaan. Esimerkiksi yksittäisen ja yleisen edun sovittaminen

toteutuu liberalistisen teorian mukaan "luonnostaan" kokonaisuuden kaikkikäsittävässä "harmoniassa" ja tästä kokonaisuudesta tulee tällä tavoin siunaus yksilölle. Itse tämä "kokonaisuus" jätetään kuitenkin irrationaalisille voimille, luonnonlaeille (vrt. Adam Smithin turvautuminen "näkymättömään käteen"). Marcusen mukaan tällainen järjen privatisointi pitää sisällään tendenssit, jotka siirryttäessä vapaan kilpailun kapitalismista monopolistiseen vaiheeseen saavat irrationaalisen luonteen. Fasistisessa ideologiassa "tasapainon" tilalle tulevat *Volk* ja *Volksgemeinschaft*, luonnonlakien tilalle *Blut und Boden*-naturalismi. Samalla fasistien asettama paino velvollisuudelle, uhrautuvaisuudelle ja omistautumiselle palvelee joukkojen sopeuttamista kohtaloonsa kapitalistisen koneen palvelijoina. Tällä tavalla natsien luoma vahva valtio täyttää monopolikapitalismin ideologisia tarpeita mobilisoidessaan väestön tuottavat voimat.

Viimeisessä *Zeitschriftiin* kirjoittamassaan esseessä *Some Social Implications of Modern Technology* Marcuse menee vieläkin pidemmälle miltei samasta liberalismin ja fasismin. Hän selittää nyt fasismin "teknokratian", "teknologisen" rationaalisuuden erääksi muodoksi: "Kansallissosialistisessa Saksassa terrorin valtaa ei ylläpidä ainoastaan raaka voima... vaan myös teknologiaan sisältyvä vallan tehokas manipulointi: työn intensifiointi, propaganda, nuorison ja työläisten kouluttaminen, hallituksen, teollisuuden ja puoluebyrokraatian organisaatio – kaikki mitkä muodostavat terrorin päivittäiset työkalut – seuraavat mitä suurimman teknologisen tehokkuuden linjoja." Tässä v. 1941 julkaistussa esseessä tulevat esiin myös muut Marcusen myöhemmin konkretisoimat teesit, mm. yksilöllisyys-teesi: "Koko asia on siinä, että tänä

päivänä apparaatti, johon yksilön on sopeuduttava ja adoptoitava itsensä on niin rationaalinen, että yksilöllinen protesti ja vapautuminen eivät näytä ainoastaan toivottomilta vaan myös äärimmäisen irrationaalisilta."

Fasismin ymmärtäminen tällä tavoin "teknologisen rationaalisuuden" erääksi muodoksi hämää tehokkaalla tavalla ne erot, jotka ovat todella fasistisen valtion ja porvarillis-demokraattisen valtion välillä. Marcuse ei tarkastele fasismia poliittisen hallitusmuodon kannalta, vaan yksinomaan ideologisena ilmiönä.

Tavallaan täydentämään edellistä tarkastelukulmaa Marcuse tutki *Zeitschrift*-artikkeleissaan myös *idealismien* henkiseen perintöön sisältyviä "kriittisiä" käsitteitä kuten *olemus* (Zur Begriff *Les Wesens*, 1936), onni (Zur *Kritik des Hedonismus*, 1938) ja järki (Philosophie und kritische Theorie, 1937) pyrkien paljastamaan niihin sisältyvän "totuuden elementin". Marcuse katsoi näiden käsitteiden paljastavan ihmisen ja luonnon "aitojen" potentiaalien olevan ristiriidassa annettuun todellisuuteen nähden. Kriittisen teorian tulikin asettaa "huono faktisuus" vastakkain parempien potentiaaliensa kanssa. Sen tuli korostaa, että sen huolenaiheena ovat "ihmisten potentiaalit ja vapaus, onni ja oikeudet". Filosofia on nimenomaan *ihmisen filosofiaa*. Marcuse hylkää jo mahdollisuutena luonnon dialektiikan. Kriittinen teoria "yhdistää jo juurissaan olemuksen ongelman yhteiskunnalliseen käytäntöön ja strukturoi siten uudelleen olemuksen käsitteen suhteessa kaikkiin muihin käsitteisiin suuntaamalla sen kohti *ihmisen olemusta*". Tällä tavoin olemuksen ja ilmiön suhde on mahdollista nähdä historialliseksi *Missverhältnis*eksi. Ihmisen olemus on ideaali, joka suuntaa toiminnan kohti päämääränä olevaa uutta yhteiskunnallisen elämän muotoa. Itse

ihmisen ideaalin toteuttamisesta tulee "kaiken sen todellisen täyttyminen, mitä ihminen haluaa olla, kun hän ymmärtää itsensä potentiaaliensa valossa". Marcuse lisää, että ainoastaan *fantasia* suojaa filosofian olemassaolevan tai menneen otteelta.

Tällaisessa filosofisen perinnön arviossa tulee näkyviin Frankfurtin koulukunnalle tyypillinen 'teoreettinen' nostalgia kapitalistisen kehityksen varhaisempaa, liberalistista vaihetta kohtaan". Tästä aikakaudesta ja sen ideologiasta muodostamansa ideaalikuva Marcuse asettaa vastakkain vallitsevan todellisuuden kanssa. Kuten Alasdair MacIntyre on aivan oikein huomauttanut, Marcuse jättää huomioonottamatta käsittelemänsä aikakauden filosofian heterogeenisuuden. Niinpä viittaamalla nousevan polven porvariston ideologiassa keskeisellä sijalla olleeseen yksilöllisyyden ideaan Marcuse kirjoittaa: "Ihmisen oli murtauduttava kokonaisten ideoiden ja arvojen systeemin lävitse, jota heille tyrkytettiin, ja löydettävä ja tartuttava ideoihin ja arvoihin, jotka vastasivat heidän rationaalista etuaan. Heidän oli elettävä jatkuvassa valppauden, epäilyn ja kritismin tilassa, hylättävä kaikki, mikä ei ollut totta, ei vapaan järjen oikeuttamaa. Tämä – yhteiskunnassa, joka ei vielä ollut rationaalinen – muodosti pysyvän levottomuuden ja opposition periaatteen. Sillä väärät standardit hallitsivat yhä ihmisen elämää ja vapaa yksilö oli siksi se, joka kritikoï realisaatiota." Tällainen itsenäisen, kriittinen yksilö kävi anakronismiksi siirryttäessä monopolikapitalismiin. Marcusen käsitys idealisoi selvästi nousevan porvariston käsityksen omasta roolistaan kaikkialla valppaana olevana, kriittisenä yksilönä. Tosiasiassa individualiteetti oli illuusio jo vapaan kilpailun oloissa. Oleellinen subjekti oli *pääoma* ja sen arvonlisäysprosessi, ei

yksilö. Mutta tässäkin Marcuse ei aseta kysymystä tuotantosuhteiden kannalta. – Työläisille puolestaan heidän itenäisyytensä on suorassa suhteessa siihen, että he tiedostavat pääomasta riippuvan asemansa, yhdistävät voimansa muihin samassa asemassa oleviin ja pyrkivät yhteisessä joukkotaistelussa vapautumaan tästä riippuvuudesta. Vain tämän taistelun kautta työläinen pystyy nousemaan omille jaloilleen, tulemaan "itsenäiseksi".

Viimeiseksi *Instituutin* puitteissa valmistetuksi julkaisuksi jäi Marcusella Horkheimerille ja *Instituutille* omistettu teos *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of the Social Thought* (1941), jonka Marcuse kirjoitti torjuakseen väitteet, joiden mukaan Hegel oli fasismin teoreettisia oppi-isiä (vrt. Popper). Marcuselle Hegelin filosofia ja sen järjen käsite merkitsi sen sijaan oleellisesti kriittistä, "negatiivista" filosofiaa, joka oli vastakkainen niille tendensseille, jotka johtivat fasistiseen teoriaan ja käytäntöön. Hegelin filosofisen perinnön Marcuse katsoi siirtyneen marxismiin.

Reason and Revolution -teoksen Marx-tulkinta oli edelleenkin painotettu hegeliläinen. Vaikka Marcuse totesi "Marxin varhaiskirjoitusten olevan pelkästään valmistavia askelia hänen kypsempään teoriaansa", käyttää hän esimerkiksi selvitellessään Marxin käsitystä työn asemasta kapitalismissa *Taloudellisuusfilosofia* käsitteitä, *Saksalaista ideologiaa* ja *Pääomaa* keskenään samanarvoisina lähteinä ja jättää näin huomiotta Marxin ajattelussa tapahtuneen murroksen. Onkin kuvaavaa, että Marxin poliittisen taloustieteen kritiikistä Marcuse tarkastelee pelkästään kiertokulku- ja jakoalueeseen liittyviä ilmiöitä. Esimerkiksi arvoanalyysissä Marcuse katsoo Marxin "ohjaavan kysymyksen" olleen se, miten kapitalistinen yhteiskunta tarjoaa jäsenilleen vält-

tämättömät käyttöarvot, siis markkina-käyttäytyminen.

Marxin ja Hegelin eron Marcuse näki ensisijaisesti siinä, että Marx korvasi Hegelin järjen idean siihen nähden radikaalimmalla "onnen" käsitteellä. Esittämättä käsityksensä tueksi yhtään ainoata viittausta Marxiin Marcuse kirjoittaa: "Onnen idealla on juurensa... vaatimuksessa sosiaalisesta organisatiosta, joka asettaisi sivuun yhteiskunnan luokkarakenteen. Hegel oli empaattisesti kieltänyt, että järjen edistämiseksi olisi mitään tekemistä yksilöllisen onnen tyydyttämisen kanssa. Jopa Hegelin filosofian kaikkein kehittyneimmät käsitteet... säilyttivät ja viime kädessä siunasi olemassaolevan sosiaalisen järjestelmän negatiivisuuden. Järki saattoi säilyä jopa todellisuuden läpi, joka huusi yksilöllistä frustraatiota: idealistinen kulttuuri ja *civil society* teknologisen edistys todistavat tästä. Onni ei voinut. Vaatimus, että vapaat yksilöt saavuttaisivat tyydytyksen, taisteli koko perimmäistä kulttuuria vastaan." Myöhemminkin Marcuse väitti nimenomaan "vapauden ja onnen identiteetin" muodostavan materialismin ytimen.

Ajatukseensa onnesta Marcuse liittää *teesin filosofian kuolemista*. Järki on hänen mukaansa ainoa filosofisen ajattelun kategoria, jonka kautta se on liittänyt itsensä inhimilliseen kohtaloon. Järjen käsitteessä filosofia oli löytänyt idean autenttisesti olemisesta, jossa kaikki merkittävät antiteesit (subjektin ja objektin, olemuksen ja ilmiön, ajattelun ja olemisen välillä) oli sovitettu. Tähän ideaan liittyi hänen mukaansa vakaumus, että olemassaoleva ei ole välittömästi ja jo rationaalista, vaan "täytyy tuoda järkeen". Mutta kun järki on toteutettu ihmiskunnan rationaalisen organisaationa (so. kommunismina), filosofialla ei ole enää objektia, sillä se oli

saanut elämänsä nimenomaan siitä, että järjeä ei vielä ollut toteutettu.

Marcusella tämä teesi toimii samalla perusteluna sille, että filosofia kokonaisuudessaan on oleellisesti idealistista: "Filosofia on tässä muodossaan idealismia, se alistaa olemisen ajattelulle." Koska Marx katkaisi välinsä idealismiin, katkaisi hän välinsä myös filosofiaan: "yhteiskuntateoria on pikemminkin taloudellinen kuin filosofinen järjestelmä."

Vuonna 1934 Marcuse muutti *Instituutin* mukana Yhdysvaltoihin, jonka kansalaisuuden hän omaksui 1940. Amerikkalaisesta yhteiskunnasta saamansa negatiiviset kokemukset hän näyttää hyvin kevyesti yleistäneen myös Länsi-Eurooppaan.

Toisen maailmansodan aikana ja sen jälkeen, Korean sotaan saakka (1942–1950), Marcuse toimi *Office of Strategic Services* poliittisella osastolla sekä *State Department's Office of Intelligence Research*issa. Näissä instituuteissa Marcuse tutustui mm. psykologisen sodankäynnin menetelmiin. The Pinket arvelee, että juuri näiltä ajoilta olisi peräisin Marcusen usko "apparaatin" täydellisyyteen.

Koko tänä aikana Marcuse ei julkaisut kuin yhden ainoan laajemman artikkelin – kuvaavaa kyllä, arvion Jean-Paul Sartren väitöskirjasta *L'Être et le Néant*.

1950–1954 Marcuse toimi Columbian ja Harvardin yliopistojen sovjetologisissa Venäjän tutkimuksen keskuksissa. Vasta 1954 hän sai ensimmäisen professorinsa Brandeisin yliopistosta ja 1965 Berkeleystä.

Vuonna 1955 Marcuse julkaisi teoksen, josta käsin tulee nähdäkseni tarkastella lähes kaikkea, mitä hän tämän jälkeen on kirjoittanut: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*.

Teoksessaan Marcuse tulkitsee Freudin psykoanalyysin radikaaliksi poliittiseksi teoriaksi. Tämä tapahtui tarkastelemalla Freudin metapsykologiaa ja siihen liittyviä käsitteitä kuten Eros ja Thanatos. Freudin keskeinen oletus oli käsitys psyykkisen energialibidon pysyvistä varannoista. Tämä on lähtökohta ihmisen kaksinaiselle viettirakenteelle, elämänvieteille, joita edustaa Eros (seksuaalisuus sanan laajassa mielessä) ja kuolemanvieteille, joita edustaa Thanatos. Mikä tahansa lisäys alunpitäen "neutraalin" energian suhteellisessa määrässä jomman kumman viettiryhmän hyväksi johtaa vastaavaan suhteelliseen vähentämiseen toisessa viettiryhmässä ja vice versa. Marcusen mukaan näiden kahden viettiryhmän toiminta ja konflikti kuuluu "sivistyksen kehityksen sisäiseen olemukseen".

Historiallisesti elämänvietit ovat dominoineet kuolemanvieteitä siten, että kuolemanviettien aggressiivisuus on suunnattu vihamieliseen ympäristöön: aggression sosiaalisesti hyödyllisiin muotoihin. Vietit ovat alunpitäen joutuneet ympäristöön, joka on sekä liian köyhä että liian vihamielinen salliakseen Eroksen alaisten elämänviettien välittömän tyydytyksen. Siten ympäristö estää elämästä ns. *mielihyväperiaatteen* mukaisesti ja ns. *todellisuusperiaatteen* (ja sen muutoksesta, suoritusperiaatteen) tulee se yleinen johtolanka, jonka myötä organismi kehittyy. Ihminen muuttuu mielihyvän subjekti-objektista työn subjekti-objektiksi. Juuri tämä merkitsee Marcuselle ihmisen varsinaista vieraantumista omasta "luonnostaan".

Muutos ilmenee siten, että välittömästä tyydytyksestä siirrytään viivästyneeseen tyydytykseen, mielihyvästä sen pidättämiseen, ilosta (leikistä) raatamiseen (työhön), reseptiivisyydestä tuottavuuteen. Myös seksuaalisuus tukahdu-

tetaan. Se, mitä nykyisin ymmärretään järjellä, on kehittynyt tämän todellisuuspriaatteen yhteydessä. Näin järki on asetettu mielihyvän repression alaisuuteen. Tämä repressio uusinnetaan sitten sekä ontogeneettisellä että fylogeneettisellä tasolla. Sen vuoksi yksilön manipuloitavuus ja yleinen aggressiivisuus lisääntyvät. Kuitenkaan todellisuuspriaatteen voitto mielihyväperiaatteesta ei ole koskaan täydellinen ja täysin varma: "Repressoitujen paluu muodostaa sivistyksen tabun ja sen pinnan alla olevan historian."

Seuraamatta Marcusen kehittelyä pitemmälle, voidaan jo nyt nähdä sen tarkoitus: Marcuse haluaa osoittaa, että erilaiset yhteiskunnalliset ympäristöt ovat enemmän tai vähemmän suotuisia jommankumman viettiryhmän ilmaukselle. Elämä elämänviettien mukaisesti tulee siten mahdolliseksi, kun niukkuus ja puute voitetaan. Nykyaikana viettien jatkuva repressiota ei enää teekään välttämättömäksi olemassaolotaistelu vaan yksinomaan dominaation intressi.

Tällainen "lisärepressio" muuttaa todellisuuspriaatteen suoritusperiaatteen. Näillä kahdella Freudin teoriaan tuomallaan lisäyksellä Marcuse pyrkii perustelemaan mahdollisuutta vapauttaa yhteiskunta repressiivisistä piirteistään ilman, että samanaikaisesti palat-taisiin barbariaan (niin kuin Freud oli olettanut). Todellisuus- ja suoritusperiaatteesta Marcuse näyttää johtavan kaikki kapitalistista yhteiskuntaa luonnehtivat piirteet, voitontavoittelun, kilpailun, kulutusikäytymisen, ihmisen vieraantumisen etc. etc. – itse asiassa koko herruusjärjestelmän.

Länsimaisen sivistyksen "rationaalisuuden ideaan" Marcuse katsoo liittyvän seuraavia psykologisia seuraamuksia. Ego, joka pyrkii rationaalisesti muuttamaan inhimillistä ja luonnon ympäristöä on oleellisesti aggressiivinen

subjekti, jonka ajattelu ja teot on suunnattu hallitsemaan objekteja. Näin ego tulee esihdollistetuksi hallitsevaan toimintaan ja tuottavuuteen. Max Schele-riin viitaten Marcuse toteaa tällaisen asenteen luontoon nähden edeltävän nykyaikaista tiedettä ja teknologiaa. Sit-ten tulee ilmeiseksi, että vallitseva järjen käsite on nimenomaan "dominaation logosta" – "teknologisen järjen totalitaarinen maailma on järjen idean viimeisin muuttuma."

Todellisuuspriaatteen ulkopuolelle jää kuitenkin yksi henkinen kyky, mielikuvitus, fantasia: se säilyttää "vapauden tabuiksi tehdyt imaget", "sen, mikä voi olla".

Mielikuvituksen ensimmäinen toteutuma on taide, joka tällä tasolla omaa myös *utopian* yhteiskunnallisen funktion: "Esteettisen muodon takana on aistimellisuuden ja järjen repressioitu harmonia – ikuinen protesti elämän organisoimista vastaan dominaation logoksen mukaisesti".

Todellisuuspriaatteen mukaista järjen käsitettä vastaan on esitetty kuitenkin käsityksiä, joissa pyrittiin subjektin ja objektin sovittamiseen. Freud liittyy tähän traditioon sikäli, että myös hän tulkitse olemisen olemuksen logoksen si-jaan Erokseksi. Juuri Erokseen ottaminen mittapuuksi tekee oikeutetuksi kiel-tää vallitsevien arvojen "totuus". "Ei-repressiivisten kulttuurin" vision Mar-cuse löytää erityisesti Schilleriltä (*Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* 1793/4).

Tällainen näkemys sisältyy Marcusen mukaan myös eräisiin Aristoteleen, Platonin, Kantin, Hegelin, Fourierin sekä Schopenhauerin ja Nietzschen ajatuk-siin. Jälkimmäisten merkityksen Marcuse näkee seuraavasti: "Schopenhauer ja Nietzsche, erilaiset 'vitalismin' (Lebensphilosophie) koulukunnat, eksistentia-lismi ja syvyyopsykologia eroavat ja ovat

jopa ristiriitaisia sisäisesti mitä oleellimmassa kohdin: kuitenkin ne ovat samanlaisia siinä, että ne räjäyttävät rikki nykyaikaisen sivistyksen teknologisen rationaalisuuden. Ne tekevät tämän osoittamalla psyykkiset ja biologiset voimat tämän rationaalisuuden alla ja ne parantumattomat uhrukset, joita se vaatii ihmiseltä. Tulos on arvojen uudelleen arviointi, joka hajottaa edistuksen ideologian" (Soviet Markism). Näin Marcuse tulee antaneeksi taustatukea irrationalismille.

Schilleristä lähtemällä Marcuse tiivistää mielihyväperiaatteen ja uudenlaisen todellisuuseriaatteen sovittamisen uudenlaisen elämäntavan – seuraaviin elementteihin:

1. Raadannan (työn) muuttuminen leikiksi ja repressiivisen tuottavuuden muuttuminen näyttelyksi (display), muutos, joka edellyttää puutteen (niukuuden) voittamista sivistystä määräävänä tekijänä.

2. Aistimellisuuden itesublimaatio ja järjen desublimaatio, jotta kaksi perusimpulssia voitaisiin sovittaa.

3. Ajan voittaminen sikäli kun aika hävittää kestävän tyydytyksen.

Vapautumisen perustrendin Marcuse siis näkee "vieraantuneeseen työhön" jonka Marcuse ymmärtää työksi ylipäättään – suunnatun viettienergian vapauttamisessa yksilöiden autonomisesti kehittyvien tarpeiden tyydyttämiseksi. Työn valtakunta ilmenee Marcuselle kaikissa olosuhteissa epävapauden valtakuntana nimenomaan siksi, että työssä inhimillinen eksistenssi on objektiivinen ja funktioiden määräämää, jotka eivät ole sen "omia" eivätkä salli inhimillisten kykyjen ja toiveiden vapaata leikkiä. Välttämättömässä työssä yksilöllisyys ei voi olla päämäärä sinänsä. Siten työhön käytetty aika tulisi minimoida. Vasta tätä kautta voidaan saavuttaa "järjen ja onnen konvergenssi".

Marcuselle kommunismi on oleellisesti vapautumista talouden välttämättömyydestä, taloudesta. Kuten nuori Lukács myös vanha Marcuse hyppää "talouden taakse". Kuten tunnettua Marx arvosteli jo Grundrissessa Adam Smithiä vastaavanlaisesta käsityksestä.

Viimeiseksi jääneessä teoksessaan *The Aesthetic Dimension* (1978) Marcuse väittää, että Erosin ja Thanatoksen loputonta yhteenkietoutumista ei voida ratkaista luokkataisteluongelmana. Yhteiskunta on osa maailmaa, jossa luonto rikkoo sosiaaliset raamit. Eros ja Thanatos edustavat tässä maailmassa eräänlaista "metasosiaalista dimensiota", joka tekee itsensä päteväksi luokkataistelussa ja sitä vastaan. Marcuse korostaa kuinka luokattoman yhteiskunnan subjektiivisena perustana voivat olla vain "sukuolentoina" esiintyvät ihmiset. Tämä edellyttää kuitenkin ihmisten viettien ja tarpeiden radikaalia muutosta: "Solidarisuuden perusta olisi hyvin heikko ellei sillä olisi juuriaan yksilöiden viettirakenteessa."

Eros tarjoaa Marcuselle siis toivon ja perusteen vallankumouksen mahdollisuudesta. Samalla poliittiset ongelmat tulevat psykologisiksi, jopa viettiperäisiksi/biologisiksi. Näin hän saa aiheen esittää laajoja muutoksia marxilaiseen teoriaan ja praksikseen. Mutta kuten John Fry toteaa, vaikuttaa libidon käyttö kuitenkin "pelottavan heikolta perustukselta, jolle rakentaa sellainen vakava ja konkreettinen yritys, jota Marcuse ehdottaa."

Freudia käsittelevän teoksensa kanssa saman aikaisesti Marcuse kirjoitti vuonna 1958 ilmestynyttä – kylmän sodan henkeä heijastavaa – teostaan *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, jota Marcuseen myönteisesti suhtautuva Paul Robinson pitää "vähiten kiinnostavana" Marcusen teoksista. Rudi Dutschkelle se sitä vastoin oli "erittäin mielen-

kiintoinen" juuri sen Neuvostoliitosta, leninismistä ja stalinismista antaman kriittisen arvion vuoksi.

Juuri Dutschke kumppaneineen kutsui Marcusen Länsi-Berliiniin vuonna 1967. Siitä muodostui Marcusen poliittisen vaikuttamisen kohokohta. Berliinissä Marcuse piti luennot *Das Ende der Utopie* ja *Das Problem der Gewalt in Opposition* ja osallistui mm. Vietnamin sotaa käsittelevään paneeliin.

Varsinaiseen kuuluisuuteen Marcuse tulikin vasta 1967/8 ylioppilaslevottomuuksien myötä lähes 70-vuotisen suhteellisen tuntemattomuuden jälkeen. 1960- ja 1970-luvuilla ilmestyivät mm. hänen teoksensa *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964, suom.), essee *Repressive Tolerance* (1965), *On Liberation* (1969, suom.), *Counterrevolution and Revolt* (1972) sekä *The Aesthetic Dimension* (1978). Samalla julkaistiin useita kokoomateoksia hänen aiemmasta tuotannostaan.

II Marcusen kapitalismin kritiikki

1. Järjestelmän vakiintuminen

Marcusen näkökulma yhteiskunnalliseen todellisuuteen on subjektivistinen ja epäkonkreettinen. Hän mieltää yhteiskunnan ("aparaatin") kokonaisuudeksi, subjektiksi, joka vaikuttaa yhtä lailla abstraktisti käsitettyyn yksilöön. Ja tästä kokonaisuudesta on nykyään tullut "liian iso, sen koheesio liian voimakkaaksi, sen toiminta liian tehokkaaksi", jotta "yksinäisyydelle", "yksityiselle rauhalle", "yksityisyydelle" – ns. privaatin alueelle – jäisi sijaa. Kokonaisuuteen nähden yksilö on voimaton. Yksityisen ja privaatin elämän erot katoavat ja esimerkiksi joukkotiedotus tapaa vastaanottajansa "välittömästi", "olohuoneen, keittiön ja makuuhuoneen epävirallisessa ilmapiirissä".

Tuotanto- ja jakelukoneiston laajeneminen on ylittänyt kaiken yksilöllisen ja ryhmäkontrollin ja saanut aikaan julkisten ja yksityisten byrokratioiden hierarkian, johon liittyy mm. vastuun neutralointi. Todelliset vallanpitäjät kätkeytyvät tämän koneiston taakse. Massatuotantoa täydentää massamanipulaatio.

Yksilöiden esiehdollistamista, heidän muovaamistaan *hallinnon objekteiksi* Marcuse pitää "universaalina ilmiönä" ja valittaa sitä, että jopa ns. vastainstitutioissa pyritään aivan liian nopeasti "organisomaan" sellaista mikä vastustaa organisointia. Marcusen mukaan ainoastaan yksinäisyyteen sisältyvän "irtautumisen" oloissa saattaa syntyä tehokas oppositio: se tukee yksilöä yhteiskuntaa vastaan. Juuri privaatin alueen menettäminen merkitsee Marcuselle yhteiskunnan totalitarisointia.

Marcusen ajatus on peräisin siitä valtavasta teknisestä ja tuotannollisesta kehityksestä, jonka kaikki kehittyneet kapitalistiset ja sosialistiset maat ovat läpikäyneet. Tähän "teollisuusyhteiskuntaan" liitetyt vastakkaiset utopiat Marcuse sulattaa yhdeksi kokonaisuudeksi: yhtäältä utopian hyvinvoinnin leviämisestä kaikkiin kansankerrokseen, toisaalta utopian yksilön muuttumisesta pelkäksi mutteriksi valtavan tuotannollis-byrokraattisen koneiston kourissa. C. Offe puhuukin Marcusen "hämmästävästä ja rauhattomaksi tekevästä sukulaisuudesta konservatiivisiin teollisuusyhteiskunnan tarkastelijoihin". Marcuse näyttää melko kriittikittömästi hyväksyvän sekä "massakulttuurista" että "teollisuusyhteiskunnasta" tehdyt amerikkalaiset sosiologiset tutkimukset.

Mutta aikana, jolloin USA:ssa ja BRD:ssä elettiin jatkuvaa taloudellista nousukautta, Marcusen tuomio "kultusyhteiskunnalle", yksilöllisyyden menettämiselle, vieraantumisella, manipulaatiolle etc. ilmiöille, jotka luonnehti-

vat voimistuvaa valtiomonopolistista kehitystä, herätti vastakaikua ja synnytti kriittistä asennoitumista kapitalismia ja sen arvoja kohtaan.

Se tuottavuuden taso, jonka Marx ennakoi välttämättömäksi sosialismin rakentamiselle on jo kauan sitten saavutettu kehittyneissä kapitalistisissa maissa. Juuri tämä auttaa Marcusen mukaan ylläpitämään kapitalistisia tuotantosuheteita.

"Runsauden yhteiskunta" pystyy takaamaan hyvinvoinnin leviämisen kaikkiin kansankerrokseen. Mutta pystyessään "toimittamaan tavaroita" se aiheuttaa samalla ihmisille *toisen luonnon*, joka sitoo heidät viettiperäisesti järjestelmän luomiin tavaroihin ja markkinakäyttäytymiseen. Yhteiskunnallinen valvonta ankkuroituu näihin uusiin tarpeisiin ja tämän seurauksena ihmiset tulevat apaattisiksi elleivät täysin vihamielisiksi sosialismille.

Tähän perustuu kehittyneen teollisuusyhteiskunnan kyky padota laadulliseen muutokseen pyrkivät voimat. Siihen ei enää tarvita poliittista terroria. Ja tätä Marcuse pitää teollisuusyhteiskunnan kenties poikkeuksellisimpana saavutuksena. "Kansallisten päämäärien yleinen hyväksyminen, pääomapiirien ja työväestön salainen yhteisymmärrys vahvassa valtiossa – kaikki tämä on todistuksena siitä vastakohtien yhdistämisestä, joka on tämän saavutuksen seuraus yhtä lailla kuin sen edellytys."

Kyky sulauttaa entiset kieltävät voimat järjestelmään perustuu kehitettyyn teknologiaan. Sen välityksellä "kulttuuri ja politiikka ja talous sulautuvat kaikkikäsittäväksi järjestelmäksi, joka joko nielee sisäänsä tai torjuu kaikki muut vaihtoehdot". Kapitalismin nykyisessä kehitysvaiheessa *tuotantokoneisto* "pyrkii tulemaan siinä määrin totalitaariseksi, että se ei enää määrää vain yhteiskunnallisesti välttämättömistä töistä,

taidoista ja asenteista, vaan myös yksilöllisistä tarpeista ja toiveista.

Tekniikan kautta luonto ja ihminen muuttuvat organisoinnin esineiksi, jotka voidaan vaihtaa ja korvata: "Paitsi, että yksilön yhteiskunnallinen asema ja hänen suhteensa toisiin näyttävät objektiivisten ominaisuuksien ja lakien määräämiltä niin lisäksi myös nämä ominaisuudet ja lait tuntuvat kadottavan salaperäisen ja valvomattoman luonteensa; ne osoittautuvat laskennallisiksi (tieteellisen) järkiperäisyyden ilmauksiksi". Marcuse korostaakin, että nykyaikana Marxin tekemä ero tekniikan ja (primaarimman) tuotantotavan välillä katoaa: "Kun tekniikasta tulee tuotannon yleinen muoto, niin se määrää kokonaista kulttuuria; se suunnittelee historiallisen kokonaisuuden – 'maailman'".

Ja kuitenkin tämä yhteiskunta kokonaisuutena on järjestön ja vallankumous välttämätön: "Sen tuotanto on ihmisten tarpeiden ja kykyjen vapaan kehityksen kannalta tuhoisaa, sen rauhan säilyttäjänä on alituinen sodan uhka, sen kasvu on riippuvainen siitä, että tukahdutetaan olemassaolotaistelun rauhoittamisen todelliset mahdollisuudet."

2. Vallankumouksellisen subjektin katoaminen

Tapahtunutta muutosta Marcuse pitää niin syvällisenä, että välitön tarttuminen Marxiin osoittautuu nykyisin mahdottomaksi. Erityisesti vieraantumisen käsite sellaisena kuin Marx sitä käytti, on tullut kyseenalaiseksi, "koska yksilöt samaistavat itsensä elämänmuotoon, johon heidät oli pakotettu ja kokevat tämän elämänmuodon omaksi kehityksekseen ja tyydytyksekseen". Ihmiset toisin sanoen *sisäistävät epävapautensa*, omaksuivat väärät tarpeet ja väärän tietoisuuden.

Tästä syystä teollisuusyhteiskunnasta

katoaa historian voittamiseen pystyvä subjekti ja sen myötä toivo "vapauden realisoimisesta".

Tällainen historian voittamiseen pystyvä subjekti oli vielä 1800-luvun työväenluokka, silloin kun absoluuttinen kurjistuminen oli tosiasia. Marcuselle kurjistuminen merkitsee *"ehdotonta tarvetta ja välttämättömyyttä kumota sietämättömät olemassaolon edellytykset"*.

Vain luokka, joka oli "vapaa" kaikista kapitalistisen yhteiskunnan repressiivisistä arvoista ja periaatteista ja jonka pelkkä olemassaolo ruumiillisesti kapitalismin negatiivista – joka tästä syystä oli järjestelmän "ulkopuolella" – saattoi tulla emansipatoriseksi voimaksi. Kurjistumisen käsite siis jo implikoi Marcusen mukaan tietoisuutta ihmisen pidätyksistä potentiaaleista ja niiden toteuttamisen mahdollisuudesta. Samanaikaisesti kurjistuminen toimi objektiivisena esteenä porvarilliselle ideologialle.

Merkittävää ei ole se, että Marcuse ymmärtää väärin absoluuttisen kurjistumisen käsitteen ja vallankumouksellisen tietoisuuden muodostumisen edellytykset, vaan se, että hän sitoo työväenluokan vallankumouksellisuuden viime kädessä kulutustasoon. Marcusen onkin sitten helppo väittää, ettei proletariaattia Marxin esittämässä mielessä enää esiinny. Kapitalistisessa yhteiskunnassa tuottavuuden kehitys on ehkäissyt vallankumouksellisen tietoisuuden kehityksen.

Marcusen mukaan tilannetta auttaa ylläpitämään myös kommunististen puolueiden minimiohjelma, joka pitäytyy parlamenttistrategiaan ja siten kapitalismin jatkuvaan toimintaan. Se joutaa vallankumouksellisen teorian ja käytännön eron jyrkentymiseen. Nyt tietoisuuden kehittäminen tulee todella "ulkopuolisten (outsiders) vaaralliseksi etuoikeudeksi". Hänelle näitä olivat

mm. kolmannen maailman kansat, gettojen alistettu väestö ja – opiskelijat.

Samanaikaisesti reaaliset mahdollisuudet vapaan yhteiskunnan luomiseen eivät ole koskaan olleet niin kypsiä kuin nykyisin. Marcusen lähtökohtana onkin, että "annetussa yhteiskunnassa on mahdollisuuksia ihmisen elämän parantamiseen ja erityisiä keinoja näiden mahdollisuuksien toteuttamiseksi". Näihin mahdollisuuksiin hän lukee "laajennetun tuotantokyvyn kehittämisen lisääntyneen luonnon hallinnan, tarvettydytyksen lisääntymisen ja sen laajentumisen koskemaan yhä useampia ihmisiä, uusien tarpeitten ja kykyjen syntyminen".

Mutta miten realisoida nämä mahdollisuudet? Onko vallankumous enää mahdollinen kulutusyhteiskunnassa?

3. Subjektiviteetin dimensio

Mikäli halutaan uudenlaista elämäntapaa on muutoksen Marcusen mukaan tapahduttava jo tarpeissa, "ihmisen alarakenteessa": "Ihmisen tarpeet ovat nyt kysymyksessä: kuinka hän voi tyydyttää tarpeensa ilman, että hän vahingoittaa itseään, ilman että hän toiveillaan ja tyydytyksillään ylläpitää riippuvuuttaan riistokoneistosta, joka tyydyttämällä hänen tarpeensa jatkaa hänen orjuuttaan?"

Radikaalin laadullisen muutoksen aikaansaaminen edellyttää, että irtaudutaan totutuista ja totunnaistista tavoista nähdä, kuulla, tuntea ja ymmärtää, että ihmisen ns. *primaarikokeminen* muuttuu. Marcuse väittää, että korostamalla *poliittisen tietoisuuden* kehittämistä marxismi ei ole tarpeeksi kiinnittänyt huomiota vapautumisen juuriin yksilössä – dimensioon, jossa ihmiset kaikkein suorimmin ja syvimmin kokevat maailman ja itsensä; marxismissa "inhimillisen luonnon" muuttumista on virheellisesti pidetty miltei sivutuotteena uusista

socialistisista instituutioista.

Nykyisissä olosuhteissa kapitalistisen yhteiskunnan kriittiseen analyysiin onkin hänen mukaansa tuotava *uusia* moraalisia, poliittisia ja esteettisiä kategorioita. Analyysiin on toisin sanoen tuotava ulottuvuus, jonka marxismi on Marcusen mukaan unohtanut ja joka nykyisin on tärkein: *subjektiviteetin dimensio*. Ns. subjektiivisen tekijän uudellen arviointia ja *määrittelyä* Marcuse pitää nykyisen tilanteen kaikkein ratkaisevimpana välttämättömyytenä.

Marcuselle tämä merkitsee samalla vallankumouksellisen vaihtoehdon, koko vallankumouksikäsitteen uudelleen määrittelyä.

Tähän saakka vasemmisto on hänen mukaansa liikaa painottanut tuotantovoimien kehittämistä. Nyt sen sijaan tulisi keskustella yhteiskuntajärjestelmien *laadullisista* eroista. Yhteiskunnallista muutosta ei tule käsittää vain taloudelliseksi ja poliittiseksi mullistukseksi, toisenlaisen tuotantotavan ja uusien instituutioiden pystyttämiseksi, vaan myös ja ennen kaikkea vallitsevan tarve- ja niiden tyydytysmahdollisuuksien järjestelmän kumoamiseksi.

Syyt, jotka ovat tehneet ihmiskunnan historiasta orjuuden ja herruuden historiaa, ovat Marcusellekin *viime kädessä* taloudellis-poliittisia, "mutta": "Mutta koska ne ovat muokanneet ihmiset aina viettejä ja tarpeita myöten, mitkään taloudelliset ja poliittiset muutokset eivät katkaise tätä historiallista jatkuvuutta, jolleivät näiden muutosten toteuttajat ole ihmisiä, joilla on sekä fysiologisesti että psykologisesti kyky kokea esineet, asiat ja toinen toisensa väkivallan ja riiston yhteyden ulkopuolella."

Marcuse korostaakin, että vapauden muodon ei tule ilmetä vain tuotantotavoissa ja -suhteissa, vaan myös ihmisten keskinäisissä suhteissa, "heidän kieleensä ja vaikenemisessaan, eleissään ja

katseissaan, heidän aistiensa herkkyydessä, heidän rakkaudessaan ja vihasaan", ihmisten suhteessa luontoon. Tämä edellyttää *uutta aistiherkkyyttä*, siirtymistä ns. *esteettiseen elämäntapaan*.

Tästä näkökulmasta vallitseva sosialismi pelkästään "näyttää" kapitalismin historialliselta kielloilta. Marcuse korostaa, kuinka tärkeää on huomata, että Marx näki yksityisomistuksen kumoamisen yksinomaan keinoksi vieraantuneen työn kumoamiselle, ei päämääräksi sinänsä: "Tuotantovälineiden sosialisointi on sellaisenaan pelkkä taloudellinen fakta kuten mikä tahansa muu taloudellinen instituutio. Sen vaade olla uuden yhteiskunnallisen järjestyksen alku riippuu siitä, mitä ihminen tekee sosialisoiduilla tuotantovälineillä. Ellei niitä käytetä yksilön kehityksen ja tyydytyksen hyväksi, ne tulevat merkitsemään yksinkertaisesti uutta muotoa yksilöiden kukistamisessa hypostatisoidulle universaalisuudelle."

Se mitä tapahtuu Neuvostoliitossa, ei ole Marcuselle sosialismia. *Soviet Marxismissa* Marcuse kirjoittaa: "Termin 'socialistinen' käyttö neuvostoyhteiskunnasta ei tässä tutkimuksessa missään pidä sisällään sitä, että tämä yhteiskunta olisi sosialistinen siinä mielessä kuin Marx ja Engels asian näkivät. Kuitenkin tässä oletetaan, että bolševikkivallankumouksen alkuperäinen intentio ja päämäärä oli sosialistisen yhteiskunnan rakentaminen."

Sosialismi on Marcusen mukaan ohjautunut Neuvostoliitossa sivuun "alkuperäisistä" tavoitteistaan, se on "amerikkalaistunut". Syynä on ennen muuta se, että nykyisen kapitalismin ja nykyisen sosialismin historiallinen käytäntö ovat samanlaisen *alkuperäisen valinnan* (termi on peräisin Sartrelta) tulosta. Ja tämä alkuperäinen – teknologiaa, tehokkuutta ja kasvua korostava – valinta

"määrää jatkossa tarjoutuvat mahdollisuudet, jotka eivät sovi tämän valinnan puitteisiin." Siksi Neuvostoliittokin on ajautunut tuotantovoimien "fetišöimiseen". Sen kehittyminen nykyaikaiseksi teolliseksi yhteiskunnaksi on tarjonnut lännelle oivallisen syyn viedä loppuun kansallinen ja kansainvälinen kontrolli yhteiskunnan vaara-alueisiin.

Ainoa kohta, jossa Marcuse edes jossain määrin positiivisesti viittaa Neuvostoliittoon ja ainoa kohta, jossa hän sanoo ylipäänsä jotain maailman vallankumousvoimien yhtenäisyydestä on hänen asettamansa kysymys, olisiko Vietnamin puolustaminen ja Kuuban suojeleminen ollut mahdollista ilman Neuvostoliiton apua.

4. Vallankumouksellisen potentiaalin elpyminen

Kaikesta huolimatta kapitalismin sisäinen dynamiikka lisää potentiaalia joukkopohjaa vallankumoukselle. Perusta on riiston laajenemisessa "tehtaiden ja kauppojen ulkopuolelle". Palkkatyön ja pääoman välistä luokkavastakohtaa Marcuse pitääkin vain osana yleisemmästä vastakohdasta, joka vallitsee pääomasta riippuvan väestön ja pääoman välillä. Vallankumouksellisen liikkeen on tehtävä työtä nimenomaan tämän uuden joukkopohjan tavoittamiseksi.

Kehitys merkitsee Marcusen mukaan sitä, että nykyisessä tilanteessa ihmisille tulee ennen kaikkea osoittaa *uudenlaisen elämäntavan* mahdollisuus, heissä tulee "herättää korkeampia odotuksia" ja aineellisten argumenttien sijaan on korostettava humanistisia ja moraalisia näkökohtia. Se merkitsi uutta ja laajennettua motivaatioperustaa vallankumoukselle.

Marcusen vaatima uusi aistiherkkyys syntyy hänen mukaansa taistelussa vä-

kivaltaa ja riistoa vastaan siellä missä tätä taistelua käydään olennaisesti uusien elämänmuotojen ja -tapojen puolesta, siellä missä *kielletään* koko vallitseva järjestelmä, sen moraali ja kulttuuri. Historiallisesti kysymys on "kasvattamisen kaudesta", joka muuttuu mielenosoituksiksi, kapinoinniksi, vastarinnaksi. Siirtyminen vallankumouksen esivaiheeseen sen sijaan edellyttäisi hänen mielestään kapitalistisen maailmantalouden ratkaisevaa heikentymistä, mikä pakottaisi vallanpitäjät lisäämään sortoa ja laskemaan elintasoa.

Marcuse katsoo, että joukkotoiminta muodostuu kaikkein alkeellisimmista tyydyttämistä koskevista vaatimuksista yhä kasvavassa määrin kumoukselliseksi toiminnaksi: "Tällaisten uudistusten määrä muuttuisi radikaalin muutoksen laaduksi siinä laajuudessa kuin ne arveluttavasti heikentäisivät taloudellisia, poliittisia ja kulttuurisia painostus- ja valtaryhmiä, joiden etu edellyttää kannattavan liiketoiminnan sääntelemää ympäristöä ja ekologiaa". Kaiken kaikkiaan tämäntapaiset liikkeet (luonnon-suojeluliike, naisliike etc.) saattavat mobilisoida ja organisoida voimia, jotka tähänastisessa marxilaisessa teoriassa ja praktiikassa on jätetty huomiotta.

Radikaalin muutoksen Marcuse katsoi kuitenkin *viime kädessä* riippuvan "luokasta, joka muodostaa tuotantoprosessin inhimillisen perustan", ts. työväenluokasta. Kysymys on tämän luokan "radikaalista muuttamisesta". Tietoisuuden ja työväenluokan joukkoliikkeen yhdistyminen jää Marcusella kuitenkin pelkäksi "sattumaksi" ja Marcuse torjui suoralta kädeltä Leninin puoluekäsitteksen.

Nimenomaan Pariisiin kevään -68 jälkeen Marcuse korosti, että jopa kulutuksen alueella tapahtuva integraatio on pintailmiö, joka kätkee disintegroivat tendenssit, jotka syntyvät itse kulutuk-

sen alueella. Siellä nimittäin syntyy tarpeita, joita kapitalismi ei pysty tyydyttämään, ns. *transkendoivia tarpeita*. Tämäntapainen uudentyypinen kurjistuminen tulee olemaan Marcusen mukaan eräs nykyajan vallankumouksen perustekijöistä. Propagandassa näiden tarpeiden huomioiminen merkitsee mm. sitä, että aiemmin "utopistisiksi" ja "eskatologisiksi" tuomitut tunnukset tulee nostaa etusijalle.

Valitettavasti tällaiset transkendoivat tarpeet – Marcuse mainitsee esimerkiksi atomivoiman vastustamisen – ovat työväenluokalle tabuja mm. työpaikkojen menettämisen pelosta.

Se johtaa Marcusen kysymään, missä määrin "autoritaarisesti ja byrokraattisesti sentralisoidut joukkopuolueet" ovat nykyisin adekvaatteja välineitä luokkataistelulle.

Organisatoriseksi pohjaksi Marcuse suosittaakin paikallisia, eräänlaiseen suoraan demokratiaan perustuvia ryhmiä tai "neuvostoja", jotka myöhemmin liittyisivät yhteen myös kansallises-
ti.

Vaikka Marcuse painokkaasti korostaa yksilöä itseisarvona, ei hän hyväksy ajatusta ns. yksilöllisestä vapautumisesta. Henkilökohtaisen vapautumisen tulee tapahtua poliittisessa kontekstissa, ei jättäytymällä sivuun radikaalista oppositiosta tai elämällä "one's own style of life". Tällaisen Marcusen tuomitsi puberteettimaiseksi kapinoinniksi. Samanlaisesti Marcuse painotti, että radikaalin opposition tulee itse kasvattaa johtajansa. Näiden tehtävänä on "kääntää" spontaani protesti organisatoriseksi toiminnaksi.

Mutta, se mikä jäi Marcuselle itselleenkin loppuun saakka avoimeksi oli, kuka määrittää ja muotoilee vapauttavat tarpeet ja miten aktivoida latentti tietoisuus. Se, mikä puuttui oli "konkreettinen selvä vaihtoehto" ja "kurin-

alainen organisaatio", sillä Marcusen mukaan "on mieletöntä uskoa, että korkealle organisoitunutta ja kehittyntä myöhäiskapitalismin valtaa vastaan voitaisiin taistella ilman vastaorganisaatiota".

Lopuksi

Marcusen käsitys sosialismista "täysin toisena" muistuttaa vanhaa aristoteelista "potentiaalinen – aktuaalinen" erottelua. Sillä Aristoteles pyrki ratkaisemaan liikkeen, kehityksen, muutoksen ongelman. Kuitenkin se selittää vain prosessin alku- ja lopputilan, ei itse prosessia. Aivan samalla tavalla Marcuselta katoavat kaikki konkreettiset välitykset sen, mikä pitäisi olla ja sen mikä on väliltä.

Siirtymisen sosialismiin pitäisi tapahtua täysin välityksettömänä hyppäyksenä – mieluummin siten, että yksilöt olisivat sosialistisia jo ennen sosialismia. Hänen käsityksensä ei siten ohjaa pitkäjänteiseen, suunnitelmalliseen ja organisoituneeseen työhön sosialismin puolesta.

Marcuselta puuttuu tieteellinen näkemys luokkataisteluun. Tämä sisältää kaikkea työväenluokan vallankumouksellisen merkityksen ymmärtämisen. Sitä ei tietenkään voi perustella inhimillisestä olemuksesta lähtien, vaan se edellyttää yhteiskunnan taloudellisen rakenteen tutkimista. Mutta Marcusella kysymys ei tosi asiassa olekaan luokkataistelun subjektin dilemmasta, vaan siitä dilemmasta, joka kohtaa intellektuelia hänen etsiessään tietä työväenluokan organisoituun taisteluun.

Puhuessaan yksilöstä Marcuse ei puhu mitään kapitalismin keskeisestä subjektista, pääoman arvolisäysprosessista. Tuloksena on intellektuellismin, spontanismin ylikorostaminen, keskittyminen yksinomaan tietoisuuden alueille.

Mihin Marcuse on loppujen lopuksi viemässä radikaalia liikettä hylätessään virheellisinä sellaiset asiat kuin poliittisen tietoisuuden kehittäminen ja vallan valtaaminen? Eikö se merkitse antautumista olemassaolevan edessä, protestiliikkeen atomisoitumista erilaisiksi "elämäntapaliikkeiksi", jotka juuri erilisyytensä ja vastustajan erittelemättömyyden takia jäävät voimattomiksi?

VIITTEET:

1. "Viimeinen kerta, jolloin vapaus, solidaarisuus ja inhimillisyys olivat vallankumouksellisen taistelun päämääriä (Euroopassa) oli Espanjan sisällissodan taistelukentillä." Uuden periodin alun osoittivat Marcuselle samanaikaiset Moskovan oikeudenkäynnit. Tämä periodi "näki niiden luokkien ja voimien tukahduttamisen, jotka todellisten etujensa vuoksi ruumiillistivat toivoa epäinhimillisyyden lopusta."

2. Koska porvaristo jo määritelmän mukaisesti takaa järjestelmän säilymisen, Marcusen dilemmaksi muodostuu radikaalin muutoksen mahdollisuuden perustelu.

3. Tämän opiskelun yhteydessä Marcuse palasi Marxiin, "mutta Marxiin, joka tuli uscissa kohdin ajatella uudelleen."

4. Husserlin teosta *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) Marcuse piti länsimaisen "järjikkäisyyden" "radikaaleimpana uudelleentulkintana".

LÄHTEET:

A. Marcuse, Herbert:

- Den Aestetiske Dimension. Bidrag til en kritik af den marxistiske aestetik. Hoslew 1979
- Counterrevolution and Revolt. London 1972

- Geschichte der Dialektik. teoksessa Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft 1, Freiburg-Basel-Wien 1966
- Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud, London 1970 (1955, 1966)
- Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia. London 1970
- Ideen zur einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1969
- Ihmisen vapautuksesta. Tapiola 1971 (1969)
- Kultur und Gesellschaft 2. Frankfurt am Main 1968
- Negations. Essays in Critical Theory, London 1968
- On Science and Phenomenology. teoksessa Positivism and Sociology, toim. A. Giddens, Norfolk 1975
- Reason and Revolution. Hegel and the Rise of the Social Thought, London 1968 (1941, 1954)
- Samtaler med Marcuse. Rhodos 1979 (1978)
- Some Social Implications of Modern Technology (1941) - teoksessa The Essential Frankfurt School Reader, toim. A. Arato & E. Gebhardt, New York 1978
- Soviet Marxism. A Critical Analysis. London 1965 (1968)
- Zeit-Messungen. Frankfurt am Main 1975
- Yksilöllinen ihminen, Tapiola 1969 (1964)

B. Muut:

Batalov, Eduard: Kapinafilosofia. Vasemmistoradikalismien ideologian arvostelua, Moskova 1977

Fry, John: Marcuse: Dilemma and Liberation. A Critical Analysis, Uppsala 1974

Habermas, Jürgen (toim.): Antworten auf Herbert Marcuse, Frankfurt am Main 1968

MacIntyre, Alasdair: Marcuse, Helsinki 1970

Pinker, Theo: Herbert Marcuses metaphysische Revolution, ihre Jünger und Kritiker - teoksessa Permanente Revolution von Marx bis Marcuse, toim. L. Heinrichs, München 1969

Robinson, Paul A: The Freudian Left, New York 1969

Slater, Phil: Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective, London 1977

Dialektiikka ja rationaalisuus*

A. S. BOGOMOLOV

16. Kansainvälisen filosofisen kongressin (Düsseldorf, 1978) käsiteltävänä oli teema "Tieteellinen rationaalisuus ja muut rationaalisuuden muodot". Kyse ei ole yksinomaan eräästä uudella ajalla muotoutuneen tieteenkäsitteen tärkeimmästä ongelmasta, käsityksen, jonka mukaan rationaalisen ajattelun jollei ainoa, niin ainakin määräävä muoto suhteessaan ihmisen henkisen toiminnan muihin muotoihin on juuri tiede.

Tieteen ja – laajassa mielessä – tieteellisen maailmankatsomuksen kehitys 1600 – 1800-luvuilla johti vakaumukseen, että tiedettä ja ennen kaikkea matematiikkaa sekä matemaattista luonnontiedettä tuli tarkastella kaiken rationaalisuuden paradigmatena. Sen pohjalla piilee ajattelun formaalis-looginen oikeellisuus ja empiirinen sisällökyys. Kuitenkin jo 1800-luvun lopulla tulee tämän rationaalisuuden rajallisuus ilmeiseksi. Syy on etenkin siinä, että tiede operoi abstraktioilla, jotka eivät näytä lähentävän tiedostavaa subjektia ihmiselämän välittömään todellisuuteen – ja mikäpä voisi olla tärkeämpää ja mielenkiintoisempaa kuin se! – vaan loitontavan siitä. 1900-luvulla syntyi tämän tuloksena kaksi tyypillistä katsantokantaa

tieteellisen rationaalisuuden ja muiden ihmisen henkisen elämäntoiminnan muotojen välisestä suhteesta: yhtäältä skientistinen "rationaalisuus", toisaalta taas irrationalistinen "antropologismi".

Sanotun antinomian ilmaisi nasevasti Claude Lévi-Strauss todetessaan, että yrittäessään selvittää ihmisen yksilöllisyyttä filosofit "pitävät parempana subjektia ilman rationaalisuutta... kuin rationaalisuutta ilman subjektia".¹ Tämä ei nyt silti merkitse, että olisi pidettävä rationaalisuutta ilman subjektia parempana kuin subjektia ilman rationaalisuutta tai "epistemologiaa ilman tiedostavaa subjektia" parempana kuin subjektia ilman epistemologiaa.

Nykyisin käy joka tapauksessa yhä ilmeisemmäksi, että yhtäältä positivistisen, toisaalta taas eksistentiaalistisen ajattelun piirissä tämä vaihtoehtoasetelma kasvaa molemmille suuntauksille yhteiseksi itse tieteelle perustuvan filosofisen ("metafyysisen") ajattelutavan mahdollisuuden kieltämiseksi. Jos uuspositivismissa (analyttisessä filosofiassa) asenne perustuu vakaumukselle, ettei filosofia ole mitään oppia, mitään teoriaa, vaan

* Artikkelin on julkaistu lehdessä: Voprosy filosofii 7/1978. Sen on suomentanut Vesa Oittinen.

analyttista toimintaa (Russell, Wittgenstein), niin eksistentiaalisissa filosofissa puolestaan on voitolla teesi filosofisen ajattelun "toisenlaisesta" luonteesta, joka periaatteellisesti erottaa sen tieteellisestä ajattelusta.² Tämä taas tuo muassaan omat ongelmansa kun pohditaan filosofisella tasolla kulttuurin muodostaman universumin kysymyksiä.

Näiden dilemموjen olemassaolo ja kärjistyminen "kohtalokkaiksi" sekä ulkoisesti katsoen ratkaisemattomiksi antinomioiksi, vie meidät välittömästi dialektiikan kysymysten äärelle. Kyseessä on kaksi ongelmaa: dialektiikan rationaalisuus ja rationaalisuuden dialektiikka.

Dialektiikan rationaalisuus

Ihmisten henkisen aktiivisuuden erilaisten muotojen tutkiminen on 1900-luvulla osoittanut, että tieteen ja tieteellisen ajattelun monopoli "rationaalisuuteen" näyttää olevan päättymässä. Henkisen elämäntoiminnan kussakin muodossa havaitaan oma rationaalisuutensa, oma "logiikkansa", toisin sanoen tietty objektiivinen järjestyneisyys, jota ei voi palauttaa johonkin toiseen, esimerkiksi tieteelliseen rationaalisuuteen. Tässä mielessä on osoitautunut mahdolliseksi puhua mielekkäästi erilaisista toisiinsa palauttamattomista "rationaalisuuden" muodoista, jotka ovat ominaisia myytille, taiteelle, moraalille, uskonnolle – siis ajatusmuodostumille, joita aiemmin oli pidetty rationaalisuuden ulkopuolisina. Tästä seuraa myös sinänsä varsin luonnollinen pyrkimys antaa "tasa-arvoiset oikeudet" näille eri henkisille muodostumille. Claude Lévi-Strauss kirjoittaa, että jopa myytissä sellaisenaan, absurdeina tarinoina tarkasteltuna, "täytyy piillä jokin salainen logiikka, joka säätlee kaikkien näiden absurdiuksien välistä suhteita: jokin epäselvä idea, joka

näyttää irrationalismin huipentumalta, itse asiassa kylpeekin rationalismissa muodostaen ympärilleen jonkinlaisen ympäristön, kunnes täsmällinen ajattelu – tieteellisen tiedon ilmaantumisen myötä – sulkee sen piiriinsä tai kyseinen idea itse muuttuu rationaaliseksi".³

Kuitenkin tällainen laadullisesti erilaisten ajatusmuodosteiden "tasa-arvoistaminen" yksinkertaistaa liiaksi tilannetta. Eivät edes tutkimustyön kulessa löydetty epäilemättömät rakenneyhtäläisyydet käy niiden "samanarvoisuuden" todisteista, sillä rationaalisuus ei riipu vain henkisten muodosteiden muodosta, vaan myös niiden sisällöstä. Verratkaamme tällä tasolla eräitä viime aikoina strukturaalianalyysin avulla löydettyjä myytin rakennepiirteitä dialektisen ajattelun analogisiin struktuureihin.

Strukturismin merkittävä panos myytin "rationaalisuuden" selvittelyssä antaa meille mahdollisuuden osoittaa sekä tämän "rationaalisuuden" määrättyjä yhteisiä puolia dialektiikan ja tieteellisen rationaalisuuden kanssa, että myös niiden laadulliset erot. Niinpä Lévi-Strauss yhdistää mytologian "rationaalisuuden" (sen strukturaalinmukaisen järjestyneisyyden, "loogisuuden"), – jossa primitiivisen ajattelun peruspiirteet ruumiillistuvat mahdollistaen näin mytologian rinnastamisen varsinaiseen tieteesen eräänlaisena "konkreettista käsittelevänä tieteenä"⁴ – tässä mytologiassa oleviin diskreettisiin elementteihin, osatekijöihin, joita hän kutsuu "myteemeiksi". Nämä rinnastuvat strukturaalfonologian foneemeihin (ja myöhemmin myös musikaalisen strukturaalin elementteihin), jotka liittyvät toisiinsa määrättyjä rakenteellisia, matemaattisesti ilmaistavissa olevia suhteita noudattaen. Tulokseksi saadaan binaaristen oppositioiden malli, joka on näille "alemmantyyppisille" (kielelliselle,

musikaaliselle) systeemeille ominainen ja joka sitten siirretään "korkeamman-tyyppiseen" järjestelmään, mytologiaan. Myytti osoittautuu tällöin binaaristen oppositioiden ilmaisemisen järjestelmäksi.

On ilmeistä, että tästä tuloksesta on seurauksena äärimmäinen formalismi. Siitä loogisesta kehästä, jonka muodostavat toinen toistaan määrittelevät "myyttisen ajattelun" ja "myteemin" käsitteet, ei enää pääse ulos. Jos tämä onkin luvallista sellaisten kontekstista vapaiden järjestelmien kuin fonologia tai musiikki muodollisen analyysin kohdalla, niin myyttiä tutkittaessa tämä johtaa välittömästi niiden sosiaalisten yhteyksien katoamiseen, joiden puitteissa myytti syntyy ja joihin se liittyy. Tämä on sitäkin tärkeämpää, kun 1900-luku on erittäin hyvin taantumukselliset luokat tietoisesti luovat ja jota ne käyttävät hyväkseen; "20. vuosisadan myyttiä" ei suinkaan vielä ole unohdettu.

On jo osoitettu, että strukturaalianalyysin formalismi tuo mukanaan tiettyjä ideologisia seurauksia. "Jos kaikki myytit ovat samanarvoisia", kirjoittaa muuan strukturalismin "vasemmistolaisista" arvostelijoista, "niin silloin ovat myös kaikki sosiaalisen organisaation muodot samanarvoisia... ja ainoaksi todelliseksi kysymykseksi nousee silloin niiden 'struktuurin' 'rationaalisuuden' paljastaminen riippumatta niistä reaalisista ja aineellisista edellytyksistä, joissa näiden struktuurien kontrolloimat ihmiset elävät".⁵

Sanottuun on vielä lisättävissä muuan periaatteellinen gnoseologinen huomautus: myytin binaaristen oppositioiden – siis primitiivisen ajattelun perustavien ristiriitojen⁶ – ratkaiseminen on hyvin lähellä sitä tieteellisen rationaalisuuden ensimmäistä muotoa, joka hahmottui

antiikin dialektiikkana. Sisällöltään ne kuitenkin eroavat ratkaisevasti toisistaan. Struktuurin samuus johtuu oppositioiden välittämisestä, tai dialektiikan termejä käyttäaksemme, ristiriitojen ratkaisemisesta. Myyttinen ajattelu kuitenkin "ratkaisee" ne "helppoheikkimaisesti", *bricolage*'n avulla, toisin sanoen kiertämällä omalaatuisesti ongelman, vaihtamalla jyrkän opposition kapea-alaisempaan, joka sallii välittäjän mukaantuomisen. Tämä tapahtuu aistimellisten kuvahahmojen avulla, jotka tavallisesti realisoidaan fantastisten olentojen muodossa.

Siirtymä "myytistä Logokseen" liittyy juuri siihen, että fantastisten välittäjäolentojen tilalle asetetaan reaalinen prosessi, joka välittää vastakkaisuudet. Esimerkiksi elämän ja kuoleman välittyminen tapahtuu Pohjois-Amerikan intiaanien mytologiassa Lévi-Straussin mukaan seuraavasti: elämä – kuolema; maanviljelys – metsästys – sota; ruohon-syöjät – haaskansyöjät (tarun kojootti tai varis) – petoeläimet.⁷ Verratkaamme tätä Herakleitokseen: "Meissä on aina yksi ja sama: elämä ja kuolema, valve-tila ja uni, nuoruus ja vanhuus. Sillä muuttuessaan tämä on tuo, ja päinvas-toin, tuo on muuttuessaan tämä".

Huolimatta siitä, että kumpikin välityssuoritus on rakenteeltaan, struktuuriltaan samanlainen, niiden eri toteuttamistavat tekevät näistä kahdesta välittämisen (ristiriitojen ratkaisun) tyypistä ja siis "rationaalisuuden" tyypistä yhteensovittamattomia. Ja näin ennen kaikkea siksi, että syntymässä oleva tieteellinen rationaalisuus siirtää jo myytin eteen nousseen merkitystä koskevan kysymyksen⁸ reaalisten objektien alueelle, joka myytille oli vielä suljettu.

Mytologian kiistämätön sukulaisuus toisaalta taiteeseen, toisaalta uskontoon tekee tavallaan mahdolliseksi asettaa kysymyksen "rationaalisuuden" yksey-

destä näissä henkisen toiminnan muodoissa, jollei peräti kaikkien "rationaalisuuden" muotojen yleisestä ykseydestä. Tai sitten voidaan pohtia tieteellisen rationaalisuuden vastakkaisuutta kaikkiin muihin nähden. Niinpä Karl Popper liitti "*Mitä on dialektiikka?*"-nimisessä työssään dialektiikan niiden proseduurien yhteyteen, jotka ovat tyypillisiä "esitieteellisille ja jopa esiloogisille ajattelutavoille".⁹ Hän lähti tällöin juuri mytologisen ja dialektisen ajattelun rakenneyhtäläisyyksistä. Kuitenkin dialektiikka yleisimmässä ja abstrakteimmassa muodossaan on "oppi siitä, miten *vastakohdat* voivat olla ja ovat *identtisiä* (miten muodostuvat sellaisiksi)".¹⁰ Filosofian historia osoittaa, että ajatuksen kehityksessä tämä oppi esiintyi erilaisissa muodoissa, jotka kokonaisuutena ottaen jakautuivat kahden ryhmään: *rationaaliseen* dialektiikkaan, joka liittyy tieteellisen tiedon syntyyn, sekä *mystis-mytologiseen*, joka pohjimmaltaan muodostaa dialektisen ajattelun kehityksen umpikujaan vievän tien. Jälkimmäinen muoto säilyttää mytologialle ominaisen fantastisen välityksen, joka toteutetaan aistimellisten kuvahahmojen tai erityisten "ylijärjellisten" mieltämissuotojen ("ekstaasi", intuitio) avulla. Juuri tähän muotoon, joka 1900-luvulla pukeutui irrationalismiksi¹¹, voidaan soveltaa Popperin esittämää "dialektiikan" luonnehdintaa.

Mitä sensijaan *rationaaliseen* dialektiikkaan tulee, niin juuri sen soveltaminen tekee mahdolliseksi yhtäältä johdonmukaisen ja täydellisen tieteellisen rationaalisuuden periaatteen toteuttamisen, toisaalta maailman henkisen haltuunoton erilaisten tyyppien yhteensitoamisen syntetisoimalla ne yhtenäiseksi maailman- ja ihmiskuvaksi; tällaista kuvaa ei voida ajatella ilman maailman tieteellistä tiedostamista, mutta ei myöskään sivuuttamalla muut ihmisen sovel-

tamat maailman haltuunoton muodot. Jos nyt tarkastelemme dialektiikan ja tieteellisen rationaalisuuden keskinäis-suhdetta, niin viimeksimainittu voidaan yleisimmillään määritellä sellaisten välttämättömien piirteiden ykseydeksi, kuin 1. kriittisyys; 2. kyky myötävaikuttaa tiedon ja käytännöllisen toiminnan edistymiseen; 3. vastaavuus formaalisen logiikan periaatteiden kanssa, jotka ovat ajattelun universaalisia (määrätyin ehdoin ja rajoituksin) lakeja; 4. empiirinen sisällökyys (ei-triviaalisuus).¹²

Rationaalinen dialektiikka ilmenee oppina niiden ristiriitojen havaitsemisesta, jotka syntyvät tiedostuksen kulus-sa ja niiden ratkaisemisesta tiedostusta eteenpäin liikuttavien vastakohtien synteisiin keinoin. Tämä juuri onkin pohjimmaltaan kritisismien periaate, mutta kyseessä ei ole negatiivinen, vaan luova kritisismi, koska se ei tyydy kieltämiseen eikä minkäänlaiseen lopulliseen ("ristiriidattomaan") tilaan ja vaatii kohteen sekä kohdetta heijastavan teorian sisäisten ristiriitojen etsimistä, löytämistä ja ratkaisemista. Näin dialektiikka samalla sulkee piiriinsä tuon nykyään niin kovasti muodissa olevan "falsifikationismin". Se eroaa silti radikaalisti tästä siinä, ettei teorian ristiriitoja "sivuuteta", niitä ei "vältetä", kuten Popper arvelee. Ristiriita – tietenkin edellyttäen, että kyseessä on todellinen dialektinen ristiriita eikä epäpätevän ajattelun triviaali erehdys – *ratkaistaan* ja teoria nousee näin samalla uudelle kehitystasolle. Juuri tämän ajatuksen tahtoo Hegelkin tuoda esiin tunnetussa huomautuksessaan: "... On naurettavaa sanoa, ettei ristiriitaa voi ajatella. Tuossa väitteessä on totta vain se, ettei asia voi jäädä ristiriidaksi".¹³

Dialektinen menettelytapa ei siis tyy-pisty pelkäksi ristiriidan havaitsemiseksi. Jokaisen, joka edes vähän tuntee Marxia ja Hegeliä, täytyy olla selvillä

siitä, ettei kumpikaan vaatinut tutkimuksen avulla löydettyjen ristiriitojen säilyttämistä tai ikuistamista. He etsivät aina juuri niiden ratkaisua. Hegel oli tosin taipuvainen näkemään ratkaisun vastakohtien sovituksessa ja välittymisessä, kun taas Marx vei asian aina uutta todellisuutta synnyttävän *kumouksen* välttämättömyyden tunnustamiseen saakka. Tieteessä tämä merkitsee uuden, kehittyneemmän teorian syntyä, uutta "paradigmää", joka on tulosta tieteellisestä kumouksesta.¹⁴

Millaisia ristiriidan tyyppisiä todellisuudessa esiintyy, miten ne heijastuvat ajattelussa ja miten ne ratkaistaan – sekä ajattelussa, teoreettisesti, että todellisuudessa, käytännöllisesti – siinä ovat dialektiikan perusongelmat.

Dialektinen näkemys tiedon kehityksestä ristiriitojen ratkaisuna saa formaalis-logiisen perustelunsa siinä nykyisen muodollisen logiikan teesissä, että kahdesta toisensa poissulkevista väittämästä koostuva väittämä (looginen ristiriita) implikoi *minkä tahansa* väitteen, toisin sanoen koko lauseiden – tosien tai väärien, siihen sisällöllisesti liittyvien tai liittymättömien – universumin. Muodollisen logiikan kannalta tämä merkitsee, että koska ristiriidasta seuraa *kaikki*, siitä ei voida johtaa *mitään*. Dialektiselle eli sisällölliselle logiikalle tämä merkitsee jotain muuta: ristiriita ansaitsee aina tulla tutkituksi, jotta kävisi selvälle, eikö voitaisi rajoittaa tutkittavan merkitysaluetta siten, että se "implikoiisi" (ei muodolliseen tapaan!) toden väittämän, joka sisällöllisesti liittyisi alkuperäiseen ristiriitaan. Miten tämä on mahdollista, miten vastakkaisuudet voivat olla identtisiä (keskenään sopivia), siinä onkin juuri dialektiikan ydinongelma, tai miksei myös "peruskysymys".

Mikä tahansa ristiriita ei tietenkään "vie eteenpäin", mikä tahansa ristiriita ei ole hedelmällinen tiedon kehityksen

kannalta. Tästä seuraakin, että *dialektisten* ristiriitojen erityispiirteenä, ne kun ovat hedelmällisiä, on niiden empiirinen sisällöllisyys. Formaalin ristiriita on triviaalinen: se on väittämä muotoa "A ja ei-A", minkä lisäksi kyseisen kaavan muodostamisen edellytyksenä on, että kumpikin sen jäsenistä on täydelleen määrättävä siinä suhteessa, mihin ne asettuvat. Tämä on kuitenkin mahdollista vain silloin, kun asiaa relevantisti koskeva tutkimus on täysin viety loppuun ja tietoutemme on tämän aspektin suhteen lopullista. Sitäpaitsi myös itse objekti ymmärretään kyseisessä aspektissa muuttumattomana. Tämä merkitsee kuitenkin hyvin voimakasta abstraktiota, sillä kaikkalainen tiedon lopullisuus on suhteellista, ja dialektiset ristiriidat ovat näin ollen juuri *kehittyvän* tiedon – ja vastaavasti: kehittyvien objektien – oireilmauksia.¹⁵

Muodollinen logiikka, joka usein epätasällisesti samaistetaan logiikkaan yleensä sen johdosta, että sen kohdealueen katsotaan olevan universaalinen¹⁶ ymmärretään nykyisin – yleisesti ottaen – deduktion teoriana. Ja tämä merkitsee ensinnäkin, ettei muodollinen logiikka enää ole "keksimisen logiikkaa" siinä mielessä, että se tekisi muutoksia lähtökohta-asettamuksiensa implisiittiseen sisältöön. Toiseksi, se ilmenee tieteenalana, jonka säännöt ja operaatiot koskevat vain sisällöltään muuttumattomia objekteja.¹⁷ Ja kolmanneksi, se rajoittuu merkkijärjestelmien ("kielten") alueelle, toisin sanoen: kaikista ajattelun ilmaistamisen moninaisista muodoista se valitsee vain yhden – kielen. Paneutumatta siihen, mitä rajoituksia liittyy vielä kuhunkin erityiseen loogiseen "kieleen", toteamme vain, että vaikka kieli onkin "ajatuksen välitöntä todellisuutta" (Marx), se ei silti milloinkaan ole ollut sen *ainoa* todellisuutta. Kieli on vain osa laajempaa piiriä, jossa ajatus reali-

soidaan, nimittäin osa inhimillistä toimintaa ja sen tuloksia.

Sanottu merkitsee, että jo näiden abstraktioiden spesifisyyden vuoksi muodollinen logiikka ei voi vaatia itselleen yleisen logiikan (ajattelua koskevan tieteen) eikä gnoseologisen tutkimuksen ainoan perustan ja välineistön asemaa – ja vielä vähemmän tieteellisen rationaalisuuden ainoan määrittäjän tehtävää. Uusi tieto, mikä saadaan deduktion tuloksena, on esiinkehittyä eksplisiitistä tietoutta, jonka esiinkehittelyn algoritmi on jo ennakolta tunnettu. Johamisoperaation kuluessa lähtökohtaväitteen sisältö säilyy tällöin muuttumattomana. Ristiriidan ratkaisemisen dialektinen operaatio tapahtuu siten, että sen kuluessa muotoutuu myös ristiriidan synnyttävien lähtökohtaväitteiden sisältö. Hegel kuvaa *Fenomenologiassaan* ilmeikkäästi tällaista muuntumista. Tosi ja epätosi eivät, kirjoittaa hän, ole itsenäisiä substansseja. Ilmauksessa "kaikessa valheessa on totuuden jyvänen" ne eivät esiinny itsenäisinä kuten esimerkiksi keskenään sekoittumattomien veden ja öljyn yhdistyksessä. "Juuri siksi, että on tärkeää nimittää *täydellisen toisinolemisen* momentti, missä niiden toisinoleminen on kumottu. Aivan kuten subjektin ja objektin, äärellisen ja äärettömän, ajattelun ja olemisen jne. ilmaisut eivät ole yhtenpantavissa juuri siksi, että subjekti ja objekti jne. merkitsevät sitä, mitä ne ovat *ykseytensä ulkopuolella* eikä ykseydellä siis niiden kohdalla ymmärretä sitä, mitä niiden ilmauksessa sanotaan, – aivan samoin myös väärä muodostaa totuuden momentin ei enää väärän ominaisuudessa".¹⁸

Tämä asettamus ilmaisee sangen yleisen ja yleisesti hyväksytyn systeemitheorian periaatteen, jonka mukaan systeemi ei vain ole "suurempi" kuin osiensa

summa, vaan myös itse osat muuttuvat systeemiksi liittyessään olennaisella tavalla. Muodollinen logiikka näkisi tässä identtisyyden lain tulleen loukatuksi. Sillä se toden ja epätoden (väärän) keskinäissuhde, josta Hegel puhuu, eroaa periaatteellisesti siitä, mikä muodollisessa logiikassa ilmaistaan kaavana "A" ja "ei-A". Muodollisessa logiikassa tässä on yhdellä puolella yksinkertaisesti "tosi", toisella puolella taas "epätosi". Reaalisessa elämässä ja reaalisessa ajattelussa nämä kaksi eivät suinkaan aina kuitenkaan muodosta tällaista manikealaista paria eivätkä ehdottomasti ilmenne, Hegelin sanoja käyttäksämme, kahden vastakkaisen substanssin muodossa. Usein vielä esiintyvä asettamus, jonka mukaan ristiriitaisten väitteiden konjunktio on kaikissa tapauksissa poissuljettava vääränä puhtaan loogisista syistä¹⁹, on seurausta juuri tällaisesta "manikealaisuudesta". Kuitenkin kyseessä on äärimmäinen ja elementaarinen vastakohtien keskinäissuhteiden tapaus, jossa samalla annetaan ymmärtää, että tutkimusprosessi on tässä viety loppuun kyseisen aspektin kannalta. Dialektinen ristiriita sen sijaan on pikemminkin tutkimuksen *alku*.

Dialektiikka siis rikkoo ajattelevan älyn ennakkoaluulot myöntäessään edessään avautuvan objektiivisen todellisuuden olevan äärettömän monimuotoista ja tarjotessa älylle "kummallisia" jakautumia ja haarautumia, "järjettömiä" kombinaatioita, joita ei millään muotoa voi *a priori* lyödä lukkoon formalisoiduiksi järjestelmiksi, miten terävä-älyisesti ja kekseliäästi ne rakennettaneenkaan. Samalla dialektiikka kannustaa yhä uusien ja uusien formalisoitujen järjestelmien rakentamiseen, sillä eihän se ole relativismia. Relativismista, skeptisismistä ja irrationalismista poiketen rationaalinen dialektiikka etsii ajatuksen kulkemien teiden typologiaa, teiden,

jotka mahdollistavat tajunnassa esiin tulevien ristiriitojen ratkaisun; se tukeutuu kuitenkin alituisesti tieteen ja filosofian kehitykseen, *tosiasioihin*. Samalla se orientoitii tiedettä kohteidensa ja niiden teoriassa tapahtuvan heijastuksen reaalisten ristiriitojen etsintään ja löytämiseen. Ongelman faktologista puolta on tarkasteltu dialektisia ristiriitoja käsittelevässä laajassa marxilaisessa kirjallisuudessa.²⁰

Tietenkään ei voida sanoa, että ongelma olisi jo ratkaistu. Dialektisen logiikan sisällöllinen luonne, joka johtuu ristiriidan ratkaisun yhtenäisen algoritmin puutteesta, tekee siitä pikemminkin spesifisen, varsin yleisen heuristisen ohjelman kuin sellaisen deduktiivisen meneteltävän, mikä nykyisin tavallisesti liitetään "logiikan" käsitteeseen. Nykyisin on ilmeisesti ennen kaikkea puhuttava ristiriitojen typologian kehittelystä, typologian, joka vastaa niiden ratkaisemistapaa, oli se reaalinen tai teoreettinen. Kun puhe on viimeksimainitusta, on mielekästä tehdä sellaisia erotteluja kuin: 1. uuden käsitteen muodostaminen, josta tulee uuden teorian lähtökohhta – sellaisen, missä lähtökohtaristiriita on "kumottu"; 2. siirtyminen loogisen kielen toisenlaiseen tyyppiin, esimerkiksi kaksiarvoisesta logiikasta moniarvoiseen; 3. ristiriidan eri puolien "erileenvieminen" eri järjestelmien mukaan jne.²¹ Tältä pohjalta voi yrittää analysoida myös tieteellisen ja muiden rationaalisuuden muotojen keskinäissuhdetta ja sitä, mitä dialektiikka ymmärtää rationaalisuudella, ottaen huomioon että dialektiikan rationaalisuus on jo osoitettu.

Rationaalisuuden dialektiikka

Nykyisessä länsimaisessa filosofisessa kulttuurissa, kuten jo totesimme, "kahden kulttuurin" – sen positivistisen ja

eksistentiaalistisen käsittämistavan – perusvaihtoehto laajenee kokonaiseksi dilemmojen järjestelmäksi. Positivistisessa aatepiirissä näitä dilemmoja ovat "tiede vs. metafysiikka", "tiede vs. ideologia", "looginen vs. faktuaalinen", "tosiasia vs. arvo" jne. Eksistentiaalis-irrationaalisella alueella vastakohtat taas ovat muotoa "elämä vs. mekanismi", "olemassaolo vs. olemus", "subjektiivisuus vs. objektiivisuus", "yksilöllinen vs. yleinen", "yksilöllinen vs. sosiaalinen", "sielu vs. henki", "ymmärtäminen vs. selittäminen" ja niin edelleen. Näin kärkävä antinomisuus, jossa tiivistyy nykyinen ero luonnontieteellisen ja "humanistisen" kulttuurin välillä²², on epäilemättä teoreettisen analyysin arvoinen nimenomaan dialektisella tasolla.

Samaan aikaan se, että kongressin ohjelmaan on otettu teema "Tieteellinen ja muut rationaalisuuden tyypit"²³, osoittaa, että meidän aikamamme on itse rationaalisuuden käsite tullut uudelleenarvioinnin kohteeksi. Tämän uudelleenarvioinnin tarkoituksena on noiden 1900-luvun filosofian muotoilemien ristiriitojen voittaminen dialektisen synteisin pohjalta. Sen lopputuloksena taas ei ilmeisestikään voi olla kapea "skientismi" eikä irrationaalinen "antropologismi", jotka kumpikin ovat tuloksena vastakohtan toisen puolen hylkäämistä – eikä myöskään toisiaan "täydentävien" kulttuurielementtien asettaminen rinnatusten. Toisin sanoen, meitä ei voi tyydyttää rationaalisuus ilman subjektia, ei subjekti ilman rationaalisuutta eikä myöskään subjektin ja rationaalisuuden rinnakkainolo. Tarkastelkaamme nyt ensin, miltä näyttää nykyinen tilanne rationaalisuuden käsittämisen suhteen.

"Klassinen" rationaalisuuden tyyppi muotoutui 1600- ja 1700-luvuilla ja sen lähtökohtana oli käsitys tieteestä, jossa

ruumiillistui ihanne rationaalisuudesta tiedostettavan subjektin olemusta kuvastavien yleisten ja välttämättömien tietouksien kokonaisuutena. Vastaavasti itse tiede ymmärrettiin ihannetta vastaavasti deduktiiviseksi, aksiomaattiseksi rakenteeksi, jossa heijastuu itse maailman *ratio*. Tieteen päämääränä oli tämän *ration*, tämän "aiheellisuuden" adekvaattinen ilmaiseminen, *teoria*, joka kuvastaa yleistä. Mutta näin tulee samalla yksittäinen, individuaalinen siirretyksi varsinaisen tieteen rajojen ulkopuolelle, toisin sanoen sitä ei perustella tiedon aksioomeilla, ja empiirisatunnaisella ("tosiasiatotuuksilla") on merkitystä vain sikäli kun ne voidaan johtaa lähtökohta-aksioomista. Yksittäisen tiedostussubjektin eliminointi oli vääjäämätön seuraus tämänkaltaisesta rationaalisuuden tyypistä.

Tämän vastapainoksi kehiteltiin 1900-luvulla uusia käsityksiä tieteen rationaalisuudesta, joiden mukaan aksiomaattinen konstruointi on hypoteettis-deduktiivista ja tieteen tehtävä ymmärretään empiirisesti annettujen ilmiöiden kuvaamiseksi. Tieteelliset totuudet käsitetään nyt ei olemuksen, vaan ilmiöiden todennäköisyysperiaatetta noudattavan järjestyneisyyden kuvaamiseksi. Tieteen tehtävä sidotaan yhä selvemmin tiedostuksen instrumentaaliiseen aspektiin, todennäköisyyksien rationaaliiseen laskemiseen ja sen realisoinnin optimaalisten välineiden etsintään²⁴, mutta tälläkin kertaa subjektista riippumatta.

Näin ollen "tieteellisen rationaalisuuden" analyysi saattaa meidät vielä yhden dilemman eteen: "klassinen" vai "jälkiklassinen" tieteen ja tieteellisen rationaalisuuden muoto? On selvää, että vain jommankumman hyväksyminen merkitsisi ahtaiden, yksipuolisten tiedekäsitysten lukkoonlyömistä, vaikka objektiiviset, konkreettiset yhteiskunnalli-

set olosuhteet työntäisivätkin niitä esiin.

Lisäämme sanottuun vielä, että kummallakin käsityksellä on oma antipodinsa. "Klassisella" rationaalisuudella on vastakohtanaan sen kanssa yhteensopimaton, ulkorationaalinen ajattelun järjestelmä, ennen kaikkea uskonnollinen ajattelu, joka pyrkii oikeuttamaan olemassaolonsa nimenomaan vetoamalla ihmiseen, subjektiin, hänen emotionaaliseen ja siveelliseen alueeseensa, mikä periaatteellisesti on jäänyt tieteellisen rationaalisuuden ulkopuolelle. Jopa sellainenkin rationalisti kuin Hegel tunnustaa tilanteen julistaessaan yksilöllisen "ääretöntä arvoa", joka on ikäänkuin täysin valtion ja filosofian edustaman "yleisen" alistamaa ja muuttunut Idean "toteuttamisen" pelkäsi välineeksi. Tämä "ääretön arvo" koostuu moraalisuudesta, siveellisyydestä, uskonnollisuudesta, toteaa Hegel.²⁵ On todettava, että "klassisen" rationaalisuuden puitteissa uskonnollisen aluetta sekä sille perustuvaa (tai päinvastoin, sitä perustelevaa) moraalista ajattelua tarkastellaan rationaalisuuden ulkopuolelle kuuluvana. Toisenlaisen kuvan saamme "jälkiklassisesta" tieteellisestä rationaalisuudesta. Sen peruspiirteinä on, että jälkiklassisen rationaalisuuden vaihtoehto – irrationalinen – esiintyy jo, Hegelin ilmaisuja käyttäksemme, sen "*omana Toisena*", sen omana käänteispuolena. Ja tämä puolestaan taas antaa lisätukea ajatukselle arvioida itse "rationaalisuuden" käsitettä uudelleen.

Kyse on siitä, että nykyinen positivismi ja irrationalismi lähtevät yhdestä ja samasta tieteellistä rationaalisuutta koskevasta käsityksestä; ne liittyvät sen myönteisesti tai kielteisesti arvioituun "objektiivisuuden" ominaisuuteen, millä ymmärretään riippumattomuutta siitä, mitä ihminen ajattelee tietyistä kohteesta tai kuinka hän siihen suhtautuu. Juuri näin luonnehtii esimerkiksi Bert-

rand Russell "totuudellisuutta": se on ominaista kokemuseräisille arvostelmille riippumatta siitä, kuka on kyseessä tai mitä sen yhteydessä ajatellaan.²⁶ Mutta nimenomaan näin käsitti "objektiivisuuden" jo Søren Kierkegaard, joka näki objektiivisessa totuudessa sen, mikä ei kosketa "totuuden tietävää" ihmistä. Totuuden "tietäminen", sen "omistaminen" on kuitenkin hänestä liian vähän; on "oltava totuus!".²⁷ Tämä onkin juuri se vaihtoehto, mikä luonnehtii nykyistä "rationaalisuuden" käsitystä: me "tiedämme" tai "omistamme" tieteellisen totuuden, joka on riippumaton tiedostavasta ja toimivasta subjektista, kun taas me "olemme" eksistentiaalista totuutta, joka olemassaolossaan on meistä riippuvainen emmekä me siitä. Vastaavasti tieteellinen rationaalisuus osoittautuu persoonattomaksi, ihmisen ulkopuoliseksi ja siksi epäinhimilliseksi: viime kädessä se sopii koneelliseen tuotantoon, kalkulaatioiden kehittelyyn, todennäköisyyksien arviointiin, jonkin päämäärän saavuttamiseksi vaadittavien optimaalisten keinojen määrittämiseen. Silloinkin on luonnollista, että millä tahansa muulla "rationaalisuudella" – olkoonkin, että silläkin on oma "logiikkansa" ja "struktuurinsa" – on olemassaolon oikeutuksenaan, *raison d'être'nään* "eksistentiaalinen osallistuminen" ja tässä mielessä sen on oltava rationaalisuuden antipodi, *irrationaalisuutta*.

Tämä vastakkainasettelutilanne, joka absolutisoi "rationaalisuus – irrationalisuus"-arviot, palautuu sellaiseen rationaalisuuden (ja vastaavasti "irrationalisuuden") ominaisuuden kuin *dispositiionalisuuden* sivuuttamiseen. Kuitenkaan jonkun ilmiön arvioiminen "rationaaliseksi" tai "irrationaaliseksi" ei ole tuon ilmiön absoluuttinen ominaisuus, vaan tulosta sen kytkennöistä rationalisoinnin, järkevän haltuunoton keinoi-

hin. Koska kumpikin on kehittyvä, voi arviokin olla vain suhteellinen. Tässä piilee aiemmin esitetyn Lévi-Straussitaatin todellinen merkitys: se henkinen muodoste, joka meistä näyttää "irrationalismin huipulta", paljastaa rationaalisuutensa, toisin sanoen sisäisen loogikkansa sitä mukaa kun tieteellinen tiedostus (välineen, eli siis ajattelun keinon) ja periaatteineen) kehittyy ja idea itse käy selvemmäksi. Lisäämme vielä, että objektin "rationaalisuus" paljastuu sekin sen kehityksen kuluksa: "ihmisen anatomia on apinan anatomian avain". Ongelma ei silti tyhjene tähän. Asian toisena puolena on objektiivisuudeksi ja yleispätevyydeksi käsitetyn rationaalisuuden suhde "eksistentiaalisuuteen". Ovatko nämä yhdistettävissä?

Tarkastelkaamme kahta äärimmäistä (ja siksi yhteenlankeavaa) kantaa sanottuun kysymykseen: Ludwig Wittgensteinia ja Karl Jasperia. Luennoissaan etiikasta Wittgenstein väittää, että tieteellisessä kielessä, toisin sanoen kielessä, jonka tarkoituksena on ilmaista *tosiasioita*, ei ole välineitä etiikan pohtimien *arvojen* (tai täsmällisemmin, absoluuttisten arvojen) ilmaisemiseen. Yritäessämme puhua etiikasta tieteenä me törmäämme kielellemme rajoihin. "Tämä yritys lyödä päätämme sellimme seinään on täysin, ehdottoman turhaa. Sikäli kun etiikka syntyy toiveesta sanoa jotain elämän lopullisesta päämäärästä, absoluuttisesta hyvästä, absoluuttisista arvoista, ei se voi olla tiedettä. Se, mistä etiikka puhuu, ei missään mielessä ymmärrettynä lisää lainkaan tietoaamme. Silti se on todiste ihmishengen pyrkimyksestä, mitä en henkilökohtaisesti voi olla kunnioittamatta mitä syvimmin ja mistä en aio tehdä pilkkaa".

Entä Jaspers? Rajoittaessaan "tieteellisen" (objektiivisen) totuuden rinnalle "eksistentiaalisen" hän viittaa ensin Galilein esimerkkiin: tämä luopui tiedos-

taan, koska "Maa joka tapauksessa pyörii" – myönnettiin se tai ei. Giordano Bruno sitä vastoin ei kuollut tiedon, vaan uskon, "eksistentiaalisen totuuden" puolesta... Siksi "totuus, josta elän, on olemassa vain siten, että minusta tulee identtinen sen kanssa... Totuus, jonka oikeellisuuden kykenen todistamaan, on olemassa ilman minua itseäni; se on yleinen, ajan ja historian ulkopuolella... Halu kuolla sellaisen oikeellisuuden puolesta, joka voidaan todistaa, ei millään muotoa ole aiheelista".²⁹ Mutta koko asian ydin piilee juuri siinä, että objektiivinen tieto, totuus, on muuttunut elämänasenteeksi, vakaumukseksi. Siksi Wittgenstein, joka kunnioittaa syvästi ihmishengen pyrkimystä, muttei pidä sitä rationaalisena, tai Jaspers, joka myöntää tieteellisen rationaalisuuden (sekä fasismista saatiensa raskaiden kokemusten vuoksi myös syvästi kunnioittaa sitä), mutta rentiseen tapaan katsoo siitä puuttuvan inhimillisyyttä, eivät kummatkaan ole väärässä. Ongelman ratkaisu on siinä, että *tiedon* on muututtava ja se muuttuu *vakaumukseksi*, ulkokohtainen totuus sisäistetyksi³⁰ sekä päinvastoin: arkikokemuksen, käytännön synnyttämien elämää koskevien vakaumusten on mikäli ne ovat tosia, saatava vahvistuksen tieteellisen tiedon muodossa.

Viime vuosina on länsimaiden ajattelussa esiintynyt monenlaisia yrityksiä sovittaa keskenään skientismin ("tieteellisen rationaalisuuden") sekä "eksistentiaalisen osallistuneisuuden" vastakohdat. Lähentäminen toteutuu kahdella tavalla: "kriittinen rationalismi" yrittää säilyttää tieteen rationaalisuuden paradigmana, mutta lähentää sitä käytäntöön, arkielämään tekniikan, oikeuden, talouden ja politiikan piirissä³¹; hermeneuttinen filosofia taas pyrkii esittämään "skientistiikan" ja "hermeneutiikan", nuo kaksi muotoilemamme anti-

teesin vastakkaista suuntausta, ikään kuin toisiaan "täydentävinä" konseptioina.³² Kumpikin taho arvioi uudeleen ja tarkistaa sekä "tieteellisen rationaalisuuden" että "eksistentiaalisuuden" käsitteitä.

Tässä ei ole mahdollista analysoida yksityiskohtaisemmin kummankaan suuntauksen ansioita ja puutteita niiden lähentäessä tieteellistä ja muita rationaalisuuden muotoja toisiinsa. Huomautamme vain, että kummatkin selittyvät siitä, että niiden tutkimusten piirinä on kuin onkin *kieli*: kriittiselle rationalismille se on tieteen kieli, ja tämä suuntaus säilyttää, huolimatta kaikesta kielteisestä suhtautumisestaan positivismiin,³³ silti sen perusasettamuksen: filosofian ei pidä olla mikään doktriini tai teoria, vaan analyttistä toimintaa kielen piirissä. Hermeneutiikalle se taas on jokapäiväisen poliittisen, taloudellisen, ideologisen kanssakäymisen kieli, jonka "teksteissä" tulevat ilmaistuksi ihmisen aikomukset, mitkä sitten tulee "ymmärtävällä" lähestymisellä paljastaa. Siksi kummallekin näistä suuntauksista on tosin periaatteessa mahdollista lähestyä rationaalisuuden ongelmaa niin sanoaksemme "ylhäältä käsin", kielen ja sen "logiikan" kannalta, mutta aivan yhtä periaatteellisesti ne sulkevat itseltään tien "alas", kohti "asioiden logiikkaa". Ja viimeksimainittu olisi ennen kaikkea rationaalisuuden sosiaalisen roolin logiikkaa.

Juuri tästä logiikasta lähtien dialektiikkaan materialismi ei pidä rationaalista ihmistoiminnan staattisena määreenä, vaan sosiaalisena prosessina, yhteiskunnallisena kehityksenä, jonka välttämättömänä aineosana on kunkin historiallisesti määräytyneen rationaalisuuden muodon dialektiikka kielten kieltäminen tämän omassa kehityksessä.³⁴ Rationaalisuuden dialektiikka on tiedostuksen kehityksen vääjäämätön elementti, jonka

pontimena on sen kunkin kehitysvaiheen historiallinen rajoittuneisuus. Rationaalisuuden sisäiset ristiriidat, joiden ratkeamista dialektiseksi synteetiksi marxilainen tieteen ja tekniikan, filosofian, taiteen, tapojen jne. historia on seurannut, eroavat laadullisesti niistä, jotta kohtaamme analysoidessamme länsimaisen filosofian toteamia nykyisiä rationaalisuuden antinomioita. Niissä kuvastuvat nykykapitalismin antagonismit, sen sosiaalisen rakenteen ristiriidat, minkä sisällä toteutuu tieteen kehitys ja tiedemiesten³⁵, sekä tiedettä sekä yhteiskunnallisessa että yksilökohtaisissa aspekteissaan tutkivien filosofien toiminta.

Teoreettisessa suhteessa skientistisen "rationaalisuuden" sekä eksistentiaalis-
tisanthropologisen irrationalismin ympärille kiteytyvien ristiriitojen tutkiminen johtaa uuteen humanistisdialektiseen rationaalisuuden kuvaan, mikä ratkaisee nämä ristiriidat. Sen tuloksena on kaikinpuolisesti kehittynyt persoonallisuus, jolle on vierasta sekä skientistinen että antirationaalinen rajoittuneisuus, mutta jota luonnehtivat vakaumusten tieteellisyys, tiedon vakaumuksellinen luonne, tietellinen ja sosiaalinen kriittisyys, mikä vaatii yleisen asian tarkastelua henkilökohtaisena asiana, sekä tälle periaatteelle rakentuva vastuullisuus. Käytännöllisessä suhteessa kyseessä on ihmiskunnan järkipärisesti organisoitu toiminta sen taloudellisen ja poliittisen toiminnan sekä kunkin yksilön henkilökohtaisten edesottamusten irrationalisten muotojen voittamiseksi.³⁶

VIITTEET

1. Ks. C. Lévi-Strauss, *Mif, ritual i genetika*, lehdessä: Priroda, 8/1978, s. 100.
2. Ks. A. Bogomolov, *J. Mel''vil, I. Narski*, Jeststvennyje nauki i filosofskoje mirovozzrenije, lehdessä: Kommunist 61/1967; A. S. Bogomolov, Lenin, jeststvoznanije, filosofija, julkaisussa: Vestnik MGU/Serija 'Filosofija', 4/1969.
3. Priroda, 1/1978, s. 100.

4. Ks. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, ch. I.

5. A. Wilden, *System and Structure*, London 1972, s. xix.

6. Primitiivisen ajattelun ristiriitojen ongelman asetti jo L. Lévy-Bruhl, joka kuitenkin katsoi tuon ajattelun suhtautuvan välinpitämättömästi ristiriitoihin ja yhdistävän ne ilman muuta kiitos "rinnastamisen lain" (ks. hänen teostaan *Pervobytnoje myslenije*, Moskva 1930, ss. 70–73). Jää vielä avoimeksi, merkitsevätkö Lévi-Straussin näkemykset uutta vaihetta primitiivisen ajattelun ymmärtämisessä vai onko puhuttava vain Lévy-Bruhlin konseptin korjauksesta.

7. Ks. Claude Lévi-Strauss, *Struktura mifov*, lehdessä: Voprosy filosofii 7/1970, s. 161.

8. "Mytologiassa, kuten lingvistiikassakin, muodollinen analyysi asettaa välittömästi kysymyksen 'merkityksestä' (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958, s. 266). Kyse on vain siitä, että tätä "merkitystä" etsitään itsensä mytologisen ajattelun kategoriajärjestelmästä.

9. K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, New York 1963, s. 335.

10. V. I. Lenin, *Filosofian vihkot*, Teokset, osa 38, s. 88.

11. Ks. teosta *Istoriija marksistsoj dialektiki*. Leninskij etap, Moskva 1973, ss. 436–503; saksankielinen käännös *Geschichte der marxistischen Dialektik*. Die Leninsche Etappe.

12. Tiivistämme tässä esimerkiksi Karl Popperin esittämät yleisimmät tieteellisen rationaalisuuden periaatteet (ks. Popper, *mt.*, ss. 316–318). Huomaamme lisäksi, että dialektinen materialismi pitää kiinni esitettyjen asettamuksien "vahvemmasta" tulkinnasta. Ennen kaikkea se pitää kykyä myötävaikuttaa tiedon edistymiseen kykyä tavoittaa todellinen tietous – ottaen tietenkin huomioon suhteellisen ja absoluuttisen totuuden dialektiikan; empiirinen sisällökyys ymmärretään perusteltavuuden muodossa jne. Ks. esimerkiksi E. M. Tšudinov, *Priroda nautsnoj istiny*, Moskva 1977, luvut II, V.

13. Hegel, *Sotšinenija*, tom I, s. 206.

14. Muuan paradigmojen kumoukselliseen luonteeseen huomiota kiinnittänee Thomas S. Kuhnin päävirheistä on siinä, ettei hän näe diskreetsyyden takana piilevää jatkuvuutta, vaan repäisee toisistaan erilleen nämä tieteellisen kumouksen (ja poliittisen, jonka analogiana Kuhn tarkasteleekin tieteellisiä kumouksia) kaksi välttämättöntä puolta. Ks. T. S. Kuhn, *Struktura nautsnyh revoljutssij*, Moskva 1977, luku IX.

15. Eteemme nousee tässä vanha ongelma: pitääkö dialektinen ristiriita ilmaista muodollisesti ristiriitaisella tavalla? Ratkaisumme seikkaperäiseen perusteluun paneutumatta toteamme, että kysymys on väärin asetettu. Ennen kuin siihen vastataan, on kysyttävä, mistä teoreettisesta järjestelmästä on puhe. Siinä järjestelmässä, joka on rakennettu lähtöristiriidan ratkaisun varaan, kyseinen ilmaisu tietenkin on ristiriidaton. Sellaisessa systeemissä taas, missä lähtökohdan ristiriitaa ei vielä ole ratkaistu, "kumottu", se vääjäämättä tu-

lee ilmaistuksi formaalisen ristiriitaisesti. Lähtien tästä on selvää esimerkiksi se, että mekaanisen liikkeen ristiriita – siitäkin huolimatta, että sillä on objektiivinen perustansa ajan ja ulottuvuuden diskreettisuudessa ja jatkuvuudessa – on seurausta liikkuvan kappaleen käsitteen takaisin "kääntämisestä" primitiivisemmälle kielelle, joka käyttää vain ulottuvaisajallisia määreitä. Rikkaammassa järjestelmässä, joka operoi myös liikkeen käsitteellä, tämä ristiriita on "kumottu". Siksi voimme puhua dialektisen ristiriidan *suhteellisuudesta* siinä mielessä, että semanttisesta järjestelmästä riippuen se ilmaistaan sekä muodolliseen ristiriitaisesti että ristiriidattomasti.

16. Ks. *B. V. Birjukov*, Krušenije metafizitseskij konceptsijj universal'nosti predmetnoj oblasti v logike, Moskva 1963.

17. Huomautimme jo, että tämä on sangen vahva abstraktio, joka kuitenkin on välttämätön formalisoinnin läpiviemiseksi. Se ei merkitse, etteikö muodollinen logiikka kykenisi kuvaamaan muutosta koska se on vain "levon logiikkaa" (Plehanov). Sen avulla voidaan kuvata myös liikettä ja kehitystä, mutta vain siinä tapauksessa, että tunnetaan näiden invariantit (nopeus, kiihtyvyys) eli *lait*.

18. *G. W. F. Hegel*, *Sotšinenija*, tom IV, ss. 20–21.

19. Karl Popper perustaa tälle asettamukselle suorittamansa dialektiikan kiistämisen (ks. *Popper*, mt., s. 216).

20. Ks. erilaisia kysymyksenasetteluja töissä *A. S. Bogomolov*, "Letjaščaja strela" i zakon protivoretšija, lehdessä *Filosofskije nauki* 6/1964; *I. S. Narski*, Dialektitseskoje protivoretšije i logika poznanija, Moskva 1969; *I. S. Narski*, Problema protivoretšija v dialektitseskoj logike, Moskva 1969; kokoomateokset *Protivoretšija v razvitii jeststvoznaniija*, Moskva 1967 sekä *Sintez sovremennogo nautšogo znaniija*, Moskva 1973 ym. Joitakin ongelmaan liittyviä aspekteja on tarkasteltu 14. kansainvälisen filosofisen kongressin kollokviossa "Synteesin merkitys integratiivisessa ajattelussa kokonaisvaltaisten struktuurien kannalta", ks. *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, Band II, Wien 1968.

21. Ks. *A. S. Bogomolov*, On Solution of Contradictions as a Mode of Building Concepts, julkai-

lussa *Akten* . . . , Bd. II, ss. 341–347.

22. Ks. *A. P. Ogurtsov*, *Obrazy nauki v buržuaznom obščestvennom soznaniiji*, kokoomateoksessa *Filosofija i nauka*, Moskva 1972.

23. Englanninkielinen ilmaus kuvastaa teeman sisältöä paremmin kuin saksankielinen (*Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität*) tai ranskankielinen (*Raison scientifique et ascientifique*).

24. Ks. *A. P. Ogurtsov*, mt., ss. 352–357. Tässä esitetty kuvaus on tietysti "määrätty ideaalistypologinen konstruktio" (mt., s. 351), joka esittää tieteen kulloisenkin kehitysvaiheen ihannetta.

25. *Hegel*, *Sotšinenija*, t. VIII, s. 32. Tämän Hegelin tärkeän ajatuksen sosiaalisesta merkityksestä ks. *A. S. Bogomolov*, *Filosofija Gegelja i sovremennost*, lehdessä *Kommunist* 14/1970, ss. 107–110.

26. *B. Russell*, Reply to criticism, teoksessa: *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. by P. A. Schilpp, Chicago 1944, s. 723.

27. *S. Kierkegaard*, *Einübung in Christentum*, Halle/Saale 1894, s. 239.

28. *L. Wittgenstein*, A Lecture on Ethics, julkaisussa: *Philosophy Today*, ed. by J. H. Gill, no 1, New York – London 1968, ss. 13–14.

29. *K. Jaspers*, *Der philosophische Glaube*, Zürich 1948, s. 10.

30. Alkutekstissä ajatus on ilmaistu venäjän kielen kahta "totuutta" merkitsevän sanan (*istina* – "objektiivinen totuus", *pravda* – "subjektiivinen, moraalinen totuus") vivahde-eron avulla. – Suom. huom.

31. Ks. *Hans Albert*, *Konstruktion und Kritik*, Hamburg 1972, s. 22.

32. Ks. *K.O. Apel*, *Scientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik*, teoksessa *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/Main 1971.

33. Popperin konseptiä, mikä on "kriittisen rationalismin" pohjana, voi yleisesti ottaen luonnehtia uuspositivismin itsehajoitukseksi. Ks. *A. S. Bogomolov*, *Anglijskaja buržuaznaja filosofija XX veka*, Moskva 1973, ss. 226–229.

34. *T. I. Oizerman*, *Ratsional'noje i irratsional'noje*, lehdessä *Voprosy filosofii* 2/1977, s. 86.

35. Ks. esim. *N. V. Motrošilova*, *Nauka i utšenyje v uslovijah sovremennogo kapitalisma*, Moskva 1976.

36. Ks. *T. I. Oizerman*, mt., ss. 86–95.

Miten Marx kumosi Hegelin järjestelmän

JINDRICH ŽELENÝ

Kuten tunnettua, sekä Marx, Engels että marxilais-leniniläinen teoreettinen traditio hylkäävät pysyvän, lopullisen tiedotusjärjestelmän mahdollisuuden, näennäisesti absoluuttisen totuuden yhdistelmän mielessä. Kuitenkin tälle traditiolle – toisin kuin nuorhegeliläiselle paluulle ns. negatiiviseen dialektiikkaan – on luonteenomaista ajattelu- ja katsomustapa, joka tunnustaa kaikilla aloilla mahdollisuuden monipuoliseen, sisäisesti yhteenliittyvään, johdonmukaisesti perusteltuun positiiviseen tiedostamiseen: Tässä mielessä se on siis suuntautunut järjestelmälliseen tiedostamiseen. Voidaankin kysyä, mikä yhteys on marxilais-leniniläisen, kehittyvän ja järjestelmällisen tiedostamispyrkimyksen ja Hegelin järjestelmäkonseptin välillä. Haluaisin rajoittaa tämän kysymyksen lähinnä Hegelin ja Marxin järjestelmäkonseptioiden suhteeseen ja yrittän kolmen luonnonmaisien huomautuksen avulla valaista kysymyksen eräitä аспектеja.

Järjestelmäkäsitys

Karl Marx liittyy kriittisesti hegeliläiseen järjestelmäkonseptioon, niin poliit-

tisen taloustieteen kritiikkinsä järjestelmän rakentamisen, kuin maailmankatsomuksellisen ajatustapansakin osalta. Tätä teesiä voidaan yleisyydessään jo senkin takia pitää perusteltuna, koska Marx – seikka jota tuskin kukaan haluaa kieltää – sitoutuu kriittisesti Hegelin dialektisen ajattelun metodiin.

Ja silloin on kysymyksessä – huolimatta siitä, kuinka ensyklopedisen järjestelmän ja Hegelin ”fenomenologian” välistä suhdetta tulkitaankaan – se, että Hegelillä järjestelmä ja metodi ovat sisäisessä yhteydessä toisiinsa. Jo tästä syntyy välttämättä molempien ajattelijoiden järjestelmäkonseptioiden yhteys.

Jos epähegeliläisesti irrotetaan Hegelin järjestelmä valmiiden tulosten kiinteänä yhteenliittymänä syntyprosessistaan, so. johtamisestaan ja samalla perusteluistaan, on tosin todettava, että Marxilla ei ole mitään yhteistä tällaisen Hegelin järjestelmän kanssa. Olennaisinta Hegelin järjestelmäkonseptiossa ei kuitenkaan voida luonnehtia hänen olettamuksellaan lopullisen, absoluuttisen totuuden olemassaolosta.

Olennaista on samalla uusi, yhtenäistynyt ajatuksen liikkeen muoto, sen tiedon järjestelmällisen rakentamisen me-

todi, jonka Hegel käsitti filosofisen, vain itsensä tuottamassa kokonaisuudessa olemassaolevan totuuden tiedostamiseksi.

Tämä asiantila ei kuitenkaan sulje pois sitä, että jälkehegeliläisessä kehityksessä, esim. uskonnon ja politiikan kritiikin alueella, oli ajattelihoitoja jotka pitivät tärkeämpänä joko Hegelin järjestelmää tai sitten hänen metodiaan, ja tämän seurauksena esiintyivät enemmän tai vähemmän konservatiivisesti tai vallankumouksellisesti.

Niiden hegeliläisten, jotka kirjoittivat uskonnollisista tai poliittisista aiheista ja samalla tukeutuivat dogmaattisesti siihen, mitä uskonnosta ja valtiosta Hegelin järjestelmän ao. kappaleissa opetettiin, täytyi olla etupäässä konservatiiveja. Hän, joka halusi irroittautua Hegelin järjestelmän doktrinäärisistä tuloksista uskonnossa ja politiikassa, ja joka näki pääasian historiallisesti perustellussa dialektisessa metodissa, kykeni puolustamaan vallankumouksellisia katsomuksia.

Tämä ei kuitenkaan muuta sitä, että Hegelillä metodi ja järjestelmä ovat tiiviissä yhteydessä toisiinsa. Myös Marxin materialistis-dialektinen metodi, sellaisena kuin sitä Pääomassa käytetään, on olennaisesti järjestelmäsuuntautunut ja järjestelmää rakentava.

Marxin kohdalla ei ollut millään muotoa kysymys sirpalemaisesta, eriytyneestä, jonkin taloudellisen ongelman käsittelystä, vaan taloustieteen kehittämistä sen omissa sisäisissä yhteyksissään.

Marxin poliittisen taloustieteen dialektinen metodi oli alusta lähtien sidoksissa taloustieteen moniaineksisuuden systemaattiseen yhteenliittämiseen. Kyseessä oli "samalla järjestelmän kuvaus ja kuvauksen kautta sen kritiikki".

Marx ja Engels eivät suinkaan kritikoineet sitä Hegelin vakaumusta, että tiedosta-

minen voi tapahtua vain kokonaisen järjestelmän puitteissa, vaan sitä, että Hegel käsitti filosofiassaan järjestelmän lopulliseksi ja absoluuttisen totuuden sisältäväksi. Kun puhutaan Hegelin ja Marxin dialektiikan eroista, kysymys on siis järjestelmällisyyden tavasta.

Loogisen ja historiallisen dialektiikka

Olennessa eroavuuden eräs tärkeä aspekti tulee näkyviin mm. käsityksessä loogisen ja historiallisen suhteesta. Tässä tulemme toiseen huomautukseeni.

Sekä Marxilta että Hegeliltä löydämme loogisen ja historiallisen kehityksen, loogisen ja historiallisen selittämisen erottamisen toisistaan.

Niinpä Hegel erottaa teoksessaan "Grundlinien der Philosophie des Rechts" kehityksen 'käsitteestä lähtien' so. loogisen kehityksen ja kehityksen 'historiallisista perusteista lähtien', eli 'puhtaan historiallisen selittämisen'. Tämä viimeksimainittu selittämistapa kuvaa asiantilan syntyä ja poikkeamisia suhteessa ajallisiin seikkoihin, tarpeisiin ja tapahtumiin. Olkoonkin, että se tiettyissä rajoissa on hyödyllinen ja opetuksia sisältävä, se ei kuitenkaan esitä totuudenmukaista selitystä. Ainoastaan ensimmäinen, looginen selittämistapa kykenee Hegelin mukaan esittämään yleisesti päteviä, totuudenmukaisia selityksiä kohteestaan. Historiallinen selittäminen ei voi korvata loogista selittämistä. Sellaisen yrittäminen merkitsi "... suhteellisen asettamista absoluuttisen paikalle ja ulkoisen ilmiön asettamista asian luonnon paikalle." Myös materialistinen dialektiikka, sellaisena kuin sitä Pääomassa sovelletaan, erottaa loogisen ja historiallisen yhteyden, loogisen ja historiallisen selittämisen ja kehityksen.

Historiallinen ja looginen menevät

usein toistensa sisään. Marx kirjoitti esim. "Suuren työläisjoukon toiminta samaan aikaan, samassa paikassa (eli, jos niin tahdotaan, samalla työnalalla), saman tavaralajin tuottamiseksi saman kapitalistin käskyjen mukaan on historiallisesti ja käsitteellisesti kapitalistisen tuotannon lähtökohta". Toisaalla Marx puhuu ehdoista, jotka tosin ovat historiallisia, mutta eivät kuitenkaan millään muotoa loogisia, ja jotka eivät tuo esiin käsitteellistä lähtökohtaa, kuten esim. alkuperäinen, ei-kapitalistinen kasaantumisen. Vai onko esim. myös kauppapääomalla toinen "historiallinen" ja toinen "looginen" ("käsitteellinen") suhde kapitalistiseen tuotantoon? Sekä idealistinen että materialistinen dialektiikka käsittävät historiallisen ja loogisen suhteen näiden molempien momenttien yhteyden mielessä.

Ero säilyy siinä että Hegel piti tämän yhteyden perustana loogista. Reaaliset historialliset prosessit selitetään manifestatioiksi, olo- ja ilmenemismuodoiksi, tosin tinkimättömästi absoluuttisen luontoon kuuluviksi loogisen ilmenemismuodoiksi. Tämä looginen on Hegelille ennen kaikkea "elävä sielu" itsestäänliikkuvien loogis-ontologisten kategorioiden muodossa.

Marxin kohdalla on toisin. Kun meidän täytyy vastata lyhyesti kysymyseen, mikä Marxin mielestä kuvaa loogisen ja historiallisen yhteyden perustaa, emme voi vain yksinkertaisesti kääntää nurin Hegelin vastausta ja sanoa että yhteyden perusta on historiallisessa. Tämä olisi mielestämme liian epämääräinen, virhetulkinnat mahdollistava vastaus. Loogisen ja historiallisen yhteyden perustan tieteellisessä tiedostuksessa Marx näkee yleisen ja erityisen, lainmukaisen ja satunnaisen, stabiilin ja muuttuvan objektiivis-reaaliseen yhdistymisessä; tässä mielessä "looginen" ja historiallinen yhdistyvät *objektiivis-reaalissa* ta-

pahtumakuluissa, mitkä sitten kuvastuvat tieteellisessä tiedostuksessa.

Kuten todettua, Hegel katsoi, että "puhtaan historiallinen" selitys merkitsi suhteellisen asettamista absoluuttisen sijaan. Tämä käsitys liittyy ennen kaikkea näkemykseen, jonka mukaan objektiiviset ajatusmääreet, ts. looginen, muodostaisivat kaikkien olioiden toden luonnon.

Sitävastoin materialistinen dialektiikka näkee ainoan "absoluuttisen" aineellisessa liikeprosessissa, jota luonnehtii ilmiön ja olemuksen, lain ja sattuman, suhteellisen ja absoluuttisen objektiivisen dialektiikka. Loogisen ja historiallisen ykseys tiedostusprosessissa on tämän suhteellisen ja absoluuttisen välisen objektiivisen dialektiikan erityinen heijastuskuva.

Toisin kuin Hegel, joka ei antanut arvoa ajallis-historialliselle, arvottaa Marx ajallis-historiallisen esittämän osan järjestelmää luovan analyysin puitteissa periaatteessa korkeammalle. Ajalliset historialliset tosiasiat muodostavat lähtökohdan materialistis-dialektiselle loogiselle johtamiselle; ne kuuluvat erottamattomasti tähän johtamiseen.

Marxin "Pääomasta" lähtien voidaan osoittaa, että dialektis-materialistinen tieteellinen järjestelmä muodostaa tieteellisen kokonaisuuden, jolla on mutkikas arkkitehtuuri: elimellisen yhteyden ohella siihen kuuluu sukelluksia historiallisen näyttämön syvyyksiin ja erittäin abstraktien todistelujen ohella esiintyy täysin tosiasiapohjaisia ja singulaarisia viittauksia. Vasta tämä monitahoinen arkkitehtuuri kokonaisuudessaan luo teoreettisen kuvan klassisesta kapitalistisesta tuotantotavasta "sisäisessä struktuurissaan".

Historialliset kuvitukset sekä jatkuva kosketus kokemuksen mukaiseen todellisuuteen eivät sinänsä ottaen ole vielä mikään Marxin dialektista johtoa Hege-

lin vastaavasta menettelystä erottava tunnusmerkki. Jo Hegelin dialektiikassa "käsittäminen" (*das Begreifen*) ymmärretään ajattelun ja kokemuksen ykseydeksi. Käsittävä tiedostus on Hegelille liikettä, joka alkaa havainnosta ja mielteestä; nämä omaksuvat aineiston jonakin annettuna. Liike etenee tästä sitten käsitteeseen ja ideaan. Käsittäminen ei ole annetun empiirisen momentin ylitävyä tai syrjäyttävää johtamista. Sekä Hegel että Marx katsovat, että havainnon taso on ehdottomasti tunnustettava, mutta ettei tähän momenttiin saa juuttua. Olennainen ero ja vastakohta kummankin ajattelijan välillä on siinä, että Hegel pitää käsittämistä liikkeenä, jossa empiirinen, sikäli kun se on annettua ja ulkoista, tulee kumotuksi, koska empiirinen osoittautuu olevan käsitteeseen kuuluvaa, käsitteen asettamaa; se on momentti – tosin välttämätön momentti – ajatuksen kehityksessä ajatuksesta itsestään lähtien. Tieteellisen tiedostuksen tasolla osoittautuu siis – näin Hegel – että alkuperäinen annettuna olominen oletetussa riippumattomuudessaan ja itsenäisyydessään onkin vielä epätieteellisen tajunnan näennäisyyttä.¹

Aivan toisin on asianlaita Marxilla. Hänen materialistis-dialektiseen analyysiinsä ja johtamiseensa pätee: "Reaalin subjekti pysyy olemassa, kuten ennenkin, pään ulkopuolella jonakin itsenäisenä, nimittäin niin kauan kuin pää suhtautuu siihen vain spekulatiivisesti, vain teoreettisesti. Tästä syystä myös teoreettista metodia käytettäessä täytyy subjektin, yhteiskunnan, aina väikkyä mielteillemme edellytyksenä".^{1b}

Kumoamisen merkitys

Tähän asti sanotun haluaisimme nyt tiivistää luonnehdintaan Marxin "kumoamisen" käsitteestä. Sitä voidaan arvioida sekä Hegelin systeemikäsityksen

radikaalin kritiikin että myös sen eteenpäinkehittelyn kannalta.

Marxia ja Hegeliä yhdistää heidän valtava historiallinen tajunsa. Jokainen kohde ja momentti tulee käsitellyksi kehitysprosessin momenttina kokonaisuhteydessä. Jopa tuo Hegelillä vallitsevassa asemassa esiintyvä looginen käsitetään prosessoivana, ajan ylä- ja ulkopuolisen historiallisuuden mielessä.

Osoittautuu siis, että kaikki ne tulkinat, jotka haluavat luonnehtia Hegelin ja Marxin suhdetta ajattelun ja kokemuksen, loogisen ja historiallisen tai sisäisen ja ulkoisen "jaloilleen kääntämiseksi", ovat yksipuolisia ja sivuuttavat asian ytimen. Olennaisin ero on siinä, että *materiaalisen ja ideaalisen* välinen suhde tulee käännetyksi jaloilleen ja käsitetyksi eri tavoin; tähän liittyy Marxin toteuttama ideaalisen kuoriminen pois mystifikaatioistaan (ja samalla Hegelin "reaalisen" tai "materiaalisen" käsitteet tulevat asetetuksi jaloilleen).

Tämä keskeinen ero tulee ensi sijassa huomioida, jos halutaan adekvaatisti taivoittaa sekä tässä mainitut että muut materialistis-dialektisen analyysin ominaispiirteet sellaisina kun ne ilmenevät Marxin "Pääoman" systemaattisessa rakenteessa.

Myös kysymystä Marxin suorittaman porvarillisen poliittisen taloustieteen systemaattisen kritiikin yleispätevyydestä ja maailmankatsomuksellisesta relevanssista voidaan tässä valossa tarkastella lähemmin.

Tutkimuksia "Pääoman" logiikasta

Viime vuosina on Saksan liittotasavallassa ilmestynyt joukko töitä, jotka käsittelevät Marxin "Pääoman" loogista rakennetta eri näkökulmista. Useimmat niistä kytkeytyvät – osin kriittisestikin – "marxismin" kuvaan sellaisena kun se

esiintyy Frankfurtin koulukunnan piirissä Adornon, Horkheimerin ym. tuotannossa. Ne pyrkivät täydentämään frankfurtilaisten "marxilaisen dialektiikan" versiota suuntaamalla huomionsa Marxiin taloustieteilijänä, tai tarkemmin sanoen: Marxin taloudellisen tuotannon filosofis-logiseen puoleen.^{1c} Toiset teokset taas ovat peräisin kirjoittajilta, jotka ovat aiemmin omistautuneet tutkimaan klassista saksalaista filosofiaa, eritoten Hegeliä; heille Marxin teoria merkitsee tässä suhteessa uutta aluevaltausta.² Ei ole puutetta myöskään antikommunistisista kirjoittajista, jotka ammuskelevat umpimähkään kaikkea, mikä edes etäisesti liittyy materialistiseen dialektiikkaan, kantamatta erityistä huolta argumenttinsa perusteluista.³ Erityisen ryhmän muodostavat nuorten kollektiivien työt; nämä nimitävät itseään "projektiryhmiksi" tai "punaisiksi soluiksi" ja pyrkivät kiitetävän yksityiskohtaisen "Pääoman" tutkimisen avulla – valitettavasti vain säännönmukaisesti kovin oikosulunomaisesti – selvittämään toimintaohjelmiaan; näille on välistä luonteenomaista, ettei niiden kunnianhimoinen ja näennäisen radikaali luonne ole aina vastaavassa suhteessa ajatuksen syvyyteen.⁴

Jälkifrankfurtilaiset dialektikot palaavat eräisiin Marxin taloudellisiin töihin, jotka Adorno ja Horkheimer olivat siivuttaneet, sekä purkavat nämä osiinsa saksalaisella huolellisuudella. Reicheltin kirja, joka edustaa kyseistä suuntausta ehkä selvimmin, painottaa Marxin tieteellisen ajattelun dialektista luonnetta. Dialektiikka, korostaa Reichelt, ei "Pääomassa" esiinny vain tyylin vaatimana kylkiäisenä. Se on pikemminkin Marxin kapitalismiteorian – joka samalla on politekonominian kritiikkiä – aivan erityisen ominainen piirre. Tästä todistavat etenkin "Pääoman"

esityöt ("Grundrisse"), joita Reichelt tarkastelee yksityiskohtaisesti. Niistä ilmenee selvemmin kuin myöhemmin itse "Pääomasta", että "Hegelin vaikeasti ymmärrettävä ilmaisuutapa" on Marxin kritiikin integraalinen ainesosa. "Perinteellisesti taloustieteessä luettujen seikkojen sekä näiden seikkojen esityksen Hegelin logiikan mukaisesti suuntautuvan muodon yhteenpunoituminen on tässä niin tiivistä, ettei yhtä voi lainkaan enää tarkastella ilman toista".⁵ Tekijä lähtee Frankfurtin koulukunnan ns. kriittisestä teoriasta, mutta moittii sitä samalla siitä, ettei se ole tehnyt toistaiseksi mitään olennaista "Pääoman" dialektiikan eikä siis myöskään teorian ja käytännön keskinäissuhteen selvittämiseksi⁶, mikä on hänen mukaansa näyttäytynyt epäsuotuisasti ns. dialektisen kriittisen teorian puoltajien ja positivistisen yhteiskuntatieteen kannattajien välisessä keskustelussa. Vaikka Reichelt onkin tässä "kriittisen teorian" kritiikissään monessa suhteessa kiistämättä oikeassa, jää hän silti tuon teorian lukuisten filosofisten ennakkoluulojen vangiksi.

Tutkiessaan Marxin taloustieteellistä tuotantoa, tai tarkemmin ottaen sen eräitä puolia lähtee Reichelt liikkeelle muutamista edellytyksistä, jotka hänen virheellisen oletuksensa mukaan vastaavat Marxin käsitystä. Todellisuudessa ne ovat tulosta tekijän itsensä idealistisesta hegelisoivasta tendenssistä ja luonnehtivat sitä.

Pääoma yleensä?

Niinpä Reichelt edustaa heti kysymyksessä, mikä on Marxin "Pääoman" tutkimuskohde, sitä näkemystä, että kyseessä olisi pelkästään yleisen pääomakäsitteen esittely; tämä on hänen mukaansa Marxin ainoana tarkoituksena, kun taas "olemassaolevan kapitalismin"

esittely on muka "nimenomaisesti pois-suljettu". Eikö Marx siis olekaan tosiaan tähdännyt tosiasiallisesti olemassaolevan kapitalismin tieteelliseen taivoittamiseen ja kritiikkiin? Itse asiassa Marxin mukaan yleisen pääomakäsitteen (toisin sanoen, kapitalismin tyypillisen sisärakenteen, sen yleisten kehityslakien) tieteelliseen esitykseen kuului ehdottomasti myös sen selittäminen, miten kilpailun yleiset ilmenemismuodot kytkeytyvät lisäarvon syntyyn ja liikkeeseen – siis ei vain "Pääoman" ensimmäinen, vaan myös sen toinen ja kolmas osa.⁷ Ja vastaavasti toisaalta "havainnon ja mielteen muokkaaminen käsitteiksi" muodosti Marxille lähtökohdan materialistiselle tielle kohti yleistä pääomakäsitettä. Oudolta kuulostaa se Reicheltin koulumestari-mäinen väite, että Marx olisi "Pääoman ensimmäisessä osassa muokannut hyvin paljon empiristä aineistoa, jota ei olisi pohjimmitaan lainkaan saanut ottaa mukaan yleisen käsitteen esitykseen, koska sitä ei voi johtaa käsitteestä".⁸

Jo tämän kysymyksen, kuten monien muidenkin kohdalla, tulee näkyviin Reicheltin suorittama *Marxin hegeli-sointi*, joka alkaa usvaisella huomautuksella, että Marx "on saanut Hegeliltä enemmän kuin myönnetään"⁹ ja hui-pentuu väitteeseen, jolla Reichelt ylittää kaikki edeltäjänsä: "... tässä tulee täysin ilmeiseksi, että rakenneyhtäläisyys Hegelin filosofian kanssa ulottuu aina keskeiseen periaatteeseen; oletukseen, että 'tosiasialliset olosuhteet' 'vastaavat käsitettään', ei kätkeydy sen enempää kuin Hegelin totuuskäsitys, joka eroaa radikaalisti perinteellisestä käsitteestä totuudesta yksipuolisena representaatio-suhteena".¹⁰ Mutta todellisuudessa Marx itse selittää, mitä hän tarkoittaa väitteellään, että "Pääomassa" on kyse yleisestä kapitalismin tutkimisesta, jolloin oletetaan tosiasiallisten olosuhteiden

vastaavan käsitettään. Hän nimit-täin lisäsi heti Reicheltin siteeraamien sanojen jälkeen: "... tai, mikä on samaa, todelliset olosuhteet tulevat esite-tyiksi vain sikäli kun ne ilmaisevat omaa yleistä tyyppiään".¹¹ Totuuskäsite on Hegelillä ja Marxilla perustavasti eri-lainen.

Epäkriittinen Marxin lähentäminen Hegeliin näyttäytyy muuallakin.¹² Reicheltille on tosiasia, että "Hegel on konstruoinut filosofian, joka osoittaa yl-lättävää rinnakkaisuutta Marxin järjes-telmän kanssa ja on osittain välittömästi Marxin metodisena esikuvana".¹³ Marx ymmärtää Reicheltin mukaan pääoman yleisen käsitteen "täysin hegeliläisessä mielessä... ymmärryskäsitteiden sys-teeminä".¹⁴ On epäilemätöntä, että Marx otti opikseen Hegelin empiriseen luonnontieteeseen ja ymmärryksen mu-kaiseen metafysiikkaan kohdistaman kritiikin. Mutta tämän seikan liioitteleminen siinä määrin kuin Reichelt tekee, merkitsee sen sivuuttamista, että kaikki käsitteet olivat Marxille ajatuksen lii-kettä, joka ei ole identtistä esineellisen todellisuuden kanssa; sikäli kun omak-sutaan teoreettinen asenne, edellyttää ajatuksen liike tätä esineellistä todelli-suutta itsenäisesti, ajatuksen ulkopuo-lella olemassaolevana. Hegelillä sen si-jana edellyttivät kaikki "ymmärryskäsi-teet" ajattelun ja olemisen identtisyttä.

Varhaiskirjoitukset

Reicheltin esitys liittyy "Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten", "Saksalai-sen ideologian" ja "Pääoman" välisiin suhteisiin. Tällä alueella Reichelt ha-luaa soveltaa sitä Marxin metodista aja-tusta, jonka mukaan ihmisen anatomia tarjoaa avaimen apinan anatomiaan, ja lupaa antaa meille tulkinnan pääoman luonnetta koskevista varhaisista luon-nehdinnoista Marxin myöhäistuotan-

non näkökulmasta. Yritys on toki kiintoisa ja oikeutettu. Mutta kun vertaamme Reicheltin julistusta siihen, mitä hän todella tekee, joudumme toteamaan, ettei hän olennaisissa kohdissa tartukaan ihmisen anatomiaa koskeviin tietoihin selvittääkseen alemmaa kehitysvaihetta, vaan että hän päinvastoin yrittää selittää korkeamman kehitystason ("Pääoman", "Grundrissen") palauttamalla ne alemmalle tasolle.¹⁵ Vuoden 1844 "Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten" sekä "Pääoman" välisen eron hän näkee pääasiassa siinä, että mihin vuonna 1844 vain viitattiin, esiintyy myöhäistuotannossa täsmällisesti kehiteltynä "kategorioiden dialektisen esityksen muodossa".¹⁶ "Saksalainen ideologia" muodostaa Reicheltin silmissä tietyn takautuman, koska Marx tässä "kallistuu tietoisien epäfilosofiseen terminologiaan, mikä ei kuitenkaan aina tee täyttä oikeutta Taloudellisuus-filosofisissa käsikirjoituksissa kehitellyille ajatuksille".¹⁷

Kun Marxin oman teoreettisen kehityksen jokainen perusteltu analyysi¹⁸ havaitsee Marxin materialistis-dialektisen kannan syvenevän Feuerbach-teeseissä ja "Saksalaisesta ideologiassa" – mikä muuten on sopusoinnussa Marxin ja Engelsin omasta kehityksestään esittämien arvioiden kanssa ja puhuu heidän suorittamastaan välienselvittelystä oman aiemman filosofisen omatuntonsa kanssa – , yrittää Reichelt uudella nuoren Marxin virhetulkinnalla luoda pohjaa "Pääoman" hegeliläiselle virhetulkinnalle.

Yhteiskuntasuhteiden objektiivisuus

Marxin käsitys yhteiskuntasuhteiden objektiivisuudesta selitetään ilman perusteita epämaterialistiseksi. Marxin silmämääränä oli muka "yksilöiden eman-

sipaatio yhteiskunnallisten suhteidensa objektiivisuudesta".¹⁹ Mutta tosiasiasa Marx tunnustaa yhteiskuntasuhteiden objektiivisuuden kaikilla yhteiskunnan kehitystasoilla. Tällä objektiivisuudella on kulloinenkin spesifinen historiallinen luonteensa, mutta se ei lakkaa olemasta objektiivisuutta. Kapitalistisen tuotantotavan vallitessa yhteiskuntasuhteet syntyvät vieraantuneen esineellistämisen välityksellä ja niistä tulee vieraantunutta objektiivisuutta. Emansiipaatio ei voi merkitä vapautumista yhteiskuntasuhteiden objektiivisuudesta, vaan sen tuotantotavan vallankumouksellista mullistamista, jossa vieraantunut yhteiskuntasuhteiden kapitalistinen objektiivisuus korvautuu uudella historiallisella objektiivisuudella. Sosialistinen ja kommunistinen yhteiskunta lähtevät objektiivisten luonnon ja yhteiskunnan lainmukaisuuksien tunnustamisesta ja muokkaavat suunnitelmallisesti näitä objektiivisia olosuhteita.

Dialektiikkakäsitys

Reichelt jää sen ennakkoluulon vangiksi, ettei Marx tunnustanut luonnon dialektiikkaa. Hän ei tosin missään esitä asiasta suoria toteamuksia, mutta lukuisista muotoiluista voidaan johtaa, että luonnon dialektiikka palautuu Reicheltillä Frankfurtin koulukunnan hengen mukaisesti ihmisen ja luonnon, subjektin ja objektin välisten keskinäisuuksien dialektisuuteen. "Taloudellisuus-filosofisissa käsikirjoituksissa Marx käsittää ensi kertaa inhimillisen aineiden vaihdannan luonnon kanssa subjektin ja objektin dialektiikaksi luonnon muodostaman kokonaisuuden puitteissa, jossa kummatkin navat – yhtäältä ihmiskunta, toisaalta luonto – ovat toisensa läpäisevästi välittyneitä palautumatta tähän välitykseen".²⁰ Ihmisen ja luonnon molemmipuolisen välittymisen

dialektiikka tulee tosin näin myönnettyksi, mutta ihmistyön ulottumattomissa esiintyneiden ja esiintyvien luonnon liikemuotojen dialektista luonnetta ei tunnusteta, ja sikäli edessämme on vain luonnondialektiikan kiistämisen uusi variantti.

Tälle horjuvalle perustalle Reichelt rakentaa ne epäilyttävät yleiset arvostelmansa, jotka koskettelevat materialistisen dialektisen metodin olemusta. Hän väittää, että dialektinen metodi on tosin ollut Marxille välttämätön, koska "yleisen pääomakäsitteen" sisäisiä likeyhteyksiä ei millään muulla tavalla olisi adekvaatisti voinut kuvata; mutta tämä dialektinen metodi on muka niin tiiviisti kytkeytynyt kohteeseensa, että se välttämättömyyden pakosta häviää ja lakkaa olemasta tosi tieteellistä metodia heti kohta kun sen kohdekin katoaa, ts. heti kun kapitalismi lakkaa olemasta. Kyseessä on siis "itsensä epäävä metodi" (*Methode auf Widerruf*). Olisi siis väärin puhua "dialektisen metodin soveltamisesta", koska tämä herättää vaihtelun että kyseessä olisi yleisesti pätevä metodi.²¹

Reichelt vääristää tässä olennaisissa kohdissa Marxin (ja Engelsin) käsitteen materialistisesta dialektiikasta tieteellisenä ajatusmetodinä. Vaikka hän ei selvän sanoen kritikoikaan Leniniä, on hänen dialektiikkakonseptionsa sisällöllisesti ottaen leninismiin vastainen.

Mitä Reichelt ei suoraan rohkene sanoa, sen sanovat häneen täydentävästi liittyvät Hannoverin "projektiryhmän" julkaisut. Ne puhuvat Pääoman "väärästä omaksumisesta Leninillä" ja moitittivat sitä, että Lenin edellytti dialektiikkaa kohteesta irroitettuna metodina, joka sitten olisi sovellettavissa mitä erilaisimmilla alueilla.²² Loogisen ja historiallisen erottaminen toisistaan, mikä Reicheltillä ilmenee viitteenoaisesti, syvenee hannoverilaisten kohdalla hei-

dän asettaessaan ns. dialektisen kategoriaalisen kehittelyn ja ns. reaalianalyysin vastakkain ja väittäessään, että "Pääomassa" on kyse "logiikan ja empirian toisistaan erillään pitämisestä".²³ Omaksuessaan jo ennakolta käsityksen loogisen ensisijaisuudesta historialliseen nähden katsovat hannoverilaiset, ettei "Pääoma" yleensääkään käsittele 1800-luvun Englannin konkreettista empiriaa, ja että Marxin teorian perusteellisemmaksi muokkaamiseksi "täytyy antaa taloudellisten kategorioiden välttämätön keskinäisyhteys tavaramuodosta aina pääomakäsitteeseen saakka, jota Marx ei eksplisiittisesti *puhtaassa muodossaan* (!? – korostus J. Z:n) esittänyt".²⁵ He omaksuvat Reicheltin näkemykset materialistisen dialektiikan historiallisesta siirtymäluonteesta tieteellisenä ajatusmetodinä ja "syventävät" sitä nostamalla esiin ongelman, eikö luonnondialektiikan ja materialistisen dialektisen metodin yleisen pätevyyden tunnustaminen oikeastaan ole "ilmausta porvarillisen subjektin historiasta riisutusta tajunnasta".²⁶

"Ultradialektinen" Reichelt ja hänen seuraajansa ovat selvästikin ymmärtäneet epädialektisella tavalla dialektisen metodin sitoutuneisuuden tutkimuskohhteeseensa ja päätyneet tämän vuoksi virheellisiin tuloksiin, mitä tulee "Pääoman" metodin yleispätevyyteen ja dialektisen metodin "soveltamiseen".

Materialistinen dialektinen metodi on aina sidoksissa kohteeseensa, sisältöön. Jo Hegelille piti se perusasettelu, että tiedostusprosessia täytyy määrätä "asian ja sisällön itsensä luonne".²⁷ Kohdesidonnaisuuden *materialistisesta* käsityksestä seuraa, että olisi tosin yhtäältä erheellistä yrittää abstrahoida "Pääomasta" valmis yleinen dialektis-materialistinen metodologia, jonka tarkoituksena olisi uuden sisällön dialektinen tiedostaminen siten, että erityinen alistet-

taisiin muodollisesti jo etukäteen valmiin yleisen alaiseksi²⁸; mutta toisaalta ovat myös joutuneet harhateille ne tulkinnot Marxin metodista, jotka puhuvat "itsensä epävästä metodista". Reichelt sivuuttaa sen, että "Pääoman" metodilla on yleinen, maailmankatsomuksellisesti ja yleismetodologisesti relevantti puoli, koska tutkimuksen kohdekaan ei toki ole vain spesifinen, vaan se on jäsen yhteiskunnan kokonaiskehityksessä ja tämän myötä myös luonnon kokonaisuuden jäsen.

Hegelin dialektiikan materialistisen kritiikin eräs tärkeimpiä tuloksia oli filosofian loppu, sikäli kun sitä pidettiin tieteiden tieteenä, johon sisältyi absoluuttinen totuus ja absoluuttinen yleinen metodi. Tämä ei kuitenkaan millään muotoa merkinnyt loppua kaiken olevaisen yleisimpiä liike- ja kehitysmuotoja koskevalle yleistävälle teorialle eikä yleisiä metodologisia kysymyksiä käsittelevälle teorialle. Materialistisen dialektiikan yleisesti päteviin metodologisiin oivalluksiin kuuluu se, että toden tiedostuksen on etsittävä "konkreettisen kohteen konkreettista logiikkaa" pitäen aina mielessä sen, että jokainen konkreettinen kohde, jokainen osa-alue on käsitettävä kokonaisuuden jäsenenä, osana "luonnon, historian ja älyn maailmaa, loputtomasti liikkuvana, uudelleen hahmottautuvana, jatkuvassa tulemisen ja häviämisen prosessissa olevana".²⁹

Tässä mielessä Lenin korosti: "Objektiivisen dialektiikan kannalta relatiivisessa on absoluuttista. Subjektivismiin ja sofistikan kannalta relatiivinen on vain relatiivista ja sulkee pois absoluuttisen... Marx käsittelee porvarillisen yhteiskunnan dialektiikkaa vain dialektiikan yksityistapauksena".³⁰ Leninin kritiikki Suljatikovia vastaan osuu myös niihin nykyisiin Marxin dialektisen metodin tulkitsijoihin, joiden mukaan

"Pääomassa" esiintyvät abstraktit loogiset ilmaukset ja ajatusmuodot ovat sidoksissa yksinomaan historiallisesti ohimeneviin taloudellisiin suhteisiin.

Havaitsemme, että "Pääoman" loogisen aspektin virhetulkintoineen "dialektinen" Reichelt, joka oikeastaan kiistää materialistisen heijastusteorian sosiologisen relativismin hengessä, antaa kaikenlaisille nykyisille antidialektikoille uusia "argumentteja".

Lopuksi haluaisimme viitata erääseen Engelsin huomautukseen, joka luonnehtii täsmällisesti ja syvällisesti yleisellä tasolla sitä Hegelin systeemikäsityksen kumoamista, jonka Marx toteutti: "Kaiken kattava, kertakaikkisesti loppuun viety luonnon ja historian tiedostuksen järjestelmä on ristiriidassa dialektisen ajattelun peruslakien kanssa. Tämä ei suinkaan kumoa, vaan päinvastoin vahvistaa sen tosiasian, että koko ulkomailman systemaattinen tiedostaminen voi edistyä jättiläisaskelin sukupolvesta toiseen".³¹

Kuten Lenin totesi "Filosofian viikkoissaan", on Marxin "Pääoman" loogisella historiallisella merkityksellä selvitettävä ja kehiteltävä edelleen dialektis-materialistisen tietoteorian perustavia kysymyksiä. Kiistat "Pääoman" loogisen rakenteen tulkinnasta eivät siksi ole teoreettisesti ja ideologisesti merkityksettömiä, vaikkakin yhteiskunnallisen kokemuksen ja erillistieteiden tuloksien yleistäminen muodostaa jatkossakin filosofisen metodimme luovan marxilais-leniniläisen työstämisen päämetodin.

VIITTEET:

1. Vrt. L. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur*, Bonn 1973, s. 250: "Välitön eli annettu on siis aluksi empiirisesti omaksuttuna; mutta koska omaksuminen on käsitteen työtä, muuttuu aluksi empiirisesti omaksuttu käsitteen momentiksi".

- 1 b. *Karl Marx*. Johdanto vuosien 1857–58 käsi-
kirjoituksiin (Grundrisen johdanto), teoksessa:
Marx–Engels, Valitut teokset. 6 osaa (tästä lähtien
MEVT), osa 4, Moskova 1979, ss. 218–219.
- 1 c. *Helmut Reichelt*: Zur logischen Struktur des
Kapitalbegriffs bei Karl Marx. Europäische Ver-
lagsanstalt Frankfurt 1970. *Hans-Georg Back-
haus*, Zur Dialektik der Wertform. Teoksessa:
Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie,
Suhrkamp Verlag Frankfurt 1969.
- Aspekte der Marxschen Theorie 2 – Zur Wertfor-
maanalyse. Beiträge von *Dirk von Holt*, *Ursula
Pasero*, *Volkbert M. Roth*. Suhrkamp Verlag
Frankfurt 1974.
- Vrt. myös: Aspekte der Marxschen Theorie 1 –
Zur methodischen Bedeutung des 3. Bandes des
'Kapital'. Herausgegeben von *Fr. Eberel*. Suhr-
kamp Verlag Frankfurt 1973.
2. *Hans Friedrich Fulda*, Dialektik als Dar-
stellungsmethode im 'Kapital' von Marx. Ajatus
1977. *Rüdiger Bubner*, Logik und, Kapital. Teok-
sessa: Dialektik und Wissenschaft, Suhrkamp Ver-
lag Frankfurt 1973. *Klaus Hartmann*: Die Marx-
sche Theorie. De Gruyter Berlin 1970.
3. *Werner Becker*, Kritik der Marxchen Wert-
lehre. Hamburg 1972.
4. *Projektgruppe Entwicklung des Marxschen
Systems*. Das Kapitel vom Geld. VSA Westberlin
1973. *Projektgruppe zur Kritik der politischen
Ökonomie*. Zur Logik des Kapitals. VSA West-
berlin 1973, Hannoversche Gruppe. Resultate der
Arbeitskonferenz, Rote Zellen München, Der Auf-
bau des 'Kapital' 1. Jg., Nr 1, September 1974.
5. *Reichelt* mt.s. 15.
6. "... Itse vielä yhteiskunnallisesti edellyttynyt,
yhteiskunnallisia seikkoja refleктоivan subjektin
kohdetta konstituiva ennakoiva muutoutuminen
(Päormierung)", mt. s. 17.
7. *Reichelt* kirjoittaa hieman paremmin ss. 84–85
yleisen pääomakäsitteen suhteesta ja kilpailun
ilmenemismuodoista. Konseption olemus kuiten-
kin säilyy ennallaan.
8. Mt., s. 89.
9. Mt., s. 75.
10. Mt., s. 76.
11. *Marx*, Kapital III, MEW, osa 25, s. 152.
12. Vrt. mt., s. 70, 89, 93, 115, 133–4, 153, 174,
212, 263.
13. Mt., s. 77.
14. Mt., s. 93.
15. Vrt. mt., s. 36, 71, 132.
16. Mt., s. 36.
17. Mt., s. 49.
18. Vrt. *T. I. Oizerman*: Formorovanije filosofii
marksisme, Moskva 1974. Vrt. myös *J. Zelený*:
Die Wissenschaftslogik bei Marx und 'Das Kapi-
tal', Berlin 1968.
19. *Reichelt*, mt. s. 53.
20. Mt., s. 25.
21. *Reichelt*, mt., s. 81: "Vaikka Marx ei asiaa
koskaan kovin selvästi ilmaisekaan, on kuitenkin
huomautettava siitä, että hän ei käsittänyt dialek-
tista metodia menettelytavaksi, joka on pätevä
kaikkina aikoina. Enemmänkin kysymyksessä on
metodi, joka on juuri niin hyvä tai huono kuin sitä
vastaava yhteiskuntakin. Pätevyyttä sillä on vain
siellä, missä se toteuttaa yleistä yksityisen kus-
tannuksella. Idealistisena dialektiikkana se on
reaalisen kanssakäymisen filosofista vahvistamista,
materialistisena dialektiikkana se on takaisin
kääntämisen (Widerruf) menetelmä, joka katoaa
samalla olemassaolon ehtojensa kanssa. Harhaan-
johtavaa on ennen kaikkea puhua "dialektisen me-
todin käyttämisestä", mikä antaa vaikutelman,
että kyseessä on opittavissa oleva menettelytapa
joka voitaisiin tuoda eri aiheisiin ulkoapäin." Vrt.
myös s. 264.
22. *Projektgruppe zur Kritik der politischen Öko-
nomie*. Zur Logik des Kapitals. 2. Ausgabe, VSA
Westberlin 1973. s. 5 ja 26.
23. Mt., s. 7.
24. Mt., s. 13.
25. Mt., s. 1.
26. Mt., s. 45.
27. *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik I, s.
57, Lasson.
28. Vrt. Marxin Lassalle kritiikkiin kirjeessä
Engelsille helmikuussa 1858.
29. *Engels*. Anti-Dühring, MEVT, osa 5, Mosko-
va 1979, s. 199 alaviite.
30. *Lenin*, Filosofian vihkot, teokset osa 38, ss.
312–313.

Keskiajan ja uuden ajan maailmankuva

VEIKKO PIETILÄ

Olen jakanut tämän esityksen kolmeen osaan. (1) Kuvaan aluksi sitä, millainen oli keskiajan kosmologia – so. keskiajalla vallinnut käsitys luonnosta ja maailmasta. (2) Tarkastelen toiseksi tämän kosmologian luonnetta sekä sitä, miten se erosi uuden ajan myötä syntyneelle modernille luonnontieteelle ominaisesta kosmologiasta. (3) Kolmanneksi pyrin selittämään yhtäältä sitä, miksi keskiajan kosmologia oli sellainen kuin oli, ja toisaalta sitä, miksi se uuden ajan myötä kumoutui varsin erilaiseksi kosmologiaksi.

Millainen oli keskiajan kosmologia?

Englantilainen tieteenhistorioitsija Butterfield (1957, 15–18) kuvaa keskiaikaista kosmologiaa – sellaisena kuin se esiintyi Danten ajattelussa – seuraavasti. Danten mukaan maailmankaikkeus on sarja sisäkkäisiä palloja, taivaita, joiden muodostaman järjestelmän keskustassa on liikkumaton maa. Se, mitä me tavanomaisesti kutsumme aineeksi, rajoittuu maahan ja sen lähiympäristöön, kuun alapuoliseen alueeseen. Tämä aine, jota voimme käsin kosketella, on

alhaista ja häilyvää, se muuttuu ja rappeutuu syistä, joista tulee kohta puhe. Kuun yläpuolella olevat taivaat ja taivaankappaleet – siis pyörivät pallonkehät ja niissä kiinni olevat planeetat ja tähdet – koostuvat myös kouriintuntuvasta aineesta, joka kuitenkin on laadultaan paljon hienompaa kuin maallinen aine. Se ei muutu eikä rappeudu. Sitäpaitsi se pallonkehät muodostaessaan on läpinäkyvää, lasi- tai kristallimaista. Koska tämä 'taivaallinen aine' on täysin erilaista kuin maallinen aine, eroaa kuun yläpuolista maailmaa tutkiva tiede luonnollisesti hyvin jyrkästi kuun alapuolista maailmaa tutkivasta tieteestä.

Se tavanomainen aine, mistä maa on muodostunut, koostui keskiaikaisen käsityksen mukaan itse asiassa neljästä eri alkuaineesta, jotka jakautuivat arvoluokkiin jaloutensa mukaan. Maa oli viiheliäisin alkuaine kaikista, sitten vesi, sitten ilma ja lopuksi tuli, joka oli jaloin kaikista näistä neljästä alkuaineesta. Siihen, mistä tämä alkuaineiden erilainen jalous johtui, palaan kohta. – Näitä eri alkuaineita me emme kuitenkaan näe puhtaassa muodossaan. Kourallinen maata, jonka otamme maaperästä, on

alkuaineiden yhdistelmä, ja esim. tulleen, jonka näemme, on aina sekaantunut muita alkuaineita. Näistä neljästä alkuaineesta maalla ja vedellä on ominaisuutena painavuus, ja niinpä niillä on tendenssi pudota, koska ne voivat olla levossa vain paikassa, joka vastaa niiden painavuutta, so. universumin keskipisteen lähellä, maa lähempänä tätä kuin vesi. Ilmalla ja tulella taas on painavuudelle vastakkainen ominaisuus, keveys, kohoamistendenssi – se, että esim. ilmakehä ei leijaile tiehensä, johtuu siitä, että siihen on sekaantunut 'painavia' alkuaineita, maata ja vettä. Kaikilla näillä neljällä alkuaineella on omat piirinsä, jotka ne pyrkivät saavuttamaan, koska vain niissä ne löytävät pysyvän levon. Elleivät alkuaineet olisi sekoittuneet toisiinsa ja osittain poissa paikoiltaan – eli jos jokainen niistä olisi omassa varsinaisessa piirissään – meillä olisi universumin keskipisteessä kaikki kiinteä maa. Tätä ympäröisi vesikehä ja vesikehää ilmakehä, jonka yllä – lähinnä kuuta kannattavaa pallonkuorta – olisi tulen kehä.

Tämä olisi kuitenkin kuollut universumi. Koko edelläkuvatun maailmankuvan johdannainen onkin, että tavallinen pystysuoraan ylös tai alas tahtuva liike on mahdollinen vain siksi, että jotain on vialla – että kaikki alkuaineet eivät ole oikeilla paikoillaan, oikeissa piireissään. Se ajatus, että eri alkuaineet eivät ole järjestyksessä vaan toisiinsa sekaantuneina ja poissa paikoiltaan, oli siis tässä keskiajan kosmologiassa hyvin keskeinen. Siinä ajateltiin esim. että osa maasta oli kohonnut pois varsinaisesta piiristään veden alta ja muodostanut asumiskelpoisen maaperän. Tällä maaperällä oli olemassa luonnollisia kappaleita, ja koska nämä olivat alkuaineiden yhdistelmiä, ne saattoivat sisältää esim. vettä, joka – jos se pääsi vapautumaan niistä – rupesi heti

etsimään tietään omaan olinsijaansa, mereen. Ne saattoivat sisältää myös tulta, joka niitä poltettaessa vapautui niistä ja ylöspäin kohoavina liekkeinä lähti matkalle kohti omaa, ylintä piiriään.

Kaikki tämä koskee kuun alapuolista maailmaa. Kuun yläpuolinen maailma, taivaat, muodostaa kuun alapuoliseen nähden kokonaan erilaisen maailman – maailman, missä mikään ei muutu eikä rappeudu. Niinpä siinä, missä alkuaine maa pyrkii putoamaan universumin keskipisteeseen ja tuli kohoamaan ylös omaan piiriinsä, ei sillä rappeutumattomalla aineella, joka muodostaa taivaat, ole syytä vastaavaan tyytymättömyyteen – se nimittäin on jo omalla paikallaan. Ja koska se on jo paikallaan, sille on vain yksi liike mahdollinen – nimittäin pyörivä liike. – Keskiajan kosmologian mukaan oli olemassa kaikkiaan kymmenen taivasta, joista vain viimeinen, Korkein Taivas, Jumalan asunto, on levossa. Kaikki nämä taivaat ovat maata ympäröiviä pallonkehiä, ja vaikka kaikki niistä ovat läpinäkyviä, ne silti ovat riittävän kourinkosketeltavia ja lujia, jotta ne jaksavat kantaa selässään yhden tai useampia taivaankappaleita pyöriessään maan ympäri. Lähinnä maata olevaan taivaaseen on kiinnittynyt kuu; muut kantavat planeettoja ja aurinkoa kunnes tullaan kahdeksanteen taivaaseen, joka kantaa kiintotähtiä. Yhdeksänteen pallonkuoreen ei ole kiinnittynyt yhtään planeettaa tai tähteä, koska se on *primum mobile* – se ei pyöri ainoastaan itse vaan se pyörittää kaikkia muita taivaita idästä länteen niin että kerran kahdessakymmenessä neljässä tunnissa koko taivaallinen järjestelmä pyörähtää täyden kierroksen liikkumattoman maan ympäri. Yhdeksäs taivas pyöri nopeammin kuin muut, sillä sitä liikuttavilla enkeleillä on täysi syy ahkeruuteen – ovathan he lähinnä Korkeinta Taivasta.

Edellä mainittu maallisten alkuaineiden erilainen jalous määräytyi siitä käsin, miten lähellä alkuaineen piiri oli *primum mobile*, ensimmäistä liikuttajaa. Ajateltiin näet niin, että ensimmäisestä liikuttajasta virtaa aktiviteettia kaikkeen olevaiseen, mutta että tämä aktiviteetin virta vaimenee yhä enemmän alaspäin tullessa. Tämän mukaan tätä aktiviteettia oli eniten tullessa, jonka piiri oli lähinnä kuun yläpuolista maailmaa, ja vähiten maassa, jonka piiri oli siitä kauimpana. Tästä syystä tuli oli jalo in alkuaine ja maa epäjaloin. Kuten suomalainen tieteenhistorioitsija Raimo Lehti (1977, 29) on sanonut, sama ajatus jalouden hierarkiasta toistuu keskiaikaisen ajattelun mukaan kaikkialla. Niinpä – kuten Lehti (sama) kirjoittaa – esim. ”(p)uut kasvavat suoraan ylöspäin kohti sieltä virtavaa aktiviteettia, ja ihminenkin kääntää arvokkaimpaa pidettyä toimintaa, ajattelua, harrastavan päänsä ylöspäin ja eräät muut vähemmän arvokkaiksi tulkitut toiminnot ovat ominaisia kehon alapäälle”.

Keskiajan kosmologian luonteesta ja sen suhteesta modernille luonnontieteelle ominaiseen kosmologiaan

Tämä edellä kuvattu keskiaikainen käsitys luonnosta ja maailmasta perustui olennaisilta osiltaan jo antiikin Kreikassa luotuihin ajatuksiin – so. se perustui olennaisilta osiltaan Aristoteleen luontoa koskevaan ajatteluun. – Palautettakoon tässä yhteydessä mieliin joitakin antiikin Kreikan ajattelua koskevia seikkoja. Usein sanotaan, että antiikin Kreikka on tieteiden kehto – so. että varsinaisen tieteellisen ajattelu syntyi juuri siellä. Tämä on hyvin perusteltavissa oleva käsitys, sillä ennen antiikin Kreikan aikakautta luontoa oli tarkasteltu aina puhtaasti käytännöllisesti. Vasta an-

tiikin Kreikan ajattelussa tehdään ikään kuin selvä ero ajattelijan ja ajattelun kohteen – eli subjektin ja objektin – välille. Vasta tällöin ajattelu irtautuu välittömän käytännöllisestä suhteesta luontoon ja asettaa sen kohteekseen ikään kuin jonakin itsenäisenä, ajattelijasta itsestään riippumattomana ja häntä vastaan asettuvana objektiivisena todellisuutena. Aristoteleen luontoa koskeva teoria oli ensimmäinen, jossa luontoa tällä tavoin tarkastellen sen eri ilmiöille ja niistä muodostuvalle kokonaisuudelle pyrittiin antamaan systemaattinen ja johdonmukainen selitys. Tämä Aristoteleen teoria hallitsi luontoa koskevaa ajattelua aina modernin luonnontieteen syntymiseen asti. Niinpä – kuten totesin – juuri se muodosti keskiajan kosmologian perustan.

Ensi kuulemalta edellä kuvattu aristotelinen käsitys luonnosta ja maailmasta saattaa tuntua hullunkuriselta, täysin kokemuksen ja järjen vastaiselta. Tosiasiassa sen horisontin kuitenkin muodostaa nimenomaan naiivi, jokapäiväinen arkikokemus. Voisi sanoa, että teoria ajautui meistä kummallisilta kuullostaviin johtopäätöksiin juuri siksi että se pysyi viime kädessä sidoksissa naiivin arkikokemuksen horisonttiin. Pyrin valaisemaan tätä väitettäni tarkastelemalla seuraavassa eräitä sellaisia kohtia teoriassa, jossa tämä sidonnaisuus ilmenee erityisen selvänä.

Teorian yksi perusajatus oli se, että kuun yläpuolinen maailma, missä kaikki on ikuisesti pysyvää ja säännönmukaista, eroaa perinjuurin kuun alapuolisesta maailmasta, missä mikään ei ole pysyvää vaan muuttuvaa ja satunnaista. Tämä ajatus on täysin sopusoinnussa arkihavainnon kanssa. Nimittäin maallisiin ilmiöihin verrattuna ’taivaalliset ilmiöt’ näyttävät säännönmukaisilta ja ennustettavilta; planeettojen ja tähtien muodostama maailma todella näyttää

kiertävän maata ja olevan ikuisesti samana pysyvässä liikkeessä. Myös se ajatus, että kuun yläpuolinen maailma koostuu läpinäkyvistä mutta kiinteän aineellisista, selässään planeettoja ja tähtiä kantavista pallonkuorista, on täysin sopusoinnussa arkikokemuksen kanssa – eihän arkikokemuksen mukaan mikään kappale voi pysyä taivaalla ilman kannattajaa. – Se, että kuun yläpuolinen maailma näyttäytyi arkihavainnossa säännönmukaisena, johti siihen teoreettiseen ajatukseen, että taivaankappaleiden kiertoradat ovat muodoltaan täydellisiä ympyröitä. Pyrkimys sovittaa näissä kiertoradoissa tosiasiaa havaitut epäsäännöllisyydet yhteen teorian edellyttämien täydellisten ympyrämuotojen kanssa johti aristoteliselle ajattelulle perustuneen ptolemaiolaisen astronomian jatkuviin vaikeuksiin. Teoriaa jouduttiin jatkuvasti monimutkaisuutamaan eikä sitä yhä monimutkaisempanakaan saatu vastaamaan havaintoja kovin tarkoin.

Aristoteleen teorian ja keskiaikaisen kosmologian sidonnaisuus arkikokemuksen horisonttiin tulee hyvin näkyviin myös liikkeen selittämisessä. Kaikki maan päällä tapahtuva liikehän on lopulta lepotilaan pysähtyvää – so. mikä maan päällä tapahtuva liike ei ole loputtomiin jatkuvaa. Tämä arkinen kokemus johtaa tarkastelemaan kaikkea maallista liikettä prosessina, missä liikkuva kappale pyrkii lepotilaan. Niinpä – kuten edellä havaittiin – esim. kiven putoamisliike ja liekkien nouseva liike selitettiin juuri levon hakupyrykimykseksi; so. alkuainetta maa sisältävänä kiven katsottiin pyrkivän putoamisliikkeen avulla hakeutumaan lepoon, alkuaine maan piiriin ja vastaavasti liekkien alkuainetta tuli sisältävänä katsottiin kohoavan liikkeensä avulla pyrkivän lepoon alkuaine tulen piiriin.

Tällainen pystysuoraan tapahtuva

luonnollinen liike erotettiin aristotelisessä teoriassa jyrkästi luonnonvastaisesta eli väkivaltaisesta liikkeestä, jollaista edustaa esim. vaunujen liike mäkeä ylöspäin. Luonnonvastaista tämä liike on siksi, että mäessä olevien vaunujen luonnollinen liikesuunta on mäkeä alas eikä ylös. Luonnonvastaisen liikkeen ajateltiin teoriassa edellyttävän aina välitöntä liikuttajaa – so. vetävää tai työntävää voimaa, jollaisena saattaa toimia esim. vetojuhta. Tässäkin teorian yhteys arkikokemukseen on ilmeinen (vaikka toisaalta liikuttajan edellyttäminen luonnonvastaisen liikkeen toteutumiseksi on teoriassa jo puhtaasti looginen välttämättömyys).

Suurimpiin vaikeuksiin aristotelinen liikkeen teoria joutui heittoliikkeen selittämisessä. Heitetyn kappaleen liikehän on luonnonvastaista. Kuitenkaan sille ei ole osoitettavissa välitöntä liikuttajaa sen irrottua heittävästä kädestä. Miten sellainen luonnonvastainen liike, jolle ei ole osoitettavissa välitöntä liikuttajaa, on selitettävissä? Aristotelikot selittivät tämän ajattelemalla, että heittävä käsi panee ilman liiketilaa, mikä sitten kantaa heitettyä kappaletta sen lennon ajan. Tämän selityksen heikkoudet ovat ilmeiset. Keskiajalla se korvautui ns. impetusteorialla, jonka mukaan heittävästä kädestä siirtyy heitettävään kappaleeseen näkymätön voima, impetus, joka kantaa sitä vähitellen vaihtuen – aivan kuten tullessa olevaan hiilihankoon siirtyy lämpöä, joka vähitellen häipyy siitä kun se otetaan tulesta pois.

Olen edellä pyrkinyt osoittamaan, että aristotelisen teorian luonteenomaisin piirre on sen viimekätinen sidonnaisuus arkikokemuksen horisonttiin. Tässä suhteessa modernille luonnontieteelle ominainen teoria eroaa siitä hyvin jyrkästi. Galilein, Newtonin ja muiden kehittelämä modernia luonnontiedettä

on kutsuttu – ja mielestäni aivan perustellusti – idealisoivaksi tieteenksi.

Mitä käsite idealisoiva tiede tarkoittaa? Ajatelkaamme vaikkapa Newtonin ensimmäistä ns. jatkavuuden lakia, joka lausuu, että kappale joko pysyy levossa tai jatkaa liikettään tasaisesti suoraviivaisista rataa pitkin ellei jokin voima pysäytä sitä tai muuta sen rataa. Tämä laki on idealisoiva laki sikäli että siinä lähdetään idealisoidusta eli kokemuksesta irroittautuvasta liikkeestä – emmehan me maan päällä voi milloinkaan tavata kappaletta, joka jatkaisi liikettään tasaisesti suoraviivaisista rataa pitkin. Ajatusta tällaisesta liikkeestä ei voida johtaa tavallisen kokemuksen pohjalta (jonka mukaan kaikki maan päällä tapahtuva liike on pysähtyvää, lepotilaan päättävää) eikä sitä myöskään voida – kuten esim. Lehti (1977, 20) sanoo – ”kokeellisesti todentaa, sillä jokinlaiseen kappaleeseen vaikuttaa aina erilaisia voimia”.

Uudelle luonnontieteelle ominainen kosmologia eroaa keskiaikaisesta mm. siinä, että sen mukaan kuun yläpuolella ja alapuolella olevien maailmojen välillä ei ole mitään olennaista eroa: kummassakin olevat kappaleet ovat samojen lakien alaisia. Reaalisessa, arkisesti koettavassa todellisuudessa nämä lainalaisuudet eivät kuitenkaan esiinny koskaan puhtaina vaan aina ’epäpuhtaina’, erilaisten häiriötekijöiden vääristäminä. Niinpä ajattelu voi tavoittaa ne vain irroittautumalla arkikokemuksesta ja luomalla reaalisen todellisuuden sijaan ideaalisen, matemaattisesti rakennetun universumin. Reaalinen todellisuus voidaan selittää lähtemällä tästä ideaalisesta todellisuudesta ja ottamalla mukaan niitä häiriötekijöitä, jotka erottavat reaalitodellisuuden siitä. – Muutosta aristotelisesta teoriasta ja keskiajan kosmologiasta modernin luonnontieteen teoriaan ja sille ominaiseen kosmologiaan on luonnehdittu sanomalla, että se oli kuin

muutto reaalisesta maailmasta, missä esim. kappaleet liikkuvat juuri niin kuin havaitsemme liikkuvan, idealisoituun ja keinotekoisesti rakennettuun maailmaan, missä geometriset kappaleet liikkuvat vastuksetta ja painovoiman niitä raskauttamatta euklidisen avaruuden rajoittomassa tyhjiydessä (Butterfield 1957, 4–5).

Keskiajan kosmologian ja modernille luonnontieteelle ominaisen kosmologian selittämisestä

Pyrin lopuksi etsimään selitystä siihen, miksi aristotelinen teoria ja keskiaikainen kosmologia olivat sellaisia kuin olivat ja miksi ne kumoutuivat uuden ajan alussa modernille luonnontieteelle ominaiseksi teoriaksi ja kosmologiaksi. Tämä ongelma on poikinnut monenlaisia selitysyrityksiä, joiden tarkasteluun ja kritiikkiin tässä ei kuitenkaan ole mahdollisuuksia paneutua. Niinpä rajoitun seuraavassa esittelemään vain omaa selitysyritystäni. – Sen perusidea on lyhyesti, että luontoa koskevan ajattelun kehitys on selitettävissä ihmisen ja luonnon välisen suhteen muuttumisesta lähtien. Tässä ihmisen ja luonnon suhteen muuttumisessa on ollut olennaisesti kyse *ihmisen luonnosta erottautumisesta*. Ihmisen luonnosta erottautuminen on puolestaan seurausta yhteiskunnallisen käytännön muuttumisesta, jonka perimmäisenä määrääjänä taas on arvomuotojen kehitys – so. ketju tavara-raha-pääoma.

Arvomuotojen kehityksen näkökulmasta ihmisten yhteiskunnallisessa käytännössä voidaan nähdä kaksi oleellista käännekohtaa, joista ensimmäisen toteutti rahamuodon ja toisen pääomamuodon syntyminen ja leviäminen. Ennen ensimmäistä käännekohtaa tavaroiden käyttöarvo hallitsi niiden vaihtoarvoa ja niinpä ihmisten yhteiskunnalli-

nen käytäntö oli käyttöarvon määräämää. Tätä käytännön muotoa on kutsuttu *yhteisölliseksi* käytännöksi (K. Pietilä 1980, 152–163). Siinä työn ainoa tarkoitus oli – kuten Marx (1974, 375) asian ilmaisee – ”yksittäisen omistajan (Eigentümer) ja hänen perheensä samoin kuin koko yhteisönkin säilyminen”.

Ensimmäisessä käännekohdassa eli arvon rahamuodon syntyessä ja levitessä käyttöarvo menettää entistä valtaansa vaihtoarvoon nähden. Koska rahassa vaihtoarvo voidaan säilyttää tavarana, entisen käyttöarvojen määräämän käytännön rinnalle syntyy uusi, siitä eroava ja sille vastakkainen käytäntö: rahan metsästäminen, abstraktin rikkauten kasaaminen. Tätä käytännön muotoa on kutsuttu *utilitaariseksi* käytännöksi (K. Pietilä 1980, 152–163). Silti vanha yhteisöllinen, käyttöarvoihin orientoituva käytäntö säilyy yhä vallitsevana. Vasta toinen käännekohta eli arvon pääomamuodon leviäminen käynnistää tässä suhteessa radikaalin muutosprosessin, jonka seurauksena käyttöarvo ei vain menetä kokonaan valtaansa vaihtoarvoon nähden vaan tulee jopa sen alistamaksi. Ts. arvon itselisyys alkaa tulla ihmisten käytäntöä määrääväksi tekijäksi ja käyttöarvo joutuu alistumaan päämäärästä sinänsä pelkäksi välikappaleeksi, joka on ’välttämätön paha’ arvon itselisyksen kannalta. Toinen käännekohta merkitsee, että utilitaarinen käytäntö voittaa ja lopulta tuhoaa vanhan yhteisöllisen käytännön.

Tämä saattaa kuulostaa varsin mystiseltä ihmisen luonnosta erottautumista koskevan teemamme kannalta. Mitä ihmisen tekemistä arvomuotojen kehityksellä ja sen kautta yhteiskunnallisen käytännön muuttamisella on ihmisen ja luonnon välisen suhteen kannalta? Voimme vastata kysymykseen seuraavasti. Ensimmäinen edellisistä käänne-

kohdista merkitsi niin sanoaksemme ihmisen *älyllistä erottautumista luonnosta*. Ennen tätä käännekohtaa ihmiset eivät olleet tietoisia itsestään erillisinä yksilöinä vaan he näkivät itsensä sen ryhmän jäseniksi tai ’elimiksi’, johon he kuuluivat. He eivät nähneet myöskään luontoa miksikään heistä riippumattomaksi objektiksi, joka on erillisenä heitä vastassa. Kuten esim. Müller (1977, 259; kurs.poist.) toteaa – nojautuen tutkimuksiinsa inhimillisestä tietoisuudesta sellaisena kuin se heijastui arvon rahamuodon ilmestymistä edeltäneessä homeerisessa runoudessa ja rahamuodon ilmestymisen jälkeisessä posthomeerisessa runoudessa – homeerisena aikana ihmiset eivät vielä tehneet ”meille itsestäänselvää eroa subjektin ja objektin välillä”. He eivät tunnistanee itseään yksilöllisiksi olennoiksi, joita vastassa on heistä riippumaton objektiivinen maailma. Posthomeerisessa runoudessa tämä asiantila muuttuu. Siinä ilmenevät minäidentiteetin ensimmäiset merkit. Ihmiset alkavat tunnistaa itsensä yksilöllisiksi olennoiksi, joita vastassa on heistä riippumaton maailma – ”maailma, jota hallitsee objektiivinen lainmukaisuus” (sama, 273; kurs.poist.). Müllerin väite on, että tämä minäidentiteetin muotoutumisen käynnistyminen aiheutui rahaan perustuvien yhteiskunnan sisäisten vaihtosuhteiden ilmaantumista, jotka – vaikka jäivätkin vielä alaltaan hyvin suppeiksi – alkoivat joka tapauksessa irrottaa ihmisiä entisestä elimellisestä yhteydestään ja asettaa heitä vastakkain riippumattomina vaihtajayksilöinä.

Tätä älyllistä erottautumista luonnosta – so. eron tekemistä subjektin ja objektin, minän ja minää vastassa olevan objektiivisen maailman välille – ei kuitenkaan vielä tuolloin seurannut ihmisten *käytännöllinen erottautuminen luonnosta*. Ts. tuotannollisessa käytän-

nössään ihmiset elivät yhä kuin luontoon uppoutuneina, erottumattomana osana sitä. Tuottaminen perustui – kuten esim. Raiski (1980, 57–58) toteaa – yhä ratkaisevasti välittömästi annettuihin teknologioihin. Ts. ihmisen oli sopeutettava tarpeensa ja itsensä luontoon sen sijaan että olisivat taivuttaneet luonnon tarpeisiinsa ja omaan hallintaansa. Ratkaiseva muutos tässä tapahtuu edellä mainitun toisen käännekohdan seurauksena – käännekohdan, jossa käyttöarvo joutuu alistumaan pelkäksi arvon itelisäyksen välikappaleeksi eli jossa pääoma rupeaa muodostumaan – aluksi tietysti hyvin sporadisesti mutta myöhemmin yhä laajenevassa mitassa – ihmisten elämän tuotannon ja uusintamisen perustaksi.

Tästä käännekohdasta alkaen pääoma luo – kuten Marx (1974, 313) sanoo – ”luonnon ja ihmisten ominaisuuksien yleisen hyödyntämisyjärjestelmän, yleisen hyödyllisyyden järjestelmän”. Juuri pääoma luo ”kansalaisyhteiskunnan ja sen, että yhteiskunnan jäsenet käyttävät universaalisti hyväkseen niin luontoa kuin yhteiskunnallista yhteyttä itseäänkin” (sama). Syntyy yhteiskuntavaihe, johon verrattuna aiemmat ”näyttävät vain ihmiskunnan paikallisilta kehitysvaiheilta ja luonnonpalvonnalta. Vasta nyt tulee luonto ihmisille kohteeksi, puhtaaksi hyödyn asiaksi, eikä sitä tunnusteta enää mahdolliksi sinänsä; ja jopa sen itsenäisten teoreettisten lakien tiedostaminen nähdään kuin vain juoneksi, jonka avulla se on mahdollista alistaa inhimillisille tarpeille yhtä lailla kuluksen esineenä kuin tuotannon välineenä” (sama; harv.poist.). – Alistaesään luontoa ”puhtaana hyödyn asiana” hallintaansa ihmiset rupeavat metaforisesti sanoen kohottautumaan sen yläpuolelle toteuttaen näin erottautumisen siitä myös käytännössä.

Teesini on, että luonnontieteellisen

ajattelun kehitys tulee käsitettäväksi juuri tästä ihmisen luonnosta erottautumisen prosessin näkökulmasta. – Edellä mainituista käännekohdista ensimmäinen eli arvon rahamuodon syntyminen edelsi antiikin Kreikan luonnontieteellisen ajattelun syntyä. Kuten totesin, tämän käännekohdan seurauksena syntyi mahdollisuus tehdä ero subjektin ja objektin, minän ja minää ympäröivän maailman välille. Juuri tämä mahdollisti luonnontieteen syntyminen, sillä ellei subjekti erota tietoisesti objektia, ei objektin tutkimisesta ja sitä koskevasta ajattelusta voida puhua missään erityisen ja itsestään tietoisien toiminnan – so. tieteen – merkityksessä. Ilmeistä myös on, että raha, jossa käyttöarvoina mitä erilaisimmat tavarat mittaautuvat yhdenlaatuksina, pelkkinä määrällisinä arvoina, antoi ajattelulle mahdollisuuden irtautua aiemmista ’maanläheisen’ käytännöllisistä muodoista – so. että se antoi sellaisen teoreettis-abstraktin ajattelun mahdollisuuden, joka on itsestään tietoinen juuri teoreettis-abstraktina ajatteluna.

On kuitenkin huomattava, että vaikka ensimmäinen käännekohta eli arvon rahamuodon syntyminen antoi ihmiselle mahdollisuuden erottautua älyllisestä luonnosta, tätä ei vielä seurannut vastaava käytännöllinen erottautuminen. Ts. ihmiset saattoivat niin sanoakseni erottaa itsensä maailmasta maailmassa mutta eivät vielä asettua sen yläpuolelle, kriittisen etäisyyden päähän siitä. Mielestäni juuri tästä johtuu, että kautta koko antiikin ja keskiajan hallinnut aristoteellinen teoria pysyi kaikesta huolimatta pohjimmiltaan sidoksissa arkikokemukseen ja -ajatteluun.

Vasta se ihmisen käytännöllinen erottautuminen luonnosta, joka alkaa toteutua kun pääoma jostain 1200-luvun ’kaupallisesta vallankumouksesta’ lähtien rupeaa varsinaisesti muodostamaan

ihmisten elämän tuottamisen ja uusintamisen perustaa (ks. esim. Kofler 1971, 64–119), mahdollistaa sen, että ihminen voi – ja että hänen myös täytyy – astua kriittisen etäisyyden päähän luonnosta. Tämän mahdollisuuden toteutuminen ilmenee esim. renessanssin taiteessa perspektiivin matemaattisten lakien keksimisenä ja hyödyntämisenä (ks. esim. Gombrich 1955, 163–165 tai Hauser 1977, 68–69). – Kuten edellä totesin, muutosta aristotelisesta teoriasta ja keskiajan kosmologiasta modernin luonnontieteen teoriaan ja sille ominaiseen kosmologiaan on luonnehdittu sanomalla, että se oli kuin muutto reaalisesta arkikokemuksen maailmasta keinotekoiseen ja idealisoituun maailmaan, missä esim. geometriset kappaleet liikkuvat vastuksetta ja painovoiman niitä raskauttamatta euklidisen avaruuden rajattomassa tyhjyydessä. Tämä idealisointu, keinotekoinen maailma on kuin se perspektiiviivojen kehikki, jonka renessanssin taiteilijamestarit piirsivät ennen kuin rupesivat täyttämään kangasta 'reaalisilla esineillä'. Ja samoin kuin perspektiivikehikko mahdollisti luon-

non entistä 'luonnonmukaisemman' esittämisen, mahdollisti tuo tieteen idealisoima keinotekoinen maailma luonnon selittämisen tavalla, joka entisen, pelkästään arkikokemuksen tasolle jääneen aristotelisen luonnontieteen piirissä oli mahdotonta.

LÄHTEET:

- Butterfield, H.* (1957), *The origins of modern science 1300–1800* (new ed.). London: G. Bell and Sons.
- Gombrich, E. H.* (1955), *Maailman taiteen historia*. Porvoo/Helsinki: WSOY.
- Hauser, A.* (1977), *The social history of art*, vol. II (repr). London/ Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Kofler, L.* (1971), *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (4. Aufl.). Neuwied/Berlin: Luchterhand.
- Lehti, R.* (1977), Aristotelismista Newtonismiin. TKK, Otaniemi, moniste.
- Marx, K.* (1974), *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Rohentwurf 1857–1858). Berlin: Dietz.
- Müller, R. W.* (1977), *Geld und Geist*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Pietilä, K.* (1980), *Formation of the newspaper: a theory*. Acta Universitatis Tamperensis, ser. A, vol. 119.
- Raiski, S.* (1980), *Kapitalismi ja moderni tietellinen edistys*. Julkaisematon lisensiaattitutkielma, Tampereen yliopisto.

El Salvador II osa

MATTI ROSSI

Umpikuja ja kriisi: joitakin rakennetekijöitä

Umpikujassa ja kriisissä ei ole ainoastaan Keski-Amerikan talousyhteisön teollisuuskehitys vaan koko talousyhteisöajattelu. Riippuvuus talousrakenteesta, johon on ajauduttu, on kaikessa takaperaisuudessaan niin vankka, ettei siitä edes teoriassa selvitä ilman syvällisiä rakennemuutoksia.

Kyseessä on keskinäissuhde, jota El Salvadorissa on totuttu nimittämään "alistetuksi kapitalismiksi", riippuvuussuhteeksi, jossa kansainvälinen pääoma, lähinnä USA:n monopolit ja rahalaitokset, sanelevat kaiken.

Uusi kansainvälinen työnjako on Keski-Amerikassa, myös El Salvadorissa, merkinnyt käytännössä tyyppillistä epätasaista kapitalistista kehitystä, jossa vahvemmat maat ovat vahvistuneet heikompien kustannuksella ja suuret läntiset teollisuusmaat, varsinkin USA, ovat saaneet entistä lujemman otteen alueen taloudesta.

Ulkomaiset sijoitukset ovat suuntautuneet entistä voimakkaammin kulutushyödyketeollisuuteen, etenkin sellaisille aloille, jotka vaativat suhteellisen kor-

keita pääomasijoituksia ja kehittyntä teknologiaa, mutta vähän työvoimaa. Sijoitukset ja lainat, koko ns. "kehitysapu", ovat aiheuttaneet kroonisen pääomien paon ja velkakierteen, joka on voitu rahoittaa vain uusilla lainoilla. Kuu-sikymmentäluvun loppuvuosina El Salvadorista poistui pääomia liikevoittoina ja velkojen hoitokustannuksina lähes yhtä paljon kuin maahan saapui ulkomaista pääomaa. (Colindres, s. 271)

Koska pääomat ja teknologia ovat ulkomaisten rahalaitosten ja monopolien hallinnassa, monopoliasema voidaan turvata ilman kaikkein uudenaikaisinta laitteistoa ja teknologiaa. Ja koska alueen teollisuus on yhä suuremmassa määrin riippuvainen pääomahyödykkeiden ja teknologian tuonnista, mikään ei estä myymästä sille – täydestä hinnasta – vanhentunutta kalustoa ja tietoutta. Näin on myös Keski-Amerikkaan luotu runsaasti toisen luokan teollisuutta, joka tyydyttää alueen rajoitetun kysynnän, mutta ei suuntaudu valuuttoja tuottavaan vientiin, eikä voi suuntautuakaan, laadullisesta huonommuudestaan johtuvan kilpailukyvyn puutteen tähden. Tekninen tietous edellyttää tieteellistä tutkimusta. Siihen ei Keski-Amerikan

tasavaltojen hallitsevalla luokalla ole-intressiä. Voitot saadaan kotiin halvemminkin eväillä.

Ja ne halvat eväät ovat maataloudessa: halpa työvoima, halvat raaka-aineet. Uusi kansainvälinen työjärjestys, aiheuttuaan Keski-Amerikassa entistä suuremman riippuvuuden läntisistä teollisuusvaltioista, varsinkin USA:sta, on samalla aiheuttanut entistä suuremman riippuvuuden perinteisestä maataloustuotteiden viennistä ja kärjistänyt kaikkia talouden ja yhteiskunnan ongelmia.

Pieni imperialistinen sota

Keski-Amerikan talousyhteisön laukaisema epätasainen ja kehittyneempiä jäsenmaita suosiva teollistumiskehitys aiheutti El Salvadorin ja Hondurasin välillä selkkauksen, joka kärjisti äärimmillen El Salvadorin olot.

El Salvadorin suurin vientiartikkeli kahvin ohella on 1930-luvulta lähtien ollut liikaväestö. Suurimman osan muuttovirrasta on ottanut vastaan naapurimaa Honduras. Keski-Amerikan talousyhteisön puitteissa Hondurasiin alkoi tulla myös salvadorilaisia kulutustavaroita, lähinnä kenkiä, vaatteita, kankaita, muoveja. Hondurasin teollisuuskapitalistit olivat tässä kilpailussa salvadorilaisia virkaveljiään epäedullisemmassa asemassa ja syyttivät heitä Keski-Amerikan japanilaisiksi ja "imperialisteiksi". Isompi hai yritti siinä syödä pienemmän.

Toukokuussa 1969 El Salvadorin ja Hondurasin välillä leimahti sota, joka tunnetaan myös "jalkapallosodan" nimellä. Ottelu kesti 100 tuntia ja päättyi El Salvadorin täydelliseen sotilaalliseen, poliittiseen ja diplomaattiseen tappioon. Selkkaus paljasti monopolipiirien ja sotilasjohdon täydellisen kykenemättömyyden ja vastuuttomuuden: ne yrittivät asevoimin ratkaista ongelman, jonka

juuret ovat monopolijärjestelmässä, tuottajien keskinäisessä kilpailussa ja keskinäisissä sopimuksissa. Se oli pieni imperialistinen sota, sota markkinaosuuksista ja hegemoniasta.

Keski-Amerikan talousyhteisölle sota merkitsi lopun alkua. El Salvadorille se merkitsi taloudellista romahdusta. Työttömyys loiskahti uuteen ennätykseen, kun Hondurasin markkinat menettettiin ja Honduras palautti 300 000 salvadorilaista maatyöläistä. Kaupanpäällisiksi Honduras katkaisi naapurinsa maantieyhteydet, Nicaraguaan ja Costa Ricaan, mikä lisäsi kuljetuskustannuksia. Ja saatuaan aikaan kaiken tämän El Salvadorin raharuhtinaat ja heidän sotilaansa julistivat, että sota oli käyty "kansallisen arvokkuuden tähden".

Armeija asiainhoitajana

Joulukuun 2. päivänä 1931 El Salvadorin hallitseva luokka lakkasi hallitsemasta suoraan, vetäytyi taustalle ja luovutti toimeenpanovallan sotilaille. Kenraali Martinez pystytti diktatuurin ja tukahdutti maatyöläisten kapinan. Vuosi 32 muistetaan: silloin murhattiin 30 000 maatyöläistä.

Siitä lähtien El Salvadorissa on vallinnut pysyvä kriisi. Taantumuksellisen upseeriston ja armeijan kautta koko talouselämää hallitseva suppea suuromistajaryhmä on ehkäissyt vaatimattomimmatkin yritykset olojen demokratisoimiseksi ja alati kärjistyvien yhteiskunnallisten ongelmien ratkaisemiseksi.

Armeijalla on apulaisensa, likaisen ja verisen työn tekijät. On poliisi (Policia Nacional), on maatilapoliisi (Policia de Hacienda), on tullipoliisi (Policia de Aduana), on kansalliskaarti (Guardia Nacional), on oikeiston puolisolitaalliset murhajarjestöt kuten ORDEN (Organización Democrática Nacional, Kan-

sallinen demokraattinen järjestö), Unión Guerrera Blanca (Valkoinen taisteluliitto), MANO (Movimiento Anticomunista Nacional Organizado, Kansallinen järjestäytynyt kommunisminvastainen liike). Nämä järjestöt yhdessä valtion turvallisuuselinten kanssa vastaavat kidutuksista ja katoamisista, mielenosoitusten tulittamisesta ja hajottamisesta, salaisista ja avoimista poliittisista murhista.

Jokainen maaseudun kunta on jaettu kantoneihin. Jokaisessa kantonissa on kantonivartio, jolla on valvontatehtävät ja oikeus pidättää siviilejä.

Maaseutu on armeijan ja poliisin erityisessä valvonnassa. Suurin osa merkittävistä kapinaliikkeistä on syntynyt maaseudulla. Tällä hetkellä kansan poliittisen toiminnan painopiste on siirtynyt pääkaupunkiin, mutta maaseudun asukkaiden keskuudessa on tapahtunut nopea ja joukkomittainen poliittinen ja ammatillinen ja osittain myös aseellinen järjestäytyminen.

El Salvadorin armeijan upseereiden enemmistö on koulutettu Yhdysvalloissa.

Työläisten, talonpoikien, lukeneiston ja opiskelijoiden oppositioliike

1960-luvun lopulla El Salvadorin ammattikunnat alkavat järjestää lakkoja ja toimintapäiviä saadakseen korjausta yhä heikommaksi käyvään taloudelliseen asemaansa. Erityistä huomiota herättävät Opettajaliiton järjestämät lakot. Myös maaseudun työläiset ja pienviljelijät ryhtyvät oma-aloitteisesti yhtenäistämään ja keskittämään toimintaansa. He vaativat maanvuokrien, hyönteismyrkyjen ja keinolannoitteiden hintojen alentamista, sosiaaliturvaa ja oikeudenmukaista minimipalkkaa. Järjestelmälliseen väkivaltaan ja oikeuksien loukkamiseen kansa vastaa puolustautumalla

järjestäytymisen kautta.

Hondurasin-sodan seuraamukset ja poliittisen toiminnan nousu maaseudulla vaikuttivat sen verran, että maareformikongressi kutsuttiin koolle tammi-kuussa 1970. Suurmaanomistajat boikoitoivat sitä ja saivat vuoteen 1976 mennessä aikaan sen, ettei mitään reformia suoritettu. Tilanne maaseudulla kärjistyi ja latautui.

Kielletyn kommunistisen puolueen myötävaikutuksella syntynyt vasemmistolainen Uudistavan toiminnan puolue (PAR, Partido de Acción Renovadora) kiellettiin v. 1967. Mutta jo samana vuonna syntyi sosialidemokraattisten intellektuellien toimesta uusi puolue, Kansallinen vallankumouksellinen liike (MNR, Movimiento Nacional Revolucionario), ja v. 68 perustettiin, jälleen kommunistien myötävaikutuksella, Isänmaallinen demokraattinen liitto (UDN, Unión Democrática Nacionalista).

Oppositio liittoutuu

Vuoden 1972 presidentinvaaleja varten El Salvadorin opposition kolme pääpuoluetta, Kristillisdemokraattinen puolue (PDC, Partido Demócrata Cristiano), MNR ja UDN muodostavat Opposition valtakunnallisen liiton. Oikeiston murharyhmien terrorista huolimatta liitto voittaa vaalit, mutta menettää ne vaalipetoksen kautta oikeiston pääpuolueelle. Keskusvaalilautakunta ilmoittaa, tuloksia tiedoksi antamatta, että voittaja on Kansallisen sovinnon puolue (PCN, Partido de Condiliación Nacional), mutta kuulemma niin täpärästi, että lakiasäättävä kokous ratkaisee voittajan. Ja katso: hihasta vedetään puukko, eversti Arturo Armando Molina.

Vuoden 1977 presidentinvaaleissa Opposition valtakunnallinen liitto ottaa jälleen toiveikkaasti mittaa virallisesta

puolueesta, voittaa – ja häviää. Tapahuu säännön mukainen vaalipetos. Tällä kertaa suurkapitalistit ja armeijan johto vetävät hihasta todellisen tappajan, eversti Carlos Humberto Romeron. El Salvadorin yli lyö ankara murha-aalto.

Kansan vallankumoukselliset toimintajärjestöt

1970-luvulla kansanjoukkojen ja opiskelijoiden tyytymättömyys ja turhautuminen toivottomaan puoluepeliin purkautuu puolueista riippumattomiksi toimintajärjestöiksi. Näin syntyvät FAPU (Kansan yhtynyt toimintarintama, 1974), BPR (Vallankumouksellinen kansanrintama, 1974) ja LP 28 (Helmi-kuun 28. päivän liitto, 1977).

Aseellisia ryhmiä muodostuu 70-luvulla, FLP (Farabundo Martille nimetyt Kansan vapautusvoimat), FARN (Kansallisen vastarintaliikkeen asevoimat) ja ERP (Kansan vallankumousarmeija).

Mikään näistä ei tällä hetkellä ole perinteellinen sissijärjestö, vaikka pesäke-teoriaan perustuvaa sissitoimintaa aikoinaan yritettiin. Meksikolaiselle lehtimiehelle Mario Menéndezille antamassaan haastattelussa (Granma, viikkoliite, 18. 5. 1980) Kansan vallankumousarmeijan ja sen yhteyteen perustetun puolueen, Salvadorin vallankumouspuolueen johtaja Josquin Villalobos tekee kriittisen yhteenvedon menneiden vuosien virheistä mainiten tuhoisat sisäiset kiistat, joiden tuloksena mm. runoilija Roque Dalton sai surmansa. Erityisen voimakkaasti Villalobos tuomitsee ”militarismin”, joka pitkäksi aikaa eristi ryhmän sekä kansanjoukoista että maan tapahtumista, siis politiikasta. Mielenkiintoista on ettei tämä uusi puolue asevoimineen sen paremmin kuin muutkaan vallankumoukselliset järjestöt, pidä itseään val-

lankumouksen ainoana karkijoukkona vaan sen osana.

Vallankumousliikkeen aseellisia järjestöjä on kauan nimitetty ”itsepuolustusvoimiksi”, joiden tehtävänä on suojella lakkolaisia, mielenosoittajia ja suuria kansankokouksia oikeiston murharyhmiä. Siinä ohessa ne käyvät myös suoranaista sotaa noita murhajärjestöjä vastaan ja kaappaavat silloin tällöin poliittisia henkilöitä ja diplomaatteja, jotka eivät kuitenkaan joudu henkilökohdaisen väkivallan kohteiksi. Tavoitteena on paremminkin julkisuuden ja varojen hankkiminen vallankumousliikkeelle.

Pesäketorioista ja sotilaallisesta eristäytyneisyydestä on luovuttu ja suunta on kohti vakinaista armeijaa. El Salvadorin vallankumoukselliset aseelliset järjestöt ovat kasvava sotilaallinen voima, jonka olemassaolo on pakon sanelema.

Kohti kansanrintamaa: Kansanfoorumi 1979

Syksyllä 1978 alkoi El Salvadorin naapurimaan, Nicaraguan, vapautusrintaman suuri hyökkäys diktaattori Somozan kukistamiseksi. Heinäkuussa 79 Somoza menetti pelin ja muutti USA:han.

Elokuussa 79 El Salvadorin oppositiopuolueet, PDC (kristillisdemokraatit), UDN (kommunistit ja kansandemokraatit) ja MNR (sosialidemokraatit) liitoutuivat ammattiyhdistysliikkeen kanssa ja muodostivat Kansanfoorumin (Foro Popular). Laadittiin yhteinen ohjelma, johon tiivistettiin taloudelliset, yhteiskunnalliset ja poliittiset perusvaatimukset.

Kansanfoorumin synty noteerattiin myös USA:ssa. USA halusi muutosta, mutta ei tällaista.

Tilanne oli kriittinen. Monet teollisuuslaitokset olivat sulkeneet ovensa. Kansainväliset yhtiöt olivat alkanee-

muuttaa turvallisempiin maisemiin, Yhdysvaltoihin, Guatemalaan, Meksikoon. Yksityispankkien rahanpuute pysäytti rakennustuotannon ja esti maatalouden lainoittamisen korjuuaikana. Työttömyys sai valtavat mittasuhteet, samoin työläisten ja talonpoikien, opettajien ja opiskelijoiden mielenosoituskulkeet, kokoukset, joita oikeiston murhajärjestöjen tappajat verottivat häikäilemättä.

Kansanfoorumi ei vielä ollut kansanrintama. Siitä puuttuivat 70-luvulla syntyneistä vasemmistolaisista kansanjoukkojen toimintajärjestöistä kaksi vahvinta: BPR ja FAPU. Sensijaan järjestöistä nuorin, LP 28 oli mukana, tosin vain hetken.

Mutta Foorumi edusti El Salvadorin työtätekevää kansaa, siitä ei ollut epäilystä. Heikkouksineenkin se oli vaihtoehto monopolien ja taantumusupseeriston yhteisvallalle ja uhkasi sitä.

Nuorten upseereiden vallankaappaus

Lokakuun 15. päivänä 1979 El Salvadorin asevoimien nuorten upseereiden liike erotti tehtävästään presidentti Romeron. Nuoret upseerit antoivat julistuksen, jossa luvattiin lakkauttaa oikeiston murhajärjestöt, taistella kaikkia järjestöjä vastaan, jotka loukkaavat ihmisoikeuksia, taata ihmisoikeudet, tunnustaa työläisten järjestäytymisoikeus, luoda perusta maareformille, jakaa vauraus oikeudenmukaisesti, taata yhteiskunnallisesti hyödyllinen omistus, kitkeä korruptio julkisten asiain hoidosta ja oikeuslaitoksesta sekä solmia hyvät suhteet kaikkiin maihin, jotka haluavat tukea kansan ponnistuksia ja kunnioittaa El Salvadorin suvereniteettiä.

Julistus oli epämääräinen. Toinen piirre oli uhkaavaksi paisuneen vallankumouksellisen liikkeen kytkeminen parlamentaarisiiin muodollisuuksiin.

Kolmanneksi julistus lupasi reformeja, myös maareformiin, mutta ei puuttunut ainoankaan rakenteelliseen perusongelmaan.

Mielenkiintoista – ja houkuttelevaa demokraattisille voimille – julistuksessa olivat ne mahdollisuudet, jotka se väljissä puitteissaan jätti toteuttajilleen. Se tuntui hyvältä pohjalta ja avaavan näköalan monopolien vallan kaventamiseen. Muodostettiin sotilaiden ja siviilien hallitusjunta. Tähän ns. "ensimmäiseen juntaan" osallistui koko Kansanfoorumi, niin kristillisdemokraatit, sosialidemokraatit kuin kommunistit, jotka katsoivat että nuorilla upseereilla oli todellisia edistyksellisiä pyrkimyksiä.

Vallankumoukselliset toimintajärjestöt sitävästoin katsoivat upseereiden julistuksen syötiksi, kaappauksen USA:sta johdetuksi ja hallituksesta käsin vaikuttamisen mahdollisuudet olemattomiksi ja koko homman erittäin vaaralliseksi, koska se heikentää demokraattisia ja vallankumouksellisia voimia.

Armeijan taantumusvoimat ottivat pian vallan Asevoimien pysyvässä neuvostossa ja sen jälkeen hallituksessa. Oikeiston murharyhmät viis veisasivat nuorten upseereiden julistuksesta: ne kiihdyttivät toimintaansa USA:n myöntäessä uusia aseluottoja. Tässä vaiheessa hallitusjuntasta erosivat kommunistien ja sosialidemokraattien edustajat. Eversien tueksi jäivät vain kristillisdemokraatit, puolueen oikeistolaita.

Jos ensimmäisellä hallitusjuntalla oli tie auki myös edistykselliseen suuntaan, juntalta numero kaksi se on lopullisesti suljettu. Se on USA:n ja El Salvadorin kapitalistien työkalu, jossa edistyksellisiä upseereita edustanut eversti Arnoldo Majano on panttivanki.

Erään arkkipiispan kohtalo

Tammikuussa 1977 San Salvadorin arkkipiispaksi tuli Oscar Arnulfo Romero, edistysellinen kirkonmies, joka otti voimakkaasti kantaa kansan oikeuksien puolesta taantumusta ja oikeudettomuutta vastaan. Hänen suhteensa mm. kansan vallankumouksellisiin toimintajärjestöihin oli lämmin ja hyväksyvä, ja järjestöt puolestaan katsoivat kirkon edistysellisen siiven liittolaiseksi.

Lyhyessä ajassa Romero hankki rehellisyydellään ja demokraattisilla kannanoitoillaan koko kansan jakamattoman kunnioituksen.

"Kaksi perusasiaa korostuu tässä tilanteessa", sanoo arkkipiispa paimenkirjeessään, jossa hän käsitteli kirkon ja kansan vallankumouksellisten toimintajärjestöjen suhdetta. "Ensinnäkin on olemassa suunnaton köyhtynyt enemmistö, suurimmalta osaltaan maatyöläisiä ja pienviljelijöitä, joiden elintaso ei vastaa heidän oikeuksiaan ihmisinä, kansalaisina ja Jumalan lapsina. Ja toiseksi on olemassa taloudellinen rakenne, joka estää suurinta osaa kaupunkilaisista ja maaseudun väestöstä saamasta oikeudenmukaista osuuttaan."

Arkkipiispa asettui kansansa puolelle selkeästi, vetosi El Salvadorin tilanteesta tehtyihin tieteellisiin tutkimuksiin ja osoitti periaatteellisuudellaan mitä merkitsee Medellinin kirkolliskokouksessa 1968 hyväksytty periaate, että latinalaisen Amerikan kirkon on oltava köyhien kirkko.

Arkkipiispa Romero kirjoitti presidentti Carterille kirjeen, jossa hän pyysi USA:ta lopettamaan El Salvadorin oikeiston tukemisen ja puuttumisen maan sisäisiin asioihin. Carter ei vastannut.

Mutta vastaus tuli. Maaliskuussa 1980 oikeiston murharyhmä ampui tuon miehen hänen ollessaan virantoi-

mituksessa kirkossa.

Eikä miehen murhaaminen riittänyt oikeistolle. Hänet häpäistiin vielä hänen hautajaisissaan, maaliskuun kolmantenäkymmenentenä.

300 000 ihmistä oli kokoontunut jättämään hyvästit kunnioittamalleen arkkipiispalle. Katedraalissa oli läsnä latinalaisen Amerikan ja Euroopan maiden kirkonmiehiä. Meksikon kardinaalin Ernesto Corripio Ahumadan puheessa Paavi Johannes Paavalin nimissä oikeiston murharyhmät avasivat tulen kohti kansanjoukkoa. Viitisenkymmentä kuoli ja lähes neljäsataa haavoittui. Nicaraguan ulkoministeri Miguel D'Escoto soitti katedraalista Kristillisdemokraattisen puolueen johtajalle, José Napoléon Duarteille pyytäen että kirkkoon ahautuneiden pakolaisten sallittaisiin poistua. Lupa annettiin. Hetken kuluttua tulitus alkoi uudestaan.

Hallitusjunta syytti tapahtuneesta kansanjoukkojen vallankumouksellista yhteistyöneuvostoa väittäen, että se aikoi kaapata arkkipiispa Romeron tomujan ja käyttää sitä mainostarkoituksiin.

Samana iltana kristillisdemokraattien johto puolusteli tiedotusvälineissä lavesti hallitusjuntan toimenpiteitä.

Vasemmistovoimat yhtyvät

Tammikuussa 1980 El Salvadorin neljä vaikutusvaltaista ja joukkopohjaltaan laajinta ryhmittymää muodosti Kansanjoukkojen vallankumouksellisen yhteistoimintaneuvoston. Mukana olivat BPR, FAPU, LP 28 ja UDN. Näin marxilaiset voimat olivat löytäneet yhtenäisyyden, joka oli ehto laajan kansanrintaman syntymiselle. "Kansanjoukot kyselivät meiltä: milloin yhdytte, toverit?", kertoo Salvadorin kommunistisen puolueen pääsihteeri Svhafik Jorge Handal. Kun yhtenäisyys sitten syntyi,

ihmisten riemu oli sanoinkuvaamaton. "Itse asiassa väki painosti meitä aika lailla", toteaa pääsihteeri Handal. "Hajaannus oli yksinkertaisesti käynyt mahdolltomaksi."

Laajaan rintamaan

El Salvadorin laaja demokraattinen vallankumousrintama syntyi huhtikuun 18. päivänä 1980. Siinä ovat mukana ne, jotka vielä puuttuivat kansanjoukkojen yhteistoimintaneuvostosta, mm. MNR (sos.dem.) ja kristillisdemokraattien vasen siipi, puolueeksi järjestäytynyt Sosialikristillinen liike.

Demokraattinen vallankumousrintama on laaja ja edustava. Sen johtava voima ovat vasemmiston vallankumoukselliset järjestöt, mutta siihen kuuluu käytännöllisesti katsoen koko demokraattinen ammattiyhdistysliike, maan molemmat suuret yliopistot, valtakunnallinen ylioppilasliitto ja kansallisenä erikaisuutena Lina-autonomistajien liitto ja Pienyrittäjien liitto.

El Salvadorin demokraattisen vallankumousrintaman ensisijaiset tavoitteet ovat a) kapitalistien ja USA:n asettaman ja tukeman sotilasdiktatuurin murskaaminen ja demokraattisen vallankumoushallituksen perustaminen, b) "maan ja pääoman omistajien" taloudellisen, poliittisen ja yhteiskunnallisen vallan kumoaminen, c) riippuvuussuhteen katkaiseminen Yhdysvaltoihin, d) liittyminen sitoutumattomien maiden liikkeeseen, e) itsemääräämisoikeuden kunnioittamiseen ja tasaveroisuuteen perustuvien suhteiden solmiminen kaikkiin maihin.

Muutosvaatimukset pääkohdittain ovat: 1. Kansallistetaan pankit ja muut rahalaitokset. 2. Kansallistetaan ulko- maankauppa. 3. Kansallistetaan sähkön

tuotanto ja jakelu. 4. Kansallistetaan öljynjalostus. 5. Pakkolunastetaan, kansallisen edun mukaan, teollisuuden, kaupan ja palvelujen monopolirytykset. 6. Suoritetaan perusteellinen maareformi, lopetetaan suuromistus ja tuetaan pieniä ja keskisuuria maanomistajia. 7. Uudistetaan verotus siten, ettei sen raskaus lankea työläisten kannettavaksi.

"Se mikä meille kuuluu"

Haluamme takaisin kaiken sen mikä meiltä on riistetty ja mikä meille kuuluu, sanotaan erään vallankumouksellisen toimintajärjestön, FAPU:n, tilannearviossa: "menneisyytemme, vainajamme ja sankarimme, turmellun ja turistien käyttöön väännetyin kulttuurimme, koko historiamme."

El Salvadorin vallankumousliike on, jos mahdollista, vielä syvempi ja laajempi kuin aikoinaan Nicaraguassa. Käsitakseni mukaan se on myös paremmin järjestäytynyt ja kurinalaisempi kuin mikään vastaava liike latinalaisessa Amerikassa. Sillä ei ole ainoastaan takanaan koko kansa, se on koko kansa.

El Salvadorin vallankumousliikettä ovat vastassa mahtavat voimat: USA, Venezuelan taantumushallitus, Israel, joka häärii El Salvadorissa samoissa tehtävissä kuin aikoinaan Somozan apuriina Nicaraguassa. El Salvadorin taantumus haluaa sisällissotaa, jotta vuoden 32 joukkomurha voitaisiin uusaa, nyt satojen tuhansien uhrien laajuuisena.

Ellei USA tukisi hallitusjuntaa, tilanne olisi jo ratkennut vallankumousliikkeen voitoksi. Sillä poliittisen voittonsa El Salvadorin kansa on jo saavuttanut, ja hallitusjunta eversteineen ja kristillisdemokraatteineen keikkuu tyhjän päällä, pistinten varassa.

Vuonna 1981

Soihtu täyttää 50 vuotta

Säilyttääkseen vetreytensä Soihtu uudisti vuosi sitten ulkoasuaan ja suhdettaan marxilaiseen sivistyneistöön. Uudistuneessa Soihdussa ovat esiintyneet:

Erik Arnkil, A. S. Bogomolov, Kanerva Cederström, Otto Donner, Mervi Gustafsson, Hannu Hartikainen, Asko Helminen, Pertti Hemánus, Kimmo Henriksson, Satu Hernberg, Jyrki Hilpelä, Matti Hyvärinen, Sakari Hänninen, Seppo Iisalo, N. Jakovlev, Matti Juntunen, Jyrki Jyrkämä, Pekka Kosonen, Nikolaj-Klaus von Kreitor, Lothar Kühne, Jyrki Käkönen, Teemu Lehto, Matti Luoma, Jukka Mallinen, Börje J. Mattsson, Arto Melleri, Pertti Multanen, Arto Noro, Jukka Nykyri, Juha Olavinen, Vesa Oittinen, Juha Partanen, Kauko Pietilä, Veikko Pietilä, Matti Piispa, Eino S. Repo, Matti Rossi, Pertti Rovamo, Alpo Rusi, Aarne Saarinen, Aino Saarinen, Kimmo Sarje, Esko Seppänen, Martti Siisiäinen, Jussi Silvonen, Esa Sironen, Erkki Susi, Kari Toikka, Seppo Toiviainen, Erkki Tuomioja, Jouko Turkka, Jindrich Zelený.

Ole sinäkin mukana.

Tilaa, levitä ja avusta.

Soihtu vuodelle 1981, 75 markkaa. Tukitilaus 150 markkaa. Ps-tili 762 69-4.

LENINGRAD

*¹) Bussimatkat, 1 lk, ph, 3 pv su-ti **265-295,-**
3 pv pe-su **320-370,-** 4 pv su-ke **295-325,-**

*²) JALTA, bussi-lentomatka, 1 lk, ph, **RIIKA**, laiva-bussimatka, 1 lk, ph,
8 pv **695-895,-** 4 pv pe-ma **460,-**
MOSKOVA, junamatka, 1 lk, ph, **710-650,-** KESKI-AASIA, Moskova-Tashkent-
5 pv pe-ti **390-440,-** Samarkand-Ashabad, juna-lentomatka,
TALLINNA, 1 lk, th, 1 lk, ph, 10 pv: 31/10, 28/11, 19/12,
3 pv pe-su **410-460,-** 13/2, 13/3 **1395-1595,-**
4 pv ma-to

ph=puolihoito (aamiainen, päivällinen) th=täysihoito (aamiainen, lounas, illallinen).

*³) Viisumi- ja peruutusturvamaksu 30 mk.
Lähtöjä myös **TURUSTA** ja **TAMPEREELTA**.



Ystävyyssmatkat

Kaivokatu 10 B. 00100 Helsinki 10. Puh. 661 001