

Heikki Lakkala — Jukka Paastela

**JOHDATUS MARXILAISEEN
FILOSOFIAAN**

Työväen Sivistysliitto TSL ry

Kansi: Osmo Welling
ISBN 951-701-109-1

PT-paino Oy Oulu 1980

ESIPUHE

Filosofian opetusta ja opiskelua on monissa koulutus-instituutioissa haitannut sellaisen oppikirjan puuttuminen, jossa marxilaista filosofiaa lähestyttäisiin ottamalla huomioon sen viimeaikainen kehitys. Tämä kirja pyrkii tuota puutetta poistamaan. Se on marxilaisen filosofian alkeis-oppikirja, mutta siinä esitetään myös joitakin sellaisia filosofisia tulkintoja ja käsityksiä, jotka Suomessa ovat olleet vähän, jos ollenkaan esillä.

Kirja jakaantuu kahteen osaan, joista ensimmäinen on varsinainen oppijakso ja toinen käännettyistä artikkeleista koostuva, täydentävä lukemisto. Aikaisemmin filosofiaa harrastamattomille suosittelemme huolellista perehtymistä ensin varsinaiseen oppijaksoon.

Pertti Hynynen on käynyt läpi käsikirjoituksen ja tehnyt lukuisia huomautuksia, joista olemme ottaneet vaarin. Kyllikki Lakkala on tarkastanut teoksen useiden osien kieliasun. Kiitämme heitä. Kiitämme myös Työväen Sivistysliittoa, joka on kustantanut teoksen.

Työn olemme jakaneet keskenämme siten, että Lakkala on kirjoittanut luvut III, IV, V luvun kohdat m—p, VI luvun osat 2 ja 3 sekä kääntänyt Habermasin, Markovičin ja Vranickin artikkelit. Paastela on kirjoittanut luvut I, II, V luvun kohdat a—l ja q—r, VI luvun osan 1 sekä kääntänyt Lefebvren artikkelin.

Helsingissä ja Tampereella lokakuussa 1979

Heikki Lakkala

Jukka Paastela

SISÄLLYS

Esipuhe	3
I Johdanto	7
II Historiallinen materialismi	13
a) Erilaisista historiankäsityksistä	13
b) Materialistinen historiankäsitys	15
c) Determinismi ja indeterminismi	17
d) Työ ja työnjako	18
e) Tuotanto ja omistus	20
f) Tuotantosuhteet	21
g) Tuotantovoimat	22
h) Tuotantotapa	23
i) Yhteiskuntamuodostuma	24
j) Perusta ja päällysrakenne	27
k) Taloudellinen tekijä ja taloudellinen struktuuri	30
l) Eri tuotantotapojen luonteesta ja kehityksestä	31
m) Ihminen historiassa	38
III Tietoteoria	41
a) Filosofisia peruskäsitteitä	41
b) Marxilaisuus realismina ja rationalismina	43
c) Käytäntö ja tieto	47
d) Tiedon historiallisuus	52
e) Tieto ja todellisuus	55
IV Dialektiikka	59
a) Dialektiikan yleinen luonne	59
b) Dialektiikan näkökulma	60
c) Näennäiskonkreettisuus, ilmiö ja olemus	60
d) Eteneminen abstraktista konkreettiseen. Konkreettinen totaliteetti	61
e) Historiallinen ja looginen	64

f) Tarkastelukulmana ristiriita	65
g) Kriittinen reflektio	66
V Marxilaisen filosofian juuret, historia ja nykyisyys	69
a) Herakleitos ja Demokritos	69
b) Platon ja Aristoteles	70
c) Spinoza	71
d) Kant ja Hegel	71
e) Marx ja Engels	73
f) Marxilainen filosofia ja Toinen internationaali	76
g) Plehanov ja Lenin	79
h) Filosofia Neuvostoliitossa	80
i) Austromarxismi	81
j) Lukács ja Korsch	82
k) Gramsci	84
l) Frankfurtin koulukunta	85
m) Nykyinen kriittinen teoria: Habermas	87
n) Marxismi-leninismi	92
o) Strukturalistinen marxismi: Althusser	96
p) Kriittinen marxismi Itä-Euroopassa	98
q) Timpanaro	102
r) Colletti	103
VI Erityiskysymyksiä	107
1. Vieraantuminen ja uskonto	107
a) Vieraantuminen	107
b) Uskonto	110
c) Mitä voimme yksilöinä tehdä?	112
2. Etiikka	114
a) Oikean toiminnan kriteerit	114
b) Moraalisten arvojen luonne	116
3. Estetiikka	117
a) Taideteos ja todellisuus	118

b) Taideteos ja taiteen vastaanottaja	119
c) Muoto- ja sisältöestetiikka	120
Liite: Täydentäviä oheistekstejä	123
Johdanto	125
Jürgen Habermas: Filosofian tehtävä marxismissa ...	127
Predrag Vranicki: Praksiksen probleemasta	136
Mihailo Marković: Marxilaisen dialektiikan ajan- kohtaisia kysymyksiä	143
Henri Lefebvre: Muoto, funktio ja struktuuri Marxin "Pääomassa"	153
I	153
II Tulemisen struktuuri (diakroninen kaava)	157
III Yhteiskunnan struktuuri (synkroninen kaava) .	161
IV Vaihtoarvo	163
V Kapitalismin struktuuri	168
Päätäntö	173
Kirjallisuutta	176
Hakemisto	191

I JOHDANTO

Onko olemassa marxilaista filosofiaa? Vastaus tähän kysymykseen ei ole niin itsestään selvä kuin ensi katso-malta näyttää. Marxisin historia tuntee vaihteita, ennen muuta II internationaalnin ajan, jolloin varsin yleisesti oltiin sitä mieltä, että marxismilla ei ole minkäänlaista filosofista perustaa, vaan että se on ”puhdas” yhteis-kuntateoria.

Mitä on marxilaisuus ja mitä on filosofia? Kumman-kaan määrittelemisen ei ole yksinkertaista. Marxilaisuudella voidaan tarkoittaa yhtäältä joko jotain oppia, teo-riaa tai katsomusta tahi toisaalta liikkeitä, jotka ilmoitta-vat olevansa marxilaisia. Tässä yhteydessä on tietysti kysymys teoriasta tai katsomuksista, ja ehkä kaikkein yleisin marxismin määritelmä olisi se, että marxilainen on jokainen oppi, teoria tai katsomus, joka **jollain ta-voin** pohjautuu Karl M a r x i n esittämiin teorioihin. Tässä on korostettava ilmaisua ”jollain tavoin”, sillä Marxiin pohjautuu erinomaisen kirjava joukko oppeja ja käsityksiä, jotka toisinaan voivat olla toisilleen täy-sin vastakkaisiakin.

Filosofian määrittäminen yleispätevästi siten, että kaik-ki sen voisivat hyväksyä, lienee mahdottomuus. Filo-sofiolla voidaan tarkoittaa yhtäältä tiedettä, joka tutkii olevaisuuden kaikkein yleisimpiä kysymyksiä, kuten onko jotain olemassa, voimmeko saada tietoa olevaisuudesta, millainen olevaisuus on, miten se on rakentunut, millai-nen on ihmisen paikka olevaisuudessa; toisaalta filo-sofiolla voidaan tarkoittaa ihmisen itselleen muodosta-

maa maailman- ja elämäkatsomusta. Esimerkiksi sosialidemokraatti voi kutsua "filosofiaksi" niitä ajatuksia, joita hänellä on ihmisten välisestä tasa-arvosta, vapaudesta ja solidaarisuudesta.

Me lähdemme filosofian ensinmainitusta määrätyksestä: filosofia on tiedettä kaikkein yleisimmistä kysymyksistä. Se, että filosofia on tiedettä, ei kuitenkaan merkitse sitä, ettei se samalla palvelisi maailmankatsomuksen perusteitten luomista. Itse asiassa selkeä ja jäsentynyt maailmankatsomus — jos se sitten ylipäänsä on ihmiselle mahdollinen — voi muodostua ainoastaan filosofian perinteellisten, "viimeisten" kysymysten omakohtaisen pohdinnan ja ratkaisun tuloksena. Marxilainen filosofia tarkoittaa siis sitä teoriaa — tai paremminkin niitä teorioita — "suppeasti" ymmärretyn filosofian kysymyksistä, jotka jollain tavoin pohjautuvat Karl Marxin esittämiin filosofisiin katsomuksiin. Tässä teoksessa siis lähdetään siitä, että marxilaista filosofiaa on olemassa.

Marxismi on tietysti paljon muutakin kuin filosofiaa. Marxilaisiksi voidaan nimittää erilaisia taloudellisia teorioita, poliittisia teorioita, mahdollisesti jopa joitain tulevaisuuteen kohdistuvia ennusteita. Tieteellisenä teoria-
na marxismi vaikuttaa paljon laajemmalta kuin vain niiden joukkoon, jotka haluavat julistaa olevansa marxilaisia. On paljon ihmisiä, jotka hyväksyvät marxilaisen ratkaisun jossain kysymyksessä, mutta omaksuvat toiseen aivan muunlaisen ratkaisun. Jotkut esimerkiksi katsovat, että materialistinen historiankäsitelmä on pätevä lähtökohta tutkittaessa ihmiskunnan historiaa, mutta uskovat silti Kaitselmuksen vaikuttavan yksilön elämään.

Meidän käsityksemme mukaan marxilaisuus on kokonaisvaltainen tieteellinen teoria ja maailmankatsomus. Maailmankatsomuksen peruslähtökohta on filosofinen materialismi, tieteellisen teorian dialektinen tutkimustapa. Mutta marxilaisuudesta voidaan omaksua vain joitakin puolia, vain tiettyjä asioita. Meidän mielestämme se ei ole johdonmukaista, mutta emme toisaalta ole päässeet lopulliseen varmuuteen oman maailmankatso-

muksemmekaan ehdottomasta johdonmukaisuudesta. Tämäkin teos edustaa siinä omaksuttujen tulkintojen puolesta vain kirjoittajiensa tämänhetkisiä käsityksiä. Ne ovat sanokaamme viiden vuoden kuluttua monessa suhteessa toisenlaisia; sitä ainakin on toivottava, koska muutoinhan kysymyksessä olisi oppimisprosessin pysähtyminen paikalleen.

Marxilainen filosofia ei ole ainutkertaisesti omaksuttava, pysyvä oppi. On jatkuvasti asetettava kyseenalaiseksi tähän saakka omaksutut ratkaisut ja pyrittävä etsimään oikeampia ratkaisuja teoreettisiin ongelmiin, olipa sitten kysymys ”viimeisistä” maailmankatsomuksellisista ongelmista tai työväenliikkeen strategiaan liittyvistä kysymyksistä.

Marxilaisuus ei ole puoluefilosofia. Sen paremmin työväenpuolueelle kuin filosofiallekaan ei ole hyväksi, että marxilainen filosofia julistetaan jonkin puolueen viralliseksi filosofiaksi. Se merkitsisi puolueen kannalta sellaisten ihmisten sulkemista puolueen ulkopuolelle, jotka eivät virallista filosofiaa — oli se sitten millainen tahansa — voi hyväksyä, mutta kannattavat silti puolueen yhteiskunnallisia päämääriä. Mutta haittavaikutus ei rajoitu yksin puolueeseen, vaan myös filosofiaan. Filosofia ei voi milloinkaan kukoistaa muuten kuin täydellisen ajatuksenvapauden vallitessa, siellä missä filosofian tutkija ja harrastaja voi täysin vapaasti tutkia ja tutustua millaisiin filosofisiin oppeihin hyvänsä, omaksua millaisia oppeja hyvänsä ja myös tehdä työtä omaksumiensa aatteitten levittämiseksi. Siellä missä hallitseva instituutio — olipa se sitten kirkko, puolue tai valtio — on pyrkinyt saamaan itselleen filosofisen monopolin, on aina kärsinyt filosofia, ja kun filosofia on inhimillisen toiminnan tulosta, siitä on kärsinyt ihminen.

Me hylkäämme näkemyksen, että ”kaikki filosofia on luokkafilosofiaa”, jollainen on esitetty perusteeksi sille, että työväenpuolueen pitäisi omaksua jokin tietynlainen filosofinen oppi. Emme toisaalta kiellä sitä,

etteivät yhteiskuntaluokkien väliset ristiriidat ja niiden välinen taistelu voisi heijastua jollain tavoin myös filosofiaan ja ettei maailmankatsomuksellinen kamppailu olisi vailla laajempaa yhteiskunnallista perustaa. Mutta ei ole olemassa yksiselitteisesti yhtä filosofiaa tälle ja yhtä filosofiaa tuolle luokalle. Filosofialla "yleensä" on oma perinteensä. Työväenliikkeen parhaan sivistysihanteen mukaista ei suinkaan ole filosofisen perinteen hylkääminen, vaan päinvastoin sen kriittinen omaksuminen sen kaikessa rikkaudessa ja moninaisuudessa.

Miksi opiskella filosofiaa? Ennen kaikkea tietysti siksi, että se kuten kaikki muutkin tieteet tyydyttää inhimillistä uteliaisuutta. Filosofian opiskelusta saa myös välineitä oman maailmankatsomuksen rakentamiseen mutta ei kuitenkaan lopullista Totuutta. Filosofian arvo ja viehäytys onkin juuri siinä, että se auttaa ymmärtämään, että mitään lopullisia Totuuksia ei ole. Meillä ei voi olla lopullista tietoa todellisuudesta siksi, että tieto todellisuudesta ilmentää aina muutakin kuin todellisuutta sellaisenaan; tieto todellisuudesta ilmentää myös "tietäjän" itsensä suhdetta todellisuuteen.

Silti ei tietenkään ole niin, etteikö filosofiassa olisi mitään totuutta, mitään totuuden aineksia. Mutta jos missä niin filosofiassa totuudet ovat sekä suhteellisia että subjektiivisia siinä mielessä, että yksilön on itse tehtävä ratkaisut. Auktoriteetteihin tutustuminen auttaa näitten ratkaisujen teossa, mutta jos aiotaan yltää filosofiseen ajatteluun, ei pelkkä auktoriteetteihin tukeutuminen riitä, vaan on omakohtaisesti käytävä läpi oma maailmankatsomuksellinen kamppailu erilaisten ratkaisuvaihtoehtojen välillä, eikä tuo kamppailu milloinkaan pääty.

Siksi suosittelemme paneutumista hyvin monenlaiseen filosofiseen kirjallisuuteen. Tämä teos edustaa yhtä marxilaisen filosofian tulkintaa, sellaista, joka on saanut paljon vaikutteita viime vuosikymmeninä käydystä marxilaisesta keskustelusta. Mutta on syytä tutustua

myös johonkin marxilais-leniniläistä filosofiaa esittelevään kirjaan; niitä on suomen kielelläkin olemassa runsaasti. Suosittelemme aloittelevalle filosofian harrastajalle myös tutustumista johonkin yleiseen filosofian alkeitten oppikirjaan, esimerkiksi Reijo Wileniusen ym. teokseen **Filosofian kysymyksiä**.

Filosofiaa pidetään yleisesti vaikeana. Se onkin vaikeaa. Filosofian vaikeus johtuu siitä, että se liikkuu yleisellä, käsitteellisellä tasolla, se on "teoreettista", kaukana "käytännöstä" sanan arkimerkityksessä. Siksi alku on hankalampaa kuin monessa muussa oppiaineessa. Mutta kun kohtaa vaikeuksia, niin kannattaa muistaa, että kysymys on vain ihmisen aikaansaannoksista. Ne ovat siksi ihmisen ymmärrettävissäkin. Se voi vaatia ponnistuksia, mutta tulokset ovat ponnistusten arvoisia.

II HISTORIAALLINEN MATERIALISMI

a) Erilaisista historiankäsitksistä

Erilaisten historiankäsitksysten nimeäminen ja niiden luokittelu ei ole mahdollista tekemättä väkivaltaa todellisuudelle. Koska erilaisia historiankäsitksyksiä kuitenkin on ollut ja on olemassa, on jonkinlainen tyypittely tarpeellista. On vain muistettava, että jokainen sellainen on aina todellisuutta yksinkertaistava. Jos kysymme millainen on historioitsija X:n historiankäsitksitys, niin emme useimmissa tapauksissa voi viitata vain yhteen historiankäsitksitystyyppiin, vaan tavallisesti useita tyyppejä on keskenään sekoittuneina.

Seuraamme George Novackin historiankäsitksysten jaottelua teoksessa **Understanding History** (Historian ymmärtäminen), soveltaen. Novack erottaa kuusi erilaista historiankäsitksystä, joista useimmat esiintyivät jo vanhalla ajalla. Me lisäämme luetteloon vielä seitsemännen: empiristisen tai positivistisen historiankäsitksyksen.

Ehkä varhaisin historiankäsitksitys on **uskonnollinen** historiankäsitksitys. Sellainen esiintyi jo lukutaidottomilla, primitiivisillä kansoilla ja olennaista siinä oli käsitksitys, että maailman alkuperä oli luomistapahtumassa ja sen jälkeinen historia ilmensi jumalallista suunnitelmaa. Tällainen käsitksitys sisältyy edelleenkin suuriin uskontoihin. Niinpä kristillisen historioitsijan Reinhold Niebuhrin mukaan ”kaikkia historiallisia kohtaloita määrää yksi jumalallinen mahti”.

Toinen vanha historiankäsitys on **suurmiesteorია**, jonka mukaan historia on olennaisesti poikkeuksellisten yksilöitten toiminnan tulosta. Thomas Carlyle (1795—1881) ilmaisi tämän käsityksen näin: ”Universaalinen historia, sen historia, mitä ihminen on aikaansaanut tässä maailmassa, on pohjaltaan täällä toimineitten Suurten Miesten Historiaa.” Suurmiesteorіaa on tavallaan käänteisessä muodossa esiintynyt myös marxilaisuuden piirissä. Neuvostoliitossa vallitsevan käsityksen mukaan 1930- ja 40-lukujen ”vääristymien” syynä oli J. V. Stalinin kohdistunut henkilöpalvonta.

Kolmas jo antiikissa esiintynyt historiankäsitys on **idealistinen** historiankäsitys. Termiä idealismi käytetään tässä suppeassa merkityksessä kuvaamaan käsitystä, jonka A n a k s a g o r a s (n. 500—427) ilmaisi sanomalla, että ”järki hallitsee maailmaa” ja H e g e l, että ”sielu tai henki on ainoa historian liikkeellepaneva voima”. Huomattava historiankirjoituksen kehitykseen vaikuttanut historioitsija Leopold von R a n k e (1795—1886) piti historiallisten tapahtumien, yksilöitten ja aikakausien määrääjänä jotain aatetta, ideaa. Hänen mukaansa historiallisella yksityiskohdalla on merkitystä vain silloin kun se ilmentää aikansa ideaa.

Neljäs, sekin jo vanhalla ajalla esiintynyt historiankäsitys on **eliittiteoria**. Sen mukaan jokin kansa tai rotu on ”valittu” johtamaan historiaa. Vanhassa Testamentissa asetetaan israelilaiset jumalan valitsemaksi kansaksi. Antiikin kreikkalaiset pitivät itseään kaikissa suhteissa parempina kuin ”barbaareja”. Räikeimmillään eliittiteoria esiintyi Saksan natsien opissa kuvitellun arjalaisen rodun ylemmyydestä. — Myös kaikenlaiset etujoukkoteoriat, joiden mukaan jollain puolueella, ryhmällä tai maalla on oleva historiassa johtava rooli, ovat erilaisia muunnelmia eliittiteoriasta, elitistisestä historiankäsityksestä.

Viides historiankäsitys on **ihmisluonnehistoria**. Sen mukaan historiaa määrää ihmisluonne — se voi olla olemuk-

seltaan joko hyvä tai paha — joka pysyy muuttumattomana halki aikakausien. Historiankirjoituksen tehtävänä on osoittaa, miten tämä muuttumaton ihmisluonne ilmenee erilaisissa historiallisissa tapahtumissa. David H u m e (1711—1776) kirjoitti, että ”ihmiskunta on niin paljon sama kaikkina aikoina ja kaikissa paikoissa, että historia ei kerro siitä mitään uutta tai outoa. Historian päätehtävä on vain löytää ihmisluonteen pysyvät ja univerraalit periaatteet.” Ihmisluonnetteoria voi esiintyä myös siinä muodossa, että ihmisluonne muuttuu historian kuluessa ja historia selittyy nimenomaan noista muutoksista.

Kuudetta historiankäsitystä kutsuttakoon **positivistiseksi**. Se on 1800-luvulla syntynyt ja tällä hetkellä kapitalististen maitten historioitsijoiden piirissä levinnein porvarillinen historiankäsitys. Positivistisen historiankirjoituksen ohjelman esitti August C o m t e (1798—1857) vaatiessaan, että historioitsijan on luovuttava kaikista ideologisista, poliittisista tms. ennakkoasenteista. Hänen mukaansa on mahdollista vetää johtopäätökset tiukasti vain faktojen perusteella. Positivismin mukaan hypoteesit, so. tutkimuksen pohjana olevat oletukset, jotka sitten itse tutkimuksessa testataan, nousevat ”automaattisesti” faktoista. Äärimmillään positivismi katsoo, että historia tosiaan voi olla täysin ”objektiivista”, arvovapaata.

b) Materialistinen historiankäsitys

Saavumme vihdoin viimeiseen, seitsemänteen, **materialistiseen historiankäsitukseen eli historialliseen materialismiin**. Tässä vaiheessa meille riittää siitä Engelsin ehkä tosin hieman yksinkertaistava määritelmä teoksen **Sosialismin kehitys utopiasta tieteeksi** englanninkielisen painoksen johdannossa: historiallinen materialismi tarkoittaa ”sitä käsitystä maailmanhistorian kulusta, joka pitää kaikkien tärkeiden historiallisten tapahtumien perimmäisenä syynä ja ratkaisevana liikkeellepanevana voimana yhteiskunnan taloudellista kehitystä, tuotanto- ja vaihto-

tavan muutoksia, siitä johtuvaa yhteiskunnan jakautumista eri luokkiin ja näiden luokkien keskinäistä taistelua”.

Materialistinen historiankäsitys on Marxin ja Engelsin kehittämä, mutta silti sen monet keskeiset väittämät ovat esiintyneet jo kauan ennen heitä. Niinpä käsitys taloudellisten kriisikausien väistämättömyydestä esiintyi jo Marxin ”pikkuporvarilliseksi sosialistiksi” kutsumalla taloustieteilijä Jean-Charles-Léonard-Simone de Sismondilla (1773—1842) sekä ajatus yhteiskunnan jakautumisesta luokkiin utopistisella sosialistilla Claude-Henri de Saint-Simonilla (1760—1825). Materialistisen historiankäsitäksen juuria voidaan itse asiassa löytää jo antiikin Kreikan huomattavimmalta historioitsijalta Thukydideelta (471—399).

Thukydides oli ateenalainen sotapäällikkö, joka aika-kauteensa nähden hämmästyttävällä tieteellisellä täsmällisyydellä kirjoitti peloponnesolaissodan historian. Thukydides etsii sodan syytä mm. Ateenan kauppiasluokan eduntavoittelusta, ekspansiosta eli sen ”imperialistisista” valloituksista ja tekee selvän eron esitettyjen virallisten syiden ja todellisten taloudellisten, poliittisten ja strategisten syiden välillä. Thukydides pyrkii selittämään vallitsevat poliittiset instituutiot yhteiskunnan rakenteesta ja hallitsevien luokkien eduntavoittelusta. Ajan yleisen käsityksen mukaan Thukydideskin kuitenkin katsoi, että historia toistuu suunnilleen samanlaisena ja että ihmisluonne ja ihmisen käyttäytyminen säilyy muuttumattomana läpi vuosisatojen.

Jo Marxin ja Engelsin elinaikana, mutta varsinkin heidän kuolemansa jälkeen, historiallisen materialismin väittämiä ryhdyttiin soveltamaan äärimmäisen mekaanisesti, syntyi marxismin yksinkertaistus, **vulgaarimarxilaisuus**. Eräs porvarillinen yhteiskuntatieteilijä kirjoitti v. 1893 ilmeisen hämmästyneenä, että marxilaiset ”palauttavat uskonpuhdistuksen taloudelliseen syyhyn, katsovat kolmikymmenvuotisen sodan pituuden johtuvan taloudellisista

syistä, ristiretkien feodaalisesta maannälästä, perheen kehittymisen taloudellisista syistä sekä liittävät Descartesin käsityksen eläimistä koneina manufaktuurijärjestelmän kasvuun". Tässä ei kysymyksessä ollut mikään marxilaisuuden vääristely, tuon ajan marxilaiset todella uskoivat näin ja kirjoittivat näin.

c) Determinismi ja indeterminismi

Vulgaarimarxilaisuudelle oli ominaista, kirjoittaa E. J. H o b s b a w n artikkelissaan **Karl Marx's Contribution to Historiography** (Karl Marxin panos historiankirjoitukseen), taloudellinen historiankäsitys, jonka mukaan kaikki on riippuvaista taloudellisesta tekijästä. Historia nähtiin rautaisten lainalaisuuksien alaiseksi, jossa ei ole mitään vaihtoehtoja ja jossa ihmiset voivat vain toissijaisten seikkojen osalta vaikuttaa historian kulkuun. Tällaista näkemystä kutsutaan **mekaaniseksi determinismiksi**. Se on vastakkainen sille Marxin yksinkertaiselle oivallukselle, että ihmiset tekevät historiansa itse.

Mekaaninen determinismi on siis torjuttava, mutta tämä ei saa johtaa sellaiseen käsitykseen, että ihmiset tekisivät historiaansa mielivaltaisesti halunsa mukaan, riippumattomana kulloisistakin taloudellisista ja yhteiskunnallisista edellytyksistä. Tällainen **indeterminismi** on tyypillistä eräille porvarillisille historiallisille koulukunnille. Marxismi on **determinismin** kannalla. Se tarkoittaa sitä, että kaikilla historiallisilla tapahtumilla on syynsä. Mikään ei olisi voinut tapahtua toisin kuin tapahtui ilman, että myös syyt olisivat olleet toisenlaisia.

Determinismi ei sulje pois sattuman osuutta historiassa. E. H. C a r r esittää teoksessaan **Mitä historia on** erotettaviksi toisistaan **rationaaliset** ja **satunnaiset** syyt historiassa. Rationaaliset syyt ovat sellaisia, joista voi tehdä yleistyksiä ja johtopäätöksiä. Etsittäessä esimerkiksi syitä Venäjän bolševikkipuolueen sisäiselle valtaistelulle 1920-luvun loppupuoliskolla voidaan viitata yhtäältä rationaaliin syihin. Niitä olivat erilaiset käsi-

tykset maan teollistamisen vauhdista ja suunnasta, siitä voitaisiinko ja millä keinoin talonpoikaistolta ulosmitata niin suuri määrä lisäarvoa, että sen avulla olisi mahdollista teollistaa Venäjä. Mutta toisaalta voidaan viitata satunnaiseen syyhyn, nimittäin siihen, että Lenin menetti työkykynsä lopullisesti keväällä 1923 ja kuoli seuraavan vuoden tammikuussa. Edelliset syyt voidaan yleistää. Voidaan tarkastella muita maita, joissa on tapahtunut proletaarinen vallankumous, tutkia miten vastaavat ongelmat niissä on ratkaistu. Mutta Leninin kuolema oli ainutkertainen, satunnainen tapahtuma, josta ei voida tehdä mitään yleistyksiä. Kun tarkastellaan tilannetta Neuvosto-Venäjällä 1920-luvun lopulla on mahdotonta vastaan-sanomattomasti osoittaa mikä syy, rationaalinen vai satunnainen vaikutti ratkaisevimmin valtataisteluun, jonka lopputuloksella taas oli kauaskantoinen merkitys Neuvostoliiton ja koko maailman historiassa. Historianfilosofiselta kannalta olennaista on kuitenkin se, että esimerkki osoittaa syysuhteitten olemassaolon, olkoot ne satunnaisia tai rationaalisia. Mikään ei historiassa tapahdu itsestään, syysuhde eli **kausaliteetti** on universaali.

d) Työ ja työnjako

Voidakseen syödä, juoda, pukeutua, asua, ajatella filosofisesti ihmisen on tehtävä työtä. Juuri **työ** onkin se tekijä, joka ratkaisevimmin erottaa ihmisen muista elollisista olennoista. Työ on ihmiselle ja nykyisen tietämyksemme mukaan vain ihmiselle ominaista; se on ihmisenä olemisen perusta, ihmisen **lajiolemus**. Tosin muurahainen rakentaa taidokkaan keon ja muodostaa ”yhteiskunnan”, mutta kysymys ei ole työstä sanan täydessä, varsinaisessa merkityksessä. Muurahaisella tai patoa rakentavalla majavalla ei ole käytössään **työvälineitä**, tai se on perin alkeellinen. Sen sijaan padon rakentavalla ihmisellä, alkukantaisellakin, on jonkinlainen työväline.

Työkalun, työvälineen käyttö tuo tullessaan ihmistyöhön sille ja vain sille ominaisen **intentionaalisuuden** eli

tietoisien tavoitteellisuuden, päämääräisyyden. Ennen kuin ihminen alkaa rakentaa patoa, hänellä on mielessään padon ”kuva”, ajatus padosta. Ihminen asettaa padolle jonkin funktion eli tehtävän ja tarkoituksen. Tämän huomasi jo Aristoteles sanoessaan, että ”talon idea” on rakennusmestarilla hallussaan jo ennen talon rakentamista: ensin on talon käsite, vasta sitten konkreettinen talo. Mutta tässä ei vielä ole kaikki. Intentionaalisuus tekee mahdolliseksi **varioinnin**, tietoisien muuntelemisen. Rakennusmestarilla ei taloa suunnitellessaan ole mielessä yksi talo, vaan useita taloja. Niistä hän rakentaa yhdellä kertaa yhden, toisella kertaa toisen. Intentionaalisuudesta seuraa **varioitavuus**. Ja juuri intentionaalisuudesta seuraa, että ihminen voi luoda jotain suhteellisesti pysyvää, sellaista, joka on olemassa muualakin kuin vain ihmisen omassa tietoisuudessa. Hän voi luoda esimerkiksi taideteoksen, joka säilyttää arvonsa halki vuosisatojen. Inhimillinen työ, intentionaalinen työ, on ihmisenä olemisen lähtökohta, siitä ”alkaa” ihminen, ihminen-nimisen lajin historia, siihen perustuu ihmisenä oleminen.

Ihmiset eivät tee työtään yksin, toisistaan erillään. Ihmiset ovat työssään vuorovaikutuksessa sekä toistensa että **luonnon** kanssa. Tekemällä työtä ihminen muokkaa luontoa ja luo siten uutta todellisuutta. Luonto näyttäytyy työtä tekeväille ihmiselle kahdenlaisena. Se on yhtäältä ulkoinen voima, **objektiviteetti**, johon ihmisen on sopeuttava ja jonka lainalaisuudet hänen on opittava mahdollisimman hyvin tuntemaan. Mutta ihminen on toisaalta myös itse osa luontoa, johon hän työnsä avulla vaikuttaa.

Ihmisen intentionaalinen työ johtaa vuorovaikutussuhteeseen ihmisten kesken sekä ihmisen ja luonnon välillä. Nämä puolestaan johtavat **talouteen**, joka merkitsee näitten vuorovaikutussuhteitten kokonaisuutta. Niinpä talous on ihmisen toiminnan keskiö. Ihmisen kaikki toiminta ei tietenkään ole taloutta, mutta se on kaiken lähtökohta,

ilman taloudellista toimintaa ei mitään muutakaan inhimillistä toimintaa olisi olemassa. Taloudellisten vuorovaikutussuhteitten joukosta erottuu oleellisimpana **työnjako**. Lähdimme liikkeelle toteamuksesta, että työ tekee mahdolliseksi syömisen jne. Mutta esimerkiksi filosofista ajattelua työ sinänsä ei vielä tee mahdolliseksi. Filosofinen ajattelu tosin ei ole mahdollista, jos työtä ei ole olemassa, mutta voi olla olemassa työtä ilman, että lainkaan esiintyisi filosofista ajattelua. Työ on täten filosofisen ajattelun **välttämätön**, mutta ei **riittävä** edellytys. Vasta työnjako ruumiilliseen ja henkiseen työhön tekee mahdolliseksi niin filosofian kuin muutkin sen ilmiön ilmenemismuodot, jota paremman ilmaisun puuttuessa kutsumme ”korkeammaksi hengenelämäksi”, so. tieteen, taiteen, uskonnon jne. Työnjako tekee mahdolliseksi sen, että osa ihmisistä voi elää vapautettuna elämän ylläpitoon tarvittavien välttämättömien hyödykkeitten tuottamisesta. Työnjako merkitsee kuitenkin samalla välittömien tuottajien alistamista; osan ihmisistä ei tarvitse tehdä itse työtä siksi, että he voivat määrätä muut ihmiset työhön. Työnjaolla on siten Janus-kasvot (kaksoiskasvot): työnjako merkitsee toisaalta alistamista, toisaalta laadullisesti uudenlaista sivistystä. Työnjako johtaa myös kaupunkien erottumiseen maaseudusta, mikä on yksi ”korkeamman hengenelämän” edellytys.

e) Tuotanto ja omistus

Kun ihmisen taloudellisen toiminnan tuloksena syntyy suhteellisen pysyvyyden saavia objekteja, tuotteita, on kysymys **tuotannosta**.

Tuotanto on olemukseltaan **yhteiskunnallista**, koska ihmiset siinä ovat keskenään vuorovaikutuksessa. Mutta tuotannon yhteiskunnalliset muodot ovat olleet ja ovat hyvin erilaisia. Tuotannon yhteiskunnallista muotoa määrittävä peruskysymys on se, miten kaksi perustavaa tuotannon tekijää, nimittäin tuottaja ja tuotantoväline, liittyvät toisiinsa, mikä on niiden suhde. Tuottaja voi

liittyä tuotantovälineeseen suoraan, mutta myös epäsuorasti siten, että jokin kolmas tekijä liittää yhteen tuottajan ja tuotantovälineen. Kun tällainen kolmas tekijä ilmaantuu, merkitsee se samalla sitä, että välittömiltä tuottajilta otetaan lisätuotetta, jonka avulla ”kolmannen tekijän” olemassaolo käy mahdolliseksi. Lisätuotteen tuottaminen merkitsee työn jakautumista **välittömään** ja **lisätyöhön**. Välitön tuottaja käyttää osan työajastaan työhön itsensä ja perheensä ylläpitämiseksi, mutta osa ajasta on lisätyötä, jonka tulokset ottaa haltuunsa ”kolmas tekijä”, tuottajan ja tuotantovälineen suhteeseen nähden ulkoinen voima.

”Kolmannen tekijän” toiminta perustuu tavallisesti **omistukseen**. Marxin mukaan omistuksen ensimmäinen alkeellinen muoto esiintyy perheessä, jossa vaimo ja lapset ovat miehen orjia. Omistus on olemukseltaan **suhde**. Autiolla saarella asustava Robinson Crusoe ei ”omista” mitään, ei ainakaan ennen Perjantain ilmaantumista. Omistus voi kohdistua joko välittömään tuottajaan itseensä ja/tai tuotantovälineisiin. Edellisessä tapauksessa on kysymys orjuudesta. Kapitalismissa välitön tuottaja on henkilökohtaisesti vapaa, mutta elääkseen hänen on myytävä työvoimaansa ja näin ollen hän orjan lailla edelleen tuottaa lisätuotetta, mutta vain kokonaan toisenlaisella tavalla. Sitä tapaa, muotoa, jolla lisätuote otetaan tuottajilta, kutsutaan **riistoksi**; huomattakoon, ettei tällä termillä ole mitään moraalista arvosisältöä, vaan kysymyksessä on vain erästä objektiivista prosessia kuvaava tieteellinen termi.

f) Tuotantosuhteet

Riistosuhteen luonne määrää sen millaiset ovat **tuotantosuhteet**. ”Tuotannonehtojen omistajien suhde välittömiin tuottajiin”, kirjoitti Marx **Pääoman** kolmannessa osassa, ”on aina se mistä löydämme koko yhteiskuntarakennelman sisimmän salaisuuden, kätketyn perustan...”. Tuotantosuhteita ovat kaikki ne suhteet, joissa ihmiset talou-

dellisessa toiminnassaan ovat. Ratkaisevan tärkeitä ovat omistussuhteet sekä työnjako. Omistussuhteitten perusteella ihmiset jakautuvat **luokkiin**, joiden edut ovat toisilleen ristiriitaiset, mistä seuraa, että luokkayhteiskunnille on ominaista mitä moninaisimpia ilmenemismuotoja saava **luokkataistelu**.

On korostettava sitä, että luokka ei määräydy niinkään sen "jäseniä" yhdistävien piirteitten vaan päinvastoin heidät muista erottavien piirteitten perusteella. Marx ja Engels totesivat jo varhaisteoksessaan **Saksalainen ideologia**, että "erilliset yksilöt muodostavat luokan ainoastaan sikäli kuin heidän on käytävä yhteistä taistelua toista vastaan". Siten luokka-asema määräytyy asemasta tuotannossa, ei esimerkiksi sellaisista tekijöistä kuin valta, vauraus tai ihmisten omat mielikuvat asemastaan yhteiskunnan "hierarkiassa" eli "status". Mutta vaikka valta, vauraus ja status eivät suoraan johdu luokka-asemasta, niin niitten jakautumista ihmisten kesken ei kuitenkaan voida erottaa itsenäisiksi yhteiskunnan alueiksi, vaan lopulta ne riippuvat yhteiskunnan taloudellisesta rakenteesta, jonka keskiön riistosuhde muodostaa, olkoonkin, että niillä on "oma" elinpiirinsä, että niihin vaikuttavat monenlaiset tekijät, tavat, tottumukset ja perinteet.

g) Tuotantovoimat

Tuotantosuhteitten perustana ovat **tuotantovoimat**. Niitä ovat työvoima — tuotantovoimista tärkein, jota ilman muilla ei olisi merkitystä — , luonnonolosuhteet ja tuotantovälineet. Tuotantovoimien taso määräytyy työvoiman ammattitaidosta, tieteen ja teknologian kehitystasosta, luonnonolosuhteitten suotuisuusasteesta, tuotantovälineitten tehokkuudesta sekä myös — ja tämä on tärkeää — siitä tavasta, jolla kaikki edellä mainitut muodostavat kokonaisuuden.

Sanoimme, että tuotantovoimat ovat tuotantosuhteitten perusta. On kuitenkin vakavasti varoitettava vaarasta, joka vaanii, jos tämä lausuma tulkitaan liian ahtaasti. Tuo vaara on **reduktionismi**, jonka mukaan tuotantosuhteet voidaan redusoida eli palauttaa tuotantovoimiin, so. mekaanisesti johtaa tuotantovoimista. Eli kun on X tuotantovoimien kehitystaso, niin Y tuotantosuhteet ovat sen välttämätön seuraus, ainakin ennen pitkää. Tuotantovoimat ja tuotantosuhteet eivät tietenkään ole toisiinsa nähden ulkoisia, vaan toistensa kanssa läheisessä vuorovaikutuksessa. Ne ovat kaksi eri asiaa joita ei saa irrottaa toisistaan, mutta ne on erotettava toisistaan.

Ihmiskunnan historia osoittaa, ettei ole sellaista ehdotonta, absoluuttista pistettä, jonka yli tuotantovoimat eivät voisi kehittyä räjäyttämättä rikki tuotantosuhteitten kuorta. Kysymys tuotantovoimien ja tuotantosuhteitten suhteesta ei ole mekaaninen piste, sitten rikkiräjäytysasetelma. Silti tuotantovoimien kehitystaso tietysti luo edellytyksiä myös tuotantosuhteitten muuttumiselle ja muuttamiselle — kysymys voi olla sekä ihmisten tiedostamattomasta tai tietoisesta prosessista — eivätkä esimerkiksi kapitalistiset tuotantosuhteet voisi vallita, jos tuotantovoimien kehitystaso olisi hyvin alhainen.

h) Tuotantotapa

Tuotantosuhteet ja tuotantovoimat ovat **tuotantotavan** ”peruselementit”. Tuotantotavalla tarkoitetaan sitä tapaa, jolla tuotanto on järjestetty, ja siten tuotantotavan määrää tuotantosuhteitten luonne, se, millä tavoin riisto toteutuu. Tuotantotapoja erotti Marx ihmiskunnan siihenastisessa historiassa pääsääntöisesti neljä: alkukantainen tuotantotapa, orjanomistustuotantotapa, feodalismi ja kapitalismi. (Marx puhui myös aasialaisesta tuotantotavasta, mutta tämä käsite jäi varsin epämääräiseksi.) Myöhemmin tulemme näkemään, että joskin ainakin kolme viimeksi mainittua on todella ollut olemassa, niin ihmiskunnan ko-

ko historiaa ei voida ”puristaa” pelkästään näihin kaavoihin tekemättä sille suurta väkivaltaa.

Ei voi olla olemassa yleistä teoriaa — sanan ahtaassa merkityksessä — tuotantotavoista, tai jos sellainen olisi, olisi kysymyksessä ylihistoriallinen, idealistinen teoria. Jokaisella tuotantotavalla on oma erikoisluonteensa, jokainen tuotantotapa määräytyy ennen kaikkea sille ominaisten sisäisten ristiriitojensa perusteella, oman historiallisen ajanjaksonsa perusteella. Silti jokaisen konkreettisen tuotantotavan tutkimus tuo samalla oman panoksensa ”tuotantotavan yleensä” ymmärtämiseen, siihen, miten me ymmärrämme maailmanhistorian kulun.

i) Yhteiskuntamuodostuma

Tuotantotavan käsitteen yleisyys aiheuttaa sen, että kun tutkimme jotain konkreettista tapausta, yhteiskuntaa annettuna aikana, ei yleensä ole kovin informatiivista, jos ilmoitamme sen olevan kapitalistisen tms. Tämä on johtanut tarpeeseen ottaa käyttöön käsite, jonka avulla voitaisiin täsmällisemmin analysoida ”tapauksia”. Tämä käsite ei ole vakiintunut. Kirjallisuudessa se esiintyy mm. muodoissa yhteiskuntamuodostuma, taloudellinen muodostuma, taloudellinen yhteiskuntamuodostuma, yhteiskuntataloudellinen muodostuma yms. Käytämme tässä **yhteiskuntamuodostuman** käsitettä.

Yhteiskuntamuodostuman perustana on **erilaisten riistosuhteitten kombinaatio**; verraten kehittymättömässä muodostumassa voi jokin osa elää riistosuhteitten ulkopuolellakin, luontaistaloudessa. Tuotantotavan määrittämisessä lähdetään siitä, miten riisto pääsääntöisesti toteutuu, mikä on perustava riistosuhde. Mutta missään konkreettisesti ”tapauksessa”, tutkittavassa yhteiskunnassa, ei ole vain yhtä riistosuhdetta.

Ottakaamme esimerkiksi Suomi 1890-luvulla. Ilmeisesti täällä oli olemassa ainakin neljä erilaista riistosuhdetta, jos jätämme pois laskuista palveluammatteihin ja virka-

miehistöön liittyvän ongelmakentän. Ensinnäkin oli koti-teollisuutta, joka yleensä liittyi maanomistukseen ja siis maanviljelyyn. Jonkin verran, mutta muihin Euroopan maihin verrattuna vähän, esiintyi ns. kustannusjärjestelmää, jossa kauppias kustantaa tarveaineet, perhe tekee työn ja sitten kauppias ostaa valmiin tuotteen. Toiseksi oli käsityötä, jossa käsityöläinen oli itsenäinen tuottaja, esim. suutarit ja räätälit maaseudulla. Käsityö oli kuitenkin nopeassa laskussa. Kolmanneksi oli olemassa torpparilaitos, jossa voidaan sanoa olleen feodaalisia piirteitä. Neljänneksi oli nopeasti nouseva teollisuus- ja rakennustyö. Vielä oli olemassa viides "elementti", osa maaseutua oli rahatalouden ulkopuolella, vaihdantataloudessa. Vain teollisuudessa ja (kaupunkien) rakentamisessa oli olemassa palkkatyötä kapitalistisessa mielessä.

Näemme — ja muu ei tässä ole tarkoituksenakaan — että kukin "tapaus" on perin monimutkainen, kompleksinen. Useita erilaisia riistosuhteita on olemassa kussakin yhteiskuntamuodostumista toisiinsa kietoutuneina ja usein vieläpä niin, että samassa yhteiskuntamuodostumassa voi olla eri tuotantotavoille ominaisia, niitä määrääviä riistosuhteita. — Yhteiskuntamuodostuma ei kuitenkaan koostu pelkästään riistosuhteista, taloudellisista suhteista. Niitä "sitoo" toisiinsa yhteiskunnassa vallitsevat päällysrakenteen ilmiöt — tähän kysymykseen palaamme pian tarkemmin — yhteiskunnassa vallitsevat moraalikäsitukset, tavat jne. Etienne B a l i b a r on päätyneet teoksessaan *Cinq études du matérialisme historique* (Viisi tutkielmaa historiallisesta materialismista) seuraavaan määritelmään: "Yhteiskuntamuodostuma on tuotantosuhteitten ja tuotteitten kiertokulun (...) muodostaman perustan sekä juridisten, poliittisten ja ideologisten suhteitten muodostaman päällysrakenteen kokonaisuus".

Kysymyksessä on erilaisten riistosuhteitten kokonaisuus eli kombinaatio, totaliteetti. Mutta totaliteetti ei ole milloinkaan pelkästään osiensa summa tai möhkäle, jolla ei ole mitään osia. Niinpä kussakin yhteiskuntamuodostu-

massa on aina yksi riistosuhde muihin nähden määrävässä asemassa. Tämä tuo mukanaan sen, että yksi, määrävässä riistosuhteessa riistävä luokka on hallitseva luokka, jolla on yhteiskunnassa johtovalta. Johtovalta tarkoittaa sitä, että kun hallitsevalla luokalla on hallussaan tärkeimmät aineellisen tuotannon välineet, se pystyy myös vaikuttamaan ratkaisevasti henkisen tuotannon luonteeseen ja politiikan sisältöön. Kunakin aikakautena hallitsevat ajatukset ovat hallitsevan luokan ajatuksia, vaikka hallitseva luokka esittääkin omat ajatuksensa yleispätevinä ja ainoina mielekkäinä ajatuksina. — Syntyy ilmiö, jota Antonio Gramsci kutsui vankilavihoissaan, *Quaderni del carcere*, hegemoniaksi, järjestelmä, jossa tietty elämänsä ja ajatustapa on hallitsevassa asemassa, jossa yksi käsitys todellisuudesta on levinnyt kaikkialle ja joka saa aikaan sen, että ihmiset ovat spontaanisti lojaalisia hallitsevaa luokkaa kohtaan. Louis Althusser on kirjassaan *Lénine et la philosophie* (Lenin ja filosofia) seurannut nuoren Marxin ajatusta ”ideologisesta tietoisuudesta” nimenomaan vääränä, so. hallitsevan luokan vaikutuksen vääristämänä tietoisuutena, ja todennut, että ihmisten tietoisuus ei heijasta heidän todellista suhdettaan oman olemassaolonsa ehtoihin, vaan heidän kuviteltua suhdettaan näihin ehtoihin.

Tieteen tehtävä on voittaa tämä tilanne. Sen on lähdettävä ihmisen todellisesta elämänprosessista, taloudellisista edellytyksistä ja yhteiskunnallisesta todellisuudesta. Ihmisten käsitykset omasta olemisestaan ja heidän todellinen olemisensa ovat kaksi eri asiaa; tieteen tehtävä on selvittää, mikä on jälkimmäinen, sillä vasta siitä käsin voi edellinenkin selittyä. Ihmisten käsitykset omasta olemisestaan — arki ajattelusta aina oikeudellisiin, moraalisiin, poliittisiin, uskonnollisiin, ideologisiin ja esteettisiin käsityksiin saakka — sekä niitä vastaavat instituutiot ovat viime kädessä aina sidoksissa ihmisten todellisen olemassaolon ehtoihin, tuotantoon, talouteen, ihmisten keskinäisiin suhteisiin tuotannossa, yhteiskunnallisiin suhteisiin. Tehtävä on yrittää saada mahdollisimman oikea

kuva todellisuudesta, sen eri puolista, joskaan kuva koskaan ei voi täysin adekvaatisti, oikein ilmaista objektiaan, sillä kuva on aina yksinkertaistus todellisuuden tavattomasta moninaisuudesta ja siten suhteellinen. Mutta sellaisenaankin vain tämä "kuva", so. tieteellinen tieto todellisuudesta, voi johtaa todellisuuden ymmärtämiseen niin, että todellisuutta myös voidaan muuttaa. Todellisuuden tieteellisestä omaksumisesta, sen ajatuksellisesta rekonstruktioista ("uudelleenrakentamisesta") voi seurata oikea toimintaohje, kumouksellinen käytäntö.

j) Perusta ja päällysrakenne

Olemme nyt tulleet materialistisen historiankäsityksen keskeiseen väittämään: taloudellinen **perusta** määrää viime kädessä **päällysrakenteen**. Kiiruhdamme heti painokkaasti huomauttamaan, että tätä väittämää ei saa ottaa liian kirjaimellisesti, sillä silloin joudutaan perin juurin onnettomille harhapoluille.

Mistä johtuu talouden ensisijaisuus? Se ei johdu siitä, että ihmisen olemisessa olisi jokin alue "todellisempi" kuin toinen, vaan se johtuu yksinkertaisesti työn merkityksestä ihmisenä olemiselle, siitä, että työ on ihmisen lajiolemus. Talous ei ole jokin "ainoa todellisuus", jonka "taakse" ei enää voida edetä. Jos talous käsitettäisiin näin, se itse asiassa asetettaisiin historian ulkopuolelle, siitä tehtäisiin eräänlainen "metarealiteetti" (todellisuuden ulkopuolella oleva), se asetettaisiin palvontaesineen, fetisin asemaan. Ihminen tuottaa työllään aineellisia hyödykkeitä ja asettuessaan vuorovaikutukseen muiden ihmisten sekä luonnon kanssa myös itse tuotantosuhteet. Tuottaessaan tuotantosuhteita — mikä tietysti on jatkuva prosessi ja koska ei ole kysymys koko ajan uusien ennennäkemättömien tuotantosuhteitten tuottamisesta, puhumekin tuotantosuhteitten **uusintamisesta** — ihminen tuottaa myös "henkisiä" tuotteita, yksinkertaisista arkiajatuksista monimutkaisiin instituutioihin saakka.

Jako perustaan ja päällysrakenteeseen ei saa peittää sitä, että ne uusinnetaan yhdessä. Paradoksaalisesti voitaisiinkin sanoa, että ”päällysrakenne on perustassa”. Tämä tarkoittaa, että yhteiskunnallista tuotantoprosessia eli ihmisen olemassaololle välttämättömien ja tarpeellisten hyödykkeitten tuottamista säätelevät ihmisten omaksumat tavat, tottumukset, so. päällysrakenteen ilmiöt. Kysymys on jälleen totaliteetista: yhteiskunnallinen tuotantoprosessi on paitsi aineellisten hyödykkeitten tuotantoprosessi, myös olemassa olevien tuotantosuhteitten tuottamis- ja uusintamisprosessi.

Tässä totaliteetissa päällysrakenne ja perusta ovat erilisiä, mutta eivät irrallisia. Kysymys on pyrkimyksestä selittää yhteiskunnallista todellisuutta, jossa on eri alueita, mutta joka voi olla olemassa ainoastaan kokonaisuutena, totaliteettina. Tuotantovoimia ei voida erottaa tuotantosuhteista, tuotantosuhteita oikeudellisista suhteista, oikeudellisia suhteita perinteistä jne. Perusta ja päällysrakenne ovat abstraktioita, jotka voimme ottaa lähtökohdaksi nousulle kohti konkreettia, todellisuuden tieteellistä omaksumista.

Sanoimme taloudellisen perustan viime kädessä määrävän päällysrakenteen. Tässä väittämässä on vielä selvitystä vaativa ilmaisu ”määrää viime kädessä”. Ilmaisun viime kädessä (saks. im letzten Hand) otti käyttöön Friedrich Engels, joka kuuluisassa kirjeessään Joseph Blochille 21. syyskuuta 1890 myönsi, että Marx ja hän itse ovat osaltaan syyllisiä siihen, ”että nuoret joskus panevat taloudelliseen puoleen enemmän painoa kuin siihen kuuluu”. Engels selittää, että heidän virheensä aikanaan johtui väittelytilanteista materialistisen historiankäsitteilyn vastustajien kanssa. (Tässä Engels kyllä kaunistelelee omaansa ja Marxin menneisyyttä, sillä 1850-luvulla Marx ja Engels syyllistyivät tavan takaa siihen virheeseen, että talouskriisi ilman muuta toisi tullessaan vallankumouksen eli sitä mukaa kun työläisten vatsat alkavat kurnia nälästä, heidän päänsä vallankumouksellistuvat.) Ilmai-

sulla viime kädessä Engels halusi korostaa, että taloudellinen momentti ei suinkaan ole ainoa vaikuttava tekijä.

Verbillä ”määrää” voidaan tarkoittaa neljää eri asiaa: i) seuraa välttämättä, ii) myötävaikuttaa, iii) luo mahdollisuuden, iv) antaa puitteet. Ilmaisua viime kädessä tarkoittaa sitä, että on kysymys merkityksestä (iv). Talous on perusta, joka antaa puitteet, mutta se ei merkitse, että kun taloudellinen ilmiö X tapahtuu, niin se ilman muuta loisi mahdollisuuden tai myötävaikuttaisi ilmiöön Y puhumattakaan, että siitä seuraisi välttämättä ilmiö Y päällysrakenteessa. Didier M o t c h a n e on kirjassaan **Sosialismin avaimet** luonnehtinut talouden ”puiteroolia” siten, että ”tuotantovoimien kehitysaste sanelee kullakin historiallisella hetkellä ehdottomat rajat tuotantosuhteiden sekä poliittisten ja taloudellisten suhteiden mahdollisuuksille”. Tätä siis merkitsee talouden viime kädessä määräävä funktio. Yksinkertainen esimerkki: höyrykone keksittiin jo antiikissa, mutta se jäi lähinnä leikkikaluksi. Antiikin ajan tuotantovoimien kehitystaso asetti rajat, joitten puitteissa ei ollut mahdollista kehittää höyrykoneesta sano-kaamme kulkuneuvon voimanlähdettä ja ryhtyä rakentamaan rautateitä Rooman imperiumiin.

Myös perustan ja päällysrakenteen suhteen tarkastelussa on hylättävä kaikenlainen reduktionismi. Räikeimmillään reduktionismi saa ilmauksensa lausetyypissä ”X on vain Y:n heijastus, tuote”. Viittasimme jo edellä vulgaarimarxilaiseen tapaan tulkita protestantismi ”vain” nousevan kapitalismin heijastumaksi. Huikeaa reduktionismia edusti myös esimerkiksi maolainen taidekäsitys 1960-luvun lopulla ja 1970-luvun alussa. Senkaltaiset reduktiot kuin esim. ”Schubertin musiikki heijastaa vain 1800-luvun alun taantuvan pikkuporvariston rappiota” olivat sille luonteenomaisia.

k) Taloudellinen tekijä ja taloudellinen struktuuri

Kapitalismissa on ”taloudellisella tekijällä” tärkeä merkitys, sillä onhan kapitalismissa — nimenomaan kapitalistin kannalta katsottuna — liikkeelle panevana voimana voitto, voiton tavoittelu. Koska taloudellisella tekijällä ei ole samanlaista merkitystä aikaisemmissa tuotantotavoissa, ovat eräät teoreetikot, ensimmäisenä ilmeisesti unkarilainen Georg Lukács teoksessaan *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Historia ja luokkatietoisuus), katsoneet, että materialistisen historiankäsitteksen perusväittäminen ei päde muuta kuin kapitalismissa ja vain ”vulgaarimarxilaiset” pitävät materialistisen historiankäsitteksen ”puhtaasti historiallisia kategorioita, jotka ovat päteviä vain kapitalistisen yhteiskunnan suhteen, ikuisesti pätevinä”.

Kysymys on ilmeisestä hätävarjeluun liioittelusta. Varovaisuuteen on syytä, mutta tällainen ”vulgaarimarxilaisuuden” vastustaminen johtaa toisaalta sekin onnettomasti eksyksiin.

Mielenkiintoisen ratkaisun on ongelmaan esittänyt Karel Kosik kirjassaan *Dialektika konkrétno*. (Konkreetin dialektiikka) Kosik erottaa taloudellisen tekijän ja taloudellisen struktuurin (rakenteen). Taloudellinen tekijä on välittömästi yhteiskuntaan vaikuttava voima, kuten juuri voitto kapitalismissa. Vastaavaa ei ollut olemassa antiikin eikä keskiajan yhteiskunnassa. Kun näitä tarkastelee, niin ensi silmäyksellä näyttää siltä, kuin kapitalismissa dominoiva (tärkein vaikuttava) voima olisi talous, antiikissa politiikka ja keskiajalla katolilaisuus. Poliittikalla antiikissa ja katolilaisuudella keskiajalla oli merkittävä asema, mutta se oli mahdollista vain taloudellisen struktuurin takia; politiikka ja katolilaisuus eivät suinkaan olleet aikansa taloudellisesta struktuurin asettamista puitteista riippumattomia ilmiöitä.

Kosik asettaa myös kysymyksen, käykö tulevaisuudessa tuotantovoimien suuren kehityksen ansiosta niin, että taloudellisella tekijällä ei ole enää niin merkittävää osaa kuin sillä nyt on kapitalismissa. Mahdollisesti näin voisi käydä, mutta se ei poistaisi taloudellisen struktuurin ensisijaisuutta. Päinvastoin: taloudellisen tekijän "ylivallasta" vapautuminen on mahdollista vain tietynlaisen taloudellisen struktuurin vallitessa, Kosikin mukaan — ja häneen on helppo yhtyä — luokattomassa yhteiskunnassa, jonka täydellistä toteutumista kuitenkin on pidettävä utopiana, ääriarvona, jota kohti voidaan edetä, mutta jota täydellisesti ei voida koskaan saavuttaa.

D) Eri tuotantotapojen luonteesta ja kehityksestä

Marx ja Engels käyttivät varhaisista, alkukantaisista yhteiskunnista alkukantaisen tuotantotavan käsitettä, mutta on parempi käyttää, kuten Jürgen Habermas teoksessaan *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Legitimaatio-ongelma myöhäiskapitalismissa), **alkukantaisen yhteiskuntamuodostuman** käsitettä, sillä varsinkaan aivan primitiivisellä asteella ei voida puhua varsinaisten tuotantosuhteitten olemassaolosta. Alkukantaisessa yhteiskuntamuodostumassa suku muodosti perusyksikön, johon ihmiset kuuluivat. Suvut liittyivät heimoiksi. Ensimmäinen alkeellinen työnjako sukupuolten ja ikäryhmien välisen ns. **luonnollisen työnjaon** lisäksi syntyi, kun poppamiehet erikoistuiivat hoitamaan maagisia rituaaleja.

Ensimmäinen laadullinen muutos tapahtui noin 6.000 vuotta ennen ajanlaskumme alkua (eaa) kun toisiinsa liittyneet ihmiset alkoivat parantaa ravintonsa laatua kasvien viljelemisellä ja eläinten kesyttämällä kotieläimiksi. Toinen laadullinen muutos tapahtui noin 3.000 v. eaa, kun Niilin, Euftrat-Tigriksen ja Induksen tulvalueitten maanviljelys alkoi kuparityökalujen käyttöön-oton myötä tuottaa ylijäämää, jonka turvin työnjako

saattoi syventyä (käsityöläiset, kauppiaat, papit, hallitsijat, virkamiehet) ja sivistyksen edellytykset, kaupungit, syntyä.

Tuotantotapojen ja yhteiskuntamuodostumien analyysin kannalta on tärkeää havaita, että "alkukantaisesta tuotantotavasta" ei suinkaan siirrytty suoraan orjanomistustuotantotapaan. Uusissa kaupunkikulttuureissa valta oli papiston käsissä; talouden keskus oli temppele, jonka palveluksessa oli käsityöläisiä ja virkamiehiä. Ylijäämä kerääntyi varsin pienen hallitsevan luokan käsiin ja sen myötä saivat alkunsa luokkaristiriidat. Niitten hillitsemiseksi ja kurissapitämiseksi syntyi valtio, mahti, joka näennäisesti oli yhteiskunnan yläpuolella. Tällaista yhteiskuntamuodostumaa voitaisiin kutsua vaikkapa "temppelelaluodeksi".

Perry Anderson on teoksessaan *Passages from Antiquity to Feudalism* (Väyliä antiikista feodalismiin) todennut, että orjuus sinänsä oli olemassa jo kauan ennen antiikin aikaa, mutta se muodosti vain alimman yhteiskunnallisen kerrostuman yhteiskuntarakenteissa, jotka olivat monimutkaisten riippuvuussuhteitten ja epävapauden kokonaisuuksia. Mutta orjatyö ei ollut suinkaan hallitseva lisätuotteen riiston muoto.

Vasta antiikin Kreikassa ja Roomassa orjatyö saavutti niin suuret mittasuhteet, että selvästi ylitettiin kotitalouden puitteet. Samalla itse orjuuden luonne muuttui aikaisempaa ehdottomammaksi, se merkitsi täydellistä vapauden puuttumista vastakohtana varsinkin Ateenan kansalaisten uudelle, ennennäkemättömälle vapaudelle.

Päinvastoin kuin myöhemmin keskiajalla oli antiikissa kaupunki korostetussa ja hallitsevassa asemassa maaseutuun nähden. Mutta kaupunkien suuruuden lähteenä ei ollut niinkään kaupungeissa tapahtuva käsityö kuin maatalous, joka perustui orjatyöhön ja joka tuotti lisätuotetta. Maanomistajat eivät asuneet tiluksillaan, vaan kaupungeissa. Kaupunkeihin syntyi näin joutilas väestökerros,

mikä teki mahdolliseksi antiikin huomattavat saavutukset filosofian, tieteen ja taiteen alueilla. Keskiajalla ei vastaavia edellytyksiä enää ollut.

Orjat saatiin antiikissa pääasiassa sotien tuloksena. Kun Rooman imperiumi saavutti suuruutensa rajat, alkoi orjien saanti tyrehtyä. Työvoiman uusintamisesta tuli luonteeltaan supistuvaa, sillä naisorjien määrä oli vähäinen. Vähitellen maanomistajat joutuivat lopettamaan orjien suoran ylläpidon ja sijoittamaan jäljelläolevat pieniin yksikköihin, jotka tulivat vuokravelvollisiksi. Samaan aikaan vapaat vuokraajat ja pienviljelijät luisuivat suuromistajien suojelukseen. Näiden ja orjien asema alkoi yhdenmukaistua.

Seurauksena oli **colonus**, maanvuokraaja oli sidoksissa maanomistajaan, jolle hän maksoi vuokraa joko työvoiman tai tuotteitten muodossa. Vähitellen orjat lakkasivat olemasta tavaroita, heidän myyntinsä sen maa-alueen ulkopuolelle, jossa he työskentelivät, kiellettiin.

Rooman imperiumin tuhoon vaikutti sen perustana olleen orjatalouden murtuminen olennaisella tavalla. Toinen tekijä oli kasvava byrokratisoituminen, kun kristinuskon leviäminen toi maallisen byrokratian rinnalle uuden, loismaisen virkakoneiston. Orjakapinoilla ei ollut merkitystä imperiumin tuhoutumiseen. Samoin jäi ulkopuolisten valloittajien osalle armoniskun antaminen sisäisesti rappeutuneelle yhteiskuntamuodostumalle.

Feodalismi oli tuotantotapa, joka Euroopassa syntyi lähinnä roomalaisesta colonuksesta sekä saksalaisesta alkukantaisesta yhteiskuntamuodostumasta, jossa talonpoika oli muodollisesti vapaa, mutta heimopäällikön suojeluksessa. Feodalismille oli tunnusomainen **läänityslaitos**. Aluksi kuninkaat palkitsivat sotapäälliköitään ja virkamiehiään tekemällä heistä **vasallejaan**, so. antamalla heille maa-alueita elinikäiseen hallintaan. Noin 700-luvulla karolingien valtakunnassa, läänityksiin alkoi liittyä myös hallintotehtäviä. Karolingien valtakunnan

hajotessa 800-luvun lopulla ja 900-luvulla kuningasvalta heikkeni ja vasallit tosiasiallisesti itsenäistyivät. Läänityksistä tuli perinnöllisiä, syntyi perinnöllinen suurmaan-omistajien luokka, aatelisto. Samaan aikaan aikaisemmin vapaa talonpoikaisto vajosi maaorjuuteen, mitä jouduttiivat jatkuvat sodat ja valloitukset. Vapaan talonpojan ainoa mahdollisuus oli alistua maaorjuuteen lääninherran tarjoamaa suojelusta vastaan.

Feodalismissa maan omisti pääsääntöisesti feodaalierrojen luokka, aatelisto ja kirkon välityksellä papisto. Tämä luokka riisti lisätuotteen talonpojilta poliittis-oikeudellisten pakotussuhteitten avulla. Talonpoika oli esim. alistettu isäntänsä tuomiovaltaan ja yhteiskunnan paikallaanpysyvyyden turvaamisessa oli kirkon ideologinen mahti olennainen tekijä. Vasallisuhteitten ketju oli monipolvinen. Talonpojan isäntä oli saanut maansa läänityksenä korkeammalta lääninherralta, jolle tämä oli miehineen velvollinen suorittamaan sotapalvelusta ja lääninherra taas saattoi olla vielä korkeamman lääninherran vasalli. Ketju jatkui kuninkaaseen saakka, jolle kaikki maa periaatteessa kuului, mutta jonka valta tosiasiaassa vaihteli; yleensä keskushallinto pysyi heikkona. — Feodalismi ei kuitenkaan koskaan toteutunut puhtaana, vaan keskiaikaisessa yhteiskuntamuodostumisissa oli aina puhtaalle feodalismille vieraita piirteitä, mm. vapaita talonpoikia ja maan yhteisomistusta. Ruotsissa maaorjuus ei ehtinyt toteutua lainkaan. Kaupunkien merkitys oli feodalismien ollessa ”puhtaimmillaan” vähäinen.

Talonpojan työ jakautui feodalismissa välttämättömään työhön hänen hallussaan olevalla maapalstalla ja lisätyöhön kartanon tiluksilla. Jälkimmäinen, keskitetty työ, oli edellistä huomattavasti tuottavampaa ja johti tärkeitten teknisten parannusten käyttöönottoon (rauta-aura, vesimylly). Lisätuotteen kasvu puolestaan johti nopeutuvaan väestönkasvuun sekä kaupunkien laajenemiseen ja lisääntymiseen. Väestönkasvu kuitenkin johti viljelysmaan puutteeseen. Samaan aikaan pula metallista johti kaupun-

kien tuotteitten hinnan nousuun ja maataloustuotteitten hinnan laskuun. Näiden tekijöiden seurauksena feodalismi joutui rakenteelliseen kriisiin, jota pahensi 1300-luvulla ns. musta surma. Aatelisto pyrki riiston tehostamiseen, mikä johti luokkataistelun kärjistymiseen talonpoikaissodaksi. Maaorjuus alkoi korvautua rahavuokralla, ja 1400-luvulla se hävisi suurimmasta osasta Länsi-Eurooppaa.

Perry Andersonin kirjassaan *Lineages of the Absolutist State* (Absolutistisen valtion syntyjuuret) esittämän analyysin mukaan pyrkimys säilyttää feodaaliherrojen luokkaherruus johti Länsi-Euroopassa kuninkaan vallan vahvistumiseen eli absolutistiseen (itsevaltaiseen) valtioon. Itä-Euroopassa vastaava kehitys tapahtui länsieurooppalaisien absolutististen valtioiden sotilaallisen paineen seurauksena, mutta samalla se merkitsi keinoa turvata maaorjuuden jatkuminen. Absolutistisen valtion muodostuminen johti laajan, pysyvän palkka-armeijan ja virkamiehistön syntymiseen, maanlaajuiseen verotukseen ja lainsäädäntöön sekä maanlaajuisten markkinoiden alkuun.

Kapitalismin nousun lähtökohtana oli ns. alkuperäinen **kasautuminen**. Sen lähtökohtana oli toisaalta maaseudun ”liikaväestön” muodostuminen. Syntyi vapaita työläisiä, joilla ei ollut muuta myytävää kuin työvoimansa. Kaupungeissa alkoivat suljetun keskiaikaisen **ammattikuntalaitoksen** syrjäyttää **manufaktuurit**, suuret työpajat, joissa työ jaetaan yksinkertaisiin vaiheisiin, mutta pysyy edelleen käsityönä. Työläisten ainoa mahdollisuus oli myydä työvoimaansa manufaktuurien omistajille. Toisaalta alkuperäisen kasautumisen lähde oli siirtomaakauppa. Näin syntyi tarvittava pääoma, joka 1700-luvun lopussa ja 1800-luvun alussa johti ns. teolliseen vallankumoukseen ja **kilpailukapitalismin** syntyyn. Tämä tapahtui ensimmäisenä Englannissa, sitten muualla Euroopassa ja Yhdysvalloissa. Mutta maailmankaupan synty jo esikapitalistisena aikana 1400-luvulta lähtien alkoi tuoda siirtomaiksi valloitettuja Euroopan ulkopuolisia maita taloudelliseen riippuvuussuhteeseen Euroopasta.

Kapitalismin perusristiriita ja -vastakohtaisuus on **työn ja pääoman välillä**. Pääoma on arvo, joka pannaan kiertokulkuun, investoidaan. Mutta jotta pääoman arvo lisääntyisi, se on sijoitettava sellaiseen tavarahan, jolla on kyky olla arvonalähteenä. Tämä tavara on **työvoima**; se on ainoa tavara, jonka työläinen voi markkinoilla myydä. Kapitalistisen tuotantotavan perustava riistosuhde on näin ollen **lisäarvon** tuottaminen, sillä se korvaus, jonka työvoiman myyjä, työläinen saa, ei vastaa kokonaan hänen työprosessissa luomaansa arvoa. "Puhdas" kapitalismi poikkeaa näin ollen sekä "puhtaasta" orjanomistustuotantotavasta, jossa orja oli tavara, tai "puhtaasta" feodalismista, jossa ei tuotettu lainkaan tavaroita eli markkinoilla myytäviä työn tuotteita. Kapitalismi poikkeaa olennaisesti feodalismista myös siinä, että sen vallitessa riistosuhde ei ole näkyvä, yhteiskunnan pintailmiö. **Ilmiötasolla** ihmisten väliset suhteet ovat tasa-arvoisia: he myyvät ja ostavat tavaroita. Työläinen ja kapitalisti ovat yhdenvertaisia: toinen ostaa ja toinen myy työvoimatavaraa. Asian **olemus**, riistosuhde on peitossa, tavaralla on **fetissiluonne**. (Tästä tarkemmin kohdassa VI 1. a) Myös kapitalistisen **valtion** olemus luokkayhteiskunnan ilmauksena peittyy, valtio on näennäisesti yhteiskunnan yläpuolella oleva mahti.

Kapitalismi on merkinnyt tuotantovoimien tavatonta kasvua, työn jatkuvaa voimaperäistymistä sekä työnjaon syvenemistä. Vapaisiin markkinoihin perustunut kilpailukapitalismi on syrjäytynyt ja sen tilalle on tullut **monopolikapitalismi**, joka kuitenkin ei ole muuttanut kapitalistisen tuotantotavan perusluonnetta työväenluokan tuottaman lisäarvon riistoon perustuvana tuotantotavana.

Lokakuun proletaarinen vallankumous vuonna 1917 Venäjällä synnytti aivan uuden yhteiskuntamuodostuman. Tämä yhteiskuntamuodostuma ei ole luonteeltaan kapitalistinen, koska tuotantovälineitten yksityisomistus on poistettu ja markkinatalouden logiikka korvattu suunnitelmatalouden logiikalla. Yhteiskuntamuodos-

tuma ei kuitenkaan ole varsinaisesti sosialistinen, koska päätäntävalta yhteiskunnassa tuotettuun lisäarvoon ei ole välittömien tuottajien eikä yleensä kansan kontrolloitavissa, vaan käytöstä päättää kansan kontrollista itsenäistynyt kerrostuma, **byrokratia**. Valtio ei ole alkanut kiihtyä pois, vaan siitä on tullut byrokration vallankäytön väline, jonka kanssa valtaapitävä ”etujoukkopuolue” on yhteenkietoutunut. Koska siitä on tullut keskeinen, kansaa alistava pakotuskoneisto, voidaan tätä yhteiskuntamuodostumaa luonnehtia **valtiososialistiseksi**. Kansa on vallankäytön objekti, ei sen subjekti, laajojen kansanjoukkojen poliittinen osallistuminen on puhtaasti rituaalista.

Valtiososialistisessa yhteiskunnassa on dominoivana tuotantotapana sosialismi. Tämä johtuu siitä, että tuotantovälineet omistaa ja niiden käyttöä ohjaa yhteiskunnallinen organisaatio eli valtio, taloudellista toimintaa suuntaa kokonaistaloudellisella tasolla laadittu suunnitelma ja taloudellinen toiminta on käyttöarvosuuntautunutta: tuotetaan sitä, mitä määritellään tarvittavan. Yhteiskuntaa säätelevän valtion toimintamekanismit eivät kuitenkaan täytä sosialismin edellytystä, välittömien tuottajien osallistumista vallankäyttöön. Tämä osoittaa omalta osaltaan sen, ettei tuotantotapa yksin riitä määrittämään yhteiskuntamuodostumaa, vaan yhtä olennaista on tarkastella yhteiskunnan valtasuhteiden rakennetta kokonaisuutenaan.

Tämän suppean tuotantotapojen luonnehdinnan tarkoitus on ollut osoittaa paitsi eri tuotantotapojen luonne — ennen muuta se, miten ne erottuvat toisistaan — myös itse tuotantotavan käsitteen luonne. Kuten Nicos P o u l a n t z a s on teoksessaan **Pouvoir politique et classes sociales** (Poliittinen valta ja yhteiskuntaluokat) sekä **Les classes sociales dans le capitalisme aujourd’hui** (Yhteiskuntaluokat nykyajan kapitalismissa) todennut, määrityy kukin tuotantotapa sen perusteella, millä tavoin talouden viime kädessä määräävä rooli toteutuu. Ensin mainitussa varhaisemmassa teoksessaan Poulantzas jopa

katsoo, että tuotantotavat ovat pelkkiä abstraktisia käsitteitä, joilla oikeastaan ei ole lainkaan vastinetta reaali-olemisesä. Jälkimmäisessä teoksessaan hän sanoo täsmällisemmin, että tuotantotavat ovat olemassa vain historiallisesti määrätyissä yhteiskuntamuodostumissa, so. Suomessa, Japanissa, Italiassa jne., annettuna aikana.

Koska tuotantotapa ei milloinkaan esiinny puhtaana, on myös historian **periodisointi** eli jakaminen ajanjaksoihin tuotantotapojen perusteella virheellistä, sillä se johtaa yksinkertaistuksiin ja kaavamaisuuksiin. Erityisesti Euroopan ulkopuolisten yhteiskuntamuodostumien tutkimuksessa johtaisi alkukantaisesta tuotantotavasta kapitalismiin johtama neljän tuotantotavan peräkkäiskaava suoranaisiin mielettömyyksiin, ja kuten olemme nähneet, ei Euroopankaan historia ole yksiselitteisesti näitten tuotantotapojen peräkkäisyyttä.

m) Ihminen historiassa

Marxilainen ihmiskäsitys on **kollektivistinen**. Se tarkoittaa, että ihminen voi toteuttaa lajiolemuksensa, so. olla ihminen, vain suhteessa muihin ihmisiin eli yhteisössä. Kollektivistinen ihmiskäsitys ei kiellä yksilöllisyyttä, mutta katsoo, että "todellinen yksilöllisyys" voi toteutua vasta yhteisössä. Vain yhteisössä ihmisellä on mahdollisuus kaikinpuolisesti kehittää lahjojaan, vain yhteisö voi tuottaa Michelangelon, Shakespearen, Beethovenin.

Tähänastinen yhteisö on kuitenkin Marxin sanonnan mukaan ollut **korvikeyhteisö** tai **näennäisyhteisö**, jossa todellinen henkilökohtainen vapaus on ollut vain hallitsevalla luokalla ja sen olosuhteissa kehittyneillä yksilöillä, eikä itse asiassa pohjimmiltaan heilläkään, koska vieraantumisen (ks. lukua VI. 1) koskee heitäkin. Näennäisyhteisö on perustunut pakotukseen, se on ollut ihmisistä erillinen, heistä itsenäistynyt. Ilmauksensa tämä näennäisyhteisö on saanut ennen muuta **valtiossa**, joka edustaa näennäistä yleistä etua ja jonka tehtävä on pitää kurissa

”erityisedut”, jotta kulloinkin hallitsevassa asemassa olevien tuotantosuhteitten jatkuvuus turvattaisiin.

Inhimillinen vapautus, joka voisi toteutua vallankumouksessa, toisi Marxin mukaan näennäisyhteisön tilalle todellisen yhteisön, jossa ihmisen orjuuden ajan historia, esihistoria, päättyisi ja ihminen astuisi ”välttämättömyyden valtakunnasta vapauden valtakuntaan”, jossa ihmiskunta ensi kertaa voisi vapaasti päättää elämästään, kohtalostaan, tulevaisuudestaan. Tähän tulevaisuudenkuvaan liittyi Marxilla ajatus, että historia asettaa ihmisen ratkaistavaksi vain sellaisia tehtäviä, jotka ihminen myös pystyy ratkaisemaan. Marxin tulevaisuudenkuva perustui siis itse asiassa rajattomaan **kehitysoptimismiin**.

Tätä kehitysoptimismia on ihmiskunnan viime vuosikymmenien kehitys vakavasti horjuttanut. Ihmiskunta on luonut mahdollisuuden itsensä tuhoamiseen ydinasesodassa. Ihmisen suhde luontoon on järkkymässä; jos nykyinen kehitys jatkuu on vain ajan kysymys milloin luonnon tasapaino järkkyy peruuttamattomasti seurauksin, jotka ihmislajin tulevan olemassaolon kannalta voivat olla kohtalokkaita. Engels ja hänen jälkeensä Rosa L u x e m b u r g asetti kysymyksen näin: sosialismi vai barbarismi. Meidän aikanamme barbarismin mahdollisuus näyttää yhä pelottavammalta ja todennäköiseltä.

Ihmisen pelastuksenkaltaisen vapautuminen ei ole ilmeisesti mahdollista. Kysymys onkin asetettava: voimmeko ja miten voimme selviytyä? Koska marxismi on 1800-luvulla syntynyt maailmankatsomus ja tieteellinen teoria, julistetaan se kerkeästi vanhentuneeksi; paradoksaalisesti tämän tekevät useimmiten ne, joitten omat käsitykset perustuvat vielä vanhempiin teorioihin, esimerkiksi klassisen kansantaloustieteen perustajan Adam S m i t h i n (1723—1790) teoriaan vapaasta kilpailusta ja kohtalon sormesta, joka lopulta johtaa parhaaseen mahdolliseen lopputulokseen. Mutta silti on otettava vakavasti kysymys, onko marxismi vanhentunut.

Isaac D e u t s c h e r tekee tämän kysymyksen teokseensa **Marxism In Our Time** (Marxismi meidän aikamme) ja jatkaa kysymystä: vanhentunutta missä? Olenaisissako asioissa? Deutscher toteaa, että kapitalismin marxilaisessa kritiikissä on olennaisinta tämä: tuotantoprosessin kasvava yhteiskunnallistuminen — keskinäisten riippuvuussuhteitten kasvu talouselämässä sekä kansallisesti että kansainvälisesti — on yhä jyrkemmissä ristiriidassa kapitalististen omistussuhteitten jyrkän antiyhteiskunnallisen luonteen kanssa. Tämä ristiriita on itse asiassa kapitalismin anarkian ja kaiken siinä piilevän järjettömyyden lähde. Tuotantovälineitten yksityisomistus tekee mahdottomaksi tai ainakin vaikeuttaa tavattomasti ratkaisuja, jotka olisivat välttämättömiä maailmanlaajuisten ongelmien — raaka-aineköyhien maitten syvenevä köyhtyminen, luonnon ja ihmisen tasapaino, jne. — voittamiseksi.

Kokemus osoittaa, ettei tuotantovälineitten saattaminen yhteisomistukseen ainakaan rajoitetussa osassa maapalloa johda mihinkään ”inhimilliseen vapautumiseen”, vaan päinvastoin valtion vahvistumiseen sortokoneistona ja jopa sodan uhkaan kahden sosialistiseksi itseään kutsuvan valtion välille. Silti kokemus on osoittanut myös sen, että suunnitelmatalous pystyy ratkaisemaan monet ongelmat tavalla, johon kapitalismi ei ole pystynyt. Ihmiskunnan historian kohtalonkysymys lieneekin siinä kehittykö sellaisia voimia, jotka saavat aikaan välttämättömät muutokset omistussuhteissa ja löydetäänkö sellainen sosialismin malli, joka voisi merkitä ensimmäistä askelta tiellä, joka todella johtaisi kohti inhimillistä vapautumista?

III TIETOTEORIA

a) Filosofisia peruskäsitteitä

Tietoteorian peruskysymys on perin yksinkertainen: voimmeko tietää jotain eli onko tieto mahdollista? Jos tieto on mahdollista, niin mistä se on peräisin? Jos meillä voi olla tietoa itsemme ulkopuolisista olioista, niin voiko tämä tieto olla oikeaa? Tietoteoriaan liittyy myös ontologinen eli olemisen ongelma: mitä oleva on?

Jotain olevaisuutta on. Oma **tajuntamme** eli **tietoisuus** on olemassa. Mutta onko olevaista myös tajuntamme ulkopuolella? Tajuntamme on **subjektiivinen**, so. yksilön tajunta on vain hänelle ominainen. Onko sen lisäksi olemassa tajuntamme ulkopuolinen todellisuus eli **objektiivinen ulkomaailma**? Jos on, niin mikä on näiden välinen suhde?

Näihin kysymyksiin eri filosofiset suuntaukset vastaavat eri tavoin. Näitä suuntauksia ovat realismi, idealismi, materialismi, rationalismi ja empirismi.

Realismi väittää, että on olemassa tietoisuutemme ulkopuolinen ja siitä riippumaton todellisuus. Tietoteoreettisesti realismi merkitsee sitä, että saamme tietoa objektiivisesta eli tietoisuudestamme riippumattomasta ulkomaailmasta.

Idealismi on tietoteoriassa realismin vastakohta. Se katsoo, että ulkomaailma on palautettavissa henkisiin ilmiöihin, mielteisiin (ideoihin), ja että ulkomaailman olemassaolo on riippuvaista sitä tiedostavasta hengestä. Idea-

lismien äärimmäinen muoto on **solipsismi**. Sen edustaja pitää omaa henkeään ainoana olevaisena ja muuta maailmaa, muut ihmiset mukaan luettuna, vain tämän hengen mielteinä tai ideoina. Metafyysisessä mielessä — vastauksena kysymykseen, millainen todellisuus on luonteeltaan — solipsismi on **subjektiivista idealismia**, joka pitää ihmisen henkisiä ilmiöitä ensisijaisina. **Objektiivisen idealismin** kanta on päinvastainen: todellisuuden luonteen kannalta ensisijaisia ovat ihmisistä riippumattomat henkiset ilmiöt. Esim. **P l a t o n i l l e** oli ensisijaista ihmisen ulkopuolella oleva ideamaailma, **Tuomas A k v i n o l a i s e l l e** Jumala ja **H e g e l i l l e** maailmanhenki.

Materialismi on olemisen probleeman suhteen idealismin vastakohta. Sen mukaan tajunta tai henki ei ole ensisijaista eikä mikään henki ole todellisuuden alkuperä, luoja tms. Todellisuutta voi olla, vaikka tajuntaa ei olisikaan olemassa. Luonnontieteet ovat osoittaneet maailman olleen olemassa miljoonia vuosia ennen ihmisen ja hänen tajuntansa ilmaantumista. Mutta tämä ei merkitse sitä, että ihminen ja hänen tajuntansa olisivat jollain tavoin todellisuuden ulkopuolella. Kun ihminen ja hänen tajuntansa ilmaantui maailmaan, tuli tuosta tajunnasta osa todellisuutta. Tajunta alkoi vaikuttaa todellisuudessa. Täten ihmisen ja ulkopuolisen maailman välille muodostui suhde, vuorovaikutussuhde. Ihmisestä tuli todellisuuteen vaikuttava aktiivinen voima. Ihmisen tajunnasta ei kuitenkaan tullut ulkomaailmaan nähden jollain tavoin ensisijainen voima, eikä ulkomaailma ole olemassa vain ihmisen tajunnassa. Tietoteoriassa materialismi edustaa realismia: on olemassa tietoisuutemme ulkopuolinen ja siitä riippumaton todellisuus, josta meidän on mahdollista saada tietoa.

Rationalistisiksi kutsutaan filosofisia suuntauksia, jotka asettavat järjen, ajattelun, ymmärryksen, tarkastelunsa perustaksi. Klassisen rationalismin mukaan ne periaatteet ja kategoriat, jotka muodostavat järjen ja mahdollistavat ajattelun, ovat olemassa a priori, ennen kokemus-

ta eivätkä peräisin kokemuksesta. Klassinen rationalismi piti järkeä ikuisena ja muuttumattomana. Nykyaikaisen rationalismin mukaan ei järki (omasta) itsestään lähtien luo mitään tiedonsisältöjä. Sen sijaan järki on mukana kaikessa tiedossa. Jokainen tieto on järjen tulosta, sillä hajanaiset toisistaan irralliset tiedon osat eivät vielä riitä muodostamaan totuudellista tietoa, vaan järkeä ja historiallisesti kehittyneitä (ei siis ikuisia ja muuttumattomia) järjen käsitteitä ja toimintoja tarvitaan muodostamaan ja järjestämään nämä tiedoksi.

Empirismi puolestaan väittää, että kaikki tieto voidaan johtaa kokemuksesta. Se ei tunnusta järjellä olevan min-käänlaista omaa vaikutusta tiedon muodostumiseen.

b) Marxilaisuus realismina ja rationalismina

Marxismi on tietoteoreettisesti sekä realismia että rationalismia. **Realismia** se on väittäessään inhimillisen tiedon olevan tietoa tiedostavan ihmisen ulkopuolella olevasta ja hänestä riippumattomasta todellisuudesta. Tiedon subjekti, ihminen, samoin kuin hänen ja tiedon kohteena olevan todellisuuden (subjektin ja objektin) välinen suhde ovat tietenkin osa tätä todellisuutta. Erottelu tiedon subjektin ja objektin välillä pätee ainoastaan tarkasteltaessa ihmisen ja hänen ulkopuolisen todellisuutensa suhdetta tietoteoreettisesta näkökulmasta. Se ei siis tarkoita sellaista dualismia (kaksijakoisuutta), että tiedon subjektina olevan ihmisen oleminen olisi laadullisesti erilaista kuin tiedon kohteen eli objektin oleminen. Subjektin ja objektin välityskin on ulkomaailmaa, kuten Ernst Bloch teoksessaan **Das Prinzip Hoffnung** (Toivon periaate) toteaa.

Rationalismia marxilaisuus on siinä mielessä, että se ei väitä ihmisen voivan saada välitöntä tietoa todellisuudesta, siis tietoa todellisuudesta sellaisena kuin se itsestään ja sinällään on. Tieto todellisuudesta on aina jollain ta-

voin välittyntä. Karel K o s i k kirjoittaa teoksessaan **Dialektika Konkréthino** (Konkreetin dialektiikka), ettei ihminen pääse suoraan selville siitä, mitä oliot olemukseltaan ovat. Tämän vuoksi ihminen saavuttaa tietoa olioitten olemuksesta vain kiertotietä. Itsestäänselvyys ei ole asioitten ilmeisyyttä ja selvyyttä, vaan pikemminkin asioista saadun mielikuvan epäselvyyttä. Suuret filosofit ja filosofiset suuntaukset ovat kaikkina aikoina luonnehtineet tietoa — ja aivan oikein — itsestäänselvyuden ylittämiseksi.

Miten päästä selville siitä, millaisia oliot ovat, mikä on olioitten rakenne? Tähän kysymykseen voidaan vastata mm. seuraavilla tavoilla: i) pääsemme perille olioista ajattelun ja vain ajattelun avulla; tieto on siis pelkästään tajunnan aktiviteetin tuote; ii) ihmisen tajunta on eräänlainen peililaite, joka valokuvaa tai heijastaa olioita, tajunta on täysin passiivinen.

Nämä molemmat tavallaan äärimmäiset vastaukset ovat kuitenkin riittämättömiä: siitä, millaisia oliot ovat ei päästä selville sen kummemmin pelkällä ajattelulla kuin pelkällä todellisuuden heijastamisellakaan. Todellisuudesta ei päästä selville pelkän ajattelun avulla, koska ihminen ei ole ulkomaailmasta eristynyt olio, vaan osa olevaisuutta, olevaisuudessa toimiva, aktiivinen olio. Todellisuudesta ei päästä selville pelkän heijastuksen avulla, sillä ihminen ei ole pelkkä passiivinen heijastuslaite, vaan olevaisuudessa toimiva ja myös ajatteleva olio.

Todellisuudesta selville pääseminen onkin itse asiassa aina **aktiiviteettia**, toimeliaisuutta. Ihminen pyrkii saamaan selville, millaisia oliot ja niiden väliset suhteet objektiivisesti ovat eli miten asiat ovat tietoisuudestamme riippumatta. Mutta saadaksemme tämän selville, meidän on annettava olioille jokin subjektiivinen merkitys, olion merkitys meille. Oliolle antamamme merkitys perustuu tarpeisiimme ja asennoitumiseemme, siihen **intention** (tavoitteellisuuteen), joka tiedostamiseen aina liittyy. Subjektiivinen merkitys, jonka läpi ihminen todellisuutta tar-

kastelee, on historiallis-yhteiskunnallinen luomus. Todellisuuden omaksumisen tavat perustuvat siihen, miten ihmiset ovat muovanneet ympäristöään ja millainen on ihmisten käytännön suhde ympäröivään todellisuuteen.

Käsitämme esimerkiksi talon taloksi sen perusteella, että ihmiset ovat tehneet sen täyttämään "talon" tarkoituksia ja tehtäviä. Ihmisten käytännöllinen suhde taloon tekee talosta "talon". Tämä ei päde pelkästään ihmisen toiminnan tuloksina syntyneisiin esineisiin, vaan myös ihmisen toiminnasta riippumatta syntyneisiin olioihin. Ottakaamme esimerkiksi lumi. Meidän kielessämme on yleiskäsite "lumi", jonka me omistamme kaikenlaiselle lumelle sen eri ominaisuuksista riippumatta. Sen sijaan eskimoiden kielessä ei ole 'lunta' tarkoittavaa yleiskäsitettä, vaan useita käsitteitä, joilla he viittaavat erilaisiin 'lumiin'. He eivät koe lunta 'lumeksi', vaan 'lumiksi', koska heidän käytännöllinen suhteensa lumeen on erilainen kuin meidän. Heidän elämässään ovat olennaisia ne meidän pelkän 'lumemme' erilaiset ominaisuudet, joita heidän eri sanansa käsitteellisellä tasolla ilmaisevat. Kysymys ei ole ainoastaan siitä, että meidän 'lumemme' olisi yleisemmän tasoinen käsite, vaan eskimoiden ja meidän erilaiset käsitteemme ilmaisevat todellisuuden eri piirteitä sen pohjalta, mikä erilaisten käytäntöjen kannalta on todellisuudessa olennaista.

Marxilaisuus on **rationalismia** siis siinä mielessä, että se pitää tietoa inhimillisen toiminnan ja inhimillisen käytännön välittämänä. Tiedon muodostus on yksi ihmisen käytännön erityismuoto, keskeinen ja luonteenomainen osa tätä käytäntöä. Järki siinä merkityksessä, jonka marxilaisuus sille antaa, dialektinen järki, kuten Kosik sitä kutsuu, ei voi olla muuttumatonta ja todellisuuteen nähden ulkopuolista. Dialektinen järki on osa tätä todellisuutta. Dialektiselle järjelle ja siten myös marxilaisuudelle rationalismina ovat luonteenomaisia seuraavat seikat:

1. Vastakohtana klassisen rationalismin ylihistoriallisuu-

delle pidetään järkeä ja tietoa historiallisina, historian kullussa muodostuvina ja muuttuvina.

2. Järkeä käyttävä subjekt*i* ei ole atomisoitu eli toisista eristetty yksilö, vaan järki on luonteeltaan yhteiskunnallista; inhimillinen käytäntö, järki sen osana, muodostuu ihmisten toiminnasta ja ajattelusta, joka tapahtuu alistaiseⁿ ihmisten välisille suhteille ja näiden suhteiden ehdoilla.

3. Dialektinen järki näkee tiedon edistyksen jatkuvana kokonaisuuksien muodostamisena eikä kertakaikkiaan annettujen tietojen summaamisena. Näin ollen dialektiseen järkeen kuuluu näiden tietokokonaisuuksien revisioitavuuden eli uudelleenarvioitavuuden periaate.

4. Dialektinen järki ei ole vain kykyä ajatella järkev*ä*sti, vaan myös todellisuuden rationaalista, järkev*ä*ä muodostamista.

Tiedon lähtökohta on kokemus, mutta tieto ei pysähdy eikä jäännöksett*ä* palaudu kokemukseen, vaan ajattelu muokkaa kokemustietoa, erottaa siitä joitakin puolia ja muodostaa sen pohjalta uutta tietoa. Toisaalta kokemus on ajattelun ja toiminnan ohjaamaa. Koettavissa ja havaittavissa oleva maailma on sekä tiedon lähtökohta että tavoite. Erkanemmep*a* siitä kuinka abstrakteihin ja ajatuksellisesti muodostettuihin käsitejärjestelmiin hyvänsä, on erkanemisen tarkoitus kyetä paremmin selittämään, ymmärtämään ja muuttamaan lähtökohtana ollutta todellisuutta. (Näistä asioista täsmällisemmin luvussa Dialektiikka)

Tämän luvun seuraavissa osissa tarkastelemme perusteellisemmin kolmea tiedon aspektia: tiedon käytäntövälitteisyyttä, tiedon historiallisuutta sekä tiedon ja todellisuuden suhdetta.

c) Käytäntö ja tieto

Edellä on esitetty, että tieto on olennaisesti käytäntövälikkeistä. Tieto ilmentää paitsi ihmisestä riippumatonta todellisuutta myös käytännöllistä suhdettamme todellisuuteen. Tämän näkökannan täsmentämiseksi on vastattava ainakin seuraaviin kysymyksiin: Mitä käytäntö on luonteeltaan; mitä puolia siitä voidaan erottaa ja mitä seurauksia tai tuloksia käytännöstä on? Mikä on tiedon suhde käytäntöön; miten käytäntövälikkeisyys ilmenee tiedossa ja miten tieto vaikuttaa käytäntöön?

Mitä on käytäntö?

Tavanomaisessa kielenkäytössä käytäntö usein samastetaan tekemiseen, toiminnan tekniikkaan ja asioiden manipuloimiseen (manipuloida = käsitellä). Tällöin käytännön vastakohta on teoria, joka siten on tekemisestä ja toiminnasta irrallinen. Tietoteorian peruskäsitteenä käytännöllä on kuitenkin arkimerkityksestään poikkeava täsmällisempi merkitys.

Karel K o s i k i n mukaan käsite käytäntö kehittyi vastauksena kysymykseen: mitä on ja miten muodostuu yhteiskunnallis-inhimillinen todellisuus eli se todellisuus, jossa ihminen elää vuorovaikutuksessa toisten ihmisten ja luonnonympäristönsä kanssa. Käytännössään ihminen luo yhteiskunnallis-inhimillistä todellisuutta. Muodostaessaan tätä hän myös hahmottaa sekä inhimillistä että ulko-inhimillistä todellisuutta.

Käytäntö on siis se toiminnan piiri, jossa toisaalta muutamme ja luomme todellisuutta, toisaalta ymmärrämme ja hahmotamme todellisuutta. Käytäntö on ihmisen vuorovaikutusta todellisuuden kanssa. Havaitsemme, miten käytännön käsitteen tieteellinen merkitys ylittää sen arkimerkityksen. Todellisuuden ymmärtäminen ja muuttaminen edellyttävät teorianmuodostusta. Siten ihmisen teoreettinen toiminta on olennainen osa käytäntöä.

Käytännön käsitettä voidaan selventää erittelemällä sen eri osatekijöitä eli momenteja:

1. Ensimmäinen käytännön momentti on **toiminta**. Toiminnan kohteen perusteella voidaan erotella

a) luonnonympäristön muuttaminen ja esineiden tekeminen,

b) inhimillisen elämän eri muotojen ja instituutioiden luominen, ylläpitäminen ja muuttaminen — inhimillinen vuorovaikutus, kommunikaatio, yhteistyö, kilpailu, taistelu, inhimillisen elämän yhteiskunnallisten ehtojen muuttaminen,

c) ihmisen kehittyminen yksilöksi. Ihmisen persoonallisuus kehkeytyy hänen fyysisten, aistimellisten, älyllisten, emotionaalisten (tunne-elämään kuuluvien), moraalisten ja muiden mahdollisuuksien kehittyessä.

Todellisuudessa tapahtuvaa toimintaa on varsin vaikea luokitella näihin kolmeen luokkaan, sillä useassa toiminnassa on nämä kaikki tekijät. Esimerkiksi tuotannossa muokataan luonnonympäristöä ja valmistetaan hyödykkeitä, mutta samalla tuotanto tapahtuu yhteiskunnallisissa suhteissa ja siihen liittyy monentasoisia ihmisten välisiä suhteita. Lisäksi tuotanto vaikuttaa siinä työskentelevien ihmisten persoonallisuuden muotoutumiseen.

2. Todellisuutta muovaavan inhimilliseen toimintaan kuuluu aina **ajattelu ja tietoisuus**. Käytäntö käsittää toiminnan ohjauksen, ennakoimisen, suunnittelun ja kontrolloimisen, jotka kaikki edellyttävät todellisuuden joidenkin puolien erittelyä ajattelun avulla. Ihmisen todellisuutta muokkaava toiminta ei ole mahdollista ilman jonkinlaista ”teoriaa”, ideaa tai ennakkohahmotelmaa.

3. Ihmisen käytäntö on aina **tavoitteellista eli intentionaalista**. Toiminnallaan ihminen pyrkii toteuttamaan jonkin tavoitteen, saavuttamaan tiettyjä päämääriä. Hän sekä muokkaa todellisuutta tavoitteellisesti että hankkii tietoa tavoitteidensa määräämästä näkökulmasta.

4. Neljäs käytännön momentti on **yhteiskunnallisuus**. Käytäntö on tiedostettua tavoitteellista yhteiskunnallista toimintaa, kuten Mihailo M a r k o v i ć asian määrittelee teoksessaan **Humanizam i dijalektika** (Humanismi ja dialektiikka, saks. Dialektik der Praxis). Käytäntö ei ole erillään olevien yksilöiden käytäntöä, vaan yhteiskunnalliset ehdot ja ihmisten vuorovaikutus muokkaavat sitä. Jo kieli ja käsitteet, joilla ajattelemme, ovat yhteiskunnallista alkuperää.

5. Inhimillisen olemassaolon kokemiseen kuuluvat emootiot, kuten pelko, inho, ilo, toivo jne, ovat nekin **suhdettamme todellisuuteen**. Ne ovat toisaalta syntyisin todellisuudesta ja vaikuttaa siihen, miten todellisuuden näemme, toisaalta ne johtavat toimintaan ja suuntaavat sitä. Kosik kutsuu tätä käytännön **eksistentiaaliseksi momentiksi**.

Käytäntö on prosessi, jossa ihminen luo todellisuuttaan. Mutta samalla se on ihmisestä riippumattoman todellisuuden ymmärtämisen edellytys. Saamme tietoa maailmasta vain siinä määrin kuin hahmotamme maailmaa henkisesti. Tämä on kuitenkin vain yksi ulottuvuus suhteessamme maailmaan. Perustavin ulottuvuus on yhteiskunnallis-inhimillisen todellisuuden muokkaaminen, mitä ilman todellisuuden henkinen hahmottaminenkin olisi mahdotonta. **Käytäntö on kokonaisuus, jossa todellisuutta muovaava toiminta, tieto, tavoitteet ja todellisuus ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa.**

Mitä on tiedon käytäntöväälitteisyys?

Lähdettäessä ajatuksesta, että inhimillinen tieto on käytäntöväälitteistä ja käytäntö edellytys ihmisen ulkopuolisen maailman avautumiselle ja ymmärtämiselle, tullaan kysymykseen, mitä on käytäntöväälitteisyys, miten käytäntö ilmenee tiedossa.

Tietomme lähtökohta on maailma, jossa elämme, joka muotoutuu toimintamme tuloksena ja joka on myös koke-

muksemme maailma. Tämä maailma on tietomme lähtökohta kahdessa mielessä. Toisaalta se luo puitteet, joissa tieto muodostuu — käytäntö muovaa maailman sellaiseksi, jollaisena se meille esiintyy. Toisaalta käytäntöme yhteydessä muodostuvat tietoamme ohjaavat **intressit** eli tietopyrkimykset. Ne ilmentävät toimintamme tarkoituksellisuutta eli **intentionaalisuutta**. Pyrkimystemme tarkastelukulmasta saavat jotkut todellisuuden piirteet **merkityksen**, toiset taas jätetään merkityksettöminä sivuun. Tosiasiat ovat meille tosiasioita, vasta kun niillä on meille jokin merkitys käytännössä muodostuvien intressien näkökulmasta. Ihmisten pyrkimykset eli intressit siis ohjaavat inhimillistä tietoa. Samalla tieto ilmentää niitä. Ne eivät ole toisistaan erotettavissa siten, että toisaalla olisi ”puhdas tieto” ja toisaalla intressit. Tietoa ilman intentionaalisuutta ei ylipäänsä ole. Ihminen ei voi pysähtyä paikoilleen ja antaa tiedon vain valua sisään, vaan **tieto on aina tarkoituksellista toimintaa** — ei ainostaan toiminnan ohjaamaa, vaan itsekin toimintaa.

Erilaisia käytäntöjä vastaavat erilaiset tietopyrkimykset. Yksi niistä on **teknisesti käyttökelpoisen tiedon** tavoittelu. Tällaisen tiedon avulla pyritään hallitsemaan todellisuutta, käyttämään todellisuuden prosesseja ja rakenteita tavoitteitten saavuttamiseksi. Ihminen muodostaa tietoa luonnosta ja sen prosesseista ja pyrkii tämän tiedon avulla käyttämään luontoa hyväkseen. Osaamme käyttää virtaavan veden, öljyn tai uraanin ominaisuuksia niin, että eri keinoin saamme muunnetuksi niiden energian meille käyttökelpoiseen muotoon. Luontoa tutkimalla voidaan pyrkiä myös selittämään ilmiöitten rakennetta ja toimintamekanismeja. Tällainen **selittävän tiedon** etsiminen ei välttämättä suoraan tähtää teknisesti käyttökelpoisen tiedon hankintaan, mutta voi usein johtaa sellaiseen. Usein selittävän tiedon hankintaa ohjaavat tieteen sisäiset intressit.

Myös yhteiskuntaa ja kulttuuria voidaan tutkia erilaisin pyrkimyksin: toisaalta staattisena eli paikallaan pysyvänä

rakenteena, toisaalta kiinnittäen huomio yhteiskunnan muutoksen syihin. Yhteiskuntaa voidaan tarkastella rakenteen kannalta tai yhteiskunnallisten ryhmien tai yhteiskunnan jäsenten toimintana pyrkien ymmärtämään sen syitä ja motiiveita. Tiedonhankinnan intressiin voi tietoisesti tai tiedostamatta liittyä myös pyrkimys tiedon hyväksikäyttöön. Tietoa voidaan muodostaa ja käyttää ihmisten toiminnan ja yhteiskunnan tehokkaammaksi hallitsemiseksi. Mutta sitä voidaan muodostaa ja käyttää myös yhteiskunnan muuttamiseksi. Syntynyttä tietoa voidaan käyttää myös muuten kuin muodostaja on tarkoittanut. Uusista intresseistä käsin tarkasteltuna vanhakin tieto saattaa paljastaa uudenlaisia ulottuvuuksia, eikä näin ollen voida vetää yhtäläisyysmerkkejä tiedon muodostusta ohjaavien intentioiden sekä tiedon käytön ja tulkintojen välille. Tiedon asema merkitysten kentässä saattaa eri syistä muuttua.

Tämä liittyy osaltaan siihen, että ihminen hahmottaa todellisuuden jonkinlaiseksi kokonaisuudeksi tai erilaisiksi kokonaisuuksiksi. Emme näe maailmaa joukkona irrallisia ja toisistaan erillään olevia olioita, joilla ei ole mitään tekemistä toistensa kanssa, vaan suhteutamme oliot aina johonkin kokonaisuuteen. Kokonaisuus (totaliteetti) muodostaa **tietohorisontin**, jota vasten asioita tarkastellaan. Asiat saavat **paikkansa** (positionsa) ja **merkityksensä** tässä kokonaisuudessa. Tietohorisontti sisältää lukuisia erilaisia tietomahdollisuuksia: olio on suhteessa hyvin moneen muuhun olioon. Oliota voidaan tässä suhteidensa kentässä tarkastella useasta eri näkökulmasta, ja olio saa uuden **merkitysyhteyden** suhteutettaessa sitä eri olioihin. Kokonaisuus tietohorisonttina on siis siinä mielessä avoin, että se sisältää uusia tietomahdollisuuksia.

Esimerkiksi tietohorisontista voidaan ottaa vaikka ihmisen pää. Kun katsomme päätä edestäpäin, tietoomme piirtyy kuva kasvoista. Tietohorisonttiin kuuluu mahdollisuus katsella päätä esimerkiksi takaapäin tai keskittyä korvan tutkiskeluun sivusuunnasta. Voimme myös tarkas-

tella päättä osana koko ihmistä tai verrata kasvoja muihin niiden tunnistamiseksi.

Puu olkoon toinen esimerkki. Metsässä kasvavaa puuta voidaan tarkastella kasvitieteen näkökulmasta ja luokitella se suhteessa muihin kasveihin. Ekologin näkökulma puuhun on erilainen: hän tarkastelee puuta ja sen kasvu-edellytyksiä osana luonnon tasapainoa. Eläintieteen näkökulmasta puu on erilaisten eläimien, kuten lintujen, hyönteisten, oravien tai tupajumien asuinpaikka. Puunjälöstajalla on hänelläkin oma näkökulmansa, samoin valokuvaajalla. Kustakin näkökulmat ovat eri asiat puussa olennaisia; eri näkökulmista sen olemukseen kuuluu eri seikkoja.

Arkikokemus on keskeinen todellisuuden hahmottamisen muoto. Se on aikaisemman kokemuksemme, tietojemme ja pyrkimystemme valikoimien ja muokkaamien aistihavaintojen tulosta. Arkikokemuksen ja arki ajattelun tuloksena meille muodostuu kuva ympäristömme ilmiöistä luonnonmukaisina, itsestäänselvinä ja välittöminä. **Tieteellinen ajattelu** poikkeaa arki ajattelusta juuri siinä, että se pyrkii itsestäänselviltä ja luonnollisilta näyttävien ilmiöiden taa. Se ei ota ilmiöitä itsestäänselvinä ja luonnollisina vaan problematisoi ne, kysyy niiden välisiä yhteyksiä ja rakennetta sekä pyrkii löytämään ilmiöistä ne piirteet, jotka ovat niiden luonteen kannalta olennaisia. Arki ajattelu ja sen muodostama näennäisen konkreettinen maailma ovat kuitenkin myös tieteellisen ajattelun lähtökohta.

d) Tiedon historiallisuus

Tiedon olennainen ulottuvuus on sen historiallisuus. Se on seurausta tiedon ja toiminnan suhteesta. Tieto ja toiminta ovat molemmat käytännön momentteja ja lujaasti sidoksissa toisiinsa. Tietomme on käytännön välittämää: tieto ilmentää paitsi kohteena olevaa todellisuutta myös suhdettamme tuohon todellisuuteen — sitä,

millaiset ovat pyrkimyksemme ja millaista on toimintamme tämän todellisuuden suhteen. Toisaalta tieto muuttaa ja kehittää todellisuuden muokkaamiseen tähtääviä pyrkimyksiämme ja toimintaamme. Tieto on olennainen osa sitä käytäntöä, joka tiedossa itsessään välittyy. Tietomme, tavoitteemme ja toimintamme muuttuvat toistensa vaikutuksesta ja toistensa muutosta ruokkien osana kokonaiskäytännön muuttumista.

Näin ollen tiedon kehitys ja historiallisuus ei merkitse vain ajallisesti etenevää, puhtaasti määrällistä kasvua. Tieto ei ole kuin jyväkasa, jota jokainen uusi tiedonjyvä kasvattaa ja täydellistää. Tämä on mm. leninistien käsitys ja se lähtee siitä, että tietomme loputtomasti lähenee absoluuttista totuutta yhä tarkempien ja tarkempien suhteellisten totuuksien kautta. Tällainen konseptio asettaa kiintopisteeksi absoluuttisen eli täydellisen totuuden todellisuudesta, totuuden todellisuudesta sellaisena kuin ”sinänsä todella” on ilman subjektiivisuuden aiheuttamia ”vääristymiä”. Absoluuttista totuutta ei tosin väitetä koskaan saavutettavankaan, vaan ainoastaan loputtomasti lähestyttävän. Tällöin absoluuttisesta totuudesta tulee ”olion sinänsä” kaltainen ”totuus sinänsä”, joka on jossain ”suhteellisten totuuksien” takana, mutta josta emme kuitenkaan mitään tiedä.

Toinen ongelma on siinä, että tieto ja tiedon subjekti jäävät passiivisen heijastajaksi: tiedon kehitys merkitsee vain sitä, että muodostetaan adekvaatimpaa (adekvaatti = tarkalleen vastaava) tietoa todellisuudesta. Samalla jää käytäntökin passiivisen heijastajan asemaan: todellisuutta tarkemmin vastaavan tiedon myötä käytäntökin muuttuu objektiivista todellisuutta tarkemmin vastaavaksi. Käytäntö voi eritasoisesti noudattaa todellisuudessa vallitsevia objektiivisia lakeja — ei muuta. Tällainen käsitys merkitsee tiedon yhden puolen, sen todellisuussidonnaisuuden, absolutisoimista. Tällaiseen konseptioon ei mahdu ajatus maailman muuttamisesta sen pelkän selittämisen sijasta muussa kuin objektiivisessä mielessä: maailmaa voidaan

muuttaa vain tuntemalla sen objektiiviset lainalaisuudet ja noudattamalla niitä. Tästä seuraa, että maailman muuttamisella on objektiivinen, ihmisten tietoisuudesta ja pyrkimyksistä riippumaton suunta.

Voluntarismi, käsitys, että kehityksen suunta riippuu puhtaasti ihmisten tahdosta ja voi muotoutua täysin vapaan valinnan mukaan, ei sekään ole kelvallinen vastaus ongelmaan. Marxilainen näkemys historiasta on deterministinen. Kaikille tapahtumilla on syynsä ja historiasta tulee etsiä todellisia liikelakeja, joiden tunteminen auttaa ihmistä tuntemaan ne prosessit, jotka määräävät hänen omia kohtaloitaan. Mutta kuten Predrag V r a n i c k i toteaa teoksessaan *Covjek i historija* (saks. Mensch und Geschichte, Ihminen ja historia), tämä on erityislaatuista **determinismiiä**, sillä sen ytimenä on käsitys ihmisestä käytännön olentona. Determinismi on ihmisen luovuudessa. Historia ei ole ihmisen ulkopuolinen riippumaton prosessi vaan aktiivinen, tuottava, luova ihminen itse. Vapaus ei tällöin ilmene tietona joistain välttämättömyyksistä, joihin vain sopeuduttaisiin, vaan vapaus on tietoa **historiallisista mahdollisuuksista** ja näiden mahdollisuuksien käytännöllistä realisointia. Ihminen on siis aktiivinen, suhteellisesti vapaa olento. Hän on vapaa tiettyjen fyysisten ja historiallisten ehtojen rajoissa. Tämä vapaus laajenee sitä mukaa, kuin lisääntyy tieto ja kontrolli todellisuudesta vaikuttavista tekijöistä.

Todellisuus antaa mahdollisuuksia erilaisten pyrkimysten toteuttamiseen, ja kehityksellä on useita mahdollisia suuntia. Tämä ei merkitse sitä, että maailma kehittyy siten, kuin ihmiset haluavat ja uskovat. Todellisuuden muuttuminen, historiallisuus, on tulosta vuorovaikutuksesta, jonka osapuolia ovat luonnossa ja yhteiskunnassa vallitsevat lainalaisuudet sekä tässä todellisuudessa syntyneet intressit, tavoitteet ja toiminnot, jotka ovat keskenään varsin ristiriitaisia. Lopputulosta ei voi redusoida (palauttaa) vain joihinkin näistä tekijöistä. Toimiaksemme ”paremmin” meidän on tunnettava paitsi objektiiviset

lainalaisuudet myös oma ja muiden käytäntö ja niiden perusteet. Kaikki nämä tekijät muuttuvat alituisen ja ruokkivat toinen toisensa muutosta. Kun siis ne seikat, jotka tiedossamme ilmenevät, muuttuvat koko ajan, muuttuu myös tietomme kohde. Koska tietomme ilmentää sekä todellisuutta että suhdettamme todellisuuteen ja muuttuu alituisen itsekin, ei ole olemassa yksiselitteisesti ja jatkuvasti lähestyttävissä olevaa totuutta. Koska suhteemme todellisuuteen muuttuu jatkuvasti, muuttuu tieto myös siten, että tarkastelemme todellisuutta uudenalaisista näkökulmista.

Tieto kehittyy ja muuttuu kahdella tavalla. Toisaalta tietyn näkökulman puitteissa saadaan **uutta** tietoa. Toisaalta voidaan saada **uudenaista** tietoa, joka ei enää sovi vanhaan näkökulmaan, vaan kehittyy uusi näkökulma. Se **totaliteetti** eli kokonaisuus, jonka osaksi jäsenämme tietoa ja jonka suhteen tiedot saavat merkityksensä ja muodostavat **merkityskentän, strukturoi tietomme**. Uuden ja vanhan kanssa yhteensopimattoman näkökulman syntyminen merkitsee tällöin tiedon **uudelleenstrukturoimista**, tieto jäsennetään uuden periaatteen pohjalta. Uudessa tietorakenteessa vanhakin tieto saattaa saada uuden merkityksen. Sen paikka tietokokonaisuudessa muuttuu: se nähdään uudenalaisissa suhteissa muihin asioihin ja myös suhteessa uudenalaisiin asioihin.

Tiedon strukturi, asioiden merkitys ja suhteet toisiinsa eivät siis ole vakioita, vaan saattavat muuttua. Myös tämä on tiedon kehitystä laadullisten muutosten kautta. Tällaisen muutoksen syyt eivät löydy pelkästään tiedon sisäisistä tekijöistä, vaan tämä muutos liittyy myös koko käytäntömmme muutokseen.

e) Tieto ja todellisuus

Marxilaisessa filosofiassa katsotaan, että saamme tietoa tajunnasta riippumattomasta eli objektiivisesta ulkomaailmasta, ei kuitenkaan niin, että objektiivinen todellisuus

on olemistapansa puolesta eli ontologisesti subjektista erillään. Jos näin olisi, olisi toisaalla subjektiivisuus puhtaana ajatteluna ja toisaalla materiaallinen oleminen, joka vain heijastuu tiedossa ja ajattelussa. Luonnosta tai yhteiskunnasta luotaisiin puhtaan teoreettinen tiedon systeemi, jossa tieto jatkuvasti lisääntyvässä määrin kehittyisi todellisuuden välttämättömien lakien entistä tarkemmaksi heijastukseksi. Subjekti jäisi tällöin näiden lakien passiiviseksi tarkkailijaksi. Ihmisen oma toiminta olisi vain näiden lakien hyväksikäyttöä tiettyjen päämäärien hyväksi. Näitä päämääriäkin voitaisiin pitää ihmisten tahdosta ja toiminnasta riippumattomina, esimerkkinä tästä käsitys, että kehitys välttämättömyydellä kulkee kohti edistystä.

Tällaisiin johtopäätöksiin saatetaan tulla, jos ei oteta huomioon, että toiminta on ajattelun välttämätön edellytys ja rakenteellinen täydennys. Tämä unohdetaan, kun tiedon keskeisimmäksi tunnusmerkiksi nostetaan se, että tieto heijastaa subjektin tietokyvyille soveliaassa muodossa objektiivista todellisuutta. Tällainen heijastusteoria pohjautuu subjektin ja objektin, ajattelun ja olemisen dualismiin. Toisaalta on oleminen puhtaana objektiivisuutena, joka on määritelty jokaisesta tiedostavasta subjektista riippumattomaksi. Toisaalta on tietoisuus, joka heijastaa olemisen objektiivista muotoa ajattelussa ja tiedossa. Ihmisen toiminta jää tiedon sisällön kannalta ulkokoh- taiseksi: objekti määrittää tiedon sisällön, subjekti tiedon muodon. Tällöin tiedon historiallisuus latistuu vain asteittaiseksi, ajan mittaan toteutuvaksi tiedon adekvaattiu- den (tarkalleen vastaavuus) nousuksi — loputtomaksi absoluuttisen totuuden lähestymiseksi yhä tarkempien ja tarkempien suhteellisten totuuksien kautta. Käytännön ei tällöin nähdä vaikuttavan itse tiedon sisältöön, vaan se jää pelkäksi tiedon tulosten koetteluun välineeksi, totuu- den kriteeriksi tai tiedon käytön ja soveltamisen ken- täksi. (Vrt luku V n ja p).

Marxilainen tietoteoria lähtee kuitenkin siitä, että ajat-

telu ja oleminen ovat todellisuudessa vain **yhden ja saman relaation** (suhteen) jäseniä. Niitä ei voi määritellä olemistavaltaan eri tasoilla oleviksi todellisuuden osiksi. Todellisuus on prosessi, joka on olemassa vain kehitty-misensä liikkeessä. Se ei koskaan ole sellaisenaan annettu, vaan menneisyyden ja tulevaisuuden välisessä ajallisessa ja historiallisessa välityksessä ”tehty”. Tietoisuus vaikuttaa osaltaan todellisuuden muotoutumiseen.

Ei ole kysymys siitä, että todellisuus rajoittuisi siihen todellisuuteen, jonka kanssa subjekti on tekemisissä. Ei ole myöskään kyse siitä, että toisaalla olisi todellisuus ”meille”, se todellisuus, jonka kanssa olemme tekemisissä, ja toisaalla ”olioiden sinänsä” todellisuus sellaisena kuin se on tietomme tuolla puolen ja tavoittamattomissa.

Sekä subjektit että subjektien ja objektien väliset suhteet ovat osa yhtenäistä todellisuutta ja olemassaoloa. Ihminen ei ole vain todellisuuden passiivinen tarkkailija, vaan erityisesti ihmisen **näkökulmasta** on mielekäästä ja välttämätöntä tarkastella todellisuutta todellisuutena, joka on subjekti-objekti-suhteen ”tekemä” eli erään todellisuuteen sisältyvän ja todellisuutta muotoututtavan **vuorovaikutussuhteen** tulos. Tämä inhimillistetty todellisuus laajenee koko ajan, eikä sille ole olemassa mitään ennakolta määriteltävää rajaa. Todellisuus ei siis ole, vaan se tulee, sillä ihminen sekä tiedostaa todellisuutta käytäntönsä välityksellä että **käytännöllään muuttaa todellisuutta tietonsa pohjalta luoden näin uutta todellisuutta.**

IV DIALEKTIikka

a) Dialektiikan yleinen luonne

Dialektiikka liittyy ihmisen tapaan jäsentää todellisuutta. Jotta se auttaisi ihmistä tiedostamaan maailmaa oikein, sen on oltava sopusoinnussa myös tarkasteltavan todellisuuden kanssa, osattava tehdä todellisuudelle oikein asetettuja kysymyksiä. Dialektiikka liittyy ihmisen ja tiedostettavan ulkomaailman suhteeseen — ei erikseen suhteen jäseniin.

Dialektiikalla on kolme ulottuvuutta: ontologinen, tietoteoreettinen ja metodologinen. Ontologinen ulottuvuus tarkoittaa käsityksiä olevaisen luonteesta, siitä, mikä todellisuudessa on olennaista ja mitkä piirteet ovat todellisuuden ymmärtämisen kannalta keskeisiä. Nämä olennaisuuden kriteerit perustuvat ihmisen käytäntöön.

Tietoteoreettinen ulottuvuus tarkoittaa sitä, että käsitykset todellisuuden luonteesta liittyvät todellisuuden tiedostamiseen subjektin näkökulmasta eivätkä pyrikään olemaan väitteitä todellisuudesta sinänsä. Filosofisena teoria-**na dialektiikka on teoria todellisuuden tiedostamisesta.** Sen mukaan todellisuutta tarkastellaan sisäisten suhteidensa ja määreidensä kokonaisuutena, jolla on tietty jatkuvasti muuttuva ja kehittyvä rakenne.

Dialektiikan todellisuuskäsityksestä on johdettavissa **metodologisia** päätelmiä, jotka ovat todellisuuden osien tutkimisen, käsittämisen, selittämisen ja arvioimisen ohjeita. Metodologisena ohjeistona dialektiikka ei täsmällisyydeltään vastaa erityistieteiden tutkimusmenetelmiä

eikä korvaa niitä. Dialektiikan metodologinen arvo on sen heuristisuudessa eli siinä, että se on keksimään johdettavaa ja tutkimuksen näkökulmaa suuntaavaa.

b) Dialektiikan näkökulma

Dialektiikka liittyy ihmisen tapaan tiedostaa ulkomaailmaa, eli se on todellisuuden tiedostamisen käytäntövälitteisyttä. Dialektiikassa ilmenee tietty näkökulma todellisuuteen ja ihmisen intressit tiedon kohteena olevan todellisuuden suhteen. **Dialektiikan näkökulma on todellisuuden muuttaminen ja ihmisen vapauden laajentaminen.** Jotta todellisuutta voitaisiin muuttaa, on saatava selville sen rakenne sekä sen säilymiseen tai muuttumiseen vaikuttavat tekijät. Tästä näkökulmasta inhimillisyhteiskunnallinen todellisuus on ihmisen toiminnan tulosta ja siten myös ihmisen toiminnalla muutettavissa. Etenemällä ilmiöistä asioiden olemukseen etsitään olennaisia suhteita ja pyritään todellisuuden tiedostamiseen konkreettisenä totaliteettina. Todellisuuden muuttamisen kannalta tärkeintä on havaita muutospaineita luovia vastakohtaisuuksiin ja ristiriitoja sekä tarkastella ilmiöitä historiallisissa yhteyksissä syntyvinä, kehittyvinä ja häviävinä.

c) Näennäiskonkreettisuus, ilmiö ja olemus

Ihminen ei saa välitöntä tietoa todellisuuden olennaisimmista suhteista, vaan todellisuuden ymmärtäminen vaatii ponnisteluja. On siis ero **ilmiötiedon** ja **olemus-tiedon** välillä.

Arkiympäristön ilmiöt ovat meille niin tuttuja ja tavanomaisia, että pidämme niitä luonnollisina ja itsestäänselvinä. Tämä välittömien ilmiöiden maailma on kuitenkin vain näennäisesti konkreettinen. (Konkreettinen tarkoittaa yhteyksissään olevaa vastakohtana abstraktille, joka tarkoittaa yhteyksistään irrotettua.) Tähän **näennäis-**

konkreettisuuden maailmaan kuuluvat **ulkoiset ilmiöt** sattumanvaraisina, sellaisina, miltä ne meistä näyttävät. Siihen kuuluvat myös näkemykset, joiden mukaan ihminen ei voi mitään vallitseville oloille, vaikka ihminen itse onkin ne luonut.

Jonkin olion tai asian **olemus** muodostuu sen **rakenteesta** ja sitä määrittävistä **olennaisista suhteista** eli syysuhteiden verkosta. Ilmiö ja olemus eivät ole toistensa täysiä vastakohtia, vaan ilmiö opastaa olemukseen. Olemus paljastuu vain lähtemällä ilmiöstä. Olemus näkyy ilmiössä osittaisena ja välittyneenä. Ilmiö ja olemus ovat vain kaksi perättäistä tasoa, sillä ilman ilmiötä ei olisi olemustakaan. Olemus on **aina jonkin** asian, olion tai prosessin **olemus**. Ilmiöistä riippumatonta, niiden takana tai yläpuolella olevaa olemusta ei siten voi olla olemassa. Olion olemuksen muodostavat rakenteet ja suhteet ovat yhtä paljon olioita itseään kuin ne piirteet, jotka muodostavat ilmiön. Ilmiön ja olemuksen ero on siis siinä, kuinka olennaisia niissä ilmenevät piirteet ovat. Ilmiö on lähtökohta, josta tutkimuksella ja ajatuksen ponnisteluilla edetään oliota määrittäviin olennaisimpiin ominaisuuksiin.

Dialektinen ajattelu pyrkii rikkomaan näennäiskonkreettisuuden osoittamalla, **miten eri oliot ja asiat ovat muodostuneet ihmisen käytännön tuloksina**. Tämän selvittäminen on olennainen näkökulma ja keskeinen olennaisuuden kriteeri, kun **pyrkimyksenä on selvittää miten näitä olioita ja asioita voitaisiin ihmisen toiminnalla muuttaa**. Tästä juontuvat myös ne kriteerit, joiden pohjalta olioiden ja asioiden eri piirteiden olennaisuutta punnitaan.

d) Eteneminen abstraktista konkreettiseen. **Konkreettinen totaliteetti**

Todellisuus ilmiöjoukkona eli asiat sellaisina, miltä ne näyttävät, on vasta tutkimuksen lähtökohta. Kun tästä

ilmiöiden kokonaisuudesta **abstrahoidaan** tiettyjä puolia eli **irrotetaan ne yhteyksistään**, saadaan todellisuudesta erotettua erilaisia alueita, tasoja ja piirteitä. Tarkoituksena on asioiden rakenteen, sisäisten yhteyksien ja peruselementtien selville saaminen. Abstrahoiminen on tarpeen, koska lähtäkohtana olevassa ilmiömaailmassa asiat ovat näennäisyhteyksissään. Käsite näennäiskonkreettinen tarkoittaa juuri näennäisyhteyksissään nähtyä.

Abstrahoimalla päästään **käsitteisiin**. Tätä tutkimuksen vaihetta kutsutaan **analyysiksi**. Siinä eritellään ilmiön eri puolia ja pyritään näin saamaan selville sen rakenne, peruselementit ja niiden väliset suhteet. Tutkimus ei pysähdy analyysiin, eivätkä abstraktit käsitteet ole tutkimuksen päämäärä. Tavoitteena on aina **todellisuuden konkreettinen selittäminen**, todellisuuden selittäminen olennaisissa yhteyksissään. Kun analyysillä on saatu aikaan **käsitteistö**, on seuraavana tavoitteena muodostaa sellainen teoria, jonka avulla voidaan selittää asioita niitten olennaisten piirteitten pohjalta ja olennaisissa yhteyksissä. Usein tämä edellyttää varsin pitkälle menevää ja ennakkoluulotonta abstrahointia ja pitkällistä työskentelyä teorian abstraktilla tasolla.

Lopullinen tavoite: todellisuuden ilmiöiden selittäminen olennaisissa yhteyksissään, vaatii vielä **etenemistä abstraktista konkreettiseen** eli todellisten tapahtumien, kehityskulkujen ja asioiden selittämistä tapahtumayhteyksissään abstraktioiden avulla. Tavoitteena on todellisuuden käsittäminen **konkreettisenä totaliteettina** eli **sisäisten yhteyksiensä ja suhteidensa, sisäisen rakenteensa pohjalta ymmärrettynä kokonaisuutena**. Konkreettinen totaliteetti ei ole tosiseikkojen järjestäytymätön kokonaisuus, vaan todellisuus nähdään siinä aina **strukturoiduneena** eli rakenteellistuneena kokonaisuutena, johon kuuluvina yksittäiset tosiseikat selittyvät rationaalisesti. Konkreettinen totaliteetti ei ole muuttumaton, vaan aina **kehittyvä**. Siksi on aina selvitettävä, miten totaliteetti on syntynyt sekä miten ja minkä periaatteiden ja lainalaisuuksien mukaan

se **muuttuu**. Ne ristiriidat, joihin dialektinen ajattelu kiinnittää huomiota, ovat ristiriitoja konkreettisen totaliteetin puitteissa.

Tutkittaessa yhteiskuntaa muodostetaan abstraktisia käsitteitä ja niiden avulla teorioita, joilla pyritään esittämään yhteiskuntaa määrittäviä olennaisia suhteita ja tekijöitä. Tällaisia käsitteitä ovat esim. tuotantosuhteet, arvo, lisäarvo, päättäntävalta lisäarvoon, yhteiskuntaluokat, valta, herruus jne. Näiden käsitteiden ja teorioiden avulla pyritään selittämään yhteiskunnan konkreettisia prosesseja ja ilmiöitä. Abstraktista konkreettiseen eteneminen on juuri sitä, että ryhdyttäessä tutkimaan esim. suomalaista yhteiskuntaa muodostetaan siitä sellaisia teorioita, joiden avulla kyetään tämän yhteiskunnan konkreettisten ilmiöiden ja prosessien selittämiseen. Pyritään siihen, että teorian perusteella voidaan sanoa, miten ja miksi jotain tapahtuu ja miten asioiden välisiä suhteita olisi muutettava, jotta tapahtuisi jotain muuta.

Teorioita on varsin monta yleisyys- ja abstraktisuustasoa. Esimerkiksi yleisestä myöhäiskapitalismin teoriasta saattaa saada viitteitä historiallisen yhteiskuntatilanteen tutkimiseen, mutta sellaisenaan se ei tätä yhteiskuntaa voi selittää. Teoria on aina aktualisoitava (tehtävä ajankohtaiseksi) kulloisessakin käyttöyhteydessä ja sen pohjalta on muodostettava kyseistä yhteiskuntaa koskevia teorioita. Tässä prosessissa yleinen teoriakin vuorostaan uudistuu ja kehittyy.

Abstraktista konkreettiseen etenemistä on hyödyllistä selventää suhteuttamalla se induktion ja deduktion käsitteisiin. Induktiivisesta eli yksityisistä yleiseen etenevästä päättelystä on kyse muodostettaessa abstraktioita. Tällöin pyritään tiivistämään yksittäisilmiöille yhteisiä syitä ja ominaispiirteitä. Edettäessä abstraktista konkreettiseen edetään deduktiivisesti eli sovelletaan yleistä yksittäistaustusten selittämiseen. Todellinen tutkimus ei tietenkään etene kaavamaisen kaksivaiheisesti, vaan edeltävät teoriat

vaikuttavat uuteen käsitteen- ja teorianmuodostukseen sekä tutkimuskohteen valintaan. Teoriaa ei myöskään sovelleta todellisuuden selittämiseen päättelykaavan tavoin, vaan edettäessä konkreettiseen teoriaa täytyy koko ajan tarkentaa ja kehittää. Tutkimus on eri tekijöiden jatkuvaa vuorovaikutusta eikä sitä voi puristaa mihinkään kaavaan.

Käsite konkreettinen esiintyy tutkimusprosessin molemmissa päissä. Myös lähtökohtana olevassa todellisuudessa ilmiöt nähdään yhteyksissään eikä niistä irrallaan. Tällöin eivät ilmiön ymmärtämisen kannalta olennaiset suhteet kuitenkaan ole selvillä, vaan konkreettisuus on näennäistä. Konkreettisuudessa totaliteetissa, johon pyritään, todellisuus nähdään teorian jäsentämänä.

e) Historiallinen ja looginen

Dialektiikan perusulottuvuuksia on **historiallisuus**. Historiallisuus tarkoittaa tässä yhteydessä sitä, että tutkittavia olioita ja asioita on tarkasteltava historiallisissa yhteyksissään, historiallisista oloista ja tapahtumista johdettavina, historiallisesti muuttuvina ja kehittyvinä. Tarkastelemalla ilmiöitä niiden synty- ja kehitysyhteyksissään pyritään löytämään niiden muutosta ja kehitystä määrittävät tekijät.

Historiallisuudella ei tässä tarkoiteta historian kronologisuutta, asioiden esittämistä aikajärjestyksessä. Historiallisen tarkastelun olennaisena ehtona on asioiden, niiden syntyehtojen ja muutoksen looginen eli niiden sisäisen rakenteen tarkastelu. Historiallinen ja looginen tarkastelu siis täydentävät toisiaan, eivätkä missään tapauksessa ole vaihtoehtoisia ja toisensa poissulkevia.

Tämä näkökanta merkitsee ns. historismin kritiikkiä. Historismi korostaa historiallisen tapahtumisen ainutkertaisuutta. Historiallisessa tapahtumisessa ei voi olla mitään sen omaa historiallista jatkuvuutta, vaan historiaa

tarkkaileva ihminen luo historian kaaokseen järjestystä. Kaikki yleiset lainmukaisuudet ovat vain ihmisen keksintöä. Dialektiikan näkökulmasta historian kehityspeeriaatit ja siinä vaikuttavat yleiset lainomaisuudet ovat ihmisen toiminnan aikaansaamaa ja sellaisena myös ihmisen tutkittavissa olevaa lainmukaisuutta. Historiassa oleva yleinen ei myöskään ole historian yläpuolella olevaa ja siitä riippumatonta, vaan se on jokaisen aikakauden uudelleen tuotettava. Yleinen ei ole ennen yksityistä tai yksityisen jälkeen, vaan yksityisessä.

f) Tarkastelukulmana ristiriita

Dialektiikan näkökulma on kehityksen ja muutoksen näkökulma, mutta ennen muuta se on ristiriidan näkökulma. Nämä kaksi todellisuuden tarkastelukulmaa liittyvät yhteen siten, että dialektinen ajattelu tarkastelee todellisuutta ristiriitojen ja vastakohtien kautta kehittyvänä kokonaisuutena.

Ristiriitaa dialektiikan tarkoittamassa mielessä ei pidä sekoittaa loogiseen ristiriitaan. Muodollisen logiikan peruslauseita on poissuljetun ristiriidan lause, jonka mukaan lause ja sen vastakohta eivät voi samanaikaisesti olla tosia. Muodollinen logiikka tarkastelee ajatusmuotoja ja niissä esiintyviä lakeja eikä kiinnitä huomiota ajatussisältöihin. Myös dialektisen ajattelun tulee olla loogisesti ristiriidatonta ja siten loogista.

Dialektiikan tarkoittamat ristiriidat eivät ole ajatusmuotojen ristiriitaisuutta, epäloogista ajattelua, vaan todellisuudessa esiintyviä vastakohtaisuuksia: toisilleen vastakkaisia pyrkimyksiä, kehityskulkuja ja toimintoja. Ne voivat vaikuttaa pinnan alla tai ilmetä avoimina konflikteina. Juuri ristiriidat aiheuttavat muutospaineita ja muutoksia. Tämän vuoksi ei riitä, että ristiriidat vain todetaan. Olennaista on selvittää ristiriitojen taustalla olevat syyt ja ristiriitoja aiheuttavien tekijöiden rakenne. Vasta tällöin päästään käsiksi dialektiikan keskeiseen ky-

symykseen: ristiriitojen paljastamisen ja niiden ratkaisumahdollisuuksien väliseen suhteeseen eli siirtymiseen maailman selittämisestä sen muuttamiseen.

Ristiriidan näkökulma liittyy totaliteetin näkökulmaan. Ristiriidan osapuolet eivät ole toisistaan erillisiä osapuolia vaan saman kokonaisuuden eli totaliteetin osia. Tämän kokonaisuuden puitteissa ne ovat sidoksissa toisiinsa. Näin ollen ristiriitaisuus ei ole vain eri osapuolten välistä ristiriitaisuutta vaan samalla myös sen kokonaisuuden sisäistä ristiriitaisuutta, jonka momenteja ristiriidan osapuolet ovat. Ottakaamme esimerkiksi luokkaristiriidat. Sen osapuolina olevat luokat eivät ole toisistaan irrallaan, vaan niitä yhdistävät tietyt yhteiskunnalliset suhteet. Luokkien olemassaolon perustana ovat kyseisen yhteiskunnan tuotantosuhteet. Luokat ovat tämän suhteen jäseniä. Näin ollen ei ole kyse vain näiden luokkien ristiriitaisesta suhteesta toisiinsa, vaan samalla myös siitä, että yhteiskunnassa vallitsevissa tuotantosuhteissa on sisäisiä ristiriitoja.

Esimerkki havainnollistaa myös sitä, ettei dialektiikan tarkoittama todellisuuden ristiriita ole logiikan tutkima ajatuksellinen ristiriita. Yhteiskunta ei ole ristiriitainen ajatusmuoto vaan todellisuudessa vallitseva asiointila, joka sisältää toisilleen vastakkaisia elementtejä. Dialektiikan tarkoittamassa ristiriidassa on siis kaksi olennaista piirrettä:

- se ei ole ajatuksellinen, looginen, vaan todellisuudessa vallitseva ristiriita ja
- se on aina totaliteetin sisäinen ristiriita.

g) Kriittinen reflektio

Käytännöllinen suhteemme todellisuuteen, pyrkimyksemme ja intressimme todellisuuden suhteen muokkaavat tapaamme hahmottaa todellisuutta sekä suuntaavat tiedostustamme ja tarkkaavaisuuttamme. Todellisuuteen on olemassa muitakin näkökulmia ja toisenlaisia tieto-

mahdollisuuksia kuin se näkökulma ja mahdollisuus, joka meillä kulloinkin on käsillä. Tämän vuoksi on ajattelumme ja teorioidemme **kriittinen reflektio** välttämätöntä. Se tarkoittaa **oman ajattelumme kriittistä eli pätevyysperusteita kysyvää tarkastelua**. On pyrittävä selvittämään, millainen käytäntö, millaiset pyrkimykset ja intressit ajatteluamme vaikuttavat. Esimerkiksi tieteellistä teoriaa tai poliittista ajatusrakennelmaa on tarkasteltava **synty- ja käyttöyhteyksissään**. Tällainen tarkastelu on tarpeen sekä oman että muiden ajattelun suhteen.

V MARXILAISEN FILOSOFIAN JUURET, HISTORIA JA NYKYISYYS

Marxilainen filosofia on luonteeltaan **materialistista** filosofiaa, se on myös **dialektista** filosofiaa. Seuraamme nyt sitä, miten filosofian historiassa syntyivät toisaalta materialistiset ja toisaalta dialektiset näkemykset. Mutta varoitamme samalla siitä harhakäsityksestä, että filosofian koko historia palautuisi näihin kysymyksiin ja että kysymyksessä olisi ollut jonkinlainen hyvän ja pahan taistelu materialismin ja idealismin välillä. Tosiasiassa filosofisen idealismin filosofiaa eteenpäinvievä panos on ollut usein suurempi kuin filosofisen materialismin.

a) Herakleitos ja Demokritos

Kaikki filosofian tärkeimmät ongelmanasettelut tehtiin antiikin Kreikassa. Nykyaikaisen filosofisen ajattelun ymmärtäminen ilman antiikin ajan filosofian tuntemusta on mahdotonta. Filosofian harrastajan on siksi jatkuvasti opiskeltava myös filosofian ensimmäisiä klassikoita.

Herakleitos, joka eli 500-luvulla ennen ajanlaskumme alkua, oli "dialektiikan isä". Hänellä oli kaksi pääperiaatetta. Ensinnäkin kaikki on koostunut vastakohtista, jotka ovat jännityksen tilassa; maailmankaikkeus on vastakohtien taistelua. Mutta — ja tämä oli toinen pääperiaate — kaikki vastakohtat ovat sisäisesti yhdistyneitä. Sairaus tekee terveyden miellyttäväksi, nälkä syömisen. Herakleitos ilmaisi filosofiansa aforismeina, joita on julkaistu suomeksi kokoelmassa **Yksi ja sama**. Niistä kuu-

luisin on tämä: ”Ei ole mahdollista astua kahta kertaa samaan virtaan, sillä kaikki koko ajan hajoaa ja yhdistyy ja lähenee ja loittonee.”

”Materialismin isän” Demokritoksen (460—370) mukaan on olemassa loppujen lopuksi vain kaksi asiaa; atomit ja tyhjiys. Olevaisuus koostuu pienen pienistä atomeista, jotka ovat jakamattomia ja ikuisia, liikkuvat tyhjiydessä, törmäävät toisiinsa ja muodostavat näin koostuvia olioita. Demokritos oli sillä kannalla, että kaikella tapahtumisella on syy: se mikä tapahtuu ei voisi tapahtua toisin. Hänen seuraajansa *E p i k u r o s* (342—270) kuitenkin katsoi, että joskin kaikella mitä tapahtuu, on syy, niin kaikki ei tapahdu välttämättömyyden pakosta, vaan osa tapahtumista tapahtuu *sattumalta*. Epikuroksen filosofian kirjoitti *Titus Lucretius Carus* (99—55) loisteliaaksi runoelmaksi *De rerum Natura* (suom. **Maailmankaikkeudesta**).

b) Platon ja Aristoteles

Idealistinen filosofi Platon (427—347), joka kuuluu antiikin huomattavimpiin ajattelijoihin, katsoi dialektiikan tehtäväksi paljastaa ristiriidat ihmisten mielipiteissä. Mutta Platonin mukaan ristiriidat ihmisten mielipiteissä johtuvat vain tietämättömyydestä, sillä itse todellisuudessa ei ole mitään ristiriitoja. Valentin *A s m u s* toteaaakin kirjassaan **Platon**, että dialektiikka on Platonilla ajattelun liikettä sen kulkiessa epätoden kautta toteen.

Demokritos pyrki selittämään maailmankaikkeudessa tapahtuvan muuttumisen sillä, että kaikella on syy. Mutta miksi muutokset tapahtuvat? Aristoteles (384—322), useitten tieteenhaarojen perustaja, katsoi, että jokainen muutos tähtää johonkin ja filosofian tehtävä on selittää mikä tämä johonkin on. Aristoteleen filosofia oli *teleologista*, mikä tarkoittaa, että kaikki luonnon lainalaisuudet ovat päämäärien lainalaisuuksia. Miksi syntyy talo? Siksi, että rakennusmestarilla on tieto siitä, mikä on talo ja miten se syntyy, so. toiminnan päämäärästä.

c) Spinoza

Baruch Spinoza (1632—1677) edusti materialistista ja **monistista** kantaa. Hänen mukaansa maailmankaikkeudessa on olemassa yksi alkuperuste eli **substanssi**. Substanssi on ehdottomasti riippumaton olevainen, oman itsensä syy; ei ole olemassa mitään ulkoisia syitä substanssin olemassaololle. Kaikki yksittäiset, äärelliset oliot ovat substanssin vaihtelevia esiintymiä.

Substanssilla on kuitenkin erilaisia ominaisuuksia, **attributteja** itse asiassa ääretön määrä, mutta ihminen tuntee vain kaksi substanssin attribuuttia. Ne ovat ajattelu ja ulottuvuus. Tarkastellessamme ihmistä huomaamme, että ihmistä määrittää ennen muuta kaksi ominaisuutta: hänellä on ulkoinen olomuoto, ruumis, mutta myös tajunta. Ensinmainittu on ulottuvuusattribuuttin esiintymä ja jälkimmäinen ajatteluattribuuttin esiintymä. Ajattelu on riippuvainen ruumiin toimintakyvystä, ja jokaista psyykkistä tapahtumaa vastaa jokin seikka fysiologisessa tapahtumisessa. Mutta tajunta ei kuitenkaan ole pelkkä mekaaninen heijastus fysiologisesta olemisesta tai ulkomaailmasta. Tajunta on ennen muuta toiminnallinen suhde ihmisen ja ulkomaailman välillä.

d) Kant ja Hegel

Kant ja Hegel ovat tärkeimmät nimet siinä filosofisessa koulukunnassa, jota kutsutaan klassiseksi saksalaiseksi filosofiassa. Marxin filosofiaa voidaan pitää tämän suuntauksen suorana perillisenä. Immanuel Kantin (1724—1804) monitahoisien filosofian tietoteoreettinen ydin oli se, että kaikessa tiedossa on kaksi puolta, **sisältö ja muoto**. Ihmisen tiedon sisältö on peräisin hänen kokemuksestaan, mutta kaikki tieto tavallaan valautuu muotoihin, jotka ovat ihmisellä ”valmiina”, kokemuksesta riippumatta. Tällaisia muotoja ovat mm. aika, avaruus ja syysuhde. Koska kaikessa inhimillisessä tiedossa myös muodolla on ratkaiseva merkitys, ei ihminen voi tajuta

oliota sinänsä. Voimme ymmärtää vain sen miten oliot ilmenevät tietokyvyllemme.

Georg Wilhelm Friedrich Hegelin (1770—1831) filosofiassa on keskeisellä sijalla hänen **dialektinen logiikka**. Hegel näki logiikan tärkeimmäksi tehtäväksi luoda ajattelun välineitä, joiden avulla ihminen voi saada yhä täydellisemmän käsityksen tosiolevan olemuksesta. Tässä olemuksessa, joka luonteeltaan on henkinen, olennaista ovat ristiriidat, jotka syntyvät, häviävät korkeammalla tasolla, mutta vain synnyttääkseen uusia ristiriitoja. Jo kaikkein yksinkertaisimmallakin tasolla toteutuu tämä lainalaisuus. Ajatelkaamme esim. sitä, mikä on todellisuuden kaikkein yleisin ominaisuus. Se on **oleminen**, se, että todellisuus on. Mutta mitä tarkoittaa oleminen? Se on niin yleinen käsite, että sillä ei ole mitään ominaisuuksia. Mutta tällöin, tässä ”puhtaassa” olemisessä ei myöskään ole mitään, joka erottaisi sen ei-olevasta.

Voidaanko löytää sellainen käsite, joka sisältää sekä olemisen että ei-olemisen? Kyllä, se on **tuleminen**: se mikä on tulossa on olemassa, mutta koska se ei vielä ole tullut, se on myös ei-olemassa. Olemisen ja ei-olemisen ristiriita kumoutuu tulemisessa. Ja kun ”looginen aate” on näin saatu liikkeeseen, se jatkuu kohti yhä korkeampia ristiriitoja.

Marx katsoi Hegelin esittäneet dialektiikan yleiset periaatteet ”sisällysrikkaasti”. Mutta Hegelin dialektiikka liikkuu hengen maailmoissa, sillä on mystinen ulkokuori, se seisoo pääläellaan. Dialektiikka on pantava seisomaan jaloilleen, sovellettava sitä todellisuuden tutkimuksessa, silloin siitä on löydettävissä järjellinen ydin.

Hegeliä seurasivat ns. nuorhegeliläiset, jotka pyrkivät kehittämään Hegelin filosofiaa radikaaliin suuntaan, nimenomaan uskonnon kritiikkiin. Nuorhegeliläisistä tunnetuin on Ludvig F e u e r b a c h (1804—1872), jonka uskonnollisen vieraantumisen teoria — jota tarkemmin käsitellään luvussa VI. 1. — vaikutti Marxin ja Engelsin filosofisten katsomusten muotoutumiseen, mutta jota he toisaalta voimakkaasti kritisoivat.

e) Marx ja Engels

Karl Marx (1818—1883) väitteli vuonna 1841 tohtoriksi aiheenaan Demokritoksen ja Epikuroksen luonnonfilosofian väliset erot. Tämän jälkeen hän ryhtyi lehtimieheksi, mutta joutui radikaalien, mm. sensuuria arvostelujen, kirjoitustensa takia lähtemään maanpakoon Ranskaan.

Poliittisesti Marx oli tuolloin vielä radikaali liberaali ja filosofisesti nuorhegeliläinen. Vuonna 1843 kirjoittamassaan teoksessa **Hegelin oikeusfilosofian arvostelua** (josta vain vähän myöhemmin kirjoitettu johdanto on ilmestynyt suomeksi) hän asetti päämääräksi inhimillisen vapautumisen, joka voisi toteutua filosofian ja proletariaatin liitolla, jossa sydän on proletariaatti ja pää filosofia. Tämä johtaisi filosofian toteutumiseen ja proletariaatin kumoutumiseen; kumpikaan ei olisi mahdollista ilman toista.

On huomattava, että Marx päätyi näkemykseen proletariaatin tehtävästä pelkän filosofisen spekulatiion tuloksena. Hänellä ei ollut vielä tuolloin alkuakaan talusteoriastaan — sitä hän ryhtyi kehittämään vasta seuraavana vuonna — eikä juurikaan tietoa työväenluokan olosuhteista. Marxin läheinen ystävä ja työtoveri Friedrich Engels (1820—1895) päätyi samoihin johtopäätöksiin proletariaatin tehtävästä kuin Marx, mutta kokonaan eri tietä. Tosin Engelskin oli nuorhegeliläisen koulukunnan kasvatti, itseoppinut varakkaan porvarin poika. Hänet lähetettiin vuonna 1842 Englantiin, jossa hän saattoi perinpohjoisesti perehtyä työväenluokan oloihin. Engels sekä tutki työväenluokan asemaa että oli aktiivisessa kosketuksessa työväenliikkeen edustajien kanssa. Englanti oli kapitalismin kehityksen kärkimaa, ja voidaan sanoa, että se oli tuon ajan ainoa maa, jossa proletariaatti, teollisuustyöväenluokka, oli täysin muodostunut. Tutkimuksensa ja saamansa kokemuksen perusteella Engels päätyi näkemykseen, jonka mukaan kapitalismi on ohi-

menevä tuotantotapa, jonka haudankaivaja on nouseva, vallankumouksellinen luokka, proletariaatti.

Marx ja Engels tapasivat toisensa vuonna 1844. Siitä alkoi heidän läheinen yhteistyönsä. Sen ensimmäiset konkreettiset tulokset olivat samana vuonna yhdessä kirjoitettu **Pyhä perhe** ja **Saksalainen ideologia** seuraavana vuonna. (Edellinen on julkaistu suomeksi, jälkimmäisestä vain sen tärkein ensimmäinen luku.) Saksalaisessa ideologiassa esitetään koko joukko olennaisimpia ajatuksia, jotka jälkimaailma tuntee "marxilaisina". Saksalainen ideologia on nimenomaan filosofisluontoinen teos ja tärkeimpiä lähteitä tutkittaessa Marxin ajattelun perustaa.

Saksalaisessa ideologiassa sanotaan kuvaavasti, että kun saksalainen ideologia (tällä ironisella ilmaisulla tarkoitettiin nuorhegeliläisyyttä) laskeutuu taivaasta maahan, niin menetellään nurinkurisesti: sen sijaan pitäisi nousta maasta taivaaseen. Tämä tarkoitti sitä, että ei saa lähteä siitä, mitä ihmiset ajattelevat, puhuvat, kuvittelevat, vaan on päinvastoin lähdeittävä siitä, mitä ihmiset todella ovat, tuotannosta ja ihmisten taloudellisesta vuorovaikutuksesta. Tässä kiteytyi Marxin filosofian ja historiankäsityksen materialistinen perusratkaisu.

Mutta Marx ei halunnut olla filosofi perinteisessä mielessä, hän ei halunnut rakentaa jälleen uutta "suurta" filosofista systeemiä. Marxin mukaan perinteisen filosofian kysymykset eivät olleet teorian, vaan käytännön kysymyksiä. Niinpä Marxin mielestä tietoteorian perinteellistä kysymystä, nimittäin sitä, vastaako inhimillinen ajattelu todellisuutta, ei ratkaista teorian keinoin. Marx kirjoitti vuonna 1845 toisessa Feuerbach -teesissään, ettei tämä ole teorian, vaan käytännön kysymys: "Ihmisen täytyy todistaa käytännössä ajattelunsa totuudenmukaisuus, ts. todellisuus ja voima, tämänpuoleisuus". Ja Marx päätti teesinsä kuuluisaan 11. teesiin: "Filosofit ovat vain eri tavoin **selittäneet** maailmaa, mutta tehtävänä on sen **muuttaminen**."

Marx ja Engels olivat nyt päässeet selvytyteen tiestä, jota heidän oli kuljettava. Se johti heidät järjestäytymään aluksi erääseen pieneen ryhmään, osallistumiseen Saksan vuosien 1848 ja -49 demokraattiseen vallankumoukseen sekä maanpakoon Englantiin vallankumouksen kuivuttua kokoon.

Englannissa Marx omistautui taloustieteellisille töilleen. Tuloksena oli ennen kaikkea **Pääoma**, jonka ensimmäinen osa ilmestyi vuonna 1867, osat II ja III Engelsin toimittamina vasta Marxin kuoleman jälkeen. Pääoma on eräs niistä teoksista, jonka verraten harvat ovat lukeneet ja vielä harvemmat kunnolla ymmärtäneet, mutta joka on vaikuttanut ja vaikuttaa yhä kansojen kohtaloihin.

Marxismi on kokonaisvaltainen tieteellinen teoria ja maailmankatsomus, josta on vaikea erottaa erikseen filosofiaa, taloustiedettä jne., sillä ne ovat niin tiiviisti kiitoutuneet toisiinsa. Näin on myös Pääomassa. Se on eräässä katsannossa filosofinen teos. Sen metodi on filosofinen. Analyysi alkaa kaikkein yleisemmästä, abstraktimmasta käsitteestä, nimittäin tavarasta. Tästä abstraktista, edetään sitten konkreettiin, todellisuuden ajatukselliseen uusintamiseen (tästä lähemmin luvussa IV). Pääoman metodi kiinnostaa nykyisin yhä laajempia filosofiipiirejä.

Marxin keskittyessä Pääomaan ja sen esitöihin — joista tärkein on 1850-luvun lopulla kirjoitettu **Grundrisse der Politischen Ökonomie** (Poliittisen taloustieteen ääri- viivoja) — kirjoitti Engels filosofisia ja luonnontiedettä käsitteleviä teoksia. Engels kehitti ns. luonnon dialektiikan, joka jälkeensä on herättänyt runsaasti kiistelyä. Luonnon dialektiikan ytimenä oli Hegelin kategorioitten soveltaminen luonnontieteeseen. Tuloksia ei voida pitää kovin hedelmällisinä, eikä moderni luonnontiede suinkaan tukeudu ”dialektiikan lakeihin ja kategorioihin”. On paljon kiistelty siitä, oliko Marx yhtä mieltä Engelsin kanssa luonnon dialektiikasta. Ne, jotka tässä asiassa haluavat ”pestä Marxin maineen puhtaaksi”, viittaavat siihen,

että Marxin teoksissa on vähän jos ollenkaan luonnontiedettä käsitteleviä lausuntoja. Toisaalta ne, jotka asettuivat puolustamaan Engelsin luonnondialektiikkaa, tavallisesti huomauttavat, että Marx oli hyvin tietoinen Engelsin ajatuksista, eikä hän kritisoinut niitä.

Tämä kiista pitäisi erottaa kokonaan siitä, minkä arvon antaa Engelsin luonnondialektiikalle. Marx oli luonnondialektiikasta hyvin tietoinen ja hyväksyi sen. Engels luki Marxille teoksensa **Anti-Dühring**, joka sisältää varsin paljon ns. luonnondialektiikan kaavamaisia päättelyjä. Myös Marx itse totesi kerran, että Hegelin dialektiikan laki, nimittäin määrän laaduksi muuttumisen laki, pätee sekä historiaan että luonnontieteisiin. On muistettava, ettei marxilaisuutta mitata pitäytymisellä siihen, mitä Marx kerran sanoi. Ärsyyntyneenä siitä, että hänen kannattajansa usein tyytyivät vain toistamaan sitä, mitä hän itse oli kirjoittanut, ja vielä yksinkertaistetussa muodossa, Marx totesi kerran, luettuaan erään "marxilaiseksi" julistautuneen seuraajansa hengentuotteen: "Yksi asia on varmaa, minä en ainakaan ole marxilainen".

Engelsin merkittävin filosofinen teos on v. 1886 kirjoitettu **Ludvig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu**. Siinä käsitellään sekä dialektiikan että materialismin ongelmia. Eräs teoksen lause: "Käikenen, erittäinkin uusimman filosofian suuri peruskysymys on kysymys ajattelun suhteesta olemiseen", on saanut pysyvän sijan siinä marxilaisen filosofian perinteessä, joka katsoo, että filosofian perinteiset "suuret" kysymykset ovat sittenkin teorian kysymyksiä ja että kysymys tajunnan ja ulkomaailman suhteesta ei olekaan käytännön kysymys, kuten Marx ajatteli.

f) Marxilainen filosofia ja Toinen internationaali

Toisen internationaalin (1889—1914) johtava puolue oli Saksan Sosialidemokraattinen Puolue. Se edusti ns. orto-

doksista marxismia, joka pyrki pitäytymään tiukasti Marxin opetuksiin, mutta joka samalla monissa kohdin yksinkertaisti tavattomasti marxismia, erityisesti materialistista historiankäsitystä. Materialistinen historiankäsitys ymmärrettiin usein niin, että kaikki yhteiskunnalliset ilmiöt ja historialliset tapahtumat on ilman muuta selitettävä taloudellisella tekijällä. Niinpä II internationaalin huomattavin teoreetikko Karl Kautsky (1854—1938) selitti uskontojen olemassaolon johtuvan ihmisen aineellisesta kurjuudesta tai ristiretkien johtuvan viljelysmaan puutteesta. Kautskyn maailmankuva perustui luonnontieteilijä Charles Darwiniltä (1809—1882) saattuihin vaikutteisiin. Kautsky katsoi, että Darwinin teoriaa lajien kehityksestä ja olemassaolon taistelusta voidaan soveltaa myös yhteiskuntatieteisiin. Ortodoksinen marxismi piti kapitalismin romahtamista luonnonhistoriallisena välttämättömyytenä ja odotti sen tapahtuvan jo verraten lyhyen ajan kuluttua. Työväenliikkeen tehtäväksi se näki lähinnä tuon romahduksen odottelun ja valmistautumisen siihen, että ”kypsä omena osataan ottaa käsiin kun se putoaa”.

Ortodoksinen marxismi ei kiinnittänyt juuri mitään huomiota marxismin tietoteoreettiseen ja metodologiseen perustaan. Vuosisatamme alussa oli varsin yleinen käsitys, jonka mukaan marxismilla ei ole lainkaan filosofista perustaa. Tästä seurasi kolmenlaista suhtautumista. Monet porvarilliset arvostelijat pitivät marxismin olennaisena heikkouten filosofisen perustan puuttumista. Sen sijaan ortodoksiset marxistit pitivät sitä marxismin ansiona. Franz梅林 (1846—1919), tunnettu teoreetikko ja historioitsija totesi, että ”kaikkien filosofisten kuvitelmien hylkääminen oli mestareitten (= Marxin ja Engelsin) kuolemattomien saavutusten edellytys”.

Ortodoksisen marxismin piirissä esiintyi myös taipumus nähdä marxismi arvovapaana tieteenä, josta ei sinänsä seuraa mitään poliittista toimintaohjetta. Pisimmälle tässä

ehkä meni huomattava talousteoreetikko Rudolf Hilferding (1877—1941). Hilferding totesi vuonna 1910 ilmestyneen teoksensa *Das Finanzkapital* (Finanssipääoma) johdannossa, että marxilainen politiikan tutkimus tähtää pelkästään syysuhteitten selvittämiseen ja se on samoin kuin marxilainen teoria yleensäkin täysin arvovapaata. Näin ollen on, Hilferding kirjoitti, täysin virheellistä samaistaa marxismia ja sosialismia. Marxismi on oikea tieteellinen teoria, joka osoittaa sosialismin välttämättömyyden. Mutta tästä ei välttämättä seuraa johtopäätös, että pitäisi toimia sosialismin toteuttamisen puolesta. Hilferding kirjoitti: ”Yksi asia on tunnustaa välttämättömyys, toinen asia on asettua tämän välttämättömyyden palvelukseen. Aivan hyvin on mahdollista, että joku, joka on vakuuttunut sosialismin lopullisesta voitosta, asettuu kuitenkin taistelemaan sitä vastaan.”

Kolmas kanta ”marxismin filosofisen perustan puuttumiseen” oli eräillä marxismin kannattajilla, jotka katsoivat, että koska tällainen puute on olemassa, on marxismille luotava filosofinen perusta. Tällaista asennoitumista esiintyi mm. Itävallan ns. austromarxilaisten keskuudessa. Austromarxilaiset pyrkivät luomaan marxismille filosofisen perustan Kantin ajatuksista.

Osittain II Internationaalin piirissä vallinnut vähäinen mielenkiinto tietoteorian ja metodologian kysymyksiin johtui siitä, että tärkeitä Marxin varhaisteoksia eikä esim. Pääoman tärkeää esityötä *Grundrisse der Politischen Ökonomie* (Poliittisen taloustieteen ääriviivoja) oltu julkaistu. Pääomaa luettiin ”pelkkänä” taloustieteellisenä teoksena eikä kiinnitetty niinkään huomiota sen metodologiaan. Marxin Feuerbach -teesit oli julkaistu, ja niitä siteerattiin usein ymmärtämättä kuitenkaan niiden sanomaa. Sellaiset nykyaikaisessa marxilaisuudessa keskustelussa jatkuvasti toistuvat käsitteet kuin vieraantuminen ja käytäntö ovat II internationaalin ajan marxilaisissa tutkimuksissa harvinaisuuksia.

g) Plehanov ja Lenin

Marxismin juurtumisessa Venäjälle oli Georgi Valentinovits Plehanovilla (1856—1918) huomattava merkitys. Plehanov ei ollut kovin omaperäinen ajattelija, filosofisesti hän oli lähinnä Engelsin seuraaja. Plehanov otti käyttöön sittemmin marxismi-leninismien filosofista perustaa merkitsemään tulleen käsitteen **dialektinen materialismi**. Hänen mukaansa marxilaista filosofiaa voidaan kutsua tällä nimellä, koska marxilainen filosofia on tavallaan ”korkeampi synteesi” aikaisemmasta, erityisesti 1700-luvun ranskalaisesta materialismista, jota Plehanov kutsui ”metafyysiseksi materialismiksi”. Sen syrjäytti sitten ”dialektinen idealismi” ja tämän taas puolestaan ”dialektinen materialismi”.

Poliittisesti Plehanov tuki Venäjän sosialidemokraattisen työväenpuolueen sisäisissä riidoissa ensin Leniniä, mutta siirtyi sitten mensevikkien puolelle. Lenin suhtautui kriittisesti myös Plehanovin filosofian eräisiin puoliin, mutta tämän kuoleman jälkeen totesi, että ”oikeaksi kommunistiksi” ei tulla tutkimatta Plehanovin filosofista tuotantoa, ”sillä se on parasta kansainvälisessä marxilaisessa kirjallisuudessa”. Tämä lausunto epäilemättä vaikutti osaltaan siihen, että Plehanovia jatkuvasti pidetään arvossa dialektisen materialismin edustajien piirissä.

Vladimir Iljits Lenin (1870—1924) julkaisi vuonna 1909 filosofisen pääteoksensa **Materialismi ja empiriokritisismi**. Tässä teoksessa Lenin kehittelee ns. **heijastusteoriaa**, jonka mukaan ihmisen tajunta on ulkoisen maailman heijastumista. Sinänsä ei ollut kysymys uudesta asiasta, sillä jo Hegel oli esittänyt idealistisen heijastusteorian, jonka mukaan maailma on idean heijastusta. Leninin mukaan ihmisen ulkoinen eli objektiivinen todellisuus ”jäljentyy, valokuvautuu, heijastuu aistimuksissamme ja on olemassa näistä riippumatta”. (Heijastusteoriaa ja sen kritiikkiä käsitellään lähemmin luvassa IV.)

Lenin katsoi, että filosofisen idealismin ja materialismin välinen ristiriita on kautta koko filosofian historian heijastanut hallitsevan ja sorretun luokan luokkaristiriitaa ja niiden välistä luokkataistelua. Tämä ei merkinnyt sitä, etteikö Lenin olisi antanut suurta arvoa eräille idealistisille filosofeille, erityisesti Hegelille, jonka tuotantoa hän systemaattisesti opiskeli ja kommentoi. Näistä kommenteista koostuu suurelta osin Lenin toinen filosofinen pääteos, **Filosofian vihkot** (Teokset, osa 38).

h) Filosofia Neuvostoliitossa

Neuvostovallan alkuaikaa aina 1920- ja 30-luvun vaihteeseen saakka hallitsi filosofiassa kiista ns. mekanistien ja dialektikkojen välillä. Esiintyi myös käsityksiä, joiden mukaan erityistieteiden kehitys on tehnyt tarpeettomaksi paitsi uskonnon, myös filosofian.

Mekanistit katsoivat, että kaikki ”ylemmänasteiset” ilmiöt voidaan palauttaa ”alemmmanasteiseen” ja lopulta mekaaniseen liikuntaan. Mekanistit esim. katsoivat, että orgaanisella ja epäorgaanisella ei ole mitään laadullista eroa. Dialektikot taas huomauttivat, että jos näin on, niin miksi ero orgaaniseen ja epäorgaaniseen yleensä tehdään.

Dialektikkojen kärkimies oli Abram Moisejevits Deborin (s. 1881), jonka kannattajat saivat vuonna 1929 valvontaansa valtion kustantamon filosofisen osaston ja tukahduttivat mekanistien julkaisutoiminnan. Mutta pian tämän jälkeen Deborinia syytettiin siitä, että tämä oli arvostellut mekanisteja liian abstaktisti ja sortunut ”mensevistisoivaan idealismiin”. Kritiikin seurauksena Deborin teki täyden ”tunnustuksen”: myönsi syyllistyneensä idealismiin ja kiitti erityisesti J. V. Stalinia siitä, että tämä oli pysäyttänyt hänen kulkunsa harhapoluilla.

Tämän jälkeen ei Neuvostoliiton filosofiassa ole voinut esiintyä avoimesti erilaisia suuntauksia ja koulukuntia, mikä tietenkään ei merkitse, etteikö asiallisia mielipide-eroja ja suuntia olisi esiintynyt. Stalinin kaudella Stalin

julistettiin suurimmaksi eläväksi filosofiksi. Neuvostofilosofia eristyi jokseenkin täydellisesti muualla maailmassa tapahtuneesta filosofisesta ja tieteellisestä kehityksestä. Muodollista logiikkaa pidettiin dialektisen logiikan vastakohtana, eikä sitä hyväksytty, Albert Einsteinin suhteellisuusteoria hylättiin "idealistisena" jne.

Stalinin kuoleman jälkeen tapahtui merkittäviä muutoksia. Tunnustettiin, että "porvarillisen tieteenkin" piirissä voi tapahtua edistystä. Kirjastoihin ryhdyttiin hankkimaan aikaisempaa enemmän ulkomaista filosofista kirjallisuutta, filosofian opiskelijoilta ryhdyttiin aikaisempaa enemmän vaatimaan vieraitten kielten opintoja ja neuvostofilosofit alkoivat osallistua kansainvälisiin filosofisiin konferensseihin.

Marxismi-leninismi katsoo kuitenkin yhä edelleen, että filosofian tulee olla olemukseltaan puoluekantaista. Teoksessa **Marxilais-leniniläisen filosofian perusteet** todetaan, että "tieteellinen maailmankatsomus (= marxismi-leninismi) heijastaa oikein luonnon ja yhteiskunnan ilmiöiden kehityksen lainomaisuuksia ja ajaa niiden luokkien etuja, jotka puoltavat edistystä ja joille kuuluu tulevaisuus." Tähän käsitykseen liittyy läheisesti marxismi-leninismin luonteeltaan metafyyssinen **etujoukkoteoria**, jonka mukaan nimenomaan kommunistisessa puolueessa syntyvä yhteistahto aina oikein heijastaa työväenluokan objektiivisia etuja.

i) Austromarxismi

Austromarxismilla tarkoitetaan Itävallassa lähinnä maailmansotien välissä vaikuttanutta marxilaista suuntausta. Kun työväenliike ensimmäisen maailmansodan ja Venäjän vallankumouksen jälkeen hajosi kahtia, ja useissa Euroopan maissa syntyi voimakas kommunistinen liike, niin Itävallassa kommunistinen liike pysyi hyvin pienenä. Austromarxilaiset kehittivät omaleimaista sosialistista teoriaa mm. sosialismiin siirtymisestä ja — nykypäivän kielellä sanottuna — itsehallinnollisesta sosialismista.

Filosofiselta kannalta merkittävin austromarxisti oli Max Adler (1873—1937). Hän pyrki erityisesti selvittämään syysuhteen eli **kausaliteetin** ja toisaalta tavoitteellisuuden eli **teleologian** välistä suhdetta. Adlerin mukaan marxilaisuus on tiede yhteiskuntaelämän lainalaisuuksista ja sen kausaliteetista. Hän katsoi kuitenkin, että yhteiskunnallinen kausaliteetti välittyy ennen muuta ihmisen tietoisuuden kautta. Yhteiskuntaelämän ilmiöt ovat näin luonteeltaan henkisiä ja kausaalisuhteet niiden välillä ovat ihmismielten välisiä kausaalisuhteita. Niitä motiiveja, jotka saavat ihmiset toimimaan, on itse asiassa pidettävä yhteiskunnallisten ilmiöitten syinä. Motiiveja ei kuitenkaan tule analysoida yksilöllisinä psykologisina ilmiöinä, vaan ihminen on olemukseltaan yhteiskunnallistunut; motiivit ovat voimia, jotka toimivat ihmiskunnassa, ja niiden seuraamukset ovat yhteiskunnallisia ilmiöitä. — Adlerin filosofia edusti erikoista pyrkimystä yhdistää Kant ja Marx, eikä se ole juuri saanut seuraajia, vaikka Kantilta peräisin olevia filosofisia elementtejä on myöhemminkin pyritty yhdistämään marxilaisuuteen (esim. Lucio Colletti, ks. kohta r tässä luvussa).

j) Lukács ja Korsch

Georg (György) Lukács (1885—1971), unkarilainen filosofi ja kirjallisuudentutkija liittyi vuonna 1919 Unkarin kommunistiseen puolueeseen. Vuonna 1923 hän julkaisi harhaoppiseksi julistetun teoksen **Geschichte und Klassenbewusstsein** (Historia ja luokkatietoisuus). Tällä teoksella oli merkittävä vaikutus länsimaisen marxismin renessanssiin 1960-luvun lopulla, vaikka Lukács itse v. 1967 teokseen kirjoittamassaan johdannossa esittikin varovaista kritiikkiä 44 vuotta vanhaa teosta kohtaan. — Lukács päätti pysyä kommunistisen puolueen jäsenenä, koska näki siinä ainoan ”pääsylimun fasisminvastaiseen taisteluun”.

Edellä mainitussa v. 1967 esipuheessa Historiaan ja luokkataisteluun Lukács korostaa, että hänen teoksensa

tärkein ansio oli korostaa **totaliteetin** näkökulmaa. Marxismissa ei ole olennaista talouden ensisijaisuus, vaan se, että historia on kokonaisprosessi, totaliteetti. Yhteiskunta ja sen historiallinen kehitys käy ymmärrettäväksi vain, kun se ymmärretään kokonaisuutena ja kun yksittäisiä ilmiöitä tarkastellaan tämän kokonaisuuden, totaliteetin osina. Lukács meni kuitenkin totaliteetin vaatimuksessaan niin pitkälle, että hänellä totaliteetti muodostuu mystiseksi kaiken olevaisuuden keskuukseksi. Vaikka Lukács myöhemminkin piti kiinni totaliteetin käsitteestä, hän katsoi, että Historian ja luokkatietoisuuden totaliteettioppi on "Hegelin ylihegelisöintiä".

Tunnettu on Lukácsin käsitys marxismista ennen kaikkea metodina. Lukács kysyy: mitä on puhdasoppinen marxismi? Hän vastaa: todellista puhdasoppisuutta ei ole pitää kiinni tästä tai tuosta Marxin tutkimustuloksesta. Voidaan ajatella, että kaikki Marxin saavuttamat tulokset osoitettaisiin vääriksi. Puhdasoppinen marxilainen voisi tämän hyväksyä ja silti pysyä marxilaisena, sillä kysymyksessä on ennen muuta usko siihen, että Marxin metodi on tie totuuteen.

Lukácsin kantaa, joka asiallisesti merkitsee dualistista metodin ja tulosten erottamista tutkimusprosessissa, ei voida pitää tyydyttävänä. Vaikka metodilla ymmärrettäisiinkin yleisesti lähestymistapaa, eikä niinkään esim. tutkimuksen tekniikkaa, niin silti on kysyttävä: kestääkö mikään metodi tai lähestymistapa sitä, että sillä jatkuvasti saadaan vain virheellisiä tuloksia; tähän Lukácsin mallin mukaan saattaisi olla mahdollista. Sitä paitsi tieteellisen tutkimuksen metodi, lähestymistapa ei voi olla luonteeltaan staattinen muuttumatta olemukseltaan metafysiseksi. Myös lähestymistavan tulee olla jatkuvasti muuttuva ja kehittyvä ja se on jatkuvasti voitava ottaa kriittisen tarkastelun kohteeksi, sen on oltava dialektinen.

Karl Korsch (1886—1961) julkaisi vuonna 1923 Lukácsista tietämättä teoksen *Marxismus und Philosophie* (Marxismi ja filosofia), joka oli hengeltään monissa suh-

teissa varsin samansuuntainen kuin Lukácsin kirja. Korsch polemisoi mm. Leninin heijastusteoriaa vastaan. Hän syytti sitä **dualismista**, so. tajunnan ja objektin mekaanisesta erottamisesta. Korchin mukaan tietoisuus ei ole mukään passiivinen peili, vaan todellisuudessa olemassaololla ja tietoisuudella on keskenään dialektinen yhteys, so. ne ovat kiinteässä vuorovaikutuksessa keskenään.

k) Gramsci

Tuskin kenelläkään toisella marxilaisella teoreetikolla ns. klassikoitten kahden sukupolven (I sukupolvi: Marx ja Engels; II sukupolvi: Kautsky, Lenin, Luxemburg ja Trotski) jälkeen on ollut marxilaisen teorian kehittymiseen sellaista vaikutusta kuin Antonio Gramscilla (1891—1937).

Gramsci oli Italian työläisneuvostoliikkeen johtajia vuosina 1919—1920. (Tältä ajalta olevia artikkeleita on julkaistu suomeksi nimellä **Työväenluokan yhtenäisyys.**) Hän oli Italian kommunistisen puolueen perustajajäsen. Kansainvälisen kommunistisen liikkeen piirissä hän edusti riippumatonta ja kriittistä linjaa. Vuonna 1928 fasistit tuomitsivat hänet 20 vuodeksi vankilaan. Vankilassa hän kirjoitti kuuluisat vankilavihkonsa, **Quaderni del carcere**, joiden julkaiseminen aloitettiin vasta toisen maailmansodan jälkeen. Siten Gramscin filosofia tuli tunnetuksi laajemmin vasta 1950- ja 60-luvuilla.

Gramsci totesi Marxin selvittäneen sen, miten riisto tapahtuu, mutta selvittämättä on se, miksi alistetut luokat sallivat riiston, millä keinoin nämä luokat saadaan hyväksymään riisto. Vastatessaan tähän kysymykseen Gramsci käytti käsitettä **hegemonia**. Hegemonia tarkoittaa tilannetta, jossa jokin tietty, hallitsevan luokan etuja edustava ja puolustava elämän- ja ajatustapa on määräävässä asemassa. Tällöin yksi perustaltaan yhdenmukainen ja myös vääristynyt käsitys todellisuudesta on levinnyt kaikkiin maku-, moraal-, tapa-, uskonnollisiin ja moraalisiin periaatteisiin.

Hegemoniaa pitää yllä valtio pakkokeinojen avulla, mutta vasta viimeisenä keinona. Tärkeämpi hegemonian ylläpitämisen keino on hallitsevan luokan sivistyksellinen johtoasema. Niinpä hegemoniaa ylläpidetään ensi sijassa koululaitoksen, kirkon, oikeudenkäytön, normien, tapojen ym. avulla. Tämä saa aikaan sen, että alistetut luokat ovat spontaanisti lojaaleja hallitsevaa luokkaa kohtaan.

Hegemonia on päällysrakenteen ilmiö, mutta vaikuttaessaan vakauttavasti hallitsevan ja alistetun luokan väliin suhteisiin se vaikuttaa myös perustaan. Syntyy vakaa kokonaisuus, jota Gramsci kutsui **historialliseksi ryhmittymäksi**. Sen vakavuus riippuu oleellisesti juuri siitä, miten vakaana hegemonia pysyy.

Hegemoniaa ylläpitävät ihmiset, jotka ajattelevat teoreettisesti. Näitä Gramsci nimitti **intellektuelleiksi**. Intellektuellilla ei siis tarkoiteta ihmistä, joka ei tee ruumiillista työtä. Intellektuelli on eräänlainen ympäristönsä mielipidejohtaja, hänellä on lähiympäristössään hegemonia, luovaa ja vakiinnuttavaa vaikutusvaltaa. Nousevan luokan keskeinen tehtävä on asettaa vallitsevaa hegemoniaa vastaan oma hegemoniansa, sen on valloitettava tieto, koulutus jne. ja liitettävä itseensä intellektuellit. Tämä tapahtuu luomalla omat ideologian tuottamisen laitokset, joiden joukossa puolue ”kollektiivisena intellektuellina” on keskeisellä sijalla. Puolueen tehtävä ei kuitenkaan ole julistautua etujoukoksi, vaan ”antaa ihmisille ajattelun välineet”, jotta he itse voisivat saavuttaa tietoisuuden asemassaan.

1) Frankfurтин koulukunta

Vuonna 1923 perustettiin Frankfurтин yliopiston yhteyteen Yhteiskuntatutkimuksen instituutti erään liikemiehen lahjoituksen turvin. Instituutti edusti aluksi ”ortodoksis-ta marxismia”, joskin sillä oli yhteyksiä myös austromarxisteihin. Käännö tapahtui vuonna 1931, jolloin Max

Horkheimerista (1895—1973) tuli instituutin johtaja. Horkheimerista, Theodor Adornosta (1903—1969), Herbert Marcusesta (1898—1979) sekä Walter Benjaminista (1892—1940) tuli Frankfurtin koulukuntana tunnetun suuntauksen tunnetuimmat edustajat.

Frankfurtin koulukunta otti tehtäväkseen yltää marxismiin ”dialektiseen ymmärtämiseen sen mekaanisen ymmärtämisen sijasta”. Mutta jo vuonna 1933 sen edustajat joutuivat lähtemään maanpakoon natsien noustua valtaan Saksassa. Sodan jälkeen instituutti perustettiin uudelleen, mutta sen marxilaisuus rapistui ja kylmän sodan tuulet alkoivat puhaltaa sen piirissä. Frankfurtin koulukunnan historiallinen merkitys onkin siinä, että se piti yllä marxilaista traditiota 1930- ja -40-luvuilla, joka marxismin historiassa muutoin on kautta, jolloin edistystä teorian kehityksessä juurikaan ei tapahtunut.

Frankfurtin koulukunnan ajatukset tunnetaan ns. kriittisenä teoriana. Sille oli olennaista pyrkimys avoimuuteen, kiinteään oppijärjestelmän luomisen välttäminen. Kriittinen teoria pyrki omaksumaan vaikutteita hyvin erilaisilta tahoilta, Marxin ohella mm. Hegeliltä, psykoanalyysin perustajalta Sigmund Freudilta sekä Friedrich Nietzscheä. Horkheimer katsoi Nietzscheen kritisoineen aivan oikein perinteellisen länsimaisen moraalin ”masokismia”, so. itseään kiduttavaa luonnetta, joka ilmenee erityisesti kristinuskon askeettisissa ihanteissa, sen ”orjamoraalissa”.

Frankfurtin koulukunnan edustajat kritisoivat erityisesti positivismia ja loogista empirismia, jonka ”koti” 1930-luvulla oli Wienin piiri. Positivistien mukaan filosofian tutkimuskohde on kieli, ei kielen ulkopuolinen todellisuus. Frankfurtin koulukunta totesi positivismiin latistavan todellisuuden ”protokollalauseiksi” ja syyllistyvän ”faktafetisismiin”. On tieteen amputoimista, jos ei tutkita myös sitä, ”mistä ei voida puhua”. Todellisuutta ei voida

palauttaa matemaattisiin malleihin, siihen on todellisuusliian moninainen.

Pahin positivismin virhe on kuitenkin arvojen erottaminen tosiasioista. Ei nähdä, että yhteiskunta voi tuottaa "sairaita faktoja". Ja kun tätä ei nähdä, positivismi antautuu olevien olojen palvelukseen huolimatta aikomuksesta olla arvovapaa, se "sortuu vallitsevan todellisuuden mystiikkaan".

m) Nykyinen kriittinen teoria: Habermas

Saksalaisen Jürgen Habermasin tuotanto on erinomaisen laaja ja monivivahteinen, siksi rajoitumme tässä tarkastelemaan ainoastaan hänen panostaan historiallisen materialismin uudistamisessa. Varhaiskirjoituksissaan, jotka on julkaistu kokoelmana *Theorie und Praxis* (Teoria ja käytäntö), hän edusti empiiris-historiallista lähtökohtaa: marxilaista teoriaa yhteiskunnan kehityslogiikasta ei voida pitää teoriana universaalihistoriallisista kehityslaeista, vaan filosofisena nykyisyyden tulkintana ja sosiologisena analyysinä. Historiallinen materialismi ei kuitenkaan ole pelkkää empiiristä nykyisyyden erittelyä, vaan se päättyy toimintasuuntautuneeseen yhteiskuntakritiikkiin. Sen taustana on tietty historiallinen ja käytännöllinen pyrkimys: emansipaatio eli ihmisten vapauttaminen, joka itsekin on tutkimuksen kohde.

1960-luvun puolivälissä kirjoittamissaan artikkeleissa, joita on julkaistu kokoelmassa *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* (Tekniikka ja tiede "ideologiana"), Habermasin ajattelu rupeaa vähitellen siirtymään uusille urille. Hän palauttaa Marxin tekemän erottelun tuotantovoimiin ja tuotantosuhteisiin instrumentaalinen toiminta ja kommunikatiivinen toiminta-erotteluun. **Instrumentaalinen** toiminta on luonnon teknistä hyväksikäyttämistä ja muokkaamista työn avulla. **Kommunikatiivisen** toiminnan piiriin kuuluvat ihmisten keskinäinen vuorovaikutus eli interaktio, valtasuhteet, poliittinen herruus, yh-

teiskunnan organisaatio, alistussuhteet, kulttuuriperintö, ideologia jne. Tällä erottelulla vältytään ihmisyyhteisön kehityksen yksipuoliselta palauttamiselta työhön ja tuotantovoimien kehittymiseen. Sillä voidaan myös selvittää rationaalistumisen eli järkipäistymisen ulottuvuuksia.

Instrumentaalissa toiminnassa rationaalistuminen merkitsee parempaa tekniikkaa ja sen tehokkaampaa hyväksikäyttöä sekä yhteiskunnallisten prosessien laajempaa säädeltävyyttä ja laskettavuutta. Kommunikatiivisen toiminnan alueella rationalisoituminen merkitsee herruudesta vapautumista ja sitä, että yhteiskunnalliset ratkaisut tehdään herruudettomassa keskustelussa. Teknisen ja moraalikäytännöllisen rationaalisuuden välisen erottelun pohjalta voidaan tarkastella teknisen edistyksen ja poliittisen vapautumisen välisiä suhteita ja eroja eri yhteiskuntamuodostumissa.

Teoksessa **Erkenntnis und Interesse** (Tieto ja intressi) historiallinen materialismi ei ole Habermasille enää pelkätään aikaansa sidonnaista nykyisyyden erittelyä, vaan lajihistoriallisen uusintamisprosessin tulosta. Samalla tavoin kuin psykoanalyysi vapauttaa yksilön hänen menneisyytensä vääristymistä, tähtää historiallisen materialismin avulla tapahtuva lajihistorian tulkinta kollektiiviseen vapautumiseen tähänastisesta luonnonomaisesta herruussuhteiden historiasta.

Historiallista materialismia yhteiskuntien kehitysteoria-
 na Habermas käsittelee erityisesti teoksessaan **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus** (Historiallisen materialismin rekonstruktioista, 1976). Habermasin evoluution (kehityksen) käsite ei ole perinteisen evoluution käsitteen tavoin yhteiskunnallisen kehityksen jatkuvuutta, yksisuuntaisuutta ja suoraviivaisuutta. Yhteiskunnan kehitys ei Habermasin mielestä seuraa ainoastaan tuotantovoimien kehitystä, vaan myös tuotantosuhteiden kehitystä. Tuotantovoimilla Habermas tarkoittaa teknisesti käytökelpoisesta tiedosta ja organisaatiotiedosta koostuvaa

yhteiskunnan osajärjestelmää. Tuotantosuhteisiin kuuluvat yhteiskunnalliset instituutiot ja mekanismit, jotka liittävät yhteen työvoiman ja tuotantovälineet sekä määräävät tuotteiden jakamisesta. Tuotantotekniikan taso ei yksiselitteisesti määrää tuotantosuhteiden kehitystä, vaan sekä tuotantovoimien että tuotantosuhteiden kehitysmekanismit ovat molemmat yhteiskuntakehityksen perusmekanismeja. Nimenomaan normatiivisten rakenteiden muutos käynnistää yhteiskunnallisen kehityksen. Normatiivisia rakenteita ovat tuotantosuhteet, poliittiset instituutiot, valtajärjestelmä, ideologiat ja käsitykset siitä, mikä kulloinkin on järkevää ja mahdollista. Uudet yhteiskunnan organisaatiomuodot mahdollistavat uusien tuotantovoimien käyttöönoton.

Yhteiskunnan muutos edellyttää ensinnäkin, että syntyy ongelmia, joita järjestelmä ei pysty ratkaisemaan, vaan jotka johtavat kriisiin. Toisaalta tarvitaan maailmankuvien ja tietoisuuden tasolla olevia vaihtoehtoisia tapoja organisoida yhteiskunta. Kriisin ratkaiseminen edellyttää toisaalta aktiivisia pyrkimyksiä purkaa vanha järjestelmä ja toteuttaa maailmankuvien tasolla olevat vaihtoehtoiset rationaalisuuskäsitykset yhteiskunnan instituutioissa, toisaalta muutoksen vakiinnuttamiselle suotuisaa ympäristöä. Tässä tulevat mukaan yhteiskunnalliset voimasuhteet, kansainväliset paineet ja muut vastaavat tekijät. Olennaista on, että yhteiskunnan kehityksen suunta riippuu ihmisten tavoitteellisesta toiminnasta, jolle järjestelmä asettaa ehtoja.

Yhdessä tärkeimmistä teoksistaan **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus** (Legitimaatio-ongelmat myöhäiskapitalismissa, 1973) Habermas soveltaa yleisiä periaatteitaan nyky-yhteiskunnan teoreettiseen erittelyyn. Tässä teoksessa hän esittää myös teoriansa yhteiskuntamuodostumista ja yhteiskuntajärjestelmistä. **Yhteiskuntamuodostuma** on varsin abstrakti käsite. Kuttakin yhteiskuntamuodostumaa määrittää **organisaatioperiaate**, joka määrittelee, missä rajoissa yhteiskunta voi oppia vastaamaan uudenlaisiin ongelmiin ja millaiset sää-

tely- ja ohjailukeinot ovat mahdollisia. Kyse on siis hyvin yleisistä säännöistä, joiden puitteissa yhteiskunta voi muuttua menettämättä indentiteettiään eli pysymistään perustaltaan samana.

Habermasin yhteiskuntamuodostuman käsite eroaa puhtaasti taloudellisesta tuotantotavan käsitteestä siinä, että se korostaa kunkin yhteiskuntamuodon organisaatioprinsiipin kannalta olennaista institutionaalista yhdintä eikä pitäydy pelkkään omistusmuotojen erittelyyn. Yhteiskuntamuodostumia on neljä:

1. Primitiivinen yhteiskuntamuodostuma. Sen organisatorisena ytimenä on **sukulaisuusjärjestelmä**. Perherakenteet määräävät kaikkea yhteiskunnallista kanssakäymistä. Työvoiman riistoa ei ole, vaan yhteiskunta on luokaton.

2. Traditionaalinen yhteiskuntamuodostuma. Organisaatioperiaatteen ytimen muodostaa **luokkaherruus**, jolla on **poliittinen** muoto. Sääteleytehtävät siirtyvät valtiolle ja syntyy byrokraattinen herruskoneisto; tuotannon sääteley ja yhteiskunnallisen varallisuuden jako siirtyvät perheorganisaatiolta tuotantovälineiden omistukseen perustavaksi. Tuotantosuhteilla on välittömän poliittinen muoto, ts. laillinen poliittinen valta säätelee taloutta. Orjanomistusyhteiskunnat ja feodaaliset yhteiskunnat kuuluivat traditionaaliin yhteiskuntamuodostumiin.

3. Kapitalistinen yhteiskuntamuodostuma. Organisaatioperiaate nojaa **palkkatyön ja pääoman väliseen suhteeseen**. Tavara-, pääoma- ja työmarkkinoiden syntyminen erottaa poliittisen ja taloudellisen systeemin toisistaan. Tällöin luokkasuhde epäpolitisoituu, eli luokkasuhteen sääteley siirtyy poliittisilta organisaatioilta itsenäisesti toimivien taloudellisten mekanismien harteille. Näin on asianlaita erityisesti **liberaalikapitalistisessa yhteiskuntamuodostumassa**. **Myöhäiskapitalismille** on ominaista, että luokkasuhde alkaa politisoitua uudelleen. Tämä on seurausta siitä, että valtio yhä enemmän puuttuu talouden ja koko yhteiskunnan sääteleyyn. Luokkasuhteiden sääte-

lystä tulee poliittinen kysymys. Varsinkin parlamentaarisen demokratian vallitessa tämä lisää yhteiskunnan legitimaatiotarvetta eli tarvetta saada yhteiskuntajärjestys alistettujen hyväksymäksi. Luokkasuhteita eivät enää määrää pelkästään taloudelliset lainalaisuudet ja työmarkkinoilla käytävät suorat voimainkoitokset, niihin vaikuttavat myös vaihtelevat poliittiset luokkakompromissit.

4. Jälkikapitalistinen yhteiskuntamuodostuma. Tähän sisältyvät valtiososialistiset yhteiskunnat, joissa tuotantovälineistä päättämisen järjestelmä on poliittis-harvainvaltainen. Niitä Habermas ei tarkemmin käsittele.

Yhteiskuntajärjestelmillä tarkoitetaan konkreettisia historiallisia yhteiskuntia. Niistä voidaan erottaa erilaisia alajärjestelmiä, joita vastaavat erilaiset normatiiviset rakenteet ja kriisitendenssit. Taloudellista järjestelmää vastaavat tuotantosuhteet, ja siinä esiintyy **taloudellisia kriisejä**. Poliittisen järjestelmän muodostavat poliittiset instituutiot, kuten valtio, lainsäädäntö ja oikeus. Poliittisen järjestelmän **rationaalisuuskriisistä** on kyse silloin, kun hallinnollinen järjestelmä ei kykene täyttämään säätelytehtäviään. **Legitimaatiokriisistä** on kyse silloin, kun usko järjestelmään ja uskollisuus sille horjuu joukkomittaisesti. Kolmantena on sosiaalinen ja kulttuurinen järjestelmä. Sen muodostavat statusjärjestelmä, elämänmuodot (voidaan erottaa erilaisia alakulttuureita), jokapäiväisen ympäristön rakenne ja siinä vallitsevat suhteet, maailmankuvaa muovaavat, yhteiskuntaan sopeuttavat ja toimintamotivaatiota luovat instituutiot, kuten kasvatus, ideologia ja julkisuus (tiedonvälitys). Tässä järjestelmässä syntyy **motivaatiokriisi**, kun todellisuus ja odotukset törmäävät toisiinsa. Näin käy, kun syntyy ristiriita yhteiskunnan tosiasiallisen suorituskyvyn ja sen välille, mitä ihmiset toisaalta tulkitsevat tarvitsevansa ja mitä heillä on oikeus vaatia jo järjestelmän itsensä myöntämisen oikeuksien ja antamien lupauksen nojalla; yhteiskunta vaatii ihmisiltä enemmän uhrauksia kuin he pitävät oikeutettuina. Tällöin yhteiskunnassa toimimiseen (tehokkaaseen työntekoon ja normeja noudattavaan kansalaisuuteen) moti-

voivat arvot ja moraalijärjestelmät murenevat, vanha ideologia ja vanhat maailmankuvat menettävät arvonsa.

Tämän kehikon valossa Habermas erittelee myöhäiskapitalistista yhteiskuntaa ja sen kriisitendenssejä.

n) Marxismi-leninismi

Käsitteen marxismi-leninismi otti käyttöön J. V. S t a l i n vuonna 1924, ja se omaksuttiin Stalinin aikana kanonisoidun neuvostoliittolaisen marxismin tulkinnan nimeksi. Oppijärjestelmän sisältö on vuosikymmenten varrella useasti muuttunut, mutta sen perusluonne on säilynyt. Marxismi-leninismi pyrkii olemaan sellainen filosofinen systeemi, joka antaa **vastaukset** maailmankaikkeuden, luonnon, ihmisen, yhteiskunnan, ajattelun ja historian filosofisiin peruskysymyksiin. Se pyrkii tarjoamaan ”tieteellisen maailmankatsomuksen”, joka samalla on puolueen ja valtion virallinen filosofia.

Marxismi-leninismin problemaattisimpia piirteitä on juuri se, että se pyrkii antamaan valmiita vastauksia eikä niinkään problematisoimaan itsestäänselvyksiä ja herättämään kysymyksiä. Tämä on yhteydessä oppijärjestelmän luonteeseen ”virallisena filosofiana”. Tämä ei kuitenkaan merkitse, ettei valtiososialistisissa maissa tehtäisi aidosti filosofistakin tutkimusta useilla filosofian aloilla, vaikka virallisen filosofian olemassaolo epäilemättä monesti hankaloittaakin avointa filosofista keskustelua sekä itsestänselvinä ja hyväksytyinä pidettyjen ajatusten problematisointia ja kritiikkiä. Tässä luvussa käsittelemme ai-noastaan sitä marxismi-leninismιά, joka pyrkii olemaan virallinen marxismin tulkinta meidän aikanamme.

Dialektinen materialismi

Dialektisen materialismin ydinajatus on oletus dialektiikan peruslakien olemassaolosta. Peruslait määräävät kaikki muut yleiset suhteet ja yhteydet, ne määräävät

muut lait ja ilmenevät muiden lakien kautta. Dialektiikan lait ovat kaiken käsittäviä eli universaaleja lakeja. Ne vaikuttavat kaikkialla ja koskevat todellisuuden kaikkia puolia. Dialektiikan peruslait ovat **luonnon, yhteiskunnan ja ajattelun lakeja**. Tästä seuraa, että dialektiikka on ihmisen tiedostustoiminnan yleinen menetelmä eikä minikään tiedonalan erityismenetelmä. Näin muodoin dialektiikka on oppia olemisen kehityslaieista, tietoteoriaa ja lisäksi oppia ajattelun muodoista ja laeista. Dialektiikan lait ovat samalla tiedostuksen askelmia eli todellisuuden heijastamisen objektiivisia (so. tajunnasta riippumattomia) muotoja.

Dialektiikan peruslakeja on kolme:

1) laki vastakohtien ykseydestä ja taistelusta on kaiken liikkeen ja kehityksen syy, lähde ja käyttövoima. Olioissa, prosesseissa ja järjestelmissä esiintyvät dialektiset ristiriidat määräävät näiden laadullisen erityisluonteen, niiden rakenteen, suhteellisen pysyvyyden sekä niiden liikkeen ja kehityksen. Ristiriitojen ykseys tarkoittaa, että vastakkaiset tendenssit eivät ole toisistaan erotettavissa ja toisistaan riippumattomia, vaan toistensa ehtoja, toisiinsa nivoutuneita ja toisistaan riippuvia. Vastakkaisia tendenssejä ei voi ymmärtää ilman toisiaan. Ristiriitojen taistelu merkitsee ykseyden pysyvyyden suhteellisuutta ja ohimenevyyttä. Vastakohtien ykseyden ja taistelun laki on universaali eli kaiken käsittävä ja ylihistoriallinen. Se pätee kaikilla olevaisen tasoille: atomeissa, kosmisissa muodostumissa, yhteiskunnassa, ajattelussa.

2) Laki määrällisten muutosten muuttumisesta laadulliseksi ja laadullisten määrällisiksi. Lain mukaan määrälliset muutokset saavuttavat jossain vaiheessa sellaisen asteen, että ne aiheuttavat laadullisen muutoksen. Uusi laadullinen muodostuma puolestaan saattaa tehdä mahdolliseksi uudet määrälliset muutokset. Esimerkkejä määrällisten muutosten muuttumisesta laadullisiksi ovat yhtä hyvin aineen olomuodon muutokset (esim. nesteen jäätyminen tai muuttuminen höyryksi) kuin yhteiskunnalliset vallankumoukset.

3) **Kieltämisen kieltämisen laki** on kolmas objektiivinen kehityslaki. Sen mukaan kehitys toteutuu vanhan laadun kieltämisenä. Tässä dialektisessa kieltämisessä muodostuu uusi laatu, jossa kaikki vanhan laadun positiiviset puolet säilyvät. Kehitys ei kuitenkaan jää tälle tasolle, vaan myös uusi laatu vuorostaan kielletään. Tämän kieltämisen kieltämisen kautta syntyvän laadun pitäisi loogisesti ajatellen olla identtinen ensimmäisen laadun kanssa (sen joka kiellettiin ensimmäisessä kieltämisessä). Mutta koska tämä kolmas laadullinen vaihe sisältää molempien ensimmäisen vaiheiden positiiviset ja edistykselliset puolet, se on ensimmäisen kanssa vain muodollisesti identtinen. Kieltämisen kieltämisen tuloksena syntynyt laatu on laadullisesti korkeammalla tasolla kuin sen kanssa muodollisesti identtinen ensimmäinen laatu. Näin muodoin kehitys ei kulje ympyränomaisesti vaan spiraalimaisesti.

Kieltämisen kieltämisen lain suhde kahteen muuhun peruslakiin on se, että se osoittaa yksittäisten kehitystasojen yhteydet ja ilmoittaa kehityksen yleisen tendenssin ja suunnan. Vastakohtien ykseyden ja taistelun laki puolestaan ilmoittaa kehityksen syyn ja lähteen; laki määrällisten muutosten muuttumisesta laadullisiksi luonnehtii ristiriitojen ratkaisun luonnetta ja kehityksen sisäistä mekanismia. Dialektiikan peruslakeja täydentää joukko muita dialektisia lainmukaisuuksia. Tällaisia ovat dialektiikan kategoriat, joiden kautta dialektiikan peruslait saavat ilmaisunsa ja muotonsa. Näiden kategorioiden sisältö heijastaa ulkopuolellamme olevan maailman ominaisuuksia ja ilmiöitä. Niiden avulla voidaan tutkia ja luonnehtia olioiden yleisimpiä ominaisuuksia, yhteyksiä ja suhteita, luonnossa, yhteiskunnassa ja inhimillisessä ajattelussa vaikuttavia lainalaisuuksia. Dialektiikan kategoriat ovat metodologisia periaatteita, jotka pätevät kaikilla tiedon alueilla. Kategoriat liittyvät kiinteästi toisiinsa ja muodostavat kategoriajärjestelmän. Dialektiikan kategorioita ovat yksityinen, erikoinen ja yleinen, syy ja vai-

kutus, välttämättömyys ja sattuma, mahdollisuus ja todellisuus, sisältö ja muoto, olemus ja ilmiö.

Dialektinen materialismi erottaa objektiivisen ja subjektiivisen dialektiikan. Objektiivinen dialektiikka on tietoisuudesta riippumattoman ulkomaailman liikkeen ja kehityksen yleistä lainmukaisuutta. Subjektiivinen dialektiikka on objektiivisen dialektiikan heijastumista ajattelevan ihmisen tietoisuudessa. Teoria subjektiivisesta dialektiikasta on ensisijaisesti tietoteoriaa. Dialektiikkaa eivät kuitenkaan riitä määrittelemään nämä kaksi teoriaa: teoria objektiivisesta ja subjektiivisesta dialektiikasta. Dialektiikka on myös metodi: dialektiikan lakien ja periaatteiden järjestelmällistä ja tietoista käyttämistä materiaalsen maailman käytännölliseen ja teoreettiseen omaksumiseen.

Dialektisen materialismin dialektiikkakäsitys on sikäli epämääräinen, että pyrkiessään olemaan perusvastaus yhdellä kertaa sekä kosmologian (oppi maailmankaikkeuden rakenteesta), luonnonfilosofian, historianfilosofian että tietoteorian kysymyksiin se jää liian yleiseksi ja todellisuudesta irralliseksi.

Toinen problemaattinen piirre on objektiivisen ja subjektiivisen dialektiikan erottaminen toisistaan siten, että subjektiivista pidetään objektiivisen heijastuksena. Ensinnäkin tämä merkitsee edellä tietoteorian yhteydessä (kohdassa III e ja V p.) käsiteltyä olemisen ja ajattelun dualismia. Toiseksi dialektiikka käsitetään objektiivisesti osaksi todellisuutta, sellaisena kuin todellisuus itsessään on, eikä ensisijaisesti osaksi ihmisen ja maailman suhdetta.

Historiallinen materialismi

Historiallinen materialismi on monitasoinen ilmiö. Sen olennaisena osana ovat Marxin materialistisen historiankäsityksen pääpiirteet ja ydinteetit. Ne on otettu teoriaan lähes sellaisinaan, eikä esimerkiksi kysymystä perustan ja päällysrakenteen suhteista ole pyritty problematisoi-

maan ja täsmentämään. Toisaalta marxilais-leniniläinen historiallisen materialismin tulkinta on dialektisen materialismin ydinajatuksen sovellutusta yhteiskuntateoriaan. Esimerkiksi historiallisen materialismin kategorioita pidetään yhteiskunnan ja sen kehityksen objektiivisten lakien heijastuksena. Historiallisen materialismin käyttö poliittisena legitimaatiiväliseenä on ominaista varsinkin sille historiallisen materialismin versiolle, joka on virallisen filosofian asemassa valtiososialistisissa maissa. Teoriaa käytetään tukemaan mm. sellaisia ajatuksia, että kyseisissä maissa harrastetaan historian objektiivisten lainalaisuuksien tuntemiseen perustuvaa ja niitä toteuttavaa politiikkaa, sekä määrittelemään valtiososialististen maiden kansainvälistä asemaa jne. Teorian puoluekantaisuutta korostetaan voimakkaasti.

Filosofiselta kannalta mielenkiintoista on tähän päätte-lyketjuun liittyvä objektiivinen perusvire. Heijastusteoriaan tukeutuen lähdetään siitä, että teoria heijastaa adek-vaatisti objektiivisia yhteiskunnan lainalaisuuksia. Näin väitetään saatavan selville kehityksen objektiivinen suunta ja päätendenssi, jolloin voidaan toimia nojautuen tietoon yhteiskuntakehityksen objektiivisista lainalaisuuksista ja maailmankatsomuksella ja politiikalla on objektiivinen tie-teellinen perusta. Teoriaa sävyttää toisaalta vahva usko edistyksen väistämättömyyteen (tosin poikkeamien ja mutkien kautta) ja toisaalta tieteen kaikkivoipaisuuteen.

o) Strukturalistinen marxismi: Althusser

Ranskalainen filosofi Louis A l t h u s s e r on pyrki-nyt soveltamaan strukturalistisia ajatusmalleja marxilai-sen teorian ongelmiin ja marxilaisen tradition itseanalyysiin. Hänen teorioillaan on ollut varsin keskeinen, joskin kiistanalainen sija marxilaisessa keskustelussa 1960-luvul-ta lähtien. Strukturalistinen marxilaisuus on omaksunut samankaltaisen metodologisen perusasennoitumisen kuin strukturalistinen kielitiede ja yhteiskuntatieteellinen struk-turalismi. Näiden tavoin se käsittelee tutkimuskohdettaan jär-

jestelmänä, jonka syvärakenteet pyritään saamaan selville. Syvärakenteet puolestaan määräävät empiirisiä, havaittavissa olevia pintailmiöitä.

Strukturalistiseen kielitiede ja yhteiskuntatiede ovat kuitenkin tutkineet vain kulttuurin symbolisia muotoja, siis vain kielellisiä ilmauksia. Althusser sen sijaan on laajentanut metodin sovellutusalaan yhteiskunnallisten järjestelmien organisaatorakenteiden tutkimukseen.

Yhteiskuntatieteellisen strukturalismin tavoin Althusser korvaa ihmisten toiminnan yhteiskunnan subjektina yhteiskunnallisilla rakenteilla. Althusser kritisoi Marxin nuoruudenkirjoituksissaan esittämää näkemystä, että ihminen olisi historian subjekti. Tämä on humanismille ominainen ideologinen käsitys ja sellaisena epätieteellinen. Se on Althusserin mielestä korvattava ”kypsan” Marxin ei-humanistisella lähtökohdalla. Althusser tulkitsee Marxin historiankäsitystä siten, että historia on subjektiton prosessi ja että sitä ohjaavat rakenteet, tuotantosuhteet, eivät ihmiset. Ihmiset ovat vain rakenteiden kantajia. He suorittavat tehtävän, jonka heidän asemansa rakenteissa heille antaa, mutta eivät voi itse vaikuttaa tehtäväänsä.

Tältä pohjalta Althusser on pyrkinyt täsmentämään Marxin jaottelua perustaan ja päällysrakenteeseen sekä teesiä taloudellisen perustan määräävyydestä. Althusser erottaa yhteiskunnasta taloudellisen, poliittisen ja ideologisen rakenteen, joista kullakin on suhteellinen itsenäisyytensä ja oma kehityksensä. Talous kuitenkin viime kädessä määrää, miten eri tasot yhdistyvät kokonaisuksenteeksi.

Voimakkaimmin on kritikoitu Althusserin anti-humanismia. Toisaalta on pyritty osoittamaan, että hänen Marx-tulkintansa on virheellinen ja että Marxin ajatteluun kuuluu olennaisesti lähteminen ihmisestä — ei kuitenkaan abstraktista vaan konkreettisesta ihmisestä. Toisaalta on pyritty argumentoimaan itse anti-humanismia vastaan. Yhden lähtökohdan tälle tarjoaa Karel Kosik in

esittämä strukturalismin kritiikki. Kun strukturalismi olettaa yhteiskuntakokonaisuuden syntyvän itsenäisten järjestelmien ja rakenteiden vuorovaikutuksesta eikä ihmisen yhteiskunnallisessa tuotannossa, ilmenee yhteiskunnallinen todellisuus sille objekteina, valmiina tuloksina ja tosiseikkoina eikä inhimillisenä käytäntönä. Inhimillisen toiminnan tulokset ovat siis erillään itse toiminnasta. Tämän vuoksi yhteiskunta edustaa strukturalistisissa teorioissa vain ulkokohtaista sosiaalista pakkoa, koska sitä ei tarkastella sisältä päin luojaansa, yhteiskunnallisen ihmisen näkökulmasta.

Althusserin strukturalistinen metodi on vaikuttanut muuhunkin kuin filosofiseen ajatteluun. Häneltä ovat saaneet vaikutteita mm. taloustieteilijä Charles Bettelheim ja valtioteoreetikko Nicos Poulantzas, joka on kehittänyt erityisesti Althusserin ajatusta poliittisen tason suhteellisesta itsenäisyydestä.

Althusserin tärkeimmät teokset ovat 1965 julkaistu artikkelikokoelma **Pour Marx** (Marxin puolesta), yhdessä Etienne Balibarin kanssa kirjoittama **Lire le Capital** (Pääoman lukeminen), myös samalta vuodelta. Vuonna 1974 julkaistussa teoksessaan **Éléments d'Autocritique** (Itsekriittikin elementtejä) Althusser tekee uudelleenarviointeja teoriastaan.

p) Kriittinen marxilaisuus Itä-Euroopassa

Itäeurooppalainen kriittinen marxilaisuus ei ole mikään yhtenäinen koulukunta, vaan siihen on luettavissa varsin monenlaisia filosofeja. Kaikille heille on yhteistä marxismiin pohjautuva kriittinen perusasenoituminen yhteiskunnissa, joissa kapitalismi on voitettu ja joiden uudessa järjestelmässä esiintyy sosialistiselle yhteiskuntakäsitykselle vieraita piirteitä. Heille on yhteistä yhteiskuntakriittisyys samankaltaisessa historiallisessa murrosvaiheessa ja pyrkimys etsiä uusia ihmisen vapauttamiseen tehtäviä vaihtoehtoja sitoutumatta vallitseviin yhteiskunnallisiin

rakenteisiin. Merkittävimpiä marxismin emansipaattorisen (vapauttavan) ja kriittisen perusluonteen uudelleenherättäjiä ovat **Praxis-ryhmä**, **Budapestin koulukunta** ja **Karel Kosik**.

Praxis-ryhmä syntyi 1960-luvulla Jugoslaviassa ja sai nimensä perustamansa Praxis-nimisen aikakauslehden mukaan. Ryhmän tunnetuimpia filosofejia ovat Mihailo Marković, Gajo Petrović, Svetozar Stojanović, Rudi Šupek ja Predrag Vranicki. Ryhmän eri ajattelijat ovat useista asioista eri mieltä ja painottavat eri seikkoja, mutta yhteistä heille on mm. käsitys ihmisestä käytännön olentona ja tämän myötä käsitys käytännöstä (praksiksesta) ihmisen ja historian tulkinnan perustana. Yhteistä on myös nykyisen yhteiskunnan kritisoiminen vieraantumisteorian pohjalta.

Esim. teoksessaan **Humanizam i dijalektika** (saks. Dialektik der Praxis, Praksiksen dialektiikka) Marković on korostanut käytännön käsitteen perustavuutta tietoteoriassa. Tästä lähtökohdasta hän on kritisoinut dialektisen materialismin heijastusteoriaa mm. siitä, että pitäessään heijastuksen käsitettä tietoteorian peruslähtökohtana ja käytäntöä vain totuuden kriteerinä heijastusteoria palaa mekanistisen materialismin dualismiin. Siinä on toisaalta abstraktio ”objekti sinänsä” ja toisaalta erilaisia subjektiivisia muotoja, kuten havainto, käsite ja syy, jotka kaikki määritelmän mukaan ovat objektiivisen maailman heijastumia. Epäselväksi jää, missä määrin epätodellisia syitä ja mielikuvituksen käsitteitä voidaan pitää objektiivisen maailman heijastumina. Toiseksi on olemassa varsin välttämättömiä sekä hedelmällisiä käsitteitä ja lauseita, joita niiden esittämishetkellä ei voida pitää heijastumina siitä yksinkertaisesta syystä, että niiden tarkoittamia objekteja ei vielä ole olemassa, vaan ne on ensin luotava. Tällaisia ovat tulevaisuutta ennakoivat toimintasuunnitelmat ja ajatusten tasolla tapahtuva luominen sekä velvollisuudet ja normit, joita ei voida pitää ennalta annetun heijastumina. Heijastuksesta voidaan puhua vain siinä merkityksessä, että todeksi

osoittautuneet tiedot ovat todellisuuden paikkansapitäviä heijastumia. Tiedon käytäntövälitteisyys täsmällinen erittely jää Markovićilla kuitenkin puutteelliseksi.

Filosofisesti mielenkiintoinen tämän koulukunnan ahkerasti pohtima kysymys on myös historiallisen determinismin ja inhimillisen vapauden probleema. Vranickin mielestä vastaukseksi inhimillisen vapauden ja vapaan toiminnan probleemaan ei enää riitä teesi, että vapaus on yhteiskunnan sisäisistä lainalaisuuksista johtuvien välttämättömyyksien tajuamista. Vapaus ei ilmene tietona joistain välttämättömyyksistä, sillä tämä merkitsisi pelkäämistään sopeutumista määrättyihin lainalaisiin prosesseihin. Vapaus on tietoa historiallisista mahdollisuuksista ja näiden mahdollisuuksien todellistamista. Historian käännteitä ei voi nähdä ennalta.

Budapestin koulukuntaan kuuluu Georg Lukácsin oppilaita ja se on — kuten Lukács itse eräässä kirjeessään vuonna 1971 on todennutkin — hänen teoreettisen ja pedagogisen toimintansa tulosta. Koulukunnan keskeisiä edustajia ovat Ferenc F e h é r, Andras H e g e d ü s, Agnes H e l l e r, György M á r k u s, Maria M á r k u s ja Mihály V a j d a.

Koulukunnan keskeisenä kehittelyn kohteena on ollut arkielämän teoria. Siinä käsitellään likipitäen samaa ongelmakenttää, jota edellä dialektiikan yhteydessä sivuttiin käsitteellä näennäiskonkreettisuuden maailma. Tätä problematiikkaa ovat selvittelleet mm. Agnes Heller ja György Márkus. Heller on kirjoittanut teoksen myös tarpeen käsitteestä Marxin teoriassa.

Agnes H e l l e r i n yleinen arkielämän teoria on lähinnä arkielämän ontologiaa. Lukács pitikin sitä uudistuvan marxilaisen ontologian tärkeimpiin kuuluvana teoksena. Heller määrittelee arkielämän yksityisten ihmisten uusintamiseksi suorittamien toimintojen kokonaisuudeksi; nämä toiminnot ovat samalla yhteiskunnan uusintamisen edellytys. Koska mikään yksityinen tai yhteiskunta ei voi säilyä ilman uusintamista, ei ole olemassa yksityistä tai

yhteiskuntaa ilman arkielämää. Arkielämän ymmärtämisen lähtökohtana on toiminta eikä esimerkiksi arkielämän määrittelemisen ”jokapäiväiseksi” juhlallisen ja harvinaisen vastakohtaksi. Arkielämän yleiset käyttäytymis- ja tiedostamistavat määräytyvät suhteestamme työhön ja kieleen. Arkikäyttäytymistä ja -tiedostusta luonnehtii pragmatismi, jäljittely, analogiat, liiallinen yleistäminen ja nojautuminen todennäköisyyksiin. Ihminen omaksuu työn ja kielen piiriin kuuluvat ilmiöt kyselemättä niiden alkuperää.

Karel Kosikin peruslähtökohtia on, ettei ihminen elä osalla olemustaan luonnossa ja toisella osalla historiasa, vaan aina samanaikaisesti molemmissa. Historiallisena ja siten yhteiskunnallisena olentona ihminen humanisoi luontoa, mutta tunnustaa samalla luonnon omia lakejaan noudattavaksi kokonaisuudeksi, joka antaa humanisomiselleen ehdot ja edellytykset. Käytäntö on Kosikin filosofian keskeinen käsite. Inhimillisessä käytännössä toteutuvat ihmisen aikomukset ja paljastuvat luonnon lainalaisuudet. Kosik tekee eron käytännön ja työn kategorioiden välillä. Työ on keskeisimpiä käytännön momentteja, mutta ei koko käytäntö.

Kosikin filosofinen työn käsitteen analyysi on varsin mielenkiintoinen. Työ on esineellistä toimintaa, luonnon muuntamista ja samalla ihmisen mahdollisuuksien toteuttamista luonnossa. Työ luo perustan ihmisen ja luonnon ykseydelle. Samalla se on inhimillisen maailman luomista, se luo edellytykset ihmisen vapaudelle. Myös inhimillisen ajan probleema liittyy ihmisen esineelliseen toimintaan. Nykyisyydessä tapahtuvassa työprosessissa muutetaan **menneisyydessä** tehdyn työn tuloksia ja toteutetaan **tulevaisuuden** aikomuksia. Inhimillisen ajan kolmiulotteisuus — menneisyys, nykyisyys, tulevaisuus — , joka samalla on inhimillisen olemisen yksi perusulottuvuus, perustuu siis ihmisen esineelliseen tekemiseen.

Kosikin ajattelun ydinkäsitteisiin: näennäiskonkreettisuuteen ja konkreettiseen totaliteettiin, olemme tutustuneet jo dialektiikkaa käsittelevässä luvussa.

q) Timpanaro

Italialaisen Sebastino Timpanaron filosofiaan on vaikuttanut Giacomo Leopardin (1798—1837) ”pessimistinen materialismi”, kuten Timpanaro hänen filosofiaansa luonnehtii. Leopardin mukaan ihmiselämä on jatkuvaa taistelua luontoa vastaan. Tässä taistelussa ihminen väistämättä häviää, sillä hän rappeutuu ja kuolee. Tätä ihminen ei osaa hyväksyä eikä hän siten voi olla onnellinen. Siten kärsimys on leimallista ihmiselämässä, ei onnellisuus, joka aina on väliaikaista ja suhteellista. Materialistiksi Leopardin tekee se, että hän asetti ajattelusaan lähtökohdaksi luonnon ja ihmisen suhteen siihen: luonto on ensisijainen, ihminen toissijainen. Ihminen voi vaikuttaa luontoon vain hyvin rajoitetusti.

Timpanaro asettaa Leopardin lailla filosofiansa lähtökohdaksi luonnon. Samalla tavoin kuin yhteiskunnan perusrakenne viime kädessä määrää päällysrakenteen, myös luonto määrää viime kädessä ihmisen; ihminen on suhteessa luontoon mm. omien biologisten perintötekojoihinsa kautta. Ihminen ei astu suhteeseen luonnon kanssa vasta sitten kun hän ryhtyy tekemään työtä. Ihminen on luonnon tuote, luonto on ensisijainen, ihminen toissijainen. Ihminen vaikuttaa luontoon, mutta ihmisessä ja hänen tajunnassaan on myös passiivinen puoli, ihminen tajuntoineen heijastaa luontoa. Myöskään ihmiselämään kuuluva kärsimys ei johdu pelkästään taloudellisista ja yhteiskunnallisista olosuhteista, vaan myös luonnosta, sairauksista ja vanhenemisestä.

Timpanaron käsitys luonnon ensisijaisuudesta on tietysti periaatteessa hyväksyttävä. Historiallisesti katsoen oli ensin luonto, vasta sitten ihminen — ihminen käsitettynä jonain, joka on luonnon ulkopuolella. Ihmisen elämä, hänen tajuntansa on sidoksissa biologiseen perustaan: kun aivosolujen toiminta lakkaa, lakkaa myös tajunta. Nämä seikat eivät kuitenkaan ole loppujen lopuksi tietoteoreettisessa katsannossa kovin kiinnostavia. Luonnon

ja ihmisen sekä tajunnan ja biologisen aivotoiminnan jyrkkä erottaminen johtaa helposti dualismiin, jossa ihmisen irroitetaan luonnosta, hänestä tehdään siitä erillinen pooli, vaikka olennaista on se, että ihminen on osa luontoa, ihminen on vuorovaikutuksessa muun luonnon kanssa ja myös hänen tajuntansa on osa tätä luontoa. Se ei ole vain luonnon passiivinen heijastaja, vaan myös aktiivinen; ihmisen ja luonnon suhde on vuorovaikutussuhde, ei pelkästään riippuvaisuussuhde. Timpanaron filosofiaa kohtaan on siten tehtävä se kriittinen huomautus, että se pysähtyy trivialiteetteihin, seikkoihin jotka materialismin kannalta ovat pitkälle itsestään selviä ja välttää vaikeitten, mutta samalla mielenkiintoisten kysymysten pohtimisen, erityisesti niiden kysymysten, jotka koskevat ihmistä, hänen toimintaansa ja käytäntöään tässä maailmankaikkeudessa.

r) Colletti

Italialainen Lucio Colletti (s. 1924) on toiminut filosofian ja erityisesti filosofian historian opettajana Italian eri yliopistoissa. Colletti on filosofisessa työssään suuntautunut ennen muuta aatehistoriaan. Hänen pääteoksensa *Ideologia e Società* (Ideologia ja yhteiskunta — käännetty englanniksi nimellä *From Rousseau to Lenin*) ja *Il Marxismo e Hegel* (Marxismi ja Hegel) ilmestyivät molemmat vuonna 1969 ja niissä käsitellään pääasiassa juuri filosofian historian probleemoja.

Collettin mukaan Immanuel Kantilla oli suuri vaikutus Marxin filosofiaan. Näin siitä huolimatta, että Marx ei juuri missään yhteydessä käsitellyt Kantin filosofiaa. Colletti pyrkii kuitenkin osoittamaan, että Marx kritisoidessaan esim. Feuerbachia tai Hegeliä hän kritisoi heitä usein sellaisista kohdista, joissa nämä puolestaan kritisoivat Kantia, ja otti tällöin samoja kantoja kysymyksiin kuin Kant. Liittäessään Kantin Marxiin Colletti pyrkii vastaavasti erottamaan Hegelin Marxista eli ”puhdistamaan marxismin hegeliläisyydestä”.

Kantin filosofian lähtökohta oli ajattelun ja olemisen dualistinen erottaminen toisistaan. Siitä, mitä todella on olemassa — oliot sinänsä —, emme voi saada tietoa. Collettin mukaan todellisuus on objektiviteetti, joka on olemassa ikuisesti ja "ajattelevan subjektiviteetin" ulkopuolella. Mutta mitä on ajattelu? Mihin se kohdistuu? Colletti asettuu sille kannalle, että ajattelu kohdistuu aina ajatteluun itseensä ja siten objektiviteetistä muodostamamme käsitykset ovat ajattelun funktioita.

Kantin mukaan ajattelussamme vaikuttaa aina olennaisesti apriorinen momentti. Tällainen on esim. aika, jota tajuntamme ulkopuolella ei lainkaan olemassa. Colletti seuraa tässäkin Kantin jälkiä. Ihminen voi ajattelunsa avulla vain tulkita objektiviteettiä, mutta ajattelu ei voi milloinkaan heijastaa objektiviteettiä, todellisuutta. Lukácsiin vedoten Colletti huomauttaa, että todellisuutta ei voi heijastaa, koska maailma ei koostu valmiista, muuttumattomista olioista, vaan prosesseista. Jos kerran ei ole olemassa olioita, niin ei tietysti voi olla heijastamistaakaan. Colletti asettuu lopulta sille kannalle, että dialektiikka ja materialismi ovat toisilleen vastakkaiset katsomukset maailmasta. Dialektiikka katsoo tällöin, että olevaisuus on yhtä kuin prosessit, ja materialismi, että olevaisuus on yhtä kuin muuttumattomat oliot.

Jos ajattelu kohdistuu aina ainoastaan ajatteluun itseensä, ei meillä voisi olla mitään käsitystä reaaliolovaisesta. Ajattelumme ei milloinkaan voisi vastata todellisuutta. Jos Marx olisi ajatellut näin, niin miksi hän kirjoitti Pääoman eikä esim. kirjaa nimeltä "Tutkimus omasta ajattelustani"? Colletti on oikeassa korostaessaan sitä, että ei ole jotain lopullista ulkoista totuutta, jonka voisimme saada haltuumme tai jota voisimme ainakin vähä vähältä lähestyä. Mutta hän eksyy liiallisuuteen väittäessään, että ajattelumme ja todellisuuden välillä ei voi olla mitään vastaavuutta. Collettin mielestä ajattelumme vain tulkitsee todellisuutta, ja tulkinnessa on aina apriorinen elementti. On totta, että tajuntamme ei ole mikään todellisuuden

passiivinen heijastusmekanismi. Mutta tämän mekanistisen näkemyksen torjuminen ei saa johtaa — kuten Collettin on toisinaan (hänen ajattelunsa ei tässä suhteessa ole aivan johdonmukaista) käynyt — siihen johtopäätökseen, etteikö mitään heijastusta, so. mitään vastaavuutta, voisi ajattelun ja todellisuuden välillä olla.

Näkemyks dialektiikan ja materialismin vastakkaisuudesta on virheellinen. Olkoon niin, että olevaisuus koostuu prosesseista. Silti olevaisuus objektiivisesti on, eikä se ole vain henkeä.

VI ERITYISKYSYMYKSIÄ

1. VIERAANTUMINEN JA USKONTO

a) Vieraantuminen

Marx loi teoriansa **vieraantumisesta** jo varhaisteoksisissaan ja hänen lähtökohtansa oli nuorhegeliläisyys, jossa uskonnon ja teologian kritiikki oli keskeisessä asemassa. Tämä kritiikki juonsi juurensa itse Hegeliltä, joka oli kritisoinut intialaisia uskontoja. Hegelin mukaan näitten uskontojen kannattajat ovat sielultaan ja ruumiiltaan "vajonneita" olentoja, jotka uskonnon avulla huumaavat olemassaolonsa. Tästä oli tietysti helppo laajentaa sama kritiikki myös kristinuskoa koskevaksi.

Huomattavan panoksen nuorhegeliläisyyden kehittymiselle antoi saksalaisen teologin David S t r a u s s i n (1808—1874) vuonna 1835 ilmestynyt teos *Das Leben Jesu* (Jeesuksen elämä), jossa esitettiin, että Raamatun evankeliumit eivät kerro lainkaan historiallista totuutta, eivätkä edes pyri tekemään sitä.

Uskonnon arvostelu saavutti merkittävämmän huippukohtansa Ludvig F e u e r b a c h i n teoksessa *Das Wesen des Christentums* (Kristinuskon olemus) vuonna 1841. Feuerbachin perusväittäjä oli se, että jumala ei ole luonut ihmisiä, vaan ihmiset ovat luoneet jumalan. Tämä oli seurausta ihmisten vieraantumisesta, mikä tarkoittaa Feuerbachilla sitä, että ihmiset eivät pysty toteuttamaan todellista olemustaan, he eivät pysty elämään luovaa elämää. Selviytyäkseen tästä ihmiset irrottavat itses-

tään oman olemuksensa, jonka tärkein ominaisuus on luovuus, ja projisoivat tämän olemuksensa itsensä ulkopuolelle, jumalaan. Täten jumalan olemus on ihmisen oma, mutta hänestä vieraantunut olemus.

Feuerbachin ja muitten nuorhegeliläisten vaikutus johti siihen, että myös Marx kehitti oman vieraantumisteoriansa. István Mészáros on teoksessaan **Marx's Theory of Alienation** havainnut Marxin vieraantumisteoriassa neljää erilaista vieraantumista, nimittäin ihmisen vieraantumisen luonnosta, itsestään, muista ihmisistä sekä lajiolemuksesta.

Ihminen on vieraantunut **luonnosta**. Olemme edellä nähneet, kuinka ihmisen ja luonnon suhteessa on olennaista se, kuinka ihminen tekemällä työtä vaikuttaa luontoon. Mutta se työ, jota ihmiset tekevät, ei palvele välittömästi heidän omia tarpeitaan ja päämääriään; varsinkin kapitalismissa, jossa työvoima on tavara ja työn tuote on tavara. Tuotanto ei ole suunnitelmallista, välitön tuottaja ei voi tietää mitään valmistamastaan tuotteesta, tarvitaanko sitä todella, mitä sille tapahtuu. Tavaramuoto näyttäytyy ihmisille salaperäisenä, vieraana. Ihmiset ovat kadottaneet omien yhteiskunnallisten suhteittensa hallinnan ja itse asiassa elävät anarkiassa, tuotannon anarkiassa. Yhteiskunnalliset suhteet menettävät luonnollisuutensa, ne **esineellistyvät**. Marx kutsui tätä tilannetta **Pääoman I** osassa **tavarafetisismiksi**. Huippunsa tavarafetisismi saavuttaa **rahassa**, josta tulee palvontaesine, fetissi. Raha on vieraantuneelle ihmiselle kaikkivoipa mahti, joka säätelee kaikkea inhimillistä toimintaa, jonka tavoittelu on ainoa tapa saavuttaa ihmisarvo ja jolla kunkin ihmisarvo mitataan.

Tätä yhteiskunnallisten suhteitten esineellistymistä ja muuttamista määrällisesti mitattavaan muotoon, on myöhemmin nimitetty **reifikaatioksi**. Kapitalismin kehitys johtaa automaatioon, joka merkitsee työn muuttumista yhteisestä, jonkin tietyn hyödykkeen valmistamiseen tähtäävästä tarkoituksellisesta toiminnasta yksinkertaisten

osatoimintojen suorittamiseen koneen osana. Seurauksena on itse työläisen osittuminen ja erillistyminen samalla kuin hän kuitenkin enemmän kuin koskaan aikaisemmin on riippuvainen yhteisöstä. so. hän ei valmista kuin murto-osan elämälleen välttämättömistä tarvikkeista itse.

Ihminen on siis vieraantunut työstä, hän suhtautuu työhön kuin johonkin, joka on hänen ulkopuolellaan, vaikka se itse asiassa on hänen olemuksensa. Ihminen tuntee itsensä vapaaksi vain työn ulkopuolella, työ on hänelle pakkotyötä. Ja koska juuri työ on se välikappale, jonka kautta ihminen on vuorovaikutuksessa luonnon kanssa, ihminen on vieraantunut luonnosta.

Tämä johtaa ihmisen vieraantumiseen myös **itsestään**. Ihminen on vieraantunut omasta toiminnastaan. Työ ei ole hänen omaa työtään, vaan toisen työtä, akti, jossa työvoima myydään toiselle. Työ ei ole omaehtoista, vaan sen vääristynyt luonne johtaa oman minän menettämiseen. Tämä oman minän menettäminen myymistäpahtumassa on vieraantumisen käytäntö, missä kaikki muuttuu tavaroiksi, missä kaikki orjuutetaan itsekkäille tarpeille ja kaupustelulle.

Ihminen ei tiedä, että juuri työ on ihmisenä olemisen perusta, hän on vieraantunut omasta **lajiolemuksestaan**, tullut vihamieliseksi sitä kohtaan. Pelkkien tavaroiden kanssa vastakkainolevalla ihmisellä ei ole täyttä tietoisuutta siitä, että hän on lajiolento, hänen subjektiivinen lajitietoisuutensa on näin ollen vääristynyt. Tämä vääristynyt subjektiivinen lajitietoisuus ei ole sopusoinnussa objektiivisen lajiolemuksen kanssa. Ihmisen todellinen olemus kollektiivisena työntekijänä ei ole sopusoinnussa pirstotun yksilöllisen olemisen kanssa.

Se, mikä määrää ihmisen suhteen työhön ja työn tuotteen, määrää ihmisen suhteen myös toiseen ihmiseen. Ihmisen vieraantumisesta itsestään ja lajiolemuksestaan seuraa hänen vieraantumisensa **muista ihmisistä**, koko ihmiskunnasta. Ihmisten väliset suhteet

eivät ole lajiolemuksesta ”luonnostaan” seuraavia kollektiivisia suhteita, vaan ne ovat ostaja-myyjä -asetelman tuottamia vieraantuneita suhteita, joita leimaa kilpailu, aggressio ja alistaminen.

Vieraantuminen ei koske vain välittömiä tuottajia, vaan vieraantuminen koskee kaikkia ihmisiä. Se koskee myös kapitalisteja. Marx ja Engels totesivat teoksessaan **Pyhä perhe**, että omistava luokka ja proletariaatti ilmentävät samaa itsevieraantumista, mutta omistava luokka ei tätä havaitse, vaan on tyytyväinen asiintilaan ja pitää vieraantumista itsensä vahvistuksena. Käsitys vieraantumisesta voiman lähteenä on kuitenkin harhakuva. Se ei vastaa ihmisen lajiolemusta.

b) Uskonto

Marxilla uskonto liittyy läheisesti vieraantumisteoriaan, mutta silti on luullaksemme virheellistä pitää ”uskonnollisen vieraantumisen teoriaa” Marxin erityisenä teoriana, kuten Joachim I s r a e l teoksessaan **Vieraantuminen** tekee. Uskonto oli Marxille yksi ”ideologian” muoto, ja ideologialla Marx tarkoitti tällöin samaa kuin väärä tietoisuus. Marx lähti Feuerbachin uskontoa koskevista näkemyksistä, mutta havaitsi ne riittämättömiksi. Miksi nimittäin uskonto on sellainen kuin se on? Mikä saa ihmiset irroittamaan oman olemuksensa ja projisoimaan sen jumalan olemukseksi? Niinpä Marx esitti vaatimuksen: taivaan kritiikin on muututtava maapallon kritiikiksi, uskonnon kritiikin lain kritiikiksi ja teologian kritiikin politiikan kritiikiksi.

Uskonto on yritys voittaa vieraantuminen, elää lajielämää kiertoteitse, välikappaleen avulla. Koska todellinen rakkaus vieraantumisessa menetetään, kun vallitsee ”todellinen kurjuus”, on uskonto samaan aikaan sekä vastalause tälle kurjuudelle että sen ilmaus. **Johdannossaan** teokseensa **Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä** (kirjoitettu vuosien 1843 ja -44 vaihteessa) Marx kirjoitti: ”Uskonto

on ahdistetun luontokappaleen huokaus, sydämettömän maailman sydän aivan kuten se on hengettömien olosuhteiden henki. Se on kansan **oopiumi.**”

Viittaus uskontoon kansan oopiumina — mikä muuten esiintyi jo varsin uskonnollisella Immanuel Kantilla ja oli hyvin yleinen nuorhegeliläisillä — ei tarkoita sitä, että uskonto olisi jonkinlainen hallitsevan luokan keksimä huumausaine, jolla kansa pidetään kurissa. Uskonto ei ollut Marxille syy, vaan seuraus, ”todellisen kurjuuden” ilmaus ja samalla lievitys siihen.

Vaikka uskonto onkin vieraantumisen seuraus, se ei merkitse, että näillä olisi jokin mekaaninen riippuvuus siten, että kun esiintyy tietynlaista vieraantumista, niin esiintyy myös tällaisia tai tuollaisia uskonnollisia ilmauksia tästä vieraantumisesta. Kun uskonnot kerran ovat syntyneet, ne kehittyvät edelleen oman perinteensä pohjalta. Ihmiset eivät tiedosta sitä, että kaikki ideologia loppujen lopuksi, viime kädessä ovat sidoksissa ihmisen aineellisiin elämänehtoihin. Tämä on osa ideologian luonnetta, muussa tapauksessa ideologia olisi lopussa.

Marx katsoi, että uskonto voi hävitä varsin nopeasti. Kun inhimillinen vapautuminen koittaa ja tavaratuotanto loppuu, voittaa ihminen vieraantumisen. Vieraantumisen täydellinen voittaminen on toisin sanoen mahdollista yhteiskunnassa, jossa arvolaki ei toimi, jossa ei tuoteta tavaroita ja jossa valtio on jo täysin kuihtunut pois.

On huomattava, että tuotantovälineitten siirtäminen yhteisomistukseen ei sinänsä toteuta ollenkaan tällaista yhteiskuntaa. Siten myös niissä maissa, jotka ilmoittavat olevansa sosialistisia, esiintyy vieraantumista, ja sitä esiintyisi myös siinä tapauksessa, että nämä maat eivät kärsisikään byrokraattisista vääristymistä. Siten ei ole odotettavissa, että uskonto häviäisi, vaikka tuotantovälineet olisivatkin yhteisomistuksessa. Uskonnon häviäminen on samanlainen ääriarvo kuin inhimillinen va-

pautuminenkin. Sitä kohti voidaan edetä, mutta uskonnon täydellinen häviäminen ei ole ennustettavissa.

Usein kysytään: onko uskonto yleensä tahi tämä tai tuo uskonto taantumuksellinen vai edistyksellinen? Yleis-pätevää vastausta tähän kysymykseen ei ole. Historiallisesta tilanteesta riippuen uskonto voi olla edistyksellinen tai taantumuksellinen tai molempia yht'aikaa; yhdessä suhteessa yhtä, toisessa toista. Uskontojen kannattajia ja marxilaisia yhdistää se seikka, että sekä uskonnot — olkoonkin mystifioidussa muodossa — että marxismi ovat protesteja, jotka kukin tavallaan pyrkivät selittämään "todellisen kurjuuden" ja poistamaan sen. Kysymys uskontojen edistyksellisyydestä tai taantumuksellisuudesta ei ole teorian, vaan käytännön kysymys.

c) Mitä voimme yksilöinä tehdä?

Michèle B e r t r a n d esittää teoksessaan *Le statut de la religion chez Marx et Engels* (Uskonnon asema Marxilla ja Engelsillä) kysymyksen onko kaikki vieraantuminen luonteeltaan ulkoisista olosuhteista johtuvaa? Vai onko niin, että eräs ja olennainen vieraantumisen lähde on ihmisessä itsessään? Muodostaako kuoleman olemassaolo sellaisen? Bertrand toteaa, että huolimatta siitä, millaisen sisäisen rauhan ja näkemyksen elämänsä tarkoituksesta ihminen onkin saavuttanut, ei vanhentuminen ja kuolema ole kenellekään ongelmatonta. Vaikka olisikin asioita yksinkertaistavaa sanoa, että uskontojen olemassaolo johtuu ihmisen kuolemanpelosta, on kuitenkin merkityksellistä, että kaikki uskonnot tarjoavat jonkinlaisen ratkaisun kuoleman ongelmaan, esimerkiksi mahdollisuuden ikuiseen elämään.

Uskonto on yhteiskunnallisten olosuhteitten mystifioitu ilmaisu. Mutta mitä tapahtuu ihmiselle sen jälkeen kun hän tiedostaa tämän? Onko mahdollista, että sosialistisesta ajattelusta itse asiassa tulee uskonnon korvike? Onko mahdollista, että toiminnasta työväenliikkeessä tu-

lee päämäärä sinänsä, että ihmisen suhde siihen tai mihin tahansa muuhun ei-uskonnolliseen objektiin muuttuukin itse asiassa uskonnolliseksi? Ihmiset tuskin liittyvät työväenliikkeeseen siksi, että he todellisuuden huolellisen tieteellisen analyysin jälkeen havaitsisivat, että on mielekästä "kulkea historian mukana". Motiivit ovat ennen muuta moraalisia, emotionaalisia, mikä ei merkitse tietystikään sinänsä sitä, etteivätkö ne voisi olla samalla myös järjellisiä. Mutta onko niin, että ihmisen vieraantuminen, niin sisä- kuin ulkosyntyinenkin, johtaa väistämättä pakoon todellisuudesta ja että tämä on ensisijaista, sen saamat muodot, olivatpa ne sitten uskonnollisia tai muutoin myyttisiä, toissijaisia?

Friedrich Nietzsche (1844—1900) katsoi, että jumala on kuollut ja esitti sitten kysymyksen: mikä tämän jälkeen on ihmisen kohtalo? Nietzschen vastaus: on muodostuttava yli-ihminen, on usein pidetty fasismia ennakoivana. Epäilemättä se, että Nietzsche ihaili varsin avoimesti julmuutta ja häikäilemättömyyttä oikeuttaakin tämän arvion; Saksan natsit korostivatkin juuri tätä puolta Nietzschen filosofiassa.

Mutta Nietzschen filosofiassa on toinenkin puoli, mihin Italian marxilaisessa keskustelussa on kiinnitetty huomiota. Nietzsche käyttämä termi *Übermensch* käännetään tavallisesti yli-ihmiseksi (tai esim. englanniksi superman), mutta se voitaisiin kääntää myös "yli ihmisen". Tällöin ihmisen, selviytyäkseen jumalan kuolemasta, tulisi voittaa, ylittää itsensä sellaisena kuin hän on, uudistaa itsensä. Ihmisen on asetettava jatkuvasti kyseenalaiseksi kaikki arvot ja tosiasiat, jatkuvasti rakennettava itseään. Ihmisen ei tule luopua hetkeksikään pyrkimyksestä täydellisyyteen ja parhaaseen. Ihmisen rajoitukset eivät ole koskaan ehdottomia. Ponnistuksin, mutta vain ponnistuksin, liittämällä omansa muitten ponnistuksiin, hän voi selviytyä.

2. ETIIKKA

Etiikka eli **moraalifilosofia** tutkii moraalisen hyvän ja pahan, oikean ja väärän probleemoita ja moraalisten arvojen luonnetta. Etiikan kannalta olennainen lähtökohta on se, että ihminen havaitsee eron, **miten on ja miten pitäisi olla**. Pyrkiessään toiminnallaan toteuttamaan ideaaliaan, sitä, miten pitäisi olla, hän pyrkii realisoimaan eli todellistamaan arvojaan. Näin ollen etiikan keskeisenä kysymyksenä on ihmisen **toiminnan arvo-perusteiden tutkiminen**, niiden seikkojen tutkiminen, joihin nojaten ihmiset perustelevat toimintaansa oikeaksi.

a) Oikean toiminnan kriteerit

Moraalifilosofian kannalta on keskeistä se, miten määritellään yksilön ja yhteiskunnan sekä ihmisen ja hänen ulkopuolisen todellisuutensa välinen suhde. Toisaalta ihmisten yhteiskunnallinen toiminta pitää sosiaalisen järjestelmän käynnissä, toisaalta tämä samainen järjestelmä määrittää ihmisten toimintamahdollisuudet. Moraalin ongelma on tästä näkökulmasta yhtä kuin inhimillisen vapauden ongelma: missä määrin ihminen voi vapaasti päättää, mitä tekee, ja missä määrin yhteiskunnallinen todellisuus rajoittaa hänen mahdollisuuksiaan ja vapauttaan. Tällöin on oleellista selvittää erot, mitä yksilö jossain järjestelmässä voi tehdä, mitä hänen täytyy tehdä, mitä hän todella tekee ja mitä vallitseva moraalikäsitys säättää tehtäväksi. Jokin moraalikäsitys voi opettaa, että ihminen on luonnostaan hyvä ja ihmisten väliset suhteet perustuvat luottamukselle. Sen sijaan taloudelliseen järjestelmään perustuva todellinen käyttäytyminen nojaa keskinäiseen epäluuloon. Moraalin ihmiselle asettamat vaatimukset ovat tällöin erilaisia kuin talouden vaatimukset, mistä väistämättä seuraa konflikteja. Ne asettavat ihmisen kulloinkin erilaiseen valoon: milloin hän näyttää hurskastelijalta, milloin idealistilta, milloin oman edun tavoittelijalta, milloin ihmisystävältä jne.

Moraali perustuu hyvän ja pahan, oikean ja väärän erottamiseen toisistaan. Tämän erottelun tekeminen on moraalisen käyttäytymisen edellytys ja moraalinen käyttäytyminen on tämän erottelun soveltamista omaan toimintaan. Mutta missä vaiheessa ratkaistaan, missä raja kulkee: onko ratkaisevaa pyrkimys, teko itse vai tulos. Karel K o s i k selvittää tätä probleemaa "kaunosielun" ja "komissaarin" vastakohtaisuudella.

"Kaunosielu" on moralisti, joka kuuntelee oman tuntonsa ääntä. Hän pelkää tekojensa tuloksia ja niitä välttääkseen vetäytyy itseensä. Hän katselee maailmaa ja arvostelee kaikkea ulkopuolisen näkökulmasta hyvän omantuntonsa silmin. Hän ei tee pahaa, koska ei tee mitään. Tämän vuoksi hän on vain pahan passiivinen tarkkailija ja kärsii itsekin pahasta.

"Komissaari" on kaunosielun vastakohta. Hän pitää kaikkea toimintaa sellaisten objektiivisten lakien alaisena, jotka muuttavat välttämättömän satunnaiseksi ja satunnaisen välttämättömäksi. Historian kululla on oma lainmukainen suuntansa, ja oikea toiminta perustuu sen tuntemiseen. "Komissaarin" periaatteina ovat toiminta ja pahan voittaminen. Hän haluaa muuttaa maailmaa, muttei itseään. Hän toimii siinä luulossa, että hänen toimintansa on sitä tehokkaampaa, mitä passiivisempia ovat ne, joita hän pyrkii muuttamaan ja kasvattamaan. Hänen toimintansa passivoi niitä, joita se koskee, ja tästä passiivisuudesta tulee hänen toimintansa oikeutus ja olemassaolon ehto. "Komissaarin" uudistuspyrkimykset muuttuvat vääristäväksi käytännöksi, koska hän muuttaessaan maailmaa muiden ihmisten puolesta alistaa heidät toiminnan objekteiksi antamatta heidän vaikuttaa muutoksen sisältöön.

"Kaunosielun" moraali perustuu "omantunnon ääneen". Mutta omatunto voi erehtyä, eikä aina voi olla varma onko tuo ääni oma ääni. "Komissaari" nojaa "historian tuomioon". Mutta siihenkään ei voi luottaa, koska tuomio julistetaan vasta jälkeinpäin ja se on alttiina historian uudelleenkirjoitukselle ja jälkipuolusteluille.

”Historian tuomio” on eräässä mielessä sukua kristinuskon ”viimeiselle tuomiolle”, sillä molemmissa on tuonpuoleinen ratkaisija. Historian tuomiossa jumalan rooli annetaan tulevaisuudelle, nykyisyys alennetaan väliaikaiseksi asiantilaksi ja alistetaan asioille, jotka vielä eivät ole todellisuutta.

Maailman muuttaminen on ihmisten intresseihin perustuvaa toimintaa, jonka oikeellisuuden ratkaisevat ja suunnan määräävät ihmiset itse eikä heidän tavoitteistaan ja toiminnastaan riippumaton historian päämäärä tai hämärä tulevaisuus. Nämä päämäärät muodostuvat ja toiminnan suunnat ratkeavat ristiriitojen paineessa. Dialektisen ajattelutavan tavoitteena on löytää nämä ristiriidat ja ennen muuta keinot niitten ratkaisemiseen. Eikä siinä voi luottaa itsestään tapahtuvaan edistykseen ja hyvän vääjäämättömään voittoon, vaan **vastuu** kaikesta toiminnasta ja jokaisesta valinnasta on otettava itse. Ihmisen lajityypillinen ominaisuus on hänen kykynsä arvioida toimintansa seurauksia ja kantaa niistä vastuuta. Tästä seuraa, että ihminen voi punnita myös tekojensa moraalista arvoa.

b) Moraalisten arvojen luonne

Moraaliset arvot ovat siinä mielessä yhteiskunnallisia ja kulttuurisia objekteja, että ne ovat intersubjektiivisesti (monien yksilöiden yhteisesti) hyväksytyjä toimintatapoja. Ne voivat olla yhteisiä joko koko ihmiskunnalle tai jollekin ihmisryhmälle jonain aikana. Ne ovat yhteydessä ihmisen tarpeisiin siten, että moraalisten arvojen mukainen toiminta tyydyttää jotain inhimillistä tarvetta.

Arvot ja tosiasiat eivät ole toisistaan erillään. Arvot ilmaisevat aina jotain niiden taustana olevasta toiminnasta. Toisaalta tosiasioihin kuuluu arvottava näkökulma. Se, mitkä tosiasioiden suuresta joukosta kulloinkin katsotaan oleellisiksi, on jo arvovalinta. Tämän vuoksi todellisuuden tieteellisen, taiteellisen, käytännöllisen tai muunkaltaisen hahmottamisen arvoperusteiden ja niiden pätevyyden selvittely on erityisen tärkeää.

Vaikka arvot ja tosiasiat ovat kiinteässä yhteydessä toisiinsa, ei arvoja kuitenkaan voi johtaa tosiasioista; vaikka tiedossamme olisi kaikki maailman tosiasiat, emme voisi muodostaa ehdottomasti oikeita ja objektiivisiä arvoja. Sen sijaan arvoja voidaan perustella tosiasioilla. Tämä johtuu siitä, että arvot ilmaisevat suhdettamme tosiasioihin, sitä, millaisia tosiasiat ovat tarpeidemme kannalta.

3. ESTETIIKKA

Estetiikan otsakkeen alla esiintyy kahdentyyppisiä teorioita. Estetiikka on yhtäältä oppi kauniista. Siinä pyritään mm. selvittämään, mitä kaunis on, mitä kauniin tyypejä on eroteltavissa, mikä on kauniin suhde taiteeseen, mikä on sen asema taideteoksen luomisessa ja sen vastaanottamisessa.

Toisaalta estetiikka voidaan käsittää taiteenfilosofiaksi. Siinä voidaan tutkia taideteoksen olemistapaa, taideteoksen suhdetta muuhun todellisuuteen, taideteoksen luojan ja sen kokijan suhdetta teokseen sekä taideteoksen arvottamisen ja kritiikin ongelmia. Marxilainen estetiikka rajoittuu käsittelemään pääasiassa näitä taiteenfilosofisia ongelmia.

Kuten tietoteorian yhteydessä todettiin, maailman hahmottaminen on aina tiettyä aktiviteettia. Sen eri muodot ovat ihmisen erilaisia tapoja hahmottaa maailmaa. Ihminen elää tavallaan useissa ”maailmoissa”, joihin kuhunkin liittyy omat intentionsa ja oma tapansa hahmottaa maailmaa. Tällaisia ovat esim. arkikokemus, teoreettinen, taiteellinen, uskonnollinen, fysikaalinen, matemaattinen tai muu vastaava maailman hahmottamisen tapa. Ne tarkastelevat maailmaa eri näkökulmasta ja kiinnittävät huomiota todellisuuden eri piirteisiin.

Seuraavassa tarkastellaan taiteen suhdetta muuhun todellisuuteen, taideteoksen olemassaolon tapaa, taideteoksen ja vastaanottajan suhdetta sekä lopuksi kysy-

mystä marxilaisen estetiikan suhteesta toisaalta sisältö-estetiikkaan ja toisaalta muotoestetiikkaan.

a) Taideteos ja todellisuus

Marxilaisessa estetiikassa varsin keskeisiä kiistakysymyksiä ovat olleet taiteilijan suhtautuminen todellisuuteen, se, millä keinoin taiteilija kuvaa todellisuutta, missä määrin jokin suuntaus heijastaa todellisuutta, adekvaatisti, totuudenmukaisesti ja taiteelliselta kannalta täydellisesti. Samalla kuitenkin virheellisesti edellytetään, sitä kuitenkin julki-lausumatta, että todellisuus itse itsestään selvää ja tunnettu, vähiten kysymyksiä kerättävä ja tutkimista kaipaava. Karel K o s i k toteaa teoksessaan **Dialektiika konkreetniho** (Konkreettisen dialektiikka), että kaikki käsitykset siitä, mikä on realismia, mikä ei-realismia perustuvat tiedostettuun tai tiedostamattomaan todellisuudenkäsitykseen. Realismi on pyrkimystä taiteen keinoin kuvata todellisuuden olennaisia piirteitä totuudenmukaisesti. (Se on syytä pitää erillään naturalismista, joka pyrkii kuvaamaan todellisuutta luonnonmukaisesti, sellaisena kuin se on.) Olisi virheellistä väittää, että esimerkiksi runous olisi alempiasteista todellisuutta kuin talous: se on samalla tavalla inhimillistä todellisuutta, joskin se on erilaatuista ja muotoista ja sillä on eri tehtävät ja tarkoitus. Talous ei suoraan eikä epäsuoraan tuota runoutta eikä muitakaan taiteen muotoja, vaan kaikki ne ovat ihmisen käytännön tuotteita. Historiallista materialismia koskevassa luvussa käsittelemämme taloudellisen rakenteen keskeisyys ei johdu siitä, että talous olisi korkeampaa todellisuutta kuin muut ihmisen toiminnan tuotteet, vaan talouden keskeisestä merkityksestä inhimillisen todellisuuden muotoutumisessa.

Taiteella ja jokaisella taideteoksella on kaksinainen luonne: se on todellisuuden ilmaus, mutta myös muodostaa todellisuutta. Jos lähdettäisiin siitä, että taide ai-noastaan ilmentää omalla taiteellisella tavallaan todellisuutta, jonka ihminen jo tuntee ja johon hän pääsee käsiksi muillakin tavoin, olisi taide jotain ylimääräistä, yllälyisyyttä. Jos Shakespearen näytelmät eivät olisi mi-tään muuta kuin kapitalismin kehkeytymisen aikaisen

luokkataistelun kuvausta eikä renessanssipalatsi muuta kuin kapitalistisen porvariston kasvavan luokkamahdin ilmaus, herää — kuten Kosik huomauttaa — kysymys, miksi nämä taiteesta riippumattomat itsenäiset yhteiskunnalliset ilmiöt on tarpeen vielä toistamiseen esittää taiteessa, vieläpä verhotusti. Kreikkalainen temppele, keskiaikainen katedraali ja renessanssipalatsi ilmaisevat todellisuutta, mutta **samalla** ne myös **muodostavat** todellisuutta — eivätkä vain antiikin, keskiajan ja renessanssin todellisuutta. Ne eivät ole vain syntyäikojensa todellisuuden rakennuselementtejä, vaan täydellisinä taiteellisinä luomuksina ne muodostavat todellisuutta, joka kestää oman aikansa ainutkertaisen historiallisuuden yli.

b) Taideteos ja taiteen vastaanottaja

Siitä, että taideteokset elävät aikakaudesta toiseen, seuraa synnyn ja pätemisen probleema: taiteen yhteiskunnallis-historiallinen sidonnaisuus ei ole identtinen taiteen ilmaiseman merkityksen kanssa. Taideteoksen synnyllä on luonnollisesti sosiaaliset ehtonsa. Se merkitsee sitä, että sosiaalinen todellisuus — aika ja olosuhteet, joissa teoksen tekijä elää, joita hän tulkitsee ja joiden osa hän on — antaa alkusysäyksen, vaikuttaa tekijään ja ilmenee monin tavoin teoksessa. Mutta syntyneellä teoksella on oma suhteellisesti itsenäinen merkitysrakenteensa, jonka pätevyys ulottuu yli syntyajanjakson. Taideteoksen merkitys ei ole sen aikasidonnaisuudessa, siinä, että teos on todistus aikansa olosuhteista. Jos näin olisi, taideteos ymmärrettäisiin **pelkkänä** dokumenttina. Mutta jokainen kulttuurin tuotehan täyttää dokumentin tehtävän. Sen sijaan taideteoksen ominaisuus piilee juuri siinä, ettei se ensisijaisesti tai pelkästään ole todiste syntyajastaan ja -olosuhteistaan, vaan vaikuttaa niistä riippumatta, ja vain vaikuttaessaan teos elää. Tämän vuoksi tekijä ei voi teosta tehdesään ennakoida kaikkia merkityksiä ja tulkintoja, joita teokselle tullaan antamaan, vaan tulkinnat saattavat olla varsin erilaisia ja tekijän aivoituksista poikkeavia. Taideteokselle onkin ominaista, että se vaatii **tulkintaa**.

Tulkinnan käsitteellä on tässä kaksi eri merkitystä. Esittävässä taiteessa puhutaan tulkinnasta tarkoittaen sitä, että jokin taideteos esitetään. Sinfonia sinänsä, partituuriin kirjoitetut nuotit, kiinnostavat korkeintaan musiikkieteilijää. Taideteos, taiteellisen nautinnon lähde, siitä tulee vasta kun orkesteri esittää, tulkitsee sinfonian, partituuriin merkityt nuotit. Mutta tulkinnan käsitteellä on syvällisempikin merkitys. Myös taiteen vastaanottaja tulkitsee teoksen. Sinfonian "vastaanottaminen" ei ole passiivista kuulemista, vaan päinvastoin hyvin aktiivinen tapahtuma, jossa kuuntelija elää orkesterista kantautuvan sävelkudoksen mukana ja tulkitsee kuulemansa. Maalauksen tai veistoksen "vastaanottaminen" ei ole passiivista objektin näkemistä, vaan sen aktiivista katselemista ja ajattelemista. Tämä kaikki merkitsee yhä uudelleen toteutuvaa taideteoksen ja tulkitsijan suhdetta, jossa teos saa merkityksensä. Teoksen vaikutus on näin ollen tulosta teoksen ja ihmisten vuorovaikutuksesta. Taideteoksessa oleva yleinen tai yliajallinen ei ole olemassa itsenäisenä, muuttumattomana ja ikuisena, vaan muodostuu kunakin aikana aina uudelleen tuon ajan tulkinnoissa ja tuon ajan näkökulmista käsin. Taideteoksella on tietenkin tietyt, vaikeasti ennakoitavia määriteltävät rajat, joiden puitteissa teoksen konkretisoimista ja tulkintaa voidaan pitää tämän teoksen konkretisoimisena ja tulkintana. Taideteos on kuitenkin sikäli avoin ja määräämätön, että se sisältää uusia kokemisen mahdollisuuksia. Uudet tulkitsijat ja uudet aikakaudet saattavat erilaisen kulttuuripiirin ja uudelleenlaisen taustansa vuoksi tuoda teoksen kokemiselle ja tulkinnalle uusia lähtökohtia ja oman lisänsä taideteoksen piirteisiin.

c) Muoto- ja sisältöestetiikka

Estetiikka ja taiteenfilosofia ovat huomattavasti laajalaisempia kuin tässä on pyrittykään luonnostelemaan. Voidaan kysyä, onko marxilaista estetiikkaa systemaattisena järjestelmänä ja onko sellaista edes syytä pyrkiä

aikaansaamaankaan vai onko järkevämpää pyrkiä vain hahmottamaan marxilaisen filosofian lähtökohdista vastauksia erilaisiin estetiikan probleemoihin. Ahdas pitäytyminen perinteisiin marxilaisiin lähtökohtiin on usein johtanut varsin rajoittuneeseen estetiikankäsitykseen. Mitä tällä tarkoitamme, sitä valaissee muoto- ja sisältöestetiikan problema.

Raoul P a l m g r e n esittää 1953 ilmestyneessä teoksessaan **Marxilaisen estetiikan kaksitasoisuus** teesin, jonka mukaan marxilainen estetiikka on varsin yksipuolisesti rajoittunut sisältöestetiikkaan. Tämä tarkoittaa esim. kirjallisuuden kohdalla jokseenkin yksipuolista kiinnostusta kaunokirjallisten teosten sisältöön, sen yhteiskunnalliseen todistusvoimaan jne. Sen sijaan muodon ongelma on jokseenkin laiminlyöty. Taide nähdään monestikin pelkkänä talouden heijastumana; kirjallista luomista tunnutaan usein pidettävän vain jonkinlaisena julistamisena, journalistiikan ja propagandan välimuotona; taiteelliselle luomiselle pyritään monesti esittämään moraalisia tehtäviä ja rajoituksia, jotka hämmästyttävästi muistuttavat Engelsin ruoskimia poroporvarillisia ennakkoluuloja. Mikäli muotoon kiinnitetään huomiota, sillä näkyy monesti ymmärrettävän vain lattean käytännöllistä tekotapaongelmaa ("oikea lauserakenne", "selkeä ilmaisutapa" "helppotajuinen melodia"). Jonka määrätty, klassiseen asemaan päässyt tyyliisuunta jopa kohotetaan esikuvaksi ja leimataan uusien muotojen etsintä ja tyylikokeilut pelkäksi "porvarilliseksi rappioksi".

Palmgrenin mielestä marxilaista oppirakennelmaa ei pidä käsittää kaavaksi vaan johtolangaksi. Historiallista materialismia ei pidä tulkita siten, että taiteellisia ilmiöitä voitaisiin johtaa yksityiskohtiin saakka yhteiskunnallistaloudellisista tosiasioista. Kosk' viittaa samaan asiaan kritikoimalla sosiologismia, joka palauttaa yhteiskunnallisen todellisuuden olosuhteisiin ja historiallisiin ehtoihin, jolloin taiteen suhde todellisuuteen jää ulkoiseksi ja mekaaniseksi.

Toiseksi Palmgren korostaa muodon ongelman merkitystä. On siis tutkittava taiteen muotoa, hahmoa ja tyyliä nämä siten käsitettynä, että sisältö ja muoto ovat saman luomisprosessin dialektisesti yhteenkuuluvia ja toisiinsa vaikuttavia puolia, saman taiteellisen kokonaisnäkemysten osia.

Taiteen tehtäväksi ei voi jäädä pelkkä päivänkohtaisen yhteiskunnallisen tendenssinilmaisu ja poliittinen propaganda, kuten Palmgren huomauttaa, vaan se on syvempi ja pysyvämpi. Kosik määrittelee taiteen tehtävän varsin samankaltaiseksi filosofian tehtävän kanssa. Hänen mukaansa ihmisellä on kaksi välinettä hahmottaa todellisuutta kokonaisuutena; filosofia ja taide. Niiden tapa hahmottaa todellisuutta on vain erilainen. Filosofia jäsentää todellisuutta teoreettisesti, se pyrkii tietoon todellisuudesta ihmisten käytännön tuloksena muodostuneena totaliteettina; taiteen tapa hahmottaa maailmaa on tavallaan kuvallista ja tekemisissä tunteiden kanssa. Erotuksena erityistieteisiin, jotka tuovat tietoa todellisuuden osista, ne molemmat tarttuvat todellisuuteen kokonaisuutena — näin niiden ainakin tulisi tehdä.

LIITE

Täydentäviä oheistekstejä

JOHDANTO

Jürgen H a b e r m a s (synt. 1929) on Frankfurtin koulukunnan ja kriittisen teorian tunnetuin nykyedustaja. Hän seurasi Max Horkheimeria Frankfurtin yliopiston filosofian ja sosiologian oppituolin haltijana vuonna 1965. Vuodesta 1971 hän on ollut tieteellis-teknisen maailman elinolosuhteiden tutkimukseen keskittyneen Max-Blanc-instituutin johtaja. Hänen keskeisiä teoksiaan ovat kulttuurisosiologinen tutkimus *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Julkisuuden rakennemuutos) vuodelta 1962, tietoteoriaa ja tieteenfilosofiaa käsittelevä *Erkenntnis und Interesse* (Tieto ja intressi) vuodelta 1968, samaa aihepiiriä käsittelevä *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Yhteiskuntatieteiden logiikasta) 1967/70, yhteiskuntateoreettinen *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Legitimaatioonprobleemat myöhäiskapitalismissa) 1973 ja vuonna 1976 ilmestynyt *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (Historiallisen materialismin rekonstruomisesta), josta nyt julkaistava artikkeli on käännetty. Se on alunperin Korculan kesäkoulussa 1973 pidetty esitelmä.

Predrag V r a n i c k i (synt. 1922) on Zagrebin yliopiston filosofian professori ja Praxis-ryhmän kantavia hahmoja. Hänen kansainvälisesti merkittävin teoksensa on laaja kaksiosainen *Historija marksizma* (Marxismin historia). Se ilmestyi alun perin 1961, ja sen 1971 uudistettu laitos on käännetty saksan kielelle. Tässä julkaistava artikkeli on kirjoitettu 1964 ja käännetty Vranickin saksaksi ilmestyneestä artikkelikokoelmasta *Mensch und Geschichte* (Ihminen ja historia).

Mihailo M a r k o v i ć (synt. 1923) on samaten Praxis-ryhmän keskeisiä filosofeja. Vuoteen 1975 hän toimi Belgradin yliopiston filosofian professorina, mutta erotettiin tuona vuonna yhdessä seitsemän muun Belgradin yliopiston professorin kanssa yhteiskuntakriittisten mielipiteidensä vuoksi. Hän on julkaissut

teoksia useilta filosofian aloilta. Saksaksi häneltä on vuonna 1968 ilmestynyt artikkelikokoelma *Dialektik der Praxis* (Käytännön dialektiikka), josta nyt julkaistava artikkeli on käännetty. Hänen laaja yhteiskuntafilosofinen teoksensa *Philosophy and Social Criticism* (Filosofia ja yhteiskuntakritiikki) ilmestyi 1971 ja se on käännetty ruotsiksi otsikolla *Att utveckla socialismen* (Sosialismin kehittäminen) vuonna 1972. Hänen panoksensa sosialistisen byrokratian teoriaan on varsin olennainen.

Henri L e f e b v r e n artikkeli *Muoto, funktio ja struktuuri Marxin "Pääomassa"* (Forme, fonction et structure dans "le Capital") ilmestyi alunperin lehdessä *L'Homme et la société* no 7, ler trimesre 1968 ja sitten kirjassa *Au-delà du Structuralisme* (Paris, Editions anthropos, 1971). Vuonna 1901 syntynyt Lefebvre kirjoitti ennen II maailmansotaa teoksia, joissa vastustettiin fasismia ja nationalismia. Vuonna 1947 hän julkaisi filosofisen teoksen *Logique formelle et logique dialectique* (Muodollinen logiikka ja dialektinen logiikka) sekä teoksen *Critique de la vie quotidienne* (Arkielämän kritiikkiä). Sen jälkeen hän on julkaissut kymmeneen nousevan määrän teoksia marxilaisesta filosofiasta. Pitkälle juuri hänen vaikutuksestaan Marxin varhaisteokset tulivat tunnetuksi Ranskassa 1940- ja 1950-luvuilla.

Tässä teoksessa julkaistava Lefebvren artikkeli lähtee strukturalismin kritiikistä ja päättyy strukturalismin kritiikkiin. Strukturalismi on erityisesti Ranskassa vaikuttava tieteenfilosofinen suuntaus, joka pyrkii tutkimaan todellisuutta elementtien kokonaisuutena, totaliteettina, jossa eri elementit määräävät toisiaan yleisten lainalaisuuksien mukaan. Strukturalistien käyttämä totaliteetikäsite eroaa marxilaisesta siinä, että yksi käsite, struktuuri nostetaan hallitsevaan asemaan. Strukturalistinen tutkimustapa on luonteeltaan epähistoriallinen vastakohtana historialliselle tutkimustavalle. Strukturalismia esiintyy niin marxilaisten kuin muidenkin tieteellisten koulukuntien piirissä. Niinpä käsite onkin varsin yleistävä.

* *

Kaikki Marcovičin ja Lefebvren artikkelien alaviitteet ovat suomentajien laatimia selityksiä. Habermasin artikkelin alaviitteet ovat joko Habermasin kirjallisuusviitteitä tai suomentajan selityksiä. Jälkimmäiset on merkitty tunnusmerkillä HL.

Jürgen Habermas: FILOSOFIAN TEHTÄVÄ MARXISMISSA

Marxismin teoreetikot eivät milloinkaan ole pitäneet filosofiaa yhtä yksiselitteisesti kuin tiedettä kuuluvana siihen porvarillisen maailman hedelmälliseen potentiaaliin, joka pitää omaksuttaman uudessa, sosialistisessa yhteiskunnassa. Filosofian tehtävää on kiistelty ja kiistellään marxilaisuudessa, kuten osoittavat ne reaktiot, joita Lukácsin "Geschichte und Klassenbewusstsein" ja Karl Korschin "Marxismus und Philosophie" herättivät sekä sosialidemokraateissa (Kautsky) että leninisteissä (Deborin).¹

Riita filosofian tehtävästä on jatkunut toisen maailmansodan jälkeen: Ranskassa sen herätti Sartren keskustelu eksistentialismin ja marxismin suhteesta, Tshekkoslovakiassa ja Jugoslaviassa praksisfilosofien kritiikki dialektista materialismia kohtaan ja Saksan Liittotasavallassa kriittisen teorian yhtymäkohdat kaksikymmenluvun keskusteluun.²

Marxilaisen käsityksen mukaan sosialismi ei pelkästään sientöi porvarillisen maailman itsetuhoa; sosialismin pitää samalla olla porvarillisen maailman laillinen perillinen, joka säilyttää ja vapauttaa sen tuottavat voimat ja kehittää niitä edelleen. Tuotantovoimien suhteellista painoa ja sen myötä porvarillisen maailman ja sosialismin välisen historiallisen jatkuvuuden astetta on marxilaisen teorian historiassa arvioitu eri tavoin. Tämän skaalan toisessa päässä ovat anarkistiset historiankonseptiot, jotka pitävät vapautumisen välttämättöminä ehtoina radikaalia välirikkoa kaikkien perinteiden kanssa, tähänastisen historian jatkuvuuden räjäyttämistä palasiksi — niin kovin ovat vallitsevat tuotantosuhteet turmelleet jopa tuotantovoimat. Skaalan toisessa päässä on sosialidemokraattinen meliorismi, (maailmankatsomus, joka ei pidä maailmaa ehdottomasti hyvänä eikä pahana, vaan näkee sitä voitavan parantaa ihmisen toiminnalla, suom. huom.) jonka mielikuvitus ei riitä kuvittelemaan uutta muuna kuin olemassaolevan määrällisenä kasvuna — tässä katsannossa kuuluvat myös poliittisen ja taloudellisen järjestelmän instituutiot tuotantovoimien puolelle. Tämä spektri osoittaa, miten kiisteltyä ja samalla tärkeää on, mitkä porvarillisen maailman elementit luetaan hedelmälliseen historialliseen potentiaaliin kuuluvaksi.

Tämä pätee myös filosofiseen perinteeseen. Kysymys, jota kaikessa lyhykäisyydessään haluan käsitellä, voidaan siksi karsistaa: onko filosofia pikemminkin tuotantovoima vai väärää tietoisuutta?

Vaikka hallitsevat ideat, ”Saksalaisen ideologian” sanonnan mukaan, ovat hallitsevan luokan ideoita, eivät Marx ja Engels pitäneet kulttuuriperinnön sisältöä yksinkertaisesti ideologisena tietoisuutena; ideologisia heille olivat vain ne tietoisuuden muodot, jotka samalla peittivät ja ilmaisivat perustavaa luokkarakennetta, jotka siis auttoivat oikeuttamaan vallitsevaa oikeus- ja herruusjärjestelmää. Tärkeimmän yhteiskuntaa yhdentävän kulttuuriperinnön, nimittäin uskonnon ja moraalin, Marx ja Engels empimättä ymmärsivät ideologiaksi, sen sijaan tiedettä ja tekniikkaa he yhtä ehdottomasti pitivät osana tuotantovoimapotentiaalia. Heidän suhteensa (varsinkin klassiseen) kuvataiteeseen ja porvarilliseen kirjallisuuteen oli vähemmän yksiselitteinen; taiteen suhteen marxilainen ideologiakritiikki on pyrkinyt kahdenlaiseen tavoitteeseen: väärän tietoisuuden reflektointiin ja (kuinka nurinkurisessa muodossa hyvänsä ilmaistun) järkevän sisällön rekonstruktioon.³

Nuori Marx omaksui tämän dialektisen asenteen varsinaisesti vasta oman aikansa filosofiaa kohtaan. Hegelin systeemin järkevä sisältö oli nuorhegeliläiselle Marxille niin ilmeinen, että hän pystyi tunnistamaan ideologista vain sen filosofisessa tietoisuusmuodossa eli alkuperäfilosofisen (ursprungphilosophisch) ajattelun peruslähtökohdissa. Hegelin täydellistämän filosofian proton pseudos (virheellinen perusedellytys, josta seuraa muita erehdyksiä, suom. huom.) oli Marxin mielestä vain näennäisesti yksistään teoriasta riippumattoman käytännön absolutismissa, mutta tämän filosofian olennainen sisältö oli hänen mielestään yhtä mahdollista kuin tarpeellistakin järkevästi rekonstruoida. Tässä mielessä sosialismin piti todellistaa filosofia ylittämällä se — so. omaksumalla filosofisen perinteen hedelmällinen potentiaali. Marx ja Engels suhtautuivat myöhemmin etäisemmin filosofiseen perinteeseen ja painottivat yhteiskuntatieteen ja filosofian vastakohtaisuutta. Eksplisiittisiä ilmauksia löytyy, jos oikein muistan, enimmäkseen vain Engelsiltä. Nämä ilmaukset ovat kahdessa mielessä vähemmän radikaaleja. Toisaalta Engels piti filosofista perinnettä vähemmän järkevänä⁴ koska hän ei tarkastellut filosofiaa enää antisipoivan (ennakoivan) järjenmaailman toteutumisen näkökulmasta, vaan puhui filosofian

korvaamisesta tieteellä: ”(Tieteellinen sosialismi) on olemukseltaan dialektista eikä tarvitse enää mitään muiden tieteiden yläpuolella olevaa filosofiaa.” Toisaalta Engels luotti filosofiaan enemmän kuin nuori Marx, sillä hän tahtoi täydentää tieteitä filosofisilla perusdisipliineilla: ”Koko tähänastisesta filosofiasta jää itsenäisesti olemaan oppi ajattelusta ja sen laeista — muodollinen logiikka ja dialektiikka. Kaikki muu siirtyy historiaa ja luontoa tutkivan positiivisen tieteen piiriin.”⁴

Korschin toisen internationaalien teoreetikoista esittämä väite pätee jo Engelsiin: ”Oikean, nimittäin teoreettisen dialektisesti ja käytännöllisen vallankumouksellisesti ymmärretyn materialistisen historiankäsityksen mukaan ei voi olla olemassa eristettyjä, toisiinsa nähden itsenäisiä yksittäistieteitä yhtä vähän kuin voi olla vallankumouksellisesta käytännöstä erotettua, tieteellisesti edellytyksetöntä, puhtaasti teoreettista tutkimusta. Siitä huolimatta ovat myöhemmät marxilaiset käsittäneet tieteellisen sosialismin tosiasiallisesti yhä enenevässä määrin puhtaan tieteellisen tiedon summana ilman välitöntä yhteyttä poliittiseen ja muuhun luokkataistelun käytäntöön.”

Jos tämä hyvin karkea luonnos vastaa niitä käsityksiä, joita Marxilla ja Engelsillä oli filosofian tehtävästä sekä filosofian ja tieteen suhteesta, haluaisin esittää teesin, että nykyään juuri marxilaisesti suuntautuneen analyysin on päädyttävä toiseen käsitykseen. Voin selvittää tätä väitettä vain muutamien viittein; koskettelen tällöin kolmea asiakokonaisuutta: porvarillisen kulttuurin muuttuvaa asemaa myöhäiskapitalismissa (1.); hallitsevia skientistisiä peruskäsityksiä ja niiden herättämiä reaktioita (2.); muutamia filosofisen ajattelun tärkeitä tehtäviä tänään (3.).

1. Porvarillisen kulttuurin uusi asema ilmenee sen elementtien muuttuneessa arvostamisessa.

a) Uskonnollinen tietoisuus on läntisissä teollisuusyhteiskunnissa murentumassa. Uskonto on paljolti menettänyt joukko-vaikutustaan ja sen mukana ideologisia tehtäviään. Tämä ilmenee ensi kertaa selvästi havaittavana joukkoateismina. Sen sijaan älyllinen mielenkiinto uskonnollisen perinnön utopistisiin sisältöihin kasvaa. Tämän puolesta puhuu kristillisen tunnustuksen piirissä esiintyvä uusi poliittinen teologia, joka radikaalien edustajiensa kohdalla merkitsee tuonpuoleisen tuhoa uskonnollisten lupausten tämänpuoleisen sosiaalisen toteuttamisen kustannuksella.⁵ Yhtä oireellinen on toisaalta pyrkimys juuta-

lais-kristillisen perinnön kuvien ja toiveiden ylimallesten elementtien ateistiseen omaksumiseen (oiva esimerkki tästä Ernst Bloch).

b) Myös moraalista arvojärjestelmää on nykyään arvioitu uudestaan. Hallitseva porvarillinen tietoisuus on, kuten tämän vuosisadan demokratiateorioista voidaan nähdä, tullut pikemminkin kyyniseksi;⁶ se ei porvarillisen vallankumouksen päivien tavoin enää vetoa rationaalisen luonnonoikeuden ja muodollisen etiikan universaaleihin arvoihin. (Esim. John Rawlsin yritykset⁷ luonnonoikeutta seuraten luonnostella filosofinen teoria oikeudenmukaisuudesta ovat poikkeuksia.) Kuten kehittyneissä kapitalistisissa maissa ja muuallakin tapahtuneet opiskelijakapinat osoittivat, terästetty herkkyys universaalien periaatteiden loukkaamista ja solidaaristen elämänmuotojen puuttumista kohtaan on haaste jokaiselle järjestelmälle; mahdollisesti se vaikuttaa integroivasti vastakulttuureihin, muttei missään tapauksessa yhteiskuntaan, joka alistaa oman legitimaationsa (oikeuttamisensa) luomisen kilpailudemokratialle ja pitää samalla yllä luokkarakenteita.

c) Yhtä vähän kuin uudistuneet universalistiset arvojärjestelmät soveltuu moderni taide täyttämään järjestelmän legitimaatiotarvetta. Yhdentekevää, edustavatko modernia taidetta Beckettin, Schönbergin tai Picasson suuret formalistiset teokset vai määrittävätkö sitä tendenssit, jotka surrealismia seuraten tasoittavat taiteen ja elämänkäytännön välistä kynnystä. Molempien mullistaville vastakulttuureille vapauttama kriittinen taiteellinen potentiaali ja energia on ilmeinen. Daniel Bell puhui jo vuosia sitten kapitalismin kulttuurisista ristiriidoista eli vastakohtaisuuksista, joita on taloudellis-poliittisen järjestelmän motivaatiotarpeen ja kulttuurijärjestelmän akateemisen nuorison vapautuneiden kerrosten keskuudessa synnyttämien, niistä poikkeavien motiivien välillä. Marcuse on yrittänyt tutkia näitä ilmiöitä viimeisimmässä kirjassaan "Revolte und Konterrevolution".

d) Kun uskonnosta, moraalista ja taiteesta uskonnon maallisen vallan murtuessa, univeraalin moraalin perinteeseen nojavan valepuvun kuluessa puhki ja taideteoksen tenhovoiman särkyessä ei enää ole ensisijaiseksi ideologiaksi ja valtajärjestelmää vakiinnuttaviksi tietoisuuden muodoksi, ovat puolestaan tekniikka ja tiede menettäneet ideologisen viattomuutensa. Myöhäiskapitalismia ei suinkaan luonnehdi tuotantovoimien juuttuminen paikoilleen; tiede ja tekniikka ovat kehittäneet tuotanto-

voimia suorastaan räjähdysmäisesti. Mutta tieteellis-teknisen edistyksen taloudelliset toimetukset etenevät entiseen tapaan ohjaamatonta tietään luonnonomaisen mallin mukaan. Tässä yhteydessä tulee teknisen edistyksen itsensä ja abstraktisti käsitetyt tieteiden auktoriteetin tehtäväksi myös puolustautuminen sellaisia vaatimuksia vastaan, jotka pyrkivät sitomaan tuotantovoimien kehittämisen ja käyttämisen demokraattiseen mielipiteenmuodostukseen. Teknokraattisen tietoisuuden muodon saaneet tiede ja tekniikka aiheuttavat nykyisin ideologisia seurausvaikutuksia.⁸

Jos porvarillisen kulttuurin asema on muuttunut tällä tavoin, niin miten sitten on muuttunut filosofian tehtävä?

2. Tieteellisteknisen edistyksen tultua tuotantovoimien kehityksen varsinaiseksi moottoriksi ovat skientistiset peruskäsitykset lyöneet itsensä läpi entistä voimakkaammin — tarkoitan positivismin voittokulkua. Vanhemmalla positivismissa ei ollut ainoastaan 20. vuosisadan akateemiseen filosofiaan asti ulottuvaa merkitystä, vaan se leimasi myös II Internationaalin marxilaista teoriaa. Sellaiset teoreetikot kuin Kautsky olivat sitä mieltä, että tieteellinen materialismi voi vastata metodisesti ankaralla tavalla kaikkiin siihen asti filosofian huoleksi jätettyihin kysymyksiin. Karl Korsch kritisoi vuonna 1923 vakuuttavasti tätä filosofian korvaamista tieteellä. Sillä välin tuo liioiteltu vaatimus oli osoittautunut harhakuvaksi myö skientismin omien periaatteiden näkökulmasta.

Tänään skientismi eli tieteen usko omaan poikkeukselliseen merkitykseensä on saanut huomattavasti terävä-älyisemmän muodon eräissä analyttisen filosofian virtauksissa. Koska minun on rajoituttava ydinsanoihin, haluan liiaksikin yksinkertaistaen nimetä kolme tendenssiä, jotka ovat luonteenomaisia skientistiselle tietoisuudelle:

— teoreettisia maailmanselityksiä pidetään kokonaisuudessaan laittomina, sillä luonnon ja historian ykseyden teemaa ei tämän käsityksen mukaan voida siirtää tieteellisesti käsiteltävissäoleviin probleemoihin;

— käytännöllisissä kysymyksissä, joissa on kyse normien järkevistä valinnasta, ei voida puhua totuudesta ja epätotuudesta; arvoja ja ratkaisuja pidetään periaatteessa irratiionaalina;

— filosofisen tradition ydinkysymykset peitetään kieli-analyysillä, filosofian systemaattinen pätevyysalue rajoitetaan logiikkaan ja metodologiaan.

Skientismi on herättänyt reaktioita sekä akateemisessa filosofiassa että marxilaisuudessa. Mainitsen tässä, jälleen vahvasti yksinkertaistaen, kolme näistä reaktioista:

a) Käsitteet, joita haluaisin nimittää komplementaarifilosofioiksi (komplementaarinen tarkoittaa toisiaan täydentävää, HL), etsivät relativistista vastausta. Ne tunnustavat skientistiset perusnäkökuvan olennaisilta osin, mutta pelastavat subjektivistisesti rajoitetulle filosofialle joukon sellaisia elämänongelmia, joita ei voida käsitellä tieteellisesti. Tässä kohtaloon alistuvassa työnjaossa filosofinen tulkinta ja itseanalyysi mitätöivät itse itsensä rajaamalla pätevyysalueensa koskemaan maailmankatsomuksellisia tarpeita, joita ei enää vakavalla tavalla voida tyydyttää. Tyypillisiä ovat esim. eksistentiaalifilosofiset kehitelmät lähtien Jaspersista nuoren Sartren kautta Kolakowskin nykyajatteluun.⁹

b) Sitä vastoin perinteisesti orientoituneet käsitteet yrittävät herättää uudelleen eloon alkuperäfilosofian (Ursprungsphilosophie) pyrkimykset ja uudistaa ontologiaa. Reflektoiduimman ja eniten vaikuttaneen yrityksen on tehnyt fenomenologia ja luonnollisesti Heidegger.

c) Kolmas reaktio on Stalinin aikana jäädytetty neuvostomarxismin oppirakennelma. Kuten ilmaus ”sosialistinen maailmankatsomus” osoittaa, se pitää kiinni filosofisesta vaatimuksesta ajatella luontoa ja maailmanhistoriaa ykseytenä¹⁰. Dialektinen materialismi haluaa ratkaista ne kysymykset, joihin kosmologiat ja historian filosofiat kerran vastasivat. Filosofia kirkastaa ja oikeuttaa dialektisen metodin, joka sekä antaa luonnontieteen tuloksille jälkikäteistulkinnan että välittömästi teoreettisesti rekonstruoi (muodostaa uudelleen) lajihistorian. Nykyisyyden historiallis-materialistisella tulkinnalla on lisäksi toimintaa suuntaavaa voimaa, ja se varmistaa teorian ja poliittisen käytännön ykseyden.

Jos tämä filosofisen ajattelun päävirtausten karkea luokittelu on oikeutettu, niin miten nämä virtaukset sitten suhteutuvat filosofiseen perinteeseen? Skientismi on ylittänyt filosofian sitä kuitenkaan toteuttamatta. Laillisenä perintönä voidaan korkeintaan pitää muodollisen tieteellisesti tulkittuja suurten filosofioiden osia. Olemassaolon- ja elämänfilosofiat sallivat vain esteettisen suhteen perinteeseen: suuria filosofioita voidaan tarkastella esimerkkeinä subjektiivisista maailmanselityksistä ja elämänhahmotelmista ja käyttää niitä valaisemaan omaa olemas-

saoloaan. Sekä perinteeseen suuntautuneet näkökannat että neuvostomarxismi pitäytyvät suurin piirtein affirmatiivisessa (myöntävässä) suhteessa filosofiseen perinteeseen, myös silloin kun ne aloittavat teesillä metafysiikan loppumisesta: molemmathan käsittävät itsensä samalla kertaa sekä metafyyssisen ajattelun kritiikkinä että jatkona.

Tosin ne voivat seurata johdonmukaisesti pyrkimyksiään käsitellä maailma ykseytenä vain varaamalla filosofialle naiivisti sellaisen kysymysalueen, joka on ja jää tieteiden ulkopuolelle. Filosofian rajaaminen tieteestä voidaan tehdä joko defensiivisesti (puolustuksellisesti) tai offensiivisesti (hyökkäyksellisesti). Fenomenologia menettelee defensiivisesti pitäessään fenomenologisen analyysin itsenäisenä ja perusteita luovana metodina erillään objektiivovien tieteiden menettelytavoista. Dialektinen materialismi menettelee offensiivisesti perustellessaan dialektiikkaa oppina luonnon, historian ja ajattelun yleisimmistä laeista (siinä mielessä porvarillisen maailman filosofinen perintö elää neuvostomarxismissa ehyempänä ja naiivimpana kuin missään muussa nykyisessä filosofisessa teoriassa). Mielestäni hintana affirmatiivisesta suhteesta filosofiseen perinteeseen on loppujen lopuksi dogmaattinen suojautuminen tiedettä vastaan. Fenomenologia pääsee varmuuteen intuitiivisesta (välittömään sisäiseen käsittämiseen perustuva) metodista turvaamalla itselleen erikoisen, tieteellisen analyysin tavoittamattoman alueen pitämällä lähtökohtana transsendentaalin minän subjektiivisuuden toimintaa. Dialektinen materialismi on huomattavasti varomattomampi dogmatisoidessaan sisältöjä, nimittäin luonnon, historian ja ajattelun olemusta koskevia peruskäsityksiä, joiden menestykselliseen pitämiseen vastustuskykyisinä tieteellistä kritiikkiä vastaan on luonnollisesti huomattavasti pienemmät mahdollisuudet.

Tähän mennessä en ole maininnut niitä epädogmaattisia marxismin muunnelmia, joita Länsi-Euroopassa on kehittynyt lähtien Labriolasta, Gramscista, Lukácsista, Korschista, Blochista, Horkheimerista ynnä muista. Näen niissä teoreettisen lähtökohdan, joka voi välttää toisiaan täydentävät erehdykset: filosofian kieltämiseen johtavan tiedefetisismien ja filosofian kivetymistä merkitsevän tieteiden dogmaattisen jäädyttämisen.

3. Mikäli filosofialla ymmärretään kunakin aikana radikaalinta mahdollista itsereflektion muotoa, ovat epädogmaattisen marxismin lähtökohdat varmasti myös filosofiaa. Mikäli filo-

sofialla sitä vastoin ymmärretään yritystä ajatella maailman ykseyttä välineillä, jotka eivät ole lähtöisin tieteiden itsereflektioista, vaan joilla väitetään olevan arvoa ennen tieteitä tai niiden ohella, niin filosofisen perinteen järkevää sisältöä ei nykyään enää voida filosofisesti pelastaa. Tahtoisin lopuksi tehdä yhteenvedon käsityksestäni filosofian nykyisestä tehtävästä esittämällä kolme teesiä.¹¹

a) Luonnon ja historian ykseyttä ei voida käsittää filosofisesti, niin kauan kuin edistysaskeleet fysiikassa ja yhteiskuntateoriassa eivät ole johtaneet yleiseen teoriaan luonnosta ja yleiseen teoriaan yhteiskunnallisesta kehityksestä. Nykyisellä fysiikan tasolla ja varsinkin yhteiskuntatieteellisen tiedon kehittymättömyyden asteella näen filosofian tehtäväksi edistää tieteissä vahvoja teoriastratégioita vastakohtana empiristiselle elementarismille ja induktionismille. Tässä mielessä pidän historiallista materialismia mielekkäänä ohjelmana tulevalle sosiaalisen evoluution teorialle, en tosin sen valmiina muotona. Filosofia on tähän asti korvaamaton ykseyden ja yleistämisen vaatimuksen voimaspitäjä. Tosin tähän vaatimukseen ei ole vastattu, ei tieteellisesti eikä muutenkaan. Tällä ylläpitäjän tehtävällä, joka filosofisella ajattelulla on, on oma arvonsa. Kuka sen kumoaa, syrjäyttää porvarillisen maailman sellaisen elementin, jonka perinnöstä emme voi luopua tekemättä vahinkoa tieteelle itselleen. Tätä luopumista edistää ja sen toteuttaa positivismi — ei siis porvarillisen maailman sosialistinen vaan porvarillinen perintö.

b) Filosofialla on mielestäni tehtävänä laajemminkin osoittaa sekä tieteissä kehittyneen objektivoivan ajattelun että rationaalisen, puolustettavissa olevan elämäntätönnön periaatteiden universalisuus. Objektivoivan ajattelun ja rationaalisen toiminnan periaatteet on toki keksitty länsimaaisessa perinteessä eli porvarillisessa yhteiskunnassa, ja siinä niitä on etuoikeutetusti kehitetty; mutta ne eivät sen vuoksi kuulu tietyn, omaa erityistä elämänmuotoaan diktatorisesti ympäri maapalloa levittävän kulttuurin erityisiin käyttäytymispiirteisiin. Tämä on toki myös nähtävä. Eurooppa-keskeisten ajatuskaavojen ja imperialistisen Euroopan ulkopuolisiin kulttuureihin tunkeutumisen liiankin perusteltu kritiikki ei kuitenkaan saa tappaa ajattelun ja rationaalisen elintavan universaaleja periaatteita. Tämä järjen itsetulkinta ja itsepuolustus on filosofian asia.

c) Pidän filosofian tärkeimpänä tehtävänä tarjota radikaalin itsereflektion voimaa kaikkia objektivismin muotoja vastaan,

ajatusten ja instituutioiden ideologista eli näennäistä elämänkäytännöllisistä synty- ja käyttöyhteyksistään itsenäistymistä vastaan.

Tämä suuntautuu välittömästi puhtaan teorian absolutismia, tieteiden skientististä itseymmärrystä ja perustastaan irrotetun poliittisen järjestelmän teknokraattista tietoisuutta vastaan. Tässä itsereflektiossa syntyy teoreettisen ja käytännöllisen järjestyksen. Ainoastaan sen piirissä voi nykyään syntyä yhteiskunnan ja sen jäsenten identiteetti — olkoonkin että putoamme takaisin osittaisidentiteettien tasolle. Suuren uskontojen murtuessa on ajankohtaisena vaarana uuspakanuus niiden keskuudessa, jotka ovat asettautuneet pitkälle eriytyneen yhteiskunnan superstruktuureihin kuin intiaanit reservaatteihin nykypäivän Amerikassa. En näe, miten kykenisimme ilman filosofiaa rakentamaan ja turvaamaan identiteetin niin rikkonaisella pohjalla, kuin järki tarjoaa.¹²

Viitteet

1. Vertaa Erich Gerlachin esipuhe ”Marxismus und Philosophie” -teoksen uusintapainokseen Frankfurt a. M. 1966.

2. Yleiskatsauksen antavat I. Fetscher (Hrsg.): Der Marxismus, Bd I: Philosophie und Ideologie, München 1963; G. Lichtheim: From Marx to Hegel, London 1971; P. Vranicki: Geschichte des Marxismus, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1973/74. (Sartre on ranskalainen eksistentiaalisti. Eksistentiaalisista katso Lefebvren artikkelin alaviite 3. — HL.)

3. Vertaa H. Marcuse: Über den affirmativen Charakter der Kultur, teoksessa Kultur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1965, s. 56—101.

4. Samansisältöisesti teoksissa ”Ludwig Feuerbach ja saksalaisen filosofian loppu” sekä ”Anti-Dühring”.

5. R. Döbert: Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt a. M. 1973.

6. P. Bachrach: Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft, Frankfurt a. M. 1971.

7. J. Rawls: Theory of Justice, saksaksi Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975.

8. J. Habermas: Technik und Wissenschaft als ”Ideologie”, Frankfurt a. M. 1968.

9. Karl Jaspers (1883—1969) oli eksistentialismin edustajia, joka erityisesti korosti filosofian vapautta paitsi kaikesta uskosta myös tavallaan tiedosta. Filosofia oli Jaspersille ihmisen vapaan olemisen toimintaa, hänen sisäistä toimintaansa, ei mitään sellaista, mikä kohdistuisi johonkin ulkomaailmaan.

Kolakowski on puolalaissyntyinen filosofi, joka julkaisi 1950-luvun lopulla destalinisoinnin alkaessa joukon keskustelua herättäneitä artikkeleita, jotka on julkaistu suomeksikin nimellä Ihminen ilman vaihtoehtoa (Kirjayhtymä 1966). Kolakowski joutui kotimaasaan vaikeuksiin 1968 ja muutti 1970-luvulla Englantiin. Täällä hän on kääntynyt kiivaaksi marxismin kriitikoksi. — HL.

10. A. Kosing (hrsg.): Marxistische Philosophie, Berlin 1967.

11. Katso myös J. Habermas: Wozu noch Philosophie?, teoksessa Philosophisch-Politische Profile, Frankfurt a. M. 1971, Einleitung.

12. J. Habermas: Können die komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden, teoksessa Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976.

Predrag Vranicki: PRAKSIKSEN PROBLEEMASTA

Kaikkia ajattelun vaiheita kahlitsevat historialliset ja ajatus-traditiot. Menneiden sukupolvien perinteet vaikuttavat tietoisuuteen kaikilla olemassaolon tasoilla. Niinpä koko intellektuaalinen ponnistelu näyttää meistä tietoisuuden, ihmisen ja hänen itsestään ja olemassaolostaan muodostamisensa teorioiden monimutkaiselta ja usein vaikeaselkoiselta historialta. Ihmisen tietoisuus, hänen ajattelunsa ja teoriansa ovat olemassa näennäisesti ihmisen historiallisesta ja materiaalisesta olemisestaan irrallisina. Tällainen kuvitelma sisältyy erilaisiin teeseihin: teeseihin teorian ja käytännön suhteesta, käytännön heijastumisesta teoriaan, teorian jälkeensä jääneisyydestä, jonkun ensisijaisuudesta jne. Niissä vaikuttavat tietyt traditiot, jotka syvemmässä erittelyssä osoittautuvat vain ehdollisesti hyväksyttäviksi tai pitämättömiksi. Jos esim. olemisen kategoria ilmaisee jotain, mikä on, tai että jotain on, niin tällä kategoriaalisella tai subs-

tantiaalisella määritelmällä on yhtä paljon todellisuutta kuin luonnolla tai historialla. On täysin epäadekvaattia samaistaa luonto tai "ulkopuoellani oleva" todellisuus olemisen kategoriaan ja asettaa se vastatusten tietoisuuden ja ajattelun kategorian kanssa. On selvää, että kategorialle "olla" voidaan antaa erilaisia määritelmiä ja sisältöjä ja että se itse voidaan rajoittaa esim. luontoon tai historialliseen. Mutta jos vain luonnolla ja historialla on olevaisen tunnusmerkki, seuraa tästä loogisesti, että ajattelu ja tietoisuus eivät ole. Tulemme probleemaan, joka mielestäni ei ratkea tällä perustalla.

Praksiksen ongelmalla, jota yritän tästä lähtökohdasta analysoida, on yhtäläillä perinteen painolasti. Edellä olevissa muotoiluissakin lähdetään osittaisesta näkökulmasta. Niissä näyttää yksinkertaisen "käytännöllisen" toiminnan rajoitettujen, osittaisten tapausten joukolta ryöstetyn teoreettinen momentti, ja samoin näyttää teoreettisten töiden joukko käytännöstä irti-reväistyltä ja sille vastakkaiselta.

Tällainen vaikutelma syntyy pakostakin, jos olioita tarkastellaan vain osittaisesti ja tutkimuksemme monimutkainen kohde, inhimillinen historia tai yksinkertaisemmin ihmisen historiallinen elämä, siten yksinkertaistetaan. Sellaisissa yksinkertaistuksissa näyttävät monet asiat olevan muista riippumattomia, niiden ulkopuolisia tai oheisia. Historiallinen todellisuus on kuitenkin paljon monimutkaisempi.

Tässä ei kuitenkaan ole tarkoituksena selvittää yhtä käytännön osatoimintaa, vaan käytäntöä inhimillisen perustana, ihmisen filosofisena määritelmänä. Tässä mielessä ihminen on, kuten Marx sanoo, käytännön olento par excellence (ennen kaikkea), elämäänsä tietoisesti ja vapaasti muokkaava olento. Käytäntö on polyvalentti (monialainen) kategoria, sillä se käsittää ihmisen olemisen kaikki puolet. Tässä ei ole tarpeen toistaa sitä, mitä sitten Marxin yhä uudelleen on sanottu ja ko. probleeman käsittelyn edellytyksenä pidetty: että ihminen kehittyy vain siten, että hän muuttaa luontoa ja yhteiskuntaa muuttuen samalla itsekin.

Meitä kiinnostaa käytäntö-käsitteen rakenne suhteessa teoriaan samoin kuin sen ihmisen konkreettisen ja todellisen suhteen rakenne, jota nimitetään käytännön kategoriaksi.

"Käytäntö" on siis käsite, joka olennaisesti määrittelee inhimillisen olemassaolon luonnetta. Jos historiaa ei ymmärrettäisi

jatkuvaksi, valloitukseksi, tiedostetuksi ja samalla tiedostamattomaksi, näköaloja avaavaksi ja samalla näköalattomaksi, joka vaiheessa radikaaliksi ja syväksi luonnon ja historiallisen olemisen muuttamiseksi, niin tällöin suljettaisiin pois kaikki rationaalit mahdollisuudet selittää historiaa. Myös eläin "muuttaa" maailmaa, mutta vain suhteellisen muuntumiskyvyttömän rakenteensa puitteissa. Tältä "muuttamiselta" puuttuu historiallisuus, se on yhden ja saman viettiperäistä toistamista, jossa "ajallisuus" ilmenee vain biologisena kasvuna ja ikänä, ei historiallisena aktina.

Ihminen muuttaa maailmaa, tosin samoin rakennetaan vastaavasti, mutta ei ainoastaan fyysis-biologisesti vaan myös historiallisesti. Hänen todellisuudenmuuttamisensa merkitsee samalla hänen oman yksilöllisen ja historiallisen rakenteensa muuttamista. **Inhimillinen maailman muuttaminen ei ole kehä vaan prosessi.** Juuri siksi ihminen on luova olento, **luova olento, jonka toiminta on myös hänen oman olemuksensa ja olemisensä alaista.** Jos ihmisen kaikkea luomista ilmaistaan käsitteellä "käytäntö", niin siitä seuraa, että ihminen luo historiansa, historiallisen elämänsä, **oman käytäntönsä mahdollisuuksien mukaisesti.**

Nämä mahdollisuudet ovat aina ainoastaan historiallisesti annettuja: todellisina tuotantovälineinä, teknisen ja tieteellisen kehityksen tasona, yhteiskunnan organisaation kehitystasona, yksilön teknisenä ja kulttuurisena tasona, kansainvälisinä suhteina ja vaikutuksina. Eksistentiaalinen kaava, jonka mukaan eksistenssi (yksilöllinen konkreettinen olemassaolo) on oleellisempi kuin essenssi (olemus), on myös käännettävissä, voidaan myös väittää essenssin olevan eksistenssiä oleellisemmän, sillä ihminen ei ole vain yksilöllinen olento, joka luo itse itsensä riippumatta historiallisista rakenteista ja prosesseista, joiden rakenteesta hän on, vaan myös niiden olosuhteiden luoma, jotka hän kohtaa.

Käytäntö käsittää ihmisen elämän kaikki puolet, minkä vuoksi ihminen on luonteeltaan "käytännöllinen olento". Lasten leikissä, työprosessissa, tieteellistä koetta tehdessään, taidetta luodessaan — kaikkialla ihminen on käytännöllisessä suhteessa, välittömän aistimellisessa eikä pelkästään kontemplatiivisessa (puhtaasti ajatuksellisessa) suhteessa kohteeseensa (luontoon, toiseen ihmiseen jne.).

Jos käytäntö on tietoista, aina jossain määrin suunnitelmallista ja vapaata luomista, todellisuuden muuttamista, eikä vain todellisuuden, vaan ennen kaikkea ihmisen olemisen piirin eli luonnon ja historian muuttamista, niin silloin käytännön käsite kattaa ihmisen kokonaisuutena, niin perheen, tuotannon, politiikan, taiteen kuin tieteenkin olentona. Kaikkiin näihin ihmisen käytännöllisiin suhteisiin liittyy eksplisiittisesti myös tietoisuus ja teoreettisuus. Yksikään ihmisen käytännöllinen suhde maailmaan, kaikkein primaarein ja yksinkertaisinkaan, ei ole mahdollinen ilman jotain "teoriaa", konseptiota tai ideaa.

Inhimillinen elämä on olennaisesti käytännöllistä ja samalla teoreettista. Käytännön käsite viittaa näin ollen kolmeen momenttiin: aistimellis-konkreettiseen, teoreettis-abstraktiseen ja emotionaalis-kokemukselliseen. Käytäntö on mahdotonta ilman emotionaalista suhdetta eli pyrkimystä jonkin tarpeen tyydyttämiseen; yhtä vähän se on mahdollista, jos kohdetta ja todellisuutta ei muokata aistimellisesti; ja kohteen aistimellinen muuttaminen on puolestaan mahdotonta, jos se ei tapahdu tietoisesti, suunnitelmallisesti, teoreettisesti ja vapaasti. "Hämähäkki suorittaa tehtäviä, jotka muistuttavat kutojan työtä, ja mehiläinen saattaa vahakennoja rakenteella monta ihmisiin kuuluvaa rakennusmestaria häpeään. Mutta huonoimmankin rakennusmestarin erottaa parhaimmastakin mehiläisestä jo aivan alussa se, että hän on rakentanut kennot päässään ennen kuin hän ne rakentaa vahasta. Työprosessin lopussa saadaan tulos, joka sen alussa on jo ollut ihmisen mielikuvituksessa, siis ajatuksellisesti olemassa. Hän ei ainoastaan aiheuta muodon muutosta luonnossa, hän toteuttaa siinä samalla myös tietoisien tarkoituksensa, joka lakina määrää hänen toimintansa laadun ja tavan ja jolle hänen täytyy alistaa tahtonsa." (Marx, Pääoma, I osa, Moskova 1974. S. 168—169.)

Ihminen voidaan määritellä käytännön olennoksi vain, jos käytäntö ymmärretään aistimellisen ja teoreettisen toiminnan ykseydeksi. Koneen tai yksinkertaisen työkalun toiminta on todellistettua teoriaa, samoin kuin teoria on aistimellisen ja teoreettisen luovuuden jalostamista.

Näin kummankin momentin suhde on käytännössä molemminpuolinen, funktionaalinen; ne ovat vastavuoroisesti toistensa ehtoja. Suhteellinen itsenäisyys aiheuttaa sen, että abstrakti ajattelu voi jäädä jälkeen konkreettis-aistimellisestä toiminnasta tai ennakoita sitä, samaten kuin sen, että ihmisen aistimellista

toimintaa (ennen muuta tuotannollista ja historiallista toimintaa) on usein vaikea tarkastella teoreettisesti. Koska käytännön käsitteeseen kuuluu aistimellinen ja teoreettinen puoli, on epäadekvaattia asettaa teoria ja käytäntö vastakkain kahdeksi momentiksi, joiden pitäisi muodostaa ykseys, sillä käytäntö ymmärrettynä ihmisen perustavana määritteenä sisältää jo molemmat momentit.

Kummankin momentin eristäminen johtaisi väitteeseen, että voisi olla olemassa sellainen käytäntö, joka ei sisältäisi tietoisuutta eikä oletuksia ja teoriaa, ja että voisi olla olemassa sellainen teoria, joka ei sisältäisi ihmisen aistimellisen toiminnan tuomaa kokemusta.

Tällainen käytäntö olisi eläimen käytäntöä ja tällainen teoria mieleton. Ymmärrettävästi tässäkin on nyansseja ja eroja. Käytännön luovassa momentissa voi olla eroavaisuuksia ja täysin erilaisia tasoja. Samoin voi yksittäisten toimijoiden teoreettinen toiminta olla eristynyttä (historiallisen työnjaon yhteydessä), mutta aina yhtenäistä, totaalisenä aktina ja prosessina suhteessa historian kokonaisuuteen ja historian luomiseen.

Näiden kahden momentin samaistaminen merkitsisi, ettei ihminen olisikaan totaalinen olento eikä hänen historiansa totaalista luomista. Ihminen loisi pikemminkin erilaisia toisistaan riippumattomia ja vierekkäisiä historiankulkuja tuotannossa, tekniikassa, fysiikassa, tieteessä, oikeudenkäytössä, filosofiassa jne.

Vaikka kaikki nämä alueet ovat suhteellisen itsenäisiä — jo työnjaonkin perusteella — rikkoisi yllä kuvattu kummankin momentin eristäminen ihmisen dialektisen ykseyden käytännön olentona.

Historia ihmisen yhtenäisenä elämänä on siis yhtenäistä ihmisen aikaansaaman maailman muuttumisen ja uusien historiallisten rakenteiden luomisen historiaa, sikäli kuin maailmalla ymmärretään luonnon ja historian todellisuutta, ihmistä itseään sekä hänen (taiteellista, filosofista jne.) toimintaansa.

Ihmisen historiallisen määräytymisen eli hänen käytäntönsä kaikki tasot muotoutuvat kullakin ihmisen aistimellisen ja teoreettisen toiminnan asteella. Käytännön materiaaliset, yhteiskunnalliset ja teoreettiset muodot ovat keskenään kiinteissä suhteissa ja vaikuttavat vastavuoroisesti toisiinsa.

Historia on ihmisen yhtenäinen aikaansaannos. Mitään inhimillistä toimintaa ei ole olemassa vain sinänsä ja itseään varten. Mitään inhimillistä toimintaa ei voi ymmärtää ottamatta huomioon historiallisen hetken tai aikakauden kokonaisuutta, ihmisen historiallisen olemassaolon kokonaisuutta, hänen toimintansa kokonaisuutta ja polyvalenssia (monialaisuutta) käytännön olentona.

Marx ei ole ilmaissut tätä ajatusta vain väittämällä, että on olemassa vain yksi ainoa tiede, historia, vaan myös viittaamalla siihen, että fetisistinen tietoisuus on ilmaus aistimellisen olemassaolon tason mataluudesta. "Fetisismi osoittaa, kuinka paljolti teoreettisten pulmien ratkaiseminen on käytännön tehtävä ja käytännön välittämää ja kuinka oikea käytäntö on todellisen ja positiivisen teorian edellytys. Fetissin palvojan aistimellinen tietoisuus on toisenlainen kuin kreikkalaisen tietoisuus, koska hänen aistimellinen olemassaolonsa on toisenlainen. Aistin ja hengen abstrakti vihollisuus on välttämätöntä, niin kauan kuin ihmisen luonnontaju, ihmisen käsitys luonnosta, siis myös ihmisen luonnollinen käsitys ei vielä ole ihmisen oman työn tuottama." (Marx, Nationalökonomie und Philosophie, teoksessa Frühschriften, Stuttgart 1953, s. 264.)

Teesi "käytännön" yhtenäisestä luonteesta tai historiasta inhimillisen käytännön perustana täytyisi hyväksyä historian analyysin ja selittämisen perustavaksi konseptioksi — riippumatta siitä, toimivatko toiset yhteiskunnallisessa työnjaossa enemmän "teoreetikkoina" ja toiset enemmän "ruumiillisen työn tekijöinä". Jos fetisistinen tietoisuus voidaan selittää todellisuuden aistimellisen muuttamisen tason mataluudella — mikä ilmaisee vain sen, että käytäntö, fetisistinen tietoisuus mukaan luettuna, on matalatasoista — niin silloin tämä sidonnaisuus voidaan osoittaa kaikesta muusta tietoisuudesta ja historiallisesta käytäytymisestä.

Käytännön kehittyminen antiikin aikana (käsityön, merenkulun, sotatekniikan ja muiden muuttavien toimintojen kehittyminen) oli seurausta siitä, että aistimellis-muuttava ja teoreettis-selittävä käytäntö oli saavuttanut erittäin paljon yhteiskunnan fetisististä tietoisuutta korkeamman tason. Mutta myös tällä antiikin historiallisen käytännön tasolla oli selvät rajansa sekä koko tuotannossa, tekniikassa, yhteiskunnan rakenteessa ja organisaatiossa että yhteiskunnallisissa käsityksissä. Vasta sitten kun aistimellisesti työtä tekevä luokka alkoi tulla — ei

pelkästään itsestään tietoiseksi, vaan myös todelliseksi — historian subjektiksi, muuttui tilanne. Tämä merkitsi, että inhimillisen käytännön kehitys oli edistynyt palkkatyön ja proletariaatin syntymistä, ja tällä käytännön kehitysasteella tuli mahdolliseksi sellaisen historiankäsitteilyn täydellistäminen, jossa myös inhimillisen käytännön astimellis-muuttava ja taloudellis-tuottava momentti sai paikkansa. Niin kauan kuin historian pääsubjekteina olivat luokat tai ryhmät, jotka eivät olleet välittömästi sidoksissa tuotantoon, ei taloudellinen tuotanto yltänyt teoreettisiin laskelmiin. Tietyn historiallisen olemisen määräämänä tietoisuuden, tietyn historiallisen käytännön, täytyi siksi painottaa ennen muuta sitä, mitä tämä oleminen merkitsi: inhimillisen toiminnan ”korkeampia” muotoja.

Nykyisen historiallisen käytännön todellisuuden muuttamisen aste ja sen myötä myös tieteen ja tekniikan äärimmäisen korkea taso luovat koko maailmallemme tähän saakka tuntemattoman ykseyden. Sen myötä on kehittynyt sekä teoreettisella että sosiaalisella tasolla aistimellisen ja teoreettisen keskinäinen riippuvuus sekä uutta ”aistimellisen” olemassaolon tasoa vastaavat käsitteet laeista, objektista, ihmisten välisistä suhteista, rinnakkainelosta jne, joiden tieltä väistyvät sellaiset käsitteet kuin substanssi, teleologia jne.

Huolimatta siitä, missä määrin ja millä tavalla työnjako on suunnannut toisia ihmisryhmiä enemmän aistimelliseen, toisia enemmän teoreettiseen toimintaan, seuraa tietystä historiallisen käytännön tasosta tietty aistimellisen ja teoreettisen toiminnan suhde. Myös abstrakti filosofinen ajattelu sisältää perustassaan ihmisen kaiken luontoa ja historiaa muuttavan, luovan toiminnan. Ihmisen käytännöllä eli ihmisen historialla ymmärrettyä hänen työkseen on periaatteessa nämä molemmat puolet, jotka korreloivat keskenään. Teoria ei siksi ole käytännön vastakohta, sillä se sisältyy käytäntöön. Käytännön vastakohta on vain sellainen ”teoria”, jolla ei ole mitään tekemistä käytännön kanssa, vaan joka on vain rajoittuneen tietoisuuden keksintöä.

Sikäli kuin ihmisen olemassaolon olemuksen ja kehityksen muodostaa käytäntö, jatkuva, väsymätön, ponnisteleva, vapaa ja luova todellisuuden muuttaminen, johon ihminen on ankkuroitunut, ei inhimillisiä edellytyksiä voi todentaa muulla kuin käytännöllä, toiminnalla, joka on ajattelun ja tekemisen loputonta konfrontaatiota (vastakkain asettamista) ja ihmisen aistimellisen ja teoreettisen työn ykseyttä. Kaikkialla, missä on luo-

vuotta, toimintaa ja vapaata tuottamista, on käytäntöä. Jos teoria olisi yksipuolisesti aistimellisen toiminnan rajoittamaa ja palautuisi heijastukseen, ei ihminen olisi vapaa ja luova ei siis käytännön olento, sillä käytäntö sisältää itsessään mm. ohjauksen, ennakoimisen, projisoimisen, suunnittelun ja kontrolloimisen momentit. Juuri siksi, että teoreettinen ajattelu on luomista kuten materiaallinen ja aistimellinen esineiden muuttaminenkin, se ilmentää vain ihmisen yhtenäisen käytännön toista puolta.

Tähän perustuu tietoisuuden määrittäminen tiedostetuksi olemiseksi. Tietoisuus on maailman inhimillisen muuttamisen momentti, ja muuttaminen on tietoisuuden momentti. Ne nousevat toisistaan ja ovat toistensa ehtoja. Olemassaolevan historiallisen tietoisuuden tasoa vastaa ihmisen käytännön taso ja päin vastoin. Sukupolven tietoisuus on sen historiallisen olemisen tietoisuutta. Niin kuin ihmisen elämä on vapaata tietoista toimintaa, joka on käytännön synonyymi, on myös ihmisen totaliteetti kaikkien näiden momenttien ykseydessä. Toisin sanoen ihminen on "fyysinen" ja "henkinen" olento. Niissä tilanteissa, joissa ihminen kutistuu koneen jatkeeksi, hän menttää ne ominaisuudet, jotka luonnehtivat häntä käytännön olentona: monipuolisuuden, olemuksensa teoreettisuuden, mutta myös aistimellisuuden, monipuolisen suhteensa paitsi luontoon ja historiaan, myös toiseen ihmiseen. Siksi on tänään ensisijainen tehtävä ihmisen tähänastisen käytännön, luokkaherruuden ja ylipäänsä ihmisen toistaan kohtaan harjoittaman herruuden kumoamisen ohella integroida (yhdentää) ihminen uudelleen käytännön olentona.

Mihailo Marković: MARXILAISEN DIALEKTIIKAN AJANKOHTAISIA KYSYMYKSIÄ

1

On olemassa kolme dialektiikan konseptiota, jotka mielestäni pitäisi hylätä:

- a. dialektiikka epäkriittisenä doktriinina (opillinen kaava) luonnon, yhteiskunnan ja inhimillisen ajattelun laeista;
- b. toinen äärimmäisyys: täydellinen skeptisyys (epäilevyys) siihen nähden, että inhimillisessä maailmassa kokonaisuutena voisi olla olemassa joitain metodisia periaatteita tai teoreettisia edellytyksiä;

c. dialektiikan ahdas spesifioiminen teoriaksi ja metodiksi, joka koskettaa vain inhimillistä historiaa ja kieltää mahdollisuuden soveltaa dialektiikkaa luontoon ja luonnontieteisiin.

2

Monien marxilaisten mielestä dialektiikka on ollut ennen kaikkea universaali ontologinen teoria, joka täysin ihmisestä ja inhimillisestä käytännöstä riippumatta ilmaisee kaikkien maailmassa tapahtuvien muutosten pysyviä muotoja.

Tässä konseptiossa on kaksi perustavaa heikkoutta. Ensinnäkin on väitetty, ettei dialektiikan "lakeja" muodostavia lauseita voisi epäillä. Tosiasiat vahvistavat ne ja siksi ne ovat absoluuttisesti tosia. Näiden lakien lukumäärä on tarkoin määrätty. Tällainen näkökanta on johtanut paradoksaalisiin johtopäätöksiin: univeraalisten muutosten teoriasta tulee muuttumaton ja maailmaa prosessien monimutkaisena kokonaisuutena lähestyvistä metodista staattinen (paikallaan pysyvä). Vain tieteen ja työväenliikkeen historiasta on ollut sallittua lainata esimerkkejä ja havainnollistuksia. Tällainen suhde dialektiikkaan on kaksin kerroin kaavaoppinen: Toisaalta ennalta määritelty laki siitä, että todellisuus "sinänsä" on totaliteetti, merkitsee sen unohtamista, että kaikki, mitä tiedämme ja mitä mielekkäästi voimme maailmasta sanoa, on käytäntömme välittämää ja sisältää subjektiivisuuden elementin. Tämä on koko Kantin jälkeisen filosofian kehityksen huomiotta jättämistä ja paluuta esikantilaiseen metafysiikkaan. — Toisaalta dialektiikan lakien pitäminen a priori (ennen kokemusta) annettujen, loukkaamattomien kaavojen suljettuna systeeminä, ilmentää epätieteellistä ja teologista näkökantaa.

Toiseksi — kun dialektiikka redusoidaan (palautetaan) olemassa olevan maailman yleisiin rakenteisiin, katoaa marxilaisesta filosofisesta ajattelusta kaikki aktiivisuus. Filosofi, joka haluaa muuttaa eikä vain selittää maailmaa, ei voi pysähtyä olemassa olevasta saatuun tietoon. Hän analysoi myös sitä, mikä voisi olla (olemassa olevien luontoon ja yhteiskuntaan liittyvien rajojen puitteissa), ja osallistuu käytännössä sen toteuttamiseen, minkä pitäisi olla sopusoinnussa ihmisten tiettyjen objektiivisten tarpeiden kanssa. Vallankumouksellinen filosofia on näin ollen samanaikaisesti tietoa ja arvottamista, yleisten totuuksien löytämistä ja radikaalia yhteiskuntakritiikkiä. Dialektiikka ei täten ole vain positiivisen tiedon saavuttamisen teoria ja menetelmä, vaan on yhtä lailla myös teoria ja mene-

telmä vallitsevan todellisuuden vallankumoukselliseksi kieltämiseksi ja voittamiseksi. Jos tämä unohtuu, dialektiikka on vaarassa muuttua aseeksi puolustella rationaalisesti inhimillisen olemassaolon vallitsevia historiallisia muotoja so. ideologian instrumentiksi. Todellisuudessa, niin lähimenneisyydessä kuin nykyäänkin, ovat muutamat marxilaiset käsittäneet dialektiikan ideologiseksi credoksi (uskontunnustukseksi) ja pitäneet sen ongelmia ideologisina kysymyksinä, joiden ratkaisemisesta vastaavat pikemminkin poliittiset johtajat kuin tiedemiehet ja filosofit.

Sen sijaan dialektiikan ideologisointi selittää suuressa määrin tämän konseptin kaavaoppisuuden ja konformistisuuden (yhdennukaisuutta vaativa asenne).

3

Seurauksena kapinasta dogmatismia ja konformismia vastaan ovat muutamat marxilaiset ruvenneet tuntemaan vahvaa epäluottamusta koko dialektiikkaa kohtaan. Tätä näkökantaa edustavat erityisesti eksaktien tieteiden asiantuntijat, joilla on lisäksi muutamia erityisiä syitä olla tyytymättömiä nykyisiin dialektiikan tulkintoihin. Tällaisia syitä ovat näiden tulkintojen hirvittävä epätasaisuus, äärimmäisen epäselvien ja kaksiselitteisten käsitteiden käyttö, masentava analyysin ja argumentaation huolimattomuus, anteeksiantamaton yksinkertaistaminen ja tiedon puute erityisesti käsiteltäessä niitä tieteellisiä tuloksia, joiden pitäisi "todistaa" dialektiikan lait. Kun nämä asiantuntijat protestoivat erilaisia vulgarisointeja vastaan ja kieltäytyvät olemasta solidaarisia filosofisille teeseille, joilta puuttuu sekä pätevyyttä että omaperäisyyttä ja jotka ilmeisesti ovat paljon teoreettisen tutkimuksen logiikan ja metodologian tason alapuolella, on pakko olla heidän puolellaan. Mutta yhtä mahdotonta on yhtyä heihin siinä, ettei ainoallakaan tiedemiehellä milloinkaan ole ollut hyötyä dialektiikasta eikä dialektiikan avulla onnistuttakaan tekemään ainuttakaan tieteellistä löytöä, joten dialektiikka siis on tarpeeton. Yhtäläillä voitaisiin väittää, ettei ainoakaan kansa ole luonut kieltään lingvistiikan avulla tai ettei yksikään kirjailija ole kirjoittanut romaaniaan kirjallisuuden teorian ansiosta eikä yksikään lapsi saa kiittää syntymästään seksologiaa — totta mutta irrelevanttia sikäli, kun on kyse näiden teorioiden ansioista.

Teorian voi muodostaa minkä hyvänsä käytännöllisen toiminnan yleisistä rakenteellisista luonteenpiirteistä ja kehityksen

invarianteista (säännönmukaisista) kriteereistä. Hyvin organisoituun ja merkitykselliseen käytännön prosessiin sisältyvät nämä rakennepiirteet — ovatpa ihmiset niistä tietoisia tai eivät. Teoriat auttavat tiedostamaan sen, mikä jo on olemassa tiedostamattomana tottumuksena. Jos teoria pitää paikkansa, se lisää tietoa meistä itsestämme ja toiminnastamme. Sitä paitsi sen avulla kykenemme valvomaan omaa valtaamme, tarkastelemaan sitä kriittisesti ja rationaalisesti sekä parantamaan tulevaa toimintatapaamme.

Tällaisten teorioiden yleisyystaso on vaihteleva. Dialektiikka on tässä mielessä korkeimman tason teoria. Sen muodostavat kokonaisuudeksi käsitetyn inhimillisen toiminnan yleisimmät periaatteet, joihin sisältyvät ajattelu ja tieteellinen tutkimus erityistapauksina. Mutta siinä määrin kuin inhimillinen toiminta voi orientoitua useisiin eri suuntiin ja päämääriin, siinä määrin eroavat myös arviointiperusteet. Tällöin nousevat esiin seuraavat kysymykset: Mitkä arvot siis antavat suunnan sille inhimillisen käytännön lajille, jonka yleisin teoria ja metodi dialektiikka on? Mitä ovat ne vastakkaiset teoriat ja metodit, jotka johtavat marxilaisuuteen nähden vastakkaiseen filosofiaan? Kuitenkin ennen tähän kysymykseen vastaamista on kaikille niille, jotka epäilevät yleisten metodologisten katsomusten välttämättömyyttä, tähdennettävä seuraavaa:

Jos pitää paikkansa, että ajattelumme noudattaa tiettyjä sääntöjä (jotka ovat paljon monimutkaisempia kuin muodollisen logiikan tähän mennessä eksplisiittisesti muotoilemat), ja jos yhtä lailla pätee, että aina, kun käytäntömme on hyvin organisoitua ja tiettyyn päämäärään suunnattua, noudatamme tiettyjä sääntöjä, niin tällöin tietämättömyys näistä säännöistä on **vieraantumisen erityismuoto**. Näiden sääntöjen tiedostaminen, kyky pohtia niitä rationaalisesti ja kriittisesti, niiden saaminen kontrolliin ja niiden parantaminen voittaaksemme tehokkaammin elämäämme rajoittavat ehdot, ovat ilmeisesti tärkeitä aspekteja ihmisen vieraantumista purettaessa.

Dialektiikkaan kohdistuvat epäilyt voivat olla kahdenlaista alkuperää. Toisaalta voidaan antaa (myönnetään se tai ei) etusija vastakkaiselle yleiselle filosofiselle teorialle tai metodille: fenomenologialle, positivismille, pragmatismille, lingvistiselle analyysille jne. Toisaalta voi vallita ennakkokäsitys, jonka mukaan inhimillisessä käytännössä on merkitystä yksinomaan sillä, että kaikki tehdään, niin kuin sen olla täytyy, eikä sillä, että

myös tiedetään, miten se on tehtävissä. Tämä on sokeuden ja irrationaalisuuden puolustusta ja sitä paitsi melkoisen konservatiivinen näkökanta. Ihmisen itsetiedostuksen lisääntymistä jollakin ajattelun ja käytännön alueella on aina seurannut merkittävä edistysaskel: Freudin jälkeinen psykologia ja Boolean jälkeinen logiikka ovat tästä hyviä esimerkkejä. Ei ole epäilystäkään siitä, etteivätkö sosialistiset vallankumoukset Venäjällä ja muualla olisi olleet mahdollisia ilman Marxin teoriaa, joka puolestaan vallankumouksellisena teoriana ei olisi ajateltavissa ilman dialektiikkaa.

4

Muutamit marxilaiset, kuten Lukács, ja marxismiin tiettyä mieltymystä osoittaneet filosofit, kuten Jean Paul Sartre ja Hyppolite,¹ ovat näihin kahteen äärimmaiseen dialektiikkakäsitykseen — toisaalta dogmaattiseen konformismiin, toisaalta skeptisismiin — nähden mielenkiintoisessa asemassa. He ovat oikeassa painottaessaan dialektiikan aktiivista ja humanistista luonnetta. He ovat oikeassa väittäessään itsepintaisesti, että on mieltä puhua dialektisista rakenteista ja käyttää dialektista metodia vain silloin, kun on olemassa subjektin ja objektin välistä vuorovaikutusta, kun tarkastelun kohteena on inhimillinen tuotanto, kun vallitsee teorian ja käytännön ykseys. Yhtäläillä oikein on, että dialektiikassa on äärimmäisen tärkeä merkitys totaliteetin kategoriolla: objekti voidaan käsittää vain osana kokonaisuutta, osana sitä konkreettista synteettistä ykseyttä, johon se kuuluu. Käytäntö on mm. totalisaation prosessi: uusi objekti luodaan osana laajempaa suunnitelmaa, välineenä tulevan päämäärän saavuttamiseksi. Vasta tämän päämäärän valossa objekti ylipäänsä saa merkityksensä.

Tästä ei kuitenkaan seuraa, että dialektisen metodin ulottaminen luontoon olisi mieletöntä ja epäoikeutettua, kuten nämä kirjoittajat ja monet heidän seuraajansa ovat väittäneet.

Lukácsin käsityksen mukaan (teoksessa *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Historia ja luokkatietoisuus) konkreettinen marxilainen dialektiikka voi olla yksinomaan yhteiskunnan analysoinnin metodi. Hänen mukaansa Engels teki virheen, kun hän Hegelin huonoa esimerkkiä seuraten ulotti dialektisen metodin myös luonnon tutkimiseen. Luonnosta nimittäin puuttuvat muutamit dialektiikan olennaiset tunnusmerkit: subjektin ja objektin vuorovaikutus, teorian ja käytännön ykseys, kategorioidemme objektiivisten perusteiden historiallinen muuttuminen. Sen

vuoksi yhteiskunta- ja luonnontieteiden metodeilla on perustava ero. Erona yhteiskuntatieteisiin luonnehtii luonnontieteitä pyrkimys abstrahoida (irrottaa yhteyksistään), kvantifioida (muuntaa määrällisiksi suureiksi) ja eristää erityisiä, epähistoriallisia tosiasioita ja sfäärejä (tasoja), joilla on erityislakinsa.

On huomattava, että jo tässä teoksessa Lukács edusti myös toista, joustavampaa näkökantaa, jonka mukaan pitäisi konkreettisella tavalla muotoilla erilaisia dialektiikan lajeja: "täysin objektiivinen luonnon dialektiikka" ja "historiallinen dialektiikka". Kuitenkin tällä Lukácsin intellektuaalisen kehityksen kaudella hallitsee ensimmäinen käsitystapa, ja se on hänelle verrattomasti luonteenomaisempi.

Sartren pääargumentti luonnon dialektiikkaa vastaan on, ettei luonnossa ole totaliteettejä eikä totalisoitumisen prosessia siinä merkityksessä, jonka Sartre sanalle antaa. Kaikissa olemassaolevissa luonnonsysteemeissä ovat osat toisiinsa ja koko järjelmään nähden ulkoisia. Erityisen tärkeä tosiasia on se, että nämä osat aina pysyvätkin meille ulkoisina; ero historialliseen prosessiin, johon osallistumme, on siinä, ettemme voi koskaan mieltää fysikaalis-kemiallisia tosiasioita sisältä päin, emme ole luoneet niitä kuten olemme luoneet historian. Sartre ei sulje pois kaikkia mahdollisuuksia puhua luonnon dialektiikasta, mutta hänen mielestään niin voidaan tehdä vain analogisesti, metaforisella tavalla, siirtämällä ihmiselle ominaisia piirteitä elottomiin olioihin siten, että sovelletaan näihin mallia, joka pätee vain inhimillisessä historiassa. Hänen mielestään tällainen ekstrapolaatio (pätevyysalueen laajentaminen) on virheellistä. Sitä paitsi se johtaa erilaisille luonnonsysteemeille tarkoitettujen osittaisdialektiikkojen moninaisuuteen. Ajatuksessa universaalista dialektiikasta ei ole mitään mieltä, sillä luonto on ääretön ja niin muodoin ykseyttä vailla.

On helppo nähdä, että sekä Lukácsin että Sartren luonnon dialektiikan kieltäminen perustuu kahteen olettamukseen, jotka eivät ole hyväksyttävissä.

Toinen on luonnon ja historian välinen kahtiajako, joka johtaa luonnontieteiden tulosten karkeaan, epäkriittiseen, realistiseen ja epistemologiseen tulkintaan.

Toinen on liian ahdas dialektiikan määrittely. Dialektiikka määritellään ilman riittävää teoreettista oikeutusta aivan liian spesiaalisti. Tästä määritelmästä seuraa analyttisesti, että dia-

lektiikka ei voi olla yleinen filosofinen metodi vaan ainoastaan historiantutkimuksen ja historiallisen selittämisen erityinen metodi. Kumpikaan kirjoittaja (jotka muuten painottavat niin voimakkaasti totaliteetin kategoriaa) ei voi selittää eikä edes huomaa, mikä on tämä totaliteetti, jonka osa dialektiikkaa on, toisin sanoen mikä on ajattelun, tiedon yleinen filosofinen metodi, mikä on kaikenlaisilla objekteilla suoritettavien käytännön operaatioiden metodi.

5

Kun eri kirjoittajat puhuvat luonnon dialektiikasta, on epäselvää tarkoittavatko he tällä termillä:

- a. sitä yleistä rakennetta, joka luonnon prosesseilla sinänsä on,
- b. näiden prosessien teorian yleistä rakennetta vai
- c. luonnon muuttamiseen ja teorian muodostamiseen johtavan inhimillisen käytännön yleistä rakennetta.

Mikä tahansa luonnon dialektiikan kritiikki on oikeutettua siinä määrin, kuin se kohdistuu luontoon "sinänsä" ja edellä puheena olleeseen dogmaattiseen dialektiikkakäsitykseen. Mutta kun puhumme luonnosta "meille", niin kuin teemme aina sanoessamme siitä jotain konkreettista niin se jo sulkee sisäänsä karkean ulkoisen luonnonympäristön ja konkreettisen historiallisen subjektin vuorovaikutuksen tietynä aikakautena, jolla on tietyt tarpeet, arvot, ideologiset ja muut ennakkokäsitykset, motiivit jne. Kiistat aurinkokunnan, matematiikan, suhteellisuusteorian, kvanttimekaniikan, darwinismin, genetiikan ja vitalismin luonteesta vastakkaisina mekanismille jne. osoittavat selvästi, että luontoa koskevan tiedon prosessi on tietyssä määrin vallitsevan kulttuuri- ja ideologiailmaston vaikutuksen alainen ja että se on kaukana jo ennen ihmisen syntyä olemassa olleiden tosiasioiden passiivisesta, kiihottomasta, puhtaasti älyllisestä heijastamisesta.

Marxin Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten mukaan luonto, teollisuus, luonnontieteet, tiede ihmisestä, olennaisista inhimillisistä voimista ja ihmisen psykologiasta ovat vain dialektisen kokonaisuuden toisiinsa nivoutuneita momenteja.

Marxin mukaan ihmisen luoma luonto kehittyi inhimillisen historian kuluessa, ihmiskunnan genesiksessä (syntyhistoriassa). Toisaalta maailmanhistoriaksi nimitetty ei ole mitään muuta kuin ihmisen työllään luomaa ja alku sille, mikä on luontoa ihmiselle. Käytännölliset väljäsenet ihmisen ja luonnon välillä ovat luonnontiede ja teollisuus: luonnontiede tunkeutuu ih-

misen elämään yhä käytännöllisemmin teollisuuden hahmossa. Teollisuus on todellinen historiallinen yhdysside luonnon tai luonnontieteen ja ihmisen välillä. Filosofisen humanismin näkökulmasta on mahdotonta kaivaa vallihautaa ihmisen historian ja luonnonhistorian välille, luonnontieteen ja ihmistieteen välille. Juuri siksi Marx kirjoitti: "Tiede sellaisenaan on todellinen osa luonnonhistoriaa, luonnon ja ihmisen kehitystä. Luonnontiede on eräänä päivänä sulkeva sisäänsä myös ihmistieteen, kuten ihmistiede on sisältävä luonnontieteen; on oleva enää vain yksi ainoa tiede." Marx jatkaa selittämällä, että ihminen on luonnontieteen välitön kohde, kuten luontokin on ihmistieteen välitön kohde.

On varmaa, ettei Marxilla ollut tällöin mielessä raaka, alkuperäinen luonto, joka oli ollut olemassa ennen kuin ihminen ilmestyi maan päälle, eikä hänellä myöskään ollut mielessään ne osat luontoa, jotka ovat ihmisen aistien, hänen käytännöllisten instrumenttiansa tai jopa hänen mielikuvituksensa ulkopuolella. Ei todellakaan ole mitään mieltä puhua sellaisen luonnon dialektiikasta (historiaan nähden puhtaan ulkoisuuden merkityksessä), vaikei saakaan kadottaa silmistään sitä tosiasiaa, että tämän ulkoisuuden rajat ovat suhteelliset ja muuttuvat: sen osat tulevat yhä enemmän tunnetuiksi, niitä muunnellaan käytännöllisellä toiminnalla ja ne kuuluvat ihmisen historiaan.

Lukács, Sartre ja muut luonnon dialektiikan kriitikot eivät kuitenkaan ole esittäneet ratkaisevia syitä, miksi se olisi soveltumaton luonnon humanisointiprosessiin (joka on erottamaton osa historian prosessia). He ovat ponnistelleet pystyttääkseen keinotekoisien murin luonnon- ja yhteiskuntatieteiden välille, mutta heidän kuvauksensa luonnontieteestä ovat usein epäluotettavia ja epätarkkoja. Lukács esimerkiksi uskoo, että luonnontieteelle ja sen metodeille on luonteenomaista tosiasioiden eristäminen, niiden ymmärtäminen abstraktisti ja epähistoriallisesti sekä laadullisen muutoksen laiminlyöminen. Kuitenkin luonnontieteet ovat tähän mennessä ylittäneet yhteiskuntatieteitä paljon suurempiin saavutuksiin, erityisesti siinä mielessä, että tosiasioiden joukko on integroitu järjestelmiin, jotka kattavat kokonaisen alan selittämän ilmiökokonaisuuden. Laplacen ja Darwinin jälkeen ei luonnon historiallisesta luonteesta ole sanottu mitään uutta, ja nykyajan valtaisa teknologinen kehitys on seurausta siitä, että perustavat luonnontieteet ovat voittaneet abstraktiutensa.

Toisaalta yksi Sartren pääargumentti on se, ettei luonnossa ole totaliteetteja. Samalla hän kuitenkin itse myöntää, että biologiset organismit ovat ilmeisesti tietynlaisia totaliteetteja — vaikkakaan niitä ei tähän mennessä ole sellaisina tutkittu eikä myöskään dialektisen metodin avulla tarkasteltu (mikä probleemamme kannalta on irrelevanttia). Hän kieltää ensin, että luonnolla on historia, ja sitten hän syventyy mahdollisuuteen muodostaa historiallisia heuristisia malleja. **Koko dialektiikallahan onkin luonnollisesti heuristinen** (oivaltamaan ohjaava) **eikä demonstratiivinen** (esittävä, selittävä) arvo. Sartre palaa Hegeliin pitäessään luontoa ulkoisuutena ja väittäessään, ettemme milloinkaan voi ymmärtää luontoa sisältä päin. Hän unohtaa tällöin, että ruumiimme, aistimme ja aisteihin liittyvät kykymme ovat osa luontoa, osa ulkoista olemassaoloa, josta meillä on välitöntä kokemusta.

Sen sijaan, että kuvittelisimme luonnon ja inhimillisen historian kahdeksi erilaiseksi ja toisistaan selvästi erotetuksi sfääriksi, meidän tulisi ymmärtää inhimillisen todellisuuden kahden erilaisen tason suhde jatkuvan-epäjatkuvana siirtymänä:

- a. yksinkertaisista, toisilleen ulkoisista objektijärjestelmistä monimutkaisiin kokonaisuuksiin, joiden osat ovat toisiinsa sidoksissa ja toisistaan riippuvaisia;
- b. maksimaalisesta vakaudesta maksimaaliseen laadulliseen muutokseen;
- c. ulkoapäin tulevasta determinaatista (määräämisestä) itsemääräämiseen;
- d. passiivisuudesta aktiivisuuteen, jäykistä reagointirakenteista avoimeen, tavoitteelliseen, luovaan käyttäytymiseen;
- e. annetusta tuotettuun;
- f. ulkoisesta välitteisestä kontemplaatiosta sisäiseen välittömään kokemukseen, ymmärrykseen jne.

Huolimatta monista eroista on kaikilla inhimillisen todellisuuden tavoilla yleinen rakenne, johon käsitteen ”dialektiikka” yleisimmässä merkityksessään pitäisi viitata. Tämä käsite kuvaa ennen muuta ihmisen täydelliseen vapautumiseen sekä luonnon ja yhteiskunnallisen ympäristön humanisointiin tähtäävän teoreettisen tutkimuksen ja käytännöllisen toiminnan **metodologisten periaatteiden rakennetta**.

Ihmisen ajattelun ja toiminnan dialektinen rakenne edellyttää materiaalisen olemassaolon (luonnon, objektiivisen yhteiskuntaelämän, oman ruumiimme) isomorfista (rakenneyhtäinen) raken-

netta. Ilman tätä isomorfisuutta (rakenneyhtäisyys) ei toimintamme voisi tulla hyvin organisoiduksi ja tehokkaaksi, ilman sitä ajattelumme ei kykenisi määrittämään todellisia olosuhteita ja ennakoimaan toimintamme todellisia seurauksia.

Kaikkien dialektisten rakenteiden olennaisia piirteitä ovat osien systemaattinen ykseys, kaikkien järjestelmien dynaaminen luonne, joka perustuu voimien sisäisiin konflikteihin, uusien kvaliteettien (laatuojen) syntyminen elementtien uudelleenorganisoinnin tuloksena, itsemääräämisen ja itsensä tuottamisen momentti, koko järjestelmän tietyn rajan suuntaan muuttamisen momentti.

Yleinen rakenne voi spesifioitua eri tavoin kyseisen systeemin monimutkaisuuden, monilaatuisuuden, itsetietoisuuden ja itsemääräämisen asteesta mukaan. Fysikaalis-kemiallisten, biologisten ja yhteiskunnallisten yksikköjen erot ovat suuret. Niin muodoin (erityisesti modernissa) inhimillisessä yhteiskunnassa tapahtuvien historiallisten muutosten mittakaava ei ole verrattavissa linnunradan tai aurinkokunnan historiallisten muutosten mittakaavaan. Koko prosessille suuntaa antavana rajana on epäorgaanisessa luonnossa olioiden olomuoto, orgaanisessa maailmassa tiedostamaton tarve, inhimillisessä historiassa tietoinen päämäärä, ideaali.

Olennaista on kuitenkin estää filosofisen ajattelumme hajautuminen erilaisiksi osa-alueiksi, joilla käytetään eri metodeja, koska silloin dialektiikkaa pidettäisiin vain yhtenä näistä osittaismetodeista. Muodostettiinpa sitten kuinka monta osittaisdialektiikkaa hyvänsä, niin on pidettävä mielessä, että erityisdialektiikat ovat niiden pohjana olevan avoimen, mutta samalla yleisen dialektisen rakenteen erityistapauksia.

Viitteet

1 Sartre ja Hyppolite ovat ranskalaisia eksistentialisteja. Eksistentialismista katso Lefebvren artikkelin alaviite 3.

Henri Lefebvre:

MUOTO, FUNKTIO JA STRUKTUURI MARXIN "PÄÄOMASSA"

I

Tuleminen¹ on eräs Marxin ja marxilaisen ajattelun peruskäsitteitä. (Länsimaisessa ajattelussa käsite on peräisin Herakleitokselta, sittemmin Hegel otti sen käyttöön ja syvensi sitä.) Tässä tuleminen-käsitteessä ei ole mitään muodotonta. Se ei ole kaaos. Niin luonnossa, yhteiskunnassa kuin tietoisuudessakin historiallinen tuleminen luo "olioita", pysyviä yksiköjä, kokonaisuuksia. Ne pysyvät, koska ne ovat sisäisen tasapainon tuloksia. Kuitenkaan nämä stabiliteetit (paikallaanpysyvyydet) eivät olleet Marxin eivätkä Hegelinkään mukaan mitään lopullisia. Nämä struktuurit (rakenteet) ovat tulemisen "momentteja". Tässä ajattelussa Marx meni Hegeliä pitemmälle, sillä Hegel pyrki rakentamaan kiinteän ja lopullisen filosofisen ja poliittisen järjestelmän. Niinpä Marxin mukaan synnyn selvittämisestä seuraa ymmärtäminen. Siten Marx Pääoman alussa ilmoittaa, että hän aikoo mennä pitemmälle kuin porvarillinen taloustiede on edes yrittänyt mennä; hän aikoo esittää rahan ja sillä tavaroitten kiertokulussa olevan tehtävän synnyn. Jos tietoisuus kohtaa jonkun struktuurin ja analysoi sitä, niin sen tavoitteena on osoittaa, kuinka tämä strukturi on syntynyt: kuinka sen tuleminen ja historia on muotoutunut. Stabiilisuuden ja pysyvyyden painottaminen on vastakkaista marxilaiselle metodille. Tulemisessa on struktuureja, jotka muodostuvat; sitten tuleminen hajottaa vähitellen tai lyö äkillisesti hajalle muodostaneensa struktuurit. Mutta hetkellisten tasapainojen hajottaminen tai murskaaminen, **destrukturaatio**, ei tapahdu struktuurien muodostumisen jälkeä. Tasapainon sisällä, struktuurin sydämessä vaikuttavat alusta saakka voimat, jotka hajottavat tai murskaavat ne; voimat, jotka saavat aikaan destrukturaation. Esimerkiksi Euroopan feodalismien ajanjakson alusta saakka oli voima, joka vei voiton feodalismista: tavara, kauppa, tuotteiden vaihto, vaihtoarvo. Toinen esimerkki: alusta saakka on kilpailukapitalismissa voimia, jotka saavat loppua kohti voiton, toisaalta monopolisoitumistendenssi ja toisaalta työväenluokka, joka pystyy poliittiseen ja taloudelliseen kamppailuun. Siten destrukturaatio toimii struktuurien piirissä niitten syntymi-

sestä saakka, jopa ennen kuin ne ovat täysin ja kokonaan kypsymyneet. Struktuurit eivät voi koskaan muodostua pysyviksi. Negatiivinen toimii ja työskentelee positiivisen sydämessä. Mahdollinen ei ole todellisen ulkopuolinen, tulevaisuus ei ole olemassaolevan ulkopuolinen: ne ovat jo läsnäolevina ja toimivina. Juuri tämä tekee historian. Niin luonnossa kuin yhteiskunnassakin on **ituja**, jotka tuottavat tulevaisuuden, **mahdollisuuksia**, jotka olosuhteitten mukaan toteutuvat. Näitten itujen ja mahdollisuuksien oleminen todellisessa ja olemassaolevassa ei ole lainkaan mystistä. Tätä ei sano metafysiikka eikä puhdas filosofi. Sen sanoo tiedemies, Marx. Hän ottaa todellisuuden elementit huomioon **totaliteetissaan** (kokonaisuudessaan). **Dialektinen** metodi on voimakkaampi ja syvällisempi kuin ne menetöt, jotka ilmaisevat vain osan todellisuudesta. Tällaisia ovat **empirismi** (joka ei näe muita kun faktoja, joka päättyy vain joukkoon havaintoja) sekä **analyttinen** metodi (joka leikkaa elementit todellisuudesta irti päästäten liikkeen ja totaliteetin pakoon).

Vaikka marxilaisen ajattelun vaikutus Ranskassa on ollut huomattava, sitä ei koskaan ole täysin omaksuttu. Ne ideologiset traditiot, jotka Ranskassa ovat myötävaikuttaneet marxismin leviämiseen, ovat syntyneet päättelystä. Dialektista metodia ja siihen liittyviä käsitteitä on tulkittu cartesiolaisittain². Niinpä käsite tuleminen, joka asettaa dialektisiin suhteisiin (so. ristiriitaisiin ja vastakohtaisiin suhteisiin) strukturaation ja destrukturaation, on hajonnut. Jean-Paul Sartre säilyttää näkyvän historiallisesta tulemisesta, mutta hän ei halua yhdistyä siihen tutkimukseen, joka nojautuu **subjekteihin**. Hän lähtee cartesiolaisesta "cogitosta", jota on enemmän tai vähemmän muunneltu ja joka esitetään "eksistentiaalisena" historian ymmärtämiseksi. Siihen se ei yllä. Teoksessaan *Critique de la raison dialectique* (Dialektisen järjen kritiikki) Sartre sanoo ja uskoo olevansa Marxin työn jatkaja. Hän lukee oman eksistentialisminsa ideologioiden³ joukkoon. Tosiasiassa hän ei luovu eksistentialismista marxismin hyväksi muutoin kuin siten, että hän esittää marxismin eksistentiaalistisella tavalla. Hänen filosofiassaan yksilöllisillä ja kollektiivisilla "subjekteilla" on suuri liikkuvuus; aikomukset, tunteet, tavoitteet ja päämäärät liikkuvat herkeämättä. Niitä tutkiessaan hän ei ymmärrä historiaa Marxia ja marxilaisia syvällisemmällä tavalla, vaan valaisee uudella ja mielenkiintoi-

sella tavalla historiassa toimivia ryhmiä, "intersubjektiviteettejä".⁴

Myös Claude Lévi-Strauss⁵, strukturalismin pää Ranskassa, esittää itsensä Marxin työn jatkajana. Tällainen vakuutus on paradoksaalinen. Itse asiassa Lévi-Strauss kieltää historian samassa kirjassa, jossa hän ilmoittautuu marxismin tulkitsijaksi, teoksessa *La pensée sauvage* (Villi ajattelu). Hänen oppilaansa ja hengenheimolaisensa menevät vielä pitemmälle tässä suhteessa. He likvidoivat tulemisen ja historiallisuuden. Tunteitten, intohimojen, **subjektiivisuuden** uskotaan muuttavan. Ymmärrys ei muutu "ihminen" on aina ollut sama. Niinpä ei ole enää hyötyä puhua "ihmisestä" sen enempää kuin "yhteiskunnastakaan". Ymmärrys vain toimii. On vain mielen struktuureja ja yhteiskunnallisia struktuureja, invariansseja (säännönmukaisuuksia). Olkoon kysymyksessä kieli, perhe, luonnon todellisuuden nimitykset, kaupunki, sukupuoli, sukupuolisuus, kaikkialta löydetään samat piirteet, samat merkitykselliset elementit. Vain elementtien kombinaatiot vaihtelevat. Tarkemmin sanoen elementtien kombinaatioista tietyt valitaan täällä ja tuolla hylätään. Esimerkiksi kaikissa yhteiskunnissa, kulttuureissa ja sivistyksissä on perustava invarianssi: sukurutsauksen kieltäminen. Kaikissa katsotaan kuka on kenenkin lapsi. Toinen esimerkki: kaikkialla, kaikissa yhteiskunnissa on kommunikaatiota, kieli, informaation vaihtoa. Ymmärrys, intelligiibeli, on viime kädessä pysyvää.

Tässä ei tule kysymykseen koko väittelyn selostaminen. On vastattava kysymykseen: "Missä määrin ja miten Marx käytti struktuurin käsitettä?" Pyrimme osoittamaan, että Marx käyttää kolmea perustavaa käsitettä, jotka ovat **strukturi, muoto ja funktio**. Hän käyttää niitä samalla perusteella, asettaa ne samanarvoisiksi. Hän käyttää sitä paitsi muitakin käsitteitä, esimerkiksi **tason** käsitettä myös samanarvoisena. Yhdelle käsitteelle annetulla erityisasemalla on vakavat seuraukset. Muut käsitteet jäävät erityisasemaan nostetun käsitteen varjoon. Ajattelun välineet ja itse ajattelu köyhtyy. Tapahtuu tietoisuuden **reduktio** (supistuminen), joka vammauttaa ja tekee tietoisuuden yksipuoliseksi; se ei tavoita kuin yhden osan todellisuudesta. Liikutaan osasta kokonaisuuteen, suhteellisesta ehdottomaan. Tällä toimenpiteellä on kaksi puolta, **reduktio-ekstrapolaatio** (supistaminen ja laajentaminen) ja se johtaa ideologiaan Marxin tarkoittamassa mielessä. Funktionalismi on ideologia. Formalismi (forme = muoto) on ideo-

logia. Strukturalismi on ideologia. Funktionalismissa muodot ja struktuurit jäävät varjoon, niiden analyysi köyhtyy; enemmänkin; funktionalismissa funktiot esiintyvät epäselvemmin kuin silloin kun analysoimme myös muodon ja struktuurin käsitteitä. Näin on myös struktuurien laita strukturalismissa ja muotojen laita formalismissa.

Kuitenkaan ei vaikeuksia ole täysin ratkaistu ja esteitä voitettu. Itse asiassa Marx ei jättänyt jälkeensä metodologiaa. Hän halusi aina tiivistää dialektisen metodinsa helposti esitettävään muotoon, mutta hän ei tehnyt sitä. Siksi tarvitaan hänen ajattelunsa syvällistä tutkimusta voidaksemme irroittaa siitä käsitteet, osoittaa niitten tehtävän ja eritoten selittää niitten liikkeen. Mikäli Marxin metodia ja käsitteitä koskeva esitys rikkoo hänen ajattelunsa liikkeen, se epäonnistuu tehtävässään. Liikettä ei ymmärreätä, jos se irroitetaan ja metodologia eristetään, jos erotetaan mikä Marxilla muodostui ennen käsitteitten metodista käyttöä hänen tieteellisissä teoksissaan, ennen muuta Pääomassa. Ennen taloustieteellisiksi kutsutuissa teoksissa esiintyvää teoreettista kehittelyä Marx muokkasi ajatuksen vallankumouksesta, so. yhteiskunnan radikaalista muutoksesta. Tämä tapahtui Marxin ensimmäisissä teoksissa. Marxin mukaan tämä muutos on lopettava ihmisen vieraantumisen, kaiken sen, mikä pysäyttää ihmisen kehityksen yhteiskunnallisena olentona, mikä estää hänen kaikinpuolisen kasvunsa. Tämä muutos ei voi tapahtua filosofisella asetuksella. Se tarvitsee teoreettisia ja käytännöllisiä edellytyksiä. Teoriassa (tietoisuudessa) se edellyttää yhteiskunnan ja olemassa olevan todellisuuden radikaalia kritiikkiä. Sana ”radikaali” tarkoittaa: se mikä menee aina juuriin, aina perustuksiin saakka. Käytännössä tämä muutos edellyttää yhteiskunnallisen ihmisen korkea-asteista valtaa luontoon nähden sekä yhteiskunnan tuotantovoimien korkeaa kehitysastetta. Tämä muutos vaatii yhtä lailla erään yhteiskuntaluokan vallankumouksellista toimintaa; Marx osoittaa, että ainoastaan työväenluokka voi käyttää tämän historiallisen tehtävän.

Kun Marx ryhtyi tutkimaan kriittisellä tavalla poliittista taloustiedettä ja käyttämään metodologisesti edellä mainittuja käsitteitä (strukturi, muoto, funktio) hän teki sen osoittaakseen tieteellisesti vallankumouksen mahdollisuuden. Hän teki sen osoittaakseen, että vallankumouksellinen ja tiedemies ovat yhtä. Hän halusi myös näyttää toteen sen, että tietoisuuden ja vallankumouksellisen toiminnan sekä kielen ja tavallisen

yhteiskunnallisen elämän välillä on ykseys. Teorian ja käytännön välinen ykseys ei ole Marxille muodollislooginen, vaan dialektinen: vallitsee erilaisuus, usein konflikti, mutta aina ykseydessä.

II Tulemisen strukturi (diakroninen eli pitkän ajanjakson käsittävä kaava)

Mitä tuotantotapa tarkoittaa Marxin ajattelussa? Tuotantotapa kuvaa yhteiskuntaa, jonka olemusta luonnehtivat yhteiskunnalliset suhteet, jotka ovat tuotantosuhteitten määräämiä. Niillä on eräältä osin edellytyksenä tietty tekninen työnjako, yhteiskunnan organisoidut suhteet aineellisen luonnon kanssa, lyhyesti: tietty tuotantovoimien taso. Tekniseen työnjakoon yhteiskunnalliset suhteet lisäävät yhteiskunnallisen työnjaon, so. määräysvallan, asiantuntemuksen ja johtamisen tehtävät. Samalla kun yhteiskunta on vuorovaikutuksessa luonnon kanssa, tapahtuu tämän yhteiskunnan piirissä ihmisten välistä kanssakäymistä. Tuotantosuhteet määräytyvät työnjaosta, sen kahdesta puolesta, teknisestä ja yhteiskunnallisesta. Tuotantosuhteet, joiden edellytyksenä on tuotantovoimien tietty taso, ovat itse hyvin monimutkaisten yhteiskunnallisten suhteitten edellytyksiä. Lähtien määräytyistä tuotantosuhteista alkaa muotoutua kokonainen sisäisesti yhtenäinen yhteiskunnallinen kokonaisuus, syntyy totaliteetti: tuotantotapa. Marx erotti seuraavat tuotantotavat: aasialainen tuotantotapa, alkukantainen tuotantotapa, orjanomistustuotantotapa, feodaalinen tuotantotapa, kapitalismi ja sosialismi. Syistä, joita tässä emme pyri tarkemmin käsittelemään ja joita Marx ei selvittänyt, hän itse jätti syrjään aasialaisen tuotantotavan. Pääoma tyytyy Euroopan historiaan ja tutkii erityisesti Englantia ja sen huomattavaa taloudellista kasvua yhdeksännellätoista vuosisadalla. Ehkä Marx jätti aasialaisen tuotantotavan tutkimisen tulevaisuuteen tai ehkä hän piti sitä historiallisen kehityksen kannalta erillisenä kehityssuuntana; joka tapauksessa hän tyytyi sen suhteen satunnaisiin viittauksiin. Siten hänen historiallinen kaavionsa on seuraava:

Alkukantainen yhteisö — orjanomistus — feodalismi — kapitalismi (josta syntyy sosialismi).

Tällaisenaan tämä rakennekaava vaatii varauksia ja synnyttää ongelmia, joita Marx harvoin asetti ja joita hän ei ratkaissut. Ensinnäkin tässä kaavassa on kysymys marxilaisen tutkimuksen tulosten esityksestä. Itse tutkimus, so. tiedostamisen liike on regressiivinen (menneisyyteen suuntautuva) ennen kuin se on progressiivinen (tulevaisuuteen suuntautuva). Historiaa valaistaan nykyisyydestä lähtien. Siten feodaalinen tuotantotapa paljastuu Euroopassa kapitalismin historialliseksi edellytykseksi. Kapitalistisessa tuotantotavassa on poliittinen taloustiede määräävässä asemassa. Marx ei selittänyt kaikkea taloudella, eikä muotoillut taloudellista determinismia, kaukana siitä. Marx halusi vain osoittaa, että taloudellisten suhteitten määräävyys on peräisin kapitalismista ja sille ominaista. Taloudellisten suhteitten määräävyyden on saanut aikaan porvaristo hyötyäkseen siitä. Tosin feodalismissakin oli tuotannollista toimintaa; maataloustuotannolla (työnjakoineen ja omine organisaatioineen) oli huomattava asema. Kuitenkin feodaaliselle yhteiskunnalle ovat luonteenomaisia henkilökohtaiset riippuvuus-suhteet. Kaikki yhteiskunnalliset suhteet näyttäytyvät henkilöitten välisinä suhteina. Asioitten suhteet, siinä luvussa myös rahasuhteet, ovat alisteisia henkilösuhteille. Yhteiskunnassa on kyllä sortoa, mutta se on näkyvää. Työn luonnollisin muoto on myös yhteiskunnallinen muoto. Sitä vastoin kapitalistinen yhteiskunta on ei-näkyvä. Miksi? Siksi että henkilöitten väliset suhteet häviävät asioitten ja asioitten välisten suhteitten — tavara, raha, pääoma — alle. Kapitalistinen yhteiskunta on feodaalista kehittyneempi ja monimutkaisempi. Alusta saakka kapitalistinen yhteiskunta on läpinäkymätön ja ristiriitainen. Analyysi paljastaa nämä nousemassa olevat luonteenomaiset piirteet lähtien ajallisesti nykyisyydestä (regressiivisesti), sitten seuraten nykyisyyden syntymistä (progressiivisesti).

Mutta missä, miten, millaisissa olosuhteissa on tällainen tuotantotapa, esimerkiksi feodalismi, puhtaana ollut olemassa? Missä se saavutti täysi-ikäisyytensä ja kypsyytensä? Milloin ja miten se saavutti täyteen, totaaliiteetin? Täydellisen yhtenäisyyden? Kilpailukapitalismin kohdalla Marx ei epäröinyt. Kapitalismin olennaiset piirteet muotoutuivat ja vahvistuivat yhdeksännellätoista vuosisadalla. Sen sijaan feodaalisen tuotantotavan suhteen Marx ei lausunut mielipidettään. Mahdollisesti hän jätti kysymyksen historioitsijoitten huomaan. Vastaako marxilainen "tuotantotavan" käsite minkäänlaista historiallista todellisuutta? Voitaisiko sellainen konstruoida? Onko se ym-

märrettävä ideaalityyppinä⁶ Max Weberin esittämässä mielessä? Vai onko päinvastoin mahdollista osoittaa todeksi, verifioida tämä käsite historiallisen tutkimuksen avulla siten, että siitä tehdään kriteeri ja etsitään yhteyttä ja hetkeä, jolloin sen toteuttaminen lähenee?

On myös mahdollista, että kaikki ongelmat ovat näennäisongelmia, Marxille ei historia koskaan ollut muuta kuin **tendenssejä**, joita vastaan taistelevat vastakkaiset tendenssit. Mahdollisesti tuotantotavan muotuoutumiseen tähtäävä tendenssi on toisaalta aina menneisyyden jäänteiden ja toisaalta tulevaisuuden oraitten alaisuudessa. Tällöin mennään liian pitkälle, kun vaaditaan osoittamaan jonkin tuotantotavan täydellinen, kaikissa luonteenpiirteissään tapahtuva toteutuminen. Marxille riitti **tendenssin** osoittaminen. Hänelle siirtymät olivat syvällisempiä, todellisempia ja oikeampia kuin struktuurit. Jos asettaa painopisteen struktuurille, esimerkiksi feodaalisen tuotantotavan struktuurille, ei löydä sitä toteutuneena eikä mahdollisena toteuttaa. Kysymyksessä on vain puhtaan tilan abstraktio. Jos historia olisi joskus saanut yhteiskunnallisessa todellisuudessa aikaan tällaisen struktuurin, täydellisen totaliteetin, täydellisen yhtenäisyyden, niin eikö historia olisi viety loppuun? Kuinka voidaan päätyä **täydellisen yhtenäiseen** strukturiin?

Vaikka Marxin mukaan on olemassa historian muodostamia struktuureja ja on olemassa historian strukturi, niin milloinkaan ei ole ehdotonta jatkumattomuutta. Suhteellisten jatkumattomuuksien yläpuolella on jatkuvuuksia, jotka nekin ovat suhteellisia. Ennen kaikkea tuotantovoimat kasvavat asteittain, mutta suhteellisesti. Esiintyy ajanjaksoja, jolloin niiden kasvu kiihtyy (uuden tekniikan keksiminen ja käyttöönotto, työnjaossa ja työn organisoinnissa tapahtuvat parannukset) ja ajanjaksoja, jolloin kasvu hidastuu. Yhteiskunnallisten suhteitten tätä sisältöä ja perustaa ei voida määrittää lähtien näitten suhteitten struktuureista. Enemminkin: tuotantovoimien kasvulla on taipumus alituisen tulvia yli yhteiskunnallisten suhteitten rajojen, joko mukauttaa ne tai murtaa ne. Yhtenäinen yhteiskunnallinen strukturi ei pysy pystyssä, ellei se jarruta tuotantovoimia tai sitten mukaudu niiden kasvuun. Perusta muuttaa yhteiskunnat, so. ne muuttuvat alhaalta käsin, pahemman puolensa toimesta, sen toimesta mikä on alhaista ja karkeaa. Ne eivät muutu kauniin ja hyvän — kirjallisuuden, taiteen, ajattelun, filosofian — toimes-

ta. Päin vastoin: niitä ylläpitävät nämä **supersruktuurit**, jotka ovat loistavia ja usein suurenmoisia. Tällainen on historian draama.

Kuitenkin muodot säilyvät läpi muutosten ja merkitsevät siten historiallista jatkuvuutta. Niistä muodoista, jotka säilyvät eivätkä muutu kuin asteittain, vailla yhteyttä tuotantotapaan, mainittakoon ennen muuta **muodollinen logiikka**. Se syntyi orjanomistustuotantotavan vallitessa (Aristoteles loi sen Kreikassa) ja kehittyi feodalismiin ja kapitalismiin aikana. Sama koskee oikeutta, joka syntyi Roomassa. Jos kieli muuttuu, se tapahtuu erityisten lakien mukaan. Vielä **tavaroitten vaihto** ja tavara arvomuotona, joka esiintyi idullaan niistä mitä yksinkertaisimmista vastakohtaisuuksista saakka, joita esiintyi tuotannollisen toiminnin ja työn välillä alkukantaisessa kylässä. Älkäämme myöskään unohtako filosofiaa ja dialektista ajattelua, joka on sidoksissa logiikkaan ja siihen kritiikkiin, jota filosofit ovat esittäneet puhtaana logiikan vajavaisuutta kohtaan. Myös filosofian tie kulkee läpi tuotantotapojen.

Sitä paitsi tiedämme jo, että kaikissa järjestyneissä yhteiskunnissa on luonnon ja yhteiskunnan välisten suhteitten järjestelmä sekä inhimillisten olentojen (yksilöiden ja ryhmien) keskinäisten suhteitten järjestelmä. Tämä muodostaa **funktioitten** kaksi erillistä ryhmää, jotka pysyvät muuttuen tietyissä erityisyydessä. Esimerkiksi erityisryhmät, "intellektuellit", joita on ollut antiikin ajoista saakka, toteuttavat asiantuntemusta vaativat funktiot; ne muuttuvat, mutta tuotantotavat, vaikka niillä onkin oma osuutensa, eivät kokonaan määrää näitä muutoksia. On sitä paitsi selvää, että muodot, kuten logiikka ja oikeus, eivät ole hyödyttömiä. Ne palvelevat **funktioitten** toteutumista yhteiskunnallisessa käytännössä.

Yllämme täten hyvin monimutkaiseen ja dramaattiseen näkemykseen historiasta, joka itsekin on monimutkainen ja dramaattinen. On mahdotonta määrittää historiallista tulemistä puhtaalla jatkuvuudella tai puhtaalla jatkumattomuudella. Mikään ei sivuuta konkreettisia analyyseja, joissa esiintyy lukuisia käsitteitä, tason, asteittaisuuden, tendenssin, totaliteetin käsitteet sekä myös muodon, funktion ja struktuurin käsitteet. Nämä kaikki käsitteet tekevät mahdolliseksi monimutkaisten todellisuuksien analyysin. Sillä mitä ne tarkoittavat — ja niillä itsellään — ei ole mieltä eikä kantavuutta muutoin kuin dialektisessa liikkunnassa. Historiassa on, vaikka se onkin aina konk-

reettista, jotain ehtymätöntä. Kun tietoisuus tutkiskeluissaan korostaa tällaista tai tuollaista aspektia ja käyttää sellaista tai tällaista käsitettä, niin ennemmin tai myöhemmin on otettava huomioon toinen aspekti ja käytettävä jotain muuta käsitettä. Jos pannaan paino jatkuvuudelle, se aiheuttaa sen, että pika-puoliin on tartuttava jatkumattomuuteen. Ja päinvastoin. Jos käytetään muotoa, saavutaan funktioon ja struktuuriin. Vastavuoroisesti. Tämä oikeuttaa struktuurin analyttisen tutkimuksen yhdellä ehdolla: ei saa eristää tätä käsitettä, on päästävä muihin käsitteisiin ja aspekteihin, jotka tekevät mahdolliseksi ottaa haltuun historiallisen ajan. Ilman sitä eksytään ideologiaan⁷ Vaikka tämä ideologia näyttäisikin selkeältä, menetettäisiin rikkaudessa ja sisällössä se, mitä näennäisessä selkeydessä voitettaisiin. Tulisi hetki, jossa tietoisuus typistyi. Yksipuolisuuden haitat tekisivät tyhjäksi sen edut. Analyysi menettäisi näköpiiristä kokonaisuuden ja kieltäisi itseltään sen uudelleenlöytämisen.

III Yhteiskunnan struktuuri (Synkroninen eli samanaikainen kaava)

Tämän struktuurin elementit, tai paremminkin sen tasot, ovat jo tunnettuja, mutta tason käsitettä käytetään eri tavalla tässä kaavassa. Se ei enää tarkoita kasvun tai yhteiskunnallisen kehityksen ym. otaksuttuja tai perättäisiä asteita, vaan yhteiskunnallisen rakennuksen kerrosten perättäisiä (vertauskuva, jota ei saa käyttää väärin) asettamista päällekkäin. Ensinnäkin on perusta, se on työn jako ja organisaatio. Sitten ovat tuotantosuhteet ja yhteiskunnalliset suhteet, jotka muodostavat yhteiskunnan varsinaisen struktuurin. Huipulla ovat lopulta toisistaan erottamattomasti instituutiot ja ideologiat se on superstruktuurit. Kaava järjestyy vertikaalisesti (pystysuoraan), mutta ei horisontaalisesti (vaakasuoraan).

superstruktuurit ideologiat ja instituutiot (valtio jne.)

struktuuri	omistussuhteet (struktuurit-strukturantit) tuotantosuhteet yhteiskunnallinen työnjako
------------	--

perusta tuotantotekniikka
työn tekninen jako
työn organisaatio

Tämä kaava vaatii heti erinäisiä huomautuksia. Termiä struktuuri käytetään kahdessa merkityksessä, jotka ovat hieman erilaisia. Toinen on kapeampi ja täsmällisempi, toinen laajempi merkitys. Omistussuhteita voidaan sanoa "struktuuriksi" suhteessa tuotantosuhteisiin ja "strukturanteiksi" suhteessa yhteiskunnan kokonaisuuteen. Tuotantosuhteet määräävät niitä, mutta ne ovat määrääjiä suhteessa yhteiskunnallisen käytännön kokonaisuuteen. Avioliittosäännökset tai säännökset tuotteitten välityksestä ja jakelusta eivät voi vaikuttaa yhteiskuntaan kokonaisuutena. Kuitenkin omistussuhteet muokautuvat, määräytyvät, kodifioituvat (järjestyvät) ja muodollistuvat. Oikeus on formuloitu lakikokoeimassa tai useissa lakikokoelmissa. Siten myös omistussuhteet tuovat kiinteyttä koko yhteiskunnalliseen kokonaisuuteen. Sopimuksen mukaiset suhteet ovat osa sitä; ne ovat tärkeä osa jokaista yhteiskuntaa, kehittymätöntäkin. Muodon käsite astuu tässä esiin täsmentääkseen kaavan. Oikeudellisella muodolla on sisällään yhteiskunnalliset suhteet; oikeudellinen muoto riippuu yhteiskunnallisista suhteista, mutta se asettaa niille yhteiskunnallisen järjestyksen. Kehittynyt oikeus saavuttaa siten hyvin tärkeän funktion. Siirytään oikeudesta instituutioihin. Ne ovat riippuvaisia ideologioista, joita ne synnyttävät, ylläpitävät tai joita vastaan ne taistelevat. Esimerkiksi uskonto, joka antaa syyn instituutioiden olemassaololle, on itse ideologia. Valtio, historiallisesti tunnettujen yhteiskuntien korkein instituutio oikeuttaa itsensä tiettyjen ideologioiden avulla tai taistelee sellaisia ideologioita vastaan, jotka asettuvat vastahankaan. Instituutiot ja ideologiat eivät siten jää rajoittuneeksi tasolleen, superstruktuurien tasolle. Niillä on funktioita, jotka ulottuvat koko yhteiskuntaan. Ja omistussuhteilla on taipumus sitoa kaikki tasot yhdeksi kaikkikäsittäväksi kokonaisuudeksi. Samoin on laita instituutioiden, kuten valtion ja ideologioiden, kuten uskonnón, filosofian, taiteellisten ideoiden (estetiikan) sekä moraalin (etiikan). Instituutioilla ja ideologioilla on osittaisfunktioita (organisoida ja johtaa tätä tai tuota yhteiskunnallisen elämän puolta) ja globaalin (kaikenkäsittävä) tai paremminkin "totalisoiva" funktio. Ne eivät kylläkään koskaan pääse saavuttamaan tätä totaliteettia. On aina useita ideologioita, jotka ovat toisiaan vastassa.

Sitä paitsi ideologian ja tietoisuuden välinen suhde on hyvin usein selkkauksellinen. Ideologia ja tietoisuus sekoittuvat, erityisesti filosofiassa. Ja silti ne kohtaavat toisensa enemmän tai vähemmän voimallisessa taistossa. Filosofian korkeimmalla huipulla, ideologian ja tietoisuuden selkkauksellisten suhteitten yläpuolella, löydämme jälleen muodon: logiikan. Se toteuttaa ratkaisevan funktion sen järkipärisyyden määrittämisessä, johon tällainen tai tuollainen yhteiskunta kykenee. Aina perustaan kuuluvasta tekniikasta superstruktuurissa sijaitsevaan logiikkaan saakka on olemassa yhteys. Se määrää tietoisuuden, joka itse on jakautunut tietoisuuteen aineellisesta todellisuudesta ja tietoisuuteen yhteiskunnallisesta todellisuudesta.

Vertikaalinen (synkroninen) kaava pysyy jähmettyneenä ja sen tasot hajoavat, ellei mukaan tuoda muodon ja funktion käsitettä samaan aikaan kuin struktuurin käsitettä. Vain näitten kolmen käsitteen avulla kaava löytää uudelleen liikkeen: se vastaa yhteiskunnallista käytäntöä, mikä tekee mahdolliseksi sen omaksumisen ja tiedostamisen. Dialektisesti muokattuna kaava löytää jälleen historian dialektisen liikunnan.

IV Vaihtoarvo

Marxin mukaan erilaisten toimintojen (työt tällaisella tai tuollaisella yhteiskunnallisen ja teknisen työnjaon asteella) tuotteet saavat vaihdossa yhteiskunnallisen ja henkisen luonteen, joka hyvin erilainen verrattuna niiden aineelliseen luonteeseen ja niiden käyttöön. Tavaralla on kaksoiskasvot: vaihtoarvo ja käyttöarvo. Tavarat ovat samalla kertaa kahdenlaisia: ne ovat käyttöesineitä ja vaihtoarvon kantajia. Tavaramuoto merkitsee jokaisen esineen tiettyä suhdetta kaikkiin muihin markkinoilla vaihdettavissa oleviin esineisiin. Mutta tämä monimutkainen suhde analysoidaan ja paljastuu lähtien yksinkertaisesta ja abstraktisesta suhteesta kahden tavaran välillä. Tämä analyttinen suhde voidaan Marxin mukaan määritellä loogisesti. Vaihtoarvomuoto on lähellä loogista muotoa. Tämä tekee mahdolliseksi vaihtoarvon konstruoimisen loogisesti. Tarkastelkaamme suhdetta $x_A = y_B$ (x tavara A paljoutta on yhtäkuin y tavara B paljoutta, esimerkiksi 20 metriä liinakangasta on saman arvoinen kuin yksi takki). Erikseen, irrallisena 20 metriä liinakangasta ei ole tavara; se vastaa tarpeeseen, sillä on vain käyttöarvo. Jotta se saisi vaihtoarvon, se täytyy asettaa suhteeseen

jonkun muun työn tuotteen (jonkun muun yhteiskunnallisen työn tuotteen), takin kanssa. Kahdella tavarahan kategoriaan ylennetyllä asialla on siten kaksi erilaista roolia. Hypoteesin mukaan ensimmäisellä (liinakankaalla) on aktiivinen rooli, se esittäytyy arvona toisessa, jolla on passiivinen rooli. Ensimmäinen saa suhteellisen arvon toisen, vastikkeena "toimivan" mukaantulon välityksellä. "Suhteellinen arvomuofo ja vastikemuoto ovat saman arvoilmaisun toisiinsa kuuluvia, toisensa edellyttäviä, erottamattomia puolia, mutta samalla toisensa poissulkevia eli vastakkaisia äärimmäisyyksiä, so. saman arvon ilmauksen kohtioita...", kirjoitti Marx.⁸ Siten ja vain siten kaksi niin erilaista asiaa kuin liinakangas ja takki tulevat arvonkuvastimiksi. Niitten suhde on vastavuoroinen. Niin pian kuin $x_A = y_B$, niin myös $y_B = x_A$. Tavaramuoto muodostuu siten ketjuksi: $x_A = y_B = z_C = \dots$ Tässä muodollisessa ketjussa vastakkaisuus "suhteellisuus-vastikkeisuus", mukaanottamisen ja pois-sulkemisen suhde, eli logiikka edustaa struktuuria.

Tässä on tehtävä sarja huomautuksia, jotka näyttävät itses-tään selviltä, mutta jotka kuitenkin ovat uusia. Itse asiassa Pää-oman ensimmäistä osastoa harvoin luetaan kunnolla ja ymmär-retään kunnolla. Eräät näkevät siinä spekulatiivisen abstraktion, sekavan ja vapaacheoisesti filosofisen esityksen, joka valmistee kirjan mielenkiintoista osaa; nämä lukijat, taloustieteilijät tai historioitsijat, usein hyppäävät ensimmäisen osaston ja erityisesti arvon deduktion yli ja menevät suoraan Pääoman historialliseen tai taloustieteelliseen osaan. Toiset taas päinvas-toin pysähtyvät ensimmäisiin kappaleisiin antaakseen niille filo-sofisen tulkinnan (erityisesti näin on tehnyt Georg Lukács). Viit-tauksista muodolliseen logiikkaan on harvoin otettu vaari. Enemmänkin, ei ole nähty tämän deduktion — arvon konstruk-tion — kantavuutta. Marx osoittaa, että struktuurissa ja arvo-muodossa sekä niiden toimesta jokainen tuote "astuu sisään yhteiskuntaan" kaikkien muitten tuotteitten joukossa. Tulles-saan yhteiskunnalliseksi jokainen asia tulee henkiseksi. Tava-roitten asettamisella ketjuun ja kielen sanojen äsettumisella ket-juun vallitsee tavaton analogisuus. Kaikki tapahtuu ikäänkuin tavaramuotoon ylennetty asia rupeaisi ajattelemaan, heijasta-maan, puhumaan. "Se vain esittää", kirjoitti Marx, "ajatuk-sensa ainoalla sen taitamalla kielellä, tavarakielellä".⁹ Mitä se sanoo? Erityisesti, että jokainen muu tavara, kuten sekini, on

työn tuote, se on erilaisen työn erilainen tuote, mutta että kuitenkin kaikki tavarat asettuvat ketjuun arvon "korkeammassa todellisuudessa". Siinä on tavaroiden kieli. Vaihtoarvon muoto, strukturi ja funktio muistuttavat siinä määrin kielen muotoa strukturia ja funktiota, että tavarat muodostavat maailman, joka on yht'aikaa aineellinen, yhteiskunnallinen ja henkinen. "Yleinen arvomuoto (...) näyttää omalla rakenteellaan (struktuurillaan), että se on tavaramailman yhteiskunnallinen ilmaisu." ¹⁰ Tämä maailma on rahan tai pikemminkin kullan maailma, joka ruumiillistaa, symbolisoi ja "totalisoi" tavaroiden päättymättömän sarjan. Vähä vähältä kulta toimii tavaroiden vastikkeena arvon yleisen muodon rahamuotoon muuttumisen välityksellä. Tämä maailma on eriskummallinen heijastusten maailma, missä jokainen "hyödyke" peilaa kaikkia muita hyödykkeitä, kuvastaa, tai paremminkin heijastaa niitä. Tavaroiden maailma, sen logiikka ja kieli näyttää läpinäkyvältä ja sen uskotaan olevan sellainen. Ei ole kuitenkaan mitään läpinäkymättömämpää. Itse asiassa maailmassa unohdetaan yhteiskunnallinen työ, vaikka jokainen hyödyke ja kaikki yhteenliittyneet hyödykkeet ovat sen tuotteita ja vaikka jokainen arvo ilmaisee yhteiskunnallisen työn keskimääräistä tuottavuutta.

Yhteiskunnallinen käytäntö ja todellinen työnjako (tekninen ja yhteiskunnallinen) peittyy siten näennäisyyteen, joka on yhtä lailla yhteiskunnallinen; tällä näennäisyydellä on taipumus saattaa varjoon todellisuus, jota se peittää ja jota se väärentää. Juuri tavara tuottaa muodon, kielen, yhteiskunnan pelin, eikä yhteiskunnallinen työ, joka kuitenkin on olennaista. Näin tapahtuu kunnes teorian tasolla analyysi repii hunnun rikki ja käytännössä uusi yhteiskunta panee toimeen oman yhteiskunnallisen todellisuutensa. Kapitalismissa näennäisyys tulee todellisuudeksi. Silloin pääsee voitolle tavaroiden kieli ja maailma. Voimatta kadota muodon sisältö himmenee. Vaaditaan suurta tietoisuuden ponnistusta, jotta voidaan murtaa fetsismi¹¹, joka korvaa tuottajien (työläisten) väliset yhteiskunnalliset suhteet tuotettujen hyödykkeitten, tavaroiden, rahan, pääoman välisillä suhteilla. Tällaisessa yhteiskunnassa tavarat eivät muodosta vain puhuttua kieltä, yhteiskunnallisesti aktiivisten (tuottavien) ihmisolentojen erityisen kapitalistisen vaihdon kieltä. Tavaroiden materiaallinen todellisuus, mutta niillä on jotain yhteistä **pyhien kirjoitusten** kanssa. Yhteiskunnalliset suhteet käyvät hämäräksi; koska ne on solmittu sokeasti hyödykkeitten ja niiden saaman muodon näennäisen loistavan läpinäkyvyyden pohjalta, jokai-

sesta työn tuotteesta tulee hieroglyfi. ”Myöhemmin koettavat ihmiset päästä selville hieroglyfin merkityksestä, päästä oman yhteiskunnallisen tuotteen salaisuuden perille”¹² eli perille siitä, miten käyttöesineet muuttuvat arvoiksi, mikä muutos on kieleen verrattavissa oleva yhteiskunnan tuote. Siten siihen yhteiskunnalliseen ajanjaksoon, jonka aikana tuotanto ja sen suhteet hallitsevat ihmistä sen sijaan, että ihmiset hallitsisivat niitä, porvarilliseen ajanjaksoon kuuluvat muodot ilmaantuvat tajuntaan spontaanisti, kuin ne olisivat luonnollisia välttämättömyyksiä. Tavarat huudahtavat: ”Veisaamme viis käyttöarvostamme. Se mikä meidät ottaa huomioon, on vaihtoarvomme. Vain siitä meidät tunnistaa toistemme joukossa.” Älkää usko, että taloustieteilijät lainaavat puheensa tavaroiden kuorolta. He loihdivat yhteiskunnalliset suhteet pois väittämällä, että arvo kuuluu olioihin oliona, luonnollisesti ja välittömästi.

On mahdotonta ymmärtää tavaroiden maailmaa, jos ei ymmärretä, että tässä maailmassa jokainen esine tulee merkiksi. Esineitten kokonaisuuden merkki, raha, toimii siten, että se voidaan korvata merkeillä itsellään, samoin toimivat myös erilaiset toisen asteen merkit, setelit, vekselit, shekit, ym. Mutta ei raha eivätkä tavarat ole vain merkkejä. ”...jos selitetään pelkiksi merkeiksi ne yhteiskunnalliset ominaisuudet, jotka aineelliset oliot saavat (...) selitetään ne samalla ihmisen mietiskelyyn mielivaltaisiksi tuotteiksi.”¹³ Tässä vakavassa virheessä jätetään huomaamatta työn yhteiskunnalliset määräytyneisyydet yksittäisessä tuotantotavassa.

Nyt on mahdollista vastata joihinkin kysymyksiin, jotka edellä on asetettu niitä kuitenkaan ratkaisematta, erityisesti mitä tulee kahteen kaavaan, diakroniseen ja synkroniseen. Siitä lähtien kun kaksi ”tuottajaa” työnjaon olosuhteissa — olkoon vaikka kuinka yksinkertaisen — kohtaa toisensa vaihtaakseen tuotteensa, on tavaroiden maailma idullaan. Tavaroiden logiikka ja kieli ovat tietenkin olemassa vasta mahdollisuutena. Alkukantaisten yhteisöjen välillä on pieniä markkinoita. Kylien talonpojilla syvältä antiikista saakka aina meidän päiviemme hajoamassa oleviin kyläyhteisöihin saakka oli keskenään markkinasuhteita ja markkinapaikkoja. Orjanomistustuotantotavassa kauppa laajentui. Silti se pysyi alistetussa asemassa: kaupallinen ja rahatalous ei vielä päässyt määräävään asemaan. Kuten Marx sanoi, vaihtotalous vahvistui vasta ”antiikin maailman porteilla”, Kreikassa ja Roomassa. Näin oli laita myös keskiaikaisessa yhteiskunnassa, jossa kauppiaat kuitenkin — ainakin Euroopas-

sa — kävivät kiihkeää taistelua, luokkataistelua, feodalismia ja feodaaliherroja vastaan. Näissä olosuhteissa syntyi kapitalismi, ja juuri kilpailukapitalismissa tavara- ja rahatalous tuli määrääväksi. Sitten teollinen kapitalismi antoi "tavaroiden maailmal- le" sen koko laajuuden. Maailmanmarkkinoitten myötä ja kapitalistisen porvariston suojassa tavara ja raha yleistyivät.

Siten juuri tavaran "maailmallistuminen" sitoo yhteen toisiaan seuraavat tuotantotavat ja tunkeutuu niitten läpi. Jokaisessa tuotantotavassa on erityisillä suhteilla **kielteinen** rooli suhteessa tähän laajentamiseen. Ne jarruttavat sitä kahlehtiessaan tuotantovoimien kehitystä. "Tavaroiden maailman" kehitys — kamaline ja inhottavine puolineen — on sidoksissa yhteiskuntien kasvavaan valtaan luontoon nähden sekä parannuksiin teknisessä ja yhteiskunnallisessa työnjaossa. Jokaisessa tuotantotavassa erityisillä yhteiskunnallisilla suhteilla on kaksinaisen funktio, myönteinen ja kielteinen. Toisaalta "myönteinen": ne ohjaavat yhteiskunnan organisaatiota instituutioineen ja henkisine tuotoksineen, jotka usein ovat loistavia. Toiselta puolen ne estävät kasvua ja jarruttavat kehitystä, jonka toteuttaa yhteiskunnallisen käytännön "paha puoli", pyrkimys voitontavoiteluun, tuottajien riisto niitten toimesta, jotka ovat tuottajien välissä (kauppiaat, pankkiirit, jne.). Juuri kapitalismissa syntyy ja kärjistyy tämä "paha puoli". Juuri kapitalismissa talous tulee tärkeimmäksi perustaksi, vaikka jokaisella yhteiskunnalla ja jokaisella tuotantotavalla on ollut omat taloudelliset edellytyksensä. Porvarillisessa yhteiskunnassa itse työvoima myydään markkinoille, työmarkkinoille (vaikka teollisuustyöläinen ei olekaan sen paremmin orja kuin maaorjakaan: hän myy vain työvoimaansa; työläiset pysyvät vapaina ja voivat siten toiselta puolen nousta vastarintaan, toiselta puolen muodostaa **luokan**). Tavaratuotannon laajentuminen merkitsee historialliselle tulemiselle ominaista jatkuvuutta aina vaihdon ja talouden alusta saakka yhteiskuntaan, joka rajoittaa "tavaroiden maailmaa" tuntien sen lait — jotka ovat markkinoitten lakeja — ja hyödyntää näitä lakeja hallitakseen (so. ohjatakseen sitä suunnitteleamalla) markkinoita varten tapahtuvaa tuotantoa. Aluksi Marx osoitti logiikan avulla tavaran luonteen. Sitten näkökulma mullistui ja analyysistä tuli synteettinen esitys liikkeestä sen kokonaisuudessa. Tavaran jatkuva laajentuminen teki mahdolliseksi ymmärtää asteittaiset prosessit, jotka käyvät läpi historiallisten ajanjaksojen, erityisesti logiikan, oikeuden ja mahdollisesti kielen.

V Kapitalismin strukturi

Jakakaamme tämä analyysi erinäisiin kappaleisiin.

a) Kapitalismi määrittynyt tuotantotapana, jossa poliittinen taloustiede on määräävässä asemassa. Kapitalismin yhteiskunnallinen strukturi on sellaisen yhteiskunnan strukturi, jossa tietoisuus, taide, itse valtio, so. ideologiat ja instituutiot, ovat alistettuja taloudelle eikä niitä voida ymmärtää muuta kuin taloudesta käsin. Näin ei ollut laita antiikin ja keskiajan yhteiskunnassa. Tietoisuudella ja tieteellä ja jopa yleisesti ottaen ideologiallakin, on suhde rationaaliseen muotoon toisaalta ja toisaalta taloudelliseen funktioon.

b) Ennen kapitalismia oli maataloustuotanto määräävässä asemassa. Menneissä yhteiskunnissa eli orjanomistus- ja feodaalisessa tuotantotavassa (Euroopassa) oli taloudellisena perustana maataloustuotanto ja yhteiskunnallisena perustana talonpoikaisväestö, jossa ikuistui alkukantainen yhteisö (enemmän tai vähemmän muunnettuna ja hajonneena). Kapitalismissa maataloustuotanto tuli ensin alistetuksi kaupalle, sitten porvariston johtamalle teollisuustuotannolle. Maataloudesta, joka oli ollut määräävässä asemassa, dominoiva, tuli dominoitu. Sillä on vain yksi funktio kapitalistisessa yhteiskunnassa. Se edustaa vain tämän yhteiskunnan yhtä sektoria, sektoria, joka vähä vähältä yhtäläistyy dominoivan sektorin kanssa, ainakin suurissa teollisuusmaissa. Se omaksuu kapitalistiset muodot, vaikka säilyttääkin jotain ominaislaadustaan, mikä johtuu maataloudelle ominaisista edellytyksistä (maan suhteellinen niukkuus, maaperän hedelmällisyyden luontainen erilaisuus). Tätä Marx tutki **Pääoman III** osan viimeisissä luvuissa ja **Teoriat lisäarvosta** -teoksessa, ¹⁴ joka on omistettu maankorkokysymyksille.

c) Tavaratalouden laajeneminen loi Euroopan historiassa pohjan kauppakapitalismille. Tämä kapitalismin ensimmäinen muoto kesti Euroopassa kuudenneltatoista vuosisadalta noin yhdeksännelletoista vuosisadalle. Sille oli luonteenomaista kauppiaitten ja tavaroiden tuottajien kilpailu kansallisista ja maailmanmarkkinoista. Vähitellen tämä kilpailu joutui alistetuksi pääomien kilpailulle. Pääomien kilpailun lait olivat määräävässä asemassa, mutta eivät kuitenkaan tuhonneet tätä kilpailua. Kauppakapitalistien yksinkertainen ja paljas kilpailu niin sanoaksemme sivuutettiin, mutta se ei kokonaan hävinnyt. Kapitalismin kauppamuodolla on vain yksi funktio vapaan kilpailun

teollisuuskapitalismissa. Se on osa monimutkaista **struktuuria**, jossa pääomien kilpailun lait ovat määräävässä asemassa tuotteitten markkinoitten kilpailun lakeihin nähden. Tämä on eräs syy — jollei olennainen syy — siihen, että kapitalismissa on jakelulla markkinoitten toimesta ja markkinoita varten vain alistettu rooli, **funktion rooli**.

Tässä on tilaisuus huomauttaa, että Marxin **Pääoman** strukturi vastaa hänen paljastamaansa kapitalismin struktuuria, josta hän esitti teorian.

d) Kapitalismin vallitessa tuotantosuhteet, joista tärkeimpiä ovat omistussuhteet, määräävät **yhteiskunnan struktuurin**. Tämä yhteiskunta on hyvin monimutkainen. Siinä on useita luokkia, luokkien fraktioita ja yhteiskunnallisia kerrostumia. Porvaristo jakautuu kauppa-, teollisuus- ja pankkiporvaristoon. Teollisuusyrittäjien joukossa eräät toimivat kotimaisia markkinoita varten ja myyvät kulutushyödykkeitä. Toiset operoivat ulkomaisilla markkinoilla ja toimittavat markkinoille tuotantovälineitä (työkaluja, koneita). Heidät etunsa käyvät yksin tai eriävät. Myöskään talonpoikaisto sen paremmin kuin keskikerrostumakaan eivät ole homogeenisia. Mikään ei ole monimutkaisempaa kuin kolmesta osasta, maatalosta (maakorko), työtulosta (palkka) ja pääomatulosta (voitto) koostuvan kansantulon jakaminen. Tämä tulonjako peittää sitä paitsi kaikkien tulojen lähteen ja ainoan alkuperän, **lisäarvon** (toisaalta työn tuotteitten arvon ja niiden markkinahinnan ja toisaalta työvoiman arvon ja siitä "työmarkkinoilla" maksettavan hinnan välinen erotus). Tämä erotus jakautuu porvarillisessa yhteiskunnassa porvariston ja sen poliittisesti dominoivan fraktion taloudellisten etujen mukaisesti. Porvariston johtavat funktiot puuttuvat **lisäarvon** jakoon, kapitalistisen tuotannon **muotoon**. Poliittinen toiminta tähtää jakoon, joka tyydyttää porvaristoa saattamatta sitä kuitenkaan vihoihin talonpoikaiston ja keskikerrostumien kanssa. Tässä yhteiskunnassa ei yhteiskunnallisten suhteitten monimutkaisuus kuitenkaan estä luokkien polarisoitumista. Proletariaatti ei omista tuotantovälineitä; työväenluokka voi vain myydä työvoimaansa työmarkkinoilla. Porvaristo sen sijaan omistaa tuotantovälineitä, joskaan ei kaikkia niin kuitenkin suurimman osan. Olettakaamme, että (ammattillisesti ja poliittisesti) järjestäytyneet työväenluokka harjoittaa riittävää painostusta; olettakaamme, että johtajien poliittinen taitavuus saa heidät tekemään myönnytyksiä; olettakaamme melkoinen vauraus ja työvoima-

pula; olettaakamme siten suuri reaali-palkkojen nousu. Työväenluokan asema parantuu. Voidaan jopa kuvitella, että tämä parantuminen on kestävä ja huomattavaa. Mutta kapitalismin **luokkastrukturi** ei siitä muutu, sillä työväenluokalla ei millään muotoa ole hallussaan tuotantovälineitä.

e) Kapitalismissa on taloudellinen strukturi. Vaikka tietyt taloustieteilijät, jotka Marx julisti "vulgaareiksi" ja "porvariston kätyreiksi" ovat hänen ajoistaan saakka väittäneet päinvastaista, tuotettujen hyödykkeitten kaupallisella jakelulla on vain yksi funktio tässä struktuurissa, ja tämä funktio on alistettu kapitalistisen tuotannon muodolle. Ainoastaan toisenlainen yhteiskunta voisi tuottaa tunnettujen ja tunnustettujen yhteiskunnallisten tarpeitten mukaisesti ja niitten tyydyttämiseksi. Kapitalistisen yhteiskunnan taloudellinen strukturi koostuu kahdesta tuotannon osastosta, jotka analyysissa erotetaan. On **osasto I**, tuotantovälineitten tuotanto, joka erottuu osastosta II, kulutushyödykkeitten tuotannosta, joka periaatteessa vastaa maksukykyistä kysyntää. Näillä osastoilla on erilainen luonne. Niinpä korkea tekninen taso, valtavat laiteinvestoinnit ja pysyvän pääoman suuri osuus suhteessa palkkoihin (vaihteleva pääoma) on Marxin mukaan luonteenomaista osastolle I. Kapitalistit suuntautuvat kohti tätä osastoa, sillä se tietää suuria voittoja ja sallii huomattavat ylivoitot. Valtavilla investoinneilla tuotantovälineitten tuotannon osastoon on kuitenkin raskaat seuraamukset. Nämä investoinnit panevat liikkeelle taloudellisen suhdanteen. Mutta samalla ne kääntyvät sitä vastaan. Tuotantoon saatettu liiallinen määrä tuotantovälineitä johtaa kulutushyödykkeitten tuotantoon, joka ylittää maksukykyisen kysynnän, ja tämä taas uhkaa johtaa ennemmin tai myöhemmin ylituotantoon. Tästä johtuu taloudellisen syklin (elpyminen-lamaannus) olemassaolo ja taloudellisen kriisin jatkuva uhka. Marx todisti tämän "struktuurikonjunktuurin" (rakenne-suhdanne) dialektisen liikunnan kriisiteoriassaan. Onnettomuudeksi tämä kriisiteoria on ripoteltu sinne tänne hänen poliittiselle taloustieteelle omistettuihin teoksiinsa alkaen **Poliittisen taloustieteen arvostelua** -teoksen johdannosta (1857) ja päättyen **Gothan ohjelman arvostelua** -kirjoitukseen (1875). Suuren maailmanlaajuisen kriisin aikaan (1928—1933) esiintyi yrityksiä systematisoida Marxin kriisiteoriaa. Yksikään näistä ei ollut tyydyttävä. Yksikään ei itse asiassa ottanut huomioon kaikkia kapitalistisen talouden elementtejä ja aspekteja, jotka ovat edellytyksiä toisaalta taloudellisille sykleille ja toisaalta taantumille ja niitten akuuttisille muodoille, kriiseille, ja jotka selittävät ne.

f) Kapitalismin taloudellinen struktuuri on itsesäätelävää. Pääomien kilpailu johtaa keskimääräiseen voiton suhdeluukuun (voitosteeseen). Se asettuu muitten keskimääräisyyksien (arvot ja hinnat) yläpuolelle, ja suhteessa siihen taitavimmat ja paremmilla työvälineillä varustetut kapitalistit saavat ylivoittoja, kun taas muut joutuvat syrjään ja saatetaan vararikkoon. Taantumana ja kriisin oloissa häviävät tuotteitten (varastot), pääomien (yritysten tuho), ja aktiiviväestön (työttömyys, maastamuutto) suhteelliset liikamäärät. Kriisin oloissa toipuvat siten **strukturaaliset** suhteet, jotka tekevät mahdolliseksi pääoman lisääntyvän kasaantumisen; se on pääoman investoinnit osastoille I ja II niin, että kulutushyödykkeiden tuotantoa osastolla II edellyttää osastolla I tuotettujen tuotantovälineitten asettaminen kierto-kulkuun niin, ettei se ylitä markkinoitten joustavuuden rajoja. Sanalla sanoen itse kriisi on kilpailukapitalismissa säätelävä tekijä. Kriisi puhdistaa porvarillisen yhteiskunnan ylilyönneistä ja alistaa sen tervehdyttävään suoneniskuun. Tällainen on tämän yhteiskunnan sisäinen liikunta. Yhteiskunnallinen ja taloudellinen struktuuri synnyttää **suhdanteita**. Taantumalla ja kriisillä on **funktio**: struktuurin kunnostaminen. Siten kapitalistisen tuotannon **muodolla** on hallussaan tasapainoittava tekijä, tendenssi jatkaa olemassaoloa. Se ei tapahdu ennaltaäädetyn eikä kestävänsä sopusoinnun tuloksena, vaan sisäisten ristiriitojen ja konfliktien tuloksena, oman erityisen liikkeen tuloksena. Tämä yhteiskunta ei koostu, kuten sen oma ideologia luulottelee, yksilöistä ja yksilöllisistä aloitteista. Kuitenkaan sen struktuuri ei myöskään käy yksiin jonkin universaalien järjen ja logiikan kanssa, kuten eräs toinen ideologia luulottelee.

g) Tällä **spontaanilla** itsesäätelyllä on rajansa. Kriittinen suhdanne saattaa rikkoa ja ylittää rajansa, kapitalismin rajat. Enemmänkin: se ylittää ne väistämättä. Toisaalta jo itse kilpailukapitalismin sisällä on taloudellisia yhteiskunnallisia ja poliittisia voimia, jotka käyttävät hyväkseen jokaista suhdannekriisiä asettaakseen kyseenalaiseksi kapitalismin struktuurin. Nämä voimat tunnetaan. Pääomien keskittyminen ja kasaantuminen, joka on ominaista kilpailukapitalismille, johtaa suurten monopolististen organismien muodostumiseen. Ja työväenluokka taas pyrkii hallitsemaan "työmarkkinoita" ja ylittämään ne toisenlaisessa yhteiskunnassa.

Enemmänkin. Kilpailukapitalismin sokeitten ja spontaanien itsesäätelytten on annettava sija tuotannon vapaatahtoiselle ja

järkiperäiselle säätelylle. Paljastaessaan porvarillisen yhteiskunnan muodon ja sisällön, struktuurit ja suhdanteet, yhteiskunnalliset ja sosiaaliset funktiot Marx itse teki mahdolliseksi harppauksen eteenpäin järkiperäisyyden tiellä, suunnitelman.

Tässä mielessä Marxin ennakoimat seikat ovat toteutuneet. Ainostaan huomattava älyllinen vilpillisyys voi johtaa väittämään, että Marx oli kokonaan väärässä. Ensinnäkin, kilpailukapitalismi on hävinnyt. Toiseksi, organisatorinen järkiperäisyys, taloudellinen ennakoiminen ja suunnittelu ovat — epätasaisella tavalla riippuen maasta ja sektorista — korvanneet kilpailukapitalismin spontaanin ja sokean itsesäätelyn. Yhteiskunnallisen käytännön järkiperäinen muoto ottaa kaikkialla kantaakseen uuden funktion. Mutta erilaisissa struktuureissa. Onkin huomattava, että Marxin ennustukset ovat toteutuneet ällistytävällä tavalla. **Varmasti mahdollisuuksia** oli jo todellisessa analyysissä ja sitten esityksessä **Pääomassa**. Tehkäämme oikeutta Marxille yli hänen ennustustensa: mahdollisuudet nimittäin ovat osoittautuneet ristiriitaisiksi. Toisella puolen on uuskapitalismi, jossa suuret organisaatiot pystyvät hallitsemaan tiettyyn rajaan saakka tuotteitten ja pääomien markkinoita. Toisella puolen on suunniteltu yhteiskunta. Sosialismi ei vastaa tarkasti sitä, mitä Marx testamenttasi sen malliksi. Se on perustanut agraariselle pohjalle, jonka se on muuttanut järkiperäisellä ja vapaatahtoisella tavalla ja tuonut mukaan uusia muotoja ja funktioita. Marx antoi ymmärtää, että historia paljastuu aina rikkaammaksi ja monimutkaisemmaksi kuin ennustukset. Kaikki historian tulkitsijat eivät kuitenkaan ymmärrä sitä, että absoluuttista determinismistä ei ole olemassa. Heistä huolimatta historia jatkuu.¹⁵

h) Vielä viimeinen, mutta ei vähiten tärkein huomautus. Kaikki nykyiset yhteiskunnat ottavat huomioon, tieteen tai tietämättään, sen strukturaalisen kaavan, jonka Marx esitti teoreettisessa testamentissaan **Gothan ohjelman arvostelussa**, joka oli omistettu Saksan sosialidemokraattisen puolueen kritiikille. Yhteiskunnallinen **ylijäämä**, joka uuskapitalismissa saa lisäarvon **muodon**, jaetaan kaikkialla tiettyjen vaatimusten mukaisesti. Yksi osa, suurempi tai pienempi, menee investointeihin. Yksi osa menee yhteiskunnan yleisiin kuluihin, so. struktuurien mukaan valtiokoneistolle sekä hallitsevien luokkien ja ryhmien tarpeitten, etujen ja vaatimusten tyydyttämiseen. Lopulta yksi osa, suurempi tai pienempi, menee **yhteiskunnallisiin funktioi-**

hin: koulutukseen, terveydenhoitoon ja siihen mitä sanotaan ”kulttuuriksi”. Aineellisten hyödykkeitten tuotantoon suoranaisesti ja välillisesti sidoksissa olemattomilla töillä ja toiminnoilla, erikoisesti koulutuksella ja tieteellä, on yhteiskunnallisia funktioita. Juuri tältä tasolta läytyy tänään taloudellisten, yhteiskunnallisten ja poliittisten muotojen arvioimiskriteeri. Tämän ilmoitti Marx tässä hyvin tunnetussa kuuluisassa tekstissään. Yhteiskunnalliset ja taloudelliset **struktuurit**, mukaanlukien ne joko kapitalistisessa tai sosialistisessa **muodossa**, vaihtelevat sen mukaan miten kokonaistuotteen osat jaetaan eri **funktioille**.

Päätäntö

Tämän esityksen, joka tekee yhteenvedon Marxin ajattelusta metodologisessa mielessä, tarkoitus on ollut todistaa sarja väittämiä. Voiko nykyaikainen strukturalismi vedota Marxiin ja marxilaiseen ajatteluun. Ei. Ei sen enempää kuin vastustavakaan ideologia, joka panee painon omalletunnolle ja ”eletylle”¹⁶. Sillä hyvin laajalla käyttätarkoituksella, jonka Marx antoi **struktuurille** ei ole mitään tekemistä strukturalismin kanssa. Struktuurin käsite tekee mahdolliseksi esittää dialektinen metodologia ja arvioida kriittisesti strukturalismia. Ensinnäkin, kolmea käsitettä — **muoto, funktio, strukturi** — tulee käyttää yhtä lailla, samalla tasolla todellisuuden analysoimiseksi. Toiseksi ne tekevät mahdolliseksi ymmärtää **väliaikaiset pysyvyydet** ja hetkelliset tasapainot. Kolmanneksi ne paljastavat **sisällön**, joka on samalla kertaa kätkeyty, salattu ja sekoitettu analysoituihin muotoihin, struktuureihin ja funktioihin. Kun analyysissä otetaan käyttöön nämä käsitteet, saavutetaan mitä syvällisin ja todellisin liike: historian ja yhteiskunnan dialektinen liikunta.

Tästä seuraa, että metodologia, joka eristää ja tekee etuoikeutetuksi yhden näistä käsitteistä, menettää jotain olennaista. Tällainen analyysi ruhjoo yht’aikaa sekä todellisuuden että tietoisuuden peittäessään liikkeen dialektisen luonteen, sekä siitä seuraten samalla kertaa peitetyt konfliktit ja mahdollisuudet. Viedessään suhteellisen käsitteen ehdottomuuteen se **ideologisoi** entisten ideologioiden tapaan. Juuri tämän tekee strukturalismi. Joka tapauksessa on kysymys uudentyyppisestä ideologiasta, joka salaa huolella ja taidolla ideologisen luonteensa ”tieteellisen” naamion taakse. Sitä paitsi ei ole kyse pelkästä ideologiasta, vaan myös **käytännöstä**. Jokainen ideologia suuntautuu aina kohti käytäntöä, niin uskonto, individualismi kuin vanha porva-

rillinen rationalismikin¹⁷. Strukturalistista ideologiaa vastaa-va käytäntö peittää analyysinsä mitä huolellisimmin analyysinsa "tieteellisyyteen" ja teknisyyteen. Siitä seuraa olemassaolevan yhteiskunnan **strukturoiminen** ja sen **stabilisoiminen** (tekeminen liikkumattomaksi) näissä struktuureissa. Niin valtio kuin yksilöllinen ja yhteiskunnallinen tajuntakin määritellään ja tehdään liikkumattomaksi "struktuurallisesti". Historia kielletään ja liike pysäytetään.

Eurooppalaisen filosofian traditiossa on kuuluisa Kreikassa melkein samaan aikaan kuin suuret klassiset koulukunnat syntyneet koulukunta, joka kieltää liikkeen. Tämän koulukunnan nimi on **elealaisuus**, joka tulee eräästä sen perustajasta, Zennon elealaisesta. Koulukunta taisteli Herakleitoksen liikkeen ja tulemisen filosofiaa vastaan. Voidaankin sanoa, että strukturalismi sellaisena, kuin se on olemassa Ranskassa — kun historia kielletään ja pyritään tekemään tunnustaan tai tunnustamatta yhteiskunta liikkumattomaksi olemassa olevissa puitteissa — merkitsee uutta elealaisuutta.

VIITTEET

1. Ranskan **devenir** merkitsee oikeastaan "tulla joksikin" (saks. werden). Devenir voitaisiin suomentaa myös sanalla "muuttuminen", mutta hegeliläisenä oppisanana käytetään tavallisesti muotoa "tuleminen". Kannattaa kuitenkin pitää mielessä, että sanan "tuleminen" tilalle voi myös ajatella sanan "muuttuminen".
2. Se, että dialektista metodia on tulkittu "cartesiolaisittain" ja että marxismin leviämiseen myötävaikuttaneet traditiot ovat "syntyneet päättelystä", viittaa René Descartesin (1596—1650, latinalaiselta nimeltään Renatus Cartesius, siitä adjektiivi "cartesiolainen") filosofiaan. Sille oli ominaista pitäytyminen deduktiiviseen tutkimustapaan. Descartesin filosofian lähtökohhta oli lause **cogito, ergo sum** (ajattelen, siis olen olemassa). Tästä peruslauseesta Descartes johti deduktiivisesti päätelmiä jumalan olemassaolosta ym.
3. Eksistentialismi on hajanainen filosofinen koulukunta. Sen mukaan filosofisen tarkastelun lähtökohdaksi on asetettava ihminen, pyrittävä etsimään ihmisen todellista olemusta, ydinihmistä. Eksistentialismi on tutkinut sellaisia kysymyksiä kuin ihmisen kohtalo, elämän ja kuoleman arvo, kärsimyksen olemus jne. Ideologialla tarkoitetaan tässä väärää tietoisuutta.

4. Intersubjektiivisuus = subjektien välinen, keskeinen. Esim. intersubjektiivinen tosio on sellainen tosio, jonka kaikki hyväksyvät tosioksi, mutta joka välttämättä ei ole objektiivinen tosio.
5. Claude Lévi-Strauss (s. 1908) on ranskalainen antropologi. Lévi-Strauss itse pitää teoreettisina lähtökohtinaan geologiaa, psykoanalyysia ja marxismia. Lévi-Straussin mukaan ihmiskuntaa on tutkittava strukturalistisesti; ihmiskunnan historia on yksi kokonaisuus, jossa ei tapahdu oleellisia muutoksia. Esim. meidän nykyaikaisessa ajattelussamme on rakenteita, jotka ovat samat kuin vanhassa primitiivisessä ajattelussa.
6. Max Weberillä ideaalityyppi eli puhdas tyyppi merkitsee teoreettista käsitettä tai "lakia", joka esittää, millaista toiminta olisi, jos se suuntautuisi päämääräänsä ankaran rationaalisesti ja yksiselitteisesti, todellisuudessa vaikuttavien poikkeusten, erehdysten tai muiden epärationaalisten tekijöiden häiritsemättä. Ideaalityyppi on käsite, johon tiivistetään ymmärtämisen kohteena olevan ilmiön luonteenomaiset piirteet täysin puhtaassa, ideaalisessa muodossa.
7. Tässä: väärä tietoisuus.
8. Marx, Karl: Pääoma I, luku I:3:A:1 "Arvonilmaisun molemmat funktiot: suhteellinen arvomuoto ja vastikemuoto". Toinen suomenkielinen painos, Petroskoi 1957, s. 79.
9. Pääoma I, luku I:2:A:2 "Suhteellinen arvomuoto". Ibid, s. 82.
10. Pääoma I, luku I:3:C:1 "Arvomuodon muuttunut luonne". Ibid, s. 95.
11. Fetisismi tarkoittaa oikeastaan luonnonesineitten palvontaa. Marxilla tavarafetisismi viittaa siihen, että ihmiset eivät hallitse omia yhteiskunnallisia suhteitaan tavaratuotannon vallitessa.
12. Pääoma I, luku I:4 "Pääoman fetissiluonne ja sen salaisuus". Ibid, s. 116.
13. Pääoma I, luku II "Vaihtoprosessi". Ibid, s. 116.
14. Teoriat lisäarvosta on Marxin jäämistöstä koottu kaksiosainen teos. Näitten kirjoitusten piti olla pohjana Pääoman IV osalle. Teosta ei ole käännetty suomeksi.

15. Absoluuttisella determinisminä tarkoitetaan esim. käsitystä, että historialla on jokin päämäärä, lopputila, jatkumattomuuden tila. Tässä viitataan aikaisempiin toteamuksiin historian jatkuvuudesta.
16. Tarkoitetaan eksistentiaalisia. Ks. Viite N:o 3.
17. Tarkoitetaan klassista rationalismia. Ks. Varsinaisen oppijakson luku III (tietoteoria), kohta a) (filosofisia peruskäsitteitä).

KIRJALLISUUTTA

1. Suomenkielistä

- ADLER, Max: Uusia ihmisiä. Ajatuksia sosialistisesta kasvatuksesta. Hämeenlinna 1973.
- ASMUS, Valentin: Platon. Pori 1978.
- ASPELIN, Gunnar: Ajatuksen tiet. Porvoo 1963.
- BARAN, Paul A. — SWEEZY, Paul M: Monopolipääoma. Tutkielma Yhdysvaltain talous- ja yhteiskuntajärjestelmästä. Helsinki 1971.
- CARR, Edward Hallet: Mitä historia on. Helsinki 1963.
- CHILDE, Gordon: Varhaiskulttuureja. Helsinki 1966.
- CHOMSKY, Noam: Tiedon ja vapauden ongelmia. Keuruu 1976.
- ENGELS, Friedrich: Anti-Dühring. Herra Eugen Dühring tieteen mullistajana. Lahti 1951.
- ENGELS, Friedrich: Luonnon dialektiikka. Moskova 1971.
- FRANK, Andre Gunder: Kapitalismi ja alikehitys latinalaisessa Amerikassa. Historiallisia tutkimuksia Chilestä ja Brasiiliasta. Helsinki 1971.
- GARAUDY, Roger: 20. vuosisadan marxilaisuus. Pori 1968.
- GARAUDY, Roger: Sosialismin suuri käänne. Helsinki 1971.
- GOLLWITZER, Helmut: Marxilainen uskonnonkritiikki ja kristillinen usko. Mikkeli 1966.
- GRAMSCI, A: Työväenluokan yhtenäisyys "L'Ordine Nuovossa" julkaistuja artikkeleita 1919—1920. Helsinki 1977.
- HEGEL, G. W.F: Järjen ääni. Hegelin Historianfilosofian luentojen johdanto. Helsinki 1978.

- HELENIUS, Henrik: Atos Wirtasen filosofia. Sosialistinen Poliittikka 5/1976.
- HERAKLEITOS: Yksi ja sama. Helsinki 1971.
- HISTORIANKIRJOITUS. Kehityksen pääpiirteet. Porvoo 1953.
- HYNYNEN, Pertti: Marxilaisuutemme kriisi. Sosialistinen Poliittikka 3/1978. (Ks. myös Jukka Paastelan, Folke Sundmanin ja Jari-Pekka Vuorelan (SOPO 4/1978), Pertti Hynynen ja Eero Heinäluoman (SOPO 5/1978), Heikki Lakkalan (SOPO 1/1979) sekä Erkki Hartikaisen (SOPO 2/1979) puheenvuoroja artikkelin johdosta.)
- ISRAEL, Joachim: Vieraantumisen: Marxista nykysosiologiaan. Makrososiologinen tutkielma. Helsinki 1974.
- JUNTUNEN, Matti — MEHTONEN, Lauri: Ihmistieteiden filosofiset perusteet. Jyväskylä 1977.
- JUNTUNEN, Matti — KARKAMA, Pertti — PEURANEN, Erkki — MALMBERG, Tarmo: Todellisuuden taiteellisesti hahmottamisesta. Oulu 1976.
- KASVIO, Antti — KYNTÄJÄ, Timo — NOUSIAINEN, Ilkka: Marxilaisen sosiologian näkökulmia. Teoreettisesta yhteiskuntatutkimuksesta. Forssa 1972.
- KEDROV, B. M: Johdatus Leninin teokseen ”Materialismi ja empiriokritisismi”. Kuopio 1976.
- KIM, M: Historia ja kommunismi. Moskova, ei vuosilukua.
- KOLAKOVSKI, Leszek: Ihminen ilman vaihtoehtoa. Rauma 1966.
- KOPNIN, Pavel: Dialektiikka, logiikka, tiede. Loogis-gnoseologinen tutkimus. Moskova 1975.
- LAGERSPETZ, Kari: Luonnontieteet, materialismi ja positivismi. Tiede & Edistys 4/1977.
- LENIN, V. I: Materialismi ja empiriokritisismi. Arvostelevia huomautuksia eräästä taantumuksellisesta filosofiasta. Moskova 1971.
- LENIN, V. I: Teokset, osa 38. Filosofian vihkot. Moskova—Petroskoi, ei vuosilukua.
- LUCRETIUS CARUS, Titus: Maailmankaikkeudesta. Porvoo 1965.
- LUKACS, Georg: Balzac ja ranskalainen realismi. Jyväskylä 1978.
- MACINTYRE, Alasdair: Marcuse. Helsinki 1970.

- MAO Tsetung: Neljä filosofista teosta. Käytännöstä. Ristiriidasta. Kansan keskuudessa esiintyvien ristiriitojen oikeasta ratkaisutavasta. Mistä oikeat ajatukset ovat peräisin? Helsinki 1972.
- MARCUSE, Herbert: Yksiuotteinen ihminen. Tapiola 1969.
- MARCUSE, Herbert: Ihmisen vapautuksesta. Tapiola 1971.
- MARX, Karl: Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua. Ensimmäinen kirja. Pääoman tuotantoprosessi. Petroskoi 1975. Toinen kirja. Pääoman kiertokulkuprosessi. Moskova 1974. Kolmas kirja. Kapitalistisen tuotannon kokonaisprosessi. Moskova 1976.
- MARX, Karl — ENGELS, Friedrich: Valitut teokset kuudessa osassa. Osat 1—3. Moskova 1978. (Osat 4—6 ilmestymättä.)
- MARX, Karl — ENGELS, Friedrich: Valitut teokset kolmessa osassa. Osat 1—3. 1 ja 2 osa, ei vuosilukua (1973?), 3. osa Moskova 1973.
- MARX—ENGELS—LENIN: Historiallisesta materialismista. Kokoelma. Moskova, ei vuosilukua.
- MARX—ENGELS—LENIN: Dialektisesta materialismista. Kokoelma. Moskova, ei vuosilukua.
- MARXILAI—LENINILÄISEN filosofian perusteet. Neuvostoliiton Erikoisalojen korkea- ja keskikoulusivistyksen ministeriön hyväksymä oppikirjaksi Neuvostoliiton korkeakouluissa opiskeleville. Moskova, ei vuosilukua.
- MOTCHANE, Didier: Sosialismin avaimet. Helsinki 1975.
- OITTINEN, Vesa: Materialismi ja dialektiikka. Soihtu 3/1978.
- OITTINEN, Vesa: Spinozan ajankohtaisuudesta. Tiede & Edistys 1/1977.
- OITTINEN, Vesa: Työväenluokka ja filosofia. Soihtu 1/1978.
- OIZERMAN, Teodor: Filosofian pääsuuntaukset. Historiallis-filosofisen prosessin teoreettinen analyysi. Moskova 1977.
- PAASTECLA, Jukka: Sosialismin sanakirja. Turenki 1975.
- PALMGREN, Raoul: Marxilaisen estetiikan kaksitasoisuus. Borgå 1953. Ilmestynyt uudestaan teoksessa Kalemaa, Kalevi (toim.): Taisteleva kritiikki. Helsinki 1979.
- PALMGREN, Raoul: Työläiskirjallisuus (proletaarikirjallisuus). Kirjallisuus- ja aatehistoriallinen käsitteiselvittely. Helsinki 1965.

- PLATON: Valtio. Helsinki 1972.
- PLATON: Teokset seitsemässä osassa. Osat 1, 2 ja 3 Keuruu 1977, 1978 ja 1979. (Osat 4—7 ilmestymättä.)
- PLEHANOV, G. V: Monistisen historiankäsityksen kehityksestä. Moskova 1972.
- POPPER, Karl: Avoin yhteiskunta ja sen viholliset. Keuruu 1974.
- RAKITOV, Anatoli: Tieteellisen tiedon rakenne. Moskova 1978.
- RUSSELL, Bertrand: Länsimaisen filosofian historia I—II. Helsinki 1948.
- SCHANZ, Hans-Jørgen: Antikritiikki — pääomalogiikan tarkastelua. Tampereen yliopisto. Yhteiskuntatieteitten tutkimuslaitos. Käännöksiä no 1/1979.
- SEPTULIN, Aleksandr: Dialektiikan kategoriat ja lait. Moskova 1977.
- TOIVIAINEN, Seppo: Nuori Lukács. Kriittinen esitys Georg Lukácsin varhaisesta ajattelusta ja toiminnasta (1906—1929). Tampere 1977.
- TUOMELA, Raimo — PATOLUOTO, Ilkka (toim.): Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet. Osa I (sisältää mm. E. V. Iljenkovin kirjoituksen Abstraktisen ja konkreettisen dialektiikka Marxin ”Pääomassa”, Jürgen Habermasin kirjoituksen Tieto ja intressi, Karel Kosikin kirjoituksen Konkreettinen totaliteetti, Roman Rosdolskyn kirjoituksen Pääoma yleensä ja monet pääomat sekä Peter Bollhagenin kirjoituksen Marxin ”Pääoma” ja eräitä nykyisen sosiologian teorianmuodostuksen ongelmia) Hämeenlinna 1976. Osa II (sisältää mm. Georg Lukácsin kirjoituksen Työ yhteiskunnallisen käytännön mallina) Hämeenlinna 1976.
- WILENIUS, Reijo: Filosofia ja politiikka. Poliittisen ja sosiaalisen ajattelun perusteiden kehityksestä. Helsinki 1975.
- WILENIUS, Reijo ym: Filosofian kysymyksiä — johdatusta filosofiseen ajatteluun. Jyväskylä 1976.
- WILENIUS, Reijo: Marx ennen Marxia. Marxin ajattelun ensimmäinen vaihe. Helsinki 1966.
- WILENIUS, Reijo: Tietoisuus ja yhteiskunta. Jyväskylä 1972.
- WINCH, Peter: Yhteiskuntatieteet ja filosofia. Jyväskylä 1979.

2. Ruotsinkielistä

- ALTHUSSER, Louis: För Marx. Lund 1968.
- ALTHUSSER, Louis — BALIBAR, Etienne: Att läsa Kapitalet 1—2. Stockholm 1968/70.
- COLLETTI, Lucio: Marxismen och dialektik. Stockholm 1979.
- GRAMSCI, Antonio: En kollektiv intellektuell. Uddevalla 1976.
- JOHANSSON, Ingvar — KALLEBERG, Ragnvald — LIEDMAN, Sven-Eric: Positivism, marxism, kritisk teori. Stockholm 1972.
- LIEDMAN, Sven-Eric: Motsatsernas spel. Friedrich Engels' filosofi och 1800-talets vetenskap. Lund 1977.
- LUKACS, Georg: Histori och klassmedvetande. Malmö 1971.
- MARXISMENS filosofi. Stockholm 1979.

3. Englanninkielistä

- ADLER, Max: The Relation of Marxism to Classical German Philosophy. (Ote teoksesta Kant und der Marxismus). Teoksessa Austro-Marxism. Ed. by Tom Bottomore and Patrick Goode. Oxford 1978.
- ALTHUSSER, Louis: For Marx. London 1969.
- ALTHUSSER, Louis: Lenin and Philosophy and other Essays. London 1971.
- ANDERSON, Perry: The Antinomies of Antonio Gramsci. New Left Review N:o 100 (1976—1977).
- ANDERSON, Perry: Considerations on Western Marxism. London 1978.
- ANDERSON, Perry: Lineages of the Absolutist State. London 1974.
- ANDERSON, Perry: Passages from Antiquity to Feudalism. London 1974.
- APTHECKER, Herbert: The Urgency of Marxist-Christian Dialogue. A Pragmatic Argument for Reconciliation. New York 1970.
- BAUER, Otto: Marxism and Ethics. (Ote teoksesta Ethik und die materialistische Geschichtsauffassung.) Teoksessa Austro-Marxism. Ed. by Tom Bottomore and Patrick Goode. Oxford 1978.

- CHATTOPADHYAYA, Debiprasad: *Indian Philosophy. A Popular Introduction.* New Delhi 1964.
- COLLETTI, Lucio: *From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society.* London 1972.
- COLLETTI, Lucio: *Marxism and Dialectic.* *New Left Review* N:o 93 (1973).
- COLLETTI, Lucio: *Marxism and Hegel.* London 1977.
- COLLETTI, Lucio: *A Political and Philosophical Interview.* *New Left Review* N:o 86 (1974).
- CORNFORTH, Maurice: *Dialectical Materialism. Vol. I: Materialism and Dialectical Method, London 1971. Vol. II: Historical Materialism. London 1972. Vol. III: The Theory of Knowledge. London 1973.*
- DEUTSCHER, Isaac: *Marxism In Our Time.* London 1972.
- A *DICTIONARY of Philosophy.* Ed. by M. Rosenthal and P Yudin. Moscow 1976.
- DOBB, Maurice: *Studies in the Development of Capitalism.* London 1972.
- DRAY, William H: *Philosophy of History.* Englewood Cliffs 1964.
- DUNAYEVSKAYA, Raya; *Philosophy and Revolution. From & Hegel to Sartre, and from Marx to Mao.* New York 1973.
- GODELIER, Maurice: *Infrastructures, Societies and History.* *New Left Review* N:o 112 (1978).
- GOLDMAN, Lucien: *Immanuel Kant.* London 1971.
- GRAMSCI, Antonio: *Selections from the Prison Notebooks.* London 1976.
- HABERMAS, Jürgen: *Legitimation Crisis.* London 1976.
- HABERMAS, Jürgen: *Knowledge and Human Interests.* London 1972.
- HOBSBAWN, E. J: *Karl Marx's Contribution to Historiography. Teoksessa Ideology and Social Science. Readings in Critical Social Theory.* Ed. by Robin Blackburn. New York 1973.
- HOFFMAN, John: *Marxism and the Theory of Praxis. A critique of some new versions of old fallancies.* New York 1976.

- HORVAT, Branko — MARKOVIC, Mihailo — SUPEK, Rud: *Self-Governing Socialism. A Reader. Vols. 1—2.* New York 1975.
- The HUMANISATION of Socialism. Writings of the Budapest School. London 1976.
- JAY, Martin: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923—1950.* Boston 1973.
- JONES, Gareth Stedman: *Engels and the End of Classical German Philosophy.* *New Left Review* N:o 79 (1973).
- JONES, Gareth Stedman: *The Originality of Engels.* *New Left Review* N:o 196 (1977).
- KLUGMAN, James (ed.): *Dialogue of Christianity and Marxism.* London 1968.
- KOLAKOWSKI, Leszek: *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth and Dissolution. Vol. I: The Founders. Vol. II: The Golden Age. Vol. III: The Breakdown.* Oxford 1978.
- KORSCH, Karl: *Marxism and Philosophy.* London 1972.
- KORSCH, Karl: *Three Essays on Marxism.* London 1971.
- KOSIK, Karel: *Dialectics of the Concrete. A Study on Problems of Man and Worlds. Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. LII.* Dordrecht 1976.
- LABRIOLA, Antonio: *Essays on Historical Materialism.* New York 1966.
- LACLAU, Ernesto: *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism — Fascism — Populism.* London 1977.
- LAING, Dave: *The Marxist Theory of Art.* Sussex 1978.
- LEFEBVRE, Henri: *Everyday Life in Modern World.* London 1971.
- LEFEBVRE, Henri: *The Sociology of Marx.* Harmondsworth 1972.
- LUKACS, Georg: *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics.* London 1971.
- MANDEL, Ernest: *Late Capitalism.* London 1975.
- MANDEL, Ernest: *Marxist Economic Theory.* London 1974.
- MARKOVIC, Mihailo: *The Contemporary Marx. Essays on Humanist Communism.* Nottingham 1974.

- MARCOVIC, Mihailo — COHEN, Robert S: Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism. A History of the Praxis Group. Nottingham 1975.
- MARX, Karl: Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy. (Rough Draft). Harmondsworth 1973.
- MARX, K. — ENGELS, F: On Religion. Moscow 1972.
- MCBRIDE, William Leon: The Philosophy of Marx. London 1977.
- MCLELLAN, David: The Young Hegelians and Karl Marx. London 1969.
- MCMURTY, John: The Structure of Marx's World-View. London 1978.
- MEPHAM, J. — RUBEN, D. H. (eds.): Issues in Marxist Philosophy. Vol I: Dialectics and Method. Vol II: Materialism. Vol. III: Epistemology, Science, Ideology. Sussex 1979.
- MESZAROS, Istvan: Lukacs' Concept of Dialectic. London 1972.
- MESZAROS, Istvan: Marx's Theory of Alienation. London 1973.
- NOVACK, George: Empiricism and its Evolution. A Marxist View. New York 1973.
- NOVACK, George: Humanism & Socialism. New York 1977.
- NOVACK, George: An Introduction to the Logic of Marxism. New York 1969.
- NOVACK, George: The Origins of Materialism. New York 1972.
- NOCACK, George: Understanding History. Marxist Essays. New York 1974.
- OLLMAN, Bertell: Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society. Cambridge (USA) 1975.
- PANNEKOEK, Anton: Lenin as Philosopher. A Critical Examination of the Philosophical Basis of Leninism. London 1975
- POSTER, Mark: Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser. Princeton 1977.
- POULANTZAS, Nicos: Classes in Contemporary Capitalism. London 1976.
- POULANTZAS, Nicos: Political Power and Social Classes. London 1973.

- ROSDOLSKY, Roman: *The Making of Marx's "Capital"*. London 1977.
- RUBEN, David-Hillel: *Marxism and Materialism. A Study in Marxist Theory of Knowledge*. Sussex 1977.
- SEVE, Lucien: *Man in Marxist Theory and the Psychology of Personality*. Sussex 1977.
- THERBORN, Göran: *A Critique of the Frankfurt School*. *New Left Review* N:o 65 (1970).
- TIMPANARO, Sebastiano: *On Materialism*. London 1975.
- TIMPANARO, Sebastiano: *The Pessimistic Materialism of Giacomo Leopardi*. *New Left Review* N:o 116 (1979).
- WESTERN Marxism. *A Critical Reader*. *Studies on Georg Lukács, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser, Lucio Colletti*. London 1977.
- WETTER, Gustav A.: *Dialectical Materialism. A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union*. New York 1963.
- WILLIAMS, Raymond: *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*. *New Left Review* N:o 82 (1973).
- WILLIAMS, Raymond: *Timpanaro's Materialist Challenge*. *New Left Review* N:o 109 (1978).

4. Saksankielistä

- ADLER, Max: *Kant und der Marxismus*. Berlin 1925.
- ADORNO, Theodor W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M 1975.
- ADORNO, Theodor W.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Frankfurt/M 1972.
- ALTHUSSER, Louis: *Elemente der Selbstkritik*. Wesberlin 1975.
- ALTHUSSER, Louis: *Für Marx*. Frankfurt/M 1968.
- ALTHUSSER, Louis: *Lenin und die Philosophie*. Reinbeck 1974.
- ALTHUSSER, Louis — BALIBAR, Etienne: *Das Kapital zu lesen I—II*. Reinbeck 1972.
- ANDERSON, Perry: *Über den westlichen Marxismus*. Frankfurt/M 1978.

- BAUER, Otto: Die Ethik und die materialistische Geschichtsauffassung. Wien 1906.
- BEITRÄGE zur marxistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt/M 1972.
- BLOCH, Ernst: Experimentum Mundi. Frankfurt/M 1975.
- BLOCH, Ernst: Geist der Utopie. Frankfurt/M 1973.
- BLOCH, Ernst: Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz. Frankfurt/M 1972.
- BLOCH, Ernst: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt/M 1975.
- BLOCH, Ernst: Das Prinzip Hoffnung I—III. Frankfurt/M 1976.
- BLOCH, Ernst: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt/M 1972.
- BUHARIN, Nikolai — DEBORIN, A. M.: Kontroversen über dialektische und mechanistische Materialismus. Frankfurt/M 1974.
- COLLETTI, Lucio: Marxismus und Dialektik. Frankfurt/M, Berlin, Wien 1977.
- EXISTENTIALISMUS und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel. Frankfurt/M 1965.
- FLEISCHER, Helmut: Marxismus und Geschichte. Frankfurt/M 1972.
- GESCHICHTE der marxistischen Dialektik. Bis zur Leninschen Etappe. Berlin 1975.
- GESCHICHTE der marxistischen Dialektik. Die Leninsche Etappe. Berlin 1976.
- GOLDMAN, Lucien: Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants. Zürich 1945.
- HABERMAS, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M 1975.
- HABERMAS, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt/M 1973.
- HABERMAS, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied 1976.
- HABERMAS, Jürgen: Technik und Wissenschaft als "Ideologie". Frankfurt/M 1971.

- HABERMAS, Jürgen: Theorie und Praxis. Frankfurt/M 1974.
- HABERMAS, Jürgen: Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt/M 1973.
- HABERMAS, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M 1976.
- HABERMAS, Jürgen — LUHMAN, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt/M 1974.
- HEGEDÜS, Andras u.a. Neue Linke in Ungarn 1—2. Berlin 1974/76.
- HEITEL, Peter: Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers. München 1964.
- HELLER, Agnes: Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion. Frankfurt/M 1978.
- HELLER, Agnes: Philosophie der linken Radikalismus. Hamburg 1978.
- HELLER, Agnes: Theorie der Bedürfnisse bei Marx. Hamburg 1976.
- HORKHEIMER, Max: Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze. Frankfurt/M 1975.
- HORKHEIMER, Max — ADORNO, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt/M 1977.
- INDIVIDUUM und Praxis. Positionen der "Budapester Schule". Frankfurt/M 1975.
- JAEGGI, Urs — HONNETH, Axel: Theorien des Historischen Materialismus. Frankfurt/M 1977.
- JAY, Martin: Dialektische Phantasie. Frankfurt/M 1976.
- KORSCH, Karl: Marxismus und Philosophie. Frankfurt/M 1975.
- KOSIK, Karel: Dialektik des Konkreten. Frankfurt/M 1970.
- LABRIOLA, Antonio: Über historischen Materialismus. Frankfurt/M 1974.
- LECOURT, Dominique. Lenins philosophische Strategie. Frankfurt/M — Berlin — Wien 1975.
- LEFEBVRE, Henri: Der dialektische Materialismus. Frankfurt/M 1970.
- LEFEBVRE, Henri: Probleme des Marxismus, heute. Frankfurt/M 1971.
- LEFEBVRE, Henri: Soziologie nach Marx. Frankfurt/M 1972.

- LUKACS, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Amsterdam 1976.
- LUKACS, Georg: Der junge Hegel 1—2. Frankfurt/M 1973.
- MANDEL, Ernst: Marxistische Wirtschaftstheorie 1—2. Frankfurt 1973.
- MANDEL, Ernst: Der Spätkapitalismus. Frankfurt/M 1972.
- MARCUSE, Herbert: Kultur und Gesellschaft 1—2. Frankfurt/M 1968.
- MARKOVIC, Mihailo: Dialektik der Praxis. Frankfurt/M 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: Humanismus und Terror 1—2. Frankfurt/M 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: Die Abenteuer der Dialektik. Frankfurt/M 1974.
- MESZAROS, István: Der Entfremdungsbegriff bei Marx. München 1973.
- MORAL und Gesellschaft. Mit Beiträgen von Kosík, Sartre, Luporini, Garaudy, Della Volpe, Marković und Schaff. Frankfurt/M 1968.
- PANNEKOEK, Anton: Lenin als Philosoph. Frankfurt/M — Wien 1969.
- PETROVIC, Gajo: Philosophie und Revolution. Reinbeck 1971.
- PHÄNOMENOLOGIE und Marxismus. Bde 1—2. Frankfurt/M 1977, sarja jatkuu.
- PHILOSOPHISCHES Wörterbuch 1—2. Leipzig 1974.
- ROSDOLSKY, Roman: Zur Entstehungsgeschichte des Marx-schen "Kapital" 1—2. Frankfurt/M 1972.
- SARTRE, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbeck 1967.
- SARTRE, Jean-Paul: Marxismus und Existentialismus. Reinbeck 1975.
- SCHMIDT, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt/M 1962.
- SCHMIDT, Alfred: Geschichte und Struktur. München 1971.
- SCHMIDT, Alfred: Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie. München — Wien 1976.
- SCHMIDT, Alfred: Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers. München 1974.

- SEBAG, Lucien: *Marxismus und Strukturalismus*. Frankfurt/M 1970.
- SEVE, Lucien: *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*. Frankfurt/M 1973.
- WETTER, Gustav A: *Der Dialektische Materialismus*. Wien 1952.
- VRANICKI, Predrag: *Mensch und Geschichte*. Frankfurt/M 1969.
- VRANICKI, Predrag: *Geschichte des Marxismus I—II*. Frankfurt/M 1972/74.
- ZELENY, Jindřich: *Die Wissenschaftslogik und "Das Kapital"*. Frankfurt/M 1973.

5. Ranskankielistä

- ALTHUSSER, Louis: *Lénine et la philosophie*. Paris 1969.
- ALTHUSSER, Louis — BALIBAR, Etienne: *Lire le Capital*. Tomes I et II. Paris 1968.
- BALIBAR, Etienne: *Cinq études du matérialisme historique*. Paris 1974.
- BERTRAND, Michéle: *Le statut de la religion chez Marx et Engels*. Paris 1979.
- BOTTIGELLI, Emile: *Genese du socialisme scientifique*. Paris 1967.
- DROZ, Jacques (ed.): *Histoire générale du socialisme*. Tome I: Des origines à 1875. Paris 1972. Tome II: de 1875 à 1918. Paris 1974. Tome III: de 1918 à 1945. Paris 1977. Tome IV: de 1945 à nos jours. Paris 1978.
- GOLDMAN, Lucien: *Introduction à la philosophie de Kant*. Paris 1967.
- GRISONI, Dominique — MAGGIORI, Robert: *Lire Gramsci*. Paris 1973.
- HERZOG, Philippe: *Politique économique et planification en régime capitaliste*. Paris 1972.
- HISTOIRE du marxisme contemporain. Tomes I et II. Paris 1976. Tome III. Paris 1977. Tome IV. Paris 1978. (osat V—VIII ilmestymättä.)
- d'HONDT, Jacques: *Hegel en son temps*. Paris 1975.

- LECOURT, Dominique: Une crise et son enjeu. Paris 1973.
- LEDUC, Victor (ed.): Structuralisme et marxisme. Paris 1970.
- LEFEBVRE, Georges: La naissance de l'historiographie moderne. Paris 1971.
- LEFEBVRE, Henri: Au-delà du structuralisme. Paris 1971.
- LEFEBVRE, Henri: Critique de la vie quotidienne. Paris 1947.
- LEFEBVRE, Henri: L'Ideologie structuraliste. Paris 1974.
- LEFEBVRE, Henri: Sociologie de Marx. Paris 1966.
- MACCIOCCI, Maria-Antonietta: Pour Gramsci. Paris 1974.
- Le MARXISME. Encyclopoche Larousse. Paris 1977.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: Les aventures de la dialectique. Paris 1955.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: Humanisme et terreur. Paris 1947.
- MILHAU, Jacques: Chroniques philosophiques. Paris 1974.
- MORALE et société CERM. Paris 1976.
- MOTCHANE, Didier — CHEVENEMENT, Jean-Pierre: Clefs pour le socialisme. Paris 1973.
- NAVILLE, Pierre: Le nouveau Léviathan. Tome I: De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels. Paris 1967. Tome II: Le salaire socialiste. I) Les rapports de production. Paris 1970. Tome III: Le salaire socialiste. II) Sur l'histoire moderne des théories de la valeur et de la plus-value. Paris 1970. Tome IV: Les échanges socialistes. Paris 1974. Tome V: Bureaucratie et révolution. Paris 1972. Tome VI: Esquisse d'une théorie des relations. Paris 1976.
- NGUEN NGOC VU: Idéologie et religion d'après K. Marx et F. Engels. Paris 1975.
- PELLETIER, A. — GOBLOT, J.-J: Matérialisme historique et histoire des civilisations. Paris 1975.
- La PHILOSOPHIE. Paris 1977. (FILOSOFIAN SANAKIRJA.)
- PORTELLI, Hugues: Gramsci et le bloc historique. Paris 1972.
- POULANTZAS, Nicos: Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui. Paris 1974.
- POULANTZAS, Nicos: Pouvoir politique et classes sociales. Paris 1968.

- QUE LIRE? Bibliographie de la révolution. Paris 1975.
- SALVAT, Henri: L'Intelligence, mythes et réalités. Paris 1976.
- SARTRE, Jean-Paul: Critique de la raison dialectique. Paris 1960.
- SEBAG, Lucien: Marxisme et structuralisme. Paris 1964.
- SEVE, Lucien: Marxisme et la théorie de la personnalité. Paris 1972.
- THIBAudeau, Jean: Interventions. Socialisme. Avant-garde. Littérature. Paris 1975.
- TRAN-DUC-THAO: Phénoménologie et matérialisme dialectique. Paris 1971.
- TRAN-DUC-THAO: Travaux philosophiques marxistes en Europe Capitaliste. Recherches internationales N:o 86, 1/1976.
- TÖKEI, F: Pour une théorie marxiste de l'histoire. Paris 1979.
- VADEE, Michel: Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique. Paris 1976.

HAKEMISTO

Hakemistoon on koottu teoksessa esiintyvät henkilönimet, termit ja kirjojen nimet. Jälkimmäisistä on käytetty suomenkielistä nimeä, mikäli kirja on suomennettu, muussa tapauksessa alkukielistä nimeä.¹

- Aatelisto, 34—35.
- Absolutismi, 35.
- Abstrahoiminen, 62.
- Abstrakti, 60, 62, 63, 75.
- Adler, Max, 82.
- Adorno, Theodor W., 86.
- Aika, 71, 101, 104.
- Ajattelu, 42, 44, 46, 48, 71, 74, 76, 93, 104—105.
- Ajattelu, arki ajattelu, 52.
- Ajattelu, tieteellinen, 52.
- Alkukantainen tuotantotapa, ks. Tuotantotapa, alkukantainen.
- Althusser, Louis, 26, 96—98.
- Ammattikuntalaitos, 35.
- Anaksagoras, 14.
- Analyysi, 62, 75.
- Analyyttinen metodi, 154.
- Anarkia, kapitalismin, 40, 108.
- Anderson, Perry, 32, 35.
- Anti-Dühring (Friedrich Engels), 76.
- Anti-humanismi, 97—98.
- Aristoteles, 19, 70, 160.
- Arkielämä, 100—101.
- Arkikokemus, 52.
- Arvo, 114, 116—117.

¹Poikkeuksen tekee Marxin kirjoituksista jälkeinpäin koottu kokoelma Teoriat lisäarvosta.

Asmus, Valentin, 70.

Atomioppi, 70.

Attribuutti, 71.

Att utveckla socialismen (Mihailo Marković), 126.

Austromarxismi, 78, 81—82, 85.

Au-delà du structuralisme (Henri Lefebvre), 126.

Avaruus, 71.

Balibar, Etienne, 25, 98.

Beccett, Samuel, 130.

Beethoven, Ludvig van, 38.

Bell, Daniel, 130.

Benjamin, Walter, 86.

Bertrand, Michèle, 112.

Bettelheim, Charles, 98.

Bloch, Ernst, 43, 130, 133.

Bloch, Joseph, 28.

Boole, George, 147.

Budapestin koulukunta, 100—101.

Byrokratia, 33, 37, 90.

Carlyle, Thomas, 14.

Carr, Edward Hallet, 17.

Cartesiolaisuus, 154, 174.

Cinq études du matérialisme historique (Etienne Balibar), 25.

les Classes sociales dans le capitalisme audord'hui (Nicos Poulantzas), 37.

cogito (ergo sum), 154, 174.

Colletti, Lucio, 82, 103—105.

Colonus, 33.

Comte, August, 15.

Covjek i historija (Predrag Vranicki), 54.

Critique de la Raison dialectique (Jean-Paul Sartre), 126, 154.

Crusoe, Robinson, 21.

Darwin, Charles, 77, 150.

Deborin, Abraham Moisejevits, 80, 127.

Deduktio, 63.

Demokritos, 70, 73.

De rerum Natura (Titus Lucretius Carus), 70.

Descartes, René, 17, 154, 174.

Destrukturaatio, 153, 154.

Determinismi, 17—18, 54, 70, 108.

- Determinismi, mekaaninen, 17.
 Deutscher, Isaac, 40.
 Dialektiikka, 59—67, 69—70, 72, 83, 84, 92—95, 104, 143—152.
 Dialektiikka, kategoriat, 94—95.
 Dialektiikka, objektiivinen, 95.
 Dialektiikka, peruslait, 92—94, 144, 145.
 Dialektiikka, subjektiivinen, 95.
Dialektika konkrétno (Karel Kosík), 30—31, 44, 118.
Dialektik der Praxis (Mihailo Marković), 126.
 Dialektikot, 80.
 Dialektinen materialismi, ks. Materialismi, dialektinen.
 Dualismi, 43, 56, 84, 99, 102—103, 104—105.
- Einstein, Albert, 81.
 Ei-oleminen, 72.
 Eksistenssi, 138.
 Eksistentiaalifilosofia, 132.
 Eksistentiaalinen (momentti käytännössä), 49.
 Eksistentialismi, 127, 138, 154, 174.
 Ekstrapolaatio, 155.
 Elealaisuus, 174.
Éléments d'Autocritique (Louis Althusser), 98.
 Eliittiteoria (historiankäsitys), 14.
 Elämänfilosofia, 132.
 Empirismi, 43, 154.
 Engels, Friedrich, 15, 16, 22, 28—29, 31, 39, 72, 73—76, 77, 79, 84, 110, 112, 121, 128, 129, 147.
 — filosofian peruskysymyksestä, 76.
 — luonnon dialektiikasta, 75—76.
 — materialistisesta historiankäsityksestä, 15—16, 28—29.
 — ”viime kädessä” -ilmaisusta, 28—29.
 — yhteiskuntaluokan muodostumisesta, 22.
- Epikuros, 70, 73.
Erkenntnis und Interesse (Jürgen Habermas), 88.
 Esineellistyminen, 108.
 Essenssi, 138.
 Estetiikka, 117—122.
 Etiikka, 114—117.
 Etujoukkoteoria, 14, 81, 85.
 Evoluutio, 88.
- Fehér, Ferenc, 100.
 Fenomenologia, 132, 133.

- Fetsismi, 175.
 Fetissi, 27, 108.
 Feuerbach, Ludvig, 72, 103, 107—108.
Feuerbach-teesit (Karl Marx), 74, 78.
 Filosofia, 122, 134—135, 163.
 Filosofia, analyyttinen, 131.
Filosofian vihkot (V. I. Lenin), 80.
 Filosofia, peruskysymys, 76.
Das Finanzkapital (Rudolf Hilferding), 78.
 Formalismi, 155—156.
 Frankfurtin koulukunta, 85—87.
 Freud, Siegmund, 86, 147.
From Rousseau to Lenin (Lucio Colletti), 103.
 Funktio, 19, 29, 104, 153—174.
 Funktionalismi, 155—156.

Geschichte und Klassenbewusstsein (Georg Lukács), 30, 82, 147.
Gothan ohjelman arvostelua (Karl Marx), 170, 172.
 Gramsci, Antonio, 26, 84—85, 133.
Grundrisse der politischen Ökonomie (Karl Marx), 75, 78.

 Habermas, Jürgen, 31, 87—92, 125.
 Hegedüs, Andras, 100.
 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, 14, 42, 71, 72, 75, 76, 79, 80, 83,
 103, 107, 147, 151, 153.
Hegelin oikeusfilosofian arvostelua (Karl Marx), 73, 110.
 Hegemonia, 26, 84.
 Heidegger, Martin, 132.
 Heijastus, 29, 44, 53, 56, 79, 93, 95, 96, 100, 102—103, 104—
 105, 118.
 Heijastusteoria, 56, 79, 84, 100.
 Heller, Agnes, 100—101.
 Henkilöpalvonta, 14.
 Herakleitos, 69—70, 153, 174.
 Hieroglyfi, 165—166.
 Hilferding, Rudolf, 78.
 Historia, 137—138, 140—141.
 Historiallinen ryhmittymä, 85.
 Historiallisuus, 52—55, 64—65.
Historija marksizma (Predrag Vranicki), 125.
 Historismi, 64—65.
 Hobsbawn, E. J., 17.
 Horkheimer, Max, 86, 133.

- Humanismi, 97.
Humanizam i dijalektika (Mihailo Marković), 49, 99.
 Hume, David, 15.
 Hypoteesi, 15.
 Hyppolite, Jean, 147.
- Ideaalityyppi, 159, 175.
 Idealismi, 41—42, 69, 80.
 Idealismi, dialektinen, 79.
 Idealismi, objektiivinen, 42.
 Idealismi, subjektiivinen, 42.
 Idealistinen historiankäsitys, 14.
 Ideologia, 88, 89, 91—92, 145, 154, 155—156, 161, 162—163.
Ideologia e società (Lucio Colletti), 103.
 Ihmiskäsitys, kollektivistinen, 38—39, 108—110.
 Ihmiskäsitys, marxilainen, 38—39, 108—110.
 Ihmisluonneteoria (historiankäsitys), 14—15.
 Ilmiö, 36, 60—61, 61—62, 64.
 Ilmiötieto, 60.
 Indeterminismi, 17.
 Induktio, 63.
 Inhimillinen vapautuminen, 39—40, 73, 111—112.
 Intellektuelli, 85, 160.
 Intentio, 44.
 Intentionaalisuus, 18—19, 48, 50.
 Intersubjektiviteetti, 155, 175.
 Intressi, 50, 60.
 Israel, Joachim, 110.
- Jaspers, Karl, 132, 136.
 Jatkuvuus ja jatkumattomuus, 160—161.
 Johtovalta, 26.
 Järki, 42—43, 45—46.
 Järki, dialektinen, 45—46.
- Kant, Immanuel, 71—72, 78, 82, 103, 104, 111, 144.
 Kapitalismi, ks. Tuotantotapa, kapitalistinen.
Karl Marx's Contribution to Historiography (E. J. Hobsbawn), 17.
 Kasautuminen, alkuperäinen (kapitalistinen), 35.
 Kausaliteetti, 70, 71, 78, 82.
 Kausaliteetti historiassa, 17—18.
 Kautsky, Karl, 77, 84, 127, 131.
 Kehitysoptimismi, 39.

- Kehitysteoria, 88—89.
 Kieltämisen kieltäminen, 94.
 Kilpailukapitalismi, 35, 153, 167, 168—171.
 Kokemus, 42—43, 46, 71.
 Kolakowski, Leszek, 132, 136.
 Kollektiivinen intellektuelli, 85.
 Kollektivismi, 38—48, 109—110.
 Konkreettinen, 28, 60, 62, 63, 64, 75.
 Korsch, Karl, 83—84, 127, 129, 131, 133.
 Korvikeyhteisö, 38.
 Kosík, Karel, 30—31, 44, 45, 47, 49, 98, 99, 101, 115, 118, 119, 121, 122.
 Kriisi, taloudellinen, 91.
 Kriittinen reflektio, 66—67.
 Kriittinen teoria, 86, 87—92.
 Kustannusjärjestelmä, 25.
 Käsite, 62.
 Käyttöarvo, 37, 163—165.
 Käytäntö, 45, 46, 47—50, 53, 56, 61, 74, 78, 99, 101, 137, 138—140, 141, 142—143.
 Käytäntö, kumouksellinen, 27, 74.
 Käytäntövälitteisyys, 49—52, 60, 100.
- Labriola, Antonio, 133.
 Lajoilemus, 18, 38, 109—110.
 Laplace, Simon de, 150.
 Das Leben Jesu (David Strauss), 107.
 Lefebvre, Henri, 126.
 Legitimaatio, 91.
 Legitimaatiokriisi, 91.
 Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Jürgen Habermas), 31, 89—92.
 Lénine et la philosophie (Louis Althusser), 26.
 Lenin, Vladimir Iljits, 18, 79—80, 84.
 Leopardi, Giacomo, 102.
 Lévi-Strauss, Claude, 155, 175.
 Lineages of the Absolutist State (Perry Anderson), 35.
 Lire le Capital (Louis Althusser & Etienne Balibar), 98.
 Lisäarvo, 17, 36, 169.
 Lisätuote, 21, 31, 34—35.
 Lisätyö, 21, 34.
 Logiikka, 65.

Logique formelle et logique dialectique (Henri Lefebvre), 126.

Lucretius Carus, Titus, 70.

Ludvig Feuerbach ja klassisen saksalaisen filosofian loppu (Friedrich Engels), 76.

Lukács, Georg, 30, 82—83, 84, 100, 104, 127, 133, 147—149, 150, 164.

Luokat, ks. Yhteiskuntaluokat.

Luokaton yhteiskunta, 31.

Luonnon dialektiikka, 75—76.

Luonto, 19, 39, 102—103, 108.

Luxemburg, Rosa, 39, 84.

Läänityslaitos, 33—34.

Maailmankaikkeudesta (Titus Lucretius Carus), 70.

Maaorjuus, 34—35.

Manufaktuuri, 35.

Marcuse, Herbert, 86, 130.

Marković, Mihailo, 49, 99—100, 125—126.

Márcus, György, 100.

Márkus, Maria, 100.

Marx, Karl, 7, 8, 16, 17, 21, 22, 23, 28, 31, 38, 39, 71, 72, 73—76, 77, 78, 82, 83, 84, 87, 95, 97, 103, 104, 108, 110, 111, 112, 128, 129, 137, 139, 141, 147, 149—150, 153, 154, 155, 156, 157, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173.

— arvomuodosta, 163—165.

— Hegelin dialektiikasta, 72.

— filosofian tehtävästä 74.

— historiankäsitys, 39, 74, 159.

— inhimillisestä vapautumisesta, 39, 73, 111.

— korvikeyhteisöstä, 38—39.

— luonnon dialektiikasta, 75—76.

— riistosuhteesta, 21.

— tavarasta, 163—165, 166—167.

— tuotantotavoista, 23.

— uskonnosta, 110—112.

— vieraantumisesta, 107—110, 156.

— vallankumouksesta, 156.

— yhteiskuntaluokan muodostumisesta, 22.

Marxilaisen estetiikan kaksitasoisuus (Raoul Palmgren), 121.

Marxilais-leniniläisen filosofian perusteet, 81.

Marxismi, epädogmaattinen, 133—134.

Marxismi-leninismi, 79, 81, 92—96.

- Marxism In Our Time** (Isaac Deutscher), 40.
Il Marxismo e Hegel (Lucio Colletti), 103.
Marxismus und Philosophie (Karl Korsch), 83.
Marx's Theory of Alienation (István Mészáros), 108.
 Materialismi, 42, 69, 70, 71, 74, 80, 102—103, 104.
 Materialismi, dialektinen, 78, 92—95, 133.
 Materialismi, historiallinen, 95—96.
 Materialismi, historiallinen (materialistisen historiankäsitteen historia), 16—17.
 Materialismi, historiallinen (materialistisen historiankäsitteen määritelmä), 15—16, 87, 88.
 Materialismi, historiallinen (materialistisen historiankäsitteen yksinkertaistaminen), 16—17, 77.
Materialismi ja empiriokritisismi (V. I. Lenin), 79.
 Materialismi, metafyyinen, 79.
 Materialismi, pessimistinen, 102.
 Materialismi, 1700-luvun ranskalainen, 79.
 Mehring, Franz, 77.
 Mekanistit, 80.
 Meliorismi, 127.
Mensch und Geschichte (Predrag Vranicki), 125.
 Merkitys, 44, 50, 51.
 Merkityskenttä, 55.
 Merkitysrakenne, 119.
 Merkitysyhteys, 51.
 Mészáros, István, 108.
 Metafysiikka, 42, 81, 83, 144.
 Metodi, 75, 83, 146, 147—149, 154.
 Metodologia, 59—60, 151.
 Michelangelo, Buonarroti, 38.
Mitä historia on (E. H. Carr), 17.
 Monismi, 71.
 Monopolikapitalismi, 36.
 Moraali, 86, 92, 114, 115, 116.
 Moraalifilosofia, 114.
 Motchane, Didier, 29.
 Motivaatiokriisi, 91—92.
 Muoto, 71, 153—174.
 Muotoestetiikka, 120—122.
 Muutos (yhteiskunnan), 89.
 Myöhäiskapitalismi, 90.
 Määrälliset ja laadulliset muutokset, 76, 93.

- Niebuhr, Reinhold, 13.
 Nietzsche, Friedrich, 86, 113.
 Normatiiviset rakenteet, 89.
 Novack, George, 13.
 Nuorhegeliläiset, 72, 73, 74, 107—108, 111.
 Näennäiskonkreettinen, 60—61.
 Näennäisyhteisö, 38.
- Objektivismi, 53—54, 96.
 Olemassaolofilosofia, 132.
 Oleminen, 41—42, 56, 72, 76, 109, 136—137.
 Olemus, 36, 44, 61, 72, 107—108.
 Olemustieto, 60, 72.
 Olio sinänsä, 57, 71—72.
 Omistussuhteet, 21, 90.
 Ontologia, 41, 56, 59, 100, 144.
 Organisaatioperiaate (yhteiskuntamuodostuman), 89—90.
 Orjanomistustuotantotapa, ks. Tuotantotapa, orjanomistus.
 Ortodoksinen marxismi, 76—77, 85.
 Osastot I ja II (taloudessa), 170—171.
- Palmgren, Raoul, 121—122.
Passages from Antiquity to Feudalism (Perry Andeson), 32.
la Pensée sauvage (Claude Lévi-Strauss), 155.
 Periodisointi, historian, 38.
 Perusta, 25, 27—29, 97, 102, 159—160, 161.
 Petrović, Gájo, 99.
 Picasso, Pablo, 130.
Philosophy and Social Criticism (Mihailo Marković), 126.
 Platon, 42, 70.
Platon (Valentin Asmus), 70.
 Plehanov, Georgi, 79.
Poliittisen taloustieteen arvostelua (Karl Marx), 170.
 Positivismi, 14, 86, 131.
 Poulantzas, Nicos, 37, 98.
Pour Marx (Louis Althusser), 98.
Pouvoir politique et classes sociales (Nicos Poulantzas), 37.
 Praxis-ryhmä, 99—100.
Das Prinzip Hoffnung (Ernst Bloch), 43.
 Psykoanalyysi, 88.
 Puoluekantaisuus filosofiassa, 81, 96.
Pyhä perhe (Karl Marx ja Friedrich Engels), 74, 110.

Päällysrakenne, 25, 27—29, 97, 102.

Pääoma, 36.

Pääoma (Karl Marx), 21, 75, 78, 104, 108, 139, 153, 156, 157, 164—166, 168, 169, 172.

Quaderni del carcere (Antonio Gramsci), 26, 84.

Raha, 108.

Ranke, Leopold von, 14.

Rationaaliset syyt historiassa, 17—18.

Rationaalisuus, 88, 89.

Rationaalisuuskriisi, 91.

Rationalismi, 42—43, 43—44, 45—46.

Rationalismi, klassinen, 42—43, 45—46, 174, 176.

Rationalismi, nykyaikainen, 43.

Rawls, John, 130.

Realismi, 41, 43, 118.

Reduktionismi, 23, 29, 155.

Reflektio, 66—67.

Reifikaatio, 108—109.

Revolte und Konterrevolution (Herbert Marcuse), 130.

Riisto, 21—22, 24—26, 36, 84.

Riittävät ja välttämättömät ehdot, 20.

Ristiriita, dialektiikan mielessä, 63, 65—66.

Ristiriita, looginen, 65, 66.

Saint-Simon, Claude-Henri de, 16.

Saksalainen ideologia (Karl Marx ja Friedrich Engels) 22, 74.

Sartre, Jean-Paul, 127, 132, 147, 148—149, 150—151, 154.

Sattuma, 70.

Satunnaiset syyt historiassa, 17—18.

Schubert, Franz, 29.

Schönberg, Arnold, 138.

Selittäminen, 50, 63.

Shakespeare, William, 38, 118—119.

Sismondi, Jean-Léonard-Simone de, 16.

Sisältö, 71.

Sisältöestetiikka, 120—122.

Skientismi, 131—132.

Smith, Adam, 39.

Solipsismi, 42.

- Sosialismi, 78.
Sosialismin avaimet (Didier Motchane), 29.
 Sosiologismi, 121.
 Spinoza, Baruch, 71.
 Spontaani lojaalisuus, 26, 85.
 Stalin, Josef Vissarionovits, 14, 80—81, 92, 132.
le Statut de la religion chez Marx et Engels (Michèle Bertrand), 112.
 Stojanović, Svetozar, 99.
 Strauss, David, 107.
 Strukturalismi, 96—98, 155, 156, 173—174.
 Strukturantti, 162.
Strukturwandeln der Öffentlichkeit (Jürgen Habermas), 125.
 Struktuuri, 30, 153—174.
 Substanssi, 71.
 Supek, Rudi, 99.
 Superstrukturi, 160, 161, 162.
 Suurmiesteoria (historiankäsitelys), 14.
 Syysuhde, 70, 71, 78, 82.
 Syysuhde historiassa, 17—18.
 Taide, 29, 117—122.
 Taideteos, 19, 117, 118—119, 120.
 Taiteenfilosofia, 117.
 Tajunta, 41—42, 44, 71, 76, 79, 80, 102—103.
 Tajunta ja ulkomaailma, 41—42, 71, 79, 81, 102—103, 104—105.
 Talonpoikaisto, 34—35.
 Taloudellinen yhteiskuntamuodostuma, ks. Yhteiskuntamuodostuma.
Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset (Karl Marx), 149.
 Talous, 19—20, 27, 30—31.
 Tavara, 36, 75, 108, 111, 163—167.
 Tavarafetisismi, 108, 175.
Technik und Wissenschaft als "Ideologie" (Jürgen Habermas), 87—88.
 Teleologisuus, 70, 82.
 Tempelitalous, 32.
 Teoria, 47, 62, 63—64, 139—140, 142—143.
Teoriat lisäarvosta (Karl Marx), 168.
Theorie und Praxis (Jürgen Habermas), 87.
 Thukydides, 16.
 Tieto, 43—54, 47, 49, 57.
 Tieto, selittävä, 50.

- Tieto, teknisesti käyttökelpoinen, 50.
 Tietohorisontti, 51—52.
 Tietoisuus, 41, 48.
 Tietopyrkimykset, 50.
 Tietoteoria, 41—57, 59, 71, 74, 93, 95, 99.
 Timpanaro, Sebastiano, 102—103.
 Todellisuus, ulkoinhimillinen, 47.
 Todellisuus, yhteiskunnallis-inhimillinen, 47, 49, 60.
 Toiminta, 45, 46, 48, 56, 101.
 Toiminta, instrumentaalinen, 87—88.
 Toiminta, kommunikatiivinen, 87—88.
 Toinen internationaali, 76—78, 129, 131.
 Totaliteetti, 25—26, 51, 55, 66, 83, 147, 154, 157.
 Totaliteetti, konkreettinen, 62, 64.
 Trotski, Lev, 84.
 Tuleminen, 72, 153, 174.
 Tulkinta, 119—120.
 Tuomas Akvinolainen, 42.
 Tuotanto, 20—21.
 Tuotantosuhteet, 21—22, 23, 27, 28—29, 31, 39, 87—89, 90, 97,
 157, 162.
 Tuotantotapa, 23, 30, 32, 37—38, 90, 157—159.
 Tuotantotapa, aasialainen, 23, 157.
 Tuotantotapa, alkukantainen, 31—32, 157.
 Tuotantotapa, feodaalinen, 33—35, 36, 90, 153, 157—158.
 Tuotantotapa, kapitalistinen, 31, 35—36, 40, 108, 157—158,
 167, 168—171.
 Tuotantotapa, orjanomistus, 32—33, 36, 90, 157, 166.
 Tuotantotapa, sosialistinen, 37.
 Tuotantovoimat, 22—23, 28—29, 87—89, 157, 159—160.
 Työ, 18—20, 27, 36, 101, 108—109.
 Työnjako, 20, 22, 31—32, 157, 159—160.
 Työnjako, luonnollinen, 31.
 Työvoima, 22, 35, 36, 108.
 Työväenluokan yhtenäisyys (Antonio Gramsci), 84.
 Työväline, 18—19.
 Ulkomaailma, 41—42, 55—56, 71, 79, 81, 102—103, 104—105.
 Ulottuvuus, 71.
Understanding History (George Novack), 13.
 Uskonnollinen historiankäsitys, 13.
 Uskonto, 72, 86, 107—108, 110—113.
 Usintaminen, 27—28, 75.

- Vaihtoarvo, 163—167.
 Vajda, Mihaly, 100.
 Valtio, 32, 36, 38, 40, 111.
 Valtio, absolutistinen, 35.
 Valtiososialismi, ks. Yhteiskuntamuodostuma, valtiososialistinen.
Vanha Testamentti, 14.
Vankilaviihot (Antonio Gramsci), 26, 84.
 Vapaus, 54, 60, 100, 101, 114.
 Vapautus, inhimillinen, 87.
 Variointi, 19.
 Vasallisuhte, 33—34.
 Vastakohtien ykseys ja taistelu, 93.
 Weber, Max, 159, 175.
Das Wesen des Christentums (Ludvig Feuerbach), 107.
 Wienin piiri, 86.
 Vieraantuminen, 78, 107—110, 146.
Vieraantuminen (Joachim Israel), 110.
 Vieraantuminen, uskonnollinen, 110.
 Viime kädessä, 26, 28, 37.
 Wilenius, Reijo, 11.
 Voluntarismi, 54.
 Vranicki, Predrag, 54, 99, 100, 125.
 Vulgaarimarkxilaisuus, 16—17, 29, 30.
 Vuorovaikutus, 42, 47, 57.
 Välttämättömät ja riittävät ehdot, 20.
 Välttämätön työ, 21, 34.
- Übermensch, 113.
 Yhteiskunnallistuminen, 40, 82.
 Yhteiskunnallisuus, 49.
 Yhteiskuntaluokat, 10, 66, 167.
 Yhteiskuntajärjestelmä, 91.
 Yhteiskuntamuodostuma, 24—26, 32, 33, 36—38, 89—91.
 Yhteiskuntamuodostuma, alkukantainen, 31, 90.
 Yhteiskuntamuodostuma, jälkikapitalistinen, 91.
 Yhteiskuntamuodostuma, kapitalistinen, 90—91.
 Yhteiskuntamuodostuma, primitiivinen, 90.
 Yhteiskuntamuodostuma, traditionaalinen, 90.
 Yhteiskuntamuodostuma, valtiososialistinen, 37.
Yksi ja sama (Herakleitos), 69.
 Yli-ihminen, 113.

Ylivoitto, 170—171.

Ymmärtäminen, 51.

Zenon elealainen, 174.

Zur Logik der Sozialwissenschaften (Jürgen Habermas), 125.

Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Jürgen Habermas), 88—89.