

YHTEISKUNTATEORIA, EMANSIPAATIO JA VAPAUDEN JA VÄLTÄMÄTTÖMYYDEN VALTAKUNNAT

Gronow, Jukka: *Yhteiskuntateoria ja emansipaatio. Tutkijaliiton julkaisuja no. 26. Helsinki 1984. 214 s.*

Jukka Gronowin *Yhteiskuntateoria ja emansipaatio* on kokoelma hänen pääosin aiemmin jo julkaistuja tekstejään. Tekstit käsittelevät Marxia, marxismia, Weberiä ja uudempaa kriittistä yhteiskuntateoriaa. Kuten Gronow itse esipuheessaan toteaa, ulottuu tekstien jänneväli ”Marxin kapitalismikritiikin eksplikoinneista ja poliittisen taloustieteen kritiikin erikoisuuteen korostamisesta viimeisimpien kirjoitusten yrityksiin problematisoida Marxin keskeisiä teoreettisia lähtökohtia, mikä ehkä parhaiten tiivistyy toteamukseen Marxin kommunismiperspektiivin ratkaisevasta ongelmallisuudesta” (s. 1).

Teoreettisesti kantavin ja keskeisin kokoelman artikkeleista lie-nee jo aiemminkin julkaistu *Materialistinen historiankäsitely ja klassinen poliittinen taloustiede*, jossa H. J. Schanzin ”kolmivaiheteorian” pohjalta systemaattisesti ja dokumentoiden käydään läpi Marxin suhdetta poliittiseen taloustieteeseen hänen eri kehityskausinaan. Ajankohtaisempaa ja siksi ehkä kiinnostavampaa materiaalia ovat kuitenkin Herbert Marcusen poliittisen teknologian kritiikki, Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian, André Gorzin työkeskustelun sekä kriittisen yhteiskuntatieteen luonteen ympärille ryhmittyvät artikkelit, jotka tosin myöskin kaikki ovat jo aiemmin julkaistuja. Erityisen hyvinä pidän Gronowin teesejä kriittistä yhteiskuntatiedettä var-ten.

Uusia artikkeleita kokoelmas-
sa on kaksi: *Poliittisen taloustie-
teen kritiikki vallankumouksen
subjektia etsimässä*, joka perustuu
v. 1980 Kööpenhaminassa pidet-
tyyn esitelämään, ja *Rikkaus ja va-
paa aika emansipaatiotavoitteina*.

Edellinen artikkeli liittyy ensisi-
jaisesti pyrkimykseen eksplikoida
poliittisen taloustieteen kritiikin
luonnetta, jälkimmäinen taas
problematisoi Marxin kommu-
nismiperspektiiviä. Jatkossa kes-
kityn käsittelemään artikkelia
*Rikkaus ja vapaa aika emansipa-
atiotavoitteena* ja jätän kokoelman
muut sekä edellä mainitut että
mainitsematta jääneet – lähinnä
marxismia ja Max Weberiä käsit-
televät – artikkelit käsittelyn ul-
kopuolelle.

Gronowin tarkoituksena on ar-
tikkelissa ”tarkastella rikkautta
Marxin emansipaatiotavoitteena
ja keskustella eräistä moderneista
tulkinnoista (Postone, Heller,
Castoriadis, Schanz ja Lohmann)
tässä yhteydessä. Kyse on siten
aidon yhteiskunnallisen rikkau-
den käsitteestä ja siitä, miten ka-
pitalismi tätä rikkautta antisipoi
Marxin ekonomiakritiikissä esit-
tämien käsitysten mukaan”. (s.
192). Artikkelin ”eräs keskeinen
tulos” on, että ”Marx ei työn kä-
sitteestään johtuen kyennyt lain-
kaan problematisoimaan ja tar-
kastelemaan ei-esineellistyneitä
tai ei-reifioituneita yhteiskunnal-
lisia suhteita tai muodostumia”
(s. 193; Gronow nojautuu tässä
Theunissenin 1978 Marx-tulkinta-
an). ”Voidaankin väittää, että
Marxin kommunismi on kaiken
yhteiskunnallisuuden tuolla puo-
len.” (s. 193.) Otan seuraavassa
esiin Gronowin monopolvisesta
artikkelista kaksi teemaa: keskus-
telun ”todellisen kommunismin”
ongelmallisuudesta ja keskustel-
lun vapauden ja välttämättömyy-
den valtakuntien suhteesta. Lo-
puksi keskustelen Gronowin ajat-
telutavasta poikkeavasta tavasta
nähdä vapauden ja välttämät-
tömyyden valtakuntien suhde.

Todellinen kommunismi

Tanskalainen Hans-Jørgen
Schanz on tutkimuksissaan pää-
tynyt siihen, että vaikka pääoma
rajoittaakin tarpeiden kehitystä,
eivät tarpeet muodosta pääoman
kehityksen rajoitusta. Siksi tar-

peita kriittisempi emansipaatio-
tavoite on vapaa aika, jonka kas-
vattamispyrkimykset aina suo-
raan törmäävät pääoman arvon-
lisäyksen rajoihin. Tämä ei kui-
tenkaan ole ainoa syy siihen, että
tarve on ongelmallinen emansi-
paatiokäsitteenä. Marx nimittäin
ajattelee – kuten Schanz on ko-
rostanut – kapitalismin luovan
sekä tarpeiden universaaliuden ja
rajattomuuden että niiden yksi-
löllisyyden. Tarpeiden universa-
aliudesta ja rajattomuudesta
seuraa niiden periaatteellinen
tydyttämättömyys ja niiden yksi-
löllisyydestä se, että kunkin yksi-
lön on itse voitava määrittää
tarpeensa. Tämä tekee Marxin
kommunismin lippuun kirjoit-
taman tunnuksen ”kultakin ky-
kjensä mukaan, kullekin tarpei-
densa mukaan” ongelmalliseksi.

Marx esittää tunnuksen ”kul-
takin kykyjensä mukaan, kullekin
tarpeidensa mukaan” puheesa-
an ”todellisesta kommunismita-
ta” (die höhere Phase der kom-
munistischen Gesellschaft) *Got-
han ohjelman arvostelussa*. Todel-
linen kommunismi on omilla ja-
loillaan seisova emansipoitunut
yhteiskunta erotukseksi ”kom-
munismin ensimmäisestä vai-
heesta”, kommunistisesta yhteis-
kunnasta ”sellaisena, jollaisena se
vasta muodostuu kapitalistisesta
yhteiskunnasta ja jota siis joka
suhteessa, niin taloudellisessa, si-
veellisessä kuin henkisessäkin
suhteessa, rasittavat vielä syn-
tymämerkkeinä sen vanhan yhe-
teiskunnan viat, jonka kohdusta
se on syntynyt” (Marx 1979, 536;
alleiviiv. Marxin). Gronow referoi
Marxin kantaa seuraavasti.
”Kommunismin ensimmäistä
vaihetta hallitsee Marxin mukaan
vielä työaikaan perustuva tasa-
arvo: jokainen tuottaja saa yhe-
teiskunnalta täsmälleen sen, mitä
on sille antanutkin (työaika mit-
tana, työraha maksuvälineenä)
sen jälkeen kun yhteiskunnallisen
tuotteen on vähennetty tie-
tyt kasautumis- ja sosiaalirahas-
tot. Tällainen tasa-arvo on kui-

tenkin Marxin käsityksen mukaan vielä epäaitoa; se on itse asiassa epätasa-arvoa. Se on nimittäin abstraktia eikä ota huomioon yksilöitä konkreettisina tarveoloina. — Yksilöitä verrataan samalla mitalla vain sillä ehdolla, että heitä tarkastellaan vain tiettyä kannalta, tässä tapauksessa työläisinä. Todellinen tasa-arvo saavutetaan vasta kommunismin korkeammassa vaiheessa, jolloin toteutuu aito verrannollisuus: kultakin kykyjensä mukaan, kullekin tarpeidensa mukaan. Vasta tällöin kukin yksilö on 'oman itsensä mitta'." (s. 202.) Tällainen käsitys todellisesta kommunismin ongelmallisuuden, koska se — kuten Gronow Cornelius Castoriadis (1978) Marx-kritiikkiä referoiden toteaa — "on mahdollinen vain, jos jokaisen yksilön katsotaan edustavan lajiolemustaan" (s.202). "Marx ylittää porvarillisen oikeuden ahtaat rajat säilyttäen kuitenkin sen universaalisen muodon, joka itse asiassa muuttuu pseudo-universaalisuudeksi. — Ongelma ratkaistaan vain siten, että kaikki säännöt palautetaan yksilöiden toimintaan ja kaikki yhteiskunnalliset instituutiot, jotka välittävät yksityisen ja yleisen suhdetta, hävitetään." (s. 203.) Näin Marxin ajatus todellisesta kommunismin näytystä perustuvan "vanhan maailman" ajatuksen yksilöstä lajiolemuksensa edustajana ja sivuuttavan aidon yksilöllisyyden problematiikan (jota Marx toisaalla korosti). Koko "tarpeiden ja kykyjen rikkauteen perustuva emansipaatiokäsitys näyttää johtavan siihen, että kyvyt ja tarpeet oletetaan lajiolemuksen kyvyiksi ja tarpeiksi" (s. 204.)

Vapaa aika aitona rikkautena

Koska "tarvekonseptio ei — tarjoa kriteereitä — aidon rikkauden ja hyvän elämän määreiksi" on käännettävä toisen mahdollisuuden puoleen. Se "perustuu vapaaseen aikaan ja siihen liittyviin ai-

toon itsensä toteuttamiseen ja itse itsensä päämääränä olemiseen. Näistä on kyse vapauden valtakunnassa työn ja tarpeen tuolla puolen." (s. 204—5.) Gronowin mukaan Marxin erottelua vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien välillä voidaan tulkita kahdella toisistaan poikkeavalla tavalla. Ensimmäistä tulkintaa hän kutsuu "aristoteliseksi" ja toista "kantilaiseksi".

Aristotelisessa tulkinnassa "toiminta vapauden valtakunnassa on — tulkittu toiminnaksi, jota tehdään sen itsensä vuoksi; työllä välttämättömyyden valtakunnassa taas on tulkittu olevan jokin toimintaan nähden ulkopuolinen telos, jonka vuoksi työtä tehdään. Jälkimmäinen liittyy aineelliseen tuotantoon ja aineenvaihduntaan luonnon kanssa, edellinen toiminta on sen sijaan vapaa kaikesta luonnonpakosta ja -välttämättömyydestä". (s. 205.) Tällaista tulkintaa edustaa mm. Hans-Jørgen Schanz (1981), joka Gronowin mukaan ei kuitenkaan ole loppuun saakka looginen, koska näkee tarpeilla olevan sekä jotain tekemistä vapauden valtakunnan kanssa (kaikinpuoliset tarpeet ovat rikkaan yksilöllisyyden ehto) että jotain tekemistä välttämättömyyden valtakunnan kanssa (tarpeilla on suhde työhön, johon aina liittyy luonnonpakon jäännös). Gronow tekee koko aristotelisen tulkinnan (ei vain Schanzin) kritiikin seuravalla — mielestäni hieman hämäräksi jäävällä (vrt. jäljempänä seuraava keskusteluni aiheesta otsikon *Vaihtoehdoten tulkinta* alla) — tavalla. "Kuten Lohman (1983) on huomauttanut ongelmalla tällaisissa tulkinnoissa on se, että aina silloin, kun Marx puhuu itsensä toteuttamisesta emansipaatiopäämääränä, hän tarkoittaa lajiolemuksen itsensä toteuttamista. Tällöin työ välttämättömyyden valtakunnassa — johon toisin kuin Schanz väittää, myös tarpeen ja tarpeentyydytyksen työn rinnakkaiskäsitteinä voi

laskea kuuluvan — on aina ulkoisen päämäärän määräämää ja siinä mielessä itse asiassa vieraantunutta toimintaa, kun taas ihmisen lajiolemus toteutuu aidosti ei-vieraantuneessa muodossa vain vapauden valtakunnan piirissä: lajiolemus ei ole keino jonkin ulkoisen päämäärän saavuttamiseksi, vaan sen toteuttaminen on päämäärä sinänsä. Lajiolemuksen itsensä toteuttaminen ei kuitenkaan ole mitään muuta kuin Stirnerin 'emansipaatiota-voite', jota Marx itse *Saksalaisessa ideologiassa* ironisoi. Marxin emansipaatiota-voite näyttää siten jäävän hänen itsensä ironisoinnin 'vanhan maailman' vangiksi". (s. 206.)

Kantilainen tulkinta vapauden ja välttämättömyyden valtakunnista — joka Gronowilla tarkoittaa ensisijaisesti Georg Lohmanin (1983) ajattelua — on korostanut sitä, ettei Marxin erottelu työn ja toiminnan välillä välttämättä ole sama kuin Aristoteleella, koska myös esineiden tuottamiseen ja käyttämiseen liittyviä toimintoja voidaan tehdä niiden itsensä vuoksi. Lohmann vetääkin valtakuntien rajan toisin. "Välttämättömyyden valtakunnassa ihmisen suhdetta itseensä modifioi se, että hän jää riippuvaiseksi luonnonesineistä, josta-kin ulkoisesta, häneen nähden vieraasta, ja voi siten olla suhteessa itseensä vain hallitsemalla jotain muuta. — Vapauden valtakunnassa, jossa ei esiinny suhdetta johonkin ulkoiseen, ihmisen on pelkästään suhteessa itsensä". (mt. sit. Gronow s. 207 mukaan.) Tällainen tulkinta uusintaa Gronowin mukaan Kantin dualismin "järjellä varustettujen olentojen aistillisesta luonnosta, jossa vallitsee luonnonkausaliteetti ja heteronomia, sekä yliaistimellisesta luonnosta, jota hallitsevat empiirisistä ehdoista riippumattomat moraaliset lait, joiden lähteenä on autonomia" (Kant, sit. Gronow s. 207 mukaan). Lohmann on itsekin huomauttanut

tämän tulkinnan olevan ongelmallinen kahdessa suhteessa. ”Ensinnäkin suhde luontoon määrittäyty vain herruutena, luonnon rationaalisenä hallintana. Materiaalisen rikkauten kriteerinä on vain yhä täydellistyvä luonnonherrsus, johon ei lainkaan liity intersubjektivisia sosiaalisia suhteita. Toiseksi toiminta vapauden valtakunnassa määrittäyty vain negatiivisesti: se riippuu vain toimijan omasta vapaasta tahdosta. Lohmannin mukaan tällöin ei ole mahdollista esittää mitään sellaisia kollektiivisia arviointikriteereitä, joiden avulla voitaisiin arvioida sosiaalisten suhteiden oikeudenmukaisuutta tai moraalisia sääntöjä ja normeja. Aito rikkaus ’hyvänä elämästä’ jää siten määrittelemättömäksi.” (s. 208.) ’Hyvää elämää’ voitaisiin toki pyrkiä määrittelemään Marxin tavoin yksilöiden vapaana assosiaationa, mutta kuten edellä ”todellisesta kommunismista” keskusteltaessa on havaittu, tämä ajattelutapa ”ratkaisee” yksilön ja yhteisön välitysongelman vain olettamalla yksilön välittömästi edustavan lajiolemusta. Tämä taas liittyy siihen että ”kuten Theunissen (1978) on todennut, Marx ei voi lainkaan tarkastella ei-vieraantuneita yhteiskunnallisia suhteita; Marxin työn esineellistymiskäsityksestä johtuu, että kaikki yhteiskunnalliset objektivaatiot ovat välttämättä vieraantuneita. Jokainen vakavasti otettava suhde yksilön ja jonkin toisen välillä on jo osoitus vieraantuneisuudesta.” (s. 209).

Mutta palatkaamme kantilaiseen tulkintaan. Ongelmallisuudesta huolimatta sillä on sanarkinsa: Jürgen Habermas. ”Hän on pyrkinyt teoksessaan ’Theorie des kommunikativen Handelns’ kehittämään sellaisia ’hyvän elämän’ kriteereitä, jotka koskevat – näin voidaan tulkita – vapauden valtakuntaa (Habermasilla ’Lebensweltiä’) ja joiden tarkastelun marxismi on laimin-

lyönyt. Habermas tosin säilyttää Kantin ja Marxin dualismin mutta esittää vapauden valtakunnan organisaatioprinsiipiksi kommunikatiivisen toiminnan vapauden. Habermasin normien käyttäytymistä ja hyvyttä koskevat säännöt ovat kaiken lisäksi kategorisen imperatiivin tavoin sekä siinä mielessä universaaleja, että ne koskevat kaikkia, että siinä mielessä pelkästään kunkin yksilön järjestykseen perustuvia, että jokainen voi vaatia niiden perustelemista ja asettaa ne kyseenalaisiksi. Habermas on siten esittänyt sellaisen aidon vaihtoehdon – mitä mieltä siitä muutoin ollaankin – vapauden valtakunnan organisaatioperiaatteeksi ja ’aidon rikkauten’ kriteeriksi, joka ei palaudu ihmisen lajiolemuksen toteutumiseen – niin kuin Marxin omat luonnehdinnat kommunismista”. (s. 209–210.) Lohmannin ongelma välttämättömyyden valtakunnan intersubjektivisista suhteista ja luonnonhallinnan instrumentaalisuudesta ei tosin ratkea Habermasin systeemissä, mutta ainakin se – ”mitä mieltä siitä muutoin ollaankin” – osoittaa mahdolliseksi käsitellä vapauden valtakunnan intersubjektivisia suhteita samaistamatta yksilöä ja ihmislajia toisiinsa.

Artikkelinsa lopussa ei Gronow tahdo esittää omaa positiivista vaihtoehtoaan. Tulos on silti saavutettu. Nimittäin se, että ”Marx ei näytä voivan ajatella sellaisia aitoja yhteiskuntasuhteita, jotka eivät olisi vieraantuneita, eikä yksilön itsensä toteuttamista muutoin kuin lajiolemuksen toteutumisena” (s. 210). ”Samalla kun välttämättömyyden valtakunnan piiriin kuuluva työ, suhde luontoon, käsitetään ongelmattomasti herruussuhteeksi, jossa toteutuu ihmiskykyjen ja -tarpeiden rajaton kehitys, vapauden valtakunnan vapaa aika tyhjenee kaikista intersubjektivisista suhteista tarpeiden ja intressien tuolla puolen olevaksi yksilön tahdon vapauden toteutumaksi.” (s.210.)

Vaihtoehtoinen tulkinta

Gronowin mukaan aidon rikkauten ja hyvän elämän kriteerinä voivat toimia joko vapaa aika tai tarpeet. Kun ”todelliseen kommunismiin” liittyvä tarvekonseptio osoittautuu ongelmalliseksi, Gronow pyrkii määrittämään aitoa rikkautta ja hyvää elämää pelkän vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien välisen erotte-lun pohjalta. Tässä hän eroaa sekä Herbert Marcusesta, jonka mukaan emansipoituneen yhteiskunnan ”kaksi perusominaisuutta olisivat elintärkeiden tarpeiden täysi tyydytys ja vapaa aika” (Marcuse 1969, 237) että Hans-Jørgen Schanzista, jonka mukaan pätee, että ”ilman kaikinpuolisia tarpeita ei rikasta yksilöllisyyttä, ilman toimintoja, joissa yksilö on itse itsensä päämäärä (vapauden valtakunnan määritelmä Schanzille – RH), ei ole mitään vapaata yksilöllisyyttä” (Schanz 1981, 298). Toisin kuin Gronow, joka pyrkii näkemään aidon rikkauten pelkkänä vapauden valtakuntana, määrittävät sekä Marcuse että Schanz sitä yhteydessä vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien *suhteeseen*. Tällöin myös tarpeet (jotka niitä tyydyttäviä käyttöarvoja tuottavan työn kautta ovat sidoksissa välttämättömyyden valtakuntaan) tulevat osaksi aidon rikkauten määrittelyä, vaikka ajatuksesta vapauden ja välttämättömyyden valtakunnista ei luovutakaan.

Luopuminen tarpeista aidon rikkauten yhtenä määreenä johtaa siihen, että Gronow vapauden ja välttämättömyyden valtakunnista keskustellessaan tekee molemmista malleista valtakuntien välisen rajanvedon toiminnan luonteen eikä sen yhteiskunnallisen määrättyneisyyden perusteella. Aristotelisessä mallissa välttämättömyyden valtakunnan työ toteuttaa ulkoista päämäärää (ja vetää näin käyttöarvo-orientoituneisuutensa nojalla jopa tarpeetkin välttämättömyyden val-

takuntaan), kantilaisessa mallissa välttämättömyyden valtakuntaan kuuluu kaikki esineellinen toiminta. Tällainen tapa vetää valtakuntien välinen rajaviiva näyttäisi eroavan Marxin tavasta tehdä tämä erottelu. Marx nimittäin (kuten Tapani Leino on minulle huomauttanut) näkee vapaan ajan yhteiskunnallisesti välttämättömän työn suorittamiseen kuuluvan ajan rinnakkaiskäsitteen: mikä on toista ei ole toista.

On siis pidettävä loogisesti toisistaan erossa vapaan ajan (freie Zeit tai disposable time) käsite, joka viittaa yhteiskunnallisesti välttämättömän työn suorittamiseen kuuluvan ajan ulkopuolelle jäävään aikaan, ja ajatus aidosta itsetoteutuksesta. Vapaan ajan käsite viittaa kokonaisyhteiskunnallisen analyysin tasolle. Tämä näkyy siitä, että vapaa aika Marxin mukaan esiintyy kapitalismissa antagonisissa muodossa mikä tarkoittaa sitä, että vain osa siitä on työläisen itsensä käytettävissä samalla kun pääoma jatkuvasti pyrkii muuttamaan tuotantovoimien kehityksen myötä syntyvää vapaata aikaa lisätyöajaksi (ks. Grundrisse 596; Schanz 1981, 297; Oetzel 1978, 186, alaviite). Kaikki vapaa aika ei siis kapitalismissa realisoidu työläisten vapaa-aikana eikä edes kaikki vapaa-aika luonnollisestikaan ole aitoa itsetoteutusta.

Jos edellä mainittu pääoman pyrkimys vapaan ajan anastamiseen (siis lisätyöajan riistoon) poistettaisiin pääomasuhteen kumoamisella, jäisi koko vapaa aika työläisten omaan käyttöön. Tämä vapaan ajan alue muodostaisi vapauden valtakunnan yhteiskunnallisesti välttämättömästä tuotannosta huolehtivan välttämättömyyden valtakunnan ulkopuolelle. Näin syntyisi siis kaksi yhteiskunnallista sfääriä. Kokonaisyhteiskunnallisella tasolla tarkastellen voitaisiin välttämättömyyden valtakunnalle antaa se määre, että se on – ”aristotelisesti” puhuen – ulkoisen tarkoituk-

sen, nimittäin tarvetyydytyksen (yhteiskunnallisesti välttämättömänä pidetty käyttöarvotunto), määräämää ja siinä (mutta vain siinä) mielessä poiesiksen aluetta. Kun Marx sanoo, että ”vapauden valtakunta alkaa tosiasiaa vasta siellä, missä puutteen ja ulkopuolisen tarkoituksen mukaisuuden sanelema työnteko loppuu, siis asian luonteesta johtuen se on varsinaisen aineellisen tuotannon alueen tuolla puolen” (Marx, 1976, 807–808, kursiv. RH), hän ymmärtääkseni viittaa juuri välttämättömyyden valtakunnan yhteiskunnalliseen määrätynäisyyteen (etenkin kun hän samassa kohdassa hieman jäljempänä puhuu tämän alueen historiallisesta laajenemisesta tarpeiden kehittymisen myötä ja sen supistumisesta tarpeita tyydyttävien tuotantovoimien kehittymisen myötä). Tällaisessa tulkinnassa välttämättömyyden valtakunta saisi määrätynäisyytensä välttämättömyyden sfääriksi pelkätään yhteiskunnallisten ominaisuuksiensa perusteella ja sen alueella tapahtuvan toiminnan itsetoteutuksellisuutta mahdollisesti rajoittavat tuotantoprosessin luonteeseen ja kohteeseen liittyvät seikat tulisivat merkitykselliseksi vain suhteessa tähän yhteiskunnalliseen määrätynäisyyteen.

Vastaavalla kokonaisyhteiskunnallisella (käyttöarvo) talouden tasolla, jolla välttämättömyyden valtakunta määrittyy, ei vapauden valtakunnalle ymmärtääkseni voida antaa positiivisia määreitä. Se jää negatiivisesti määritetyksi välttämättömän työn ulkopuolelle jäävänä alueena. Tähän viittaa sekini, että kun Marx yrittää kuvata sitä positiivisesti toteamalla, että siellä tapahtuu ”inhimillisten voimien kehitys, joka on itsetarkoitusta” (Marx 1976, 808), hän ei pysty antamaan tälle itsetarkoituksellisuudelle määreitä ja tulee näin vain toistaneeksi sen, ettei kyseinen alue määriy ”puutteen ja ul-

kopuolisen tarkoituksenmukaisuuden sanelemana työntekona”.

Vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien yhteiskunnallisen määrätynäisyyden perusteella eikä toiminnan luonteen perusteella tapahtuvaa erottelua puoltaa myös se, että Marx ei sano vapauden valtakunnan olevan kaiken aineellisen tuotannon vaan varsinaisen aineellisen tuotannon alueen tuolla puolen. Siten toiminnan ei sen alueella tarvitse (yksilötasolla) olla vailla ulkopuolista päämäärää (aristotelinen tulkinta) tai vailla esineellisyttä (kantilainen tulkinta). Näin toiminta voi molemmissa sfääreissä periaatteessa saada millaisia määreitä tahansa (tosin sillä edellytyksellä että välttämättömyyden valtakunnassa tapahtuvan toiminnan luovuutta ja itsetoteutuksellisuutta aina rajoittaa sille yhteiskunnallisesti annettu päämäärä). Se, millaisia määreitä toiminta toisen tai toisen sfäärin alueella kulloinkin saa, on historiallisesti kontingentti kysymys. Tältä pohjalta voidaan kritisoida myös Schanzia – jonka erottelua vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien välillä muutoin voidaan tulkita yhteiskunnallisen määrätynäisyyden perspektiivistä lähtien – siitä, että hän suoraan liittää Marxin vapaan ajan käsitteeseen myös ajatuksen yksilöiden aidosta itsetoteutuksesta. Edellä sanotun pohjalta tämä on virheellistä, koska vapaa aika tarjoaa vain edellytykset toiminnalle, joka voi olla joko vieraantunutta tyhjän ajan viettoa tai aitoa itsetoteutusta. Schanzin puolustukseksi voidaan tosin sanoa, että myös Marxilla itsellään esiintyy paikoin vastaava taipumus liittää itsetoteutus suoraan vapaan ajan käsitteeseen. Tämä tietysti osoittaa vain sen, että aiheen käsittely jäi Marxilta kesken, mutta ei sitä ettei vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien erottelun rationaalinen ydin hänen tuotannossaan olisi juuri erossa yhteiskunnalli-

sesti välttämättömän työn suorittamiseen kuluvan ajan ja vapaan ajan välillä.

Kommunismien ensimmäisestä vaiheesta

Jos työstä voitaisiin tehdä ensimmäinen elämäntarve, olisi erotelu vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien välillä tietysti tarpeeton (ja tällä tavalla myös toiminnan luonne on mukana valtakuntien välisessä erotelussa, mutta vain em. yhteiskunnallisen välityksen kautta). Mm. Agnes Heller (1978) onkin todennut, että Marxilla on tendenssi liittää ajatus vapauden ja välttämättömyyden valtakunnista käsitykseen, jonka mukaan työ välttämättömyyden valtakunnassa sisältää vierasmääräytyneitä elementtejä ja ehkä jopa redusoi tuu abstraktis-yksinkertaiseksi keskimääräistyöksi. Hyvin saman tyyppisesti mm. Schanz (1981), Marcuse (1969) ja Gorz (1982) näkevät toiminnan välttämättömyyden valtakunnassa ensisijaisesti uhrauksena, jolla vapauden valtakunnassa tapahtuvan luovan toiminnan edellytykset taataan. Ajatus työstä ensimmäisenä elämäntarpeena liittyisi tällöin toiseen yhteyteen ja kuvaisi maailmaa, joka ei olisi jakautunut vapauden ja välttämättömyyden valtakuntiin vaan olisi täydellisen vapauden toteutuma: todellinen kommunismi.

Jos nyt liitämme keskusteluun Gronowin edellä referoidun ja varsin murskaavan tuntuisen ”todellisen kommunismin” kritiikin ja edelleen huomioimme sen, ettei kukaan tietävästi ole onnistunut kehittämään edes konkreettisuutta lähentelevää utopiaa yhteiskunnasta, joka *sekä* säilyttäisi kapitalismin sivilisoivien vaikutusten edut *että* voisi tehdä työstä ensimmäisen elämäntarpeen (kuten Marx todellisesta kommunismista puhuessaan ”lupasi”), on mahdollista siirtää keskustelun painopistettä. Koko keskustelu va-

pauden ja välttämättömyyden valtakunnista voidaan käydä ”kommunismien ensimmäisen vaiheen” tasolla. Tärkeimmät tällöin asettuvat ongelmat ovat:

- (1) Kuinka paljon ja kuinka vierasmääräytyntä työtä on tehtävä välttämättömyyden valtakunnassa tarvetydytyksen halutun ”asteen” turvaamiseksi? (Tähän liittyy myös se, että monessa suhteessa työn vierasmääräytyneisyyden aste ja työhön vaadittava aika näyttävät ainakin kapitalistisissa työprosesseissa olevan käänteisessä suhteessa toisiinsa. Ilmiö ei ehkä ole puhtaasti kapitalismispesifi.)
- (2) Kuinka raja vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien välillä vedetään eli kuka/mikä ja miten määrittää yhteiskunnallisesti välttämättömän työn ja tuotannon määrän ja sisällön.

Nämä ovat sekä tutkimuksen että poliittisen valinnan kysymyksiä. Esitän seuraavassa pari viitettä siihen tapaan, jolla näitä ongelmia mielestäni olisi lähestyttävä pyrittäessä rakentamaan ei-kapitalistista konkreettista utopiaa.

Jos Gorz on oikeassa väittäessään, että jo nykyisillä resursseilla olisi mahdollista supistaa yksilökohtainen työaika kehittyneissä teollisuusmaissa noin puoleen nykyisestä, mikäli työ jaettaisiin tasan ja kapitalistisesta lisäarvon anastuksesta (”voittomotivi” Gorzilla) luovuttaisiin, ei välttämättömyyden valtakunnassa tehtävän työn suorittaminen hyvinkin heteronomisina (siis nykyisen tyyppisinä tai nykyistä heteronomisempina) työprosesseina näytä työläisten kannalta mahdolliselta vaihtoehdolta. Tämä ei tarkoita, että teknologia-kritiikki ja vaihtoehdoisen tuotantoon kohdistuvat pohdinnat ja kokeilut olisivat turhia tai merkityksettömiä. Kyse on vain siitä, että konkreettinen utopia voidaan rakentaa olemassa olevien

tuotannollisten koneistojen ja teknologian vallitsevan kehityslinjan varaan. Näissäkin oloissa olisi mahdollista toteuttaa se Marxin lausuma, jonka mukaan ”vapaa aika muuttaa haltijansa erilaiseksi subjektiksi ja tänä erilaisena subjektina hän osallistuu välittömään tuotantoprosessiin” (Grundrisse, 559).

Ongelma välttämättömyyden valtakunnan alueen määrittämisestä on vaikeampi, eikä esim. Gorz pysty sanomaan siihen mitään mielekäästä. Kapitalismissa yhteiskunnallisesti välttämätön työ määrittäyty markkinoiden kautta, mutta kuinka se voitaisiin määrittää yhteiskunnassa, joka on poistanut markkinat tai asettanut ne alisteiseen asemaan käyttööro-orientuneeseen suunnitteluun nähden. Ongelma on tietysti vaikea vain sillä edellytyksellä, että ei tahdota hyväksyä valtiollisen suunnittelueliitin ”diktatuuria tarpeiden yli”. Agnes Heller (1982) on pyrkinyt ratkomaan tätä ongelmaa puhumalla ”demokraattisesta tarvekeskustelusta”. Sen perusajatuksena on, ettei voida varsinaisesti puhua ”tosista” ja ”vääristä” tarpeista, koska ei ole olemassa mitään yksinomaista oikeaa tarveakennetta, johon ihmisten tarveartikulaatioita voitaisiin verrata. Siksi kaikki tarpeet on tunnustettava todellisiksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kaikki tarpeet tulisi tyydyttää. Tyydytettävistä tarpeista on ensinnäkin rajattava pois toisia ihmisiä vahingoittava tarpeentydytys (tämän Heller esittää eräänlaisena kategorisen imperatiivin muunnelmana: ”toimi aina niin, että et käytä ihmisiyyttä toisessa ihmisessä pelkkänä välineenä vaan päämääränä sinänsä”). Tämän periaatteen tulkinnoista voidaan Hellerin mukaan kussakin yhteiskunnallisessa tilanteessa aina riittävän tarkasti sopia. Toiseksi asettavat yhteiskunnalliset resurssit aina esteitä kaikkien tarpeiden tyydy-

tukselle. Siksi on voitava laatia preferenssijärjestys, jossa eri tarpeet toteutetaan (tarpeiden preferenssijärjestyksen laadinta sisältää Hellerillä useita nyanseja, joihin ei tässä ole tarpeen puuttua). Tämän preferenssijärjestyksen laatimisen yhteyteen kuuluisi tietysti myös edellä puheena ollut välttämättömyyden valtakunnan alueesta päättäminen. Preferenssijärjestys on voitava laatia demokraattisessa tarvekeskustelussa, jossa kaikkien tarpeet tunnustetaan ja niiden annetaan päästä esiin. Kyse on siis habermasilaisesta herruudesta vapaasta kommunikaatiosta.

Hyvin yleisesti ottaen voitaisiin siis välttämättömyyden valtakuntaa tarkastella ”gorzilaisittain” ja vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien suhdetta ”helleriläisittain”. Käsittelemättä jäisi siis enää vapauden valtakunta – ja siinä juuri on koko ajatus! Sen pitäisikin jäädä käsittelemättä. Jos nimittäin luotamme siihen Agnes Hellerin (1983) ajatukseen, että yhden ”hyvän elämän” määrittävän rakenteen sijasta modernille maailmalle on luonteenomaista, että ”hyvä elämä” on pirstoutunut ja pirstoutumassa erilaisiin inhimillisiin yhteisöihin, joilla on erilaiset elämäntyyli ja toisistaan poikkeavat normatiivis-moraaliset ”hyvän elämän” määritelmät, ei ole mitään syytä rakentaa yhtä vapauden valtakuntaa. Riittää kun näiden erilaisten yhteisöjen ja alakulttuurien välillä toimii demokraattinen tarvekeskustelu ja ne ovat yhteydessä toisiinsa osallistumalla tarvekeskustelussa sovituin panoksin välttämättömyyden valtakunnan toimintaan. Vain näin voidaan säilyttää vapauden valtakunnan maksimaalinen vapaus.

Tietysti on selvää, että demokraattisen tarvekeskustelun perustalla on tiettyjä normatiivisia kannanottoja, jotka asettavat alakulttuurit eriarvoiseen asemaan. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että se on vähiten yksilöiden ja alakult-

tuurien identiteettiä runteleva tapa säilyttää yhteiskunnan kiinteys ja estää anarkian synty. Mikään ei tietystikään estä kommunismin ensimmäisen vaiheen ihmisiä kehittämästä sen tilalle jotain parempaa mallia.

Risto Heiskala

Kirjallisuutta:

- Castoriadis, Cornelius (1978): *From Marx to Aristotle, from Aristotle to Us. Social Research* vol 45, 1978:4.
- Gorz, André (1982): *Farväl till proletarietet, bortom socialismen*. Stockholm.
- Heller, Agnes (1978): *The Theory of Need in Marx*. London and Worcester.
- Heller, Agnes (1982): Missä mielessä voidaan puhua ”tosista” ja ”vääristä” tarpeista? *Uudistuva Ihmiskunta* 1982:4.
- Heller, Agnes (1983): *The Dissatisfied Society. Praxis International* vol 2, 1983:4.

Lohmann, Georg (1983): ”Wealth” as an Aspect of the Critique of Capital. Paper presented at the International Conference ”Rethinking Marx – 100 years after his Death”, Berlin 17. – 20.2. 1983.

Marcuse, Herbert (1969): *Yksiuolteen ihminen*. Teollisen yhteiskunnan tarkastelua. Tapiola.

Marx, Karl (1979): *Gothan ohjelman arvostelua*. Teoksessa Marx-Engels: *Valitut teokset, 6 osaa*. Moskova.

Marx, Karl (1976): *Pääoma*. Kansantaloustieteen arvostelua. 3 osa. Moskova.

Oetzel, Klaus-Dieter (1978): *Wertabstraktion und Erfahrung. Über das Problem einer historisch-materialistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt/Main.

Schanz, Hans Jørgen (1981): *Traek af behovsproblematikkens idehistorie med saerligt henblik på Marx og Engels*. Århus.

Theunissen, Michael (1978): *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main.

YHTENÄISYYSKIRJA 1

Huomenta vasemmisto!

”niin muuttuu maailma äs-koo-pee”



KIRJOITTAJAT JA JULKAISIJAT:

Jouko Kajanoja, Jan-Otto Andersson,
Pekka Tiainen,
Seppo Ruotsalainen, Erkki Kivimäki,
Juhani Lehto,
Raimo Blom, Jyrki Jyrkämä, Petteri
Baer/luottamusmiestyöryhmä,
Leena Alanen, Tutta Tallgren, Pirkko
Turpeinen,
Risto Hietanen, Olli Pahkala, Erkki
Rautee

à 30 mk
ennakkotilaukset ja asiamiesaineistokse-
lyt osoitteeseen Kaisaniemenkatu 4 A 6
Hki 10 tai puhelimitse 90-663 285