

KRITIIKIN MITTAPUUN ONGELMA MARXILLA JA PÄÄOMAN ANTIMORAALINEN VÄLINPITÄMÄTTÖMYYS

GEORG LOHMANN: *Indifferenz und Gesellschaft. Etne kritische Auseinandersetzung mit Marx. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.*

Tunnettu saksalainen yhteiskuntateoreetikko ja elokuvaohjaaja Alexander Klugeen pitkäaikainen työtoveri Oskar Negt esitti *Dialektik*-lehdessä (2/1991) hiljattain ohjelman Marxin tieteellisen perinnön pelastamiseksi ja vetoomuksen Marxin ”kansalaisoikeuksien” palauttamiseksi saksalaisessa ja yleisemminkin eurooppalaisessa tiedeyhteisössä. Sen itsestäänselvän toisiasian lisäksi, että Marx on syytä pelastaa akateemiselta unohtukselta, koska marxismia tunteminen on välttämättömyys tämän vuosisadan intellektuaalisen ja poliittisen historian ymmärtämisen kannalta, Negt vaatii Marxin kunnian palauttamista vaativamassakin mielessä. Tämä kuitenkin edellyttää hänen mielestään mm. sitä, että teemme itsellemme selväksi, mitkä osat Marxin ”ohjelmasta” ovat loppuunsaatettuja, mitkä taas keskeneräisiä. Negtin käsityksen mukaan pääoman analyysin ohjelma on ”täytetty”; pahasti keskeneräisiä sen sijaan ovat subjektin konstitutiota koskeva ohjelma samoin kuin kysymykset moraalista ja ihmisoikeuksista. Marxin pelastaminen vakavasti otettavaksi yhteiskuntakriitikoksi ja -keskustelijaksi edellyttäisi näiden kesken eräisten ”ohjelmien” täydentämistä.

Oskar Negtin ehdotus kuulostaa varmasti monesta 70-luvun marxismia koskeneita keskusteluita seuranneesta kovin tutulta. Tehtiinhän tuol-

loin yrityksiä Marxin pääoma-analyysin täydentämiseksi sosiologialla (esim. Suomessa Arto Noron tematisoima Marxilta puuttuva tai alikehittynyt sosiaalisen sfääri) tai subjektikonstituution kehittämiseksi palkkatyöläissubjektiviteetista käsin (esim. Pasi Falk). Historiallisesti näiden kehittyneiden voidaan sanoa päätyneen umpikujiin, ja siksi Negtin uusi ehdotus tuskin kovin monia enää jaksaa innostaa. Sen hedelmällisyys voidaan kuitenkin asettaa vakavamminkin kyseenalaiseksi. Näin on itse asiassa – ainakin epäsuorasti – tehtykin siinä viime aikaisessa Marxia koskevassa filosofisessa keskustelussa, joka juuri on kaiken aikaa tunnustanut Marxin tieteelliset kansalaisoikeudet ja pitänyt häntä vakavasti otettavana aikalaiskeskustelijana mutta johon Negt ei valitettavasti itse lainkaan ohjelmallisessa puheenvuorossaan viittaa.

Viime vuosien elävin ja vilkkaain Marx-tutkimus ja – keskustelu on nimittäin koskenut Marxin ja moraalin suhdetta. Sitä on käyty erityisesti anglosaksisten Marx-tutkijoiden parissa ja sen eräänlaisena alkuna toimi Steven Lukezin teos *Marx and Morality* (1985). Tuossa keskustelussa on ihmetelty ennen kaikkea sitä, miten Marx voi kritisoida kapitalismia ja samalla kieltää kaikenlaisten esteisten periaatteiden relevanssin ja esiintyä tietoisena anti- tai ehkä paremminkin a-moralistina. Tätä anglosaksista keskustelua on valitettavasti luonnehtinut suhteellinen ulkokohaisuus: se on usein hakenut Marx-kritiikkinsä lähtökohdat ja standardit sellaisista

moraalifilosofista perinteistä, jotka olisivat Marxille itselleen vieraita. Positiivisen poikkeuksen tässä suhteessa muodostaa Philip J. Kainin teos *Marx and Ethics* (1988), joka tarkastelee kysymystä eriytyneesti Marxin ajattelun eri vaiheissa ja on kiinnostava etenkin Marxin varhaisemman ajattelun kannalta. R.G. Pefferin *Marxism, Morality and Justice* (Princeton 1990) sisältää jo tämän anglosaksisen keskustelun kriittisen esittelykin.

Berliiniläisen filosofin, Georg Lohmannin väitöskirjan *Indifferenz und Gesellschaft* yleinen lähtökohta on paljolti samanlainen kuin anglosaksisessa keskustelussa. Lohmannin lähestymistapa on kuitenkin paljon Marx-immanentimpi. Erittäin tarkaan Marxin teosten (”kypсэн Marxin” eli lähinnä *Pääoman* ja *Grundrisen*) lähiluvun avulla hän pyrkii paikantamaan kaikki ne kohdat Marxin ajattelussa, joissa tämä joko itse törmää kysymykseen kapitalismikritiikkinsä lähtökohdista ja mittapuista tai joissa ainakin Marxin kriittinen lukija jää syystä kysymään samaa asiaa. Tuloksena on erittäin perusteellinen ja jännittävä analyysi, joka pyrkii vastaamaan kysymykseen siitä, miksi ja mistä Marx oikeastaan kritisoi kapitalismia – tai ehkä paremminkin: voiko Marx lainkaan perustellusti kritisoida kapitalismia.

Yleisemminkin on toki tunnettua, että Marxin suhde kapitalismiin oli selvästi ambivalentti: pääoma luo sekä kurjuutta että universaalien rikkauten mahdollisuuden; kapitalismi ei ainoastaan rajoita yksilöllistä vapautta ja tasa-arvoisuutta vaan oikeas-

taan vasta luo ne; tuhotessaan kaiken traditionaalisen, pysyvän ja lokaalin se samalla tekee mahdolliseksi uuden rikkaan yksilöllisyyden kehityksen. Lohmannin korostaa tätä Marxin kritiikin ambivalenttisuutta. Alustavasti Lohmannin kritiikin mittapuun etsiskelyn keskeisen tuloksen voisi tiivistää vaikkapa seuraavasti: vapaiden ja tasa-arvoisten tavaravaihtajien yhteiskunnallisia suhteita luonnehtiva indifferenssi (Lohmannin analyysin keskeinen tulkinnallinen käsite; vrt. Marxin esi-neellistyminen, tavarantoiminnan fetisiluohe) rajoittaa toimijoiden toimintaa. He toimivat vain omasta vapaasta tahdostaan, eikä kukaan vapaa toimija voi ristiriidattomasti tahtoa tahtoaan rajoitettavan. Tämä tulos saattaa varmasti johtaa siihen, että monesta Marxin Pääomassa-kin esiintyviä kapitalismin kuolinkelloja muistelevasta tuntuu kovin laihalta, mutta ennen tätä johtopäätöstä Lohmann on käynyt kriittisesti läpi ja hylännyt lukuisia eri vaihtoehtoisia kandidaatteja kapitalismikritiikin mittapuiksi.

Kuten Lohmann toteaa Marxin kapitalismikritiikki on luonteeltaan immanenttiä kritiikkiä. Marxin esittämän ohjelmallisen kannan mukaan kapitalismi tuottaa itse oman kritiikkinsä lähtökohdat, ja mm. juuri tämän takia kaikenlainen riistolla moralisointi on hänelle vierasta ja tarpeetonta. Sellaiseen syyllistyvät vain ”ranskalaiset sosialistit”, jotka haikailevat kapitalismin vääristämisen vapauden ja tasa-arvon sijaan ”todellisen” vapauden ja tasa-arvon perään – tai kapitalismin porvarilliset apologetat. Lohmann

sivuuttaa tässä yhteydessä epäkiinnostavana ja loppuun kaluttuna sen – ehkä kuitenkin historiallisesti kaikkein tavallisimman – *Pääoman* objektivistisen tulkinnan, jonka mukaan kapitalismi tuhoutuu välttämättä ja automaattisesti omiin kriiseihinsä.

Mitkä sitten ovat tämän immanentin kritiikin keskeiset standardit? Kuten Lohmann toteaa, aidosti immanentille kritiikille on ominaista, että se on myös ”pelastavaa” kritiikkiä. Koska se löytää kritiikin mittapuunsa itse kritiikin kohteesta, sen on samalla myönnettävä niiden – ainakin osittainen – oikeutus. Eksplisiittisimmin Marxin voidaan katsoa menettelevän näin vapauden ja tasa-arvoisuuden käsitteiden suhteen. Ne ovat Marxin käsityksen mukaan oikeusnormeja, jotka porvarillinen yhteiskunta itse – ja vasta se – lupaa toteuttaa universaalisti. Kriittiseksi tämän kannan tekisi Lohmannin mukaan kuitenkin vasta se, että Marx väittäisi näiden periaatteiden toteutuvan porvarillisessa yhteiskunnassa jotenkin vaillinaisesti tai vääristyneessä muodossa. Ja kuten tunnettu Marxilta löytyikin useita viittauksia tähän suuntaan. Ongelmalliseksi näiden tulkinnan tekee kuitenkin kaksi helposti Marxilta löytyvää eksplisiittistä vasta-argumenttia. Ensinnäkin ideologikritiikki Marxin mukaan vapauden ja tasa-arvon periaatteet kuuluvat ”ahtaaseen porvarilliseen oikeushorisonttiin”, jonka tuolla puolen kommunismi toteutuessaan on. Ne ovat ”vain” kapitalismin taloudellisten suhteiden oikeudellinen muoto. Toiseksi – kuten Lohmann korostaa – koska Marx

toistuvasti torjuu kritiikkinsä kaikenlaisen moraalisuuden ja kieltäytyy systemaattisesti vetoamasta mihinkään parempaan tai korkeampaan oikeudenmukaisuuden periaatteeseen, hänellä ei ole oikeastaan mitään perusteita väittää, etteivätkö tavaravaihtajat kapitalismissa olisi aivan oikeasti vapaita ja tasa-arvoisia yksilöitä, jotka toteuttavat vain omia intressejään omasta vapaasta tahdostaan.

Lohmannin varsinainen oma kontribuutio Marxin immanentista kritiikistä käytyyn keskusteluun on kuitenkin sen täydentäminen transkentoivalla kritiikillä (*transzendierende Kritik*). Lohmannin mukaan Marxin *Pääoman* systemaattista esitystä, joka pyrkii yhdistämään kritiikin esitystapaansa, lähimpänä vertauskohteena on Schellingin negatiivinen filosofia. Marxilla ei sen sijaan lainkaan voi olla positiivista filosofiaa Schellingin mielessä. Mutta silti Marxin kapitalismiesityksestä jää jotakin sellaista ylitse, jolla on ainakin osittain sama tehtävä kuin tällä positiivisella filosofialla, mutta jota ei kuitenkaan voida lainkaan esittää käsitteellis-systemaattisessa muodossa. Juuri tästä on kyse Marxin *Pääomaan*-kin sisältyvissä ns. historiografisissa jaksoissa, joista tunnetuimmat ja laajimmat koskevat taistelua työpäivän pituudesta ja tehdaslainsäädännöstä. Nehän poikkeavat esitystavaltaan ratkaisevasti teoksen muiden osien käsitteellisyys-systemaattisesta luonteesta. Ne ovat Lohmannin mukaan ”kertovia”. Niissä kuvataan erilaisia protestiliikkeitä ja niiden esittämiä kapitalismia koskevia reformivaatimuksia

niiden omilla ehdoilla. Niissä siis itse "osanottajat" kuvaavat "omin sanoin" kohtaloaan kapitalismissa ja sen synnyttämää moraalista vastarintaa. Vaikka Marx siis kieltää kapitalismin positiivisen vaihtoehdon eksplikoimisen mahdollisuuden, voidaan näihin jaksoihin sisältyviä eettisiä periaatteita kuitenkin ilmeisesti käsitteellisesti työstää ja eksplikoida mm. osoittamalla ne utooppisiksi tai realistisiksi, mahdollisiksi tai mahdottomiksi – kuten Marx usein ilmiselvästi tekee.

Mutta tuottaako näiden kääntäytymisen sen tuomioistuimen jonka eteen kapitalismi voidaan asettaa? Lohmannin vastaus on jälleen sekä kyllä että ei. Ne ovat kyllä olennainen ja tärkeä osa Marxin kapitalismikritiikkiä. Vain osoittamalla, että toimijoiden praktinen kritiikki jollakin tavoin lankeaa yhteen teoreettisen kritiikin kanssa, voi Marx luottaa filosofiansa "todeksi tulemiseen", mutta toisaalta taas tämä kerronnallisesti eksplikoitava ja osallistujien perspektiivistä nouseva kritiikki on välttämättä hajanaisista, moninaisista ja ristiriitaisista, sekä tuomitsevaa että apologeettista. Sen perusteella ei siten yksin voida lausua koko kapitalismia koskevaa tuomiota, vaan itse asiassa senkin asettaminen historian tuomioistuimen eteen Marxin tapaan edellyttäisi jo eksplisiittisiä kritiikin mittapuita.

Michael Theunissenilta peräisin olevaa ajatusta Marxin immanentista ja transkendentista kritiikistä Lohmann on esitellyt jo väitöskirjaansa edeltävissäkin kirjoituksissaan ja olen sitä itsekin käyttänyt ja kommentoinut teoksessani *On*

the Formation of Marxism (1986). Myös seuraava askel Marxin kritiikin eksplikoimisessa on tuttu Lohmannin aikaisemmista suomeksikin julkaistuista kirjoituksista (ks. mm. *t&e* 1/1987). Koska Lohmannin käsityksen mukaan Marx jatkuvasti ajautuu tilanteeseen, jossa hänen oikeastaan kritiikkinsä uskottavuuden pelastamiseksi täytyisi vedota johonkin positiivisesti luonnehdittavissa olevaan porvarillista oikeutta korkeampaan tai perustavampaan oikeudenmukaisuuden periaatteeseen, tuntuisi luonteelta etsiä sellaisen ituja Marxin, kieltämättä niukoista, luonnehdinnoista hyvästä elämästä. Lohmann onkin pyrkinyt tältä pohjalta kehittämään positiivisen rikkauuden (vastakohtana pääoman edustama abstrakti rikkaus) käsitettä. Myös Marxin *Pääoman* kolmannessa osassa esittämä kuuluisa luonnehdinta tulevaisuuden yhteiskunnasta ja sen vapauden ja välttämättömyyden valtakunnasta tarjoaa – niukkaa – aineista tällaisille pohdinnoille. Mutta jälleen Marxin omat varaukset tekevät nämäkin kehittelyt ongelmallisiksi. Ensinnäkin hyvän elämän käsite edellyttää aidosti yhteisesti jaettua, yhteisöä, ja juuri kaiken tämän kapitalismi tekee mahdottomaksi. Se pudottaa pohjan pois "vanhan maailman" itsetyytyväisyydeltä. Toiseksi, Marxin jako vapauden ja välttämättömyyden valtakuntiin ei ole sama kuin Aristoteleella: Marxin vapauden valtakunnassa ihminen on suhteessa vain itseensä tai jo itsensä kaltaiseen, ei koskaan aidosti toiseen. Marxin vapaan assosiaation käsitteeseen koh-

distuneet rousseau'ismi syytökset eivät siten Lohmannin mukaan mielestä ole aiheettomia.

Indifferenz und Gesellschaft -teoksessa jatkuvasti toistuvan perusteetin mukaan Marxin luonnonoikeudellisten oikeuskäsitysten kritiikin – vapauden ja tasa-arvoisuuden historiallisen rajoittuneisuuden tai vääristyneisyyden osoittamisen – täytyisi vastoin Marxin itseymmärrystä perustua jollekin eettisesti perustellulle oikeudenmukaisuuden käsitteelle ja viime kädessä nojata siihen. Tätä eivät voi tyydyttävästi tarjota tähänastisista ehdokkaista sen enempää osallistujien moraalinen närkästys kuin jonkinlainen hyvän elämän mittapuukaan.

Myöskään kokemus kapitalismin syntyyn liittyvästä historiallisesta vääryydestä ei voi tällaisena toimia, sillä – kuten Lohmann huomauttaa – vaikka palkkatyöläiset kokisivatkin kapitalismin historiallisesta epäoikeudenmukaisena muistelleensa alkuperäisen kasautumisen historiaa ja sitä, miten heidät on väkivalloin irrotettu oman tuotantonsa aineellisista edellytyksistä, tämänkin kriittinen potentiaali kilpistyy Marxin itsensä esittämään käsitykseen siitä, miten yhteiskunnalliset suhteet kapitalismissa näyttäytyvät osallistujille luonnollisina ja historiattomina. Onhan palkkatyöläisen työvoiman myynti täysin vapaaehtoinen toimenpide – vain hänen oman valintansa tulos; mikään taho ei häntä siihen pakota. Lohmannin mukaan palkkatyöläisen "kvalitatiivinen vapautietoisuus" riippuu lopultakin vain hänen

kokemastaan työn ja etenkin vapaa-ajan arvosta. Vapaus ei ole vain *fictio juris*, ja juuri tähän perustuu kapitalismin historiallinen voima ja yle-vämmuus. Jos kaikki tapah-tuu omasta tahdosta, niin mitä siihen kukaan voi sanoa.

Marxin ainoa mahdolli-suus näyttää olevan pelastaa luonnonoikeudelliset normit samalla, kun hän esittää niiden ideologisen idealisoinnin kritiikin osoittamalla niiden partikulaarisuuden ja ehdolli-suuden. Marxin kriittiseksi ai-o tu oikeussuhteiden analyysi kääntyykin niiden tahatto-maksi affirmaatiksi (s. 286.) Hyvällä tahdolla Marxilta voi-daan kyllä löytää viittauksia sellaisesta positiivisesta va-paudesta ja konkreettisem-masta tasa-arvosta, jotka ylittävät ”ahtaan porvarillisen oi-keushorisontin”. Ei-abstrakti tasa-arvo olisi tällöin tavaravaihtajien ekvivalenttisuutta universaalimpi ja koskisi kaik-kia relevantteja suhteita. Ta-varanvaihtajien negatiivisen vapauden sijaan Marxinkin käsityksen mukaan positiivi-seen vapauteen kuuluvat ul-koisten pakkojen poissaolon lisäksi myös toimintakyvyt ja olosuhteet toimia halutulla tavalla.

Lohmannin teoksen kriitti-sissä analyyseissa usein tois-tuva johtopäätös, jonka mu-kaan Marxin – kritiikkinsä va-kuuttavuuden säilyttääkseen – tulisi itse asiassa luopua anti-moralistisesta asenteestaan ja eksplikoida jonkinlainen oi-keudenmukaisuuden käsite, tuo helposti mieleen Haber-masin kommunikatiivisen toi-minnan teorian perusargu-mentin. Sehän torjuu kaiken-laiset yhteiskunnallisten suh-teiden legitimiisyyden funk-

tionalistiset perustelut. Oi-keuspositivismi ei päde, sillä oikeuden, myös kehittyneen porvarillisen oikeuden, tulee olla eettisesti ankkuroidua. Vain näin se voi aidosti olla legitiimi ja intersubjektii-visesti, esim. tavaravaihtajia velvoittava. Analogisesti Haber-masin Weber-kritiikin kanssa Lohmann arvostelee Marxia siitä, että tämä itse asiassa ei pysty – aikomuksestaan huol-imatta – vakuuttavasti osoit-tamaan porvarillisen yhteis-kunnan rahan välittämän yhteiskunnallisuuden erityistä luonnetta. Pelkistäen kysy-mys on siitä, miksi tavaravaihtajat lopulta tunnustavat toisensa yksityisomistajina ja mikä estää heitä turvautu-masta varkauteen ja väkival-taan saadakseen haluamansa. Marxhan ei tunnetusti postu-loi valtiollista pakkoa tai oi-keutta ennen vaihtoa. Loh-mannin mukaan tämä johtaa funktionalistiseen selitykseen: kapitalismi toimii, koska voi-dakseen toimia kapitalismissa tavaravaihtajina yksilöi-den täytyy toimia näin. Loh-mannin sanoin instanssi, joka asettaa oikeuden, olisi tällöin legitiimi, koska se on olemas-sa (s. 284).

Kuten Lohmann kuitenkin itsekin toteaa, Marxin esitys on mahdollista jälleen tulkita toisinkin. Ehkä Marx haluaa-kin vain osoittaa ja erityisesti korostaa sitä, että porvarilli-sen yhteiskunnan yhteiskun-nallisuus on sittenkin luon-teeltaan aina kontingenttia ja sikäli latenttia. Tämä kontin-genssi ei toisaalta merkitse vain sitä, että sosiaalinen yhteiskunnallistuminen on aina vaarassa hajota eikä sen toi-minnalle ole mitään takeita, vaan myös sitä, että etäisyyttä

luomalla se luo myös vapaut-ta! Porvarillisen yhteiskunnan yhteiskunnallisia suhteita luonnehtii aina indifferenssi!

Lohmannin sisällöllisesti varsin rikkaan teoksen varsi-nainen uusi anti perustuukin juuri indifferenssin käsitteen avulla tehtyyn Marxin kapita-lismi-kritiikin tulkintaan. Marx ei itse puhu eksplisiittisesti yhteiskunnallisten suhteiden indifferenssistä tai rahan luo-masta indifferenssistä vaikka-kin kyllä välinpitämättömyydestä (*Gleichgültigkeit*). In-differenssi on Lohmannin oma käsite, jonka hän eriyttää useaan eri alalajiin (basaali, mediaalinen, funktionaalinen, sosiaalistrukturaalinen ja systeeminen) ja jonka avulla hän pyrkii systemaattisesti tulkit-semaan sitä porvarillisen yhteiskunnallisuuden luonnetta ja erityispiirrettä, josta Marx puhuu esineellistymisenä, ta-varan fetissiluonteena tai joh-non yleensä viittaa suhteiden abstrakti luonne. Vaikka sii-hen ei viitatakaan, on tähän tulkintaan – samoin kuin in-differenssiin aina liittyvän ambivalenssin korostamiseen analyysissa – vaikuttanut Loh-mannin toisen spesialiteetin Georg Simmelin ja Marxin rinnakkainen luku (ks. esim. Lohmannin Simmel-artikkelia *Sosiologia* -lehestä 2/1987).

Kaikkein yleisimmin voi-daan porvarillista yhteiskun-taa luonnehtivassa indiffe-renssissä katsoa olevan kyse siitä, että yhteiskunnallistu-minen ei ole kenenkään toi-mijan toiminnan tarkoitettu tulos, vaan toteutuu riippu-matta osallistujien tietoisista tarkoituseristä (vrt. Smithin näkymätön käsi). Esimerkiksi systeemillä indifferenssillä Lohmann tarkoittaa (Niklas

Luhmannin tapaan) sitä, että kapitalistinen talous sulkee kaiken sen, mikä ei ole rahassa ilmaistavissa tai laskettavissa, ulkopuolelleen. Se ei voi lainkaan ottaa sitä huomioon – eli on täysin välinpitämätön sen – esim. eettisten periaatteiden – suhteen. Basaaliset indifferenssit luonnehtivat arvoaluovaa työtä, joka on välinpitämätön sekä (a) suhteessa määrättyyn aineelliseen ominaislaatuun tai luonnonominaisuuteen, 2) toiminnan konkreettisiin muotoihin (työn muotoihin) että 3) tekijöiden toiminnalleen asettamiin konkreettisiin tavoitteisiin. Indifferenssi yleisesti ottaen siis tarkoittaa abstrahointia kaikista ”määräytyistä määrityksistä” (*bestimmten Bestimmungen*, 151). Sosiaalistrukturaalinen indifferenssi on välinpitämättömyyttä inhimillisen tahdon suhteen ylipäättään.

Kuten Lohmann korostaa, indifferenssin käytön kapitalismikriittisenä käsitteenä tekee ongelmalliseksi se, että Marxille indifferenssin luonnehtimat yhteiskuntasuhteet eivät koskaan ole yksinkertaisesti – tai ainakaan vain – herruussuhteita. Marxin käsitystä luonnehtii taas perustavanlaatuisen ambivalenssi: indifferenssi, juuri abstraktiutensa ansiosta, luo myös vapautta (*freiheitsstiftende Indifferenz*). Merkitseehän se juuri välinpitämättömyyttä moraalisten, poliittisten ja kulttuuristen vaateiden suhteen – tai niiden ei-huomioonottamista, mikä samalla luo yksilölle riippumattomuutta ja liikkumavaraa.

Marx valitsi kapitalismiesityksensä immanentisti etenevän kritiikin tavan, joka läh-

tien kohteensa ristiriidoista käsin pyrkii transkentoivan kritiikin tietä kapitalistisen yhteiskunnan negatiivisuuden eriytyneeseen arvioon, mutta, kuten Lohmann yksityiskohtaisesti osoittaa, Marxin esitys horjuu sen suhteen, kritisoiko se ja jos niin miten ja mistä se kapitalismia lopulta kritisoi. Marxin oma kapitalismiesitys ei lopultakaan esitä kapitalismia sellaisena ristiriitaisena negatiivisena totaliteettina, joka perustelisi sen kumoamisen välttämättömyyden. Myös Lohmannin erittelemä yhteiskunnallisia suhteita luonnehtiva indifferenssi on tässä suhteessa aivan liian ambivalentti. Marxilta Lohmann ei siis kritiikin perustaa ja samalla uuden ja korkeamman yhteiskuntamuodon peruspilareita löydä. Onkin ymmärrettävää, että Marxin jälkeinen marxismi turvautui tässä suhteessa useinkin vain luonnonoikeudelliseen kapitalistisen riiston ja alkuperäisen kasautumisen epäoikeudenmukaisuuden osoittamiseen. Paitsi että se on asiallisesti kyseenalainen, tällainen kanta sotii myös ilmiselvästi Marxin omia intentioita vastaan.

Marxilta ei siis löydy Lohmannin edellyttämää universaalisesti perusteltavissa olevaa oikeudenmukaisuuden käsitettä, jota kapitalismin kriittinen kokonaisarvio kuitenkin edellyttäisi. Marxin kapitalismikritiikin ohjelman antimoralismi tekee lisäksi kaikki Negtin kaltaiset marxismin elvytysyritykset alun perin toivottomiksi. Mutta entäpä jos tyydyimme johonkin paljon vähempään ja pelastamme Marxin kansalaisoikeudet tieteellisessä yhteisössä toi-

sella tavalla – tavalla joka ei kylläkään vastaisi Marxin omia tarkoituspäitä? Jospa Marxin ansio meidän aikalaisemme kannalta onkin juuri tuo herkkyys modernin yhteiskunnan indifferenssiin liittyvän ambivalenssin suhteen – ja siihen liittyvä tietoinen amoraalisuus?

Lohmannin loppupäätelmä on tämänkin suhteen melko lohduton. Hänen mukaansa Marxilta ei juurikaan löydy kriteereitä, joiden avulla voitaisiin arvioida eriytyneesti palkkatyöläisen elämänmuotoon liittyvän indifferenssin ambivalenttisuutta tai punnita palkkatyöläisopposition ja sopeutumisen välisiä balanssia. Tätä tarkoitusta varten Marxin ratkaisut ovat aivan liian yksipuolisia ja teoreettisesti epätydyttäviä: ”Hänen objektivistinen historianfilosofiansa uhraa nykyisyyden, hänen produktivisminsa uhraa moraalin, hänen latentti individualisminsa uhraa intersubjektiviisuuden ja hänen ekonomisminsa uhraa kulttuurin.” (s. 362–363.) Ja koska jo lähtökohtakin on näin epäsuotuista, on tuskin mitään perusteita pyrkiä työstämään näitä kysymyksiä edelleen Marxin kanssa tai avulla. Nämä rajoitukset tulisi siis aina pitää mielessä, kun arvioidaan sitä, mitä Marxilla on vielä nykyisyydelle annettavana.

Mikäli tätä johtopäätöstä luettaisiin vastauksena esimerkiksi Oskar Negtin esittämään Marxin elvytysohjelmaan, se olisi täysin tyrmäävä – Negt osoittautuu näiväksi ja Marxinsa huonosti tuntevaksi ajattelijaksi. Mutta entäpä jos Lohmann sittenkin vaatii Marxiltaan liikaa edellyttäessään, että Marxin pitäisi kyetä

JÄLKISANAT

JÄLKISANOISTA

tuottamaan sellaisia normatiivisia standardeja, joiden avulla voisimme kyetä arvioimaan eriytyneesti modernin ambientisuuden hyviä ja huonoja puolia ja jotka olisivat kaiken lisäksi jotenkin yleisesti hyväksyttävästi perusteltavissa. Jospa asetelma olisi-kin syytä kääntää hetkeksi toisinpäin ja käyttää Marxia Habermasin kritisoimiseen: Mikäli Marx on oikeassa siinä, että kapitalismin systeeminen indifferenssi merkitsee sitä, että se ei tunnusta mitään eettisiä periaatteita ja toteuttaa yksilöiden tasa-arvon vain tavaranvaihtajina, niin eikö tämä juuri riitä kyseenalaistamaan kaikenlaisen universaalien moraalin mittapuun hakemisen järkevyyden. Heikoilla Marx on toki siksi, että tällaisena hänen kritiikkinsä ei ole enää "aufhebende" vaan sittenkin paremminkin "rettende" kapitalismin suhteen. Ja Marx toki halusi itse olla vallankumouksellinen, vaikkakin varsin erikoinen vallankumouksellinen, asettuessaan analysoimansa kapitalismin tavoin "hyvän ja pahan tuolle puolen".

Jukka Gronow

Afterwords. Tampere English Studies No. 1. Edited by Nicholas Royle. Essays by Timothy Clark, Jacques Derrida. Gerald Doherty, Markku Eskelinen, Thomas Kent, J. Hillis Miller, Outi Pasanen, Taina Rajanti, Nicholas Royle, Matti Savolainen and Robert Young. Outside Books, Tampere 1992.

Afterwords on – jälleen kerran – kunnianhimoinen yritys tuoda dekonstruktioita maahan. Vaikka termillä "jälkisanat" on temporaalinen merkitys tarkoittaen tiettyä viivettä, niin silti voi todeta, että jälkisanojen mahdollisuuteen sisältyy samalla "aina jo" myöhästyneen kommentaarin mahdollisuus. Kokoelma perustuu Tampereella 23.–24.11.1989 pidettyyn "Deconstruction in Finland"-seminaariin, jonka tavoitteena oli synnyttää dekonstruktio-keskustelua. Seminaarin dekonstruktioivinen opetus lie-nee se, että tavoitteet ja todellisuus eivät oman rakenteensa takia kohta ja että dekonstruktio Suomessa on miltei yhtä tyhjän kanssa. Teos ei ole vielä saanut osakseen kaipaamaansa huomiota, vaikka se esimerkiksi sisältää Jacques Derridan vartavasten siihen kirjoittaman tekstin.

Tampereella vaikuttavan *Oxford Literary Review*in toimittajan Nicholas Roylen pannon teoksessa on niin voimakas, ettei sitä kannata tarkemmin analysoida. Roylen samanaikaisesti ilmestynyttä pääteosta *Telepathy and Literature. Essays on the Reading Mind* (1991) voi lukea *Afterwords*in lisäyksenä. Roylen ja kokoelman toisen voimahahmon Outi Pasanen yhteyksien

avulla kirjaan on saatu dekonstruktion suurimpien nimien tekstejä sekä ansiokasta kommentaaria koulukunnan nousevilta kyvyiltä.

Miller esittää arvioissaan *Deconstruction Now? The States of Deconstruction or Thinking without Synecdoche*, että dekonstruktion sijaan pitäisi puhua dekonstruktioista. Roylen mukaan hän toteaa "ironisesti", että dekonstruktion aika on jo ohitse. Miller puuttuu myös kipeään Paul de Manin tapaukseen, jota käytetään hyökkäyksenä koulukuntaa vastaan – koulukunnan "nykyisenä johtajana" Miller tietysti toistuvasti kiistää koko koulukunnan käsitteen. Artikkelin on ansiokas siinä mielessä, että sen uudempi versio on sisällytetty Millerin poleemisteoreettisen artikkelikokoelman *Theory now and Then* (1991), yhteensitovaksi esipuheeksi, eräänlaiseksi jälkisanaksi, Millerin omaan satunnaiseen teoreettiseen kehikkoon vuosilta 1966–1989.

Jacques Derrida kirjoitti kokoelman huipuksi tekstin "After.rds", joka on kolmella kielellä esitetty vastaus Roylen kirjeeseen jälkisanojen mahdollisuuden mahdottomuudesta. Derrida on oikeastaan julkaissut – Outi Pasanen käännöksenä – tekstinsä ensimmäiseksi suomenkielillä. Derrida varoittaa kirjeessään siitä, että dekonstruktioita ei voi ja eikä pidä pysäyttää dekonstruktion systeemiksi, ei edes systeemin epäsystemaatiikan mahdollisuutena:

"Koska se ei ole suljettavissa systeemiksi, koska se on systeemitotaliteetin dekonstruktio, 'dekonstruktioilla' täytyy olla