

Järvenpää

VIERAANTUMINEN JA VAPAUS

Neljä tulkintaa Karl Marxin varhaiskaudelta

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Filosofian pro gradu -tutkielma

Kesäkuu 2020

TIIVISTELMÄ

Jari Järvenpää: Vieraantuminen ja vapaus
Pro gradu –tutkielma, 58 s.
Tampereen yliopisto
Filosofian tutkinto-ohjelma
Kesäkuu 2020

Tutkielma käsittelee Sean Sayersin, Herber Marcusen, Erich Frommin ja Istvan Meszarosin vieraantumiskäsityksiä ja vapauksikäsityksiä tulkiten Karl Marxin vuosien 1843-1846 teoksia. Sayersin mielestä Marx ei kovin johdonmukaisesti kannata vieraantuneen työn kuuluvan vain kapitalismiin. Vieraantumisen myötä ihmisen vapaus vähenee, sillä ihmisen mahdollisuudet toimia lajiolemuksensa mukaisesti vähenevät. Toisaalta kapitalismin yksityisomaisuuden myötä ihmisellä on yksilöllisempi vapaa tahto. Tämä edellyttää oikeutta perusomaisuuteen. Fromm käsittelee vieraantumista eksistentiaalismin hengessä, minkä vuoksi hän keskittyy ihmisyyden ja yksilöllisyyden puolustamiseen. Sayersin sanoin eksistentiaalistina Fromm pohtii psykologista ja henkistä vieraantumista. Frommille vieraantuminen merkitsee eksistenssin ja olemisen välistä ristiriitaa. Fromm tarkastelee vieraantumista idoleiden kautta, jolloin asialle tai esineelle luovutetaan omia voimia. Meszaros tarkastelee vapautta kolmella tavalla. Ensinnäkin vapaus voi olla positiivista eli ihmisen ja luonnon välistä tai negatiivista eli ihmisen ja ihmisen välistä. Toiseksi vapaus kohdistuu aina johonkin. Kolmanneksi omaisuussuhteet vaikuttavat vapauden määrään, mutta Meszaros ei näe oikeutta perusomaisuuteen relevantiksi. Kaikkien vapauden lajien välillä vallitsee dialektinen vastavuoroisuus: yhden lisääntyminen vaikuttaa kahteen muuhun. Marcuse tarkastelee eksistentiaalismin ja humanismin kautta Marxin vieraantumiskäsityksiä: Marx puolustaa ihmisyyttä ja ihmisen eksistenssiä, jotka kapitalismissa joutuvat ahtaalle. Marcuse näkee ihmisen olevan objektiivinen olento, joka tarvitsee objektiivista maailmaa, esineitä, olemuksensa vuoksi. Negatiivisessa objektifikaatiossa ihminen menettää objektin, mutta positiivinen objektifikaatio auttaa ihmistä realisoimaan itseään. Marcuse kannattaa dialektista käsitystä vapaudesta, jossa vapauden rajoitukset distressi eli kielteinen stressi ja tarvitsevuus ovat edellytyksiä vapaudelle, sen sijaan että olisivat vapauden vastakohtana.

Avainsanat: vieraantuminen, elämisen tarvikkeet, historiallisuus, objektifikaatio, dialektiikka, yksityisomaisuus, kommunismi, puolueellisuus, kapitalismi, työnjako

Sisällys

1 Johdanto.....	1
1.1 Neljä työläisen vieraantumisen muotoa.....	3
1.2 Ihmisen ja eläimen erot.....	6
2 Sean Sayers.....	10
2.1 Käsitteiden tarkastelua	10
2.2 Historiallisuus	10
2.3 Vieraantumisen eri merkityksiä	11
2.4 Tarina lankeemuksesta ja vapaus	13
2.5 Vieraantumiskäsitysten ongelmat: miten käsite tulisi määritellä?	15
2.6 Sayersin näkemyksiä vieraantumisen muodoista	18
2.7 Vieraantumisen voittaminen	21
2.8 Yksityisomaisuus ja kommunismi.....	24
2.9 Työnjako	28
3 Erich Fromm ja Istvan Meszaros	30
3.1 Johdanto Frommin eksistentialismiin ja humanismiin	32
3.2 Vieraantumisen juuria Frommilla	32

3.3 Vieraantuminen Frommilla - eksistenssi ja oleminen	33
3.4 Istvan Meszarosin historiallinen näkökulma (historicity)	34
3.5 Antropologian suhde ontologiaan	37
3.6 Puolueellisuus ja epäoikeudenmukaisuus (partiality).....	38
3.7 Ensimmäisen ja toiseen asteen välittäjät	40
3.8 Meszarosin ajatuksia ihmisen vapaudesta.....	43
3.9 Meszarosin ja Frommin ajatusten vertailua	45
4 Herbert Marcuse: työ ja vieraantuminen Marxilla.....	46
4.1 Ihminen on objektivoiva olento	47
4.2 Vieraantumisen historialliset ja sosiaaliset tekijät.....	52
5 Loppusanat.....	54
6 Lähteet.....	55

1 Johdanto

Tarkastelen Karl Marxin näkemyksiä aiheesta työ ja vieraantuminen aloittamalla katkelmalla Pariisin käsikirjoituksista. Käsittelen Marxin vuosien 1843-1846 aikana kirjoittamia teoksia siinä määrin, kun ne tulevat esille Sean Sayersin, Erich Frommin, Istvan Meszarosin ja Herbert Marcusen ajatuksien tulkitsemina. Aihealueista sanottakoon ensinnäkin työ, työnjako ja vieraantuminen. Toiseksi käsittelen vieraantumisen voittamista ja kommunismia, sillä kummatkin selvittävät tarkemmin mistä vieraantumisesta on kyse. Sayersiä, Frommia, Meszarosia ja Marcusea käsittelevät lähdekirjat keskittyvät pääosin Marxin teoksiin Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset eli Pariisin käsikirjoitukset ja Saksalainen ideologia. Täydennystä ja selvennystä Marxin näkemyksiin haen hänen teoksistaan Teesejä Feuerbachista ja Juutalaiskysymyksestä. Näistä tärkeimmäksi teokseksi nostan Pariisin käsikirjoitusten työtä ja vieraantumista käsittelevän osan, sillä teksti on tärkein tutkielman aihetta ajatellen. Työn aiheeksi olen valinnut Sayersin, Frommin, Meszarosin ja Marcusen Marx-tulkintojen vieraantumiskäsitykset ja niiden suhteen heidän vapauskäsityksiinsä. Vieraantuminen yleisesti vähentää ratkaisevasti yksilön vapautta, sillä ihminen ei vieraantuessaan kykene toimimaan ihmislajille ominaisella tavalla. Käsittelen lisäksi neljän filosofin vieraantumista koskevien kannanottojen kytköstä vapauteen. Missä määrin kannanotot vieraantumisesta kertovat itseasiassa jotain vapauskäsityksistä? Marx kritisoi Pariisin käsikirjoituksissa kapitalismia sen perustelemattomista lähtökohdista, kuten yksityisomaisuudesta, kilpailusta ja kapitalistin edusta, jotka luovat vieraantuneisuutta. Marx tarkastelee kapitalismissa esiintyviä neljää vieraantumisen muotoa. Ensimmäisessä muodossa työläinen vieraantuu, koska hän joutuu luovuttamaan työn tuotteen. Hänen tuottamansa tuote on osa hänen identiteettiään. Toisessa muodossa työläinen vieraantuu itsestään, sillä hän ei tunnista toimintaansa omakseen. Kolmannessa muodossa ihmisen lajinelämä muuttuu yksilöllisen elämän välineeksi, minkä seurauksena ihminen vieraantuu lajinelämästään. Kolmesta aiemmasta muodostuu vieraantumisen neljäs muoto, ihmisen vieraantuminen toisesta ihmisestä. Sayersin tarkastelussa korostuu Hegelin vaikutus Marxiin, joten Sayers Marx-tulkitsijana tarkastelee melko paljon Hegelin ajatuksia. Sayers kääntää käsitteet ”*Entfremdung*” ja ”*Entäusserung*” käsitteeksi ”*alienation*”, joka kääntyy puolestaan käsitteeksi ”vieraantuminen”. Käsitteen ”*Entfremdung*” osa ”*Fremd*” viittaa vieraaseen, kun sitä vastoin käsitteen ”*Entäusserung*” osa ”*Äusserung*” viittaa ulkoistamiseen, ilmaisuun ja ilmaukseen. Vieraantumisen voittamisen Sayers näkee dialektisesti käsitteen ”*Aufheben*” mukaisesti, jolloin vallankumouksessa uusi yhteiskunta rakentuu aiemman luomalle perustalle samaan aikaan kun luodaan aivan erilainen yhteiskunta aiemman tilalle. Dialektiikan avulla Marxia tulkitsevat myös

Meszaros ja Marcuse. Fromm tarkastelee vieraantumista historian eri aikakausien ja myös Vanhan testamentin kautta. Näin ollen Fromm on kiinnostunut erilaisista vieraantumisen ilmenemistavoista historian kulussa. Meszarosin näkökulma on omintakeinen, sillä hän kytkee vieraantumisen historialliseen näkökulmaan, koska molemmat käsittelevät kysymystä ihmisen luonnosta. Meszaros tarkastelee vieraantumista täten historiallisuuden näkökulmasta, jonka myötä hän tuo mukaan moraaliset pohdinnat. Marcuse tarkastelee transsendenssia, muutosta, jossa vieraantuminen kyetään voittamaan. Marcuse ottaa esille negatiiviset objektifikaatiomuodot, reifikaation ja vieraantumisen, joissa täyttyy tietyt sosiaalis-historialliset ehdot. Marcuse jakaa Marxin käsityksen filosofian liiallisesta teoreettisuudesta, sillä se ei kykene pureutumaan käytännöllistä tarkastelua vaativaan vieraantumisen ongelmaan.

Marx kritisoi kapitalismia Pariisin käsikirjoitukset -teoksessaan keskittyen etenkin kansantaloustieteen eli poliittisen taloustieteen ongelmallisiin käsityksiin ja lähtökohtiin. Marx ajattelee, että poliittinen taloustiede on suhteessa lähtökohtiinsa kritiikitön, sillä se ei perustele yksityisomistusta. Pikemminkin se otetaan annettuna. Marx kirjoittaa:

"Olemme olettaneet annetuiksi yksityisomistuksen, työn, pääoman ja maan erottamisen työpalkasta, pääomanvoitosta ja maankorosta samoin kuin työnjaon, kilpailun, vaihtoarvon käsitteen jne. Olemme osoittaneet itse kansantaloustieteestä käsin, sen omilla sanoilla, että työläinen vajoaa tavaraksi..." (Marx 1978, 69). Marxin ajatuksena on kritisoida yksityisomistusta, koska sen seuraukset ovat kielteisiä. Marx antaa mielikuvan kapitalismin työläisestä ikään kuin tavarana. Mielestäni näin ilmenee kapitalismin tehokkuus tuotannossa, mutta samalla kapitalismissa tapahtuu työläisten epäinhimillistä kohtelua. Marxin aikana työolot olivat kovin kehnot, joten kritiikki on ainakin pääosin oikeutettua. Marx on kiinnostunut materialistisista lähtökohdista. Sivulla 69 Marx puhuu yksityisomistuksen materialistisista perusteista kansantaloustieteen "abstrakteina kaavoina", jotka todellisuudessa eivät ole tieteellisiä löydöksiä tai lakeja vaan näennäinen peruste oikeuttaa yksityisomistusta. Marxin mielestä nämä kaaviot "syntyvät yksityisomistuksesta olemuksesta" eli muodostuvat välttämättä (ibid.). Marx kaipaa päteviä perusteluita niin kilpailulle, voitonhimoille, voitonhimoisten väliselle sodalle kuin kapitalistin edullekin, sillä kansantaloustiede ei hänen mielestään ymmärrä ilmiöiden välisiä syy-yhteyksiä. Mielestäni on pätevää kysyä, että miksi kapitalistin etu ja kilpailu olisivat tärkeimpiä tekijöitä määrittäessä työläisen palkan suuruutta (Marx

1978, 69-70)? Marx pohtii usein vieraantumista. Näiden huomioiden myötä pääsemme suurempaan nostettuun ongelmaan: rahajärjestelmän kytkös vieraantumiseen.

1.1 Neljä työläisen vieraantumisen muotoa

Ensimmäiseksi vieraantumisen muodoksi Marx kertoo tuotteen luovuttamisesta syntyvän vieraantumisen. Marx tarkastelee työtä luomisprosessina vähintään siinä merkityksessä, että työn tuote peilaa tekijänsä sisäistä maailmaa kuten taideteos. Taiteeseen sisältyy tuotokset, joiden tärkeyttä Marx korostaa Hegelin tavoin, sillä niiden luominen on vapaata. Marx tarkastelee yleisesti kapitalistisessa yhteiskunnassa työnteossa tapahtuvaa tavaroiden luovuttamista taiteilijan näkökulmasta: taiteilijaa riistetään, kun hänet pakotetaan luovuttamaan tuotoksensa. Työläinen kärsii siitä, kuten kärsisi taiteilijakin työn tuotostensa varastamisesta. Marx antaa vaihtoehtoisen näkökulman työnteosta osana kilpailua kertomalla, että työnteko on luomistyötä, jossa tuotokset kuuluvat tekijälleen, sillä ne ovat osa hänen identiteettiään (Marx 1978, 69-88). Marx määrittelee käsitteen "elämisen tarvikkeet", jonka avulla hän selittää ihmisen riippuvaisuutta ja kytköstä luontoon erityisesti työnteossa. Elämisen tarvikkeet koostuvat ensinäkin esineistä, jotka ovat työn kohteina. Toiseksi Marx mainitsee elämisen tarvikkeet ahtaassa merkityksessä. Näitä ovat "työläisen ruumiillisen toimeentulon välineet". Marxin mielestä työssään ihminen ottaa luontoa omakseen eli hallintaansa ja tästä kielteisenä seurauksena on, että ihminen menettää "elämisen tarvikkeitaan" kahdessa merkityksessä (Marx 1978, 73). Marxin mukaan ihmisestä tulee kahdella tapaa esineensä orja, sillä tuottaessaan esineitä hänen suhteensa luontoon köyhtyy. Ensinnäkin, kun ihminen vastaanottaa työn kohteen eli esineen, niin hänen olemassaolonsa tyypistyy vain työläisen rooliin. Toiseksi, kun hän vastaanottaa toimeentulovälineitä, niin hänen olemassaolonsa tyypistyy vain fyysiseksi subjektiksi (Marx 1978, 74). Toimeentulovälineillä käsittääkseni Marx tarkoittaa sivulla 73 toiseksi mainittuja "elämisen tarvikkeita", "työläisen ruumiillisen toimeentulon välineitä". Marx puhuu myös siitä, että työläinen ei pääse osaksi yhteiskunnan nautittavista asioista, kuten tuotteidensa hyvästä muodosta ja henkevydestä, korkeasta sivilisaatiosta, ylevyydestä ja kauneudesta siinä määrin kuin rikas ihminen (ibid.). Tuotteiden hyvä muoto voi käsittääkseni merkitä tuotteiden käyttökelpoisuutta ja hyödyllisyyttä. Kirveellä on hyvä muoto, kun sen kärki on muodoltaan terävä.

Toinen vieraantumisen muoto on tuotantotapahtumasta vieraantuminen. Marx näkee työn tuotteen tuotannon tiivistetyssä muodossa ja siksi samankaltaisena. Kummallekin on ominaista

luovuttaminen, sillä niiden päämäärä on luovuttaa työläisen tuottama tuote kapitalistille. Tuotantotapahtuman täytyy siten olla toimivaa luovuttamisen kannalta eli palveltava tehokkaasti pyrkimystä luovuttaa tavaroita. Tuotantotapahtumalle on ominaista, että se on ihmiselle ulkonaista eli työläinen ei tunnista sitä itselleen sopivaksi toiminnaksi ja siksi hän pyrkii sitä välttämään. Tuotantotapahtumassa ihminen vieroittuu (*sich entäussert*) ja uhraa itsensä eli vieraantuu itsestään, sillä hän ei tunnista omaa toimintaansa. Hän kuitenkin joutuu olemaan osa tuotantotapahtumaa tarpeellisen elannon hankkimiseksi eli ulkoisista syistä johtuen. Työn merkitys on kapitalismissa välineellinen toiminta. Sisäisiä syitä työnteolle ei kapitalistisessa yhteiskunnassa ole työläiselle, sillä Marx näkee työnteon haitalliseksi mielelle ja ruumiille. Näin ollen on ymmärrettävää, että Marx päätyy siihen, että työläinen kokee inhimillisessä toiminnassaan, työssään, itsensä eläimeksi ja eläimellisissä toiminnoissa, kuten syömisessä, itsensä ihmiseksi. Tämä johtuu seuraavista asioista: ihminen ei kuitenkaan uhraa itseään eläimellisissä toiminnoissa ja lisäksi Marx näkee myös nämä toiminnat aidosti inhimillisinä, kunhan ne eivät ole lopullinen ja ainoa ihmisen elämän tarkoitus (Marx 1978, 75-77).

Marx mainitsee kolmanneksi vieraantumisen lajiksi vieraantumisen ihmislajista (*Gattungswesen*). Käsitteellä ”*Gattungswesen*” tarkoitetaan sitä, että ihminen muodostaa teoriassa ja käytännössä oman lajinsa ja voi myös asettaa muut lajit omaksi kohteekseen. Tämä voidaan muotoilla myös siten, että ihminen asennoituu itseensä universaalina ja siksi vapaana olentona. Lajinelämästä tulee ihmisen yksilöllisen elämän väline, jonka vuoksi ihmisen lajinelämä ja yksilön elämä vieraantuu. Vieraantuminen ilmenee myös yksilön elämän muodostumisena abstraktiin muotoon elämän tarkoitukseksi (Marx 1978, 77-79). Ihminen on universaalimpi olento kuin eläin, sillä hänen epäorgaanisen luontonsa alue on universaalimpi. Epäorgaanisen luonnon alue, kuten kivet, ilma ja valo, muodostavat teoreettisesti osan ihmisen tajunnasta luonnontieteen ja taiteen kohteina. Nämä muodostavat ihmisen henkisen ”epäorgaanisen luonnon”, jota ihminen muokkaa käyttöönottoa varten. Tämä alue on lisäksi käytännössä osa ihmiselämästä ja toiminnasta, sillä fyysisesti ihminen elää syömällä ravintoa, lämmittämällä asuntoaan ja vaatettamalla itseään luonnontuotteita käyttäen. Koko luonto ymmärretään näin ihmisen ”epäorgaanisena ruumiina” elämisen tarvikkeena ja elämäntoiminnan materiaana, sen kohteena ja työkaluna. Ihminen täytyy olla ruumiinsa kanssa jatkuvassa vuorovaikutuksessa, jotta ihminen pysyisi hengissä, joten siksi ”epäorgaaninen ruumis” on Marxin päättelyssä ensisijainen. Miten luonto määritellään? Marx katsoo, että koska ihmisen ruumiillinen ja henkinen osa on yhteydessä luontoon, niin luonto on osa ihmistä, joten loppujen

lopuksi ihminen on osa luontoa. Näin ollen luonto on yhteydessä itseensä (Marx 1978, 78). Marxin mukaan kukin lajinluonne määrittyy elämäntoiminnan laadusta, joka ihmisellä on tietoinen vapaa toiminta. Ihmisellä "elämäntoimintana" on työ. Itse elämä ilmenee vain "elämäntarvikkeina". Marx käsittääkseni muotoilee saman näkemyksen toisella tapaa sanoessaan, että ihminen muodostaa oman elämäntoimintansa tahtonsa ja tietoisuutensa kohteeksi. Eläin sitä vastoin on välittömästi yhtä elämäntoimintansa kanssa eikä kykene sitä asettamaan kohteeksi. Vieraantuneessa työssä ihmisen "elämäntoiminta" ei ole kuitenkaan tuottavaa toimintaa vaan eläimenkaltaista, sillä se pyrkii täyttämään vain fyysiset tarpeet. Marxin johtopäätöksenä on, että ihminen todistaa itsensä lajinolennoksi vasta esineellisen maailman muokkaamisen myötä, sillä tämä on hänen toiminnallista lajinelämänsä. Toisin sanoen tällöin ihmisen toiminta on tällöin ihmisen lajinluonteen mukaista. Tuotetut esineet ovat ihmisen lajinelämän esineellistymiä, hänen "epäorgaaninen ruumiinsa". Perusteluiksi Marx mainitsee kaksi seikkaa. Ihminen, toisin kuin eläin, kykenee ja toimii fyysisestä tarpeesta riippumatta. Lisäksi siinä missä eläin tuottaa fyysisen tarpeen mukaan, niin ihminen voi tuottaa kauneuden periaatteiden tai erilaisten mittojen mukaan, vaikkapa eläinlajien tavoin. Vieraantuneessa työssä ihmisen "epäorgaaninen ruumis" otetaan pois häneltä, joten ihmisen toiminta vajoaa eläimen tasolle. Ihmisen lajinluonteen mukainen tajunta ja tietoisuus muuttuvat, joten Ihmisen fyysinen olemassaolo muuttaa lajinluonteen vain välineeksi (Marx 1978, 79-81).

Marxin mukaan aikaisemmista kolmen vieraantumisen muodosta muodostuu neljäs vieraantumisen muoto, ihmisen vieraantuminen toisesta ihmisestä. Marx esittää väitteeksi sen, että itsevieraantuminen aiheuttaa vieraantumisen toisista ihmisistä. Itsevieraantumiseen sisältyy vieraantuminen omasta työstä ja tuotantotapahtumasta. Perusteluna on se, että vieraantunut ihminen on vastakkain itsensä kanssa ja siksi vastakkain toisen ihmisen kanssa, suhtautuminen omaan työhön näkyy suhtautumisessa toisen ihmisen työhön ja vieraantuminen lajinolemuksesta merkitsee vieraantumista kaikista ihmisistä. Toisaalta Marx toteaa jokaisen ihmisen suhteen, jossa hän on itseensä, toteutuu eli saa ilmauksensa, vasta siinä suhteessa, jossa ihminen on toiseen ihmiseen (Marx 1978, 81). Marx väittää, että ihmisen suhde toiseen ihmiseen tekee ihmisen suhteen itseensä todelliseksi. Perusteluksi Marx kertoo työn tuotteen asettautumisen ihmistä vastaan vihamielisenä ja vieraana mahtina, mikä on mahdollista vain silloin, kun tuote kuuluu toiselle ihmiselle. Näin ollen ihminen suhtautuu toimintaansa siten, ettei se ole vapaata toimintaa ja siksi tämä toiminta palvelee toista ihmistä (Marx 1978, 82-83). Marx lähtee tarkastelemaan vieraantumista yksityisomistuksen myötä. Yksityisomistus on luovutetun työn, työntekijän, luonnon ja työntekijän ulkopuolisen suhteen

tuote ja seuraus. Ulkopuolisella suhteella Marx tarkoittaa työntekijän ja työn omistajan eli kapitalistin välistä suhdetta. Kapitalisti ei osallistu työnteon toimintaan, mutta silti vaikuttaa työntekoon työntekijän välityksellä. Yksityisomistuksen kehittyessä huippukohtaan vuorovaikutus monipuolistuu, sillä Marxin mukaan yksityisomistuksesta muodostuu lisäksi luovutetun työn tuote ja väline. Vaikka yksityisomistus onkin luovutetun työn seuraus, niin samanaikaisesti se on luovutetun työn toteutumista (Marx 1978, 84-85). Marxin mielestä yksityisomistus ja palkka ovat saman asian kaksi eri puolta eli ne kuuluvat yhteen. Työpalkka on näin vain välttämätön seuraus työn vieraantumisen. Marx kertoo, että työnteko ei esiinny sattumalta työpalkassa (Marx 1978, 85). Tulkitsen ajatuksen niin, että työn myötä työntekijä palvelee luovuttamalla tuottamansa tuotteen ja itsensä. Palkankorotus työntekijälle ei Marxin mielestä ole mahdollista muulla tavoin kuin väkivalloin. Tämä käsittääkseni johtuu siitä, että Marx kertoo kapitalistin edun olevan perimmäinen periaate. Palkankorotus ei Marxin mukaan voi silti tuoda työntekijälle ja hänen tekemälleen työlleen enempää arvoa vaan ainoastaan suuremman palkan. Onhan palkka vieraantuneen työn eräs välitön seuraus. Marxin ajattelussa yhteiskunnan vapautuminen edellyttää vapautumista yksityisomistuksesta. Marx korostaa työläisten orjuudesta vapautumista, sillä toiset orjuuden muodot ovat vain tämän orjuuden ilmenemismuotoja ja seurauksia. Sen vuoksi olisi tarpeen muuttaa työläisen suhde tuotantoon (Marx 1978, 85-86). Hieman myöhemmin Pariisin käsikirjoituksissa Marx toteaaakin: "Kaikki mikä ilmenee työntekijän kohdalla luovuttamisena, vieraantumisen toimintana, ilmenee työtä tekemättömän kohdalla luovuttamisen, vieraantumisen tilana" (Marx 1978, 88). Marx esittää vieraantuneen työn keskeiseksi ongelmaksi luovutetun työn, joten hänen mielestään ratkaisua vieraantumisen ongelmaan tulisi lähteä pohtimaan siitä käsin. Marxin mukaan:

"Työntekijällä, joka työllä ottaa luontoa omakseen, omaksi ottaminen ilmenee vieraantumisenä, omaehtoinen toiminta ilmenee toimintana toista varten ja toisen toimintana, elossa oleminen ilmenee esineen menettämisenä vieraalle voimalle, vieraalle ihmiselle." Ratkaisua ongelmaan täytyy hakea Marxin mukaan luovutetusta työstä, joka on yksityisomistuksen ilmentymä (Marx 1978, 88).

1.2 Ihmisen ja eläimen erot

Vieraantumisessa yleensä verrataan ihmisen vajoavan eläimen kaltaiseksi, joten siksi on tarpeen tarkastella niin Hegelin kuin Marxinkin käsityksiä ihmisen ja eläimen eroista. Sayersin mielestä Hengen filosofiassa näkyy se, että Hegelin filosofiassa työllä on suuri rooli ihmisolentojen erottamisessa muista eläimistä. Eläimellä on välitön suhde luontoon. Tämä suhde keskittyy sekä

luonnollisen ympäristön ympärillä oleviin objekteihin että sen omaan luontoon, sen omiin biologisiin tarpeisiin ja vaistoihin (Sayers 2003, 109; Hegel 1977, §167, 105). Sayersin artikkelissa on poimintoja Hegelin teoksista seuraavasti: ”Hegelin mukaan ihminen on ajatteleva tietoisuus. Luonnossa asiat ilmenevät vain välittömästi ja kerran, mutta ihminen *jäljentää (verdoppelt)* itsensä siten, että (i) hän on kuten luonnossa asiat ovat, mutta (ii) hän on aivan yhtä paljon itsensä, hän näkee itsensä, representoi itseään itselleen, ajattelee.” (Sayers, 2003, 110; Hegel 1975, 31; Hegel 1971, 76). Itsensä *jäljentäminen* mielestäni tarkoittaa tuottamista, joka peilaa tekijän sisäistä maailmaa. Itsetietoisuudessa se näkyy omina ajatuksina. Työnä se näkyy persoonallisesti tuotettuina objekteina. Ihmisellä on kahtalainen luonne: hän on sekä luonnonolento että itsellinen ajatteleva olento, joka pyrkii tuomaan sisäistä maailmaansa esille. Sayersin mukaan ihmisen kyky jäljentää itsensä itselleen ilmenee eniten itsetietoisuudessa, mutta sen lisäksi myös käytännöllisessä muodossa. Työ on tämän käytännöllisen itselleen olemisen muoto ja työ tarjoaa keinot sen kehittymiselle. Työn kautta katkeaa välitön suhde luontoon, sillä työssähän objektia ei kuluteta välittömästi. Ihmisen erityinen suhde luontoon perustuu siihen, että objekti säilytetään, sen kanssa työskennellään ja sitä muokataan (Sayers 2003, 110). Hegel kertoo teoksessaan Oikeusfilosofia työstä:

”Työ on välitys, jossa valmistetaan ja hankitaan partikularisoituneita tarpeita vastaavia välineitä. Työ spesifioi luonnon välittömästi tarjoaman aineksen näitä toistuvia päämääriä varten mitä moninaisimmissa prosesseissa. Tämä muodostuminen antaa nyt välineelle arvon ja tekee siitä tarkoituksenmukaisen siten, että ihminen käyttää ja kuluttaa etupäässä ihmistyön välittämiä tuotteita.” (Hegel 1994, 196§, 179).

Partikularisoituneilla tarpeilla Hegel mielestäni tarkoittaa kunkin yksilön omia subjektiivisia eriytyneitä tarpeita, joita yksilöt tavoittelevat työssä. Ihmisten tarpeet taistelevat keskenään siten, että yhden yksilön tarpeiden tyydyttäminen vie tarpeen kohteen, Hegelin mainitseman partikularisoitunutta tarvetta vastaavan välineen, pois muilta yksilöiltä. Muut yksilöt voivat sekä tuottaa että kuluttaa noita välineitä, mutta jokin yksilö saa hyödynnettyä mahdollisuutensa käyttää tuota välinettä oman tarpeensa tyydyttämiseksi. Välineen arvo on sitä suurempi mitä enemmän eri yksilöt kykenevät tyydyttämään tarpeitaan välineen avulla (Hegel 1994, §189, 176). Hegel kertoo ihmisen ja eläimen erosta:

”Eläimen tarpeet ovat alaltaan yhtä rajallisia kuin niiden tyydyttämisen tavat ja tyydytysvälineetkin. Ihminen taas osoittaa riippuvaisuudessaan samalla ylittävänsä sen ja todistaa yleisyytensä ensinnäkin lisäämällä tarpeitaan ja niiden tyydytysvälineitä ja toiseksi hajottamalla ja

erottamalla konkreettinen tarve yksittäisiin osiin ja puoliin, jotka muuttuvat erilaisiksi partikularisoituneiksi ja siten abstraktisiksi tarpeiksi.” (Hegel 1994, §190, 177).

Eläimen tarpeet ovat vakioisia, konkreettisia ja fyysisempiä kuin ihmisen tarpeet. Ihminen ei ole sidottu eläimen tavalla tiettyihin tarpeisiin, vaan hänellä on joustavuutta niiden tyydytyksen suhteen ja ihminen voi jopa luoda uusia tarpeita ja niitä vastaavia välineitä. Hegelin yleisyys muistuttaa myöhemmin mainitsemani Marxin universaalisuuden käsitettä. Hegel saattaa silti hieman liioitella ihmisen joustavuutta kertoessaan, että ihminen ”kykenee hajottamaan ja erottamaan konkreettinen tarve yksittäisiin osiin ja puoliin, jotka muuttuvat erilaisiksi partikularisoituneiksi ja siten abstrakteiksi tarpeiksi.”. Onko ihmisellä todella mahdollisuus tietoisesti muokata ja hajottaa näin joustavasti tarpeita abstraktiin muotoon? Missä määrin on kyse tarpeen tyydyttämisen viivästyttämisestä? Ihminen eroaa eläimestä siinä, että hän ei toimi välittömästi objektien eikä omien tarpeidensa kanssa. Ei-välittömyydestä kielii myös ihmisen kyky ajatella esimerkiksi toimiako tarpeen pakottamana vai ei. Ihminen on itsetietoinen olento, joka pyrkii jäljentämään itsensä eli tuottamaan maailmaan jotain itsensä kaltaista. Eläin tuottaa pääasiassa vaan jälkeläisiään. Ihminen tuottaa monipuolisemmin.

Oikeusfilosofiassa Hegel keskittyy ihmisen tarpeisiin ja välineisiin, jotka auttavat tarpeiden tyydyttämisessä. Ihminen poikkeaa eläimestä tarpeiden suhteen seuraavilla tavoilla. Ensimmäinen ihminen voi muokata tarpeitaan. Toiseksi ihmisen tarpeet voivat olla myös abstrakteja. Abstraktiksi tarpeeksi voisi käsittääkseni sopia arvostuksen saaminen. Arvostusta voi olla mahdollista saada työn teon kautta. Kolmanneksi ihmisellä on joustavuutta välineiden valitsemisessa tarpeiden tyydyttämiseksi. Välineitä voidaan vaihtaa ja niitä voidaan tuottaa. Eläin sitä vastoin on sidottu pitäytymään samoissa välineissä: metsästäjän ravintoa luonnosta ruokahalunsa tyydyttämiseksi ja esimerkiksi simpanssi voi käyttää kiveä apunaan murskata kookoshedelmän kuoren, jotta saisi ravintoa. Ihminen voi käyttää monenlaisia välineitä apunaan ruokahalunsa tyydyttämiseksi ja toimia jopa tarvettaan vastaan. Marxin mukaan niin ihminen kuin eläin elää epäorgaanisesta luonnosta. Epäorgaanisella luonnolla hän tarkoittaa sitä, että se osa luontoa, joka sisältää esimerkiksi kivet, kasvit, eläimet, ilman ja valon ei ole osa ihmisen ruumista, mutta ne muodostavat teoreettisesti osan ihmisen tajunnasta, sillä ihminen elää niistä. Ihmisen universaalisuus ei ole ominaista eläimille, sillä vain ihminen tuottaa universaalisti eikä kuten eläin pelkästään yksipuolisesti välittömän tarpeen vuoksi, esimerkiksi rakentaessaan pesää. Universaalisesta tuottamisesta on Marxilla tarkka esimerkki

siitä, että vain ihminen tuottaa kauneuden lakien mukaan. Oman lajinsa mukaan tuottaminen on ihmisellä laadullisesti erilaista ja tämän vuoksi käsittääkseni ihminen ei varsinaisesti tuota, jos tuottaminen keskittyy vain fyysiseen tarpeen täyttämiseen (Marx 2017, 71-73).

Sayers kritisoi Marxia hänen työn määritelmästä, jossa Marx näkee työn ihmisen ”elämän aktiviteettinä”, ”lajitoimintana” ja ”ihmisolemuksena”, vaikka ei tiedetä miten nämä fraasit tulisi ymmärtää. Sayersin mukaan ne näyttävät implikoivan, että työ voisi toimia määritelmänä, jossa erotettaisiin ihmiset eläimistä. Sayersin mukaan tämä ei pidä paikkaansa, sillä eläimet rakentavat pesiä ja asumia. Tosin eläimet eivät rakenna ”universaalisesti”, ”vapaasti” tai ”kauneuslakien mukaan” (Sayers 2003, 109). Marxilla ei mielestäni käsitteellinen tarkkuus ole parhaimpia puolia, sillä hän käyttääkin melko monia käsitteitä, joiden merkityksissä on toisinaan vain vivahde-eroja hänen antamissa merkityksissä sen lisäksi, että useita merkityksiä hän ei kerro laisinkaan. Käsitteiden karsimisen myötä asioiden ymmärtäminen voisi olla helpompaa, mutta toisaalta Marx kykenee käsittelemään asioita laajasti eri tieteenalojen näkökulmasta paljastaen asioidenvälisiä yhtymäkohtia. Mm. Marcello Musto (2009) onkin esittänyt, että Marxin vuosien 1844 Pariisin käsikirjoitukset ja muistikirjat eivät ole sovitettavissa vain yhden tieteenalan alle vaan ne tulisi ajatella kriittisenä teoriana, kokonaisuutena, joka on elävässä yhteydessä ympäröivään yhteiskuntaan (Moisio 2009, 20). Sayersin mukaan sekä Hegelillä että Marxilla työllä on materiaalisen puolen lisäksi myös sosiaalinen puolensa. Työn kautta työntekijä liittyy työn tuotteeseen ja siksi luonnolliseen maailmaan, mutta lisäksi ja sen kautta, toisiin ihmisiin. Tämä on Marxin päähuomio vieraantumisesta Taloudellisuusfilosofisissa käsikirjoituksissa. Sayersin mielestä Marxin kanta voi olla ensinäkin se, että ihmisenä oleminen on suhteellista. Toiseksi työn avulla ihminen kehittyy ja täydellistyy ihmiseksi (Sayers 2003, 109). Suhteellisuus tarkoittaa mielestäni seuraavaa asiaa: sekä eläimet että ihmiset tekevät työtä, mutta ihmisen työn tekeminen on osin erilaista. Ihminen vain rakentaa eli tekee työtä universaalisti, vapaasti ja kauneuslakien mukaan. Marxin puhuu myös pakkotyöstä. Pakkotyötä tehdessään työläinen tuntee itsensä vain eläimellisissä toiminnoissa, kuten syömisessä, itsensä vapaasti toimivaksi ja inhimillisissä toiminnoissa puolestaan eläimeksi. Syöminen on aidosti myös inhimillinen toiminto, mutta sinä abstraktiona, joka erottaa sen muun inhimillisen toiminnan piiristä ja tekee ne lopulliseksi ja ainoaksi tarkoituksiksi, se on eläimellistä (Marx 2017, 70).

2 Sean Sayers

2.1 Käsitteiden tarkastelua

Sean Sayersin mukaan termi ”*alienation*” on käännös kummallekin saksan kielen käsitteille ”*Entfremdung*” ja ”*Entäusserung*”. Mahdollisia käännöksiä ovat myös ”*Entfremdung*”-käsitteelle ”*estrangement*” ja ”*Entäusserung*”-käsitteelle ”*externalisation*”, mutta Sayers suosii enemmän englannin kielen tutumpaa käsitettä ”*alienation*” (Sayers 2011, ix). ”*Alienation*” kääntyy suomen kielessä vieraantumiseksi. Käsitteiden ”*Entfremdung*” ja ”*Entäusserung*” etymologiat ovat kuitenkin toisistaan poikkeavat. Ensin mainitusta sana ”*Fremd*” viittaa vieraaseen. Jälkimmäinen ”*Äusserung*” ulkoistamiseen, ilmaisuun ja ilmaukseen. Näistä sopivimpia merkityksiä ovat vieras ja ulkoistaminen. Lukacsin mielestä nämä termit olivat alun perin 1700-luvun ”*alienation*”-käsitteen saksankielisiä käännöksiä. Käännökset tarkoittivat tavaran myyntiä tai vapautta laillisessa tai taloudellisessa merkityksessä (Lukacs 1975, 538). Sayersin mielestä Marxilla ”*Entäusserung*”-käsitteen merkitys on toisinaan itsensä luovuttaminen oman tuotteen mukana ja käsite ”*Entfremdung*” merkitsee tapaa, jolla nämä tuotteet tulevat vihamielisiksi voimiksi meitä vastaan. Itsemme luovuttaminen (*Entäusserung*) juontuu siis ulkoistamisesta, kun vihamielisiksi voimiksi tuleminen meitä vastaan (*Entfremdung*) juontuu vieraasta. Marx myös käyttää näitä käsitteiden ”*Entäusserung*” ja ”*Entfremdung*” merkityksiä joskus ristiin (ibid.). Sayers toisaalta kertoo, että vieraantuminen on laajasti väärin ymmärretty käsite. Arkikielessä se monesti tarkoittaa epämääräistä kaltoin kohdeltuna olemisen tai merkityksettömyyden tunnetta. Toisinaan väärinymmärrys koskee myös akateemisia tekstejä. Sayersin vieraantumiskäsitteen käyttö kohdistuu sen sijaan rajattuun ja tarkkaan määritelmään (Sayers 2011, x).

2.2 Historiallisuus

Vieraantumiskäsitteellä Sayersin mukaan Marx kritisoi kapitalismia ja sen seurauksia, mutta kritiikki on historiallista ja suhteellista. Kritisointi ei kuitenkaan tapahdu halveksuen, sillä Marx myöntää kapitalismin etuna olevan taloudellinen kehitys (Sayers 2011, xi-xii). Sayersin mielestä niin Hegelillä kuin Marxillakin vieraantuminen on yksi ihmisen kehittymisen vaihe (Sayers 2011, xii). Sayers painottaa, että niin Hegelillä kuin Marxillakin vieraantuminen on hyvä nähdä objektiivisena ja historiallisena erityisehtona historialliselle kehittymiselle ja myös sen välttämättömäksi vaiheeksi. Näiden asioiden vuoksi vieraantumisen voittaminen täytyy tapahtua historiallisesti, kommunismin myötä voittamalla dialektisesti olosuhteet, jotka kapitalismi on luonut (Sayers 2011, xii-xiii).

Sayersin mukaan kommunismi Marxilla merkitsee yhteiskuntaa, jossa vieraantuminen on voitettu, sillä yhteiskunnassa vallitsee vapaus. Vapaus muodostuu siitä, että yksityisomistus ja yksityinen kaupankäynti ovat poistuneet (Sayers 2011, xii-xiii). Sayers tuo esiin hyvin sen puolen, että Marxista on monenlaisia tulkintoja. Huomionarvoista on, että esimerkiksi analyyttisessä filosofian perinteessä on yritetty toisinaan kieltää Hegelin vaikutus Marxiin. Sayersin mielestä Marxin ajatukset saavat muotonsa Hegelin kautta eikä Hegelin roolia voi siksi kieltää. Marxin historiallinen ja dialektinen lähestymistapa tulevat Hegeliltä (ibid.). Sayersin mukaan Marx eroaa Hegelistä ainakin siinä mielessä, että Marx ei käytä Hegelille tyypillistä historian selitystä teleologisesti tai idealistisesti (Sayers 2011, xi).

2.3 Vieraantumisen eri merkityksiä

Sayersin mielestä marxismissa ei varsinaisesti ole teoriaa vieraantumisesta ja tämän hän perustelee sillä, että käsite vieraantuminen ilmenee pääosin vain hänen varhaistöissään. Eksistentialismissa vieraantumiskäsite on myös käytetty, mutta eksistentialismin Sayers näkee silti vain löyhänä filosofisena perinteenä, ei varsinaisesti koulukuntana. Vaikka kummatkin tahot ovat kehittäneet käsityksiä vieraantumisesta, niin Sayersin mielestä näkemykset vieraantumisesta ovat silti Hegelin ansiota (Sayers 2011, 1). Sayersin mukaan Marx ja eksistentialismin edustajat painottavat eri tavoin vieraantumiskäsitteen merkitystä. Marx yleensä tarkoittaa vieraantumisella taloudellista ja sosiaalista vieraantumista, mutta eksistentialismissa vieraantuminen yleensä merkitsee psykologista tai jopa hengellistä vieraantumista. Silti Marx käyttää eksistentialistien suosimaa merkitystä ja päinvastoin (Sayers 2011, 2). Eksistentialisteista eräs on Marxin aikalainen Kierkegaard, joka ei Sayersin mukaan pidä itseään hegeliläisenä huolimatta perehtyneisyydestään Hegeliin. Hegelin vaikutus on kuitenkin Sayersin mielestä nähtävissä (Sayers 2011, 3). Sayersin mukaan Hegelillä vieraantuminen on osa Hengen (*Geist*) kehittymistä ja täten myös ihmisen kehittymistä. Ihmisen itsetietoisuus ei ole muuttumaton ja välitön ja täten ihminen on sosiaalinen ja historiallinen luomus, päättelee Sayers. Ihminen kehittyy vieraantumisen ja sen voittamisen, itsevieraantumisen ja itsensä tarkastelun kautta (Sayers 2011, 2). Vieraantumisella Hegel sitä vastoin tarkoittaa prosessia, jossa ihminen kahdentaa itsensä, ulkoistaa toisintonsa itsestään, ja kohtaa sen itsestään erillisenä ja itseään vastassa olevana (Sayers 2011, 3). Sayersin mukaan niin sanotut vasemmistohegeliläiset eli nuorhegeliläiset, joihin kuului niin Engels kuin Marx, eivät hyväksy käsitystä, jossa järki olisi nykyajalla tunnusomaista. Näin ollen he poikkeavat Hegelin näkemyksistä pitäessään järkeä ja voittoa vieraantumisesta

tavoitteina. Hegel halusi pitäytyä idealistisessa näkökulmassaan, jossa järki hallitsee hänen aikakauttaan, vaikka ymmärsi ja kuvasi tarkasti monet aikakautensa sosiaaliset ongelmat köyhyydestä sosiaaliseen poissulkemiseen. (Sayers 2011, 2-3,11). Marx mainitsee nuorhegeliläiset ja vanhahegeliläiset Saksalaisessa ideologiassa. Kummatkin uskovat uskonnon, käsitteiden ja "yleisen" hallitsevan maailmaa, tosin nuorhegeliläiset kritisoivat niitä. "Yleinen" käsittääkseni viittaa käsitteellisesti muodostettuihin periaatteisiin, säännönmukaisuuksiin ja lakeihin. Vanhahegeliläiset ajattelevat käsitteiden, mielikuvien ja ajatusten liittävän ihmisiä yhteen, mutta nuorhegeliläiset sitä vastoin ymmärtävät nämä yhdyssiteet ihmisen kahleiksi, joista tulee päästä eroon. Nuorhegeliläiset kuvittelevat tajunnan muodostavan ihmisen suhteet, käyttäytymisen, kahleet ja rajoitukset, jonka vuoksi nuorhegeliläiset haluavat muuttaa tuon tajunnan. Marx kertoo nuorhegeliläisten taistelevan tällä tavoin illuusioita vastaan. Nuorhegeliläiset muodostavat loputtomasti ainoastaan fraaseja eivätkä pyri konkreettisesti muuttamaan maailmaa (Marx ja Engels 1978a, 68-71). Vieraantumisosnessa minuus ensin vieraantuu, huomaa vieraantuneisuutensa, kunnes lopulta löytää itsensä. Vieraantumisosnessa myötä vapaus, yksilöllisyys ja subjektiivisuus kasvavat. Sosiaalisten suhteiden ja instituutioiden avulla ihminen kykenee kokeilemaan valtaansa ja kykyjään ja täten kehittää yksilöllisyyttään ja vapauttaan. Sosiaaliset suhteet ovat edellytys vieraantumisen voittamiselle, jolla on historiallinen puolensa. Hegelin mukaan ihmisen vieraantuminen alkoi Antiikin Kreikan *polis*-kaupunkien yhteisöjen heikentyessä. Tämä ei kuitenkaan ollut vain kielteinen seikka, sillä vapaus, yksilöllisyys ja subjektiivisuus alkoivat hitaasti kasvaa. Ranskan vallankumouksen aikoihin ihminen saavutti jo uudelleensovittelun luonnollisen ja sosiaalisen maailman kanssa (Sayers 2011, 4). Marx on samaa mieltä Hegelin kanssa minuuden merkityksestä sosiaalisena ja historiallisena luomuksena. (Sayers 2011, 5). Marx ei kuitenkaan Sayersin mukaan hyväksy Hegelin Hengen kehittymisen ideaa, vaan Marx kehittää oman materialistisen teorian (ibid.). Marx määrittelee vieraantumisen yleensä eri tavalla kuin Hegel, nimittäin kytköksenä kapitalismin työhön. Ihmisen työn tulokset muodostuvat ihmisestä erilliseksi, itsenäiseksi voimaksi, joka asettuu ihmistä vastaan. Sen lisäksi vieraantuminen tulee nähdä kapitalismin sosiaalisten ja taloudellisten suhteiden seurauksena (Sayers 2011, 5). Vieraantuminen yleisesti ottaen vähentää vapautta, mutta palatessaan Hegelin mainitsemiin *polis*-kaupunkien yhteisöjen heikentymiseen vapaus kasvaa yhdessä, yksilöllisyyden ja subjektiivisuuden myötä. Kyse on toisenlaisesta vapaudesta, nimittäin mahdollisuutena toimia yksilöllisenä ja itsenäisenä ihmisenä. Vieraantumisen seurauksena tosin myös työn tuotteet asettuvat itsenäiseksi voimaksi yksilöllistyneen ja itsenäistyneen ihmistä vastaan. Vieraantumisen voittaminen tapahtuu Sayersin mukaan dialektisesti ja historiallisesti Hegelin

käyttämän käsitteen "*Aufheben*":in hengessä. "*Aufheben*"-käsitteelle ei englannin kielessä ole suoraa käännöstä, mutta lähimpänä Sayersin mukaan ovat merkitykset "*maintain*" ja "*ending*". Uusi yhteiskunta rakentuu kapitalistisen yhteiskunnan perustalle, vaikka muutoksen myötä yhteiskunnasta muodostuukin erilainen, jonka vuoksi käsite "*Aufheben*" tulee nähdä Sayersin mielestä dialektisena. Mielestäni tämän käsitteen merkitys on ristiriitainen, sillä sen monet merkitykset ovat osittain yhteensopimattomia keskenään. Lisäksi Sayersin mielestä historiallisessa tarkastelussa voitaisiin moraalisiin perusteisiin pyrkiä palaamaan esikapitalistiseen aikakauteen, mutta Sayersin mukaan tämä ei olisi kuitenkaan mahdollista (Sayers 2011, 95-96). Sayersin mielestä Marx pohtii keinoja kapitalismin vieraantumisen voittamiseksi näyttäen ensin vihjaavan lyhyesti Pariisin käsikirjoituksissa kapitalistin eli työtä tekemättömän yksityisomistajuuden synnyttävän vieraantumisen, sillä yksityisomaisuus riistää ja hallitsee työntekijää. Voidaan ajatella yksityisomaisuuden muodostavan laajemman vieraantumista aiheuttavan kapitalistisen järjestelmän. Tarvitsemme sellaisia muutoksia tuotantoon, joissa estämme vieraantumisen synnyttävän yksityisomaisuuden. Sayersin mukaan tämä yleisesti kannatettu kuvaus ei kuitenkaan vielä ole riittävä selitys, jonka vuoksi täydennys on tarpeen. Sayersin mielestä vieraantunut työ on tarpeen tulkita viittaavan palkkatyöhön ja objektiiviseen talousjärjestelmään, jotta Marxin käsitykset muodostaisivat koherentimman kokonaisuuden. Marxin mielestä talousjärjestelmä palkkatyön ja kapitalismin myötä synnyttää omistusjärjestelmän, ei päinvastoin. Vieraantunut työ aiheuttaa yksityisomistuksen. Sayersin mielestä vieraantumisen voittamiseen ei riitä vain yksityisomaisuuden poistaminen (Sayers 2011, 96). Marx kritisoi epäkypsää versiota kommunismista teoksessaan Pariisin käsikirjoitukset, sillä yksityisomaisuus siirretään tällöin yhteisö- tai valtio-omaisuudeksi. Marxin mukaan vain aitoon kommunismiin siirtyminen aiheuttaa riittävän mittavia muutoksia, jolloin ihmisen aito olemus voi tulla esille (Sayers 2011, 97). Sayersin mukaan on toisinaan esitetty väärintulkinta, jossa Marx myöhäiskaudellaan tarkoittaisi epäkypsän kommunismin olevan pakollinen siirtymävaihe aitoon kommunismiin, sillä Marxin mielestä siirtyminen kapitalismista kommunismiin voi tapahtua suoraan ilman välivaiheita (Sayers 2011, 102-103).

2.4 Tarina lankeemuksesta ja vapaus

Hegel kertoo Raamatun tarinalla lankeemuksesta ihmisen muuttumisesta ja kehityksestä. Käärme houkutteli Aatamia syömään kielletyn hedelmän hyvän ja pahan tiedon puusta ja tästä seurasi ihmisen joutuminen pois harmonian vallitsemasta puutarhasta. Aatami tuomitaan tekemään töitä hiki hatussa

ja Eeva sitä vastoin suruun. Tästä on Hegelin mielestä seurauksena ihmisen itsetietoisuuden herääminen jokaisella sukupolvella. Sayers tulkitsee Hegelin näkemyksessä muutoksen olevan myönteinen ja kielteinen. Sayers ajattelee raamatullisen tarinan kertovan epäonnesta ihmisen joutuessa pois puutarhasta ja "luonnon viattomuuden ja harmonian" menettämisestä, jolloin näistä aiheutuva itsetietoisuuden herääminenkin on epäonni. Hegel haluaa kuitenkin kyseenalaistaa tämän tulkinnan. Sayersin mukaan tapahtumat luovat ristiriidan, jännitteen, jonka teoreettisena muotona on ihmisen tarve tietää ja ymmärtää. Tämä näkyy käytännöllisesti tarpeena luovaan työhön. Jos olemme tuomittuja tekemään töitä ja työnteko on epäjärjestyksen seuraus, niin tällöin työnteko merkitsee myös epäjärjestyksen voittamista. Sayers päätelee, että vaikka ihminen objektivoidaan ja muuttaa itsensä, niin hän samalla muokkaa maailmasta itsensä kaltaisen löytääkseen kotinsa maailmasta. Sayersin mielestä Hegelin tulkinta lankeemuksesta on ongelmallinen, sillä Hegel ei näe kehittymisen olevan mahdollista luonnossa. Vain ihminen voi kehittyä. Hegel ymmärrettävästi näkee luonnon vain toistavan itseään eikä ota huomioon evoluutiota, sillä hän muodosti käsityksensä ennen Darwinia. (Sayers 2011, 18-19). Siksi hänen on vaikea nähdä puutarhassa luonnon tilassa olevaa ihmistä muuttuvan tietoisemmaksi olennoksi, koska hän jättää pois luonnon kehittymisen mahdollisuuden. Sayersin mielestä Marx huomaa Hegelin jyrkän erottelun ongelmakohdat ihmisen ja eläimen välillä ja siksi Marx on tässä kohdin jo varhaiskautellaan valvetuneempi lieventääkseen erottelua omassa ajattelussaan. Alun perin Marx näki Hegelin tavoin työn olevan keskeinen ero ihmisen ja eläimen välillä, mutta harkitsi myöhemmin tietoisuutta erottavaksi tekijäksi. Sayersin mielestä Marx ja Hegel näkevät aktiviteettien ja objektien olevan arvotettavissa vapauden määrän mukaan. Aktiviteeteille on tunnusomaista maailmaan vaikuttaminen ja siksi työnteon elannon hankkimisena voi mainita yhdenlaisiksi aktiviteetiksi (Sayers 2011, 20-23). Ravinnon hankkiminen syömistä varten on eräänä esimerkkinä välittömistä kuluttamiseen keskittyvistä toiminnoista, joille on tunnusomaista vähäinen vapauden määrä, sillä ihminen ei toimi vapaasti vaan halujensa pakottamana (Hegel 1975, 36). Sitä vastoin suuresta vapauden määrästä vapaana ja universaalisenä toimintana on hyvänä esimerkkinä taiteen tekemiseen tähtäävä aktiviteetti, jossa toiminta ei ole välineellistä tai tuotetta käytetä kulutukseen (Hegel 1975, 38). Taiteen tekemisen kaltaisella toiminnalla vapaus on suurinta Hegelin mukaan, koska vapautta ei vähennä jokin päämäärä, kuten syöminen tyydyttää ruokahalun. Taiteen tekemistä Hegel arvioi täysin omaehtoisena toimintana, jossa ihmisellä on vapaus edetä työssään pikemminkin ajatustensa ja tunteiden perusteella eikä tarpeiden. Vapauden määrää voidaan arvioida myös objektien olemassaolon ja poistumisen kannalta. Tällöin halujen mukaan toimiminen ei jätä objektille vapautta, sillä se kulutetaan välittömästi. Objektin ollessa kulutustavaran roolissa muun

muassa työkaluna, objektin vapauden määrä on hieman suurempi (Sayers 2011, 21-23). Vapauden määrän tarkastelulla kyetään käsittääkseni tarkastelemaan ihmisen mahdollisuuksia realisoida ja kehittää itseään: vapauden määrän kasvun myötä kasvaa lisäksi mahdollisuudet itsensä realisointiin ja kehittämiseen. Marx sanoo Hegelillä olevan vain abstraktia henkistä työtä (Marx 1975a, 386), mutta Sayersin mukaan tästä huolimatta Marx tiedostaa Hegelillä olevan olemassa muunlaistakin työtä (Sayers 2011, 24). Miksi Marx sanoo näin? Sayersin mielestä Hegel antaa materiaalisen tuotannon mielessä työlle keskeisen roolin. Sayers ei tarkemmin selitä kantaansa miksi Marxin mukaan Hegel tunnustaisi monenlaisen työn. Sayersin mukaan ansaitsemiseen tähtäävä työ on myös henkistä siinä määrin, kun se tähtää ihmisen itsensä realisoimiseen ja kehittymiseen. "Henkisyys" viittaa äärelliseen Henkeen, joka merkitsee myös ihmistä. Sayersin mielestä Hegelin ansaitsemiseen tähtäävä työ ei ole Hengen kehittymisen viimeinen vaihe, vaan tähän vaiheeseen sisältyy taide, filosofia ja uskonto. Nämä viimeisen vaiheen aktiviteetit eivät kuitenkaan ole ansaitsemiseen tähtäävän työn voitto vaan sen täydennys. Marxin käyttämän taiteen ja ansaitsemiseen tähtäävän työn vertailun idea on se, että vaikka jälkimmäinen tyydyttää materialistiset tarpeet, niin se on potentiaalisesti itsensä realisoimiseen tähtäävää toimintaa ja toimii itsensä tavoitteena eikä välineenä (Sayers 2011, 2325). Mielestäni siksi ansaitsemiseen tähtäävän työn vapautta ja mahdollisuuksia olisi tarpeen rajoitteista huolimatta hyödyntää ja siksi taiteen pitäminen esikuvana on toimiva idea. Marx on Hegelin kanssa yhtä mieltä aktiviteettien kuulumisesta vapauden kannalta edistyneempään vaiheeseen samalla kun ne tarjoavat suuremmat mahdollisuudet ihmisen kehitykselle (Sayers 2011, 24-25). Siten voidaan ajatella toimeentuloon tähtäävän toiminnan antavan jossain määrin työntekijälle vapautta kehittää itseään ja realisoida itseään. Ansaitsemiseen tähtäävä työ kuitenkin jossain määrin myös rajoittaa vapautta aika- ja tulostavoitteiden vuoksi.

2.5 Vieraantumiskäsitysten ongelmat: miten käsite tulisi määritellä?

Sayers on samaa mieltä Lukacsin näkemyksestä, jossa Hegelillä työn olemukseen kuuluu osana vieraantuminen, kun sitä vastoin Marx kytkee vieraantumisen vain kapitalistiseen työhön. Eroista huolimatta kummankin ajattelua yhdistää käsitys mahdollisuudesta voittaa vieraantuminen. Sayers katsoo Hengen olevan Hegelillä vieraantumisen ominaisuus, vaikka se pyrkiikin saavuttamaan yhteyden luonnon kanssa ja ylittämään vieraantuminen. Sayersin mukaan vieraantumisen ylittäminen ja yhteyden saaminen luonnon kanssa on historiallinen tehtävä, joka tapahtuu tilanteessa, jossa Henki on historiallisen prosessin myötä saavuttanut kehittymisensä loppuun. Siksi Sayersin mielestä

Hegelin Hengen historiallisuus luo kokonaisuuden kannalta paradoksaalisuuden eikä Lukacs ole oikeassa väittäessään Hegelin käsityksen vieraantumisesta olevan epähistoriallinen (Sayers 2011, 25). Sayersin päättely on mielestäni pätevämpää, jos kyetään todentamaan Hegelin kannan olevan sellainen, jossa Hengen kehittyminen on historiallinen prosessi, joka asettaa historiallisen tehtävän voittaa vieraantuminen ja saavuttaa yhteys luonnon kanssa. On kysyttävä, että kumpaa kantaa Hegelin näkemykset puolustavat tarkemmin, Lukacsin vaiko Sayersin? Sayersin teoksesta *Marx and Alienation: Essays on Hegelian times* ei löydy kannatusta Sayersin näkemykselle eikä Sayers ole maininnut tarkkoja sivunumeroita, joten on mahdollista, että Sayersin näkemys ja sanamuodot ovat hänen omiaan.

Meszarosin mukaan Marxilla on erotettavissa selväpiirteinen teoria vieraantumisesta (Meszaros 1970, 233), mutta Sayers ei näe vieraantumiskäsityksen olevan selvärajainen edes koko Marxin varhaisessa ajattelussa. Sayers perustelee kantaansa Marxin käsitevalinnoilla. Ensiksi sanottakoon Sayersin mainitsema käsite vieraantuminen (*alienation*), joka ei aina viittaa Marxin varhaiskaudella kapitalismiin, sillä teoksessa Saksalainen ideologia on tämä muutos jo havaittavissa. Vieraantuminen merkitsee toisinaan elämän tylsistämistä tai keinoja tyydyttää materiaaliset tarpeet yhteiskunnissa, joissa on erotettavissa jaettuja sosiaaliluokkia. Sayersin mukaan tämä Lukacsin käsitys vieraantumisen merkityksestä poikkeaa Marxin varhaisissa teoksissaan kannattamasta merkityksestä, joka viittaa aina kapitalismiin. Toiseksi Sayers mainitsee Marxin käyttävän käsitettä työ jo teoksessa Saksalainen ideologia tarkoittamaan työtä kaikenlaisissa yhteiskunnissa, vaikka tyypillisesti käsite vieraantunut työ (*alienated labour*) on viitannut vain kapitalistiseen yhteiskuntaan. (Sayers 2011, 25-26)

Sayersin mukaan on jonkin verran erimielisyyttä siitä, onko Marxin varhaistöissä vieraantunut työ ominaista vain kapitalismille. Lukacsin mielestä Marx kannattaa Pariisin käsikirjoituksissa näkemyksissään melko johdonmukaisesti vieraantuneen työn kuuluvun vain kapitalismille. Lukacs kertoo Marxin kertovan Pariisin käsikirjoituksissa vieraantuneen työvoiman tuotteesta. Tällöin tuotanto ja tuotteet eivät ole työntekijän omistuksessa vaan ovat työntekijää vastassa itsenäisenä ja vieraana mahtina (Marx 1976, 324, 330-331; Lukacs 1975, 549). Jon Elsterin mielestä Marx ei ole kovin tarkka asian suhteen. (Elster 1985, 77; Sayers 2011, 87). Sayers mainitsee joitakin Marxin ajatuksia, joissa näkyy epäjohdonmukaisuus vieraantumismääritelmän suhteen ja päättelee Marxin

korostavan vieraantumista laajempänä ilmiönä kuin vain kapitalismiin kuuluvana ilmiönä. (Sayers 2011, 88) Pariisin käsikirjoituksissa Marx näkee feudaalisen maanomistuksen sinänsä olevan yksi vieraantumisen muoto (Marx 1975b, 318). Käsittääkseni Sayersin kannanotto on pätevä eikä siksi Marxin ajattelun keskiössä ole ollut enää vieraantuminen ja kapitalismi Saksalainen ideologia -teoksesta lähtien. Vasta-argumentiksi tähän voi silti sanoa Marxin tyyllilliset valinnat, sillä hän harvoin sitoutuu samoihin käsitteisiin kovinkaan pitkäksi aikaa. Sayers on siis osittain oikeassa, koska myös Marxin tyyllilliset valinnat on otettava huomioon. Sayersin mukaan Hegel vastustaa takaisin alkeelliseen elämään palaamista korkeiden, tyydytystä vaativien henkisten tarpeiden ja vapauden sekä yksilöllisyyden vuoksi. Hegel ei silti ole teollistumisen kannattaja, sillä teollisuus oli liian pitkälle edennyt hänen aikanaan. Teollistumisen seurauksena ihminen ei tuottaessaan erota miten hän kykenee vastaamaan ihmisten tarpeisiin. Lisäksi talouden suhteet ovat ihmisyyksilölle kovin monimutkaisia ja vaikeasti hallittavia. Teollistuneen yhteiskunnan työnjaosta on seurauksena työn mekanistisuus ja yksinkertaisuus. Työnteon osalta Hegel ihannoikin menneisyyttä, jossa työntekijä kykenee tunnistamaan itsensä tavaran tuottajana. Hegelin silmissä ihanneyhteiskuntana parhaiten ilmenee Rembrandtin ja Van Dyckin 1600-luvun Hollannin maalausten maailma. Tästä huolimatta Sayersin mukaan Hegel käsittää olevan mahdotonta palata menneeseen (Sayers 2011, 27-30). Aiemmin tarkastelin materialististen tarpeiden tyydyttämistä ansaitsemiseen tähtäävän työn avulla, jolloin tavoitteena oli muun muassa ruokahalun tyydyttäminen. Sayers ei tarkemmin määrittele Hegelin mainitsemia korkeita henkisiä tarpeita, mutta Sayers silti arvostaa Hegelin kertomia käsityksiä vieraantumisesta (Sayers 2011, 28). Joka tapauksessa niiden tyydyttäminen vaikuttaa olevan vapauden kannalta tähdellisempää kuin fyysiset tarpeet, kuten ruokahalun tyydyttäminen. Sayers kertoo Hegelin vieraantumista koskevat näkemykset olevan johdonmukaisempia kuin Marxilla, sillä Marx, kuvattuaan ensin köyhän työläisen vieraantumista, näkee rikkaan työtä tekemättömän ihmisen vieraantuvan. Sayersin mielestä Marxin selitykset eivät ole riittäviä. Kysymys on aiheellinen: jos työ, jota työläinen joutuu tekemään, aiheuttaa vieraantumista, niin miksi myös rikas, työtä tekemätön joutuu vieraantumisen valtaan? Hegelin näkemykset ovat johdonmukaisempia, sillä Hegelin vieraantuminen kumpuaa talouden vaikeista verkottuneista sosiaalisista suhteista, joiden ulkopuolella ei ole ketään, ei edes työtä tekemätön rikas. Hegel ajattelee työnteon pakosta vapautuneen rikkaan olevan vieraantunut, koska hän ei kykene tunnistamaan itseään maailmasta eikä luo mitään (ibid.). Marxin näkemyksien pohjalta voidaan ajatella, että työtä tekemätön vieraantuu, sillä varhaistuotannossaan Marx ajattelee työnteon olevan ihmiselle ominaista. Marx lisäksi korostaa luomisen ajatusta. Sayers sanoo Hegelin kritisoivan massiivista teollistumista nähden sen esteenä

vieraantumisen voittamiselle siinä missä Marxin kritiikki kohdistuu kapitalismiin, joka puolestaan pohjautuu massiiviseen teollistumiseen. Kapitalismin tarpeellisuus ilmenee kuitenkin mahdollisuutena päästä kommunismiin, jossa vieraantuminen on voitettavissa (Sayers 2011, 31). Sayersin mielestä vieraantumisen käsite yhdistyy moneen elämän alueeseen filosofiasta uskontoon ja talouden suhteisiin, mutta kappaleessa 6 Sayers käsittelee työn aiheuttamaa vieraantumista. Sayersin mukaan vieraantuminen käsitetään usein ihmisen universaaliseen luonteen perustuvana moraalisenä ja humanistisena kritiikkinä, vaikka käsite on moniulotteisempi. Sayers pohtii Erich Fromm edustavan humanistista tulkintaa Marxista, jossa Marxin varhaiset työt ovat merkillepantavia niissä esiintyvän vieraantumisen käsitteen vuoksi, mutta myöhemmissä teoksissaan Marxin ajattelu ei ole yhtä lailla eettistä, mikä näkyy vieraantumiskäsitteen hylkäämisestä. Sayersin mielestä Hegelin käsitys on sellainen, jossa eläimillä on suora ja välitön suhde luontoon, kun taas ihmiset kykenevät rikkomaan tämän luonnollisen suhteen työn avulla. Hegel määrittelee täten työn henkiseksi (*spiritual*) toiminnaksi, joka erottaa ihmisen eläimestä. Sayersin mukaan Hegel korostaa työn merkitystä, mikä siirtyy myöhemmin Marxinkin ajatteluun, sillä Marx omaksuu paljon vaikutteita Hegeliltä. Työ nähdään puolestaan taloudessa pääosin välineellisenä toimintana. Hegelkin huomioi välineellisyyden, mutta näkee työn olevan tärkeä ihmisen kehityksen kannalta (Sayers 2011, 79). Hegelin mielestä on olemassa samoista vaiheista koostuva ajattelumalli, jolla voidaan kuvata ihmisen henkistä, sosiaalista ja historiallistakin kehitystä. Kehittyminen tapahtuu yksinkertaisesta kohti alkeellista yhdistymistä, hajaantumista, vieraantumista ja lopulta korkeampiasteista yhdistymistä. Esimerkeistä voi nostaa esiin Hegelin käsityksen historiallisesta kehityksestä Euroopassa, joka kulminoituu moderniin liberaaliin yhteiskuntaan, joka ilmentää viimeisen vaiheen korkeamman asteista yhdistymistä. Tämän yhteiskunnan sosiaalinen järjestys sisältää niin ihmisen yksilöllisyyden kuin eroavaisuudet (Sayers 2011, 79-80).

2.6 Sayersin näkemyksiä vieraantumisen muodoista

Sayersin mukaan Marx kertoo Pariisin käsikirjoituksissa vieraantuneessa työssä olevan neljä erilaista tekijää. Ensimmäiseksi tekijäksi voi sanoa työn tuotteesta vieraantumisen. Toiseksi sanottakoon työntekijöiden vieraantuvan työn tekemisen toiminnasta. Sayersin mielestä tällöin työn merkityksenä on ulkoa päin määräytyvyys, pakollisuus ja vapauden puuttuminen, jollaisena se myös koetaan. Marx huomauttaa kyseessä olevan vieraantunut työ jossakin sosiaalisessa ja historiallisessa tilanteessa. Työn vieraantuneisuus on voitettavissa, minkä jälkeen työ koetaan edesauttavan itsensä kehittämistä

(Sayers 2011, 81). Sayers muotoilee vapauden puuttumisen konkreettisesti: kokemuksena ja ulkoa päin asetettuna pakkona. Kolmanneksi vieraantuminen voi olla "lajinolemuksesta" vieraantumista, jolloin ihmisen "lajinolemuksen" määritelmään sisältyy vain ihmiselle tunnusomaiset ominaisuudet. "Lajinomaista" toimintaa oleva työ on näin ollen vain ihmiselle ominaista työtä. Sitä ei ohjaa ruokahalun lisäksi muutkaan fyysiset tarpeet tai vaistot. Vieraantuminen "lajinolemuksesta" merkitsee sitä, että työ muuttuu luonteeltaan eläimelliseksi, pelkäksi keinoksi täyttää ihmisen materiaaliset tarpeet (Sayers 2011, 81). Vapaus määritellään tässä vieraantumisen muodossa abstraktimmin kuin edellisessä: vapautta on mahdollisuus toimia siten, kuten ihmiselle on ominaista. Sayersin mielestä neljänneksi vieraantumiseksi Marx kertoo ihmisen vieraantumisen ihmisestä. Taloustiede käsittää talouden lakien repäisevän irti ihmisten keskinäiset yhteisölliset siteet muuttaen heidät toisistaan erillisiksi yksilöiksi. Marxin mukaan talouden lajit eivät ole kuitenkaan objektiivisia kuten taloustieteilijät väittävät, vaan ne soveltuvat vain tietynlaisiin yhteiskuntiin. Tämän vuoksi taloustieteilijät tulevat väittäneeksi jonkin yhteiskunnan vieraantuneiden muotojen ilmentävän universaalisuutta ja objektiivisuutta. Toisaalta klassiset taloustieteilijät näkevät sosiaaliset suhteet kontingeiksi ja ulkonaisiksi työnteolle, vaikka Sayersin mukaan Marx näkee ihmiset olemukseltaan sosiaalisina olentoina, joiden työnteoko tapahtuu aina välttämättä sosiaalisten suhteiden kontekstista käsin. Sayers pohtii työnteon tuottavan materiaalisia tuotteita siinä missä sosiaalisia suhteitakin. Marxin mukaan ihmiset eivät vieraantumisen vuoksi kuitenkaan tunnista niitä omien kykyjensä tuotteiksi ja siksi ne jäävät heistä riippumattomiksi (Sayers 2011, 82). Sayers varoittaa tulkitsemasta Marxin näkemyksiä moraalisisina kannanottoina vieraantumisen välttämisestä, sillä vieraantumisen teoreettinen ymmärtäminen on oleellista. Vieraantumiseen sisältyy ihmisen kehittymisen kannalta kielteisiä piirteitä, vaikkakin prosessina vieraantuminen johtaakin hyödylliseen korkeampaan yhdistymisen vaiheeseen. Vieraantuminen on osa emansipaatiota, jossa ihmisen luonnollinen välittömyys johtaa tietoisuuteen ja vapauteen (Sayers 2011, 83-85).

Sayers tarkastelee Marxin käsitystä vieraantumisesta hegeliläisittäin sekä historiallisena ja dialektisena ilmiönä suhteessa ihmisen kehitykseen. Vaikka ilmiöön sisältyy muodollisia ja abstrakteja reunaehtoja, niin samalla se on historiallisena ilmiönä myös konkreettinen ja vain tiettyihin yhteiskuntiin sopiva (Sayers 2011, 86). Hegelin mielestä kapitalismi merkitsee vieraantumisen loppumista, mutta Marxin mukaan näin ei ole, sillä vieraantuminen on tunnusomaista kapitalismille (Sayers 2011, 86-87). Marxin mukaan kommunismin myötä kapitalismi on silti voitettavissa. Sayers pohtii historiallista selitystä vieraantumisesta, johon hänen mielestään ei sisälly

kovin tiukkarajaista käsitystä vieraantumisen määritelmästä. Sayers näkee vieraantumisen dynaamisen määritelmän siten hyödylliseksi, että se huomioi ja nostaa esille vieraantumisen monet muodot. Ihmisen muutosta voidaan kuvata teoreettisen mallin avulla, jossa nähdään historiallisesti vieraantumisen olevan vain yksi vaihe koko prosessissa. Tällöin vieraantumisvaiheen hyödyllisyys perustuu sen lopputulokseen, vieraantumisen voittamiseen. Sayersin pohtii dynaamisen käsityksen mallin käytöstä soveltuvan hyvin historialliseen selitykseen, koska sitä voi käyttää keskenään poikkeaviin ja samankaltaisiin historiallisiin ilmiöihin. Sayers suosii itse kuitenkin tarkkarajaisempaa, vain kapitalistiseen yhteiskuntaan istuvaa vieraantumisen määritelmää. Vieraantunut työ tällöin ei voi olla universaalista ja abstraktia, koska se kuuluu vain tiettyyn historialliseen vaiheeseen. Toisaalta esikapitalistisesta työstäkin voi puuttua vapaus ominaisuuksiensa ankaruuden ja työntekijän riiston vuoksi. Työn ominaispiirteenä saattaa olla myös välineellisyys materiaalisten tarpeiden tyydyttämisen mielessä (Sayers 2011, 89).

Sayers tarkastelee Marxin vieraantumisen neljää muotoa tarkemmin sekä esikapitalistisessa että kapitalistisessa yhteiskunnassa erittelemällä vieraantumisen myönteisiä ja kielteisiä ominaisuuksia. Ensimmäiseksi Sayers mainitsee palkkatyöstä ja objektien tuottamisesta hallitsevan vieraantumisen tuotetusta objektista, tuotteesta, joka muodostuu tietynlaisesta objektiivisesta taloudellisesta tilanteesta. Esikapitalistisessa yhteiskunnassa ihmisen työnteko on tiiviisti yhteydessä hänen tarpeisiinsa, sillä hän ei juuri tuota yhteisöä varten vaan pääosin tyydyttääkseen omat tarpeensa. Työntekijä omistaa niin työvälineensä kuin työn tuotteensakin. Kapitalismiin siirtyessä työn sidoksien ihmisen omiin tarpeisiin poistuu ihmisen roolin muuttuessa samalla merkityksettömämmäksi. Työntekoa koskeva rooli korostuu eikä ihminen enää omista työkalujaan tai työnsä tuotteita. Raha ja kaupankäynti tulevat myös tuottajan ja kuluttajan väliin. Positiivisena seikkana yhteyden katkeamisessa työn ja tuotteen välillä on Sayersin mukaan kuitenkin työn ja elämän muuttuminen universaalimmaksi sekä tuotteen vapautuminen, mikä luo mahdollisuuksia muokata sitä pidemmälle (Sayers 2011, 90-91 ja Marx 1975b, 326-327). Toiseksi vieraantumisen muodoksi Sayers mainitsee vieraantumisen työnteosta, jonka omistus siirtyy jollekin palkkatyötä hallitsevalle. Palkkatyö alkaa hallitsemaan työtä, joka esiintyy nyt vain tuotteena. Myönteiseksi puoleksi kapitalismissa ilmenee kuitenkin työnteon laajemmat sosiaaliset verkostot, jotka laajentavat työnjakoa (Sayers 2011, 91). Kolmanneksi Sayers sanoo vieraantumisen lajinolemuksesta, jolloin lajinolemus redusoituu tuottavasta toiminnasta elannon hankkimiseksi. Mikä tahansa työ kelpaa, kunhan se toteuttaa välineellisen tavoitteen saada ravintoa. Sayersin mukaan niin muissa kuin tässäkin muodossa

palkkatyö katkaisee yhteydet tuottamisen ja kuluttamisen sekä työn tekemisen ja tarpeiden väliltä. Positiiviseksi puoliksi voi silti sanoa kvasiluonnollisuuden ja kvasivaistonvaraisen toiminnan loppumisen, sillä toiminnalle on vieraantumisen seurauksena tyyppillisempää tietoisuus ja vapaus. Ihminen pääsee lähemmäksi emansipaatiota luonnosta irtautumalla. (Sayers 2011, 92) Tulkitsen Sayersin tarkoittavan ihmisen vapauden vähenevän yhteyksien katkaisemisen vuoksi. Ihmisellä ei ainakaan ole mahdollisuuksia keskittyä kuluttamaan tuottamaansa tuotettaan. Sayers näkee ihmisen vapautuvan "luonnosta irtaantumisen" vuoksi, jonka voi ajatella merkitsevän sitä, ettei ihmisen tarvitse itse metsästä luonnossa ruokaa. Neljäs vieraantumisen muoto ilmenee Pariisin käsikirjoituksissa Sayersin mukaan vielä vuonna 1844 vaikeasti hahmotettavana luonnosteluna ihmisen vieraantumisenä ihmisenä. Sayersin huomio keskittyy Marxin myöhäisempiin teoksiin, jotka ovat aiheeni ulkopuolella (ibid.). Sayers tulkitsee Marxin kannattavan vieraantumisen vaihetta sen vuoksi, että se tuottaa ensinnäkin tarvittavat materiaaliset kuin objektiivisetkin edellytykset vieraantumisen voittamiseen. Toiseksi se tuottaa subjektiiviset ja inhimilliset edellytykset samaa tavoitetta silmällä pitäen. Sayers näkee vieraantuneen työn monimutkaisempana ja ristiriitaisempana kuin taloudellisten teorioiden korostamana keinona talouden kasvattamiseen. (Sayers 2011, 93)

2.7 Vieraantumisen voittaminen

Sayersin mielestä vieraantuminen on ristiriitainen, monimutkainen myönteisiä ja kielteisiä puolia sisältävä kokonaisuus. Marxin näkemyksistä on esitetty Sayersin mukaan epäpätevänä kritiikkinä Marxin olevan kapitalismin kannattaja vieraantumisen vaiheen myönteisten puolien mainitsemisen vuoksi. Näin ei kuitenkaan Sayersin mukaan ole, sillä tavoitteena on vieraantumisen voittaminen. Vieraantumisen progressiivisuus ilmenee vain rajattuna aikana, ei suinkaan ikuisesti, keskittyen ainoastaan edelliseen vaiheeseen. Marxin kannanotot on esitetty kritiikkinä poliittisen taloustieteen ajatukselle puolustaa kapitalismia perustellen sitä universaalilla ihmisluonteella (Sayers 2011, 93-94). Sayersin mukaan Marx kertoo Pariisin käsikirjoituksissa vieraantumisen voittamisen seurauksista epätarkasti, mutta kuitenkin suuntaa antavasti. Vieraantumisen voittaminen muuttaa ihmisen suhteita niin objekteihin kuin ihmisiin. Sayers soveltaa vieraantumisen voittamista Marxin kertomiin neljään eri vieraantumisen muotoon. Ensinnäkin Sayers kertoo vieraantumisen voittamisen merkitsevän tuotteisiin kohdistamista ja haltuunottoa (*appropriation*). Kohdistaminen ja haltuunotto ilmentävät aistien emansipaatiota vapauttamalla ne kokonaisuudessaan ihmisen käyttöön. Ihminen ei vieraantuneesti käytä tai omista tuotetta, vaan käyttää joko aisteja tai monia eri toimintoja,

eli toisin sanoen näkee, kuulee, tunnustelee, pohtii ja haluaa kohdetta. Aistien ja toimintojen käyttö muodostaa ihmisen objektiin liittyviä relaatioita. (Sayers 2011, 98) Näin ollen vieraantuminen työn tuotteesta vähentää ihmisen vapautta käyttää aistejaan ja henkisiä kykyjään erilaisissa toiminnoissa. Sayersin maininnat työn tuotteen vieraantumisen voittamisen seurauksista vaikuttavat suurelta osin "lajinolemuksen" vieraantumisen voittamiselta, sillä kyseessä on ihmiselle työn teon tarpeiden kannalta tärkeät toiminnot. Vapaa ihminen käyttää kykyjään kokonaisvaltaisesti. Vieraantumista voi sanoa ilmentävän myyjän työ, jossa ihminen on perehtynyt tavaran raha-arvoon eikä sen kauneuteen taikka mineraaliseen rakenteeseen. Toiseksi Sayers mainitsee vieraantumisen voittamisen seurauksena työstä muodostuvan ihmisen itsensä realisoivan toiminnan. Pääoman muuttaminen yleiseksi omaisuudeksi ei silti sinänsä ole riittävää, sillä vaikka muutos voi lisätä motivaatiota tehdä työtä, niin se ei kuitenkaan muuta työn sisäsyntyistä luonnetta. Sayersin mukaan työ ei edelleenkään olisi ihmiselle tyydyttävää vaan liian yksipuolista. Tarvitaan siis työtä ja työnjakoa muuttavia syvällisempiä muutoksia. Tarpeelliseksi muutokseksi Sayers mainitsee kapitalismin pitkälle kehittyneen ja teollisuuskeskeisen talouden. Näitä pohdintoja Marx on kehitellyt niin Saksalaisessa ideologiassa kuin Pääomassa. (Sayers 2011, 98) Kolmanneksi Sayers mainitsee ihmisen realisoimisen lajiolemuksensa kaltaiseksi vieraantumisen voittamisen myötä. Työtä tehdessään ihminen ei tuota tavaroita vaan myös sosiaalisia suhteita. (ibid.) Vieraantumisen neljää muotoa tarkastellessa Sayers toi esille tämän sosiaalisten suhteiden luomisen työnteon myötä kritisoidessaan samalla klassisten taloustieteilijöiden oletusta työnteon ja suhteiden erillisyydestä. Lisäksi ihminen tuottaa myös itsensä. (Sayers 2011, 98) Sayers pääättelee tällä tavoin Marxin seuraavasta ajatuksesta:

"The whole of what is called world history is nothing more than the creation of man through human labour" (Marx 1975b, 357). Sayers mainitsee Marxin kertoman seuraavan näkemyksen:

"The rich man and the wealth of human need take the place of the wealth and poverty of political economy. The rich man is simultaneously the man in need of totality of vital human expression; he is the man in whom his own realisation exists as inner necessity, as need" (Marx 1975b, 356).

Sayers tulkitsee ensinnäkin Marxin mainitseman vaurauden merkityksen melko laajasti niin rahallisena kuin ihmisenä kehittymisenä. Kehittynyt ihminen on "rikas tarpeissa" eli hänellä on lukuisia tarpeita (Sayers 2011, 99). Tarpeet tulee ymmärtää biologisiksi ja henkisiksi. On tavoiteltavaa realisoida ihminen ihmisolemuksensa kaltaiseksi. Sayersin neljäs ja viimeinen vieraantumisen muodon voittaminen on ihmisen vieraantuminen ihmisestä, jolloin on luovuttava talouden fetisismistä talouden ja sosiaalisten relaatioiden hallintaa tiukentamalla. Edellytyksenä on

tuntuva muutos sosiaalisessa ja yhteisöllisessä mielessä, jolloin yksityisomaisuus poistuu tavaratuotannon ja kaupankäynnin loppuessa (Sayers 2011, 99). Marx mainitsee vieraantuneen työn ja sen voittamisen myötä tapahtuvan ihmisten kykyjen haltuunottamisen (*true appropriation*) (Marx 1975b, 348), minkä Sayers päättelee merkitsevän suurempaa hallintaa tuottamisesta sekä sosiaalisesta ja taloudellisesta elämästä. Sayers tulkitsee Marxin ajatuksiksi Pariisin käsikirjoituksissa siirtymisen kapitalismista kommunismiin merkitsevän syvempää muutosta kuin porvarillisen yksityisomaisuuden poistamista laillisesti ymmärrettynä, joka kuitenkin olisi vain "epäkypsää kommunismia" (*crude communism*) (Sayers 2011, 102). Kyse on ennen kaikkea ihmisolemuksen esille tuomisesta ja sen mukaan käyttäytymisestä (*appropriation*), mikä on ontologisesti merkityksellistä. Sayers näkee yksityisomaisuuden poistamisen olevan Marxilla kommunismiin kytkeytyvä eettinen asia (Sayers 2011, 101-102; Arthur 1986, 35). Eettisyyden ymmärrän muodostuvan ihmisolemuksen realisoinnista. Yksityisomaisuuden poistaminen toimii tärkeänä osana kommunismiin siirtymistä. Arthurin mielestä vallan ja etuoikeuksien merkitys on suurempi kuin taloudelliset muutokset (Arthur 1986, 35). Sayersin mukaan "epäkypsä kommunismi" viittaa kritiikkiin, jota Marx esitti joitakin hänen aikalaisiaan vastaan, mutta on epäselvyyttä kritiikin kohteista. Marxin mukaan siirtyminen kapitalismista kohti epäkypsää kommunismia tarkoittaa yksilöllisten pääomien muuttamista yhteisölliseksi pääomaksi, mistä seuraa jokaisen kansalaisen muuttuminen työläiseksi. Kukaan ei tällöin voi elää yksityisellä pääomallaan. "Epäkypsässä kommunismissa" yhteisö merkitsee yhteisöllistä työtä ja palkkatasaarvoa, jonka perusteella palkat maksetaan yhteisöpääomasta (Sayers 2011, 103; Marx 1975b, 346347). Sayersin ajattelee Marxin kritisoivan "epäkypsää kommunismia" etenkin sen vuoksi, että se ei ota huomioon eikä ymmärrä kapitalismin myönteisiä seikkoja. Kapitalismi merkitsee tehokkaamman tuotannon lisäksi myös ihmisten tarpeiden kasvua, mikä edelleen kasvattaa ihmisen voimia ja kykyjä. "Epäkypsä kommunismi" ei silti korosta riittävästi ihmisen voimia ja kykyjä lisäävien kulttuurin ja sivilisaation merkitystä. Sayers toistaa aiemmin kertomansa Marxin kannan, jonka mukaan paluu luonnonmukaisempaan yhteiskuntaan ei ole mahdollista (Sayers 2011, 103). Sayers tulkitsee Marxia niin, että Marxin mielestä yhteiskunta edelleen kärsii yksityisomaisuudesta pyrittäessä sen negaatioon. Tavoitteena tulisi olla dialektinen muutos, jossa pyritään voittamaan kapitalismi ja sen vieraantuneisuus, mutta samalla myös rakentamaan sen päälle ja ylläpitämään sitä (*supersession*) (Sayers 2011, 104).

2.8 Yksityisomaisuus ja kommunismi

Sayers katsoo Marxin selittävän varsin niukasti käsitteiden "*appropriation*" ja "yksityisomistus" merkityksiä, vaikka ensin mainittu auttaisi yksityisomaisuuden luonteen ymmärtämistä. Marxin pohdintaa yksityisomaisuudesta on parempi lähestyä Hegelin kautta, sillä Hegel paneutui Sayersin mukaan varsin syvällisesti yksityisomaisuuden tarkasteluun sekä yleisesti Hegelin vaikutus Marxiin on ollut mittavaa. Hegel huomioi yksityisomaisuuden ensinnäkin Locken muotoilemana luonnollisena oikeutena, mutta toisaalta myös utilitaristien, kuten Jeremy Benthamin ja David Humen sekä klassisten taloustieteilijöiden, sosiaalisena sopimuksena. Luonnollinen oikeus yksityisomaisuuteen nähdään kuuluvan osaksi yksilöiden universaaliseen omistajuuteen itsestään ja omasta toiminnasta. Yksityisomaisuus sosiaalisena sopimuksena kannattaa yksityisomaisuutta, mikäli se toimii järjestystä ylläpitävänä ja hyödyllisenä, mutta ei hyväksy luonnonoikeutta yksityisomaisuuteen (Sayers 2011, 105). Sayersin arvioi Hegelin tarkastelevan yksityisomaisuutta muun muassa laillisuuden ja talouden näkökulmista (Sayers 2011, 105-106). Yksityisomaisuus merkitsee Hegelille henkistä asiaa, jonka perustalle yksilöllisyys ja vapaus kehittyvät. Ihminen ensinnäkin tahtoo jonkin objektin ja tekee siitä omansa. Toiseksi ihminen ottaa sen haltuun (*appropriates*) ja muokkaa sitä mieleisekseen ja näin ihminen hankkii vapautta luonnosta, sillä hän voi valita mihinkä objektiin hän keskittyy. Ohessa kehittyvät myös ihmisen kyvyt (Stillman 1980; Reyburn 1921). Voidaan ajatella ihmisen muodostavan oman ympäristönsä, jossa hän ei ole yhtä lailla luonnon armoilla. Ihmisellä on suurempi vapaus "muokata luontoa" eli tehdä luonnontuotteista objekteja, joita käyttää apunaan. Ihminen voi valita mihin objektiin hän keskittyy, joten tämä luo enemmän mahdollisuuksia toteuttaa itseään. Sayersin mielestä Hegelin kanta on sellainen, että omaisuus on osa jokaista yhteiskuntaa ja sen avulla ihminen kykenee kehittämään itseään. Omaisuus ei kuitenkaan ole muuttumaton vaan se muuttaa muotoaan yhteiskunnista ja niiden kehityksestä riippuen. Varhaisimmissa yhteiskunnissa omaisuus oli yhteisöllistä ja tämän myötä myös ihmiset olivat pakotetusti yhtä yhteisön kanssa. Omaisuuden muuttuessa yksityiseksi vapautuivat ihmisetkin autonomisiksi yksilöiksi, joilla oli oma tahto ja identiteetti irrallaan yhteisöstä (Sayers 2011, 106-107). Yksityisomaisuuden ja yksilöllisyyden ihminen on vapaampi realisoimaan itseään. Sayers tähdentää aikaisemmin historiassa joiltakin ihmisryhmiltä puuttuvan joissakin yhteiskunnissa oikeus omaisuuteen. Oikeus omaisuuteen ei täten ollutkaan universaalista. Saattoi nimittäin olla niin, että yhdellä ihmisryhmällä oli oikeus omaisuuteen ja toinen ihmisryhmä joutui omistettaviksi eli orjan tai palvelijan rooliin. Ongelma näkyi Sayersin mukaan hieman samanlaisena kapitalismissa teollistumisen seurauksena: työläisiltä riistettiin jopa perusomaisuus, vaikka perusomaisuuden idea

Hegelin mukaan olisi ollut turvata vapaus ja yksilöllisyys. Heidän pakotettiin ahertamaan tehdastyössä palkkansa eteen (Sayers 2011, 107). Sayers näkee ongelmaksi Hegelin mainitseman omaisuuden muodollisuuden (ibid.), sillä Hegel kertoo sen, mitä kukin omistaa ja kuinka paljon, olevan täysin kontingentti seikka pohdittaessa omistusoikeutta (Hegel 1991, §49, 80). Sayersin mielestä Hegelin muodollinen oikeus ei kuitenkaan ole riittävä sellaisenaan: kun ihminen ei omista mitään, hän voi silti joutua edellä mainittuihin ongelmiin (Sayers 2011, 107). Sayersin mielestä Hegelin ajattelussa on joitain merkkejä (Hegel 1991, §§243-5, 266-7, 453-4) riittävän vapautta varmistavan ja itsensä realisoimista lisäävän minimiomaisuuden kannattamiseen. Hegelin mielestä kapitalismin köyhyys on poistettavissa eikä köyhyys välttämättä ole osa kapitalismia (Sayers 2011, 107). Historiallisiin ja sosiaalisiin syihin vedoten voidaan sanoa muodollisen omaisuuden olevan riittämätön ja yksipuolinen, kun se on mahdollistanut jopa perusomaisuuden riistämisen. Vapauden kannalta riittävän perusomaisuuden varmistaminen olisi tarpeellista. Sayersin mielestä Marx ei pyri kokonaan yksityisomaisuuden poistamiseen, sillä siihen sisältyy myös positiivisia seikkoja. Marx kertoo tämän siten, että yksityisomaisuuden transsendenssivaiheessa on tarpeen säilyttää yksityisomaisuuden "positiivinen olemus" (Sayers 2011, 108). Tämän vuoksi Avinerin kritiikki (Avineri 1968, 109) Marxin pyrkimyksestä lakkauttaa kokonaan yksityisomaisuus ei ole pätevää. Sayers tulkitsee Marxia siten, että kommunismi ei pyri tasapäistämään palkkoja, koska se ei ole kommunismin tehtävä. Perusteluksi Marx kertoo sen, ettei työntekijän arvostus ja työnteon merkityksellisyys kuitenkaan nouse palkan nostamisen seurauksena. Marxin näkemyksen mukaan palkka ja yksityisomaisuus kytkeytyvät yhteen, minkä vuoksi kommunismi edellyttää kummankin transsendenssiä (Sayers 2011, 108; Marx 1975b, 332-333). Työntekijän arvostus ja työnteon merkityksellisyys voisivat mielestäni sopia Hegelin mainitsemiksi henkiseksi tarpeiksi, joiden tyydyttämiseen yhteiskunnan olisi hyvä antaa mahdollisuuksia. Pariisin käsikirjoituksissa Marx tarkastelee yksityisomaisuutta historiallisesti. Yksityisomaisuus kapitalismissa kasvattaa ihmisen kykyjä. Ongelmaksi nousee ihmisen suurentuneiden kykyjen vieraantunut muoto, jonka vuoksi kyvyt on otettava uudestaan haltuun (*reappropriate*). Kommunismissa ei muokata absoluuttisesti kaikkia omaisuuden muotoja vaan pelkästään tietynlainen muoto, jota Marx ei Sayersin mukaan selitä kuitenkaan tarkemmin varhaisissa teoksissaan. Muutoksen myötä ihmiset pääsevät kommunismissa osalliseksi vapaata ja tietoista yhteisöä saaden uudelleen kykynsä käyttöön (Sayers 2011, 108-109). Marx näkee kapitalismille olevan tunnusomaista yksilöiden välisten sidosten löyhyyden ja yksilön itsenäisyyttä koskevat rajoitukset. Ihmisiä sitoo yhteen luonnollinen välttämättömyys, tarpeet, yksityistä etua koskeva mielenkiinto ja omaisuuden säilyttäminen sekä egoismi (Marx 1975a, 230).

Sayers tulkitsee Marxin ajatuksiin sisältyvän kapitalistisen yhteiskunnan yksilöiden ajavan vain omaa etuaan sen seurauksena, että yksityisomaisuus hallitsee yhteiskuntaa (Sayers 2011, 109). Marx puhuu emansipaatiosta koskien aisteja ja attribuutteja (Marx 1975b, 352), jonka Sayers ymmärtää koskevan tilannetta, jossa yksityisomaisuus ei käytä välineellisesti ihmistä kommunismista johtuvan haltuunoton (*appropriation*) ja tuotannon muuttumisen vuoksi. Ilman välineeksi joutumista ihminen on tullut vapaaksi (Sayers 2011, 109). Yksilön vapauden uhaksi voi muodostua toiset ihmiset, jos ihmisiä sitoo yhteen yksityistä etua koskeva mielenkiinto, omaisuuden säilyttäminen ja egoismi. Sayersin mukaan Marx ja Engels tarkastelevat historiallisesti työnjaon ja omaisuuden kehitystä Saksalaisessa ideologiassa, jossa työnjako ja omaisuus samaistetaan. Marxin ja Engelsin historiallisessa tarkastelussa ihmisen yksilöllisyys ja yksityisomaisuus ovat kumpikin kehitetty myöhäisessä vaiheessa yksityisomaisuuden ollessa muodostunut usean välivaiheen kautta. Varhaisissa yhteiskunnissa ihminen ei koskaan ole ollut erillinen yksilö vaan kiinteä osa joko heimoa, yhteisöä tai yhteiskuntaa (Sayers 2011, 110). Sayers on sitä mieltä, että vielä Pariisin käsikirjoituksissa Marxilla on ajatus kommunismin saavutettavuudesta kapitalismin vallankumouksen avulla. Kommunistisen manifestin aikana Marx kuitenkin jo hylkää tämän ajatuksen (Sayers 2011, 118). Sayersin mielestä pyrkimyksenä on saavuttaa kapitalistisen yhteiskunnan jälkeen ensin siirtymävaihe, ja vasta tämän jälkeen päästä syvempää inhimillistä, sosiaalista ja taloudellista muutosta edellytettyyn kommunismiin. Sayers ajattelee Marxin käsittelevän varhaisvaiheessa kommunismia abstraktisti ja filosofisesti. Kommunismissa luovutaan kokonaan yksityisomaisuudesta, mikä merkitsee muutosta tuotannossa, luokkajaossa, valtiossa ja vieraantumisesta. Näin kyetään luomaan vapaasti ja tietoisesti organisoitu yhteisö (Sayers 2011, 123-124). Marx toisaalta puhuu Pariisin käsikirjoituksessa osittaisesta ja abstraktista yksityisomaisuuden negaatiosta. Teoksessa Filosofian köyhyys Marxin näkökulmaan sisältyy ajatus yksityisomaisuuden poistamisen riittämättömyydestä, mikäli tavoitteena on kommunismiin siirtyminen, vaikka Sayers kaipaakin kattavampaa pohdintaa (Sayers 2011, 123-124).

Neuvostoliiton aikakautena ei Sayersin mukaan täysin ymmärretty miten siirtymä kommunismiin tulisi tapahtumaan. Oletettiin, että yksityisomaisuuden poistaminen loisi materialistiset ehdot kommunistiselle yhteiskunnalle, jonka vuoksi siirtymä kommunismiin tapahtuisi vääjäämättä. Tällöin luokkaerot poistuisivat viimeistään 30 vuoden aikana (Bukharin ja Preobrazhenskii 1969, 116; Lenin 1969; Nove 1983; Sayers 2011, 123). Näin ei kuitenkaan tapahtunut Neuvostoliitossa eikä myöskään muissa olemassa olevissa kommunistisissa yhteiskunnissa. Kommunismin edellytyksiin

lukeutuu Sayersin historiallisen tarkastelun mukaan enemmän kuin yksityisomaisuuden poistaminen (Sayers 1980; Sayers 1990; Sayers 2011, 123). Saksalaisessa ideologiassa Marx kertoo kommunismin muuttaen ratkaisevasti aineellisia elämisen ehtoja muuttamalla tuotantosuhteita ja kanssakäymisen suhteita tasa-arvoisimmiksi. Ilman kommunismia yhteiskunnan epätasa-arvoisuus jatkuu, sillä suhteet ja aineelliset ehdot pysyvät kovin samanlaisina sukupolvilta toisille. Marx puhuu yhteiskunnan "spontaanisuudesta", jonka hän selittää yksilön voimattomuudeksi vaikuttaa omaan elämäänsä, kuten varallisuuteensa. (Marx ja Engels 1978a, 132-135) Saksalaisen ideologiassa Marx kertoo kommunistisen yhteiskunnan olevan oikeudenmukaisempi ja vapaampi. Marxin kannanotot voidaan katsoa puolustavan Hegelin kannattamaa oikeutta perusomaisuuteen, vaikka Marx hakeekin samalla yhteiskuntamuodon muutosta kapitalismista kommunismiin. Toisaalta on esitetty kommunismin olevan oikeudenmukaisuuden ulkopuolella. Oikeudenmukaisuutta on lähestytty utilitarismin avulla, jonka vuoksi Marxin ajatuksia on verrattu utilitarismiin, kuten Humen ajatuksiin. Humen mukaan yksityisomaisuus on perusteltua vain, jos se ylläpitää sosiaalista järjestystä ja vaurautta, joita ilman siltä katoaa oikeutus. Oikeus yksityisomaisuuteen ei ole luonnollinen oikeus eikä universaali oikeus, vaan se vaihtelee yhteiskunnan mukaan. Yhdeksi esimerkiksi voidaan sanoa nälkää näkevä ihminen: ei ole olemassa oikeutta estää häntä syömästä ylijäämäksi jäänyttä ruokaa (Sayers 2011, 130; Hume 1894, osa 5; cf. Hegel 1991, §127A, 155). Toisaalta jos yhteiskunta elää yltäkylläisyydessä, niin yksityisomistus jää tarpeettomaksi. Sayers tulkitsee Marxia niin, että kommunismi ei ole oikeudenmukaisuuden ulkopuolella, sillä Marx ei näe kommunismiin kuuluvan elämä yltäkylläisyydessä. Sayersin mukaan Marxin ajattelua ei voi samaistaa utilitarismin kanssa, sillä Marx ei poista yksityisomaisuuden merkitystä kommunismissa. Humella yksityisomaisuus on keino saavuttaa päämäärä sen lisäksi, että hän samaistaa yksityisomaisuuden ja oikeusinstituutiot, mutta Marxin ajattelussa ei ole tunnusomaista kumpikaan näistä seikoista. Sen sijaan Marxilla omaisuus on välttämätön asia kaikissa yhteiskunnissa. Marx haluaa poistaa porvarillisen yksityisomistuksen, mutta ei kuitenkaan omaisuutta kokonaan. Siirtyminen kapitalismista kommunismiin merkitsee Marxille siirtymistä kohti yhteisöllistä omaisuutta ja erilaisia käsityksiä oikeasta ja oikeudenmukaisuudesta (Sayers 2011, 130-131). Rawlsin voi nimetä ajattelijaksi, jonka mukaan Marxin kommunismi on oikeudenmukaisuuden ulkopuolella, mutta Sayersin mielestä tämä johtuu jossain määrin eri syistä. Sayers ajattelee Rawlsin ymmärtävän väärin Cohenin mielipiteen Marxista kannattavan vasemmistolibertaristien tapaan itseomistusoikeutta. Cohenin mielestä Marx varsinaisesti ei kannata itseomistusoikeutta, vaan marxistien joukossa on erilaisia käsityksiä tästä oikeudesta. Rawls lisäksi puolustaa Cohenin ylikirjaimellista tulkintaa Marxista, johon sisältyy

seuraava periaate: "toimimme aina mieleemme mukaan huomaamatta toisia ihmisiä ja huolehtimatta heistä" (Rawls 2007). Rawls luulee tämän kuuluvan osaksi Marxin kommunismia ja siksi Rawls vastustaa Marxia kannattamalla periaatteiden oikeudenmukaisuuden olevan tähdellisiä kaikissa yhteiskunnissa, vaikka itseasiassa Marx on tästä samaa mieltä (Sayers 2011, 130-131). Sayersin mukaan Marx näkee yhteisön hylkäävän pakottavat lait päättäen demokraattisesti mikä on oikein noudattaen moraalisia normeja. Tällöin sekä lakia valvovat elimet että valtio ovat lakanneet toimimasta (Sayers 2011, 131-132).

2.9 Työnjako

Marxin filosofialle on ominaista käsitys, että työnjako (division of labour) on haitallista ja tulevaisuuden kommunistinen yhteiskunta eliminoi sen. Työnjako on määritelty kovin poikkeavilla tavoilla filosofiassa, sosiologiassa ja taloustieteessä, eikä edes marxismin alueella ole yhtenevyyttä tarkasta määritelmästä. Työnjako on siksi tarpeen määritellä, koska määritelmässä voi olla suuriakin eroja. Työ voidaan jakaa joko erilaisiin prosesseihin tai tuotannon sektorien mukaan muun muassa maatalouteen ja teollisuuteen sekä muihin alueisiin (Sayers 2011, 133). Työnjako voidaan tehdä myös sosiaalisin perustein, jolloin jako määräytyy tietyistä ominaisuuksista. Sosiaalisesta jaosta on yhtenä esimerkkinä ammatillinen jako (Weiss 1976, 104). Sosiaalinen jako on tyypillistä kaikenlaisille yhteiskunnille, jopa varsin varhaisille yhteiskunnille, joissa jaettiin työtä muun muassa sukupuolen perusteella: miehet metsästäivät ja naiset hoitivat ruoanlaittoa (Sayers 2011, 133-134). Nove määrittelee sukupuolten perusteella tehtävän jaon horisontaaliseksi työnjaoksi (Nove 1983, 46). Vertikaaliseksi jaoksi hän määrittelee sosiaalisiin hierarkioihin perustuvan jaon, joka muodostuu vastakohdista auktoriteetti-alistuminen ja hallitsevat-hallittavat. Marx tarkoittaa työnjaolla jakoa tuotannon sektorien mukaan, sosiaalista jakoa ja jakoa ammatillisen erikoistumisen mukaan (Marx ja Engels 1978b, 150, 160). Kaikki nämä määrittelyjen nimeämät työnjaot eivät ole suinkaan Marxilla tarpeellisia työnjaon voittamisessa, vaan ainoastaan sosiaalisen ja ammatillisen erikoistumisen voittaminen niin horisontaalisessa kuin vertikaalisessa muodoissa. Työnjako sosiaalisena jakona luo vieraantumista ja luokkaeroja, sillä ne vaikuttavat ihmisen tuotantosuhteeseen. Kommunismin tavoitteena on poistaa nämä ongelmat estämällä työnjako sosiaalisin hierarkioiden ja ammatillisuuden mukaan. Näin luodaan sosiaalista liikkuvuutta, jolloin ongelmallisiksi katsotut sosiaaliset rajoitukset häviävät. Työnjakoa ei voi kuitenkaan kokonaan poistaa, sillä tehtävien mukainen työnjako täytyy

edelleen säilyttää, mutta ihmisiä ei enää rajoiteta sosiaalisesti tekemästä tietynlaista työtä (Sayers 2011, 134-135).

Sayersin mielestä Marx on saanut vaikutteita useista lähteistä käsityksiinsä työnjaosta ja sen voittamisesta: poliittisilta taloustieteilijöiltä, kuten Adam Smithiltä, post-kantilaiselta filosofialta ja aikaisemmilta sosialisteilta, kuten Charles Fourierilta ja Robert Owenilta. Sayersin mielestä Marx saa näiltä kahdelta sosialistilta inspiaraatiota poistaa työnjaon vaikutukset, vaikka Marx ei juurikaan kerro Saksalaisessa ideologiassa siitä, miten tämä tavoite olisi mahdollisuus saavuttaa: millainen tulevaisuuden yhteiskunnan tulisi olla (Sayers 2011, 136)? Sayers mainitsee Marxin monia tulkintoja ja epäselvyyksiä aiheuttaneen osuuden Saksalaisesta ideologiasta:

"The division of labour offers us the first example of how, as long as man remains in natural society ... man's own deed becomes an alien power opposed to him, which enslaves him instead of being controlled by him. For as soon as the distribution of labour comes into being, each man has particular, exclusive sphere of activity, which is forced upon him and from which he cannot escape. He is a hunter, a fisherman, a herdsman, or a critical critic, and must remain so if he does not want to lose his livelihood; while in communist society, where nobody has one exclusive sphere of activity but each can become accomplished in any branch he wishes, society regulates the general production and thus makes it possible for me to do one thing today and another tomorrow, to hunt in the morning, fish in the afternoon, rear cattle in the evening, criticize after dinner, just as I have a mind, without ever becoming hunter, fisherman, herdsman or critic" (Marx ja Engels 1978b, 160).

Carverin mielipide on, että tämä teksti on pääosin Engelsin kirjoittama, mutta Marx on lisännyt siihen joitakin sanoja, kuten "*critical critic*", "*or critic*" tai "*critic after dinner*" moittiakseen Engelsiä siitä, ettei hän kritisoi utopistisia sosialisteja. Sayers arvelee Carverin puolustavan kantaa Marxin ja Engelsin näkemysten poikkeamisesta, mistä kertoisi lainattu tekstin osa. Sayers jää silti kaipaamaan todisteita Marxin ja Engelsin näkemysten eroavaisuuksille ja väitteelle, että Marx olisi lisännyt sanoja kyseessä olevaan tekstin osaan. Carver pohtii Marxin lisänneen kommentit satiirisina ja humoristisina kommentteina (Sayers 2011, 137-138; Carver). Sayersin mielestä satiirisuus on järkeenkäypää, mutta on hieman epäselvää, että mistä tarkalleen on kyse (Sayers 2011, 137). Sayersin mielestä Marxin lisäys tekstiin koskee itse asiassa nuorhegeliläisiä, ei utopiasosialisteja (Sayers 2011, 137-138). Sayersin mielestä tekstiosion eräänä ongelmana sen ristiriitaisuus Marxin käsityksen kanssa, jossa

kommunismi voisi muodostua vain kehittyneen teollistuneen yhteiskunnan jälkeen. Mainitut ammatit eivät ole yhteensopivia tämän ajatuksen kanssa. On huomattu, että Fourier mainitsee pääosin samanlaisia ammatteja koskien omaa sosialistista ihanneyhteiskuntaa ja siksi muun muassa Arthur on todennut karjanhoidon mainitsemisen ilmentävän käsitystä, että Engelsin ja Marxin tekstiosio olisi Fourierin näkemysten parodiointia. Sayersin mielestä on epäselvää, mikä varsinaisesti on paridionnin kohteena. Sayers tähdentää Marxin kuitenkin arvostavan Fourierin kapitalismiin kohdistuvaa kritiikkiä erityisesti työnjaosta, joka kummankin filosofin mielestä on ihmiselle haitallista. Toisaalta erona heidän kesken on, että Marx haluaisi Fourierin sosialismin sijaan siirtyä kohti kommunismia (Sayers 2011, 138-139). Sayersin pohtii olevan erilaisia tulkintoja tekstiosion merkityksestä. Tekstiosio saattaa sisältää ironisointia tai Marx ottaa etäisyyttä siinä joko Engelsiin tai Fourieriin. Mahdolliseksi tulkinnaksi voi lukea Marxin korostavan Fourierin näkemysten yhtäläisyyttä omiinsa. Millekään näille tulkinnolle ei löydy todisteita, joten ne ovat yhtä mahdollisia. Täten näkemys oikeasta ja riittävistä perusteista saavasta tulkinnasta jää avoimeksi Sayersin mielestä (Sayers 2011, 139-140). Sayersin mielestä päteväksi tulkinnaksi ei voi kuitenkaan mainita Carverin tulkintaa, jossa tekstiosio jätettäisiin täysin huomiotta, sillä kokonaisvaltainen Marxin ajatusten ymmärtäminen edellyttää huomioimaan siinä luonnehdittuja mainintoja tulevasta kommunistisesta yhteiskunnasta ja kritiikkiä kapitalismia kohtaan (Sayers 2011, 140; Carver 1998, 107). Marxin käsitys erikoistumisen haitallisuudesta ja sen poistumisesta tulevaisuuden yhteiskunnassa, ilmenee Saksalaisessa ideologiassa (Marx ja Engels 1970b, 108-109, 117-118). On esitetty kahdenlaista argumenttia työnjaon puolesta: sosiaalinen organisoituminen ja käytännöllisyys. Adam Smith on puolustanut jopa äärimmäistä erikoistumista (Smith 1900, 4, 6). Toisaalta jo Platon ja Aristoteles kannattivat työnjakoa ihmisten luontaisten erojen perusteella. Platon pohtii ihmisten olevan joko sotilaita, työntekijöitä tai hallitsijoita. (Aristoteles 1981, I kirja; Platon 1987, kirja III) Muutama moderni ajattelija, kuten Smith hyväksyy näkökulman käytännöllisin perustein, jolla viitataan taloudelliseen tehokkuuteen (Sayers 2011, 141).

3 Erich Fromm ja Istvan Meszaros

Olen valinnut Marx-tulkitsijoiksi Erich Frommin ja Istvan Meszarosin, joiden ajatuksia tuon esille pääosin Marxin 1840-luvulle ulottuvasta ajattelusta, erityisesti keskittyen tämän kauden tärkeään teokseen, Marxin Taloudellis-filosofisiin käsikirjoituksiin. Mielenkiintoista olisi ollut vertailla Frommin "*idolatry*"- ja Meszarosin "*historicity*" -käsitteitä keskenään, mutta Fromm tuo hieman

niukemmin näkemyksiään aiheesta idolatry ja siksi olen tuonut esille Frommin ajattelua yleisemmin. Siinä missä olen valinnut Meszarosin näkemyksiä Marxin vieraantumisen Meszarosin *historicity*-käsitteen myötä, olen tuonut Frommin näkemyksiä hänelle ominaisista eksistentialismin ja humanismin viitekehyksistä. Näin aukeaa kahdenlaisia tulkitsemistapoja Marxin ajatuksista, joita on mielekästä vertailla. Meszarosin ymmärtämisessä on tärkeää huomata hänen käyttävän teoksessaan käsitettä "partiality", joka voidaan kääntää niin epäoikeudenmukaisuudeksi kuin puolueellisuudeksikin.

Meszarosin mukaan:

- 1) Ihminen on luonnonolento.
- 2) Luonnonolentona ihmisellä on luonnolliset tarpeet ja luonnolliset kyvyt niiden täyttämiseen.
- 3) Ihminen on yhteiskunnassa elävä olento, joka tuottaa sosiaalisella tavalla välttämättömät ehdot olemassaololleen.
- 4) Tuottavana sosiaalisena olento ihminen tuottaa uusia tarpeita sosiaalisuuden avulla ja näitä varten uusia kykyjä näiden täyttämiseen.
- 5) Tuottavana sosiaalisena olentona, ihminen jättää jälkensä luontoon muuttaen sitä: luonnosta muodostuu ihmisen ja luonnon suhteena oleva antropologinen luonto ja täten kaikki tulevat ainakin potentiaalisesti osaksi ihmistenvälisiä suhteita sekä luonto saa monenlaisia erilaisia muotoja.
- 6) Ihminen kahdentaa itsensä käytännöllisesti sosiaalis-taloudellisten instituutioiden ja niiden tuotteiden avulla, joilla hän löytää oman elämänsä luonnon ehdot. Käytännöllinen kahdentaminen luo perustan ihmiselle mietiskellä ja tutkia itseään maailmassa.
- 7) Uudet tarpeet ja kyvyt muodostuvat sosiaalisen vuorovaikutuksen myötä. Käytännöllisen kahdentamisen myötä muodostuu myös älyllinen kahdentaminen (Meszaros 1970, 173-174).

Vieraantumisen kannalta tämä merkitsee Meszarosin mielestä seuraavaa. Ihmisen tarpeiden täyttämisen johtaa vieraantumiseen, mikäli ihminen alistuu pelkille luonnontarpeille tai jos minuus määritellään egoistiseksi tai abstraktiksi itsetietoisuudeksi (Meszaros 1970, 174). Lisäksi Meszarosin mukaan, jos suhtaudumme abstraktisti vieraantumiseen ongelmaan korostamalla ihmisen kahdentamista älyllisesti, niin jätämme huomiotta aiemmin kerrotut kohdat 1 ja 6. Sen lisäksi vieraantunut kahdentaminen ja älyllinen kahdentaminen täytyisi määritellä erikseen. Luonnollisia tarpeita ei kuitenkaan pidä yksinomaan alleviivata, sillä silloin jää huomiotta sosiaaliset muutokset,

jotka aikaansaavat luonnollisten tarpeiden muuttumisen välityksen kohteiksi eivätkä siksi ole täysin primitiivisiä (Meszaros 1970, 174). Mainittujen seitsemän kohdan perusteella joudumme vieraantuneiksi, mikäli päättäisimme yksityistää tuotantoa. Tuotanto on sosiaalista, sillä ihmiselle yhteiskunta on toinen luonto. Ihmisen minuus määrittyy osittain itsensä ulkopuolelta, sosiaalisten suhteiden kautta (Meszaros 1970, 174-175).

3.1 Johdanto Frommin eksistentialismiin ja humanismiin

Erich Fromm näkee Marxin ennen kaikkea eksistentiaalisena ajattelijana ja humanismin puolustajana, jonka ajatuksilla on yhtymäkohtia 1700-luvun saksalaiseen ja ranskalaiseen filosofiaan. Eksistentiaaliset vivahteet Marx-tulkinnassa on Sayersin mukaan merkinä nuorhegeliläisyydestä. Sayersin päättelee eksistentiaalistien korostavan tyypillisesti psykologista ja henkistä vieraantumista. Mielestäni tämä soveltuu hyvin Frommiin, jolla vieraantumisen sosiaaliset puolet jäävät selvästi Sayersiin verrattuna vähemmälle huomiolle. Frommin mielestä Marx keskittyy olemassaolon ongelmien paljastamiseen ja näin ollen esittää kritiikkiä ongelmien peittämisestä ja kieltämisestä (Fromm 2004, johdanto v). Fromm pohtii Marxin Taloudellisfilosofisten käsikirjoitusten keskittyvän seuraaviin asioihin. Ihmisen olemassaolo muodostuu hänen toimiensa myötä. Marx tarkastelee yksityistä ihmistä konkreettisesti yhteiskunnan rajoitusten, sosiaalisen luokan ja yhteisön jäsenyyden kautta painottaen humanismissa ja emansipaatiassa yhteiskunnan merkitystä sosiaalisessa muutoksessa (Fromm 2004, johdanto v-vi). Frommin mielestä Marxin materialismia ja uskonnon kritiikkiä ei kuitenkaan tule ymmärtää henkisyuden vastustamisena. Marxin mielestä ihmisen tulee ihmisiä ja luontoon kohdistuven yhteyden saamiseksi pyrkiä irti talouden voimista vapautensa vuoksi (Fromm 2004, 1-3). Mielestäni Marx vastustaa markkinavoimia ja uskontoa vain siinä määrin kuin nämä kaventavat ihmisen vapautta toteuttaa itseään. Henkisyys ja hengellisyys ovat osa itsensä toteuttamista.

3.2 Vieraantumisen juuria Frommilla

Fromm pohtii, ettei Marx käsitä ihmistä aktiivisena toimijana, sillä tuotteliaisuuden vastakohta on vieraantuminen. Marxille ihmisen historia on kasvavaa kehittymistä, mutta sen ohessa vieraantuminen kasvaa, mikä on ristiriitaista. Vieraantuminen kohdistuu niin ihmiseen itseensä,

toisiin ihmisiin kuin luontoonkin. Ihmisen luomat tavarat - tavarat laajassa merkityksessä - ovat ihmisestä erillisiä, häntä yläpuolella ja häntä vastaan, mikä tarkoittaa ihmisen joutumista passiiviseen rooliin (Fromm 2004, 37). Frommin mielestä vieraantumisen käsite löytyy jo varhain Vanhan testamentin palvonnan (*idolatry*) käsitteestä (Fromm 2004, 59). Esimerkiksi Löwith on sanonut, ettei Marx oikeastaan taistele jumalia vastaan vaan idoleita, palvonnan kohteita, vastaan (siteerattu Löwithiä teoksessa Fromm 2004, 49). Paul Tillich on myös korostanut vieraantumisen ja "idolatry"-käsitteen yhteyttä. Tämä ei tarkoita epäjumalien palvontaa vaan pikemminkin ihmisen omien tavaroiden palvontaa, jonka seurauksena ihminen muuttuu itsekin tavaraksi (Tillich 1953, 14). Frommin mukaan idoleiden tyhjiys ja kuolleisuus käy ilmi Vanhassa testamentissa. Vaikka ensin Fromm puhuikin tavaroista, niin idoli voi olla niin kirkko, jumalan kaltainen hahmo, valtio kuin ihminenkin. Oleellista on, että palvonta muuttaa sen tekijää ja kohdetta. Ihminen rajoittaa itseään eikä koe itseään luovana henkilö, sillä hän alistuu elottomalle idolille, jolle on siirtänyt voimansa. Vain idolin kautta hän voi olla kosketuksissa itseensä (Fromm 2004, 38). Mielenkiintoisella tavalla idolit saavat palvojansa voimia, kun taas Marxin vieraantumisen myötä kapitalismissa tavaramaailma asettuu työläistä vastaan vihamielisenä voimana. Frommin vertaus ei suuremmin poikkea Marxin käyttämästä. Palvontaa tapahtuu lisäksi kielen kautta. Frommin mukaan "rakastaa"-sana korvaa koetun kokemuksen. Vaikka sana symboloi kokemusta, niin lausuttaessa se silti kehittää oman todellisuutensa, joka ei vastaa rakastamista. Tällöin on mahdollista lausua kyseinen sana ilman tuntemusta. Frommin mielestä myös kielessä esiintyy vieraantumista. Emme voi välttää kieltä, mutta on hyvä huomata vaara, jossa lausumisen myötä kokemus korvaantuu kielellä. 1700- ja 1800-luvuilla kritisoitiin sen aikaista maailmaa kasvavasta jäykkyydestä, tyhjiydestä ja kuolleisuudesta erityisesti tuotteliaisuuden käsitteen kautta. Spinozalla, Hegelillä ja Marxilla oli sama käsitys, että jumalallinen käsittelee vain elävää, sitä, mikä on muodostumassa (ibid.).

3.3 Vieraantuminen Frommilla - eksistenssi ja oleminen

Eksistentialistinen filosofia Kierkegaardista lähtien on ollut sen satavuotista taistelua ihmisen dehumanisaatiota vastaan teollistumisessa. Tällä on yhtymäkohtia myös vieraantumisen teemaan. Vieraantumista voi verrata teistien synnin määritelmään, sillä ihminen vieraantuu Jumalasta ja itsestään. Hegel nosti uudelleen esiin käsitteen vieraantuminen, sillä hän haluaa kertoa vieraantumisen historiasta ihmisen historian avulla. Niin Hegelille kuin Marxillekin vieraantuminen perustuu kahden ihmistä koskevan käsitteen varaan: eksistenssin ja olemisen. Vieraantuminen merkitsee eksistenssin ja olemisen ristiriitaa eli tilannetta, jossa ihminen ei ole sitä, mitä hänen pitäisi

olla (Fromm 2004, 39). Frommin mielestä yleisenä väärinkäsityksenä on Marxin taistelevien työläisten taloudellista riistoa vastaan, vaikka Marx pikemminkin taistelee ihmisen vapautuksen puolesta. Ongelma on pääasiassa yksilöllisyyden tuhoaminen kapitalistisessa yhteiskunnassa (Fromm 2004, 40). Ihminen vieraantuu olemuksestaan, jolloin seurauksena on olemuksen muodostuminen keinoksi yksilöllisen olemassaolon saavuttamiseen. Marx nostaa esiin vieraantumisen ihmisyyden essentiasta vieraantumisen ihmisen lajinolemuksesta. Marx noudattaa kantilaista periaatetta, jonka mukaan ihmisen täytyy olla päämäärä itsessään eikä keino päästä johonkin päämäärään. Frommin mukaan Marxia ei voi soveltaa kommunismin rattaisiin, sillä Marx sanoo ihmisyyden olevan kokonaisuuden kannalta merkityksellinen eikä sitä tulisi ajatella keinona (Fromm 2004, 43-46). Kapitalistisen tavaratuotannon ja siitä aiheutuneen vieraantumisen vuoksi ihminen haluaa alituisen omistaa ja kuluttaa. Ihmisen tarpeet ovat synteettisiä eivätkä hänen omiaan. Hän on passiivinen vastaanottaja, joka ei kykene hallitsemaan maailmaa. Hän yhdistää itsensä maailmaan vain omistamisen ja kuluttamisen myötä. Frommin mielestä vieraantuneimpia ihmisiä ovat myyjät, joiden elanto ei riipu ainoastaan taidosta, vaan siitä, onko heidän persoonallisuutensa myyntiä edistävä. Heidän täytyy myydä itsensä ja mielipiteensä työnsä vuoksi. Tehdastyöläisen menestyminen riippuu Frommin mielestä enemmän taidosta eikä persoonallisista ominaisuuksista. Ymmärrän myyjän tilanteen kehnommaksi sillä perusteella, että tehdastyöläisen menestyminen työssään riippuu enemmän taidosta kuin persoonallisuudesta ja siksi hän voi toimia persoonallisuutensa mukaisesti. Frommin mielestä nykyajassa näkyy Marxin kertomia ongelmia, tosin hieman muuttuneessa muodossa. Ihminen on alistanut itsensä luomilleen ydinasemahdille ja politiikan instituutioille (ibid.).

3.4 Istvan Meszarosin historiallinen näkökulma (historicity)

On sanottavana merkillepantavaksi Meszarosin mainitsema Marxin filosofian dialektisuus. Esimerkiksi partikulaarisuuden ja universaalisuuden käsitteitä ei ajatella vastakohtina toisilleen, vaan keskenään dynaamisessa vuorovaikutussuhteessa olevina. Ihminen ei esimerkiksi ole vain "ihminen" vastakohtana "luonnolle" vaan "inhimillisesti luonnollinen" ja "luonnollisesti ihminen". Marx ei käsitä Meszarosin mielestä käsitteitä yksiulotteisiksi, tarkkarajaisiksi vastakohdistaan (Meszaros 1970, 13). Mielestäni kanta Marxin dialektisuudesta on tärkeä, sillä muuten Marxin näkökulmia on toisinaan hankala ymmärtää. Ilman dialektisuutta tulkinta voi jäädä liian kirjaimelliseksi, jolloin Marxin ajattelu jää tavoittamatta. Marx on ottanut vaikutteita niin Feuerbachilta, Hegeliltä kuin

Englannin poliittisesta taloustieteestäkin, mutta Meszarosin mielestä nämä ovat suodattuneet Marxin aikaisen yhteiskunnan älyllisten trendien läpi. Nämä yhteiskunnallisesta muutoksesta kertovat älylliset trendit eivät silti sinänsä ole mielenkiintoisia Meszarosin mukaan. Meszaros on enemmän kiinnostunut ongelmanasetteluista, joilla on pitkä historia. Ne todistavat ajattelun juurtuneisuutta sekä sen leimallisuutta yhteiskunnan muutoksissa (Meszaros 1970, 27). Meszaros pohtii erilaisia vieraantumisen käsitteen lähteitä, joita hänen mukaansa on neljä. Käsittelen näistä historiallista näkökulmaa ja myöhemmin vertaillen Meszarosin ja Frommin käsityksiä kerron myös juutalais-kristillisen näkökulmasta.

Historialliseksi näkökulmaksi voi sanoa Meszarosin "*historicity*"-käsitettä, jossa ihmisen vieraantuminen on aina vieraantumista jostakin. Meszaros tuo historiallisella näkökulmalla ajatuksen, jossa tapahtumien ja tilannetekijöiden vuorovaikutuksesta muodostuvat vieraantumisen syyt (Meszaros 1970, 36). Historiallinen näkökulma on auttanut ymmärtämään vieraantumisen ongelmaa jo ennen Hegeliä, mikä tekee historiallisesta näkökulmasta tärkeän ja käyttökelpoisen välineen. Adam Ferguson mm. lanseerasi termin "*civil society*", joka on Meszarosin mielestä tärkeä käsite, jonka avulla voi käsitellä vieraantumista. Tämä käsite tuo mielestäni ajatuksen kansakunnan yhteiskunnallisten muutosten ymmärtämisellä kyetään käsittelemään vieraantumista. Aristoteles kehitti historiallista näkökulmaa, mutta kehitti myös siihen sopimattoman ristiriitaisen käsitteen "*freedom by nature*" ja fiktiivisen "*slavery by nature*", jotka eivät kuitenkaan tosiasiallisesti pohjautuneet luontoon. Aristoteleen ajattelun taustalta löytyy ideologinen tilaus: häntä pyydettiin kannattamaan orjuutta. Meszarosin mukaan "*slavery by nature*" tarkoittaa apriorista kantaa moraaliseen ongelmaan, koska siinä vedotaan johonkin muuttumattomaan asiaan. Meszarosin mukaan tällöin haetaan oikeutusta jonkin sosiaalista luokkaa suosivalle puolueellisuudelle. Meszaros vertaa tilannetta juutalaisuuden puolueellisuuteen "valituista ihmisistä". Kummassakin tapauksessa historiallisuus tuhoataan ja sen tilalle tulee jonkinlainen pseudo-historiallisuus. Ongelmaksi muodostuu mielestäni se, vaikka Meszaros ei tätä suoraan ilmaisekaan, että pidättäytyään ottamasta sanallisesti kantaa orjuuden moraaliseen puoleen, mutta tehdään silti moraalisesti arvioitavissa oleva teko. Moraalisuutta ei voida välttää siksikään, että kannanotolla "luonnollisuudesta" on moraalisia seurauksia. Tällöinhän määritellään luonnollisuuden merkitys uudestaan liittämällä käsite tilanteeseen, johon se alunperin ei ole sopinut. Sayersin mainitsema esimerkki orjuudesta muistuttaa Meszarosin esimerkkiä. Kummassakin ongelmaksi nousee vapauden riisto. Sayersin esimerkissä erona on sinänsä myönteinen periaate tarjota muodollinen omaisuus, mutta periaatteen

riittämättömyyden vuoksi päädytään orjuuteen. Meszarosin esimerkissä sen sijaan lähtökohta muodostuu jo kielteiseksi. "*Freedom by nature*" -näkökulma puolueellisuuden (partiality) myötä vähentää ratkaisevasti vapautta, sillä vapaus on pysyvästi vähäisempää jossakin sosiaalisessa luokassa. Meszarosin mielestä historiallinen näkökulma ja filosofian näkemys vieraantumisesta liittyvät yhteen, sillä molemmat käsittelevät ontologista kysymystä "Mikä on ihmisen luonto?". Voidaan siis päätellä mikä on ihmisen luonto ja mikä puolestaan tämän vieraantumisen muoto. Meszarosin mielestä tällaista erottelua ei voida tehdä ahistoriallisesti vajoamatta jonkinlaisiin irrationalisiin mystifikaatioihin, mutta historiallinen tarkastelu sinänsä ei anna mahdollisuutta käsitellä kysymystä taustaoletusten vuoksi (Meszaros 1970, 36-40).

Giambattista Vico erotteli yhteiskuntien kehitysasteita humanisuuden mukaan siitä, mihinkä ihmiset uskovat:

- 1) jumaliin
- 2) sankareihin
- 3) ihmisiin, jotka ovat kaikki tasa-arvoisia (Vico 1740, 3).

Diderotilla, joka oli edelläkävijä Ranskassa valistuksen aikana, oli jossain määrin samanlaisia ajatuksia kuin Marxilla vuosikymmeniä myöhemmin. Hän suhtautui pessimistisemmin ja kriittisemmin Vicon mallin viimeiseen kohtaan, ajatukseen että yhteiskunta on pitkälle kehittynyt uskoessaan ihmisiin eikä jumaliin tai sankareihin sekä ihmisten tasa-arvoisuuteen. Diderotin mielestä työläisen ollessa onneton, koko yhteiskunta on onneton. Vaikka moni ennen Marxia, kuten Hegel ja Feuerbach, kykenivätkin käsittelemään vieraantumista, niin he eivät silti kyenneet asettamaan antropologiaa ja ontologiaa oikeaan suhteeseen. Jos ontologia alistetaan antropologialle, niin antropologiset termit jäävät ilman historiaan liittyviä selityksiä. Mielestäni antropologia määrittyy tieteeksi ihmisestä, mutta toisinaan Meszaros käsittää sen ihmisyydeksi. Meszaros ei kuitenkaan selitä, miten ontologia ja historiallisuus suhteutuvat toisiinsa. Jos historiallisuus juontuu ontologiasta, niin miksi näin on? Meszarosin mukaan historiallisuus voi olla vastauksena ontologian kysymyksiin siitä, millaisia yleisluontoisempia ominaisuuksia ja suhteita olevalla on. Vastauksessa korostetaan olevalla olevan historiallinen alkuperä ja kehittyvän historiallisten käsitteiden ja arvojen kautta. Diderot käsitteli yhteiskuntaa erilaisten vastinparien kautta: minun-sinun, minun etuni-yleinen etu. Yhteiskunta luo näitä vastakohtaisuuksia ja siksi ihminen vieraantuu (Diderotin johdanto *Journalier in the Encyclopedie*). Ajatuskokeena voimme ajatella, että jos Diderot on oikeassa, niin tällöin Marxin dialektiikasta voisi olla apua tämänlaisessa vieraantumisessa. Dialektiikassa näennäisesti erilliset osat

nähdään osana kokonaisuutta. Lisäksi ihmiselle luodaan pinnallisia ja vääriä tarpeita, joiden vuoksi ihminen pyrkii tekemään vieraantumista aiheuttavaa työtä. Diderot kannatti siksi työn välttämistä, jotta haitalliset tarpeet minimoitaisiin (Diderot 1956, 482). Meszarosin mielestä Diderotin teoria on liian abstrakti. Meszarosin mukaan vasta Marx pohtii vieraantumista riittävän konkreettisesti oman sosialistisen radikalisminsa kautta (Meszaros 1970, 40-42).

3.5 Antropologian suhde ontologiaan

Meszarosin mielestä Marx korosti antropologian ja ontologian dialektista suhdetta, jossa ihmisen tunteet eivät kohdistu ainoastaan ihmisiin, koska ne ovat myös todisteita tai väitteitä luonnosta. Kehittynyt yksityisomistuksesta muodostuva teollisuus ei-vieraantuneessa muodossaan on hyödyllinen ihmiselle, joka tarvitsee esineitä sekä nautinnon että aktiivisuuden kohteina. Esineiden kautta löytyy antropologian ja ontologian liittymä: ihmisyyys, joka on antropologian faktori ja totaliteetin eli luonnon kautta. Toisaalta, jotta antropologista erillisyyttä eli ihmisyyttä voitaisiin tarkastella kokonaisena, vaaditaan sen ymmärtämistä historiallisesti kehittyneen ontologisen totaliteetin eli luonnon perustaksi, koska siihen ihmisyyys loppujen lopuksi kuuluu. Ilman historiallista näkökulmaa ilmenee joitakin ristiriitoja. Ihmisen olemus nähdään ennalta määrättyinä ja tästä seuraa loppujen lopuksi kaikkien historiallisten näkökulmien tuhoaminen, Feuerbachista strukturalismiin. Yhtä vaikea ristiriita on pseudohistoriallisten näkökulmien ja antropologisten kantojen soveltaminen sosiaalisten tapahtumien alueelle, jossa tarvitaan epäantropomorfista ja dialektista kausaaliiteetin käsittelyä. (Meszaros 1970, 43) Meszarosin mielestä toisinaan tulkitaan väärin Marxin olevan strukturalisti, sillä hän sanoo pääoman luonteen olevan samanlainen niin kehittyneessä kuin alkeellisessa muodossa. Marxin kokonaisvaltaisen ymmärtämisen seurauksena voi silti nähdä Marxin ajatusten sopivan heikosti strukturalismin muottiin (Meszaros 1970, 44).

Meszarosin mukaan on oleellista välttää relativismi, ja siksi antropologia, tiede ihmisestä, tarvitsee luontoa koskevan pohjan, kuten kausaaliiteetin. Emmehän voi keskittyä vain ihmiskäden aikaansaannoksiin käsitellessämme prosessia, jossa ihmiskäsi tuottaa jotakin. Tarvitsemme lisäksi tietoa koko prosessista, myös siitä, mitkä seikat vaikuttavat ihmiseen. Historiallisen ontologian merkitystä täytyy siksi korostaa (Meszaros 1970, 44). Meszarosin mielestä ei ole mahdollista ymmärtää omaisuuden aiheuttavaa vieraantumista, jos käytetään apuna vain fiktiivisiä postulaatteja,

luomuksia, kuten "ihmisen luonnollinen egoismi", vaan tarvitsemme historiallista ontologiaa. Pääoman samanlaisuus sitä vastoin viittaa vain sen olemassaolon luontoon, ei muotoon tai tapaan, ja tämä samanlaisuus täytyy selittää historiallisen ontologian luonnonlakien kautta (Meszaros 1970, 44). Meszarosin mielestä pääoman sosiaaliset vaikutukset ovat nykyään itsestäänselvyksiä. Meszaros ottaa tarkastelun kohteeksi sosiaalisen ontologian. Pääomalla on historiallinen dimensio, mutta se on kategorisesti eli jyrkästi ontologisesta aineksesta erilainen (Meszaros 1970, 45). Meszarosin mielestä ihmisen erottaa luonnosta aktiivisuus eli työ. Aktiivisuus edeltää suhteellisesti käsitettä ihminen. Meszarosin mielestä suhteellisuus muodostuu siitä, että ihminen on kuitenkin osa dialektista kolmiota. Tästä huolimatta ihminen tulee käsittää luontona. Käsitys ihmisestä luonnon osana eli osakokonaisuus -erottelu, täytyy hylätä, sillä vain siten voidaan poistaa vieraantuminen. Poliittinen taloustiede johtaa meidät harhaan, sillä se syyllistyy kehäpäätelmään (*petitio principii*): ottamalla alkuasetelmaksi esim. työnjaon ja vaihdon, vaikka ne pitäisi dedusoida, perustella. Tilanne on filosofisesti samantyyppinen kristinuskon kanssa, kun pirun olemassaolo perustellaan ihmisen lankeemuksella. Emme siis saa pitää historiallisena faktana asioita, jotka pitäisi perustella (Meszaros 1970 123-125; Marx 1844, 68-69).

3.6 Puolueellisuus ja epäoikeudenmukaisuus (partiality)

"*Bellum omnium contra omnes*", "kaikkien sota kaikkia vastaan" on Marxin käyttämä periaate, joka tukee vieraantumiskäsitteen ymmärtämistä. Lisäksi Marx vastustaa tällä periaatteella sosialistien romanttisia ja mystisiä käsityksiä elämän ja onnellisuuden dikotomian murtumisesta. Sosialistit olettavat, ettei luonnossa tällaista dikotomiaa ole, joten sellaista ei myöskään ole ihmisellä, jolle on ominaista kaikki luonnonolennon ominaisuudet (Meszaros 1970, 66). Meszarosin mukaan Marx tarkastelee maailman ristiriitaisuutta tohtorintutkintonsa aikana käsitellessään Epikuroksen näkemyksiä. Marxin ajatus "olemuksesta vieraantuneesta olemisesta" on muokattu Epikuroksen käsityksestä atomista, joka on sisäisesti ristiriitainen (Meszaros 1970, 67). Marx käsittelee vieraantumista uudenaikaisen valtion kautta, joka on itsekeskeinen, koska siellä vallitsee erillinen yksilöllisyys ja abstrakti yksilöllisyys. Yksilöllisyyden korostus on historiallista tendenssiä, jossa yksilöllisyyteen suhtaudutaan positiivisesti ainakin siinä mielessä, että se nähdään totena ja välttämättömänä (Meszaros 1970, 67). Marxin materialististen käsitysten muotoutuminen näkyy hänen ajattelussaan, jonka perusteella Rooman luhistuminen tuhosi myös Rooman uskonnollisen ajattelun eikä toisinpäin. Thomas Hobbes pohtii, ettei uudenaikaisessa itsekeskeisessä valtiossa

anneta sijaa teologialle, vaan ajattelua ohjaa järki ja kokemukset (Meszaros 1970, 68). Meszarosin mielestä Marxilla on jo nähtävissä vieraantumista koskevia käsityksiä, vaikka terminologia onkin hänellä vielä hieman erilaista - Marx kun ei vielä käytä termejä "*Entäusserung*", "*Entfremdung*" tai "*Veräusserung*". Meszarosin mielestä Marx mainitsee useita ongelmia uudenaikaisesta kaupungista. Ihminen ei kykene toteuttamaan olemassaoloaan liittymällä muihin ihmisiin, koska kaupungissa eläminen on oman yksilöllisyyden realisointia. Yksilöllinen olemassaolo on perimmäinen tarkoitus. Liittymistä muihin hankaloittaa niin porvarivaltion periaate maksimoida nautinto kuin monien ihmisen olemuksen kannalta epäoleellisten asioiden korostaminen. Nämä seikat heikentävät ihmisen mahdollisuuksia toteuttaa olemustaan, johon kuuluu oleellisena osana liittyminen muihin ihmisiin. Sen sijaan ihminen toimii eläimen lailla, sillä hänen pyrkimyksensä kohdistuvat ulkoiseen kuin materiaan (Meszaros 1970, 69). Marx tarkastelee teoksessaan Juutalaiskysymyksestä yhteiskuntaa ulkopuolisen näkökulmasta ja erityisesti keskittyen juutalaisten sekä samalla saksalaisten emansipaatioon. Tämä näkökulma on Meszarosin mielestä tärkeä, sillä Marx oli eräs niistä harvoista ihmisistä, jotka kykenivät käsittelemään juutalaisuutta ihmiskunnan kehityksen kautta. Käsittäakseni tällä tavoin ajatukset herättivät enemmän mielenkiintoa lukijoissa kuin ne eivät jääneet kapea-alaisesti vain juutalaisuutta käsitteleviksi. Meszarosin mielestä Marxin käsittelemä ongelma on se, että porvaristinen valtio jakaa ihmisen kahtia julkiseen kansalaiseen ja yksilölliseen ihmiseen "*bellum omnium contra omnes*"-periaatteen vallitessa. Samanaikaisesti ihminen erkaantuu yhteisöllisestä olemisesta, siten myös itsestään ja muista ihmisistä. Marx laajentaa vieraantumisen kohdistumaan monenlaisiin ilmiöihin taloudessa, politiikassa ja ihmissuhteissa, kuten korruptioon ja avioeroon (Meszaros 1970, 72-73). Meszarosin mukaan Marx käsittelee epäoikeudenmukaisuutta (*partiality*) universaalisuuden kautta siten, ettei vain politiikan kautta ole saavutettavissa yhteiskunnan muutosta, kuten emansipaatiota. Marx pitää anakronismina Saksan yhteiskunnan muuttamista kehittyneemmäksi eurooppalaiseksi yhteiskunnaksi, kuten Ranskan kaltaiseksi, sillä Saksa on siihen liian kehittymätön. Anakronismi käsittäakseni merkitsee jonkin ilmiön olevan epäpätevä tai sopimaton johonkin paikkaan ja aikakauteen. Tässä tapauksessa esimerkiksi Saksa ei voisi muuttua Ranskan kaltaiseksi yhteiskunnaksi, sillä valtioiden välillä on erittäin suuri ero kehittyneisyydessä ja siksi ajatus muutoksesta on epäpätevä. Emansipaation edellytys on kokonaisvaltainen yhteiskunnan muutos, jossa politiikka on vain yksi osa kokonaisuutta. Marx ei vielä tässä vaiheessa käsitellyt ongelmia poliittisen taloustieteen kautta, vaan hän käytti tätä termiä vasta myöhemmin Pariisin käsikirjoituksissa. Meszarosin mielestä käytännöllisesti ja metodologisesti Marxin näkemykset puolueellisuudesta ja universaalisuudesta ovat erittäin tärkeitä, sillä Marx käsittelee myös

vieraantumisen voittamista (*supersession*), joka ei voi jäädä vain politiikan alueelle. Marxin viittaukset universaaliseen poliittiseen taloustieteeseen ovat vielä epämääräisiä. Lisäksi Marx kytkee utopistisuuden siihen, kun puolueellisuus (*partiality*) vajoaa pseudo-universaalisuudeksi (Meszaros 1970, 73-75). Meszarosin mielestä Marx käsittelee vastakohtia puolueellisuus ja universaalisuus erittäin abstraktissa ja yleisessä muodossa keskittyen pääosin puolueellisuuteen (Meszaros 1970, 75).

Yleisen tiedon mukaan Marxin tutustuminen poliittiseen taloustieteeseen alkoi vuonna 1843. Marx tarkensi käsityksiään seuraavan vuoden teoksessaan Pariisin käsikirjoitukset, jossa hän käytti käsitettä poliittinen taloustiede. Meszarosin mielestä "työntekijän itsevieraantuminen" kuvastaa paitsi Marxin neroutta myös syntetisoivaa käsitettä ihmisen kehittymisen dynamiikasta vieraantumisessa. Käsitettä ei kyetty ymmärtämään ennen kuin yhteiskunnassa sosiaaliset ristiriidat kasvoivat ja käsitettä tarkasteltiin moniulotteisesti dialektiikan kautta. Meszarosin mielestä käsitteen käyttö ilmaisee lisäksi käyttäjänsä moraalista halua vaikuttaa ja luonteenlujuutta, sillä Marx tuo ilmi sen, miten hänen aikanaan ihminen oli monin tavoin kaltoinkohdeltu (Meszaros 1970, 76-77). Engels muotoili vieraantumisen 1843 ja 1844 vuosien vaihteessa sellaiseksi tuotannoksi, joka kääntää luonnolliset ja rationaaliset suhteet ylösalaisin. Ratkaisuksi Engels ehdottaa yksityisomaisuuden jakoa (Engels 1844, 175-209). Marx piti Engelsin vieraantumisen määritelmää arvossa, mutta Meszarosin mukaan Marx laajensi määritelmää suunnattomasti. Marxin kehittämän vieraantumisen ymmärtämisessä avainkäsitteinä ovat aktiivisuus (*Tätigkeit*), työnjako (*Teilung der Arbeit*), vaihto (*Austausch*) ja yksityisomistus (*Privateigentum*). Marx määrittelee työn kahdella tapaa, joista ensimmäinen eli vieraantunut työ muistuttaa Engelsin määritelmää. Tällaista työtä tehdään kapitalistisessa yhteiskunnassa ja työ aiheuttaa vieraantumista. Toisenlaisen työn määritelmään kuuluu työn näkeminen ihmiselle ominaisena ja häntä kehittävänä toimintana, ihmisen olemassaoloa (*menschliches Dasein*) kuvaavana toimintana (Meszaros 1970, 78).

3.7 Ensimmäisen ja toiseen asteen välittäjät

Vieraantumisen voittamisessa oleellista toisen asteen välittäjien poistaminen, jotka muodostuvat yksityisomistus - vaihto - työnjako -mallista. Työn täytyy kuitenkin olla Meszarosin mukaan absoluuttia, sillä ihmisen olemassaolo on ymmärrettävissä vain sen avulla: ihminen muokkaa luontoa tuottaessaan. Tällä käsittääkseni Meszaros tarkoittaa, ettei teoreettisesti työtä voi poistaa mallista, sillä se on ihmiselle ominaista. Työ on siis osa ihmisen määritelmää. Jos yksityisomistus ja vaihto

ovat absoluutteja, niin tästä seuraa myös tuntipalkan ja kapitalismille ominaisen työnjaon olevan absoluutteja. Näin ollen toisen asteen välittäjä on kuten ensimmäisen asteen välittäjä, absoluuttinen ontologinen tekijä, mutta tässä tapauksessa ihminen vieraantuu (Meszaros 1970, 78-80). Tuottava toiminta on tärkeä välittäjä, joka ylläpitää ihmisen suhdetta luontoon subjekti-objekti -suhteena ja ihminen toimii olemassaolonsa mukaisesti. Tästä huolimatta ihminen on myös samalla luonnonolento. Meszaros vastustaa silti osa-kokonaisuus -erottelua eli ihmistä osana luontoa. Tuottava toiminta luo ihmiselle tietoisuuden, mutta vieraantunut toiminta sitä vastoin heijastaa vieraantunutta tietoisuutta. (Meszaros, 1970 80-81) Meszaros tulkitsee Marxin mainitsemaa ihmisen "epäorgaanista ruumista" seuraavanlaisesti. Meszarosin mielestä ihmisen tuottavaan toimintaan kuuluu "epäorgaaninen ruumis", joka koostuu ihmisen tuottamista tavaroista. Vieraantuneessa toiminnassa ihminen menettää reifikoituneena "epäorgaanisen ruumiinsa", sillä tuotetut tavarat eivät kuulu hänelle vaan ovat hänelle ulkoisia. "Epäorgaaninen ruumis" on kuitenkin edellytys ihmisen olemukselle. Toisin sanoen, "epäorgaanisen ruumiin" menetyksen myötä ihminen ei ole "lajinolento" eli "*Gattungswesen*". Ihmisen "lajinolentona" olemisen tarkoittaa myös sitä, että hän voi, toisin kuin eläimet, tarkastella itseään ja muita lajeja "lajinolentoina" sekä erottaa itsensä luonnosta. Ihmisen ja luonnon välinen suhde on kahdella tapaa itseään välittävää toimintaa. Ensimmäinen siinä on kyse luonnon itsensä välittämisestä itsensä ja ihmisen kanssa. Toiseksi tämä toiminta on vain ihmisen luomaa attribuointia siitä, että se on ihmisen välittävää toimintaa ihmisen kanssa. Vieraantumisen myötä ihmisen yksilöllisyys idealisoidaan abstraktiseksi, jolloin ihminen toimii pelkkänä yksilöllisenä olentona, joka käyttää yksilöllisyyttään tuottamiseen. Lisäksi tällöin toiminta ei olekaan tuottavaa vaan vieraantunutta, jolloin ihmismäinen välittävä toiminta poistuu eikä ihmisen ja luonnon välillä ole subjekti-objekti -suhdetta. Sen sijaan ihminen joutuu täysin luonnon valtaan (Meszaros 1970, 81-82). Meszarosin mielestä Marxin ansioksi voidaan laskea se, että Marx vastusti kapitalistista tuotantoa niin teoreettisesti kuin käytännöllisestikin korostaen ensimmäisen asteen välittäjien absoluuttista pätevyyttä toisen asteen välittäjien korostamisen sijaan. Toisen asteen välittäjät voivat muodostua kapitalistisesta työnjako-yksityisomistus ja vaihto -mallista. Jean-Jacques Rousseau ja Hegel eivät kannattaneet Meszarosin mielestä Marxin käsityksiä eivätkä siten riittävästi vastustaneet kapitalistista tuotantoa ja vieraantumista. Rousseau asetti virheellisesti toisen asteen välittäjät ensisijaisiksi ja ensimmäisen asteen välittäjät toissijaisiksi, vaikka ne ontologisesti tarkastellen ovat ensisijaisia. Toisen asteen välittäjänä Rousseau käyttämä "reilu vaihto" on Meszarosin mielestä fiktiivinen. Rousseau virheenä on "reilusta vaihdosta" tehty idealisaatio. Hegel syyllistyi ensinäkin käsitteellisiin epämääräisyyksiin puhuessaan "objektivoivasta vieraantumisesta" ja "vieraantuneesta objektifikaatiosta", jonka vuoksi hänen oli periaatteellisesti mahdotonta luoda järjestelmää

vieraantumisen voittamiseksi. Hegelin ansioksi Meszaros silti mainitsee, että hän tunnisti ihmisen oleellisen ontologisen suhteen, vaikkakin Hegelin muotoilemana käsitys suhteesta jäikin kovin abstraktiksi ja spekulatiiviseksi (Meszaros 1970, 83-84). Meszarosin mielestä Feuerbach halusi tarkastella vieraantumista käytännöllisesti, mutta ratkesi kuitenkin "ideaalisen ihmisen" tarkastelemiseen, jossa ihmistä ei käsitetty sosiaalisten suhteiden kautta, eikä kyennyt ratkaisemaan vieraantumisen ongelmia. Feuerbachin keskittyi myös uskonnollisen vieraantumisen tarkastelemiseen (Meszaros, 1970 84-85). Meszarosin mielestä Marxin ja Hegelin käsitykset ovat keskenään samankaltaisempia kuin Marxin ja Feuerbachin, sillä huolimatta Hegelin idealismista, Hegelin ja Marxin käsitykset perustuvat monismiin. Feuerbachin dualistiset käsitykset sen sijaan eivät sovi hyvin Marxin käsityksiin (Meszaros 1970, 85-86). Meszarosin mielestä Feuerbach on dualisti, joka ei kykene ylittämään subjektin ja objektin välistä kuilua. Feuerbach ei käsittele ihmisen aktiivisuutta sinänsä vaan maailmaa, aistimellisuutta, vain kontemplaation ja objektien näkökulmasta. Monismissaan Hegel sen sijaan käsittelee, edes idealistisesti, ajatusolioita ja kykenee tarkastelemaan objektia ja subjektia. Objekti Hegelillä tarkoittaa vieraantunutta subjektia, eksternalisoitunutta Maailman Henkeä. Meszarosin mielestä monismia kautta täytyy kuitenkin dialektisesti tarkastella totaliteetin ja välittäjän vuorovaikutusta. Tämän Meszaros laskee niin Hegelin kuin Marxinkin ansioksi. Marxin välittäjän käsitteeseen sisältyy ontologisesti tuottava toiminta ja sen lisäksi Marx tarkastelee kapitalismissa toisen asteen välittäjiä historiallisesti ihmisen perustavan ontologisen vieraantumisen kautta. Meszarosin mielestä näiden kahden Marxin käyttämän erottelun myötä on mahdollista ymmärtää maailma aistimellisena todellisuutena ja nähdä tarkasti subjektin ja objektin erottelut (Meszaros 1970, 8687). Meszarosin mielestä Hegel käsittelee tuottavaa toimintaa eli työtä vaillinaisesti verrattuna Marxiin. Hegel näkee tuottavan toiminnan vain positiivisesti ihmisen itsensä kehittäminen mielessä, kun Marxin käsittelee tuottavaa toimintaa myös negatiivisesti, vieraantumisen viitekehyksestä. Marx korostaa ihmisen olemassaolon ontologista ensisijaisuutta kaiken perustana, myös vieraantumisen synnyssä ja voittamisessa. Tämä alleviivaa siten myös työn tärkeyttä. (Meszaros 1970, 88-89) Meszarosin mielestä kapitalismissa ontologinen ensisijaisuus, joka juontuu naturalistisesta ja absoluuttisesta statuksesta muuttuikin toissijaisuudeksi (Meszaros 1970, 90). Marx kertoo vieraantumisesta uudenlaisen näkökulman, jossa myös välittäjä voi olla vieraantunut työnteon tapahtuessa kapitalismin toisen asteen välittäjien kautta. Meszaros tulkitsee toisin: työtä tehdään tällöin "*Lebensentäusserung*":in vallassa, jolloin sitä tehdään ulkoisesta pakosta, rahan ansaitsemisesta. Vieraantumisen voittaminen edellyttäisi "*Lebensäusserung*":ia, irtaantumista toisen asteen välittäjistä ja tekemällä työtä sisäisistä tarpeista johtuen (Meszaros 1970, 91-92).

3.8 Meszarosin ajatuksia ihmisen vapaudesta

Meszarosin mielestä Marxilla ei ole käsityksissään staattisia elementtejä ihmisestä. Yksityisomaisuuden Marx pyrkii selittämään historiallisiin syihin vedoten ja myös esimerkkinä vieraantuneesta toiminnasta. Ihmisellä ei ole muuttumatonta luonnetta vaan toiminta määrää sen ja siten ihminen voi muuttua. Ihminen ei esimerkiksi ole itsekäs tai altruistinen, vaan toimintaan sisältyy dynaaminen elementti, joka muokkaa ihmistä. Poliittinen taloustiede sen sijaan pyrkii selittämään yksityisomaisuuden ihmisluonteella (Meszaros 1970, 148). Meszaros analysoi yksityisomaisuuden muodostumista. Hänen mielestään yksityisomaisuuden senhetkinen muoto on aina seurausta edellisestä, joten kapitalistisen yksityisomaisuuden muuttaminen yhteisölliseksi omaisuudeksi täytyisi tapahtua vaiheittain ja tämä auttaisi vieraantumisen voittamisessa. Omaisuuteen liittyvät suhteet ovat tärkeitä, sillä ne ovat kytköksissä vapauteen (Meszaros 1970, 149-153). Meszarosin mielestä Marx jakaa vapauden ongelman ensinäkkin siten, että vapaus voi olla positiivista tai negatiivista. Toiseksi hän analysoi sitä mihin vapaus kohdistuu. Toisaalta negatiivinen vapaus on ihmisen ja ihmisen välistä, jolloin toiset ihmiset rajoittavat vapautta. Positiivinen sitä vastoin on ihmisen ja luonnon välistä eli joko vapautta luonnon välttämättömyydestä tai "vapautta toteuttaa ihmisen olemuksellisia kykyjä". Positiivinen ja negatiivinen vapaus ovat silti yhteydessä toisiinsa (Meszaros 1970, 153-154). Vapauden ongelmaan kuuluu kolmanneksi se, miten omaisuussuhteet vaikuttavat ihmisen vapauden määrään. Meszarosin mielestä omaisuussuhteita täytyy tarkastella sen perusteella vähentävätkö vai kasvattavatko ne vapauden määrään. Nämä kaikki vapauteen liittyvät seikat puolestaan kytkeytyvät vieraantumiseen siten, että vieraantuminen vähentää vapauden määrää (Meszaros 1970, 154). Kolmen erilaisen vapauden erottelun jälkeen Meszaros kuitenkin lisää, että sen lisäksi, että positiivinen ja negatiivinen vapaus ovat yhteydessä toisiinsa, niin kaikki kolme erilaista vapauden muotoa ovat erottamattomia niin käsitteellisesti kuin faktuaalisestikin. Jos vapaus lisääntyy luonnon välttämättömyydestä, niin sillä on vaikutuksensa myös kahteen muuhun vapauteen. Vapauksien välillä vallitsee dialektinen vastavuoroisuus (Meszaros 1970, 154-155). Meszaros ei mainitse Sayersin lailla perusomaisuuden käsitettä vapauden yhteydessä. Sayers korostaa perusomaisuutta, sillä sen puuttuminen on uhkana vapaudelle mahdollisen orjuuteen joutumisen vuoksi. Muodollinen oikeus omaisuuteen ei ole riittävä. Sayers mainitsee kapitalismissa ihmistä käytettävän välineellisesti yksityisomaisuuden toimesta, mikä kyseenalaistaa ihmisen omaehtoisen toiminnan eli loppujen lopuksi vapauden. Vapaus on välineellisyyden puuttumista. Suurempi vapaus on mahdollista Sayersin mukaan saavuttaa kommunismissa haltuunoton (*appropriation*) ja tuotannon muuttumisen myötä.

Kolmannen vapauden lajin johdannoksi Meszaros kertoo ensin, että vaikka taloudelliset tekijät hallitsevat yhteiskuntaa, niitä ei voi erottaa poliittisista tekijöistä. Tämän vuoksi universaalinen ihmisen emansipaatio täytyy muodostua poliittisena työläisten emansipaationa, joka käytännöllisesti katsoen edellyttää kriittisyyttä valtiota kohtaan. Ainoastaan näin voidaan saavuttaa radikaali yhteiskunnallinen muutos. Kolmas vapauden laji, ihmisen olemukselliset kyvyt ja voimat, muodostuu kahdesta edellisestä: suhde ihmisen voimiin ja kykyihin muodostuu ihmisen suhteesta itseensä ja luontoon. Mitä ovat tarkalleen nämä ihmisen kyvyt? Meszarosin mukaan sellaiset, jotka erottavat ihmisen eläimestä. Esimerkiksi ihmisen kyky objektivoida itsensä kohteeksi, jota hän pohtii (Meszaros 1970, 157-158). Sayersiltä ei löydy näin tarkkaa vapauden erittelyä ja määritelmää. Sayers jättää vapauden määritelmän avoimeksi kertoessaan sen kytkeytyvän yksityisomaisuuden ja yksityisen kaupankäynnin poistumiseen. Tästä huolimatta hän mainitsee joitakin seikkoja, jotka vaikuttavat vapauteen. Meszarosin mielestä ihmiselle ominaisille kyvyille on yhteistä kytkös sosiaalisuuteen, jonka vuoksi hän esittää seuraavana kysymyksen: heikentävätkö vai voimistavatko omaisuussuhteet sosiaalisuutta (*sociality*)? Meszarosin mielestä Marx vastaa niiden heikentävän. Ihminen ei myöskään toteuta lajityypillistä ominaisuuttaan universaalisenä ja vapaana olentona yllä mainitun omaisuussuhteiden aiheuttaman vieraantumisen vuoksi. Ihmisen tekemä työ ulkoistuu (Meszaros 1970, 158-159). Meszarosin mukaan Marx kannattaa transsendenssia, jolla yhteiskunnan vieraantuneisuus kyetään voittamaan poliittisin keinoin. Poliitiikan täytyy huomata omat rajansa, jotta se on hyödyllinen tässä transsendenssissa eli muutoksessa. Meszarosin mielestä Marx näkee kommunismin poliittisena periaatteena, jolloin kommunismi on välivaihe siirtymässä kohti toisenlaista yhteiskuntaa. Joidenkin tulkitsijoiden mukaan Marx puhuu niin sanotusta "epäkypsästä kommunismista", mutta tämä on ristiriidassa Marxin muiden käsitysten kanssa. Tämän lisäksi yhteiskunnan muutos edellyttää kommunismia myös sosiaalisena liikkeenä.

Meszarosin mukaan Marxin mielestä vieraantunut ihminen on egoistinen, mutta olisi väärin päätellä egoismin olevan ihmiselle lajinomaista. Tällöin olisi kyseessä historiallinen harhaluulo, sillä vieraantuminen ja sen myötä myös egoismi ovat kytköksissä historialliseen kehitysvaiheeseen. (Meszaros 1970, 162-163) Vapaa ihminen ei sen sijaan välttämättä ole egoistinen, vaikka sekin on mahdollista: ihminen voi tulla minkälaiseksi ja olla minkälainen tahansa. Meszarosin mielestä Marx ei kannata teologista käsitystä ihmisen luojasta, josta ihminen on riippuvainen ja jota kohtaan ihmisellä olisi velvollisuuksia. Tämä sulkisi välttämättä pois vapauden, sillä ollakseen vapaa olento ihminen ei voi olla riippuvainen (Meszaros 1970, 164-165). Meszaros näkee näin ollen vapautta siinä,

että ihmisen luonne jää avoimeksi. Meszarosin korostaa, että ihmisen vapauden olevan käsitettävissä ainoastaan luonnon rajoitusten myötä, jotka ovat vapauden lähteinä, sillä ihminen on luonnonolento. Näihin rajoituksiin kuuluu tarpeet. Marx ei kannata abstraktia vapauden käsitettä teologisessa mielessä. Meszaros huomaa, että Marx käsittelee melko paljon vapautta negaationa suhteessa teologiaan. Meszarosin mielestä olisi tärkeätä käsitellä vapautta positiivisesti eli laajemmin ja syvällisemmin ilman teologian vastakohtaisuutta. Mielestäni tämä on Meszarosin kanta, kun hän mainitsee, että useat Marxin käsitykset vapaudesta eivät ole itse-välittäviä (*self-mediating*). Marxin puhuessa negaation negaatiosta, käsiteltäessä vapautta teologian kautta, käsittely on samalla riippuvaista teologiasta (Meszaros 1970, 166-168). Ihmisluontoon kuuluu Meszarosin mielestä vain ihmisen yhteiskunnasta muodostuva historiallinen muutos. Ihmisen luonnolliset tarpeet ja halut kuuluvat osaksi hänen eläimellistä puoltaan. Nämä tarpeet ja halut kuitenkin muotoaan yhteiskunnan vaikutuksesta itse-transsendenssin ja itsevälityksen kautta esimerkiksi sosiaalisten käytäntöjen mukaan. Tarpeita ja haluja toteutetaan ihmismäisellä tavalla (Meszaros 1970, 170-171).

3.9 Meszarosin ja Frommin ajatusten vertailua

Vieraantumisen juurista puhuttaessa Frommin käyttämä ”*idolatry*”-käsite pohjautuu pääosin Marxin ajatuksiin vieraantumisesta. Fromm ei tuo yhtä itsenäisesti ajatuksiaan esille kuin Meszaros ”*historicity*”-käsitteensä avulla. Marx kirjoittaa juutalais-kristillisestä näkökulmasta. Hänen mukaansa juutalaisuus on käytännöllisempi sovellus kristinuskosta ja näiden välillä on dynamiikkaa. Kritiikki koskee pääosin juutalaisuutta, koska se on kapitalismin esiaste. Juutalaisuudessahan koronkiskonta ei ole hyväksyttyä köyhältä juutalaiselta, mutta muihin kohdistuen se on hyväksyttyä. Tämä on puolueellista, itsekästä epäoikeudenmukaisuutta, joka voidaan nähdä vieraantumisena. Marxin mukaan juutalaisuudesta lähti kapitalismin nousu, sillä puolueellisuudesta on tullut universaalista ja tässä asiassa antisemitismi on Meszarosin mielestä oikeutettua. Meszaros määrittelee antisemitismin erityisellä tavalla, siten, että sen avulla vastustetaan vieraantumista. Juutalais-kristillisellä näkökulmalla on yhtenevyyttä Frommin ”*idolatry*”-käsitteeseen, sillä kummankin aiheena on uskonnollisuus. Kummankaan tarkoitus ei ole kritisoida uskontoja sinänsä, vaan ainoastaan niissä merkityksissä, joissa ne aiheuttavat vieraantumista. Meszarosin mukaan Marx käsittelee dialektisesti vastinpareja, kuten puolueellisuus ja universalisuus, jotka ovat dynaamisessa vuorovaikutuksessa. Historiassa aiemmin pelkkä universalisuus on kosketanut ihmislajia, ”*Gattungswesenä*” (Meszaros 1970, 2833). Meszarosin mielestä ”*Aufhebung*” on tärkeä käsite, jotta

voisi ymmärtää Pariisin käsikirjoitukset -teosta (Meszaros 1970, 20-21). Fromm sitä vastoin tulkitsee Marxia eksistenssin eli olemassaolon ja essentian eli olemisen ristiriidan kautta. Näkökulmat eroavat siltä osin, mitä käsitteitä Meszaros ja Fromm korostavat. Meszarosin ajatteluun sisältyy paremmin dialektisia puolia kuin Frommilla, sillä Meszaros näkee antropologian ja ontologian olevan dialektisessa suhteessa. Niin Fromm kuin Meszaros silti pohtii ihmisen olemusta. Tämä on ymmärrettävää, sillä Marxin vieraantumisessa oleellisena osana on ihmisen olemus, josta vieraannutaan. Fromm on omimmillaan Marxin ajatusten järjestäjänä ja asioiden yhdistelijänä. Hän siteeraa melko suoraa Marxia ja siksi on toisinaan hieman työlästä löytää Frommin omia näkemyksiä. Marxin ajatusten järjestäminen ja yhdisteleminen on myös tulkintaa, mutta silti enemmän kuvailevaa kuin Meszarosin tyyli. Meszaros tulkitsee itsenäisemmin ja tuo omia näkemyksiään rohkeammin esille.

4 Herbert Marcuse: työ ja vieraantuminen Marxilla

Herbert Marcuse korostaa Marxin Pariisin käsikirjoituksia verrattuna Marxin muihin teoksiin, sillä tästä teoksesta löytyvät Marxin alkuperäiset käsitykset historiallisesta materialismista ja koko teoria "tieteellisestä sosialismista". Myös Marxin kritiikin kategoriat poliittista taloustiedettä vastaan ovat selkeästi esillä. Käsikirjoituksista saa myös selvän käsityksen Marxin ja Hegelin ajatusten yhteyksistä. Marx hyödyntää Hegelin pohtimia ajatuksia paneutumalla niiden ongelmien juuriin, muokaten ja kehittäen niitä pidemmälle. Käsikirjoitukset on filosofiaa poliittisesta taloustieteestä, tavoitteenaan kapitalismia vastustava vallankumous, jossa köyhälistön poliittinen taistelu helpottuisi. Teoksella on näin ollen käytännöllisiä pyrkimyksiä (Marcuse 1932, 3-4). Marcusen mielestä Marxin poliittisen taloustieteen kritiikki on positiivista, sillä vaikka se paneutuukin kohteensa puutteisiin, niin pyrkimyksenä on silti kehittää ja ylläpitää poliittista taloustiedettä, eikä täysin kumota sitä. Marcusen mielestä Marx pyrkii muuttamaan poliittisen taloustieteen tieteenalaksi, joka tutkii kommunistisen vallankumouksen välttämättömiä ehtoja. Lisäksi poliittiseen taloustieteeseen sisältyy ihmisen olemisen tarkastelu (Marcuse 1932, 4-5). Marcusen mielestä Käsikirjoituksissa Marx jakaa poliittisen taloustieteen kolmeksi perinteeksi, mutta kirjan lopussa ylittää nämä jakolinjat työn aiheuttamalla vieraantumisella, joten Marxin käsityksiä työstä on tärkeätä tarkastella. Vieraantuminen ei niinkään ole talouteen liittyvä asia vaan ihmisyyden katoamista sekä ihmisen arvon menetystä. Marx käyttää filosofista terminologiaa luoden vankan filosofisen perustan käsityksilleen ja kritiikille poliittisesta taloustieteestä (Marcuse 1932, 7-8). Marcusen mielestä Marx taistelee yhtä lailla kapitalismia kuin

"epäkypsää kommunismia" vastaan, sillä ne sijoittuvat samalle tasolle, vaikka "epäkypsiä kommunismi" onkin kapitalismin negaatio. (Marcuse 1932, 9). Meszaros vastustaa käsitettä "epäkypsiä kommunismi", sillä hänen mukaansa Marx ei käytä tällaista käsitettä, sillä se ei ole sopusoinnussa Marxin muiden käsitysten kanssa. Kapitalismin yksityisomaisuus muuttuu kommunismissa universaaliksi yksityisomaisuudeksi, joita kumpaan Marx kritisoi. Marxin ajatukset sisältyvät hyvin vieraantuneen työn käsitteen alle, mutta sijoittuvat eri tasoille: teoreettiselle filosofialle, käytännöllisille tavoitteille ja vallankumouksellisuudelle. Sen vuoksi Marxiin kohdistuva kritiikki täytyy käsitellä kaikkia näitä alueita, ei vain filosofiaa. Marcusen mielestä Marx puolustaa ihmisyyttä ja ihmisen eksistenssiä, jotka kapitalismissa joutuvat ahtaalle ja tämän voi laskea vallankumouksen oikeutukseksi. Sen sijaan kapitalismi keskittyy tavaroiden maailmaan, joka on epäinhimillinen (Marcuse 1932, 9-10). Marcuse siteeraa melko suoraan Marxia sivuilta 68,70 ja 107-108, kertoessaan kapitalismin markkinoilla tuotettavan tavaroita ja työläisen tavaraksi sekä työläisen alentavan itsensä henkisesti ja ruumiillisesti koneen kaltaiseksi ja myymällä itsensä ja identiteettinsä (Marcuse 10, 1932). Tästä lainauksesta voidaan päätellä Marcusen näkevän kapitalismin työläisen vapauden olevan mitätön myymällä itsensä ja identiteettinsä sekä alentamalla itsensä koneen kaltaiseksi. Marcuse päätelee Marxin ajattelussa työn tekemisen olevan ihmisen olemukselle olennaista. Työstä vieraantuessaan ihminen vieraantuu myös ihmisen olemuksesta. Marcuse kuitenkin kannattaa termien käyttämistä muullakin tavoin kuin vain filosofisessa merkityksessä. Marcusen mielestä Marx käsittelee työtä pääosin vastakkain vieraantuneen työn kanssa eikä sinällään erillään siitä. Marxin vieraantuneen työn käsite muistuttaa jossain määrin Hegelin objektifikaatiotermiä (Marcuse 1932, 7-13).

4.1 Ihminen on objektivoiva olento

Marcuse siteeraa Marxia sanoessaan ihmisen tekevän työnsä universaalisesti ja vapaasti, erottaen siten ihmisen eläimestä. Sen lisäksi työ tarjoaa mahdollisuuden ihmiselle tulla omaksi itsekseen, lajiolennoksi. Ihminen on Marcusen mielestä objektivoiva olento: toteuttaakseen objektiivisuutta hänen on luotava jotain objektiivista maailmaan (Marcuse 1932, 14). Mikä on ihmisen olemus? Marcusen mukaan Marx antaa tästä lyhyen vastauksen. Marxilla "positiivinen kommunismi" on humanismia, joka asettuu vieraantumista vastaan ja pyrkii realisoimaan ihmisen olemuksen. Humanismin käsite viittaa Feuerbachiin. Marx puhuu "lajinolemuksesta", johon kuuluu ihmisen "elämäntoiminta" eli työ. Tehdäkseen työtä ihmisen täytyy kyetä tunnistamaan kohteiden yleinen

puoli ja niiden mahdollisuudet. Marcusen mielestä Marxin mukaan ihminen on luonnon kanssa yhtä. Läheisempi ja syvempi yhteys puolestaan on objektifikaatiota, sen lisäksi, että yhteydessä ihminen tuottaa universaalisti ja vapaasti (Marcuse 1932, 15-16). Marcuse puhuu ihmisen olevan objektiivinen olento, joka tarvitsee objektiivista maailmaa, esineitä, olemuksensa vuoksi, vaikka ne ovatkin ihmisen ulkopuolella. Tässä piilee riskinä se, että objektivointi johtaa vieraantumiseen. Esineet voivat olla ylivoimaisia. Vain esineiden kautta ihminen voi realisoitua objektiiviseksi olennoksi (Marcuse 1932, 16-18). Sayers mainitsee aistien emansipaation, vapauttamisen, mutta Marcuse lähestyy aistimellisuutta eri näkökulmasta. Marcusen mielestä Marxin näkökulmassa objektiivisuus yhdistyy aistimellisuuden kanssa, sillä aistimellisuus kuitenkin muodostuu objekteista. Aistimellisuus pitäisi myös olla kaikkien tieteiden perusta. Marx pyrkii myös liittämään ihmisen olemukseen niin objektifikaation kuin sen konfliktinkin (Marcuse 1932, 18-19). Marcusen mielestä aistimellisuus on Marxilla ensisijaisesti ontologinen käsite, joka sisältyy ihmisen olemukseen. Aistimellisuuden käsite siirtyy Kantilta Feuerbachin ja Hegelin välittämänä Marxille, jolloin aistimellisuus tarkoittaa esineiden havaitsemista passiivisesti ja vastaanottavasti. Marcuse mainitsee, että ihmisen rooli aistimellisena olentona on kärsivä, sillä hänen roolinsa on fiksoitunut eli määrätysti rajoittunut, passiivinen ja vastaanottavainen. Marcusen mielestä Feuerbach vastustaa Kantin lailla Hegelin idealismia ja Hegelin käsitystä ihmisestä täydellisen vapaana ja luovana yksilönä. Feuerbachin mukaan ihmisen tulee olla sellainen olento, joka tuntee ja kärsii, ja jolla on tarpeet. Feuerbachin passiivisuusperiaatteeseen kuuluu edellisten lisäksi myös käsitys ihmisestä aistimellisena olentona, joka on passiivinen - hän vastaanottaa esineet aistiensa avulla (Marcuse 1932, 19). Myös Marx mukaillee Feuerbachin näkemyksiä sanoessaan, että "ihminen naturalistisena, objektiivisena ja aistimellisena olentona on passiivinen, ehdollistunut ja rajoittunut olento" (Marx 1970, 181). Marcusen mukaan Marx silti poikkeaa Feuerbachin kanssa klassisesta saksalaisesta filosofiasta. Marcusen mukaan Marx nimittäin alleviivaa ihmisen olemusta käytännöllisen ja sosiaalisen eksistenssin avulla, jonka myötä Marx kannattaa saksalaisen klassisen filosofian sijaan vallankumousta (Marcuse 1932, 21). Marcusen mukaan Marxin esitystapa on samalla tapaa teoreettinen kuin Feuerbachilla: Feuerbachilla havaitseminen on keskiössä, kun ihminen hallitsee tai suhteuttaa itseensä maailmaan, kun taas Marxilla havaitsemisen tilalla on työ. Työ antaa ihmiselle mahdollisuuden realisoitua ihmiseksi ja sen voi käsittää "elämäntoiminnaksi" (Marcuse 1932, 22). Työn avulla ihminen ei Marcusen mukaan vain tyydy havaitsemaan esineitä, vaan pyrkii muokkaamaan niitä mieleisekseen, itsensä kaltaiseksi. Ihminen ylittää esineen objektiivisuuden muokkaamalla sitä ja näin ollen hän realisoi itsensä. Esineet eivät ole vain havaittavia esineitä vaan

myös kykyjen ja voimien kohteita. Toinen objektifikaation ominaisuus on Marcusen mukaan sosiaalinen toiminta, jossa työ esiintyy: se on elämäntoimintaa kohteiden kautta ja kohteissa. Objektiiivinen maailma on sosiaalinen ja sen vuoksi myös historiallinen, Marcuse pääättelee. Uusi objektiiivinen maailma voi tulla olemassaolevaksi vain, jos edellinen on ylitetty. Historia on ihmisen toiminnan historiaa, mutta siihen kuuluu olennaisena osana myös luonto. Marcusen mielestä ihminen ja luonto ovat yhtä, mutta luonto ei tarkoita vain rajoitteita ihmiselle, sillä luonto merkitsee jotakin ulkoista ja sisäistä ihmiselle. Marcuse korostaa luontoa, jonka ihminen löytää itsestään. Tästä huolimatta ihminen on universaali ja vapaa "lajinolento" (Marcuse 1932, 23-24). Marcuse tulkitsee Marxia siten, että objektifikaatio voi olla sinänsä positiivista tai negatiivista. Marcusen mukaan reifikaatio ja vieraantumisen ovat tietynlaisia objektifikaation muotoja, joita kutsun negatiiviseksi objektifikaatioksi. Niiden myötä ihminen menettää objektin eikä se enää ole osa hänen olemustaan, vaan siitä muodostuu itsenäinen objekti. Ihmisen objektiiivisuus edellyttää objektiiivista maailmaa. Ihminen on kuitenkin objektiiivinen olento, jonka tavoitteena on positiivinen objektifikaatio, mutta edellä mainittu negatiivinen objektifikaatio on myös mahdollinen, sillä objektit eikä siksi myöskään objektifikaatio ole ihmisen hallinnassa. Positiivinen objektifikaatio, josta Marcuse puhuu "oikeana objektifikaationa" synnyttää ja todentaa ihmisen osaksi ihmisen olemusta. Objektit vaikuttavat aisteihin, joten Marcusen mielestä ihminen ei ole vain objektiiivinen olento vaan samalla myös aistimellinen olento. Perusteluksi Marcuse havaitsee sen ihmisen objektiivisuuden eli objektien vaikutuksen ihmiseen, mikä on oleellinen osa aistimellisuutta ja siksi ihmisen objektiivisuudesta seuraa myös aistimellisuus (Marcuse 1932, 18-19). Marcusen mukaan työ voidaan jäsentää ihmisen elämäntoimintana, joka tarjoaa mahdollisuuden ihmiselle realisoida itsensä. Ihmisen täytyy ylittää objektin ulkopuolisuus, omaksua se ja muokata se itsensä kaltaiseksi (Marcuse 1932, 22-23). Nämä Marcusen ajatukset ymmärrän siten, että ihmisen täytyy hyväksyä objektin olevan itsensä ulkopuolella ja perehtyä niin sen ominaisuuksiin kuin muokkaukseenkin, jotta hän kykenee tekemään siitä haluamansa lopputuloksen. Marcuse sanoo työssä näkyvän ihmisen vapaus, universalisuus, tarvitsevuus ja distressi. Marcusen mielestä Marx käsittelee objekteja ei vaan havainnon kautta vaan myös tarpeiden kautta, joihin sisältyvät muun muassa fyysiset tarpeet. Objektit voivat täten olla niin voimien kuin kykyjenkin kohteina (Marcuse 1932, 22-23). Marcuse ajattelee objektivoinnin eli työn olevan sosiaalista toimintaa, jossa ihmistenvälinen kommunikointi on aidoimmillaan, sillä siinä objektiiiviseen maailmaan eli esineisiin kohdistuu niiden käyttö ja monenlaiset tunteet, kuten halu. Tästä Marcuse edelleen pääättelee objektivoinnin olevan historiallista, sillä se kuvastaa ihmisen yhteiskunnan myötä sen aikaista maailmaa (Marcuse 1932, 23-24). Marcusen mielestä ihmisen

distressi eli kielteinen stressi ja tarvitsevuus eivät ole vapauden kanssa ristiriidassa, vaan pikemminkin vapautta on vain silloin, kun on olemassa transsendenssi siitä, mikä on ennalta määrätty ja annettu. Distressi ja tarvitsevuus ovat edellytyksiä vapaudelle (Marcuse 1932, 25). Marcuse kannattaa jonkinlaista dialektista käsitystä vapaudesta, sillä vapaus ja sen rajoitukset muodostavat kokonaisuuden eikä niitä voi asettaa aidoiksi vastakohtiksi. Marcusen mukaan ihmisen toiminta niin työläisellä kuin kapitalistillakin kääntyy perversioksi. Marx ensin määrittelee työn ja ihmisen. Ihminen on vapaa ja universaalinen olento kun taas työ antaa mahdollisuuden ihmiselle realisoida itsensä ja omistaa työnsä tuotteet. Kapitalismissa ihminen ei silti kykene toteuttamaan ihmisen olemustaan. Tämän vuoksi Marcuse kysyy, että onko ihmisen määritelmä vain jonkinlainen idealisaatio, joka joutuu kamppailemaan historiallisia tekijöitä vastaan? Kapitalismissa ihminen menettää todellisuuden, joutuu orjuuteen ja muuttuu pelkäksi fyysiseksi subjektiksi, keinoksi saavuttaa päämäärä. Todellisuuden menettäminen näkyy siinä, että ihmisen työn tuotteet eivät ole hänen todellisuutensa ilmaisuja eikä sen todentamista vaan vieraita tavaroita, jotka kuuluvat jollekin toiselle. Ihminen ei toimi henkilönä vaan ei-henkilönä (Marcuse 1932, 26-27). Marx ja Meszaros sitä vastoin kertovat ihmisen vajoavan eläimen tasolle. Meszarosin näkemyksessä on mielestäni kuitenkin vain painotusero, kun otamme huomioon kaikkien näkemykset kokonaisvaltaisesti. Kapitalisti myöskään ei ole vapaa, vaan hän joutuu palvelemaan pääomaa ja olemaan sen orja. Marcusen mielestä määritelmät eivät suinkaan ole turhia, vaikka ne ovat joutuneetkin historiallisia tekijöitä vastaan. Määritelmät filosofian kera ovat osa teoriaa, joka pyrkii vallankumoukseen (ibid.). Marcusen mukaan Marx vastustaa niin reifikaatiota porvarillisessa poliittisessä taloustieteessä, Feuerbachin näennäistä materialismia kuin myös Hegelin näennäistä idealismia ja siksi täytyy erottaa mihin näistä Marxin ajatukset ovat kulloinkin kritiikkinä. Reifikaatiota Marx haluaa vastustaa sen vuoksi, jotta hän voi kannattaa ihmisen todellista olemusta. Reifikaation ongelma on faktuaalisen historian muuttaminen jäykiksi "ikuisiksi" laeiksi ja niin sanotuiksi "essentiaalisiksi suhteiksi", koska nämä eivät sovi yhteen ihmisen olemuksen kanssa. Marxin määritelmä ihmisen olemukselle on silti erilainen kuin Stirnerillä, Bauerilla ja Feuerbachilla, sillä Marx ei puhu abstraktista olemuksesta, koska ihmisen olemukseen sisältyy historiaan kuuluvat kokemukset. Marxilla olemuksellisuuden historian tilanne ja faktuaalisen historian tilanne kuuluvat samaan alueeseen ja ovat toisistaan riippuvaisia: ihmisen olemuksen määritelmään kuuluu osana hänen historialliset kokemuksensa. Tämä ei silti tarkoita, että ihmisen olemuksen historiallisuus olisi samaistettavissa hänen faktuaalisen historiansa kanssa. Marxin sanoja lainaten, ihminen ei ole koskaan "yhtä elämäntoimintansa kanssa" vaan hän on aina "etäällä" siitä tai "liittyneenä" siihen. Marcuse selittää olemuksen ja olemassaolon

eroavan toisistaan, sillä olemassaolon keinot tarjoavat mahdollisuuden realisoida olemus. Marcusen mukaan, jossa olemassaolo ja olemus yhdistetty faktuaaliseksi realisaatioksi, on oleellisena tehtävänä radikaali faktisuuden poistaminen, jotta ihmisen olemus ei vääristyisi (Marcuse 1932, 28-29). Marcusen mielestä Pariisin käsikirjoituksissa käsitellään muun muassa positiivista teoriaa vallankumouksesta, johon kuuluu niin reifikaation synnyn tutkiminen kuin sen voittaminen, joka merkitsee vieraantuneen työn ja yksityisomistuksen voittamista. Reifikaation syntymisen tarkastelu sisältää historiallisten ehtojen ja yksityisomistuksen erittelemisen. Yksityisomaisuus muodostaa ihmisen koko toiminnan realisoinnin (Marcuse 1932, 31). Marcusen mielestä tärkeitä on määrittellä yksityisomaisuus irrallaan vieraantumisesta, sillä ne eivät välttämättömästi liity toisiinsa (Marcuse 1932, 32). Yksityisomistus on Marxin mielestä objektien omistamista käyttöä varten tai mahdollisuus vaihtaa objektit rahaksi. Marx puhuu oleellisista objekteista, jotka käsitän ihmisen itsensä toteuttamisen kannalta tärkeiksi objekteiksi. (Marx 1970, 165) Marcuse korostaa, että pelkkä tavaroiden omistaminen ei riitä, vaan yksityisomaisuuteen sisältyy objektien muokkaus tavalla, jolla ne auttavat ihmistä tulemaan universaaliseksi ja vapaaksi olennoksi (Marcuse 1932, 32-33). Marx puhuu niin eri aistien kuin toimintojenkin hyödyntämisestä. Aistit ja toiminnot kuten tarkkailu, kokeminen, rakastaminen, haluaminen ja ajattelu (Marx 1970, 138-139) merkitsevät ihmisen olemuksen toteutuvan kokonaisvaltaisemmin eikä yksipuolisesti. Marcusen mielestä yksityisomistuksen muokkaus taloudellisesti ja laillisesti on vasta alku kommunistiselle vallankumoukselle, sillä työn avulla ihminen voi muokata objekteja vapaasti ja universaalisesti (Marcuse 1932, 33). Marxilla on käsitys, että ihminen ei menetä itseään objektille, mikäli objektista tulee sosiaalinen objekti, sillä ihminen on itselleen sosiaalinen olento siinä määrin kuin yhteiskuntakin tulee sosiaalisesti olennoksi hänelle objektina (Marx 1970, 140). Marcusen mielestä objektifikaatiossa on kahdenlaista ehtoa reifikaation poistamisessa ja ehdot ovat kytkeytyneitä toisiinsa. Objektin suhteet täytyvät olla inhimillisiä, muuan muassa sosiaalisia suhteita ja sen lisäksi näitä suhteita täytyy ylläpitää inhimillisinä. (Marcuse 1932, 34) Marxin mielestä ihmistä ei tule asettaa yhteiskunnan vastakohtaksi. Tämä siksi, koska yhteiskunta ei ole abstraktio, sillä yksilö ilmentää sosiaalista elämää (Marx 1970, 137-138). Tähän ajatukseen kuuluu käsittääkseni yhteiskunnan ilmentäminen ihmisyksilöiden sosiaalisen elämän toimesta. Marx lisäksi tarkoittaa, että yhteiskunta tulee nähdä konkreettisesti koostuvan ihmisyksilöistä. Marcuse selittää asiaa siten, ettei yhteiskuntaa tule nähdä erillisenä itsenäisenä olentona, joka olisi riippumaton yksilöstä. Marcusen mielestä ihmisen sosiaalisuus tulee nimenomaan ilmi objektien myötä eli työnteossa (Marcuse 1932, 34).

4.2 Vieraantumisen historialliset ja sosiaaliset tekijät

Objektifikaatio edellyttää ihmisen historiallis-sosiaalisen tilanteen tutkimista. Marcusen mukaan ihmisen täytyy kyetä voittamaan reifikaatio eli se, mikä on annettuna tässä kyseisessä historiallis-sosiaalisessa tilanteessa. Vain tietty historiallissosiaalinen tilanne asettaa ihmiselle tehtävän, joka on vallankumous ajanmukaista yhteiskuntaa kohtaan. Tämän vuoksi tehtävä ei ole varsinaisesti välttämättä aina ihmiselle annettu, vaan tämä tehtävä on välttämätön vain siinä historiallis-sosiaalisessa tilanteessa, jossa vieraantuminen ja yksityisomistus ovat yhteiskunnalle ominaisia. Mitä tähän tehtävään sitten sisältyy? Marcusen mielestä transsendenssissa eli muutoksessa täytyy ensin nostaa esiin historiallis-sosiaaliset ehdot, jotta niitä kyettäisiin muuttamaan. Tämä tarkoittaa vieraantumisen syntymisen ja yksityisomistuksen alkuperän selvittämistä. Muutoksen kannalta oleellista on käytännöllisyys ja konkretia, koska ne johtavat vallankumoukseen (Marcuse 1932, 35). Marcusen mielestä tuotantosuhteet muodostuvat vieraaksi mahdiksi ihmiselle kahdesta syystä. Ensimmäiseksi sanottakoon ihmisen vieraantuminen omista voimistaan hallita tuotantosuhteita ja toiseksi ihmisen vääränlainen käsitys tuotantosuhteiden muodostumisesta luonnollisista voimista, muun muassa ilmastosta. Käsitteessä jätetään huomiotta seikka, että luonnolliset voimat ovat aina muodostettu kussakin ihmisen historiallisessa tilanteessa inhimillisten ja sosiaalisten tekijöiden yhteispelin myötä (Marcuse 1932, 36). Ihmisen tilanne luonnonvoimien myötä muuttuu historialliseksi ja sosiaaliseksi ainoastaan ihmisen reagoinnin myötä, kun ihminen jollakin tavalla muokkaa näitä ilmeneviä voimia. Vieraantuneet determinoivat tuotantovoimat ovat ihmisen sosiaalisten suhteiden objektifikaatiota ja sen vuoksi vieraantumisen poistaminen edellyttää taloudellisia muutoksia. Marcusen mielestä kysymys yksityisomistuksen alkuperästä muuttuikin itseasiassa kysymykseksi ihmisen toiminnasta, jolla hän on vieraannuttanut itsensä yksityisomistuksesta (Marcuse 1932, 36). Marcusen mielestä ihminen on loppujen lopuksi itse vastuussa vieraantumisesta ja siksi ratkaisevaa vieraantumisen alkuperän selvittämisessä historiallinen ja taloudellinen analyysi (Marcuse 1932, 37-38). Marcuse myös kertoo siitä, miten työstä ja objektista vieraantuminen heijastaa ihmistenvälisiä suhteita. Ihmisen suhde objektiin, joka on hänen työnsä kohde, on itse asiassa työtä tekevän ihmisen suhde niihin ihmisiin, jotka jakavat tämän objektin hänen kanssaan. Näin ollen Marcusen mukaan "mestari" eli esimerkiksi työnantaja, ei aiheuttaisi työntekijän vieraantumista objektista ja työstään tai että "mestari" saisi ei-työntekijän roolin. Vieraantunut työ, kun se on vieraantunut toiminnasta ja objektista, on jo sinänsä työntekijän ja ei-työntekijän sekä dominoinnin ja palvelemisen välinen suhde (Marcuse 1932, 38). Käsitteet

dominointi ja hallinta ovat tärkeitä ensinnäkin siksi, että ne kuuluvat osaksi Marxin reagoitua Hegelin ajatuksiin. Toiseksi ne ovat yleisiä luonnehdintoja vieraantuneen ihmisen tilasta (Marcuse 1932, 39). Marxin mukaan vieraantumisen poistaminen on ihmisen arkielämän piiriin kuuluva ongelma. Filosofian on hankala ratkaista kyseistä ongelmaa, sillä se käsittelee yleensä teoreettisia ongelmia (Marx 1970, 141-142). Marcusen mukaan filosofian täytyisi muuttua varsinaiseksi filosofiaksi, joka kykenisi ylittämään teoreettisuuden käsittelemällä myös käytännöllisiä ongelmia, kuten vieraantumisen ongelmaa. Vieraantumista koskeva teoria ylittää pelkän teoreettisen filosofian, sillä sen oleellisin merkitys on käytännöllisissä seikoissa. Filosofian täytyisi Marcusen mukaan kyetä käsittelemään käytännöllisiä ongelmia ja siksi ihminen historiallisena ja sosiaalisena olentona on keskiössä (Marcuse 1932, 39-40). Marx vastustaa Hegelin ajatuksia Marcusen mukaan muutamien näkemysten kautta. Marx kannattaa Feuerbachin kolmea argumenttia, joissa näkyvät vastaväitteet Hegeliä kohtaan (Marcuse 1932, 41). Ensinnäkin Feuerbachin mielestä Hegelin filosofia ilmentää vieraantumista ihmisen olemuksesta. Toiseksi Feuerbach löysi oikeaoppisen materialismin, jonka perustana oli ihmistenvälinen sosiaalinen suhde. Kolmanneksi Feuerbach kritisoi tällä periaatteella Hegelin metodia negaation negatiivisuus, jossa tarkastelu ei ole riittävän tarkkaa. Feuerbach kannattaisi positiivista tarkastelua, jossa tutkittaisiin ilmiötä suoraan eikä negatiivisen negaation kautta (Marx 1970, 172ff.). Marcuse kertoo, että Marxin kritiikkiä Hegeliä kohtaan on sekä positiivista että negatiivista. Negatiivisessakin kritiikissä Marx silti myöntää Hegelin ajatusten taustalla olevien asiantilojen olevan aitoja. Eräs kritiikki koskee Hegelin käsitettä "dialektiikka", jota Marcusen mielestä Marx kritisoi sisältönsä vuoksi eikä metodin kehnouden vuoksi. Yleisesti ottaen Hegelin näkemyksissä virheinä ovat vain jotkin väärät tulkinnat. Positiivisessa kritiikissä sitä vastoin Marx omaksuu joitakin Hegelin näkemyksiä ja antaa tunnustuksia (Marcuse 1932, 41-42). Hegel ei käsittele ihmisen olemuksen historiaa kokonaisvaltaisesti, vaan ainoastaan vaillinaisesti ajatuksen ja mielen tasolla. Hegelin määritelmä olemuksesta ei ole riittävä, sillä objekti on siinä vain jonkinlainen negatiivinen puoli tietoisuudesta. Hegeliä voi siksi kritisoida liian abstraktista näkemyksestä, jossa objektit eivät ole itsenäisesti olemassa tietoisuudesta riippumatta (Marcuse 1932, 42-43). Marcusen mielestä Hegel redusoi itsetietoisuuden pelkäksi abstraktiksi ajatteluksi. Hegelin tietoisuuden objekti ei ole muuta kuin itsetietoisuutta ja sellaisena ilmentää vieraantunutta ihmisen suhdetta, joka ei sovi osaksi ihmisen olemusta.

5 Loppusanat

Sayersin mielestä humanistiset tulkinnat, kuten Frommin tekemät, näkevät vieraantumisen psykologisena tai jopa hengellisenä, mutta Sayersin tulkinnassa korostuu vieraantumisen taloudelliset ja sosiaaliset puolet. Sayers haluaa korostaa vieraantumisen näkökulman moniulotteisuutta eikä siksi halua kannattaa kovin samankaltaista tulkintaa kuin Fromm, joka korostaa Marxin varhaiskauden moraalista ja humanistista painotusta. Sayers huomioi, että varhaiskauden jälkeen vieraantumiskäsitykset Marxilla eivät ole yhtä eettisiä, minkä vuoksi käsite vieraantuminen ei ole keskiössä. Moniulotteisuuden vuoksi Sayers näkee vieraantumisen dynaamisen määritelmän hyödyllisenä, mutta hän itse kannattaa tarkkarajaista määritelmää, jossa vieraantuminen sidotaan kapitalistiseen yhteiskuntaan. Sayers näyttää toivovan johdonmukaisempaa ja tarkkarajaisempaa käsitystä vieraantumisesta kuin Marxilla on. Sayers nimittäin huomaa Marxin epäjohdonmukaisuuden vieraantumiskäsityksessä pohtimalla miksi työtä tekemätön vieraantuu. Tästä juontaa Sayersin Hegelin vieraantumiskäsityksen ihannoiminen. Toisaalta Sayers haluaa jatkaa Marxin käytännöllispainotteista vieraantumisen tarkastelua, jossa vallankumouksellakin on tärkeä rooli. Vieraantumisen voittaminen (supersession) tapahtuu ”Aufheben”-käsitteen mukaisesti historiallisesti ja dialektisesti. Sayersin tulkinnassa yleisesti korostuu Marxin ymmärtäminen dialektisesti. Dialektisuus näkyy tarinassa Lankeemuksesta, jossa työnteke aiheutuu epäjärjestyksessä, mutta samalla työnteolla kyetään voittamaan epäjärjestys. Fromm käsittää vieraantumisen eksistenssin ja olemuksen väliseksi ristiriidaksi, mutta ihmisten vapautus ja yksilöllisyyden korostaminen yhteiskunnassa vähentävät vieraantumista. Fromm tarkastelee vieraantumista myös idoleiden palvomisena, jossa ihminen siirtää omia voimiaan ja kykyjään johonkin kohteeseen, idoliin. Meszaros kannattaa dynaamista käsitystä ihmisen olemuksesta, sillä ihminen muokkaa itseään toimintansa perusteella. Jäykät essentialistiset lait voivat johtaa vieraantumiseen, jos ihmisen luonteella koetetaan perustella yksityisomistusta kuten poliittisessa taloustieteessä. Omistussuhteet vaikuttavat vieraantumiseen. Yksityisomaisuuden olemassaolo yhteiskunnassa lisää vieraantumista, joka puolestaan vähentää vapautta. Meszaros erottaa kolmenlaista vapautta, jotka ovat kuitenkin dialektisessa yhteydessä toisiinsa. Vapaus voi olla positiivista tai negatiivista, sillä on kohde ja vapauden määrällä on kytkös omaisuussuhteisiin. Yhden vapauden lajin muutos vaikuttaa myös toisiin. Vieraantumisen tarkastelu tekee siis myös vapauden merkittäväksi asiaksi. Kolmas vapauden laji, ihmisen olemukselliset voimat ja kyvyt, muodostuu kahdesta muusta, jotka ovat ihmisen suhteet itseen ja toisiin ihmisiin. Meszaros tarkastelee ensimmäisen ja toiseen asteen välittäjiä, joista ensimmäiset ovat ensisijaisia. Toisen asteen välittäjien

ensisijaisuus johtaa Meszarosin mielestä vieraantumiseen. Toisaalta vieraantumisen seurauksena ihmisen ja luonnon välinen subjekti–objekti -suhde poistuu, ihminen joutuu luonnon valtaan eikä ihmisen ja luonnon välillä enää ole välittävää toimintaa. Marcusen ajatukset sopivat jossain määrin eksistentialismiin, sillä hän korostaa olemassaolon tärkeyttä olemukseen nähden. Frommilla sen sijaan on eksistentialismiin liittynyt Marcusea enemmän humanistisia piirteitä, sillä hänelle tärkeitä puolustettavia arvoja ovat yksilöllisyys ja ihmisten vapautus. Marcuse nostaa vieraantumista tärkeämmäksi asiaksi objektifikaation, joka positiivisessa muodossaan johtaa ihmisyksilön olemuksen löytämiseen. Ihmisellä on tällöin läheinen ja syvälinen suhde luontoon ja hän tuottaa universaalisti ja vapaasti. Negatiivisissa muodoissa sen sijaan vajotaan reifikaatioon tai vieraantumiseen. Marcuse määrittelee yksityisomaisuuden ja vieraantumisen erillisiksi ongelmiksi, sillä ne eivät hänen mukaansa välttämättä liity toisiinsa. Vieraantuminen voi ilmetä tuotantovoimien muodostumisena ihmiselle vieraana mahtina ja tämä johtuu kahdesta syystä. Ihminen joko menettää hallintansa tuotantovoimista tai hän ei ymmärrä tuotantovoimien suhteiden muodostumista, erityisesti niiden historiallisia ja sosiaalisia tekijöitä. Marcuse kannattaa dialektista käsitystä vapaudesta, jossa vapaus itse asiassa muotoutuu rajoitustensa avulla. Distressi eli kielteinen stressi ja tarvitsevuus ovat siksi tärkeä osa vapauden muotoutumisessa.

6 Lähteet

Aristotle (1981), *The Politics*, käänttänyt englanniksi Sinclair ja uudistanut Saunders. Uudistettu painos. Harmondsworth: Penguin.

Arthur, C. (1986), *Dialectics of Labour*. Oxford: Blackwell.

Avineri, S. (1968), *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bukharin, N. ja Preobrazhenskii, Y. (1969), *The ABC of Communism*. Harmondsworth: Penguin

Carver, T. (1998) "Technologies and Utopias: Marx's Communism", teoksessa *The Postmodern Marx*.

Manchester: Manchester University Press, 87-118

- Diderot, D. (1956) "Supplement au Voyage de Bougainville", teoksessa *Oeuvres Philosophiques*, toim. Verniere. Garnier, Paris.
- Elster, J. (1985), *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press
- Fromm, E. (2004), *Marx's concept of man*. Toim. Rowe. Wiltshire: Continuum.
- Hegel, G.W.F. (1971), *Vorlesungen über die Aesthetik: Erster und Zweiter Teil*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Hegel, G.W.F. (1975), *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G.W.F. (1977), *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G.W.F. (1991), *Elements of the Philosophy of Right*. Englanniksi kääntänyt Nisbet.
- Hegel, G.W.F. (1994), *Oikeusfilosofian pääpiirteet, eli, Luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suomentanut Manninen, J. ja Wahlberg, M., Oulu: Pohjoinen.
- Lenin, V. (1956), "The Three Sources and the Three Component Parts of Marxism", teoksessa *Selected Works. A One-Volume Selection of Lenin's Most Essential Writings*. London: Lawrence ja Wishart, 20-24.
- Lenin, V. (1969), "State and Revolution", teoksessa *Selected works. A One-Volume Selection of Lenin's Most Essential Writings*. London: Lawrence & Wishart, 478-496.
- Lukacs, L. (1975), *The Young Hegel*. London: Merlin Press.
- Marcuse, H. (1932), "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus" teoksessa *Die Gesellschaft*. Englanniksi kääntänyt de Bres, "The Foundation of Historical Materialism", teoksessa *Studies in Critical Philosophy* (1973). Boston: Beacon Press.
- Marx, K. (1844), "Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset", teoksessa *Marx's theory of Alienation*, toim. Meszaros, I. The Merlin Press Ltd, London 1972.
- Marx, K. (1970), *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1975a) "On the Jewish Question", teoksessa *Early Writings*. Harmondsworth: Penguin, 211-241.

- Marx, K. (1975b), "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844", teoksessa *Early writings* Hammondsworth: Penguin.
- Marx, K. (2017), "Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844". Suomentanut Tiusanen. Marxist Internet Archive, Suomenkielinen osasto. Marx-Engels, Valitut teokset (6 osaa). 1. osa, 171-311. Kustannusliike Edistys, Moskova, 1978.
- Marx, K. ja Engels, F. (1978a), "Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus", teoksessa *Valitut teokset 6 osaa*. Osa 2. Moskova: Kustannusliike Edistys. 66-147.
- Marx, K. ja Engels, F. (1978b) "The German Ideology: Part I", teoksessa *The Marx-Engels Reader*, 2. painos, toim. R.C. Tucker. New York: W.W. Norton, 146-200.
- Marx, K. ja Engels F. (2010), "German Ideology", teoksessa *Marx & Engels: Collected works*, toim. Lawrence ja Wishart. Volume 5. Elektroninen kirja. 19-93.
- Meszaros, I. (1972), *Marx's theory of Alienation*. London: The Merlin Press Ltd.
- Moisio, O. (2011), Ihminen, työ ja vieraantuminen: Karl Marxin taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844. *Tiede ja edistys 1/2011*.
- Musto, M. (2009). "Marx in Paris: Manuscripts and Notebooks of 1844". *Science & Society*, Vol. 73, No. 3, July 2009.
- Nove, A. (1983), *The Economics of Feasible Socialism*. London: Allen ja Unwin.
- Plato (1987), *The Republic*. Englanniksi kääntänyt Lee. 2. painos. Hammondsworth: Penguin.
- Rawls, J. (2007), *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Reyburn, H. (1921), *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford: Clarendon Press.
- Sayers, S. (1980), "Forces of Production and Relations of Production in Socialist Society", *Radical Philosophy*, 24, 19-26.

- Sayers, S. (1990), "Marxism and Actually Existing Socialism", teoksesta *Socialism and Morality*, toim. McLellan D. ja Sayers, S. London: MacMillan, 42-64.
- Sayers, S. (2003), "Creative Activity and Alienation in Hegel and Marx", *Historical Materialism*, volume 11:1, 107-128.
- Sayers, S. (2011), *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes*. London: Palgrave MacMillan.
- Smith, A. (1900), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: George Routledge and Son Ltd.
- Stillman, P. (1980), "Hegel's Critique of Liberal Theories of Rights", *American Political Science Review*, 68, 3, 1086-92.
- Tillich, P. (2004[1966]) "Der Mensch im Christentum und im Marxismus, Dusseldorf 1953", teoksessa *Marx's concept of man*, toim. Fromm. Wiltshire: Continuum, 2004, 47.
- Vico, G. (1961[1744]):*The New Science*. Englanniksi kääntänyt 3. painoksesta Bergin ja Fisch (1961). New York: Doubleday & Co. Inc.
- Weiss, D. (1976) "Marx on Right and Justice:A Reply to Hudami", *Philosophy and Public Affairs*, 8, 267-295