

Mikko Tikkanen (68182)

**AVOIMUUS VAI YKSIULOTTEISUUS?**

Herbert Marcuse ja Karl Popperin avoin yhteiskunta

Tampereen yliopisto

Politiikan tutkimuksen laitos

Valtio-oppi

Pro gradu -tutkielma

Helmikuu 2006

Tampereen yliopisto

Politiikan tutkimuksen laitos

TIKKANEN, MIKKO: Avoimuus vai yksilotteisuus?

Pro gradu -tutkielma, 142s.

Valtio-oppi

Helmikuu 2006

---

Tutkimuksessa käsitellään kahden poliittisen ajattelijan, Herbert Marcusen ja Karl Popperin näkemyksiä kriittisestä rationaalisuudesta politiikassa, joka tässä tarkoittaa pyrkimystä arvioida ja kehittää yhteiskuntaa järjellisin tai tieteellisin perustein. Popperin filosofiassa kriittisen rationaalisuuden toteutumista edustaa ns. avoin yhteiskunta, jossa vallitsee kriittinen ja rationaalinen suhtautuminen yhteiskunnallisiin instituutioihin ja perinteisiin. Tarkastelun jännite syntyy siitä, että Popperin ajattelun valossa Marcusea voidaan pitää avoimelle yhteiskunnalle vastakkaisena ajattelijana, avoimen yhteiskunnan vihollisena. Tutkimuksen tavoitteina on kuitenkin osoittaa Popperin oman ajattelun ongelmallisuus kriittisen rationaalisuuden toteutumisen kannalta sekä luoda Marcusesta kuvaa vaihtoehtoisena kriittisen rationaalisuuden ja avoimen yhteiskunnan filosofina, joka välttää tietyt Popperin ongelmat.

Ennen varsinaista analyysia on kuitenkin selvitettävä tarkemmin mitä kriittinen rationaalisuus politiikassa kummallekin ajattelijalle tarkoittaa. Tutkimuksen alkuosassa tarkastellaan Marcusen ja Popperin yhteiskuntaa ja politiikkaa käsittelevää tuotantoa. Niiden perusteella huomataan, että Marcusen ja Popperin mielipiteet politiikan tavoitteista ja keinoista ovat toisensa poissulkevia. Popperin mukaan toiminnassa on pitäydyttävä maltillisissa keinoissa ja vähittäisissä uudistuksissa. Marcusen mielestä yhteiskunnan järjellinen tai tieteellinen kehittäminen taas edellyttää ehdottomasti kokonaisvaltaisempia uudistuksia.

Keskeinen ero ajattelijoiden välillä on käsitys siitä, mitä yhteiskunnasta voidaan tietää tai millaista tietoa sen kehittämistä varten voidaan saada. Ne pohjautuvat vahvasti tieteenfilosofiin ajatuksiin, ja poliittisen ajattelun erot pyritäänkin selittämään tarkastelemalla Marcusen ja Popperin tieteenfilosofista tuotantoa. Tieteenfilosofisten näkemysten jälkeen tehdään yhteenveto käsityksistä kriittisestä rationaalisuudesta politiikassa.

Tutkimuksen tavoitteet täytetään sen lopussa, jossa osoitetaan Popperin ajattelun ongelmat ja Marcusen filosofian avointa yhteiskuntaa tukevat piirteet. Popper soveltaa tieteellisen rationaalisuuden vaatimuksia suoraan poliittiseen toimintaan, ja siksi hän jättää huomioimatta monet politiikan maailmassa vaikuttavat tekijät. Hänen kannattamansa poliittisen toiminnan malli on mm. niiden vuoksi konservatiivisempaa ja vähemmän kriittistä kuin hän itse esittää. Toisin sanoen sen tuloksena ei välttämättä olekaan avoin yhteiskunta. Toisaalta todistetaan, että Marcusen ajattelussa kritisoidaan monia samoja seikkoja kuin Popperinkin filosofiassa, ja että hänen ajattelussaan on monia kohtia, jotka ovat rinnastettavissa Popperin ihanteisiin. Näiden seikkojen pohjalta muodostuvat tutkimuksen tärkeimmät johtopäätökset: 1) Popperin ajattelu ei ongelmiensa vuoksi takaa kriittisen rationaalisuuden ja avoimen yhteiskunnan toteutumista. 2) Pyrittäessä avoimeen yhteiskuntaan ei Marcusen ajattelua voi perustellusti jättää huomioimatta.

<b>1. TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT .....</b>	<b>1</b>
1.1. JOHDANTO .....	1
1.2. TUTKIMUKSEN KYSYMYKSENASETELU JA TAVOITTEET .....	3
1.3. METODOLOGISESTA NÄKÖKULMASTA .....	6
<b>2. POPPERIN YHTEISKUNTAFILOSOFIA .....</b>	<b>8</b>
2.1. AVOIN YHTEISKUNTA .....	8
2.1.1. Suljetusta avoimeen yhteiskuntaan.....	8
2.1.2. Luonto, sopimus ja ihmisten vastuu.....	11
2.1.3. Rationalistinen asenne ja demokratia .....	14
2.2. YHTEISKUNNAN KEHITTÄMINEN POPPERIN MUKAAN .....	19
2.3.1. Utopistinen- ja osittaisteknologia.....	19
2.3.2. Popperin poliittinen ohjelma ja poliittiset seuraukset.....	23
2.3. TOTALITARISMIN UHKA JA AVOIMEN YHTEISKUNNAN VIHOLLISET .....	26
<b>3. MARCUSEN YHTEISKUNTAKRITIIKKI .....</b>	<b>31</b>
3.1. VARHAINEN MARXISMI JA FRANKFURTIN KOULUKUNNAN FASISMIANALYYSI.....	31
3.1.1. Heideggerista Hegeliin.....	31
3.1.2. Frankfurtin koulukunta, fasismi ja autoritaarisuus.....	35
3.2. FREUDILAINEN MARXISMI - VIETTIEN REPRESSIO JA ESTEETTINEN ULOTTUVUUS .	40
3.3. YKSIULOTTEISUUS JA TEKNOLOGINEN RATIONAALISUUS – KRIITTISEN RATIONAALISUUDEN KATOAMINEN.....	46
3.3.1. <i>One-Dimensional Manin juuret ja teknologisen rationaalisuuden nousu ..</i>	46
3.3.2. <i>Totaalisesti hallittu yhteiskunta ja väärät tarpeet.....</i>	53
3.3.3. <i>Työväestön integraatio ja politiikan loppu.....</i>	59
3.3.4. <i>Yksiulotteinen kulttuuri, repressiivinen desublimaatio ja samaistava kommunikaatio .....</i>	62
3.4. LIBERAATIO JA UTOPIA – TAVOITTEET JA KEINOT .....	67
3.4.1. <i>Radikaalit vähemmistöt ja demokratian ongelmat.....</i>	67
3.4.2. <i>Vallankumouksen strategiat vastavallankumouksen aikana .....</i>	74
3.4.3. <i>Irrationaalisesta yhteiskunnasta vapauden utopiaan – Marcusen ihanneyhteiskunnasta .....</i>	77
<b>4. KESKUSTELUA JA VERTAILUA I: YHTEISKUNTA JA POLITIIKKA .....</b>	<b>85</b>
4.1. TOTALITARISMI JA DEMOKRATIA.....	85

4.2. UTOPISTISESTA TEKNOLOGIASTA JA RATIONAALISUUDESTA – MARCUSE AVOIMEN YHTEISKUNNAN VIHOLLISENA .....	87
<b>5. MARCUSE JA KRIITTINEN YHTEISKUNTATIEDE.....</b>	<b>91</b>
5.1. KRIITTISEN TEORIAN SYNTY LUKÁCSISTA HORKHEIMERIIN .....	91
5.1.1. Kriittisen teorian lähtökohdat: Länsimarxismi, reifikaatio ja Lukács .....	91
5.1.2. Max Horkheimer: Traditionaalinen ja kriittinen teoria .....	94
5.2. MARCUSEN KRIITTINEN TEORIA.....	96
5.2.1. Teorian sitoumukset.....	96
5.2.2. Olemuksen käsite ja mahdollisuudet .....	98
5.3. HEGEL JA POSITIVISMIN KRITIIKKI .....	100
<b>6. POPPERIN TIETEENFILOSOFIA .....</b>	<b>104</b>
6.1. POPPER TIETEEN JA TIEDON LUONTEESTA .....	104
6.1.1. Falsifikationismi tieteen demarkaatiokriteerinä .....	104
6.1.2. Evolutionismi ja objektiivinen tieto .....	110
6.2. VIRHEELLISET METODIT YHTEISKUNTATIETEISSÄ.....	112
6.2.1. Dialektiikka vahvistettuna dogmatismina.....	112
6.2.2. Historisismien ongelmat.....	115
<b>7. KESKUSTELUA JA VERTAILUA II: TIETO, TIEDE JA KRIITTINEN RATIONAALISUUS.....</b>	<b>119</b>
7.1. TIETEENFILOSOFISTEN NÄKEMYSTEN VASTAKKAINASETTELUA .....	119
7.2. KRIITTINEN RATIONAALISUUS TIETEESTÄ POLITIIKKAAN .....	123
<b>8. AVOINTA YHTEISKUNTAA ETSIMÄSSÄ – MARCUSEN PUOLUSTUS..</b>	<b>125</b>
8.1. POPPERIN POLIITTISEN AJATTELUN ONGELMAT .....	125
8.1.1. Tiedeyhteisö ja poliittinen yhteisö.....	125
8.1.2. Teknologinen rationaalisuus, hallinto ja depolitisaatio.....	130
8.2. MARCUSE – MODERNI HEIMOYHTEISKUNTA JA SPEKULATIIVINEN RATIONAALISUUS .....	133
<b>9. JOHTOPÄÄTÖKSET JA LOPPUSANAT .....</b>	<b>140</b>
<b>LÄHDELUETTELO .....</b>	<b>143</b>
KIRJALLISUUS.....	143
SÄHKÖISET LÄHTEET .....	152

# 1. TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

## 1.1. Johdanto

Tutkimukseni perustuu kahden viime vuosisadalla vaikuttaneen poliittisen ajattelijan, Herbert Marcusen (1898-1979) ja Karl Popperin (1902-1994) välille rakennettavaan vastakkainasetteluun. Kyseessä on kaksi yhteiskuntaa, politiikkaa ja tiedettä käsitellyttä kirjoittajaa, joiden ajatukset niiden suhteen ovat hyvin erilaisia ja usein toisilleen vastakkaisia. Esimerkiksi Frederic Benderin mukaan heidän tuotantonsa keskeisimmät erot koskevat demokratiaa, tiedettä ja filosofiaa, sekä näkemyksiä keinoista saavuttaa poliittisen toiminnan päämäärät<sup>1</sup>. Näiden suhteen Popperin ajattelua voi pitää erittäin vakuuttavana Marcusen kritiikkinä, mutta toisaalta myös Marcusen ajatuksia voi käyttää Popperin ideoita vastaan.

Taustoiltaan Marcuse ja Popper ovat jokseenkin samanlainen pari. He olivat molemmat kotoisin hyvin toimeentulevista juutalaisperheistä ja joutuivat toisen maailmansodan aikana pakenemaan natsien vainoja, Marcuse Yhdysvaltoihin ja Popper Uuteen-Seelantiin. Toinen maailmansota juutalaisvainoineen oli kokemus, joka heijastuu erityisesti totalitarismin ja fasismien vastaisuutena kummankin poliittisessa filosofiassa. Tästä samasta lähtökohdasta huolimatta heidän tuotantonsa voi sijoittaa poliittisen ajattelun kartalla täysin eri laidoille. Nuoruudessaan marxilaisuudesta luopunut Popperia pidetään yleensä liberaalin politiikan teorian edustajana, kun taas Marcuse oli sitoutunut marxilaisen yhteiskuntateorian perinteeseen yrittäen sopeuttaa sitä muuttuneisiin yhteiskunnallisiin oloihin viimeisiin vuosiinsa asti.<sup>2</sup>

Karl Popperia on sanottu yhdeksi viime vuosisadan merkittävimmistä filosofiista. Wienissä varttunut Popper kehitteli 1930-luvulta lähtien filosofiaansa, joka tunnetaan kriittisenä rationalismina. Kriittinen rationalismi on monialainen suuntaus, joka käsittelee niin poliittisia kysymyksiä kuin tieteenfilosofiaakin. Popperin merkittävimmät aikaansaannokset ovatkin syntyneet juuri tieteenteorian saralla. Tämä näkyy esimerkiksi

---

<sup>1</sup> Bender 1976, 1.

<sup>2</sup> Johdatuksena Popperin elämäkertaan Manninen 2000. Marcusen biografiasta esim. Katz 1982, tai Kellner 1984.

siinä, että hänen poliittiseen ajatteluunsa on kiinnitetty yllättävän vähän akateemista huomiota.<sup>3</sup>

Popperin yhteiskuntafilosofinen pääteos, *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset* (1945), on tunnettu siinä esitetystä väkevästä Platonin, Hegelin ja Marxin kritiikistä. Popper esitti nämä kolme ajattelijaa erittäin negatiivisessa valossa, avoimen yhteiskunnan vihollisina, joiden filosofiat sisältävät totalitaristisia piirteitä. Huolimatta Popperin negatiivisesta suhtautumisesta Marxiin, Popperin poliittinen ajattelu ei ole täysin vasemmistolaisten ajatusten vastaista. Kriittistä rationalismia on pidetty esimerkiksi sosiaalidemokratian filosofisina perusteina.<sup>4</sup> Lisäksi sen perusteella on kritisoitu myös Francis Fukuyaman historian loppua julistanutta uusliberalistista teoriaa.<sup>5</sup>

Herbert Marcuse puolestaan tunnetaan sekä Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian edustajana, että 60-luvun radikaalien vasemmistolaisten ideologisena oppi-isänä. Frankfurtin koulukunta syntyi 1920-luvulla Frankfurtin yliopiston yhteydessä toimineen *Institut für Sozialforschungin* piirissä. Tiivistetysti kuvailtuna sen kriittinen teoria oli projekti, jonka tarkoitus oli yhdistää monitieteellinen empiirinen tutkimus hegeliläisesti värittyneeseen marxismiin. Marcusen lisäksi Frankfurtin koulukunnan tunnetuimpia jäseniä ovat mm. Theodor W. Adorno (1903-1969) ja Max Horkheimer (1895-1973), joista jälkimmäisen kanssa Marcuse muotoili kriittisen teorian peruseriaatteet. Lisäksi varsinaisen Frankfurtin koulukunnan jälkeen kriittisen teorian projektia on jatkanut mm. Jürgen Habermas.<sup>6</sup> Horkheimerin ja muiden frankfurtilaisten vaikutus Marcusen tuotannossa on erittäin vahva. Kriittisen teorian edustajien luomat marxilaista teoriaa kehittäneet käsitteet, kuten välineellinen järki ja kulttuuriteollisuus ovat tietysti muodossa osa Marcusenkin tuotantoa.<sup>7</sup>

Frankfurtin koulukunnan jäsenistä Marcuse on mielestäni ehkä politiikantutkimuksellisesti mielenkiintoisin. Hän keskittyi kaikkein eniten puhtaasti poliittisiin kysymyksiin ja piti ajattelunsa yhteydessä käytännön politiikkaan, kun esimerkiksi Horkheimer ja Adorno irroittivat myöhemmin oman kriittisen teoriansa

---

<sup>3</sup> Williams 1989, 3-9. John Gray on esittänyt mahdollisia syitä Popperin poliittisen ajattelun laiminlyönnille.. Ensinnäkin siihen on voinut vaikuttaa Popperin maine tieteenfilosofina. Toinen mahdollinen syy on Popperin leimautuminen konservatiiviksi aikana, jolloin konservatiivisen ajattelun tutkimus ei ole ollut muodissa. Gray 2004, 1 [www-dokumentti].

<sup>4</sup> Magee 1985, 83-86.

<sup>5</sup> Niiniluoto 1995, xi.

<sup>6</sup> Held 1980, 29-39.

poliittisista sitoumuksista<sup>8</sup>. Hän myös sekaantui konkreettiseen poliittiseen toimintaan saaden pahamaineisen vaikeaselkoiseksi teoreetikoksi poikkeuksellisen paljon huomiota myös akateemisten piirien ulkopuolella. Syynä tähän oli Marcusen tuotannon yhteensopivuus ns. New Left-liikkeen maailmankuvan kanssa. Marcuse kuvaili 1960-luvun konformismin täyttämää yhteiskuntaa tavalla, joka istui täydellisesti sen mm. Vietnamin sotaan, köyhyyttä ja rotusortoa vastustavien, enimmäkseen valkoisen keskiluokan opiskelijanuorisosta koostuvan jäsenistön ajatusmaailmaan.<sup>9</sup>

## 1.2. Tutkimuksen kysymyksenasettelu ja tavoitteet

Tutkimuksen aineisto koostuu Marcusen ja Popperin yhteiskuntaa ja tiedettä koskevista kirjoituksista 1920-luvulta 1970-luvulle. Näkökulma aineistoon syntyy heidän sitoutumisestaan *kriittiseen rationaalisuuteen politiikassa*. Sen voidaan lähtökohtaisesti määrittellä tarkoittavan pyrkimystä yhteiskunnallisten perinteiden ja järjestelmien järkipäiseen tai tieteelliseen tarkasteluun, arviointiin ja kehittämiseen. Tämä pyrkimys yhdistää sekä Marcusea ja Popperia, mutta käsitykset siitä ovat täysin vastakkaisia, mikä johtaa erilaisiin näkemyksiin politiikan tavoitteista ja keinoista. Paitsi että Marcusella ja Popperilla on erilaiset näkemykset kriittisen rationaalisuuden luonteesta, heillä on suuria mielipide-eroja myös sen olemassaolosta ja mahdollisuuksista.

Popperille kriittisen rationaalisuuden toteutumista politiikassa edustaa avoin yhteiskunta, jonka esimerkiksi Maurice Cornforth määrittelee Popperin perusteella seuraavalla tavalla:

”A society is ”open” when there is nothing to stop individuals, if they choose, from developing their abilities and personalities to the fullest extent, and when social institutions are so ordered that they can be changed and developed by decision of the members of society, in any way that will assist individuals to live more fully and more freely.”<sup>10</sup>

”Yhteiskunta on ”avoin”, kun se ei estä yksilöitä kehittämästä kykyjään ja persoonallisuuttaan niin pitkälle kuin mahdollista, ja kun yhteiskunnan instituutiot ovat muutettavissa jäsenten päätöksellä niin, että se auttaa yksilöitä vapaampaan ja aidompaan elämään.” (Käännös kirjoittajan.)

Tutkimuksella on kaksi tavoitetta, joista ensimmäinen on kritisoida Popperin käsitystä kriittisestä rationaalisuudesta politiikassa. Tulen osoittamaan Popperin poliittisen

---

<sup>7</sup> Kellner 1984, 92-96.

<sup>8</sup> Esim Jay 1984, 8.

<sup>9</sup> Kellner 1984, 276-290.

<sup>10</sup> Cornforth 1976, 6.

ajattelun käsittelyn yhteydessä, että Popper esittää oman poliittisen ajattelunsa mukaisen poliittisen toiminnan eräänlaisena rationaalisuuden paradigmana, tavoiteltavimpana ja järkevimpänä poliittisen toiminnan muotona, josta poikkeaminen on irrationaalista ja vaarallista. Pyrin perustelemaan tämän näkemyksen virheelliseksi ja Popperin poliittisen ajattelun muutenkin ongelmalliseksi.

Toisena tavoitteena on esittää Marcuse vaihtoehtoisena kriittisen rationaalisuuden filosofina, joka tarjoaa joitakin vastauksia Popperin ongelmiin. Sen yhteydessä pyrin todistamaan, että Marcusella on joistakin Popperille vastakkaisista ajatuksista huolimatta samankaltainen huoli kriittisyydestä ja individualismista, joille Popperin avoin yhteiskunta perustuu. Avoin yhteiskunta on nähdäkseni vahvasti retorinen käsite ja mielestäni vaarana on, että se samaistetaan täysin Popperin näkemyksiin ja sen arvostelijat leimautuvat avoimen yhteiskunnan vihollisiksi. Marcusen yhteiskuntakritiikin joidenkin osien kautta voidaan mielestäni tarkastella avoimen yhteiskunnan käsitettä erilaisessa, länsimaiselle demokratialle Popperia kriittisemmässä valossa. Tutkimukseni pyrkii näin ollen laajentamaan Popperin omimaa avoimen yhteiskunnan käsitettä ja pohtimaan sen edellytyksiä.

Marcusen ja Popperin poliittiset ja yhteiskunnalliset näkemykset kytkeytyvät heidän tieteenfilosofisiin näkemyksiinsä, minkä vuoksi tutkimuksessa käsitellään myös tieteenfilosofiaa. Näkökulmani tieteenfilosofiaan on kuitenkin vain poliittisia kantoja selittävä, eli pääsääntöisesti pyrin ainoastaan selventämään minkälaisiin käsityksiin tieteellisyydestä poliittiset ja yhteiskunnalliset näkemykset perustuvat ottamatta enempää kantaa tieteenfilosofisten seikkojen oikeellisuuteen. Edellä mainitut tutkimuksen tavoitteet ja omat argumenttini koskevat siis vain politiikkaa ja yhteiskuntaa sivuavia ajatuksia.

Tutkimuskysymysten tarkastelu etenee seuraavanlaisen rakenteen mukaan. Luvut 2 ja 3 tarkastelevat Popperin ja Marcusen poliittista ajattelua. Ensin mainittu Popperin avointa yhteiskuntaa ja jälkimmäinen Marcusen yhteiskuntakritiikkiä. Niiden jälkeen asetan ne vastakkain ja vertailtavaksi luvussa 4. Luvuissa 5 ja 6 käsitellään vastaavasti ajattelijoiden tieteenfilosofisia, eli epistemologisia ja metodologisia näkemyksiä. Niitä vertaillaan luvussa 7, jossa myös tehdään yhteenvetoa kriittisestä rationaalisuudesta. Varsinainen tutkimuksen tavoitteiden edellyttämä analyysi tapahtuu luvussa 8, jossa esitän kritiikkiä Popperia kohtaan ja esittelen Marcusen avoimen yhteiskunnan kannalta



myönteisiä ajatuksia. Luku 9 koostuu johtopäätöksistä. Kaiken kaikkiaan tutkimuksessa pyritään vastaamaan seuraaviin kysymyksiin.

- 1) Millaiset ovat Marcusen ja Popperin käsitykset kriittisestä rationaalisuudesta politiikassa ja millaisiin politiikan tavoitteisiin ja keinoihin ne johtavat?
- 2) Millaiset käsitykset tieteestä ja rationaalisesta tiedosta ovat niiden taustalla?
- 3) Miten Popperin käsitys kriittisestä rationaalisuudesta on politiikassa ongelmallinen ja puutteellinen?
- 4) Millaisin perustein Marcusea voidaan pitää vaihtoehtoisena kriittisen rationaalisuuden ja avoimen yhteiskunnan filosofina?

Vaikka tutkimukseni käsitteleekin pääasiassa 1930-1970-luvuilla kirjoitettuja tekstejä, uskon sillä silti olevan myös ajankohtaista merkitystä. Esimerkiksi Marcusea paljon tutkinut Douglas Kellner väittää Marcusen teksteillä olevan muutakin kuin historiallista arvoa ja erityisesti Marcusen pääteoksessa, eli *One-Dimensional Manissa* kuvattujen yhteiskunnallisten prosessien hän näkee vaikuttavan yhä, jopa Marcusen omia aikoja voimakkaammin.<sup>11</sup>

Marcusen ja Popperin välille rakennettavan vuoropuhelun välille ei historiasta löydy varsinaista esikuvaa. Vuonna 1970 saksalainen televisiokanava kuitenkin haastatteli heitä näitä kysymyksiä koskien ja vastauksista on toimitettu teos, jonka sisältämät kommentaariesseet ovat ainoat löytämäni näiden kahden ajattelijan vastakkainasettelua koskevat kirjoitukset.<sup>12</sup> Tieteenfilosofian alalla Popperin ja kriittisen teorian edustajien välillä on ollut todellinen akateeminen debatti. Tuolloin Popperin pääasiallinen vastustaja olivat tosin Theodor Adorno.<sup>13</sup> Myös Marcuse on arvostellut joitakin Popperin tieteenfilosofisia näkemyksiä.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Kellner 2001, 29-33. Kellner myös ennakoii jonkinlaisen Marcuse –renessanssin syntymistä jo 1990 -luvulla, mutta sellaista ei ainakaan vielä ole tapahtunut. Lähde 2005 [www-dokumentti].

<sup>12</sup> Hacoheh 2000, 537. Marcusen ja Popperin haastattelusta toimitettu teos on Ferguson 1976. Tuolloin Popper oli valitellut ystävälleen joutuvansa tuhlaamaan aikaa Marcusen lukemiseen.

<sup>13</sup> Wiggershaus 1994, 566-581

<sup>14</sup> Kts. tämä tutkimuksen luku 7.1.

Popper on itse kirjoittanut suhteestaan Frankfurtin koulukunnan kriittiseen teoriaan ja kuvannut sitä vähemmän mairittelevasti "oopiumiksi intellektuelleille". Hän ei myöskään pitänyt Frankfurtin koulukuntaa milloinkaan merkittävänä lukuunottamatta sen 1960-luvulla kasvanutta poliittista vaikutusta. Hän kertoo ettei osannut suhtautua kriittisen teorian metodologiaan vakavasti ja piti sen poliittista vaikutusta irrationaalisenä ja älyllisyyttä tuhoavana.<sup>15</sup>

### 1.3. Metodologisesta näkökulmasta

Poliittisen ajattelun klassikkotekstejä tekstejä tutkivana työnä tutkimukseni ensisijaisesti filosofinen. Viitataan tällä *J.G.A. Pocockin* tekemään jaotteluun, jonka mukaan poliittisen ajattelun menneisyydessä esitettyjen ideoiden tarkasteluun on kolme metodologista lähtökohtaa: Tieteellinen, historiallinen ja filosofinen. Filosofisen tulkinnan päämäärä ei ole toimijoiden tarkoitusten ja olosuhteiden historiallinen rekonstruktio, vaan uusien, tuoreiden näkökulmien antaminen. Filosofinen tulkinta on aina historiallisesti puutteellinen, ja filosofinen ymmärtäminen on ikään kuin historiallista väärinymmärtämistä. Jokainen näkökulma on kuitenkin Pocockin mukaan legitiimi, ja historiallinen näkökulma voi toimia filosofisen tukena.<sup>16</sup>

Määrittelen itse filosofisen ja historiallisen näkökulman eron vielä niin, että filosofisen näkökulman intressinä on selvittää tekstin merkitys jonkin tietyn ilmiön tai käsitteen kannalta, kun taas historiallinen näkökulma pitää intressinään tekstin kirjoittajan motiivien tai lähtökohtien selvittämistä. Toisin sanoen, filosofinen lähestymistapa kysyy "miksi" kysymysten sijaan, "mitä tutkittavalla ajattelijalla on antaa keskusteluun tutkittavasta ilmiöstä", tai "mitä häneltä voidaan oppia". Esimerkiksi tässä tutkimuksessa filosofisen tulkinnan intressinä ovat kriittisen rationaalisuuden ja avoimen yhteiskunnan käsitteet.

Kuten Pollock toteaa, historiallinen näkökulma voi tukea filosofista tarkastelua. Siksi tutkimukseni tavoitteena on historiallisen kontekstin ylittävä filosofinen tulkinta, joka pyrkii kuitenkin huomioimaan aineiston historialliset lähtökohdat. Siten metodologista lähestymistapaani kuvaa Kari Palosen määrittelemä *dekontekstualisointi*. Palonen tarkoittaa kontekstilla sitä osaa tekstistä, joka ei näy samalla tavalla kuin eksplisiittinen teksti. Se on tekstin *viitteenomainen* osa, ja tekstin tulkintaan kuuluu, että siinä olevia

---

<sup>15</sup> Popper 1984a, 156 ja 1984b, 169.

<sup>16</sup> Boucher 1985, 153-156, 220.

merkityksiä haetaan myös rivien välistä.<sup>17</sup> Konteksti liittyy tekstin alkuperäiseen käyttöön ja jokainen teksti kantaa aina alkuperäisen yhteytensä leimaa.<sup>18</sup> On selvää, että poliittisen ajattelun klassikkotekstejä tutkittaessa konteksti koostuu mm. historiallisista olosuhteista ja kirjoittajan poliittisista tarkoituksista.

Tekstin irrottaminen sen kontekstuaali-indeksistä, sen *dekontekstualisointi* on kuitenkin tiettyssä mielessä mahdollista. Se tarkoittaa kontekstuaali-indeksin sulkeistumista ja siitä irroittautumista se huomioiden. Palonen havainnollistaa tämän ja muiden tulkintastrategioiden suhdetta kontekstuaali-indeksiinsä vertaamalla niitä raamatuntulkintastrategioihin. Fundamentalistinen tulkinta laiminlyö kontekstin ja raamattua luetaan sellaisena kuin se on. Allegorinen tulkinta, joka on dekontekstualisoivan tulkinnan kaltainen, ymmärtää tekstin alkuperän, mutta pelkistää sen sanoman historialliset versiot ylittäväksi. Palosen tarkoittamassa mielessä dekontekstualisointi edellyttää kuitenkin ehdottomasti kontekstin huomioimista.<sup>19</sup> Ajatus on verrattavissa Pocockin näkemykseen, että historiallinen tutkimus voi toimia filosofisen lähestymistavan apuvälineenä esimerkiksi käsitteiden historiallisen merkityksen selventäjänä<sup>20</sup>.

Dekontekstualisoiva tulkinta on ennenkaikkea heuristista. Palosen mukaan se on pelkistävän ja yksipuolisen mielenkiinnon suuntaamista johonkin tiettyyn tekstissä esiintyvään teemaan. Sen ideana on etsiä tekstistä jotain, mikä ylittää alkuperäisen kysymyksenasettelun ja nykyiset tulkinnat. Dekontekstualisointiin kuuluu tekstile vieraan elementin, kuten metaforan, tai analogian, tuomista mukaan tulkinnan sisältämän etäisyydenoton tekstiin mahdollistamiseksi ja radikalisoimiseksi. Siten tekstistä voi saada irti sellaisia merkityksiä, joihin kontekstualisoiva tulkinta ei kykene.<sup>21</sup> Tässä työssä vieras elementti syntyy mm. edellä mainittujen tutkimusongelmien selvittämisestä ja erityisesti työn luonteesta kahden ajattelijan välisenä vastakkainasetteluna.

Palonen siis painottaa tekstin kontekstin selkeyttämistä dekontekstualisoinnissa. Myös siksi historiallinen näkökulma toimii työssäni filosofisen analyysin tukena ja käytän

---

<sup>17</sup> Palonen 1987, 81-83.

<sup>18</sup> Emt., 84-85.

<sup>19</sup> Emt., 87-89.

<sup>20</sup> Boucher 1985, 154.

<sup>21</sup> Palonen 1987, 116-118.

joitakin aatehistoriallisia metodeja aineiston kontekstin ja sen merkityksen selkeyttämiseksi. Ensimmäisenä näistä tutkimuksessani sovellan ns. vaikutemallia, joka yksinkertaisesti tarkoittaa tutkittavaan ajattelijaan vaikuttaneiden käsitysten selvittämistä. Tämä tarkoittaa esimerkiksi sen tarkastelemista, mitä vaikutteita ajattelijalla on saanut, tai keneltä hän on käsityksensä saanut. Vaikutusanalyysin tähtäimessä on siis vastaus kysymykseen, miksi tutkittava ajattelijalla on käsittänyt asiat siten kuin on.<sup>22</sup>

Toinen käyttämäni aatehistoriallinen periaate on Collingwoodin kysymyksen ja vastauksen logiikka. Myös Palonen viittaa sen käyttöön tekstin kontekstin selkeyttämiseksi ja sen ajatuksena on tekstin alkuperäisten kysymysten identifiointi.<sup>23</sup> Collingwoodin mukaan varsinainen tieto rakentuu paitsi vastauksista, myös kysymyksistä, ja jokainen teksti toimii vastauksena tiettyyn ongelmaan tai tiettyyn kysymykseen. Collingwood painottaa, että ei ole mahdollista ymmärtää tekstiä vain vastauksista, eli tekstistä itsestään käsin, ja siksi myös kysymysten ymmärtäminen on tärkeää.<sup>24</sup>

Kysymyksen ja vastauksen logiikan mukainen kontekstin selventäminen tapahtuu siis rekonstruoidulla kysymyksellä, joihin tutkittava teksti toimii vastauksena. On olennaista, että kysymykset ja vastaukset muodostavat loogisen ketjun. Kysymysten ymmärtäminen puolestaan edellyttää sen *presuppositioiden*, sen piilossa olevien ennako-oletusten selvittämistä, jotka itse ovat vastauksia varhaisempiin kysymyksiin. Toisin sanoen kysymysten ymmärtäminen vaatii myös niiden omien edellytysten ja lähtökohtien jäljittämistä.<sup>25</sup>

## **2. POPPERIN YHTEISKUNTAFILOSOFIA**

### **2.1. Avoin yhteiskunta**

#### *2.1.1. Suljetusta avoimeen yhteiskuntaan*

Tässä luvussa syvennyn Karl Popperin kriittisenä rationalismina tunnetun filosofian poliittiseen puoleen ja hänen käsitykseensä avoimesta yhteiskunnasta. Kappaleessa 2.1

---

<sup>22</sup> Hyrkkänen 2002, 137.

<sup>23</sup> Palonen 1987, 102.

<sup>24</sup> Hyrkkänen 2002, 157-161.

<sup>25</sup> Emt., 157-173.

tarkastelen tärkeimpiä avoimen yhteiskunnan tärkeimpiä piirteitä, joita ovat mm. luonnon ja sopimuksen välinen erottelu sekä ns. rationalistinen asenne. Kappaleessa 2.2 esittelen Popperin mielipiteitä yhteiskunnan muuttamisesta, eli yhteiskunnan vähittäisten uudistusten eduista ja utopististen visioiden vaarallisuudesta. Niiden yhteydessä tarkastelen myös Popperin omaa, kurjuuden minimointiin tähtäävää poliittista ohjelmaa. Kappaleessa 2.3 esittelen lyhyesti Popperin ajatuksia totalitarismin uhasta ja hänen Platonin, Hegelin ja Marxin kritiikkiään.

*Avoin yhteiskunta ja sen viholliset* (The Open Society and its Enemies) ilmestyi vuonna 1945. Popper eli kirjoittamisaikana maanpaossa Uudessa-Seelannissa ja kirjan lopullinen kirjoittamispäätös syntyi, kun Itävalta liitettiin Saksaan. Hän kirjoittaakin teoksen olleen ennen kaikkea *war effort*, eli sotaponnistus, sillä hän pelkäsi sodan ja marxismin uuden vaikutuksen vaarantavan vapauden tulevaisuudessa. Suuren yhteiskuntafilosofisen teoksen kirjoittaminen ei alunperin ollut Popperin tavoitteena, sillä itse asiassa koko *Avoin yhteiskunta* sai alkunsa osana toista teosta, metodologisia kysymyksiä käsitellyttä *Poverty of Historicismia*<sup>26</sup>. Popper oli sitä kirjoittaessaan tehnyt muutamia Platonin *Valtiota* koskevia huomioita, jotka sittemmin laajenivat yhä suuremmiksi, lopulta omaksi teoksekseen.<sup>27</sup>

Sisällöltään *Avoin yhteiskunta* jakaantuu kolmeen osaan: Platonin, Hegelin ja Marxin kritiikkiin. Popperin kuvaus Platonista ja Hegelistä totalitarismin keulakuvina aiheutti luonnollisesti kuhinaa akateemisissa piireissä. Popper ei ollut asiantuntija kritisoimiensa ajattelijoiden suhteen, mutta sai silti järjestyttävä näistä ajatteliijoista käytyä keskustelua.<sup>28</sup> Teoksen luonteesta eri ajattelijoiden kritiikkinä johtuen Popperin omat, kysymyksenasetteluni kannalta oleellisemmat politiikkaan liittyvät näkemykset, kuten mikä on avoin yhteiskunta, ovat teoksessa hajallaan, ja niitä joutuu erittelemään Platonia ja Marxia käsittelevistä kappaleista. Jätän tutkimuskysymysteni vuoksi Platonin, Hegelin ja Marxin kritiikit suhteellisesti vähemmälle huomiolle.

*Avoimen yhteiskunnan* alussa Popper kirjoittaa pyrkivänsä teoksessa todistamaan, kuinka totalitarismiksi kutsumamme ilmiö on osa perinnettä, joka on syntynyt samanaikaisesti kuin länsimainen kulttuurimme. Kirjan tavoitteena on hänen mukaansa

---

<sup>26</sup> *The Poverty of Historicism* –teokseen palataan Popperin tieteenfilosofian käsittelyn yhteydessä.

<sup>27</sup> Popper 1974, 90-91.

<sup>28</sup> Hacohe 2000, 383-392.

lisätä tietoa tietoa totalitarismista ja osallistua totalitarismin vastaiseen taisteluun.<sup>29</sup> Kirjan keskeinen päämäärä on kaikenlaisen totalitarismin vastustaminen ja *Avointa yhteiskuntaa* onkin kutsuttu eräänlaiseksi provokatiiviseksi hypoteesiksi totalitarismin juurista<sup>30</sup>.

Ihmiskunnan suuri mullistus, jota teoksessa kuvaillaan, on siirtymä suljetusta heimoyhteiskunnasta avoimeen yhteiskuntaan. Popper ajoittaa muutoksen alun antiikin Kreikkaan ja pitää sitä syvällisimpänä kumouksena, joka ihmiskuntaa on ikinä kohdannut<sup>31</sup>. Mullistuksen lähtökohtaa, suljettua yhteiskuntaa määrittää maaginen asenne, joka tarkoittaa ettei luonnon säännönmukaisuuksia erotella yhteiskunnan konventionaalisista säännönmukaisuuksista. Sen vuoksi sosiaalinen toiminta perustuu erilaisiin tabuihin ja perinteisiin.<sup>32</sup>

Popper kirjoittaa, että suljettu yhteiskunta on puhtaimmillaan verrattavissa organismiin, johon niin sanottuja biologisia valtioteorioita voidaan soveltaa. Sellaisessa yhteiskunnassa ihmisten suhteet eivät perustu abstrakteihin yhteiskunnallisiin suhteisiin, kuten tavaranvaihtoon tai työnjakoon, vaan konkreettisiin fyysisiin suhteisiin. Sosiaaliset suhteet ja asemat ovat myös pysyviä eikä niitä kyseenalaisteta. Siksi suljettua yhteiskuntaa määrittää rakenteellinen joustamattomuus.<sup>33</sup> Lisäksi suljettu yhteiskunta on kokonaisuus, jossa ”heimo” on yksilöä tärkeämpi. Yksilön saavutuksilla ja ominaisuuksilla on merkitystä vain siinä määrin kuin ne hyödyttävät hänen perhettään, sukuaan tai heimoaan.<sup>34</sup>

Avoin yhteiskunta sen sijaan on yhteiskunta jossa yksilöt tekevät *henkilökohtaisia päätöksiä*. Yhteiskunnallista toimintaa eivät hallitse magiikka, tabut tai muut ylemmät voimat vaan ihmisillä on tieto siitä, että heidän kohtalonsa on heidän omista käsistään. Toisin kuin primitiivisessä yhteiskunnassa, tabut ja perinteet alistetaan avoimessa yhteiskunnassa ihmisten oman kriittisen ja rationaalisen tarkastelun alaiseksi. Näin ollen avoimessa yhteiskunnassa on vähemmän asioita, joihin suhtaudutaan niin, että niitä ei

---

<sup>29</sup> Popper 2000, 7.

<sup>30</sup> Hacohen 2000, 392.

<sup>31</sup> Popperin mukaan termit avoin ja suljettu yhteiskunta ovat alunperin peräisin Henri Bergsonilta. Käsitteissä on Bergsonin ja Popperin käytössä huomattavia eroja, mutta myös yhtäläisyyttä. Bergsonin suljettu yhteiskunta on nimittäin ”ihmisyyhteiskunta, joka on juuri irronnut luonnon käsistä.” Popper 2000, 680.

<sup>32</sup> Popper 2000, 241-243.

<sup>33</sup> Emt., 241-246.

<sup>34</sup> Emt., 264-265.

voisi muuttaa. Ihmisten elämässä ja yhteiskunnassa on pienempi välttämättömyyden alue<sup>35</sup>. Tällaiseksi avoimen yhteiskunnan piirteeksi Popper mainitsee muun muassa sen, että ihmiset pyrkivät yhteiskunnallisesti parempiin paikkoihin ja ottamaan toisten yksilöiden paikkoja. Huolimatta Marxin kritisoinnista Popper käyttää esimerkkinä tällaisesta luokkataistelua, jonka kaltaisia ilmiöitä ei löydy suljetusta yhteiskunnasta, sillä sen instituutiot ovat pyhiä ja tabuja.<sup>36</sup>

Popper kuvaa avoimen yhteiskunnan olemusta myös niin sanotun abstraktin yhteiskunnan avulla. Äärimmäisillään avoin yhteiskunta olisi abstrakti yhteiskunta, josta konkreettisen ihmisryhmän luonne olisi täysin kadonnut ja ihmiset eivät välttämättä kohtaisi toisiaan jokapäiväisessä elämässään. Yhteiskunta olisi siis tällöin täysin depersonalisoitu. Se on kuitenkin vain teoreettinen malli, jonka mahdollisuuteen Popper ei usko. Mahdottomuus koskee Popperin mielestä myös täysin avointa yhteiskuntaa, jossa ei olisi yhtään suljetun yhteiskunnan piirteitä.<sup>37</sup>

Toisin kuin suljettuun yhteiskuntaan, avoimeen yhteiskuntaan kuuluu yksilön arvostaminen yksilönä ja vahva individualismi.<sup>38</sup> Popper painottaa, että hänen ajattelussaan individualismi ei kuitenkaan tarkoita altruismin vaan ainoastaan kollektivismiin vastakohtaa. Hänen mukaansa myös individualismiin voidaan liittää epäitsekkyys, ja tämä viittaa mielestäni siihen, että avoin yhteiskunta ei yksilön arvostamisesta huolimatta ole altruististen arvojen vastainen.<sup>39</sup> Ennen kaikkea avoimen yhteiskunnan individualismi on yhteydessä Immanuel Kantin vaatimukseen yksilöstä toiminnan päämääränä eikä välineenä päämäärän saavuttamiseksi<sup>40</sup>. Myös Popper kritisoi politiikkaa, jossa yksilöä käytetään tiettyjen poliittisten tavoitteiden välikappaleena.<sup>41</sup>

### 2.1.2. Luonto, sopimus ja ihmisten vastuu

Olennessaan suljettua ja avointa yhteiskuntaa erottava tekijä on niiden tapa suhtautua *luontoon* ja *sopimukseen*, eli siihen mihin ei voida vaikuttaa ja siihen mikä perustuu

---

<sup>35</sup> Vrt. Paastela 1985, 298.

<sup>36</sup> Popper 2000, 242-244.

<sup>37</sup> Emt., 244-245.

<sup>38</sup> Emt., 264-265.

<sup>39</sup> Emt., 146-149. Popperin mukaan Platon oli saanut aikaan suuren sekaannuksen moraalifilosofiassa kytkemällä juuri kollektivismiin ja altruismin toisiinsa. Emt., 184.

<sup>40</sup> Kantin moraaliteoriasta ja yksilön *autonomiasta* kts. esim. Bell 1996, 598-601.

<sup>41</sup> Esim. Popper 2000, 232.

ihmisten omiin päätöksiin. Näiden suhtautumistapojen ääripäitä Popper kutsuu naiviksi monismiksi ja kriittiseksi dualismiksi. Suljetussa yhteiskunnassa luonnon ja sopimuksen suhdetta vastaa naiivi monismi, jossa niiden välistä eroa ei ole tehty. Suhtautuminen sekä luonnon ja ympäristön aiheuttamiin epämiellyttäviin kokemuksiin on samanlainen kuin tabujen rikkomisesta seuraavaan sanktioon: Alistuminen ja kyseenalaistamattomuus. Naiviin monismiin liittyy usein myös usko maailmaa hallitseviin yliluonnollisiin voimiin. Naiivi monismi jakautuu vielä naiviin naturalismiin ja naiviin konventionalismiin, joista ensimmäisessä mitään ilmiöitä ei pidetä mahdollisena muuttaa. Jälkimmäisessä ilmiöt ja normit nähdään esim. jumalien tekeminä päätöksinä, joita nämä saattavat muuttaa.<sup>42</sup>

Avoimessa yhteiskunnassa luonnon ja sopimuksen suhdetta vastaa kriittinen dualismi. Kriittisen dualismin seuraus on, ettei päätöksiä voida johtaa tosiseikoista, ja Popper käyttää tästä esimerkkinä orjuutta; Se että kaikki ihmiset ovat syntyneet vapaina ja tasa-arvoisina ei ole peruste orjuuden vastustamiselle. Toisaalta sama periaate toimii myös päinvastoin, eli vaikka ihmiset eivät olisikaan syntyneet vapaina ja tasa-arvoisina, orjuutta voitaisiin silti vastustaa. Kriittistä dualismia voidaan siis kuvata myös tosiasioiden ja päätösten väliseksi dualismiksi, joka lisää valinnan mahdollisuuksia sekä vapautta. Olennaista on myös sen mukanaan tuoma vastuu, josta Popper kirjoittaa seuraavasti:<sup>43</sup>

”Kriittinen dualismi väittää pelkästään sitä, että ihminen *voi* tehdä ja muuttaa normatiivisia lakeja, että erityisesti ihminen voi päättää tai sopia niiden muuttamisesta ja siksi hän on moraalisesti vastuussa niistä (...)”<sup>44</sup>

Moraalinen vastuu olemassa olevista normeista on osoitus hyvin vahvasta kriittisyyden vaatimuksesta olemassa olevaa kohtaan. Se on Popperin mukaan olemassa silloin, kun ihminen havaitsee moraalisesti virheellisen normin ja sietää sen olemassaoloa tietäen samalla voivansa vaikuttaa sen muuttamiseen.<sup>45</sup>

Popper painottaa kuitenkin vahvasti, että normien sopimuksenvaraisuuden seurauksena ei ole niiden mielivaltaisuus tai relativismi, jotka sopimuksenvaraisuudesta usein luullaan syntyvän. Se ettei normeja voi johtaa tosiasioista ei tarkoita etteikö jokin normi

---

<sup>42</sup> Popper 2000, 95-96.

<sup>43</sup> Emt., 95-100.

<sup>44</sup> Emt., 97.

<sup>45</sup> Emt., 97-98.



voi silti olla parempi kuin toinen. Esimerkiksi kahta erilaista yhteiskuntaa voidaan verrata omien moraalisten ihanteidemme perusteella tukeutumatta luonnollisiin tosiasioihin. Normeja voidaan ikään kuin verrata tiettyihin mallinormeihin, jotka ovat myös omia luomuksiamme. Edes mallinormeja ei löydy luonnosta. Popper vertaa moraalisia järjestelmiä myös matemaattisiin kalkyyleihin ja musiikkiin jotka ovat ihmisen luomia, mutta silti vertailtavissa. Ihminen on hänen mukaansa luonut tällaisia maailmoja joissa on omat sopimuksenvaraiset sääntönsä.<sup>46</sup>

Popper kuvaa *Avoimessa yhteiskunnassa* myös kriittisen dualismin ja naivin monismin välivaiheita. Kolme hänen nimeämäänsä välivaihetta ovat biologinen naturalismi, eettinen positivismi ja psykologinen naturalismi. Mielenkiintoista niissä on Popperin mukaan se, että kutakin on käytetty toisilleen vastakkaisten tarkoitusten ajamiseen. Biologinen naturalismi väittää, että on olemassa ikuisia luonnonlakeja normien perustaksi. Sen perusteella on yritetty edistää tasa-arvoa, mutta toisaalta myös oikeutettu vahvempien valtaa. Popper väittääkin, että luonnon seuraaminen johtaa viime kädessä tuloksiin joita vain harvat ovat valmiita hyväksymään. Toinen ongelma on, että valittaessa luonnollinen perusta normeille tehdään jo etukäteen päätös, joka voi olla joidenkin mielestä väärä. Esimerkiksi terveys voidaan ottaa kaikkien normien ”luonnolliseksi” tavoitteeksi, mutta aina voi löytyä yksilöitä, jotka pitävät joitakin muita arvoja terveyttä tärkeämpinä.<sup>47</sup>

Eettinen positivismi tarkoittaa asennetta, jonka mukaan olemassa olevat normit ovat ainoita todellisia. Se väittää, että vallitseva oikeusjärjestys on ehdottomasti oikea ja historiallisesti sitä on käytetty konservatiivisten ja autoritaaristen tavoitteiden ajamiseen. Kolmas välimuoto, eli psykologinen naturalismi on puolestaan ikään kuin yhdistelmä biologista naturalismia ja eettistä positivismia. Eettisen positivismin tapaan se tunnustaa normien sopimuksenvaraisuuden, mutta pitää normeja myös osoituksena ihmisten ja yhteiskunnan luonteesta. Toisaalta biologisesta naturalismista poiketen psykologinen naturalismi uskoo ihmisten omaavan korkeampia yhteiskunnallisia tavoitteita kuin biologisen naturalismin mukaiset terveys, ruoka tai lisääntyminen.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Emt., 97-103.

<sup>47</sup> Emt., 107-110.

<sup>48</sup> Emt., 110-114.

### 2.1.3. Rationalistinen asenne ja demokratia

Kriittinen dualismi on siis erittäin olennainen osa Popperin avointa yhteiskuntaa, jonka myötä hänen ajatteluunsa sisältyy velvollisuus suhtautua kriittisesti ja kyseenalaistaen auktoriteetteihin ja normeihin. Sen lisäksi Popperin poliittisen ajattelun ja avoimen yhteiskunnan kulmakivenä voi pitää rationalistista asennetta, jota käsittelen seuraavaksi. Popper määrittelee rationalismin tarkoittavan periaatetta, jonka mukaan mahdollisimman monet ongelmat ratkaistaan järkeen vetoamalla. Se ei tarkoita empirismin vastakohtaa, filosofista rationalismia, jota Popper nimittää intellektualismiksi. Popperin käytössä rationalismi sisältää sekä intellektualismin, että empirismin, pohdinnan ja havainnoinnin, ja sen vastakohta on näin ollen pikemminkin irrationalismi.<sup>49</sup>

Rationalistiseen asenteeseen liittyy olennaisesti fallibilismi, oman erehtyväisyyden ja tietämättömyyden tunnustaminen. Popper kuvaa rationalistista asennetta seuraavalla tavalla:

”I think I am right, but I may be wrong and you may be right, and in any case let us discuss it, for in this way we are likely to get nearer to a true understanding than if we each merely insist that we are right.”<sup>50</sup>

”Uskon olevani oikeassa, mutta voin olla väärässä ja sinä oikeassa, ja joka tapauksessa meidän tulee keskustella yhdessä, koska siten pääsemme todennäköisesti lähemmäs todellista ymmärrystä, kuin vain väittämällä olevamme jokainen itse oikeassa.”  
(Käännös kirjoittajan)

Rationalistisen asenteen omaksuminen edellyttää siis tietynlaista älyllistä nöyryyttä ja sen ideana on virheistä oppiminen. Fallibilismin ja rationaalisuuden rinnastaminenhan ei tietenkään ole Popperilta omaperäinen idea vaan sen juuret voidaan johtaa esimerkiksi Sokrateen filosofiaan. Popper tosin on keskittynyt sen poliittisiin ja tieteellisiin seurauksiin.<sup>51</sup>

Edellisestä lainauksesta ilmi rationalismin toinen tärkeä ominaisuus eli yhteisöllisyys. Popper viittaa rationalistista asennetta kuvatessaan keskusteluun ja järki ei Popperin mukaan olekaan yksilöllinen ominaisuus, kuten äly tai viisaus, vaan se on samanlainen yhteiskunnallinen tuote kuin kieli. Totuus, jos sitä on ei Popperin mukaan löydy ilman

---

<sup>49</sup> Emt., 569.

<sup>50</sup> Popper 2002a, 479.

<sup>51</sup> Emt., 479.

kokeiluja ja erehtymistä, jotka edellyttävät avointa keskustelua<sup>52</sup>. Rationalistinen asenne toimii näin myös suvaitsevaisuutta ja tasa-arvoa lisäten, sillä keskustelussa ei vaikuta se, kuka argumentin esittää, vaan argumentin perustelut. Suvaitsevaisuus syntyy siitä, että rationaalinen keskustelu edellyttää valmiutta kuunnella toista ihmisen yhteiskunnallisesta asemasta tai muusta vastaavasta riippumatta. Näin ollen avoimeen yhteiskuntaan kuuluu olennaisesti poliittinen pluralismi.<sup>53</sup>

Ehkä tärkein viesti mitä *Avoimessa yhteiskunnassa* pyritään kertomaan on, että rationalistisen asenteen omaksuminen on ainoa vaihtoehto väkivallalle. Popper vertaa rationalistista asennetta Darwinin evoluutio-oppiin, jossa kehitys tapahtuu huonommin selvityvän eliminoinnin myötä. Rationalistisen dialogin merkitys on se, että vain hypoteesi eliminoidaan, ei sen kantaja.<sup>54</sup> Popperin usko väkivallan välttämiseen pitäytymällä rationalistisessa asenteessa onkin hyvin vahva, ellei liioiteltu. Hän kirjoittaa:

”I believe that we can avoid violence only in so far as we practice this attitude of reasonableness when dealing with one another in social life; and that any other attitude is likely to produce violence.”<sup>55</sup>

“Uskon että voimme säästyä väkivallalta vain pitäytymällä tässä järkevyyden asenteessa toimiessamme toistemme kanssa sosiaalisessa elämässä; ja että mikä tahansa toinen asenne johtaa todennäköisesti väkivaltaan.” (Käännös kirjoittajan.)

Popper menee melko pitkälle puolustaessaan rationalismia muita politiikassa vaikuttavia motiiveja vastaan. Väkivallan uhan alla kritiikkiä saavat muun muassa tunteet. Popper kirjoittaa, että esimerkiksi rakentavimmat tunteet, kuten kunnioitus, rakkaus ja omistautuminen yhteiselle asialle voivat osoittautua riittämättömiksi ongelman ratkaisemiseksi, jolloin irrationalisti voi vedota vain vähemmän rakentaviin tunteisiin tai viime kädessä väkivaltaan. Irrationalismin ongelmallinen ominaisuus on myös sen monikäyttöisyys. Se voi olla yhteydessä veljeyttä ja tasa-arvoa korostaviin aatteisiin, mutta myös rasismiin ja harvainvaltaan.<sup>56</sup>

Koska Popper tahtoo kitkeä kaikki muut vaikuttimet kuin järjen pois poliittisesta toiminnasta, voidaan todeta, että kyseessä on samanlainen äärimmäinen rationalismi,

---

<sup>52</sup> Emt., 473-474.

<sup>53</sup> Popper 2000, 570-590.

<sup>54</sup> Popper 1984a, 158.

<sup>55</sup> Popper 2002a, 479.

<sup>56</sup> Popper 2000, 579-582.

jota mm. Michael Oakeshott vastustaa tunnetussa *Rationalism in Politics*-esseessään. Oakeshott ei sinänsä kritisoi järkeä politiikassa vaan ajatusta, että millään muulla tekijällä ei ole sijaa poliittisessa toiminnassa. Oakeshottin mukaan järjen tulee arvioida tapoja, perinteitä ynnä muuta, muttei ottaa niiden paikkaa.<sup>57</sup>

Tieteenfilosofian alalla kriittisen rationalismin vastustajana tunnetuksi tullut Paul Feyerabend on myös huomauttanut Popperin harjoittamasta intressien, tunteiden ym. huomioimattomuudesta ja esittänyt samalla pelkonsa siitä, että kaikenlainen rationalismi ”muuttuu hirviöksi” ja tekee ihmisistä onnettomia ja huumorintajuttomia mekanismeja.<sup>58</sup> Popperin ajattelun on nähty kuvastavan myös ”tieteellisen luokan ideologiaa”, joka ei ota huomioon mahdollisuutta, että joissakin tapauksissa älyllinen vapaus ei ole haluttavin ja paras vaihtoehto.<sup>59</sup> Popperin ehdottomuudelle ja muiden tekijöiden vaaroilla pelottelulle perustuu oma näkemykseni, että Popper pitää omaa poliittisen rationaalisuuden malliaan eräänlaisena rationaalisuuden paradigmana.

Popperin käsitystä rationalismin mahdista voidaan hieman kyseenalaistaa. Voidaan kysyä, onko Popperin usko järjen mahtiin liian optimistinen. Johtaako rationalistisen asenteen omaksuminen väkivallan katoamiseen? Esimerkiksi Frederic Bender on epäileväinen sen suhteen.<sup>60</sup> Popper kirjoittaa myös, että tunteet voivat olla riittämättömiä jonkin ongelman ratkaisemiseksi<sup>61</sup>. Mikä takaa, että järkiperäinen keskustelu antaa joka ongelmaan sopivan vastauksen? John Grayn kuitenkin toteaa, että vaikka järki ei aina korvaisikaan väkivaltaa, ei tällä perusteella pysty oikeuttamaan väkivallan käyttöäkään. Mielenkiintoista kyllä, Gray mainitsee Popperia käsittelevässä artikkelissa esimerkkinä väkivallasta juuri Marcusen.<sup>62</sup>

Nähdäkseni on myös yksi poliittisen toiminnan muoto, jota Popperin käsitys rationalismista ei huomioi, eli väkivallaton kansalaistottelemattomuus. Lainvastainen toiminta, joka lähtökohtaisesti ottaa ohjenuorakseen väkivallasta kieltäytymisen, ei välttämättä sovi Popperin kuvaan rationaalisuudesta, joka painottaa fallibilismia ja keskustelua. Toisaalta Popperin maalaama uhkakuva väkivallasta tuntuu epätodennäköiseltä tapauksessa, jossa väkivallattomuus on tietoisesti valittu ohjenuora.

---

<sup>57</sup> Oakeshott 2004, 3 [www-dokumentti].

<sup>58</sup> Feyerabend 2002, 154.

<sup>59</sup> Gray 2004, 3 [www-dokumentti].

<sup>60</sup> Bender 1976, 47.

<sup>61</sup> Popper 2000, 582.

Oli Popperin rationalismi sitten liioiteltua tai ei, se hänen mukaansa kuitenkin kumoo uskomuksen, että rationaalinen ja tieteellinen suhtautuminen yhteiskuntaan johtaa keskitettyyn vallankäyttöön. Kuva tieteellisyydestä ja rationaalisuudesta on sellaisissa tapauksissa vääränlainen. Edellä kuvatun yhteisöllisen ja itsekriittisen rationalistisen asenteen seurauksena on autoritaarisen ja keskitetyn hallinnon asemesta pluralistinen ja avoin poliittinen järjestelmä, jossa jokainen voi kritisoida vallitsevaa politiikkaa ja perusteltu kritiikki myös vaikuttaa politiikan suuntaan.<sup>63</sup> Rationalistisen asenteen seurauksena on valmius tunnustaa sosiaalisten instituutioiden epätäydellisyys ja taata mahdollisuus niiden parantamiseen. Ernest Gellneriä lainaten kyseessä on ”holding of social principles without rigidity”, eli sosiaalisten rakenteiden ”joustavuus”<sup>64</sup>.

Politiikan suunnan muuttaminen edellyttää usein päätöksiä tekevien henkilöiden vaihtamista ja tämän takia avoin yhteiskunta on Popperin mukaan ehdottomasti demokraattinen yhteiskunta.<sup>65</sup> Popper itse määrittelee demokratian niin, että yhteiskunnan instituutiot tarjoavat mahdollisuuden vaihtaa päättäjät ilman verenvuodatusta. Tällöin demokraattinen politiikka on pyrkimystä luoda ja kehittää instituutioita, joiden tarkoituksena on demokratian vastakohtana eli diktatuurin estäminen. Popperin kehittelemän demokratian teorian perusajatuksena ei olekaan se, että enemmistön hallinta olisi oikeudenmukaista tai hyvää vaan se, että itsevaltius on ehdoton paha, jota tulee vastustaa kaikin mahdollisin keinoin.<sup>66</sup>

Popperin määritelmän mukaan on siten vain kahdenlaisia poliittisia järjestelmiä. Edellä kuvattuja demokratioita ja diktatuureja. Valinta näiden kahden hallintotavan välillä on Popperille arvattavan selvä. Hän kannattaa demokratian valintaa siinäkin tapauksessa, että diktatuuri perustuisi suureen viisauteen. Näin ollen demokraattisesti syntynyt väärä päätös on parempi kuin diktaattorin tekemä oikea.<sup>67</sup> On kuitenkin todettava, että Popperin määritelmä on joiltakin kannoilta ongelmallinen. Demokratiahan voi joissakin tapauksissa olla hyvin muodollista, vaikka instituutiot mahdollistaisivatkin päättäjien väkivallattoman vaihdon.

---

<sup>62</sup> Gray 2004, 6 [www-dokumentti].

<sup>63</sup> Magee 1985, 77-78.

<sup>64</sup> Gray 2004, 3 [www-dokumentti].

<sup>65</sup> Magee 1985, 78.

<sup>66</sup> Popper 2000, 178-181.

Demokratiaa puolustaessaan Popper haluaa tehdä selvän eron demokraattisten instituutioiden ja niissä toimivien ihmisten välille. Demokratiaa kritisoidaan Popperin mukaan usein unohtaen, mitä instituutioilta voi odottaa ja mitkä olisivat demokratian vaihtoehdot. Sen sijaan, että syyttäisimme ongelmista demokraattista järjestelmää, tulee hänen mukaansa syyttää demokraattisen järjestelmän kansalaisia. Demokraattisessa yhteiskunnassa mahdollisesti esiintyvät moraaliset ongelmat eivät tämän katsomuksen mukaan johdu instituutioista, vaan niissä toimivista henkilöistä. Siksi järjestelmän vaihtamisen sijaan riittää vain päättäjien vaihtaminen ja instituutioiden hienovarainen kehittäminen.<sup>68</sup>

On tärkeää ymmärtää, ettei demokratiolla ole Popperin tapauksessa mitään tekemistä enemmistön vallan kanssa. Popperin määritelmän mukaan demokraattisen äänestyksen tulos ei automaattisesti ole oikeudenmukaisuuden ilmaus ja vääränä pitämäämme äänestyspäätöstä voi vapaasti yrittää muuttaa demokraattisin keinoin.<sup>69</sup> Popper kritisoi vahvasti myyttiä yleisestä mielipiteestä, jota kuvaa *vox populi vox dei* -uskomus. Hänen mielestään yleinen mielipide on anonyymi ja siksi vastuuton vallan muoto. Se on vaarallinen liberaalille perinteelle, sillä se voi muuttaa politiikkaa hyvinkin huomattavasti ja liberaalien periaatteiden vastaiseksi. Demokratia ei siis perustu ajatukseen, että enemmistö olisi aina oikeassa vaan siihen, että se on hallitusmuodoista vaarattomin.<sup>70</sup>

Popperin tavalla määritellä demokratia on myös omat etunsa. Määrittelemällä demokratian itsevaltiuden vastustamisen kautta Popper välttää Platonilta peräisin olevan vapauden tai demokratian paradoksin. Niiden mukaan kansa voi enemmistöperiaatteen perusteella valita alistuvansa hirmuvaltiaan tahtoon tai vapaa ihminen voi harjoittaa vapauttaan toimimalla samalla vapauden vastaisesti.<sup>71</sup> Popperin lähestymistapa demokratiaan poikkeaa näin ollen myös yhtä ja oikeaa vallankäyttäjää etsineistä filosofioista. Hänen mukaansa poliittinen ajattelu on liiaksi keskittynyt kysymykseen ”kenen tulee hallita” sen sijaan, että se pohtisi hallitsemisen vaarojen minimoimista. Ensimmäiseen kysymykseen sisältyy totalitarismin uhka, sillä on vaikea välttyä viisaimpien tai parhaimpien valtaa haluavilta vastauksilta. On tärkeää huomata,

---

<sup>67</sup> Emt., 179-184.

<sup>68</sup> Emt., 182-183.

<sup>69</sup> Emt., 181.

<sup>70</sup> Popper 2002a, 467-471.

<sup>71</sup> Popper 2000, 178.

että Popper pyrkii ajattelussaan keskittymään nimenomaan jälkimmäiseen kysymykseen eli yhteiskunnan suojaamiseen vallankäyttöön liittyviltä haitoilta.<sup>72</sup>

On olennaista, että näitä avoimen yhteiskunnan demokraattisia instituutioita kuvatessaan Popper pitää niiden esikuvana länsimaista demokratiaa. Avoin yhteiskunta ei ole Popperin mielestä mikään utopistinen visio vaan nykyisten demokraattisten instituutioiden jatkumoa.<sup>73</sup> Popperin suhtautuminen demokraattisiin instituutioihin on siis äärimmäisen myönteinen. Täydellisiä ne eivät ole, mutta vapauden ja rationaalisuuden turvaamiseen ne ovat hänen mukaansa parhaat mitä tiedämme ja siksi niitä ei hänen mielestään tule hylätä.<sup>74</sup>

Kuten nähdään, avoimen ja suljetun yhteiskunnan tematiikka on joka tapauksessa huomattavasti monimutkaisempi kuin pelkkä kysymys kommunistisesta ja kapitalistisesta yhteiskunnasta, jollaiseksi se on joskus ymmärretty. Esimerkki sellaisesta tulkinnasta on Maurice Cornforthin näkemys *Avoimesta yhteiskunnasta* positivistisena hyökkäyksenä sosialismia vastaan. Cornforthin mukaan Popper kuvaa kapitalismia avoimen yhteiskunnan mallinaja kommunismia suljettuna.<sup>75</sup> Tällaista ei Marxin kritiikistä huolimatta eksplisiittisesti *Avoimesta yhteiskunnasta* löydy, ja ajatellen avoimen yhteiskunnan perustumista kriittiselle dualismille ja rationalistiselle asenteelle voi mielestäni myös kommunistinen yhteiskunta olla avoin yhteiskunta Popperin tarkoittamassa mielessä.

## 2.2. Yhteiskunnan kehittäminen Popperin mukaan

### 2.3.1. Utopistinen- ja osittaisteknologia

Kriittisestä dualismista seuraava lähtökohta yhteiskunnan kehittämiseen ja politiikkaan on Popperin mukaan *social engineering*, yhteiskunnallinen insinööritaito tai yhteiskuntateknologia. Se on yhteydessä kriittiseen dualismiin siten, että myös siinä painottuvat ihmisten vastuu ja kriittinen suhtautuminen olemassa olevaan:

”Sosiaali-insinööri ei kysele historiallisia lainalaisuuksia tai ihmiskunnan kohtaloa. Hän uskoo, että ihminen on oman tulevaisuutensa herra ja että voimme omien

---

<sup>72</sup> Emt., 174-175.

<sup>73</sup> Stark 1976, 109.

<sup>74</sup> Ferguson 1976, 55.

<sup>75</sup> Cornforth 1975, 435-436.

päämääriemme mukaan muuttaa sitä samoin kuin olemme muuttaneet maapallon pintaa. Hän ei usko, että nämä päämäärät olisivat yhteiskunnallisen taustamme tai historiallisten lainalaisuuksien tuloksia vaan että olemme ne itse valinneet, vieläpä luoneetkin samoin kuin luomme uusia ajatuksia tai taideteoksia tai rakennuksia tai koneita.”<sup>76</sup>

Yhteiskuntateknologia on Popperin määritelmän mukaan halujemme ja toiveittemme mukaisten yhteiskunnallisten instituutioiden rakentamista tosiasiatiedon pohjalta, ja hän kirjoittaa, että yhteiskuntateknologia on politiikan tieteellinen perusta. Hän kuitenkin painottaa, että tieteellisyydestä huolimatta yhteiskuntateknologiassakin voi esiintyä suuria mielipide-eroja. Kyse ei ole yhteiskunnan järjestämisestä jonkin ainoan tieteellisen näkemyksen mukaan.<sup>77</sup>

Popper esittelee kaksi yhteiskuntateknologiaan liittyvää asennetta, osittaisteknologian ja utopistisen teknologian. Popper käsittelee niitä *Avoimen yhteiskunnan* lisäksi myös esseessä *Utopia and Violence*, jonka nimi jo kertoo pitkälti mistä hänen kritiikissään on kyse. Utopistista teknologiaa määrittää Popperin mukaan se, että jokaisella rationaalisella teolla on oltava tavoite. Rationaalisuuden edellytyksenä on tässä tapauksessa tavoitteen valitseminen etukäteen. Poliittisessa toiminnassa tämä tarkoittaa Popperin mukaan ihannevaltion määrittelyä ennen poliittiseen toimintaan ryhtymistä. Vasta kun tavoite on valittu, voidaan pohtia keinoja. Luonnollisesti myös niiden valinta tapahtuu tavoitteiden ehdolla.<sup>78</sup>

Utopistinen teknologia on Popperin mukaan ongelmallinen. Ensinnäkin tavoitteiden määrittely on vaikeaa rationalistisin perustein. Ei ole tieteellistä tapaa määrittellä tavoitteita tai valita ihanneyhteiskunnan malli. Popper myös toteaa, että ”ei ole järkevää olettaa, että yhteiskuntamme täydellinen, kertakaikkinen muuttaminen johtaisi kerralla toimivaan järjestelmään.”<sup>79</sup> Kokonaisvaltaiseen suunnitteluun vaativaa tietoutta ei ole eikä myöskään tietoa tekojemme seurauksista. Etukäteen ei voida sanoa onko ihanteen toteuttamisen seurauksena todella olosuhteiden paraneminen tai millaisia kustannuksia siitä aiheutuisi. Hyvätkin tarkoitukset voisivat johtaa täysin erilaisiin seurauksiin.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Popper 2000, 49.

<sup>77</sup> Popper 2000, 49-51.

<sup>78</sup> Emt., 221-223.

<sup>79</sup> Emt., 235. Tässä mielessä Popperin näkemykset ovat hyvin samankaltaisia kuin toisen liberaalin ajattelijan, Isaiah Berlinin. Berlin on perustellut utopian mahdottomuuden sillä, että erilaisista ihanteista on mahdotonta päästä sopimukseen. Kts. Sihvola 2001, 19-21.

<sup>80</sup> Popper 2000, 224-228.



Ennen kaikkea utopistisen teknologian soveltamisessa piilee väkivallan ja totalitarismin vaara. Popperin mukaan suuret kokonaisvaltaiset uudistukset vaativat vahvaa, harvoihin käsiin keskitettyä valtaa, joka johtaa helposti diktatuuriin. Utopistiseen teknologiaan kuuluu tämän vuoksi myös kritiikin vaijentaminen, joka omalta osaltaan vaikeuttaa toteuttamisen arviointia. Lisäksi vaikeuksia voi tulla utopististen suunnitelmien toteuttamisen vaatiman ajan takia. Esimerkiksi diktaattorin seuraajalla voi olla täysin erilaiset ihanteet kuin utopistisen projektin aloittajalla.<sup>81</sup>

Utopistista teknologia Popper kutsuu taiteilija-poliitikoksi. Utopian perusteena on täydellisyuden unelma, yhteiskunta jossa ei ole mitään rumaa tai väärää. Popperin mukaan taiteellisen politiikan virheenä on toisten yksilöiden pitäminen vain omien näkemysten materiaalina ja siten myös utopismin kritiikin taustalla on yksilön arvostaminen yksilönä. Taiteellisen estetiikan lisäksi utopistinen asenteen kuuluu tietynlainen romantiikka, joka vetoaa aina enemmän tunteeseen kuin järkeen. Sen seuraukset ovat vakavat. Hän kirjoittaa:<sup>82</sup>

”Vaikka meillä olisi mitä parhaimmat tarkoitukset muodostaa maanpäällinen taivas, meidän onnistuisi tehdä siitä vain helvetti, jollaisen vain ihminen voi muodostaa kanssaihmiselleen.”<sup>83</sup>

Pohjimmiltaan utopistisessa teknologiassa on Popperin mukaan kyse suuremmasta ongelmasta, kieroutuneesta suhtautumisesta omaan olemiseemme ja sen rajoituksiin. Tämä koskee Popperin mukaan myös eksistentiaalistista filosofiaa, joka painottaa yksilön ja maailman välistä ristiriitaa. Ennen kaikkea utopistinen teknologia viehättää Popperin mukaan niitä, jotka eivät ole ymmärtäneet maanpäällisen taivaan olevan mahdottomuus.<sup>84</sup>

Rationalistisen asenteen mukainen tapa yhteiskunnan muuttamiseen on utopistisen teknologian sijaan *osittaisteknologia*<sup>85</sup>. Popper uskoo, että yhteiskunnallista kehitystä on tapahtunut esimerkiksi viimeisen sadan vuoden aikana ja sitä tapahtuu jatkossakin, mikäli kaukaisista ihanteista ja utopistisista suunnitelmista luovutaan. Osittaisteknologi tunnustaa täydellisyuden kaukaisuuden ja tämän vuoksi hän pyrkii utopistisen abstraktin

---

<sup>81</sup> Emt., 224-226.

<sup>82</sup> Emt., 231-236.

<sup>83</sup> Emt., 236.

<sup>84</sup> Popper 2002a, 487-488.

<sup>85</sup> Engl. *piecemeal technology*.

hyvän toteuttamisen asemesta konkreettisen pahan poistamiseen.<sup>86</sup> Myös osittaisteknologiaa määrittää rationalistisen asenteen mukainen fallibilismi. Osittaisteknologi tietää tietämättömyytensä ja on valmis oppimaan virheistään<sup>87</sup>. Kun muutos on pieni ja osittainen, on myös mahdollisten virheiden korjaaminen mahdollista, tai ainakin helpompaa kuin utopistisen teknologian yhteydessä.<sup>88</sup>

Osittaisteknologia vastaa yrityksen ja erehdyksen periaatteelle perustuvaa kokeellista menetelmää, mutta utopistinen teknologi voi Popperin mukaan puolustautua sillä, että utopistinen teknologiakin on kokeellisen menetelmän soveltamista yhteiskuntaan ja että luotettavaa tietoa antavien kokeiden on oltava laaja-alaisia. Popper toteaa holististen kokeilujen olevan kuitenkin tarpeettomia, sillä myös osittaiset kokeilut synnyttävät luotettavaa tietoa. Eniten tietoa tarjoavat kokeet, joissa muutetaan yhtä instituutiota kerrallaan. Vähittäiset muutokset antavat mahdollisuuden kokeiden toistoon ja jatkuvaan uudelleenarviointiin.<sup>89</sup> Bryan Magee pitää Popperin osittaisteknologian vahvuutena myös sitä, että se painottaa lähtökohtien ja olemassaolevan merkitystä kaikessa poliittisessa toiminnassa. Se ikään kuin muistuttaa, että politiikassa on aina toimittava olemassa olevan, eikä olemattoman ehdoilla.<sup>90</sup>

Popper uskoo, että osittaisteknologiaa kohtaan ei voida esittää pätevää kritiikkiä, sillä sen avulla voidaan taistella yhteiskunnan pahimpia ongelmia vastaan ja se estää vallan keskittymisen vaarallisesti harvojen käsiin. Lisäksi se mahdollistaa kritiikin vastaanottamisen.<sup>91</sup> Kuitenkin esimerkiksi Michael Freeman syyttää Popperia siitä, ettei hän ota huomioon osittaisteknologista mahdollisesti aiheutuvia kustannuksia, josta seuraa hänen ajattelunsa konservatiivisuus. Popper ei sano paljoakaan, milloin vallankumous voisi olla oikeutettu ja siksi hänen näkemyksensä vallankumouksesta ovat liian rajoittavia. Freeman esittää myös kiperän kysymyksen, voivatko vallankumoukselliset oppia virheistään uutta yhteiskuntaa luodessaan.<sup>92</sup>

Maurice Cornforth puolestaan kyseenalaistaa Popperin väitteen, että utopistinen teknologia tähtäisi aina jonkin abstraktin hyvän toteuttamiseen ja osittaisteknologia

---

<sup>86</sup> Popper 2002a, 485-487.

<sup>87</sup> Popper 2002b, 61.

<sup>88</sup> Popper 2000, 222-224.

<sup>89</sup> Emt., 228-229

<sup>90</sup> Magee 1995, 260-261.

<sup>91</sup> Bender 1976, 44-45.

<sup>92</sup> Gray 2004, 3-6 [www-dokumentti].

konkreettisen kurjuuden poistoon. Juuri konkreettisten epäkohtien poistaminen on hänen mukaansa esimerkiksi kommunistisen vallankumouksen tavoite. Lisäksi Corhforth painottaa olemassa olevan järjestelmän asettamia ehtoja osittaisteknologialle. Siksi vallankumouksellinen, utopistinen lähestymistapa ei hänen mielestään ole vaihtoehto samojen tavoitteiden ajamiseksi osittaisteknologian keinoin vaan se on vaihtoehto sellaisille reformeille, jotka yhteiskunnan valtaapitävät sallivat.<sup>93</sup>

Lisäksi voidaan kysyä, onko Popperin suhtautuminen utopistisen teknologian vaaroihin liioiteltu. Aiemmin kyseenalaistettiin Popperin käsitys, että järki eliminoi aina väkivallan, mutta voidaan kysyä myös ovatko väkivalta ja osittaisteknologia ainoat vaihtoehdot ja johtaako utopistinen teknologia aina verenvuodatuksi tai totalitarismiin. Esimerkiksi Graham Macdonald tosin puolustaa Popperin näkemyksiä historiallisin argumentein. Hänen mielestään vallankumousten historia todistaa, että vallitsevan hallinnon syrjäyttäminen on aina vaatinut lukuisia uhreja<sup>94</sup>. Mutta täytyykö utopistiseen teknologiaan kuulua aina jonkinlainen vallankaappaus, kuten tilastoiduissa vallankumouksissa joihin Macdonald viittaa? Ovatko utopistinen teknologia ja väkivaltainen vallankaappaus todellakin sama asia?

Myöskään osittaisteknologian ja avoimen yhteiskunnan automaattinen yhteys ei välttämättä ole niin selvää kuin Popper antaa ymmärtää. On täysin selvää, että myös osittaisteknologinen lähestymistapa yhteiskuntaan voi liittyä totalitarismiin ja demokratian vastaisiin tavoitteisiin.<sup>95</sup> Erittäin mielenkiintoinen on myös Robert Ackermannin esittämä ajatus, jonka lähtökohta on, että avoimen yhteiskunnan perustana pidetään useampien vaihtoehtojen olemassaoloa yhteiskunnan tulevaisuuden suunnittelemiseksi. Tällöin ei hänen mukaansa ole mitenkään poissuljettua, että liberaalin äänestysmenettelyn ja osittaisteknologian sijaan voisi syntyä kollektiivinen päätös laajempien muutosten toteuttamiseksi.<sup>96</sup>

### *2.3.2. Popperin poliittinen ohjelma ja poliittiset seuraukset*

Popperin oman poliittisen ohjelman keskeinen maksiimi on yksinkertainen. Sen tavoitteena on vältettävissä olevan kurjuuden minimointi. Popperin ajattelun

---

<sup>93</sup> Cornforth 1976, 223-227.

<sup>94</sup> Macdonald 1995, 256.

<sup>95</sup> Gray 2004, 6 [www-dokumentti].

<sup>96</sup> Ackermann 1985, 168.

yhtenäisyys näkyy tässäkin, sillä sama fallibilistinen peruste kuin osittaisteknologian valinnassa toimii myös tämän periaatteen yhteydessä; Emme tiedä miten maksimoida ihmisten onnellisuus, mutta tiedämme miten vähentää heidän kurjuuttaan. Popper uskoo, että toimimalla tämän käänteisen utilitarismin ohjeen mukaan, suuntaamme toiminnan juuri yhteiskunnan pahimpiin ongelma-kohtiin. Keskittyminen ihmisten kurjuuteen on Popperin mielestä myös moraalisesti vahvempi ajatus kuin utopistiseen teknologiaan liittyvä onnellisuuden kasvattaminen.<sup>97</sup>

Näistä perusteista huolimatta kuitenkin esimerkiksi Juha Manninen, joka on arvioinut Popperin merkitystä nykypäivänä, toteaa lyhyesti Popperin ohjelman olevan ”riittämätön modernin hyvinvointiteorian kannalta.” Väite jää huonosti perustelluksi ja hieman epäselväksi, mutta uskoisin Mannisen viittaavan siihen tosiseikkaan, että nykyinen hyvinvointivaltio tarjoaa huomattavasti kurjuuden poistamista laajempia palveluita.<sup>98</sup> Myös Bryan Magee epäilee, onko kurjuuden minimointi riittävä poliittinen ohjenuora. Kirjaimellinen tulkinta johtaa tilanteeseen, jossa yhteiskunnan tuki jokaiselle muuta kuin suurinta kurjuutta kärsivälle taholle ei ole perusteltua. Esimerkkeinä tällaisista Magee nimeää mm. urheilun ja taiteen. Ehkä kurjuus onkin vain epäonnistunut sanavalinta, joka edellyttää aina ongelmaan liittyvän inhimillistä kärsimystä. Mielestäni voisi perustellusti käyttää sen asemesta sanaa epäkohta.<sup>99</sup>

Mutta mihin Popperin voi sijoittaa poliittisella akselilla? Douglas Williams on painottanut Popperin poliittisen ajattelun merkitystä liberaalin yhteiskunnan puolustuksena. Hänen mukaansa Popperin opetus on, ettei liberalismiin pääajatuksia ole tarpeellista täydellisesti hylätä, mikäli opimme virheistämme, kuten hän uskoo olevan mahdollista.<sup>100</sup> Popperin ajattelun yhteys liberalismiin ilmeneekin mielestäni selvästi hänen esseessään *Public Opinion and Liberal Principles*, jossa hän kuvaa valtiota liberalismille tyypillisesti välttämättömänä pahana. Samassa tekstissä hän muotoilee myös *Ockhamin partaveitsen* kaltaisen *liberaalin partaveitsen*, jonka mukaan valtion ei tule laajentaa vallankäyttöään yhtään laajemmalle kuin on tarpeellista.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> Magee 1985, 84-85.

<sup>98</sup> Manninen 2000, 27.

<sup>99</sup> Magee 1985, 86.

<sup>100</sup> Williams 1989, 137.

<sup>101</sup> Popper 2002, 471.

Bryan Magee puolestaan esittää, että Popperin avoin yhteiskunta ja osittaisteknologinen poliittinen ohjelma toimivat selvästi sosiaalidemokraattisen liikkeen filosofisina perusteina. Hän perustelee näkemystään sillä, että Popperin filosofia on anti-konservatiivista ja maltillisiin keinoihin muutokseen tähtäävää. Lisäksi hän muistuttaa, että Popper oli ollut ennen *Avoimen yhteiskunnan* kirjoittamista mukana Itävallan sosiaalidemokraattisessa puolueessa. Magee uskookin, että kriittisen rationalismin tärkein sisältö tulee tulevaisuudessakin löytymään sen ja sosiaalidemokratian yhteydestä.<sup>102</sup> Avoimen yhteiskunnan filosofiaa on yritetty omia sosiaalidemokraattien taholta myös Saksassa, jossa sosiaalidemokraattiselle puolueelle etsittiin uutta teoreettista pohjaa.<sup>103</sup> Suomessa Popperin filosofiaa on yritetty poikkeavasti liittää Kokoomuspuolueen ohjelmaan.<sup>104</sup>

Huomaamme, että Popperin ajatuksille on kehitetty monenlaista poliittista käyttöä, ja Popperin sijoittaminen tiettyyn aatesuuntaan onkin vaikeaa. Kysymykseen Popperin ajattelun suhteesta liberalismiin tai sosiaalidemokratiaan voi kuitenkin ehkä hakea vastausta seuraavasta lainauksesta Popperin autobiografiasta:

”Sillä mikään ei olisi parempaa kuin vaatimaton, yksinkertainen ja vapaa elämä tasa-arvoisessa yhteiskunnassa. Vei jonkin aikaa ennenkuin oivalsin, että tämä oli vain kaunis unelma; että vapaus on tärkeämpää kuin tasa-arvo; että yritys toteuttaa tasa-arvo vaarantaa vapauden; ja että jos vapaus on mennyttä, ei epävapaiden kesken ole edes tasa-arvoa.”<sup>105</sup>

Popperin mukaan ihmisten vapaus on siis avoimen yhteiskunnan kannalta tärkeämpi tekijä kuin tasa-arvo. Tämä seikka puhuisi liberalistisemmän tulkinnan puolesta, mutta Mageen mukaan Popperin arvostaman vapauden toteutuminen edellyttää hyvinvointivaltion tarjoamia peruspalveluita. Ilman toimeentuloa ja asumusta ei vapauskaan voi hänen mukaansa olla konkreettista.<sup>106</sup>

Poliittisena ajattelijana Popper on myös saanut konservatiivisen maineen, mutta ovatko hänen tarkoituksensa todella konservatiiviset<sup>107</sup>. Monessa kohdin hänen ajattelussaan edellytetään kriittisyyttä olemassa olevaa kohtaan ja tietynlaista innovatiivisuutta. Popper on myös todennut, että yhteiskunnan kriittinen kehittäminen edellyttää

---

<sup>102</sup> Magee 1985, 83-84.

<sup>103</sup> Bayertz-Schleifstein 1977, 147-148.

<sup>104</sup> Niiniluoto 1991, xi.

<sup>105</sup> Manninen 2000, 18.

<sup>106</sup> Magee 1985, 86.

<sup>107</sup> Gray 2004, 1 [www-dokumentti].

ehdottomasti mielikuvitusta.<sup>108</sup> Olenkin sitä mieltä, että *oikein ymmärrettynä ja oikeissa olosuhteissa* Popperin ajattelun seurauksena ei ole konservatiivisuus, mutta tulen myöhemmin tutkimukseni edetessä osoittamaan joitakin päinvastaisia seikkoja.

### 2.3. Totalitarismin uhka ja avoimen yhteiskunnan viholliset

Käsittelen lopuksi vielä lyhyesti Popperin nimeämiä avoimen yhteiskunnan vihollisia, eli hänen Platonia, Hegeliä ja Marxia kohtaan esittämänsä kritiikkiä ja totalitarismin uhkaa. Totalitarismiin johtavat ideologiat ovat Popperin mielestä ihmisiin vetoavia, sillä ihmiskunnan siirtyminen avoimeen yhteiskuntaan on saanut aikaan tietyn sosiopsykologisen ilmiön. Kyseessä on ilmiö nimeltä *Strain of Civilization*, eli *kulttuurin paineet*. Sen ydinajatus on, että vapaus edellyttää vastuuta, jota jotkut ihmiset eivät halua ottaa. Vastuuseen kuuluu päätöksiä ja valintoja, joiden seurauksia ei haluta kantaa itse. Siksi samaan aikaan kun siirtyminen avoimeen yhteiskuntaan alkoi, alkoi myös voimakas vastareaktio. Tähän ilmiöön on perustunut Platonin, Hegelin ja Marxinkin lumo.<sup>109</sup>

Sekä Platonin, Hegelin, että Marxin filosofioista löytyy piirteitä, jotka ovat kriittisen dualismin, rationalistisen asenteen ja osittaisteknologian vastaisia. Tärkein tekijä, joka avoimen yhteiskunnan vihollisia yhdistää, on tietty näkökulma yhteiskuntaan. Platonin, Hegelin ja Marxin ajattelussa on vahvoja piirteitä *historisismista*, joka tarkoittaa pyrkimystä löytää historiallisia lainalaisuuksia yhteiskunnasta. Siihen kuuluu ennusteiden laatiminen yhteiskunnan kehityksestä ja usein myös ennakkoluuloja yhteiskunnan demokraattista kehittämistä kohtaan. Popper tarkastelee ilmiötä myös tieteenfilosofisesta näkökulmasta *Poverty of Historicismissa*, josta *Avoim yhteiskuntakin* sai alkunsa, ja palaan siihen vielä luvussa 6.<sup>110</sup> Se on kuitenkin myös vahvasti poliittinen ilmiö, sillä Popperin mukaan historisismi on yhteydessä sekä fasismiin, että kommunismiin.<sup>111</sup>

Popperin näkemys Platonista ensimmäisenä totalitaristisen ohjelman kirjoittajana rikkoi perinteisen kuvan, jonka mukaan Platon oli ensimmäinen länsimaisen humanismin puolestapuhuja. Kirjoittamalla *Avoimen yhteiskunnan*, Popper oli peruuttamattomasti

---

<sup>108</sup> Popper 2002a, 473.

<sup>109</sup> Magee 1985, 87-89.

<sup>110</sup> Popper 2000, 8-11.

<sup>111</sup> Hacoheh 2000, 357.

muuttanut Platon-tutkimuksen kentän.<sup>112</sup> Platon-kritiikin kohteena on luonnollisesti Platonin yhteiskuntafilosofinen *Valtio*, jossa tämä kuvaili utopistista yhteiskuntaansa. Utopian perustana oli käsitys oikeudenmukaisuudesta, jonka Platon ymmärsi tarkoittavan eri yhteiskuntaluokkien sopusointua ja oikeaa suhdetta. Seurauksena oli yhteiskunnan jakaminen kolmeen osaan, jossa perustana toimivat työläiset, jotka tuottivat yhteiskunnan tarpeet. Toiseksi osaksi Platon nimesi sotilaat, joiden tehtävä oli valtion ulkoisen turvallisuuden takaaminen, ja kolmannen luokan, eli hallitsijoiden, tai *vartijoiden* vahtiminen. Vartijoiden tehtävä oli päättää yhteiskunnan asioista harvainvaltaisesti, ja Platon painotti heidän kasvattamistaan tätä tehtävää silmälläpitäen. Platonin valtiossa mahdollisuus hallitsijoiden virheisiin oli kasvatuksella ja opetuksella suljettava pois.<sup>113</sup>

Platon on Popperin mukaan ensinnäkin esimerkki utopistisesta teknologista.<sup>114</sup> Lisäksi Platonin valtiossa esiintyy kriittisen dualismin vastaisia piirteitä, sillä Platon yhdistelee Popperin mukaan osia kaikista naivin monismin ja kriittisen dualismin välivaiheista. Esimerkiksi ihmisten luontainen eriarvoisuus ja jako luokkiin edustavat biologista naturalismia.<sup>115</sup> Erittäin selkeänä avoimen yhteiskunnan vastaisena tekijänä Platonin filosofiassa Popper pitää Platonin eriarvoisuuden oikeuttavaa käsitystä oikeudenmukaisuudesta. Popperin mukaan eri luokkien sopusointua korostaessaan Platon rinnasti oikeudenmukaisuuden valtion etuun, ja synnytti perustan täysin heimokantaiselle, totalitaariselle ja kollektivistiselle moraaliteorialle.<sup>116</sup>

Popperin kritiikin kannalta tärkeintä on, että Platonin totalitarististen pyrkimysten taustalta löytyy historisistisia piirteitä. *Valtio* perustuu täysin Platonin ideaoppiin, eli ajatukseen muuttumattomien ideoiden maailmasta, ja utopiassaan Platon pyrkii kuvaamaan valtion ideaa. *Valtioon* kuuluu ideaoppiin liittyvä ajatus, että muutos on aina rappiota ja etäytymistä ideoista.<sup>117</sup> Platonin poliittinen filosofia kuvastaakin ennen kaikkea halua pysäyttää kaikki yhteiskunnallinen muutos ja pyrkimystä palata takaisin luonnonmukaiseen yhteiskuntaan. Popper kirjoittaa, että kaikki muutos voidaan Platonin filosofiassa pysäyttää järjestämällä yhteiskunta alkuperäisen kaupunkivaltion

---

<sup>112</sup> Emt., 399. Bryan Magee kuitenkin painottaa, että kritiikistään huolimatta Popper piti Platonia länsimaisen filosofian merkittävimpanä hahmona, eikä *Avoimen yhteiskunnan* varsinaisena tarkoituksena ollut ”älyllisesti mahtavan” filosofin kritisointi. Magee 1985, 92-93

<sup>113</sup> Saarinen 1985, 42-49.

<sup>114</sup> Popper 2000, 221.

<sup>115</sup> Emt., 107-109.

<sup>116</sup> Emt., 133-157.

idean mukaan, joka tarkoittaa paluuta heimokantaiseen patriarkalismiin.<sup>118</sup> Siten totalitarististen vaatimusten taustalla on juurikin historisistinen näkemys muutoksen aiheuttamasta rappiosta.<sup>119</sup>

Antiikista ja Platonista Popper siirtyy Hegeliin, jota hän pitää modernin historisismien ja totalitarismin alullepanijana. Platonia Popper vielä arvosti filosofina, mutta Hegelin filosofian hän tuomitsee täysin tyhjänpäiväiseksi sanahelinäksi, jonka vaikutus on siitä huolimatta ollut vahva.<sup>120</sup> Hegelin filosofian kulmakivi on hänen historianfilosofiansa, jonka mukaan historialliset tapahtumat ovat osa suurempaa tapahtumaa. Maailmanhistoria on Hegelin mukaan mielivaltaisuuden sijaan teleologista, ja se on prosessi, jossa *järki* tulee tietoiseksi vapaudestaan. Juuri tässä ilmenee Popperin kritiikin kannalta olennaisin piirre Hegelin filosofiassa, eli käsitys historian tarkoitushakuisuudesta ja rationaalisuudesta, mikä on selvä esimerkki historisistisesta ajattelusta.<sup>121</sup>

Hegelin ihanteet lähestyvät Popperin suljettua yhteiskuntaa, kun valtion käsite astuu hänen historianfilosofiaansa. Hegel toteaa, että valtion historialla on erityisasema vapauden historiassa, ja valtion kehitys kulkee yhdessä vapaudentietoisuuden kehityksen kanssa. Valtio on Hegelille eräänlainen historian päätepiste, maailmanhistorian kohde ja ”maan päällä esiintyvä jumalallinen idea.” Ennen kaikkea aito vapaus on mahdollista ainoastaan valtiossa, jossa henkilökohtainen ja yleinen yhdistyvät rationaaliseksi synteetiksi.<sup>122</sup>

Hegelin historisistisen filosofian yhteys moderniin totalitarismiin syntyy pitkälti juuri valtion ihannoinnista ja siihen liittyvästä oikeuspositivismista. Valtion merkitystä korostaessaan Hegel on Popperin mielestä vahva nationalisti, joka korostaa vahvan valtion olevan kansakunnan hengen ruumiillistuma. Valtio on olemassa vastakkaisena muille valtioille, ja sen on toteutettava historiallista tehtäväänsä sotimalla. Hegelin mukaan sotiminen itsessäänkin on eettisesti arvokasta. Valtiolla ei myöskään ole mitään ylempää moraalisia velvoitteita, minkä seurauksena on Popperin kritisoima oikeuspositivismi tai eettinen positivismi, jossa valtion sana on ylin laki. Yksilön on

---

<sup>117</sup> Emt., 65.

<sup>118</sup> Emt., 129-130.

<sup>119</sup> Hacoen 2000, 406.

<sup>120</sup> Popper 2000, 306-317.

<sup>121</sup> Saarinen 1985, 258-266.



näin ollen alistuttava täysin kriiikkittömästi valtion tahtoon. Valtion lisäksi totalitarismin pohjana toimii Hegelin edustama heimokantainen *sankarillisen* elämän ihannointi, jonka mukaan ihminen ei ole rationaalinen vaan sankarillinen eläin. Popperin mukaan Hegel väheksyy historianfilosofiassaan rauhallista ja turvallista elämää ja vaatii yksilöitä elämään vaarallisesti.<sup>123</sup>

On ehkä syytä huomauttaa, että Popperin Hegel-tulkinnan arvo akateemisena esityksenä on kuitenkin kyseenalainen. Juha Manninen kuvaa Avoimen yhteiskunnan Hegel tulkintaa vääristeleväksi ja primitiiviseksi<sup>124</sup>. Malachi Hacoheh kirjoittaa, että käsitellessään Hegeliä Popper toimii omien kriittisen rationalismin periaatteidensa vastaisesti. Hänen tapansa käsitellä Hegelin filosofiaa kun on kaukana kriittisestä tai ennakkoluulottomasta.<sup>125</sup>

Hegelin jälkeen Popper kritisoi *Avoimessa yhteiskunnassa* Marxia, ja Maurice Cornforth onkin todennut Popperin Marx kritiikin olevan ehkä tunnetuin mitä olemassa on, ja sisältävän kutakuinkin kaikki Marxia vastaan esitetyt väitteet<sup>126</sup>. Myös marxismin kritiikki perustuu historismin kritiikin varaan, ja Popper toteaaakin, että marxismi on historismin puhtain, kehittynein ja vaarallisin muoto. Hän kirjoittaa, että marxismi on puhtaasti historiallinen teoria, jonka tavoitteena oli poliittisen kehityksen ja vallankumousten ennustaminen. Popper tosin muistuttaa, että Marxin perimmäiset tarkoitukset olivat alunperin hyviä, sillä tämä pyrki lisäämään rationaalisuutta ja humanitarismia maailmassa. Tiedyt marxilaisuuden piirteet ja historian kehitys tekivät Marxista kuitenkin ”väärän profeetan.”<sup>127</sup>

Popperin mukaan Marxin filosofia on heikentänyt avoimen yhteiskunnan mukaista rationaalisuutta monella tapaa. Esimerkiksi yhteiskuntateknologian Marx oli tuominut mahdottomaksi historiallisten kehityskulkujen edessä. Siihen liittyi Marxin demokratian vastainen näkemys politiikan kyvyttömyydestä, jonka mukaan poliittisen toiminnan kautta saattoi vain vähentää tulevan kommunistisen yhteiskunnan

---

<sup>122</sup> Saarinen 1985, 266-268.

<sup>123</sup> Popper 2000, 358-381.

<sup>124</sup> Manninen 2000, 27.

<sup>125</sup> Hacoheh 2000, 429. Popperin tulkintaa ei ole käsitelty juurikaan akateemisessa Hegel –tutkimuksessa. Sitä ei ole otettu vakavasti edes Hegel –kriitikoiden piirissä. Ibid.

<sup>126</sup> Cornforth 1976, 5.

<sup>127</sup> Popper 2000, 382-385.

synnytystuskia.<sup>128</sup> Popperin mukaan myös marxilaisen teorian väite, että luokkaedut määrittäisivät ihmisten mielipiteitä ja yhteiskunnallista toimintaa oli omiaan heikentämään rationaalisuutta. Mutta kuten mainittiin, kaikkein irrationaalisin aines Marxin ajattelussa on sen historisismi. Popper kirjoittaa hyvin suoran syytöksen:

”(Marx) johti harhaan lukemattomia älykkäitä ihmisiä saadessaan heidät uskomaan, että historisistinen menetelmä on tieteellinen lähestymistapa yhteiskunnallisiin ongelmiin. Marx on vastuussa historisistisen menetelmän tuhoisista vaikutuksista niiden joukossa, jotka haluavat edistää avoimen yhteiskunnan asiaa.”<sup>129</sup>

Popperin mukaan Marxin filosofiaa määrittää usko determinismiin ja lisäksi Marxin ennustukset olivat osoittautuneet vääriksi. Marxin historisismien olennaisin ongelma oli kuitenkin se, että Marxin filosofian profetallinen aines nousi käytännöllisesti katsoen hallitsevaan asemaan ja hylkäsi kriittisen ajattelun voiman. Ennustukset tuhosivat omalta osaltaan avoimen yhteiskunnan periaatteisiin kuuluvan uskon, että järki voi muuttaa maailmaa, ja opettivat ihmisille alistumista historiallisiin lainalaisuuksiin. Siten Marxin nojautuminen ennusteisiin toimi vastaan rationalistista asennetta ja kriittistä dualismia.<sup>130</sup>

Edellä esitettyjen seikkojen lisäksi erityisesti kysymys Marxin tieteellisyydestä on avoimen yhteiskunnan vihollisuuden kannalta keskeinen. Esimerkiksi historisismien kritiikki on täysin yhteydessä Popperin tieteenfilosofisiin kantoihin, ja Popperin marxismien kritiikki rakentuu myös muiltakin osiltaan marxismien väitetyn epätieteellisyyden varaan<sup>131</sup>. Sen vuoksi tarkastelenkin Popperin tieteenfilosofisia argumentteja marxismia vastaan vielä tarkemmin Popperin tieteenfilosofian yhteydessä luvussa 6.

---

<sup>128</sup> Emt., 424-440.

<sup>129</sup> Emt., 384.

<sup>130</sup> Emt., 526-538

<sup>131</sup> Cornforth 1976, 17.

### 3. MARCUSEN YHTEISKUNTAKRITIIKKI

#### 3.1. Varhainen marxismi ja Frankfurtin koulukunnan fasismianalyysi

##### 3.1.1. Heideggerista Hegeliin

Tässä luvussa käsittelen Herbert Marcusen poliittista ajattelua. Kappaleessa 3.1 tarkastelen Marcusen 1930-luvun tuotantoa, johon kuuluvat hänen varhainen Marx - tulkintansa, sekä Frankfurtin koulukunnan piirissä syntynyt analyysi fasismista. Sen jälkeen, kappaleessa 3.2 esittelen Marcusen freudilaista marxismia. Kappaleessa 3.3 käsitelen tutkimukseni kannalta olennaisinta osaa Marcusen ajattelusta, eli Marcusen näkemyksiä yksiuotteisesta yhteiskunnasta ja teknologisesta rationaalisuudesta. Kappaleessa 3.4 esittelen näkemyksiä liberaatiosta ja utopiasta, eli Marcusen poliittisen ajattelun tavoitteita ja keinoja niiden saavuttamiseksi.

Marcusen filosofinen tuotanto voidaan esimerkiksi David Heldin mukaan jakaa neljään vaiheeseen. Ensimmäisessä, 1920-luvun loppupuolella alkaneessa vaiheessa Marcuse työskenteli Martin Heideggerin ohjauksessa ja hänen pyrkimyksensä oli yhdistää marxismi Heideggerin ajatteluun perustuvaan eksistentiaaliin. Toinen vaihe ajoittui 1930-luvulle, ja tuolloin Marcuse keskittyi Hegelin filosofian tarkasteluun marxismin kannalta. Vuonna 1956 ilmestyi *Eros and Civilization*, joka oli kolmannen vaiheen pääteos, jossa Marcusen marxismi koki Freudin psykoanalyysiin suuntautuneen käänteen. Neljännessä vaiheessa, 1950-luvun lopulta melkein 1980-luvulle asti Marcuse keskittyi niin sanottujen kehittyneiden teollistuneiden yhteiskuntien arvosteluun. Tähän vaiheeseen kuuluu mm. Marcusen pääteoksena pidetty *One-Dimensional Man*.<sup>132</sup>

Marcuse oli väitellyt tohtoriksi vuonna 1922 kirjallisuuden alalta, työskennellyt jonkin aikaa berliiniläisellä kustantajalla ja palannut akateemisten opintojen ja filosofian pariin Heideggerin vuonna 1927 ilmestyneen *Sein und Zeit* - teoksen innoittamana<sup>133</sup>. Marcuse alkoi valmistelemaan Heideggerin ohjauksessa ns. *Habilitationsschriftia*, joka oli saksalaisessa yliopistojärjestelmässä opetusviran edellytys. Natsien valtaannousu ja

---

<sup>132</sup> Held 1980, 226-227.

<sup>133</sup> Marcusen väitöskirja, *Der Deutsche Künstlerroman*, käsitteli tiettyä saksalaista kirjallisuuden alalajia, eli taiteilijaromaania. Joidenkin mukaan se on selvä lähtökohta Marcusen koko tuotantoa määrittäneelle taiteen ja yhteiskunnallisen elämän ristiriidalle. Esim. Bronner 1988, 108.

Marcusen maanpako kuitenkin katkaisi yhteistyön, ja työ julkaistiin myöhemmin nimellä *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*.<sup>134</sup>

Filosofisen tuotantonsa ensimmäistä projektia, Heideggerin fenomenologian ja marxismin yhdistämistä Marcuse käsitteli mm. vuoden 1928 esseessä *Contributions to a phenomenology of Historical Materialism*. Tähtäimessä oli luoda nämä kaksi filosofista suuntausta yhdistämällä uusi *concrete philosophy*, eli konkreettinen filosofia, joka olisi kyennyt vastaamaan aikansa ongelmiin. Yritys yhdistää Heideggerin ajattelu marxismiin oli joka tapauksessa jo alusta alkaen epätoivoinen ja Marcuse hylkäsi projektinsa melko nopeasti. Siitä huolimatta Heideggerin vaikutus Marcusen myöhemmässä tuotannossa on kiistelty kysymys. Joidenkin mukaan se on hyvinkin vahva, toisten mielestä ei.<sup>135</sup>

Marcusen etääntymiseen Heideggerista ja siirtymiseen Max Horkheimerin johtaman Frankfurtin koulukunnan piiriin oli myös eräs keskeinen filosofinen syy, Marxin aiemmin julkaisemattomien *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* ilmestyminen. Marcuse oli ensimmäisiä kyseisten nuoren Marxin vuodelta 1844 peräisin olevien kirjoitusten arvostelijoita ja piti kirjoitusten julkaisua merkittävänä tapahtumana marxismin historiassa<sup>136</sup>. Ennen kaikkea Marcuse huomasi, että Marx oli itse kyseisissä ennen julkaisemattomissa kirjoituksissa luonut filosofisen pohjan marxismille, mitä hän oli etsinyt Heideggerin filosofiasta.<sup>137</sup>

*Taloudellis-Filosofiset käsikirjoitukset* olivat Marcusen filosofian kehittymisen kannalta kaikenkaikkiaan merkittävä tapaus, sillä ne paljastivat Marcuselle Marxin filosofian olennaisen yhteyden Hegeliin. Tämä yhteys tuli säilymään vahvasti hänen tuotantonsa keskiössä loppuun asti. Vahvan hegeliläisyytensä vuoksi Marcuse on luettu ns. vasemmistohegeliläisiin (*young hegelians*), jotka painottivat Hegel-tulkintoissaan juuri Hegelin dialektiikkaa eivätkä esim. myöhäisempää oikeusfilosofiaa. Marcusen vasemmistohegeliläisyyttä on korostanut mm. Alasdair MacIntyre, mutta näkemys voidaan myös kiistää.<sup>138</sup> Marcusen uskollisuutta Hegelin filosofialle on myös arvosteltu.

---

<sup>134</sup> Kellner 2001, 1-5.

<sup>135</sup> Kellner 1984, 38-68. Heideggerin merkityksestä Marcusen myöhemmässä tuotannossa kts. esimerkiksi Lind 1985, 16-20.

<sup>136</sup> *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* nuoren ja mm. *Pääoman* kypsän Marxin suhteesta kts. Kolakowski 1978a, 262-264.

<sup>137</sup> Geoghegan 1981, 8-9.

<sup>138</sup> Lind 1985, 11-16.

Esimerkiksi Douglas Kellner huomauttaa, että Marcusen Hegeliä käsittelevät teokset, *Hegels Ontologie* ja *Reason and Revolution*, ovat huomattavan epäkriittisiä.<sup>139</sup>

Ensimmäinen kirjoitus, jossa hän tarkasteli Marxin Hegel-juuria oli *Taloudellis-Filosofisia käsikirjoituksia* käsitellyt essee *The Foundation of Historical Materialism* vuodelta 1932. Vielä laajemmin hän käsitteli teemaa laajassa Hegel-teoksessaan *Reason and Revolution*, joka julkaistiin vuonna 1941. Verrattuna muihin Frankfurtin koulukunnan jäseniin sekä Hegel että Marxin varhainen tuotanto olivat Marcusen filosofian kannalta erittäin tärkeitä. Vaikka jokainen Frankfurtin koulukunnan jäsen edusti jonkinlaista versiota hegeliläisestä marxismista, kaikkein uskollisimpana Hegelille heistä säilyi juuri Marcuse.<sup>140</sup> Hegelin ajattelu on myös erittäin merkittävä tekijä Marcusen ajattelussa tutkimukseni kysymyksenasettelun kannalta, sillä se on tärkeä osa Marcusen käsityksessä kriittisestä rationaalisuudesta.<sup>141</sup>

Marcusen mukaan *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset* ovat taloustieteen *filosofista* kritiikkiä, sillä Marxin teorian keskeiset kategoriat perustuvat vuoropuheluun Hegelin filosofian kanssa. Hän toteaa, että Marx ei niinkään muokkaa ja herätä henkiin Hegelin metodia vaan palaa omassa ajattelussaan Hegelin filosofian juurille käsitellessään sellaisia ilmiöitä kuin työ objektifikaatio ja vieraantuminen, joista keskeisin on työ.<sup>142</sup> *Hegel's ontology* teoksessa Marcuse oli todennut, että Hegelin filosofiassa on olemassa ontologinen työn käsite. Työ on Hegelin mukaan enemmän kuin pelkkää työtä, sillä sen kautta ihmiset muuttavat maailman. objektiivisesta omakseen, vieraasta kokonaisuudesta omaksi kuvakseen.<sup>143</sup>

Myös marxille työ edustaa ihmiselämän kannalta keskeistä toimintaa. Se on taloudellisen toiminnan sijaan ihmisen eksistentiaalinen aktiviteetti ja välttämättömän elämän ylläpitämisen asemesta ihmisen universaalien luonnon kehittämistä. Vallitsevassa tilanteessa työn funktio on kuitenkin häiriintynyt. Marxin vuosien 1844-1846 tuotannossa on kyseessä nimenomaan ns. vieraantunut työ, jonka olemassaolo aiheuttaa seuraavanlaisen tilanteen:<sup>144</sup>

---

<sup>139</sup> Kellner 1984, 146-147.

<sup>140</sup> Held 1980, 223.

<sup>141</sup> Esim. Kellner 1984, 141.

<sup>142</sup> Marcuse 1983a, 4.

<sup>143</sup> Geoghegan 1981, 8-9.

”Under these laws, the product of labor, the commodity, seems to determine the nature and end of human activity. In other words, the materials that should serve life come to rule over its content and goal, and the consciousness of man is completely made victim to the relationships of material production.”<sup>145</sup>

“Näiden lakien alaisuudessa työn tuote, eli hyödyke vaikuttaa määrittelevän inhimillisen toiminnan luonteen ja tuloksen. Toisin sanoen, materiaalit joiden tulisi palvella elämää määräävätkin sen sisällön ja tavoitteet, ja ihmisten tietoisuus on täysin alistettu materiaalistien tuotantosuhteiden alaiseksi.” (Käännös kirjoittajan.)

Vieraantuneen työn vuoksi ihminen on vieraantunut ensinnäkin työnsä tuotteesta. Kapitalismin alaisuudessa työläinen joutuu myymään työnsä tuotteen kapitalistille ja hänen tuottamastaan hyödykkeestä tulee sen myötä itsenäinen ja hänelle vieras. Työn realisaatio on objektifikaatiota, jonka seurauksena tuote onkin tekijänsä negaatio. Mitä enemmän työläinen tuottaa, sen köyhempi hänestä tulee. Toiseksi ihminen on vieraantunut itsestään ja omasta toiminnastaan. Kun työn tuotteesta tulee toisen omaisuutta, vaikutukset kohdistuvat tuotteen tekijän olemukseen asti. Työ ei edusta ihmisen olemusta vaan on ristiriidassa sen kanssa. Vieraantunut työ ei siis ole ihmisen omien mahdollisuuksien täyttämistä eikä hänen olemassaolonsa korkeinta ilmaisua. Sitä ei tehdä vapaaehtoisesti vaan pakon edessä.<sup>146</sup>

Edellä käsitellyissä Marxin ajatuksissa on Marcusen mukaan eräs oleellinen piirre. Siitä voidaan nimittäin löytää ulottuvuus, joka ei ole ainoastaan taloudellinen. Käsitellessään vieraantunutta työtä Marx nimittäin puhuu *ihmisen* vieraantumisesta. Siitä seuraa elämän arvon ja inhimillisen todellisuuden katoaminen, joka ei liity ihmiseen ainoastaan työläisenä vaan ihmisenä.<sup>147</sup> Keskeisintä Marcusen Marx-tulkinnassa on siis se, ettei Marxin varhainen tuotanto käsittele puhtaasti taloustieteellisiä kysymyksiä vaan ihmisen eksistentiaalista olemista. Toisin sanoen Marcuse oli havainnut siitä Marxin filosofisen antropologian.<sup>148</sup>

Marcuse painottaa, että näin ollen Marxin taloustieteellinen kritiikki ja vallankumouksen teoria perustuvat tiettyyn filosofiaan, jota ei voi poistaa niiden yhteydestä. Taustalla vaikuttava humanistinen filosofia on vallankumouksellisen teorian ja taloustieteen kritiikin perusta.<sup>149</sup> Tulemme huomaamaan, että Marxin pohjustama

---

<sup>144</sup> Marcuse 1983b, 273-277.

<sup>145</sup> Emt., 273.

<sup>146</sup> Emt., 275-278.

<sup>147</sup> Marcuse 1983a, 7-9.

<sup>148</sup> Geoghegan 1981, 8.

<sup>149</sup> Marcuse 1983a, 7-10.

ihmisen todellisen olemuksen etsiminen ja vieraantuneen työn kritiikki ovat merkittävä osa Marcusen koko tuotantoa.<sup>150</sup>

### 3.1.2. Frankfurtin koulukunta, fasismi ja autoritaarisuus

Edellä käsitellyn Hegel-kautensa ajan Marcuse oli pitkälti Frankfurtin koulukunnan piirissä, joka omalta osaltaan vaikutti myös, ehkä Hegeliä enemmän, hänen tuotantonsa kehittymiseen. Siirtyminen Heideggerin varjosta hegeliläiseen marxismiin myös helpotti Marcusen päätymistä Frankfurtin koulukunnan pariin. *The Foundation of Historical Materialism* - esseen ilmestyttyä Theodor Adorno huomasi Marcusen päätyneen kauemmas vieroksumastaan Heideggerista ja lähemmäs Horkheimerin ja Adornon omia näkemyksiä.<sup>151</sup>

Frankfurtin koulukunta muodostui alunperin Frankfurtin yliopiston yhteydessä suhteellisen itsenäisesti toimineen *Institut für Sozialforschungin* yhteyteen. Instituutti perustettiin vuonna 1924 puuhamiehenään ja rahoittajanaan teollisuusmiljonääriin poika Felix Weil. *Institutin* itsenäisyys perustui Weilin ansiosta ulkopuoliselle rahoitukselle ja mahdollisti sen avoimen sitoumuksen marxilaiseen tutkimukseen.<sup>152</sup> Tutkimusote yhteiskuntaan oli alusta asti hyvin monitieteellinen, sillä *Institutissa* työskenteli eri tieteenalojen edustajia: Taloustieteilijöitä, oikeustieteilijöitä, politiikan tutkijoita, sekä filosofi ja sosiologeja. Tunnetuimpien jäsenten, eli Marcusen, Horkheimerin ja Adornon lisäksi Frankfurtin koulukuntaan liitetään yleensä myös Otto Kirchheimer, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, sekä Erich Fromm.<sup>153</sup>

Marcuse päätyi Frankfurtin koulukunnan piiriin natsien valtaannousun kynnyksellä. Tuolloin instituutin jäsenet olivat juuri lähdössä maanpakoon päätyen lopulta New Yorkiin, jossa Columbia yliopiston alaisuudessa toimiessaan se myös kehittäi tunnetuimmat ideansa. Nimestään huolimatta Frankfurtin koulukunta ei siis varsinaisen kukoistuskautensa aikana lainkaan toiminut Frankfurtissa. Vaikka Frankfurtin koulukunta pitääkin sisällään hyvinkin erilaisia näkemyksiä, esimerkiksi Douglas Kellnerin mukaan sen merkitystä Marcusen ajatteluun ei voi kuitenkaan liioitella.<sup>154</sup>

---

<sup>150</sup> Kellner 1984, 85. Erityisesti myöhemmin käsiteltävät ajatukset liberaatiosta perustuvat osittain tähän. Kts. tämän tutkimuksen kohta 3.4.3.

<sup>151</sup> Geoghegan 1981, 10-11.

<sup>152</sup> Instituutin syntyhistoriasta laajemmin kts. esim Jay 1973, 3-41.

<sup>153</sup> Arato & Gebhardt 1978, 528-529.

<sup>154</sup> Kellner 1984, 93-95.

Tuotteliaimman kautensa aikana New Yorkin vuosina instituutilla oli johtajanaan Max Horkheimer, jonka rooli tutkimusten kannalta oli keskeinen<sup>155</sup>. Instituutin pääasiallinen julkaisukanava oli sen julkaisema *Zeitschrift für Sozialforschung*, jonka sivuilla oli mm. Marcusen, *Institutin* filosofia-asiantuntijan arvosteluja uudesta filosofisesta kirjallisuudesta. Ennen kaikkea *Zeitschriftin* sivuille päätyi kuitenkin *Institutin* poikkitieteellisiä tutkimuksia sen pääasiallisesta kiinnostuksen kohteesta, fasismin synnystä ja luokkatietoisuuden heikkenemisestä<sup>156</sup>. Frankfurtin koulukunnan erikoisuus oli, että näiden kysymysten tutkimiseen omaksuttiin aineksia myös täysin ei-marxilaisilta ajattelijoilta. Erityisen suurta osaa heidän tuotannossaan näyttelivät Freudin psykoanalyysi ja Max Weberin teoriat rationalisaatiosta ja byrokratiasta.<sup>157</sup> Keskeisessä roolissa Frankfurtin koulukunnan töissä oli myös estetiikan ja kulttuurin tutkimus, josta on peräisin tunnettu kulttuuriteollisuuden käsite. Kuten tullaan huomaamaan, myös Marcuse käsitteli paljon kulttuuriin ja estetiikkaan liittyviä kysymyksiä.<sup>158</sup>

Frankfurtin koulukunnan kiinnostus fasismiin johtui luonnollisesti ajan olosuhteista ja sen maanpaossa elävien jäsenten kokemuksista. Douglas Kellnerin mukaan Frankfurtin koulukunta etsi fasismin juuria kolmelta taholta. Niistä ensimmäinen oli taloustieteellinen, eli kapitalismin kriisi, joka johti totalitaristisiin ratkaisuihin. Toisena tarkastelukohteena olivat instituutiot kuten perhe ja sosialisointiprozessit, jotka tuottivat ns. autoritaarisia persoonallisuuksia. Kolmas fasismin nousun osatekijä löytyi kulttuurista ja ideologioista. Myös Marcusen Frankfurtin koulukunnan aikainen tuotanto käsitteli näitä kysymyksiä.<sup>159</sup>

Marcusen tuotannossa siirtyminen Frankfurtin koulukunnan mukaiseen ideologian kritiikkiin näkyy vuonna 1934 ilmestyneessä esseessä *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State*. Siinä Marcuse osoittaa, kuinka totalitaristinen valtio ja sen ideologia toimivat vastauksena kapitalismin aiheuttamaan taloudelliseen kriisiin ja kuinka liberalistinen ideologia johti fasismin syntyyn.<sup>160</sup> Kaksi tärkeintä

---

<sup>155</sup> Emt., 93-94.

<sup>156</sup> Frankfurtin koulukunnan tutkimusohjelman perustana oli käsitys *kriittisestä teoriasta*, jota käsittelemme myöhemmin tieteenfilosofisten näkemysten yhteydessä.

<sup>157</sup> Held 1980, 16-35.

<sup>158</sup> Kts. esim. Held 1980, 77-109.

<sup>159</sup> Kellner 1984, 95-96.

<sup>160</sup> Emt., 93-97.



fasismin ja totalitarismin lähettä liberalistisessa ideologiassa ovat naturalistinen lähestymistapa yhteiskuntaan ja liberalismiin irrationaaliseksi kääntyvä rationalismi. Naturalismi tarkoittaa tässä liberalismiin uskoa yhteiskunnan taloudellisiin ja yhteiskunnallisiin luonnonlakeihin, jotka luovat harmoniaa yhteiskunnalliseen elämään. Liberalismin mukaan esim. taloudelliset luonnonlait takaavat yhteiskunnan toiminnan kokonaisuutena ja oikeuttavat sosiaalisen järjestelmän poliittiset ja moraaliset ristiriidat. Tämä uskomus tiettyihin ikuisiin ja luonnollisiin ilmiöihin on Marcusen mukaan keskeistä myös totalitaristisessa poliittisessä teoriassa. Usko yhteiskunnallista elämää hallitseviin ja harmonisoiviin lakeihin yhdistää totalitarismia ja liberalismia.<sup>161</sup>

Toinen totalitarismin lähde on siis liberalismille tyypillinen rationalismi. Puhtaimmillaan aito rationalismi alistaa Marcusen mukaan todellisuuden järjen arvioitavaksi ja se samaistuu kriittisyyteen. Irrationalismiin puolestaan kuuluu Marcusen mielestä kriittisyyttä vähentävä järjen funktionalisointi, eli sen alistaminen erilaisten irrationaalisten tekijöiden, kuten ”luonnon”, ”kansan”, tai ”veren” ehdoille. Tällöin yhteiskunnalliset epäkohdat suojataan rationaaliselta arvioinnilta irrationaalisten tekijöiden taakse. Liberalismi on Marcusen mukaan lähtökohtaisesti rationalistinen, mutta sen rationalismiin kuuluu elementtejä, jotka kääntyvät kapitalismin kehityksen myötä irrationalistisiksi.<sup>162</sup>

Liberalistisen rationalismin ongelma on sen *yksityisyys*. Se on sitoutunut ajatukseen, että vapaiden taloudellisten yksilöiden toiminnasta seuraa yhteiskunnallisen kokonaisuuden toimivuus ja harmonia. Sen mukaan häiritsemätön yksilöiden toiminta takaa koko yhteiskunnan rationaalisuuden, mutta ajatteleamalla näin liberalistinen rationalismi siirtää yhteiskunnan kokonaisuutena rationalisoinnin ulkopuolelle. *Järjen yksityistäminen* estää Marcusen mukaan yhteiskunnan rakentamisen ja kehittämisen järjellisin perustein ja luo siten samankaltaiset reunaehdot rationalisoinnille kuin irrationalistinen järjen funktionalisointi. Yhteiskunta kokonaisuutena jää liberalismissa irrationaalisten tekijöiden alaiseksi. Se hyväksyy siksi yhteiskunnalliset epäkohdat luonnollisina ja taloudellisen kriisin myötä tämä piirre tulee entistä voimakkaammaksi.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Marcuse 1968a, 12-14.

<sup>162</sup> Emt., 14-16.

<sup>163</sup> Emt., 17-18.

Totalitaristisen valtion mahdollistaneet elementit ovat siten selvästi olemassa aiemmassa liberalistisessa teoriassa. Kun siirtymää liberalismista fasismiin tarkastelee vielä puhtaasti taloudellisesta näkökulmasta, on Marcusen näkemys asiasta koko Frankfurtin koulukunnalle tyypillinen.<sup>164</sup>

”The turn from the liberalist to the total-authoritarian state occurs within the framework of a single social order. With regard to the unity of this economic base, we can say it is liberalism that “produces” the total-authoritarian state out of itself, as its own consummation at a more advanced stage of development.”<sup>165</sup>

“Muutos liberalistisesta totaalis-autoritaariseen valtioon tapahtuu yhden sosiaalisen järjestelmän puitteissa. Ajatellen taloudellisen pohjan yhteyttä, voidaan sanoa että liberalismi ”tuottaa” totaalis-autoritaarisen valtion itsestään, se on itsensä täyttymistä korkeammalla kehityksen tasolla.” (Käännös kirjoittajan.)

Marcuse esittää, että sekä liberalismi että fasismi suhtautuivat myönteisesti kapitalistiseen talousjärjestelmään. Niiden ero on, että liberalismien aikainen kapitalismin kehitysvaihe oli kilpailuun perustuva kapitalismi, mutta fasismin noustessa se oli muuntunut monopolikapitalismiksi, jota hallitsivat muutamat suuret yritykset. Fasismi lisäsi kapitalismin vakautta ja hyökkäsi liberalismia vastaan vain niiltä osin, jotka siirtyminen monopolikapitalismiin oli jo tehnyt turhiksi.<sup>166</sup>

*The Struggle against Liberalism* - esseessä Marcuse tarkasteli fasismin synnyn lisäksi siihen liittyvää ideologiaa. Marcuse uskoo, että taloudellisten ja poliittisten olosuhteiden muuttuessa tärkeitä osia liberalismista käsiteltiin uudella tavalla ja niiden pohjalta muotoutui totalitaristinen maailmankatsomus joka syntyi yhdessä totalitaristisen valtion kanssa.<sup>167</sup> Kyseessä on sankarillis-kansallinen realismi, joka sisältää kolme osatekijää. Ne ovat universalismi, naturalismi ja eksistentialismi. Näistä ensimmäinen, eli universalismi tarkoittaa ajatusta, että yhteiskunnallinen kokonaisuus on tärkeämpi kuin sen osat. Yhteisö rajaa universalismin mukaan ehdot yksilöiden elämälle ja tekee yksilön täyttymyksen mahdolliseksi. Olennaista on, että universalistinen kokonaisuus ei ole ihmisten tai minkään yhteiskunnallisen voiman määrittelemä vaan luonnollinen.<sup>168</sup>

Sankarillis-kansallisen realismin toinen piirre osatekijä onkin naturalismi, joka painottaa yhteiskunnallisen kokonaisuuden luonnollisuutta ja ikuisuutta. Marcusen analyysissä

---

<sup>164</sup> Emt., 18-19.

<sup>165</sup> Emt., 19.

<sup>166</sup> Kellner 1984, 97.

<sup>167</sup> Marcuse 1968a, 3-12.

<sup>168</sup> Emt., 12-22.

luonnollinen kokonaisuus on *folk*, eli kansa, joka kytkeytyy retoriikassa ”vereen” ja ”maaperään”. Lisäksi totalitaristista maailmankatsomusta määrittää huoli rodun ja kansan terveydestä. Niihin verrattuna yksilöllä ja hänen henkilökohtaisilla tavoitteillaan ei ole mitään merkitystä. Siten ideologiaan kuuluu *heroismi*, eli sankarillisuus, joka edellyttää yksilöltä uhrautumista ja omistautumista kansan tai rodun vuoksi. Marcusen mukaan sankarillisuus painottaa vahvasti myös köyhyyttä ja kuria hyveinä.<sup>169</sup>

Kolmas sankarillis-kansallisen realismin piirre, poliittinen eksistentialismi, puolestaan toimii olemassa olevien ilmiöiden oikeuttajana. Esimerkiksi sota ja tappaminen ovat asioita, joita ei Marcusen mukaan voida oikeuttaa rationaalisen tai tieteellisen tarkastelun kautta. Poliittinen eksistentialismi tarkoittaa sitä, että tällöin ne oikeutetaan eksistentiaalisesti eli puhtaasti olemassaolonsa perusteella. Marcusen analyysissä poliittiseen eksistentialismiin kytkeytyy myös naturalismi ja valtion ihannointi.<sup>170</sup>

Marcuse lähestyi fasismin mahdollistumista myös kulttuurisesta näkökulmasta. Esimerkiksi vuonna ilmestynyt *Affirmative character of culture* vuodelta 1937 käsitteli porvarillisen kulttuurin vaikutusta fasismin syntyyn. Ns. porvarillinen kulttuuri oli Marcusen mukaan siten kaksijakoista, että se oli sisältänyt sekä subversiivisia, individualismia ja vapautta lisääviä, että vallitsevan yhteiskunnallisen järjestyksen kannalta edullisia repressiivisiä elementtejä. Fasismin nousua edeltänyt kapitalismin vaihe, monopolikapitalismi, sekä fasistinen valtio eivät kuitenkaan enää suvainneet ensin mainittuja jolloin kulttuurin subversiivinen ulottuvuus katosi. Toisaalta porvarillinen kulttuuri oli muutenkin fasismin kannalta otollista, sillä se oli opettanut ihmisiä alistumaan ja olemaan vaatimatta materiaalista hyvinvointia.<sup>171</sup>

Ideologioiden ja kulttuurin tarkastelun lisäksi Marcuse otti jonkinverran osaa *Institutin* psykologisiin tutkimuksiin autoritaarisuudesta, joskin hänen näkökulmansa aiheeseen oli filosofinen. Tuloksena oli mm. *A Study on Authority* vuodelta 1936, jossa Marcuse tarkasteli hyvinkin erilaisia aatteita historian varrelta ja osoitti niiden tasoittaneen omalta osaltaan tietä autoritaarisuudelle ja totalitarismille. Näihin maailmankatsomuksiin ja filosofioihin kuuluivat mm. Kantin filosofia ja Hegel, joka

---

<sup>169</sup> Emt., 23-30.

<sup>170</sup> Emt., 30-42.

<sup>171</sup> Kellner 1984, 104-107.

nosti valtion lähes jumalalliseen asemaan.<sup>172</sup> Myös protestanttisuus näytteli Marcusen mukaan omaa osaansa fasismien kehityksessä. Saksan reformaatio oli totuttanut ihmiset samaistamaan vapauden hengelliseen, sisäiseen vapauteen ja uskomaan, että kärsimys ja sorron kokeminen olivat uskonnolliselta kannalta hyveitä.<sup>173</sup>

Marcusen työskentely Frankfurtin koulukunnan piirissä päättyi 1940-luvun alkupuolella. *Institutin* taloudellinen tilanne oli kaukana loistavasta ja Horkheimerilla oli pitkään ollut vaikeuksia järjestää rahoitusta mm. Marcuselle ja Neumannille. Lisäksi Horkheimer oli Adornon kanssa muuttanut Yhdysvaltain toiselle puolelle Kaliforniaan. Tässä tilanteessa Marcuse päätyi monien muiden akateemisten maanpakolaisten tapaan työskentelemään Yhdysvaltain hallitukselle tiedustelutehtäviin.<sup>174</sup>

Frankfurtin koulukunnan keskeisimmistä jäsenistä Horkheimer ja Adorno palasivat olojen rauhoituttua Euroopassa Saksaan, mutta Marcuse jäi Yhdysvaltoihin. Ero Horkheimerista, Adornosta ja muista Frankfurtin koulukunnan jäsenistä ei kuitenkaan muuttanut Marcusen poliittisen ajattelun suuntaa radikaalisti, sillä koko Marcusen toisen maailmansodan jälkeinen tuotanto rakentuu pitkälti Frankfurtin koulukunnan työn ja analyysien varaan. Keskeisin yhteys on mielestäni ajatus liberalistisen demokratian totalitaristisista piirteistä. Näkemys liberalismista fasismien lähtökohtana selittää pitkälti Marcusen myöhempiä, liberalistisen yhteiskunnan vastaisia kantoja.<sup>175</sup>

### **3.2. Freudilainen marxismi - Viettien repressio ja esteettinen ulottuvuus**

Aloitan seuraavaksi Marcusen Frankfurtin koulukunnan jälkeisen tuotannon käsittelyn tarkastelemalla hänen psykoanalyysin ja marxismin yhdistävää teoriaansa, jonka keskeisimmät ideat hän muotoili teoksessa *Eros and Civilization*. Vaikka se on ehkä vähemmän tunnettu kuin *One-Dimensional Man*, se on silti Marcusen tuotannon merkittävin teos. Hänen myöhempien tuotantonsa rakentuu pitkälti *Eros and Civilizationissa* esitettyjen ideoiden varaan ja siinä esitetyt näkemykset viettirakenteen yhteiskunnallisesta merkityksestä toimivat Marcusen filosofian perustana vielä 1960- ja 1970-luvuilla.<sup>176</sup>

---

<sup>172</sup> Emt., 108-109.

<sup>173</sup> Marcuse 1983b, 14.

<sup>174</sup> Katz 1982, 106-107. Marcusen ja *Institutin* erosta kts. myös Wiggershaus 1994, 291-302.

<sup>175</sup> Kellner 2002, xxiv.

Tiivistetysti kuvattuna Marcusen poliittinen ajattelu 1950-luvulta lähtien on kehittyneiden teollistuneiden yhteiskuntien kritiikkiä ja sen polttopisteessä on kysymys vapaudesta. Sitä voidaan pitää vastauksena kysymykseen, miksi ihmiset eivät ole vapaita teollistuneessa yhteiskunnassa. Keskeinen vapauteen liittyvä käsite Marcusen 1950-luvun jälkeisessä tuotannossa on dominaatio, jonka hän määrittelee seuraavalla tavalla:<sup>177</sup>

”Domination is in effect whenever the individual’s goals and purposes and the means of striving for and attaining them are prescribed to him and performed by him as something prescribed. Domination can be exercised by men, by nature, by things – it can also be internal, exercised by the individual himself, and appear in the form of autonomy.”<sup>178</sup>

“Dominaatiosta on kyse aina kun yksilön tavoitteet ja keinot niiden saavuttamiseksi on määritelty etukäteen, ja hän toimii kuin ne olisivat etukäteen määrättyjä. Dominaatiota voivat harjoittaa ihmiset, luonto, tavarat – mutta se voi olla myös sisäistä, yksilön itsensä harjoittamaa näennäistä autonomiaa.” (Käännös kirjoittajan)

Douglas Kellnerin mukaan Marcusen käytössä dominaation käsitteessä yhdistyvät Max Weberin teoria rationalisoinnista, Marxin kapitalismin kritiikki sekä freudilaiset vaikutteet. Dominaatio ei ole itsenäinen ilmiö vaan sillä on aina juurensa työn ja teknologian organisoinnissa.<sup>179</sup> Edellisessä lainauksessa on hyvin olennaista jako sisäiseen ja ulkoiseen dominaatioon. Myöhemmin tullaan huomaamaan, että erityisesti sisäinen dominaatio on erittäin tärkeä käsite Marcusen poliittisen ajattelun ymmärtämiseksi.

*Eros and Civilization* ilmestyi vuonna 1954 ja Marcuse lähestyi siinä dominaatiota psykoanalyttisesta näkökulmasta<sup>180</sup>. Marcuse kohdisti mielenkiintonsa Freudiin, koska hän näki marxismissa puutteita yksilöllisen liberaation ja psykologisen ulottuvuuden suhteen. *Institutin* tutkimusten tapaan Marcusen tähtäimessä oli psykoanalyysin avulla luoda teoria, joka selittäisi vallankumouksellisen tietoisuuden syntymättömyyttä ja yksilöiden sortumisen fasismiin, stalinismiin ja kuluttajakapitalismiin.<sup>181</sup> Siinä voidaan

---

<sup>176</sup> Kellner 1998a, xii.

<sup>177</sup> Kellner 1985b, 101.

<sup>178</sup> Marcuse 1970, 1-2.

<sup>179</sup> Kellner 1984, 166.

<sup>180</sup> Psykoanalyysin hyväksikäyttö yhteiskunta-analyysissä on ollut yleistä Frankfurtin *Institutin* tutkimuksissa, mutta Marcuse ei tuolloin ollut vielä yhtä kiinnostunut psykoanalyysistä kuin muut koulukunnan jäsenet. Jay 1973, 106.

<sup>181</sup> Kellner 1998a, xv.

myös nähdä ihmisen olemukseen liittyvä käänne varhaisesta Marxista enemmän Freudin suuntaan, josta John Fry puhuu Marcusen ontologisena käänteenä.<sup>182</sup>

Horkheimerin ja Adornon tapauksessa psykoanalyysin soveltaminen yhteiskuntakritiikkiin oli johtanut yhä vahvempaan pessimismiin ja poliittisen aktivismin kieltämiseen. Esimerkiksi samoihin aikoihin *Eros and Civilizationin* kanssa vaikuttanut Horkheimerin ja Adornon *Dialectic of Enlightenment* oli hyvin pessimistinen teos, mutta Marcusen Freud -tulkinnan tulos oli päinvastainen. Psykoanalyysin yhdistäminen marxilaiseen yhteiskuntateoriaan vahvisti hänen uskoaan täysin nykyisestä poikkeaviin poliittisen toiminnan tavoitteisiin ja utopistisiin malleihin yhteiskunnasta.<sup>183</sup>

*Eros and Civilizationissa* on kaksi osaa, joista ensimmäinen tarkastelee miksi yhteiskunnassa on repressiota ja minkälaiset tekijät estävät sen poistamisen. Siinä Marcuse käy kriittistä dialogia Freudin kanssa.<sup>184</sup> Lähtökohdiltaan Freudin psykoanalyysi on hyvin konservatiivinen teoria, sillä hän asetti vastakkain sivilisaation ja yksilön vietit. Hänen mukaansa täysin tukahduttamattomat vietit ovat yhteen sopimattomia sivilisaation kanssa ja sivilisaatio ja onnellisuus ovat toistensa vastakohtia. Sivilisaation syntyessä ihminen oppii vähitellen luopumaan omien halujensa välittömästä toteuttamisesta ja valitsee niiden tukahduttamisen ja sen myötä turvallisuuden. Viettien välitön tyydytys muuttuu niiden viivästyneeksi tyydytykseksi, leikki työksi. Tämä on siirtyminen mielihyväperiaatteen (pleasure principle) alaisuudesta todellisuusperiaatteeseen (reality principle). Todellisuusperiaatteen syntyminen perustuu resurssien niukkuudelle (scarcity, *Ananke*), joka opettaa, etteivät ihmiset voi vapaasti tyydyttää halujaan ja elää mielihyväperiaatteen mukaan.<sup>185</sup>

*Eros and Civilizationin* olennaisin argumentti perustuu siihen, että Marcuse lukee ”Freudia Freudia vastaan” ja päätyy toisenlaiseen lopputulokseen sivilisaation ja onnellisuuden suhteesta. Kun Freudin mukaan viettien repressio perustui niukkuudelle, se tarkoittaa Marcusen mukaan sitä, että repression syy on peräisin varsinaisen ihmisluonnon ulkopuolelta. Repressio perustuu tiettyyn historialliseen niukkuudenalaisten hyödykkeiden jakoon ja juuri yhteiskunnan kehityksen taso

---

<sup>182</sup> Fry 1974, 33.

<sup>183</sup> Jay 1973, 107.

<sup>184</sup> Kellner 1998a, xii.

kyseenalaistaa nykyisen elämäntavan järkevyyden. Koska teknologinen ym. kehitys on mahdollistanut niukkuuden hävittämisen, ei niukkuudelle perustuvalla repressiollekaan ole enää perusteita.<sup>186</sup> Marcuse siis osoittaa, että sivilisaatio ilman repressiota on mahdollinen, sillä Freudin oma teoria ja repressiivisen sivilisaation saavutukset puhuvat sen puolesta.<sup>187</sup>

Marcuse kirjoittaa, että Freudin repression välttämättömyyttä painottava argumentti on perusteeltaan virheellinen viitatessaan ainoastaan niukkuuteen sinänsä, vaikka niukkuus on itseasiassa seurausta tietynlaisesta historiallisesta niukkuuden organisoinnista. Freudin ajattelusta puuttuu siis historiallinen elementti. Historiallisuuden puute koskee erityisesti todellisuusperiaatteen ja repression käsitteitä. Marcuse kahdentaa nämä käsitteet, koska ne eivät hänen mukaansa tee eroa viettien biologisten ja sosiohistoriallisten taustojen välille, ja seurauksena on Marcusen freudilaisen marxismin kaksi tärkeintä käsitettä: Lisärepressio (surplus-repression) ja suoritusperiaate (performance principle)<sup>188, 189</sup>.

Lisärepressio perustuu ajatukselle, että voidaan erottaa tietyn historiallisen sivilisaation muodon kannalta välttämätön perusrepressio sekä repressio, jota sivilisaatiossa todellisuudessa on, jolloin lisärepressio kuvaa näiden sivilisaation säilymisen kannalta tarpeetonta erotusta. Suoritusperiaate puolestaan on todellisuusperiaatteen vallitseva historiallinen muoto.<sup>190</sup> Näistä käsitteistä paistaa *Eros and Civilizationin* piilevä marxilaisuus. Vaikka *Eros and Civilization* on marxilainen teos, siinä ei mainita Marxia kertaakaan. Lisärepressio ja suoritusperiaate ovat kuitenkin täysin Marxin kapitalismin ja vieraantuneen työn kritiikkiin perustuvia käsitteitä ja Marcuse asettaa epäsuorasti vastakkain kapitalismin ja sosialismin.<sup>191</sup>

---

<sup>185</sup> Marcuse 1998, 11-20.

<sup>186</sup> Emt., 132-135.

<sup>187</sup> Emt., 5.

<sup>188</sup> Suomennoksesta suoritusperiaate.. Suomennos kuvaa *performance principlen* tiettyä weberiläistä henkeä, protestanttinen etiikka. Kts. Kellner 1984, 169. Protestanttisesta etiikasta Giddens 2001, 538.

<sup>189</sup> Marcuse 1998, 35.

<sup>190</sup> Emt., 35.

<sup>191</sup> Kellner 1984, 163-167. Marxin poissaolo on todennäköisesti tarkoituksellistakin ottaen huomioon, että teos ilmestyi 1950-luvun Yhdysvalloissa. Frankfurtin koulukunnan piirissä marxilaisuuden ”salaamistahan” on harrastettu muutenkin, sillä esimerkiksi nimitys kriittinen teoria on eräänlainen peitenimi marxilaiselle tutkimukselle, joka otettiin käyttöön instituutin saapuessa maanpakoon kapitalistiseen maahan. Jay 1973, 44.

Kuten aiemmin mainittiin, Marxin vieraantuneen työn käsite toimi perustana Marcusen hegeliläiselle Marx-tulkinnalle ja se löytyy *Eros and Civilizationin*kin sivuilta. Juuri suoritusperiaatteen käsite liittyy työhön, sillä Marcusen mukaan vallitsevaa todellisuusperiaatetta määrittelee vieraantuneen työn olemassaolo. Marcusen mukaan ihmiset eivät tee Marxia mukaillen työtä itselleen vaan heistä riippumattomalle järjestelmälle. He eivät elä omaa elämäänsä vaan suorittavat ennalta määrättyjä tehtäviä. Tässä tilanteessa työ toimii *mielihyväperiaatteen vastaisesti* ja omien viettien seuraamisen sijaan ihminen työskentelee omien kykyjensä ja tarpeidensa vastaisissa tehtävissä.<sup>192</sup>

Viettien repressio perustuu Marcusen mukaan erityisesti vapaan seksuaalisuuden rajoittamiseen. Repressiosta vapaan seksuaalisuuden sijaan nyky-yhteiskunta on kanavoinut viettienergian juuri vieraantuneeseen työhön, mutta myös monogaamiseen seksuaalisuuteen. Siten myös seksuaalisuus on vieraantunutta todellisuusperiaatteen alaisuudessa, ja ihmiskunnan liberaatio edellyttää luopumista dominoivasta pidättäytymisestä ja moraalisesta asketismista.<sup>193</sup>

Marcusen mukaan tilanne ei kuitenkaan ole täysin toivoton. *Eros and Civilizationin* toinen osa on nimeltään *Beyond reality principle* eli todellisuusperiaatteen tuolla puolen, ja siinä Marcuse pyrkii etsimään uuden, repression ja vieraantuneen työn vastaisen todellisuusperiaatteen ääriäivoja. Marcusella on todellisuusperiaatteen korvaamiseksi kaksi lähtökohtaa. Ensimmäinen niistä on muisti, joka sisältää tietoa elämästä ennen yksilön siirtymistä mielihyväperiaatteen alaisuudesta todellisuusperiaatteen alaisuuteen. Toinen voima on fantasia ja mielikuviutus, jotka heijastavat ensimmäistä.<sup>194</sup>

Freudin mukaan todellisuusperiaatteen vastaiset voimat yksilön mielessä ovat tiedostamattomia. Fantasialla onkin Marcusen mukaan keskeinen rooli repressiottomaan yhteiskuntaan pyrittäessä, sillä toisin kuin muut todellisuusperiaatteen vastaiset voimat, se kuuluu tietoisien toiminnan alueelle. Se kytkee mielen syvimmat tiedostamattomat kerrokset mm. taiteen kautta tietoiseen toimintaan ja liittää unelmat todellisuuteen. Marcuse kirjoittaa, että fantasia säilyttää ihmislajin ikuiset, mutta repression

---

<sup>192</sup> Marcuse 1998, 37-45.

<sup>193</sup> MacIntyre 1970, 46.

<sup>194</sup> Marcuse 1998, 18-19.



tukahduttamat kuvat vapaudesta. Siinä säilyy psyyken käsitys elämästä mielihyväperiaatteen mukaisesti ennen kuin se on opetettu olemaan yksi yksilö muita yksilöitä vastaan. Fantasiolla ja mielikuvituksella on Marcusen mukaan oma totuusarvonsa, joka suuntautuu myös tulevaisuuteen. Ennenkaikkea fantasia on todellisuusperiaatteen vastainen ja siksi kriittinen voima.<sup>195</sup>

Marcusen mukaan mielikuvituksen olemassaolo omat totuutensa ja lakinsa sisältävänä ajattelun osana on todellisuusperiaatteen alaisuudessa painettu alas. Sen sijaan, että ihmisen toimintaa ohjaisi mielikuvituksen ja järjen muodostama kokonaisuus, psyyke on jaettu kahtia osiin. Mielikuvitus säilyy mielihyväperiaatteen alaisena, mutta voimattomana ympäröivän todellisuuden suhteen, ja yksilön elämää ohjaa ainoastaan järki, joka toimii todellisuusperiaatteen vaatimusten mukaan:<sup>196</sup>

”Phantasy as a separate mental process is born ... As such, it continues to speak the language of the pleasure principle, of freedom from repression, of uninhibited desire and gratification – but reality proceeds according to laws of reason, no longer committed to dream language.”<sup>197</sup>

“Mielikuvitus erillisenä henkisenä prosessina on syntynyt ... Sellaisena se puhuu edelleen mielihyväperiaatteen kieltä, vapaudesta repressiosta, rajoittamattomasta halusta ja tyydytyksestä – mutta todellisuus etenee järjen lakien mukaan. Järjen, joka ei ole enää sitoutunut unelmiin.” (Käännös kirjoittajan.)

Todellisuusperiaatteen alaisuudessa mielikuvituksen sisältämä visio ristiriitaisen inhimillisen todellisuuden ylittämisestä ja onnellisuuden ja järjen yhteydestä on tuomittu *utopiaksi*, joka Marcusen mukaan on tyypillistä todellisuusperiaatteen ideologialle. Niiden totuus realisoituu kuitenkin Marcusen mielestä mielikuvituksen saadessa muodon, mikä tapahtuu taiteessa. Siksi taiteella ja esteetiikalla on erittäin olennainen merkitys nykyisen suoritusperiaatteen vastaisessa taistelussa. Siinä ilmenevät tiedostamattomat muistikuvat ”liberaatiosta, joka epäonnistui” ja repression vastaiset kuvat ihmisestä vapaana subjektina. Marcusen ajatuksia esteetiikasta ja taiteesta utopistisen yhteiskunnan kannalta tulen käsittelemään vielä myöhemmin, kun tarkastelen hänen ihanneyhteiskuntaansa.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> Emt., 140-149.

<sup>196</sup> Emt., 141-142.

<sup>197</sup> Emt., 142.

<sup>198</sup> Emt., 142-152.

Marcusen Freud tulkintaa on luonnollisesti myös kritisoitu. Esimerkiksi Richard Lichtman pitää Marcusen sitoutumista Freudin metapsykologiaan tämän koko filosofisen järjestelmän kannalta epäonnisenä<sup>199</sup>. Douglas Kellner muistuttaa, että Marcusen Freud -tulkintaa on usein pidetty hyvin valikoivana, tai kriitikittömänä<sup>200</sup>. Maurice Cranston puolestaan esittää, että Marcusen *Eros and Civilization*issa kehittelemät ”analyttiset käsitteet ovat hyödyttömiä”. Hänen mukaansa esimerkiksi lisärepressio on tietyllä tavalla tyhjä käsite. Toisin sanoen se on hyödytön, koska perusrepression ja käytössä olevan repression eroa ei voida kvantitatiivisesti määrittää.<sup>201</sup> Nähdäkseni Marcusen psykoanalyttiset käsitteet on kuitenkin ymmärrettävä ennen kaikkea kvalitatiivisina, mutta Cranston edellyttää niiltä kvantitatiivisuutta. Kyseisten käsitteiden arvo piilee niiden heuristisissa mahdollisuuksissa.

### **3.3. Yksiulotteisuus ja teknologinen rationaalisuus – Kriittisen rationaalisuuden katoaminen**

#### *3.3.1. One-Dimensional Manin juuret ja teknologisen rationaalisuuden nousu*

Käsittelen seuraavaksi Marcusen näkemyksiä yksiulotteisesta yhteiskunnasta ja yksiulotteisesta ihmisestä, joita hän muotoili tunnetuimmassa teoksessaan eli *One-Dimensional Man*issa vuodelta 1964. Yksiulotteisuuden kritiikki on tutkimuskysymysten kannalta erittäin oleellinen osa Marcusen ajattelua, sillä se kuvailee käytännössä kriittisen rationaalisuuden katoamista. Aloitan sen tarkastelun kappaleessa 3.3.1 esittelemällä yksiulotteisuuden käsitettä ja etsimällä yksiulotteisuuden juuria Marcusen ajattelusta ennen *One-Dimensional Man*ia. Tässä yhteydessä esittelen myös ns. teknologisen rationaalisuuden nousua. Kappaleesta 3.3.2 tarkastelen *One-Dimensional Man*in tärkeimpiä teesejä eli Marcusen näkemyksiä yhteiskunnan uudenlaisesta kontrollista ja vääristä tarpeista. Kappaleessa 3.3.3 käsittelen teoksessa tarkasteltua poliittisen maailman sulkeutumista ja kappaleessa 3.3.4 kulttuurin subversiivisten piirteiden tukahduttamista.

*One-Dimensional Man* on Marcusen näkemys kehittyneestä teollistuneesta yhteiskunnasta, jossa vallitsee *yksiulotteisuus*. Se tarkoittaa tilannetta, jossa vallitsee

---

<sup>199</sup> Lichtman 1988, 208.

<sup>200</sup> Kellner 1984, 193-195.

<sup>201</sup> Cranston 1970b, 112.

sopeutuminen ja konformismi olemassa olevia rakenteita kohtaan ja josta puuttuu kriittinen ulottuvuus, eli näkemykset vaihtoehtoista ja mahdollisuuksista.<sup>202</sup> Yksiulotteistumisen vakava seuraus on *depolitisaatio* eli poliittisten ja moraalisten kysymysten katoaminen julkisesta elämästä, joka Marcusen mukaan keskittyy entistä enemmän tehokkuuteen ja tuottavuuteen.<sup>203</sup>

Yksiulotteistuminen vaikuttaa siis erityisesti yhteiskunnan muuttamiseen ja kehitykseen. Kuten Marcuse *One-Dimensional Manin* johdannossa kirjoittaa:

”*One-Dimensional Man* will vacillate throughout between two contradictory hypotheses: (1) that advanced industrial society is capable of containing qualitative change for the foreseeable future; (2) that forces and tendencies exist which may break this containment and explode society.”<sup>204</sup>

”*Yksiulotteinen ihminen* liikkuu kahden vastakkaisen hypoteesin välillä: (1) Kehittynyt teollinen yhteiskunta kykenee estämään kvalitatiivisen muuttumisensa nähtävillä olevaan tulevaisuuteen asti. (2) On olemassa voimia ja tendenssejä, jotka voivat murtaa .. ja rikkomaan yhteiskunnan järjestyksen.” (Käännös kirjoittajan)

Kvalitatiivisella muutoksella Marcuse tarkoittaa muutosta, joka ei tapahdu olemassa olevien rakenteiden puitteissa ja johtaa kokonaan toisenlaiseen olemassaoloon, työnjakoon ja tuotannon kontrollointiin sekä uudenlaisiin moraalikäsitteisiin.<sup>205</sup> On selvää, että Marcuse tarkoittaa tällä marxilaisen teorian mukaista vallankumousta ja vieraantuneen työn hävittämistä. Edellisestä lainauksesta ilmenee myös, että yhteiskunnassa on Marcusen mukaan myös kvalitatiiviseen muutokseen pyrkiviä voimia, mutta hänen mukaansa ensiksi mainitut reaktiiviset piirteet ovat näitä subversivisiä tekijöitä voimakkaampia.<sup>206</sup>

*One-Dimensional Manin* ansiosta Marcusen näkemykset yksiulotteisesta yhteiskunnasta tulivat 1960-luvulla tunnetuksi suuremmallekin yleisölle, ja se lienee toimii Marcusen ajattelun keulakuvana edelleenkin. Yksiulotteisuuden juuret löytyvät kuitenkin Marcusen ajattelusta jo 1930-luvun alkupuolella ennen Marcusen työtä Frankfurtin koulukunnan piirissä ja Horkheimerin alaisuudessa. Itse käsite ilmenee nimittäin jo

---

<sup>202</sup> Kellner 1984, 235.

<sup>203</sup> Held 1987, 227.

<sup>204</sup> Marcuse 2002, xlv.

<sup>205</sup> Marcuse 2001a, 37.

<sup>206</sup> Marcuse 2002, xlv. Koska *One-Dimensional Man* käsittelee kapitalistisen yhteiskunnan stabilisaatiota, vertaa David Held sitä niin sanottuihin *End of Ideology* –teorioihin. Vaikka Marcuse oli esimerkiksi Lipsetistä poiketen erittäin kriittinen vallitsevaan tilanteeseen, on heidän lähtökohtansa, eli yhteiskunnassa vallinneen poliittisen harmonian selittäminen yhteinen. Held 1987, 224-226.

Marcusen Heidegger-kauden työssä *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* vuodelta 1932. Siinä Marcuse viittasi kaksiulotteisuuteen hegeliläisessä ontologiassa ja esimerkiksi Barry Katzin mukaan kyseessä on selvästi enemmän kuin vain terminologinen jatkuvuus *One-Dimensional Manin* yksiulotteisuuteen.<sup>207</sup>

Marcuse käsitteli *One-Dimensional Manin* teemoja myös Frankfurtin koulukunnan aikana, ja Frankfurtin koulukunta muokkasi Marcusen ajattelua myös niiden suhteen. Teoksesta löytyy helposti yhtäläisyyksiä aiemmin tarkasteltuun fasismianalyysiin ja frankfurtilaisten käsitykseen massakulttuurista. Taloudellisten seikkojen kannalta muiden Frankfurtin koulukunnan jäsenten tuotannosta yksiulotteisen yhteiskunnan esikuvana on erityisesti Friedrich Pollockin *state capitalism* eli teoria valtiokapitalismista.<sup>208</sup> Pollockilta peräisin oli ajatus kapitalismista kokonaisena järjestelmänä, jossa valtiolla on yhä tärkeämpi rooli talouden toiminnan kannalta.<sup>209</sup>

*One-Dimensional Manin* keskeinen kysymys on yhteiskunnan muuttamisen ongelma ja sitä Marcuse käsitteli mm. Franz Neumannin kanssa. He kirjoittivat 1930 ja 1940-lukujen vaihteen tienoilla kaksi yhteiskunnallista muutosta käsitellyttä artikkelia, *A History of the Doctrine of Social Change* sekä *Theories of Social Change*. Marcusen ja Neumannin projektin tarkoituksena oli tehdä aluksi systemaattinen tarkastelu yhteiskunnallisesta muutoksesta länsimaisen poliittisen filosofian perinteessä ja lopulta laatia yhteiskunnallisen muutoksen teoria omaa aikaansa ja yhteiskuntaansa varten. Voidaan siis sanoa yhteiskunnan muuttamisen olleen keskeinen Marcusea askarruttanut teema jo kauan ennen *One-Dimensional Mania*.<sup>210</sup>

Kaikkein selvimmin Marcuse ennakoii *One-Dimensional Manin* pessimististä näkemystä *Some Social Implications of Modern Technology* - esseessä, joka käsitteli niin sanotun teknologisen rationaalisuuden nousua individualistisen rationaalisuuden kustannuksella.<sup>211</sup> Kyseinen essee ilmestyi *Zeitschriftissa* vuonna 1941 ja Marcuse kuvasi siinä individualismin kohtaloa porvarillisista vallankumouksista nykyaikaan. Frankfurtin koulukunnan historian kannalta se on eräänlainen merkkipaalu siksi, että se

---

<sup>207</sup> Katz 1982, 83.

<sup>208</sup> Jay 1973, xvi.

<sup>209</sup> Katz 1982, 195.

<sup>210</sup> Kellner 1998b, 12-13. Kellnerin mukaan Marcusen ja Neumannin projektin mielenkiintoisuutta lisää se, että se todistaa 1940-luvun Frankfurtin koulukunnan tuotannossa olleen kaksi juovaa. Toisaalta Horkheimerin ja Adornon pessimistinen kulttuurianalyysi, toisaalta käytännölliseen politiikkaan suuntautunut yhteiskunnallisen muutoksen teoria, josta esimerkkinä mm. kyseinen projekti. Ibid.

on ensimmäinen kirjoitus, jossa näkyy selvästi Frankfurtin koulukunnan siirtyminen weberiläisiin teemoihin.<sup>212</sup>

Koska Marcusen kritiikin kohteena on *teknologinen* rationaalisuus, ja teknologia on muutenkin merkittävässä roolissa hänen tuotannossaan, on esitetty, että Marcuse korvaa korvaa marxilaisen ajattelun mielenkiinnon taloudesta ja tuotannosta täysin teknologian ja teknologisen rationaalisuuden analyysillä.<sup>213</sup> Myös esimerkiksi Lucio Colletti on väittänyt, että Marcuse voidaan nähdä ainoastaan teknologian kriitikkona, joka ei välitä lainkaan yhteiskunnan tuotantomuodosta. Marcusen käytössä teknologian käsitteellä on kuitenkin erikoinen merkitys:<sup>214</sup>

”In this article technology is taken as a social process in which technics proper (that is, the technical apparatus of industry, transportation, communication) is but a partial factor. We do not ask for the influence or effect of technology on the human individuals. For they are themselves an integral part of technology ... *as social groups which direct its application ...*”<sup>215</sup>

“Tässä artikkelissa teknologia viittaa sosiaaliseen prosessiin, jossa tekniikka (s.o. teollisuus, liikenne, kommunikaatio) on vain osatekijä. Emme tarkastele sen vaikutusta ihmisyyksilöihin, sillä he ovat itse olennainen osa teknologiaa ... *yhteiskunnallisina ryhminä, jotka päättävät sen soveltamisesta ...*” (Käännös ja kursivointi kirjoittajan)

Teknologiasta erotettavissa oleva tekniikka sinänsä ei siis ole kritiikin kohteena, sillä se voi edistää sekä vapautta että autoritarismia. Edellisestä lainauksesta ilmenee, että teknologia ei ole ylin yhteiskunnallista elämää määrittävä tekijä vaan jokin ylempi rakenne ohjaa sen soveltamista.<sup>216</sup> Douglas Kellner toteaaakin, että pidettäessä Marcusea puhtaasti taloudelliset seikat unohtavana teknologian kriitikkona, ei nähdä kuinka Marcuse pyrkii selittämään teknologisen rationaalisuuden syntyä kapitalismista käsin. Marcusen ajatukset teknologiasta ovat Kellnerin mukaan kaksipuolisia sortumatta teknologiseen tai taloudelliseen reduktionismiin.<sup>217</sup>

*Some Social Implications of Modern Technologyn* keskeisin teesi on, että teknologistumisen myötä yhteiskuntaan on levinnyt uudenlainen rationaalisuuden malli ja uusi käsitys yksilöllisyydestä. Tämä muutos ei kuitenkaan ole koneistumisen syytä

---

<sup>211</sup> Geoghegan 1981, 64.

<sup>212</sup> Kellner 1984, 230.

<sup>213</sup> Emt., 263.

<sup>214</sup> Colletti 1984, 383.

<sup>215</sup> Marcuse 1978, 138.

<sup>216</sup> Emt., 138.

<sup>217</sup> Kellner 1984, 263.

vaan ennemminkin itse koneistumista ja teknologian käyttöä muokkaava.<sup>218</sup> Muutoksen syynä oli Marcusen mukaan yksilön toiminnan arviointi kilpailullisen tehokkuuden standardeilla. Alunperin individualistinen rationaalisuus oli kriittinen asenne, mutta lopputuloksena rationaalisuuden malliksi muodostui sopeutuminen ja alistuminen järjestelmälle, jonka se itse oli luonut.<sup>219</sup>

Marcuse aloittaa muutoksen tarkastelun käsittelemällä aiempia käsityksiä rationaalisuudesta ja individualismista sekä tarkastelemalla individualistisen rationaalisuuden syntyä. Porvarilliset vallankumoukset olivat tehneet yksilöstä yhteiskunnallisen elämän tärkeimmän ja korkeimman yksikön. Individualismin periaatteen taustalla ajatus oli, että yksilön toimintaa ohjasi rationaalinen oman edun tavoittelu ja yhteiskunnan tehtävänä oli ainoastaan taata mahdollisuus yksilön omalle rationaaliselle toiminnalle.<sup>220</sup>

Varhainen liberalistinen yhteiskunta, jossa vallitsi vapaa kilpailu nähtiin riittävänä yhteiskunnallisena järjestelmänä individualistisen rationaalisuuden kannalta. Ajan myötä tilanne kuitenkin muuttui ja alkoi kääntymään päinvastaiseksi. Kasvava mekaniisaatio ja rationalisaatio johti taloudelliseen keskittymiseen, jossa heikompi kilpailija hävisi suurille yrityksille ja koneelliselle teollisuudelle. Pieni yrittäjä ei pärjännyt suurille monopoleille, ja Marcusen mukaan tämä johti vapaan taloudellisen subjektin katoamiseen.<sup>221</sup>

Kapitalismin ja teknologisen rationaalisuuden yhteys syntyi siis siten, että vapaa kilpailu johti tehokkuuden merkityksen kasvuun. Vapaat markkinat suosivat yrityksiä, joilla oli tehokkaimmat ja rationalisoiduimmat tuotantovälineet. Tämä puolestaan johti tuotannon keskittymiseen yhä suurempiin yksiköihin. Lisäksi menestyminen markkinoilla vaati kaiken turhan karsimista ja tarkkaa suunnitelmallisuutta. Oleellista on, että sillä oli vaikutuksensa myös taloudellisen tuotannon ulkopuolella. Kilpailua ohjaava rationaalisuus alkoi heijastui myös yksilöiden vapaaseen toimintaan ja rationaalisuuteen ja individualistinen rationaalisuus alkoi muuttua teknologiseksi rationaalisuudeksi, joka Marcusen mukaan luo ”arvioinnin standardeja ja asenteita,

---

<sup>218</sup> Marcuse 1978, 139.

<sup>219</sup> Emt., 156-157.

<sup>220</sup> Emt., 139-140.

<sup>221</sup> Emt., 141.

jotka saavat ihmiset hyväksymään ja jopa sisäistämään täysin järjestelmän vaatimukset.”<sup>222</sup>

Tuotannon jatkuvan rationalisoinnin myötä myös yksilöistä tuli rationalisoinnin ja koordinoinnin kohde ja tehokkuudesta yksilöiden toiminnan ohjenuora. Suurin osa väestöstä menetti vapaan taloudellisen subjektin aseman tehokkuuden vaatimuksen alla<sup>223</sup>. Marcuse kirjoittaa, että tässä tilanteessa teollisuuden instituutioista ja organisaatioista muodostuva *koneisto* määrittelee standardit, jotka motivoivat yksilöiden toimintaa ja joiden perusteella toimintaa arvioidaan. Ihmiset oppivat, että pärjääminen elämässä edellyttää sopeutumista koneistoon ja annettuihin tapoihin. Rationaalinen toiminta on näin ollen koneiston asettamien ennalta määrättyjen päämäärien toteuttamista ja se on siten kaventanut yksilöiden vapautta. Marcuse kirjoittaa:<sup>224</sup>

”The efficient individual is the one whose performance is an action only insofar as it is the proper reaction to the objective requirements of the apparatus, and his liberty is confined to the selection of the most adequate means for reaching a goal which he did not set.”<sup>225</sup>

“Tehokas yksilö on se, jonka toiminta on sopiva reaktio koneiston objektiivisiin vaatimuksiin. Hänen vapautensa rajoittuu valikoimaan keinoja muiden määräämän päämäärään saavuttamiseksi.” (Käännös kirjoittajan.)

Tässä tilanteessa individualismin katoaminen ei siis johdu ulkoisesta painostuksesta vaan itse rationaalisuus, joka ohjaa yksilöiden toimintaa on individualismin vastaista. *Järki* on muuttunut toiminnaksi, joka tukee olemassa olevien rakenteiden ja käytäntöjen jatkuvuutta. Koneisto on yksilöiden silmissä niin rationaalinen, että kapinointi sitä vastaan vaikuttaa paitsi toivottomalta, myös täysin järjettömältä ja turhalta.<sup>226</sup> Itse järjen käsite myös samaistetaan rationalisointiin ja tässä yhteydessä näkyy selvästi Marcusen käsitys sisäisestä dominaatiosta, jossa yksilöt tietämättään jatkavat itseensä kohdistuvaa hallintaa.

*Some Social Implications*-esseen selkein kytkeä Weberin ajatteluun liittyy byrokraatiaan. Teknologisen rationaalisuuden vaikutuksen kasvaessa myös byrokraatia on lisääntynyt. Suurten joukkojen hyvinvointi on yhä enemmän kytkeytynyt byrokraattisen

---

<sup>222</sup> Ibid.

<sup>223</sup> Mielenkiintoinen kysymys on, voiko Marcusen näkemyksiä teknologisesta rationaalisuudesta verrata kehitykseen, jossa tulosvastuu on siirtynyt myös esimerkiksi terveydenhuollon ja koulutuksen piiriin.

<sup>224</sup> Emt., 141-145.

<sup>225</sup> Emt., 142.

hallinnan toimintaan, joka on rationaalisuuden persoonaton ilmentymä.<sup>227</sup> Byrokratia vaikuttaa Marcusen mukaan siten, että se saa irrationaaliset intressit vaikuttamaan rationaalisilta ja luo näennäistä harmoniaa erityisten, ryhmäkohtaisten intressien ja yleisen edun välille.<sup>228</sup>

Marcuse toistaa *One-Dimensional Man*issa monia edellä käsitellyn esseen keskeisiä ajatuksia, mutta kehittää niitä edelleen ottaen tarkasteluun mukaan mm. kuluttajuuden, työväestön integraation ja kulttuurin. Teknologisen rationaalisuuden nousu on kuitenkin mielestäni merkittävin yksittäinen yksiulotteistumiseen vaikuttava tekijä, joka on yhteydessä kaikkiin muihin *One-Dimensional Man*issa tarkasteltuihin ilmiöihin ja mahdollistanut niiden olemassaolon.

Ennen *One-Dimensional Man*ia Marcuse sovelsi teknologisen rationaalisuuden kritiikkiään kuitenkin vielä neuvostoliittolaiseen järjestelmään. Tuloksena oli vuonna 1958 ilmestynyt *Soviet Marxism*.<sup>229</sup> Sen tavoitteena oli immanenttiin kritiikkiin perustuva analyysi eli Neuvostoliiton todellisuuden arvioiminen sen oman ideologian perusteella. Kritiikissään Marcuse tarkasteli Neuvostoliitossa vaikuttanutta dominaatiota, jonka perusta oli mm. teknologisessa rationaalisuudessa ja byrokratiassa.<sup>230</sup> Niihin liittyi monilta osin samoja ilmiöitä kuin länsimaissa, mutta Marcuse ei kuitenkaan tunnustautunut ns. konvergenssiteorian edustajaksi.<sup>231</sup>

Myös *Soviet Marxism* ennakoi monia edempänä käsiteltäviä *One-Dimensional Man*in teemoja. Neuvostoliittolainen teknologinen rationaalisuus ilmeni Marcusen mukaan mm. tuotannon keskittämisessä ja kilpailun rationalisoinnissa, taloudellisten ja poliittisten byrokratioiden hallinnassa sekä massamedian kasvussa. Keskeistä oli, että kilpailu länsimaiden kanssa oli osaltaan vauhdittanut teknologisen rationaalisuuden nousua Neuvostoliitossa<sup>232</sup>. Marcuse painotti, että pelkkä tuotantovälineiden

---

<sup>226</sup> Emt., 144-145.

<sup>227</sup> Emt., 154.

<sup>228</sup> Geoghegan 1981, 66.

<sup>229</sup> Geoghegan 1981, 67. Mainittakoon, että Marcuse itse on pitänyt teosta katkoksenä muusta tuotannostaan. Douglas Kellner on tämän suhteen kuitenkin eri mieltä Marcusen kanssa ja painottaa *Soviet Marxismin* merkitystä Marcusen tuotannossa. Se on mm. ensimmäinen kriittisen teorian, ja laajemminkin länsimarxismien edustajan tarkastelu Neuvostoliitosta. Se on myös kriittinen sortumatta erityiseen lahkolaisuuteen Kts. Kellner 1984, 198-199.

<sup>230</sup> Kellner 1984, 200-202.

<sup>231</sup> Kellner 1985a, xvii. Konvergenssiteorioiden idea on painottaa neuvosto- ja länsiyhteiskuntien samankaltaisuutta.

<sup>232</sup> Geoghegan 1981, 67.



kansallinen omistus ei automaattisesti taannut vapaampaa yhteiskuntaa verrattuna muihin järjestelmiin. Niin kauan kuin tuotantoa ei kontrolloitu alhaalta, eli kansasta käsin, vaan keskitetysti ja byrokraattisesti, myös nationalisointi oli uudenlaisen dominaation väline. Kansallisesta omistuksesta huolimatta tuotantovälineet toimivat Marcusen mukaan dominaation, eivätkä liberaation instrumentteina.<sup>233</sup>

*Some Social Implications* - esseessä kuvailtu koneisto toimi Marcusen mukaan myös Neuvostoliitossa ja vaati yksilöiltä alistumista ja sopeutumista järjestelmän vaatimuksiin. Neuvostoideologian vastaisesti se keskittyi tehokkuuteen ja suorittamiseen eikä ihmisten liberaatioon. Samalla Neuvostoliitto esitettiin rationaalisuuden ilmentymänä ja valtiona, jossa tuotantosuhteisiin liittyvät ristiriidat oli eliminoitu. Tällöin toisinajattelu ja kriittisyys saatiin vaikuttamaan turhalta ja typerältä, ja yksilöllä oli tässä mielessä jopa eräänlainen velvollisuus sopeutua järjestelmään.<sup>234</sup>

Teknologinen rationaalisuus olikin Neuvostoliitossa tunkeutunut massakommunikaatioon ja erityisesti tapaan käsitellä marxilaista teoriaa. Marcusen mukaan julkinen, marxismia koskeva kielenkäyttö oli saanut maagisia ja rituaalisia piirteitä ja siitä oli tullut osa tarkkaan koordinoitua yhteiskunnan hallintoa. Marxilaisesta teoriasta muodostui Neuvostoliitossa hallinnan instrumentti, joka valmisti osaltaan massoja kyseenalaistamattomaan käyttäytymiseen. Marxismi oli teknologisen rationaalisuuden myötä muuttunut kehittyvästä ja ihmisten vapauttamiseen tähtäävästä teoriasta vallitsevat olot oikeuttavien näkemysten toistamiseksi.<sup>235</sup>

### 3.3.2. Totaalisesti hallittu yhteiskunta ja väärät tarpeet

*One-Dimensional Man*in tarkastelun kohde eli kehittynyt teollinen yhteiskunta on Marcusen mukaan täysin uudenlainen yhteiskunta, jossa oikeudet ja vapaudet ovat menettäneet perinteisen arvonsa ja merkityksensä. Marcuse painottaa, että mm. sanan- ja ajatuksenvapaus, jotka olivat alunperin kriittisiä ideoita ovat kehityksen myötä muuttuneet nyky-yhteiskunnassa päinvastaisiksi.<sup>236</sup> On kuitenkin olennaista ymmärtää, että Marcusen kuvailemat yksiulotteisen yhteiskunnan piirteet eivät niinkään ole tarkkaa

---

<sup>233</sup> Marcuse 1985, 81-83.

<sup>234</sup> Kellner 1984, 202-203.

<sup>235</sup> Marcuse 1985, 87-92.

<sup>236</sup> Marcuse 2002, 3-4.

kuvausta täysin vaikuttavista prosesseista vaan hän kartoittaa ennemminkin yhteiskunnassa vaikuttavia tendenssejä.<sup>237</sup>

Marcusen mukaan kehittyneen teollistuneen yhteiskunnan uutuus piilee uudenaikaisessa hallittujen ja hallittavien suhteessa ja hän käyttää siitä nimitystä *totally administered society*, eli totaalisesti hallittu yhteiskunta. Siinä vallitsevien uusien yhteiskunnallisen kontrollin välineiden tarkastelu on *One-Dimensional Manin* keskeisintä antia. Totaalinen hallinta on täysin uudenaikainen ilmiö historiassa ja se perustuu tuotannon, jakelun ja kommunikaation muodostaman jättimäisen koneiston kontrolloinnille. Koneiston rationaalisuus ja voima on Marcusen mukaan niin suuri, että paitsi yksilöt, myös jopa ryhmät ovat voimattomia sen edessä.<sup>238</sup> Vaikka kommunikaation kontrollointi on osa uudenaikaista hallintaa, se ei Marcusen mukaan kuitenkaan perustu ainoastaan median ja muiden tekijöiden taholta tulevaan indoktrinaatioon. Siihen verrattuna uusien hallintamuotojen syvyys ja tehokkuus ovat huomattavasti suurempia.<sup>239</sup>

Myös individualismin vastaisen rationaalisuuden ja tehokkuuden idea jatkuu *One-Dimensional Manissa*. Uudenaikaisen hallinnan taustalla on ennen kaikkea rationalisoinnin myötä tapahtunut teknologian ja tekniikan nousu. Teknologian kehityksen myötä tuottavuus on kasvanut ennennäkemättömiin mittoihin ja sen myötä myös hyvinvointi ja mukavuus ovat lisääntyneet. Sen saavutukset oikeuttavat entistään vahvemman dominaation. Marcuse kirjoittaa seuraavasti:<sup>240</sup>

”Now, it is precisely this new consciousness ... the space for transcending historical practice, which is being barred by a society .. that has its *raison d’être* in the accomplishments of its overpowering productivity. Its supreme promise is an ever-more-comfortable life for an ever-growing number of people.”<sup>241</sup>

“Juuri tämän uuden tietoisuuden, historiallisen käytännön ylittämisen ja syrjäyttämisen edellyttävän tilan tuhoaa yhteiskunta, jonka olemassaola rakentuu sen ylivoimaisen tuottavuuden aikaansaannosten varaan. Sen lupaus on yhä mukavampi elämä yhä useammalle ihmiselle.” (Käännös kirjoittajan.)

Näin ollen Marcuse toistaa *Some Social Implications of Modern Technology*-esseessä esittämänsä ajatuksen, jonka mukaan yhteiskunnan tehokkuus ja kukoistus saa

---

<sup>237</sup> Mattick 1972, 8-9.

<sup>238</sup> Marcuse 2001b, 83-84.

<sup>239</sup> Marcuse 2002, 10.

<sup>240</sup> Marcuse 1969, 13.

kaikenlaisen opposition vaikuttamaan irrationaaliselta ja turhalta. Tilanteessa, jossa yhteiskunta kykenee jatkuvasti lisäämään hyvinvointia yksilöiden kontrolli vaikuttaa näennäisesti olevan kaikkia yhteiskunnallisia ryhmiä ja luokkia hyödyttävä järjen ja rationaalisuuden ilmentymä. Marcusen mukaan yksilöiden kontrolli on näin *introjektoitu* eli sisäistetty mahdollisen protestin syvimpiin juuriin asti.<sup>242</sup>

Itse asiassa introjektio on Marcusen mukaan niin vahvaa, että introjektioista ei voida enää välttämättä puhua. Introjektion käsite sisältää nimittäin ajatuksen yksilön sisäisestä tilasta ja vapaudesta, jossa yksilö tekee valintansa ja sopeutuminen ulkoisiin vaatimuksiin tapahtuu. Marcusen mukaan hallinan syvyys piilee juuri siinä, että teknologinen rationaalisuus on vallannut yksilöt kokonaan, jopa sisäisen vapauden aluetta myöten. Näin ollen yksilöiden sisäinen vapaus on kadonnut ja ihmisten kiintyminen yhteiskuntaan ei ole enää sopeutumista. Marcuse kirjoittaaakin, että teknologisessa yhteiskunnassa introjektion sijaan olisi parempi puhua *mimesiksestä*, yksilön välittömästä samaistumisesta yhteiskuntaan.<sup>243</sup>

Marcuse viittaa, tarkemmin nimeämättä, ”merkittävään sosiologiseen teoriaan”, jonka mukaan välitön identifikaatio on funktio, joka erottaa yhteisön yhteiskunnasta. *Mimesistä* voidaan siis pitää primitiivisiin yhteisöjen ominaisuutena. Tässä mielessä teknologisissa yhteiskunnissa on siis Marcusen mukaan taannuttu individualismin suhteen aiemmalle tasolle. Primitiivisistä yhteiskunnista poiketen nykyinen *mimesis* on kuitenkin ”hienostuneen ja tieteellisen manipulaation” tulosta.<sup>244</sup>

Kaikkein merkittävin yksilöiden integraatioon vaikuttanut tekijä on yhteiskunnan kyky tyydyttää yksilöiden tarpeet ja luoda uusia tarpeita, jotka edelleen sitovat yksilön yhteiskuntaan. Marcusen tulkinta kehittyneestä kapitalistisesta yhteiskunnasta painottaakin hyödykkeiden ja kuluttajuuden merkitystä sen stabilisaatiossa. Marcuse oli ensimmäisiä marxisteja, jotka nostivat esiin kuluttajuuden, massakulttuurin ja mainostamisen merkityksen kapitalistisen tuotantojärjestelmän säilyvyyden kannalta. Näiden keskeisten ajatusten juuret on Douglas Kellnerin mukaan selvästi nähtävissä jo

---

<sup>241</sup> Marcuse 2002, 26.

<sup>242</sup> Emt., 11-12. On selvää, että vaikka *One-Dimensional Man* ei ole Eros and Civilizationin kaltainen psykologinen teos, siinäkin on psykoanalyysiin perustuvia ajatuksia. Tästä toimii esimerkkinä juuri introjektion käsite.

<sup>243</sup> Emt., 12.

<sup>244</sup> Marcuse 2001a, 53-54. Käsite *mimesis* esiintyy usein myös Frankfurtin koulukunnan aiemmassa tuotannossa. Jay 1973, 269.

Marxin *Taloudellis-Filosofisissa käsikirjoituksissa* ja Georg Lukácsin ajatuksissa hyödykkeistä ja reifikaatiosta. Marx ennakoi Marcusen näkemyksiä tarpeista kirjoittaessaan *Taloudellis-Filosofisissa käsikirjoituksissa* seuraavasti:<sup>245</sup>

”Kukin ihminen suunnittelee laskelmoiden *uuden* tarpeen luomista toiselle ihmiselle pakottaakseen hänet uudeksi uhriksi, pannakseen hänet uuteen riippuvuuteen ja houkutellessaan hänet uudelleenlaiseen nautiskeluun ja siten taloudelliseen tuhoon.”<sup>246</sup>

Marcuse jatkaa *One-Dimensional Manissa* selvästi samaa teemaa, mutta ajatellen kuluttajuuden merkitystä 1800-luvulla jolloin Marx kirjoitti teoksensa ja Marcusen tarkastelemalla 1960-luvulla on luonnollista, että tarpeet ovat Marcusen ajattelussa huomattavasti tärkeämmässä asemassa.

Marcuse kirjoittaa, että ihmisten biologisen tason ylittävät tarpeet ovat aina olleet ennalta määriteltäviä. Se, onko jokin asia *tarve*, riippuu hänen mielestään siitä onko sen pitäminen tarpeena hyödyllistä yhteiskunnallisten rakenteiden kannalta. Koska yhteiskunnalliset rakenteet ovat historiallisia, ovat samoin myös tarpeet. Marcuse toteaa, että historiallisuuden seurauksena tarpeet voidaan alistaa kriittisen arvioinnin alaiseksi ja tällä perusteella hän jakaa tarpeet aitoihin ja väärin. Näistä ensimmäiset ovat elämän kannalta tärkeitä, biologisia tarpeita ja vain niillä on aina poikkeukseton oikeus tulla täytetyksi.<sup>247</sup>

Väärin tarpeiden määritelmä puolestaan on myös yksinkertainen: Niihin kuuluvat tarpeet, joita yksilölle asetetaan hänen oman repressionsa jatkamiseksi. Ne edesauttavat puutteen, aggressiivisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden jatkumista. Marcusen mielestä on ilmiselvää, että erittäin monella tarpeella on tällainen vallassa olevasta yhteiskuntajärjestyksestä hyötyvien kannalta edullinen sosiaalinen funktio. Väärin tarpeiden myötä vääräksi leimautuu lähes koko länsimainen elämäntapa, sillä Marcusen mukaan suurin osa nyky-yhteiskunnan tavoista rentoutua, pitää hauskaa, käyttäytyä ja kuluttaa kuuluu väärin tarpeiden piiriin.<sup>248</sup>

Väärin, manipuloitujen tarpeiden tyydyttäminen siis tekee yksilön tyytyväiseksi yhteiskunnallisiin rakenteisiin, mutta niiden kontrollifunktio toteutuu tyytyväisyyden

---

<sup>245</sup> Kellner 1984, 242-243. Lukácsin vaikutukseen palaan luvussa 5.

<sup>246</sup> Marx 1844, 120.

<sup>247</sup> Marcuse 2002, 6-8.

<sup>248</sup> Emt., 6-10.

luomisen lisäksi myös siten, että ne kaventavat eroja eri yhteiskunnallisten ryhmien ja luokkien välillä. Samankaltaistavista tarpeista Marcuse antaa esimerkkinä työntekijän ja johtajan, jotka katsovat samaa televisio-ohjelmaa ja lomailevat samoissa kohteissa, sekä Cadillacilla ajavan mustan miehen. Moni voisi nähdä näissä esimerkeissä viitteitä tasearvoisesta ja luokattomasta yhteiskunnasta, mutta Marcuse ei. Sen sijaan, että ne kertoisivat luokattomasta yhteiskunnasta, ne kertovat siitä kuinka laajalti ja erilaisissa yhteiskunnallisissa ryhmissä repressiivisiä tarpeita käytetään.<sup>249</sup>

Yksilöiden sitoutuminen yhteiskuntaan väärin tarpeiden kautta on Marcusen kirjoituksissa erittäin vahvaa. Hän mm. kirjoittaa, että väärät tarpeet tulevat osaksi ihmisten identiteettiä ja yksilöt näkevät itsensä tarpeettomissa hyödykkeissä joita he omistavat.<sup>250</sup> Samaistumisen vahvuutta kuvaavat myös erinomaisesti käsitteet joita Marcuse käytti *Essay on Liberationissa* vuodelta 1968. Tuolloin hän esitti, että kuluttajayhteiskunnassa ihmisille muodostuu *toinen luonto*, joka sitoo heidät yhteiskuntaan. Hän myös näki väärin tarpeiden muodostuvan biologisten tarpeiden kaltaiseksi ja kuvasi ilmiötä *viettirakenteeseen kiinnittyneeksi vastavallankumoukseksi*. On siis selvää, että edellä käsitelty *mimesis*, eli yksilön välitön samaistuminen ympäröivään yhteiskuntaan toimii pitkälti näiden identiteettiä muokkaavien tarpeiden kautta.<sup>251</sup>

Vääriin tarpeisiin liittyy jälleen Marcusen käsitys sisäisestä dominaatiosta. Yhteiskunnan kontrollista seuraa yksilön kyvyttömyys erottaa hänen aito etunsa välittömästä ja yhteiskunnan taholta määritellystä. Toimimalla oman, väärän rationaalisuutensa mukaisesti hän tietämättään toimii vahingollisesti itselleen. Marcuse kirjoittaakin, että teknologisessa yhteiskunnassa kysymys ei ole enää siitä, miten saada tarpeensa tyydytettyä vahingoittamatta muita kuten aiemmin historiassa, vaan miten tehdä se vahingoittamatta itseään ja näin lisätä riippuvuuttaan repressiivisestä järjestelmästä.<sup>252</sup>

Marcuse kirjoittaa, että yhteiskuntaa kritisoidessa on ehdottomasti kyseenalaistettava myös sen tarpeet ja tavat tyydyttää ne. Ongelma vain on siinä, että kuten Marcuse hyvin selkeästi toteaa, teknologisen hallinnan kohteeksi joutuneilla yksilöillä ei ole

---

<sup>249</sup> Emt., 10.

<sup>250</sup> Emt., 11.

<sup>251</sup> Marcuse 1969, 11.

kykyä väärin ja oikeiden tarpeiden erottamiseen. Marcusen mukaan yksiulotteinen ihminen on menettänyt kykynsä kontrolloida omaa kohtaloaan ja mitä tuottavammaksi ja rationalisoidummaksi yhteiskunta tulee, sen epätodennäköisemmältä näyttää myös dominaation loppuminen.<sup>253</sup>

Yksilöiden arviointikyvyn aliarvioimisen vuoksi on helppoa ymmärtää miksi Marcusen on sanottu olevan elitistinen ajattelija. Voidaan esimerkiksi kysyä, miksi väärin tarpeiden täyttäminen olisi yksilön kannalta niin paha asia kuin Marcuse väittää, jos ne ovat omalta osaltaan lisänneet elämän mukavuutta ja kasvattaneet elintasoja. Hänen antamansa vastaus painottaa tarpeiden taustalla vaikuttavaa, jo ennen niiden syntymistä alkanutta riistoa.

”Do exploitation and domination cease to be what they are and what they do to man if they are no longer suffered, if they are ”compensated” by previously unknown comforts? ... An affirmative answer would justify any form of oppression which keeps the populace calm and content ... “<sup>254</sup>

”Lakkaavatko riisto ja dominaatio olemasta mitä ne ovat, jos niiden seuraus ei enää ole suoranainen kärsimys, ja jos ne ”kompensoidaan” aiemmin tuntemattomilla mukavuuksilla? ... Myöntävä vastaus oikeuttaisi kaikenlaisen siron, joka pitää väestön rauhallisena ja tyytyväisenä” (Käännös kirjoittajan.)

Onko uusien, väärin tarpeiden myötä syntynyt tilanne sitten todella niin synkkä yhteiskunnallisen muutoksen kannalta? Marcusen käsityksen väärin tarpeiden kautta tapahtuvasta kontrollista on kyseenalaistanut mm. Alasdair MacIntyre, jonka mukaan Marcuse on väärässä olettaessaan, että yhteiskunta pystyy todellakin täyttämään kaikki luomansa uudet tarpeet. MacIntyre muistuttaa, että yhteiskunnassa syntyy jatkuvasti myös tarpeita ja odotuksia, jotka eivät toteudu jokaisen yksilön kohdalla.<sup>255</sup> Nähdäkseni on kuitenkin seikkoja, jotka puhuvat osittain MacIntyren kritiikkiä vastaan. Ensinnäkin Marcuse on tunnustanut myös päinvastaisten, subversiivisten voimien olemassaolon, joihin tarpeiden aiheuttama tyytymättömyyskin voidaan laskea<sup>256</sup>. Toiseksi, Marcuse on itsekin myöhemmin huomionut *One-Dimensional Manin* jälkeen yhteiskunnan vähäosaiset ryhmät, jotka jäävät tarpeiden täyttymisen ulkopuolelle<sup>257</sup>. Kolmanneksi, tarpeet ja niiden markkinointi luovat kuvaa siitä mikä elämässä on tavoiteltavaa.

---

<sup>252</sup> Emt., 4.

<sup>253</sup> Marcuse 2002, 8-9.

<sup>254</sup> Marcuse 1969, 13-14.

<sup>255</sup> MacIntyre 1970, 72.

<sup>256</sup> Tosin vastakkaisten voimien olemassaolon tunnustaminen toimii ehkä liiankin nerokkaasti monenlaista *One-Dimensional Manin* teesien vääräksi osoittamista vastaan.

Mielestäni yksilö voi kapinoinnin sijaan ihaila tietynlaista mainostettua elämäntapaa, vaikka se ei omalla kohdalla toteudukaan.

Joka tapauksessa, uudenlaisen hallinnan seuraus on individualismin katoaminen, sillä totaalisesti hallittu yhteiskunta muokkaa yksilön toiveet, pelot, tarpeet ja arvot. Näin ollen demokraattisessa yhteiskunnassa vallitseva vapaus on vain näennäistä vapautta. Tämänkaltaisen vapaus on Marcuselle vain dominaation väline:<sup>258</sup>

”Under the rule of a repressive whole, liberty can be made into a powerful instrument of domination. The range of choice open to the individual is not the decisive factor determining the degree of human freedom, but *what* can be chosen and what is chosen by the individual.”<sup>259</sup>

“Repressiivisen kokonaisuuden alaisuudessa vapaudesta voidaan tehdä voimakas dominaation instrumentti. Yksilölle tarjottava valintojen määrä ei ole ratkaisevaa vapauden kannalta, vaan se mitä voidaan valita ja mitä yksilö valitsee.” (Käännös kirjoittajan)

Marcusen mukaan teknologinen rationaalisuus saa siis aikaan sen, että valinta sosiaalisten välttämättömyyksien välillä vaikuttaa vapaudelta.<sup>260</sup>

### 3.3.3. Työväestön integraatio ja politiikan loppu

Yksiulotteistuminen ei tapahdu vain yksilöiden tasolla. Paitsi että se lisää yksilöiden konformismia, se vaikuttaa myös erilaisiin yhteiskunnallisiin rakenteisiin. Marcuse kirjoittaa, että perinteiset yhteiskunnallisen elämän ongelmakohdat katoavat politiikan asialistalta. Poliitiikan alueella vanhat poliittista elämää määrittäneet vastakohdat yhdistyvät ja häviävät ja tilalle on syntynyt eri tuotannon osapuolien muodostama *productive union* eli tuottava liitto.<sup>261</sup> Taustalla on, että aiemmin käsitellystä teknologisesta rationaalisuudesta on yksiulotteisessa yhteiskunnassa tullut myös politiikassa toimivan rationaalisuuden malli.<sup>262</sup> Kyseessä on siis aiemmin mainittu depolitisaatio, jossa keskittyminen yhä suurempaan ja tuottavampaan tehokkuuteen supistaa poliittista elämää mm. moraalisten kysymysten osalta.<sup>263</sup>

---

<sup>257</sup> Esim. Marcuse 1969, 16.

<sup>258</sup> Kellner 2002, xxvii.

<sup>259</sup> Marcuse 2002, 9-10.

<sup>260</sup> Marcuse 1969, 13.

<sup>261</sup> Marcuse 2002, 21-23, 56.

<sup>262</sup> Marcuse 2001a, 47.

<sup>263</sup> Kts. Held 1987, 227.

Tämän prosessin, jota Marcuse nimittää poliittisen maailman sulkemiseksi, seurauksena yksiulotteistuminen mullistaa huomattavasti marxilaista teoriaa, joka perustuu yhteiskunnallisten luokkien väliselle antagonismille. *One-Dimensional Man*issa Marcuse nimittäin asetti kyseenalaiseksi erään marxismin perusajatuksen, eli proletariaatin vallankumouksellisen roolin ja kapitalismin kriisin.<sup>264</sup> Marxin mukaan riisto ja köyhyys aikaansaavat tarpeen vallankumoukseen, mutta Marcusen mielestä työväenluokan ja muiden luokkien tarpeet lähenevät jatkuvasti toisiaan ja väärillä tarpeilla on tässä yhteydessä luonnollisesti merkittävä rooli. Työväestöstä on tulossa vallankumouksellisen voiman sijaan yhteiskuntaa stabilisoiva voima ja tämän kehityksen seuraus on Marcusen pessimistinen suhtautuminen vallankumoukseen. Tästä kehityksestä huolimatta itse yhteiskuntaluokat eivät kuitenkaan ole hävinneet minnekään vaan yhteiskunta on edelleen luokkayhteiskunta.<sup>265</sup>

Marxilaisesta teoriasta poiketen Marcusen mukaan työväestöstä on siis tullut luokka, jolla on oman vallankumouksen kautta tapahtuvan vapauttamisensa sijaan yhteinen intressi kapitalistisen luokan kanssa. Proletariaatin roolin kyseenalaistaminen ei kuitenkaan ole mitenkään poikkeuksellista ajatellen Marcusen taustaa Frankfurtin koulukunnan piirissä, jossa luokkatietoisuuden syntymättömyys oli sen tutkimuksia ohjaava kysymys. Lisäksi Maurice Cranstonin mukaan työväestön vallankumouksellisuuden problematisointi oli tyypillinen piirre muidenkin 1960-luvun *New Left*-liikkeen teoreetikkojen töissä<sup>266</sup>. On tärkeää kuitenkin ymmärtää, että Marcuse piti tästä näkemyksestään huolimatta työväenluokan merkitystä vallankumouksen kannalta välttämättömänä.<sup>267</sup>

Kasvavan tuottavuuden ja tehokkuuden merkitys oli suuri mm. väärin tarpeiden kannalta ja sen merkitys on olennainen myös poliittisen maailman sulkeutumisessa. Marcuse painottaa tuottavuuden kasvun olevan vahvasti yhteydessä myös poliittisen koheesion säilymiseen.<sup>268</sup> Lisäksi työväenluokan integraation taustalla on edellä käsiteltyjen uusien kontrollimuotojen muitakin tekijöitä. Ensinnäkin työn luonne on muuttunut koneistumisen myötä ja tekniikan kehittyminen on vähentänyt työn fyysistä

---

<sup>264</sup> Marcuse 2002, 22-58. Alkuperäiskielellä *Closing of Political Universe*.

<sup>265</sup> Kellner 1984, 249.

<sup>266</sup> Cranston 1970a, 8.

<sup>267</sup> Ferguson 1976, 71.

<sup>268</sup> Marcuse 2002, 52



rasittavuutta. Proletariaatti ei enää elä ja raada surkeissa olosuhteissa, ja hekin kuuluvat samaan yhteisöön kuin muut yhteiskunnan jäsenet. Marcusea lainaten<sup>269</sup>:

”The proletarian of the previous stages was indeed the beast of burden, by the labor of his body procuring the necessities and luxuries of life while living in filth and poverty. Thus he was the living denial of his society. In contrast, the ... worker in ... technological society lives this denial less conspicuously and, ... is being incorporated in the technological community of the administered population.”<sup>270</sup>

“Edellisten vaiheiden proletariaatti oli todellakin taakankantaja, tuottaen ruuminsa työllä elämän välttämättömyydet ja ylellisyydet. Näin ollen hän oli yhteiskuntansa elävä negaatio. Sitä vastoin työläinen teknologisessa yhteiskunnassa elää negaationa vähemmän tietoisena ja liitettynä administroidun väestön teknologiseen yhteisöön.” (Käännös kirjoittajan)

Toinen koneistumiseen liittyvä syy on ns. valkokaulustyöväestön määrän kasvu suhteessa sinikaulustyöläisiin eli ei-tuottavassa työssä olevien työläisten määrän kasvu. Sen taustalla on nimittäin myös automaation ja teknologian kehitys, joka on muuttanut tuotantorakennetta. Samalla tämä kehitys on heikentänyt työväestön professionaalista autonomiaa, joka oli merkittävä tekijä sen roolissa kapitalismin negaationa.<sup>271</sup>

Olennaista kehitystä on tapahtunut myös siinä, miten työväestö kokee itsensä suhteessa työpaikkaansa sekä sen omistajiin ja johtajiin. Tätä suhdetta ei enää nähdä niin vastakkaisena ja Marcusen mukaan siitä on esimerkkinä mm. *integration in the plant itself*, eli integraatio tehtaassa joka näkyy esimerkiksi työläisten haluna osallistua tuotannon kehittämiseen. Työväestön integraatiota vahvistaa muutos myös tuotannon toisella puolella. Paitsi että työväen negatiivinen rooli on heikentynyt, ovat myös johtajat ja omistajat muuttuneet vastuullisista johtohahmoista ikäänkuin hallinnoiviksi byrokraateiksi. Rationalisointi ja teknologia muodostavat Marcusen mukaan verhon, jonka taakse riiston lähde ja vihan sekä turhautumisen kohde katoavat.<sup>272</sup>

Työn luonteen muuttuminen on siis keskeinen poliittisen maailman sulkemiseen liittyvä tekijä. Sen lisäksi *One-Dimensional Man*issa painottuu sen kirjoittamisen aikoihin vallalla ollut kylmän sodan asetelma. Maailman jakautuminen kahteen vastakkaiseen leiriin hyödytti samanaikaisesti kummankin osapuolen sisäistä koheesiota ja vaikutti keskeisesti poliittisten kiistakysymysten sulkeutumiseen. Marcusen mukaan

---

<sup>269</sup> Marcuse 2002, 24-30.

<sup>270</sup> Marcuse 2002, 28.

<sup>271</sup> Emt., 30.

<sup>272</sup> Emt., 32-37. Vrt. Marcusen näkemykset byrokraatiasta *Some Social Implications* –esseessä.

yksiulotteisen yhteiskunnan valtio onkin ns. *Welfare and Warfare state*, eli sotaa käyvä hyvinvointivaltio, jossa kansainvälinen kommunismin uhka määrittelee pitkälti kapitalistisen yhteiskunnan toimintaa.<sup>273</sup>

Poliittisen maailman sulkeutuminen näkyy esimerkiksi suurten puolueiden ohjelmissa, jotka ovat Marcusen mukaan lähes samankaltaisia. Kansainvälisen uhan vuoksi myös järjestäytynyt työväenliike on Marcusen kuvauksen mukaan yhteistyössä tuotannon omistajien kanssa. Työväestön ja pääoman yhteyden lisäksi yksiulotteisessa, teknologisesti hallitussa yhteiskunnassa myös talouden ja valtion yhteys on erittäin vahva. Kansallinen talous on hyvin riippuvainen muutamasta suuresta yrityksestä ja valtio toimii – tarvittaessa vahvastikin - niiden tarpeiden mukaan, koska myös se on puolestaan riippuvainen niistä. Tällainen yhteiskunta on Marcusen mukaan historiallisesti erikoinen ja vaikeasti lokeroitava ilmiö.<sup>274</sup>

”The image of the Welfare State sketched in the preceedin paragraphs is that of a historical freak between organized capitalism and socialism, servitude and freedom, totalitarianism and happiness.”<sup>275</sup>

“Edellä luonnosteltu hyvinvointivaltion kuvaus on historiallinen poikkeus organisoidun kapitalismin ja sosialismin, orjuuden ja vapauden, sekä totalitarismin ja onnellisuuden välillä.” (Käännös kirjoittajan.)

Yksinkertaisesti sanottuna yksiulotteistumisen poliittinen seuraus on siis vastakohtaisuuksien katoaminen ja ryhmäkohtaisten etujen korvaaminen yhteisellä asialla. Sehän on jo aiemmin näkynyt Marcusen ajattelussa mm. *Totalitarian View* -esseen universalismin kritiikissä sekä *Some Social Implications* -esseessä. Nähdäkseni näistä ajatuksista on luettavissa jonkinlainen äärimmäisen konsensuspolitiikan kritiikki, jonka taustalla on ajatus, että konsensus on aina vallassa olevien ryhmien kannalta edullinen.

### 3.3.4. *Yksiulotteinen kulttuuri, repressiivinen desublimatio ja samaistava kommunikaatio*

Kuten aiemmin on mainittu, estetiikkaan ja kulttuuriin liittyvät kysymykset ovat erittäin suuressa roolissa Marcusen poliittisessa ajattelussa. On siis odotettua, että ne esiintyvät

---

<sup>273</sup> Emt., 22-24.

<sup>274</sup> Emt., 21-24. Juuri talouden ja valtion yhteydessä on selkeästi havaittavissa Pollockin valtiokapitalismin vaikutus.

myös *One-dimensional Manin* sivuilla. Väärien tarpeiden ja politiikan lisäksi Marcuse kuvaileekin yksilöiden integraatiota yhteiskuntaan kulttuurin ja taiteen alueilla. Tässä tapauksessa teknologinen rationaalisuus on edennyt myös niiden piiriin ja heikentänyt korkeakulttuurin yhteiskuntaa kritisoivaa ja muuttavaa toimintaa.<sup>276</sup> Kun *Eros and Civilizationin* optimistisuus repressiottomasta yhteiskunnasta perustui pitkälti taiteen ja mielikuvituksen varaan, ovat nekin *One-Dimensional Manissa* päätyneet dominaation piiriin.

Marcusen ajattelussa taiteeseen ja kulttuuriin liittyy usein nimitys *Great refusal*, joka tarkoittaa äärimmäisen negatiivista ja kriittistä suhtautumista olemassa olevaa järjestystä kohtaan<sup>277</sup>. Marcusen mukaan taiteen kriittinen funktio on perustunut sen vieraantumiseen todellisesta maailmasta. Se on kuvannut ristiriitaa todellisuuden ja toiveiden välillä ja siihen on perustunut sen rationaalinen ominaisuus.<sup>278</sup>

”Prior to the advent of this cultural reconciliation, literature and art were essentially alienation, sustaining and protecting the contradiction – the unhappy consciousness of the divided world, the defeated possibilities, the hopes unfulfilled, and the promises betrayed. They were a rational, cognitive force, revealing a dimension of man and nature which was repressed and repelled in reality.”<sup>279</sup>

“Ennen tämän kulttuurisen yhdentymisen tapahtumista kirjallisuus ja tiede edustivat ensisijaisesti vieraantumista, joka suojeli ristiriitaa – jaetun maailman onneton tietoisuus, täyttämättömät mahdollisuudet, toteutumattomat haaveet ja petetyt lupaukset. Ne olivat rationaalinen, tietoinen voima, jotka paljastivat todellisuudessa tukahdutetun luonnon ja ihmisen ulottuvuuden ” (Käännös kirjoittajan.)

Taiteen ominaispiirre on, että se luo ikään kuin toisen, ihmisen toiveisiin ja mahdollisuuksiin perustuvan ulottuvuuden vastakohtaksi todellisuudelle. Ne tarjoavat tilan, jossa kieltäytyä yhteiskunnan odottamasta käyttäytymisestä. Teknologisen rationaalisuuden myötä tämä vastakohta ja sen kriittinen funktio on Marcusen mukaan kutistunut hyödyttömäksi ja taiteellinen vieraantuminen on kadonnut. Olennaista on, että se ei ole tapahtunut kulttuurin kieltämisen kautta vaan tekemällä kulttuurista osa olemassa olevaa yhteiskunnallista järjestystä. Siten myös kulttuurista on tullut uudenlaisen hallinnan instrumentti. Kasvaneen tuottavuuden myötä todellisuus on

---

<sup>275</sup> Emt., 56.

<sup>276</sup> Emt., 52.

<sup>277</sup> *Great Refusal* -käsite esiintyi mm. jo *Eros and Civilizationissa*, jossa Marcuse kuvasi sitä seuraavasti: “This Great Refusal is the protest against unnecessary repression, the struggle for the ultimate form of freedom – ”to live without anxiety.”” Marcuse 1998, 149-150.

<sup>278</sup> Marcuse 2002, 60-70.

<sup>279</sup> Marcuse 2002, 64.

lisäksi jo ohittanut jotkin taiteen ihanteet. Kuten Marcuse toteaa, nykypäivän tavallinen ihminen pystyisi samaan kuin perinteiset taiteen sankarihahmot. Yhteiskunta kykenisi materialisoimaan taiteen ideaalit.<sup>280</sup>

Keskeistä kulttuurin ja taiteen kriittisyyden katoamisessa on niiden tuleminen osaksi jokapäiväistä elämää, niiden muuttuminen massakulttuuriksi. On helppoa väärinymmärtää Marcuse kulttuurisnobiksi hänen kritisoidessaan kirjallisuuden klassikoiden saatavuutta pökkareina tai klassisen musiikin myyntiä lp-levyinä, mutta hänen motiivinsa ei ole kulttuurin pitäminen harvojen huvina. Ongelma on nimittäin se, että korkeakulttuurin etäisyys muusta yhteiskunnasta, sen erillinen suojattu tila katoaa niiden myötä. Lisäksi taiteen sisältämät subversiiviset arvot kadottavat merkityksensä jatkuvan toiston vuoksi ja niiden kriittisyys muuttuu yhteiskunnallisesti hyödylliseksi viihteeksi. Näin ollen kulttuuri ja taide menettävät totuusarvonsa tulella osaksi materiaalista kulttuuria.<sup>281</sup>

*Eros and Civilization*issa tarkasteltu ihmisen viettirakenne on jälleen Marcusen ajatusten taustalla; Kulttuuriin kuuluva toinen ulottuvuus on psykologisesti sanottuna yhteen sopimaton vallitsevan todellisuusperiaatteen kanssa. Taide on todellisuusperiaatteen rajoittamien viettien kanavoimista, eli taiteellinen vieraantuminen on *sublimaatiota*. Marcusen mukaan taiteen toiseen ulottuvuuteen kuuluva sublimaatio ja kieltäytyminen yhteiskunnallisten normien mukaisesta käyttäytymisestä ovat kuitenkin niin merkittäviä voimia, että niiden vaijentamista ei voi toteuttaa kompensoimatta sitä tavalla, joka vaikuttaa kiellettyä ulottuvuutta tyydyttävämmältä. Marcuse kirjoittaa tästä seuraavaa:<sup>282</sup>

”Its incorporation into the kitchen, the office, the shop; its commercial release for business and fun is, in a sense desublimation – replacing mediated by immediate gratification. But it is desublimation from a “position of strength” on the part of society, which can afford to grant more than before because its interests have become the innermost drives of its citizens, and because the joys which it grants promote social cohesion and contentment.”<sup>283</sup>

“Sen tuominen keittiöön, toimistoon ja kauppaan; sen kaupallinen käyttö on tietyllä tavalla desublimaatiota – se korvaa välillisen tyydytyksen välittömällä. Mutta

---

<sup>280</sup> Emt., 60-70. Marcusen ajatukset kulttuurin ja taiteen uudesta asemasta ovat verrattavissa Adornon ja Horkheimerin *Dialectic of Enlightenment* teoksessa kuuluisaksi tulleeseen kulttuuriteollisuuden käsitteeseen. Kts. esim. Held 1980, 90.

<sup>281</sup> Marcuse 2002, 61-75.

<sup>282</sup> Emt., 75.

<sup>283</sup> Emt., 75.

desublimaatio syntyy ”vahvemman asemasta” yhteiskunnan taholta. Yhteiskunnan, joka kykenee sallimaan enemmän koska sen intressit ovat yhdentyneet sen kansalaisten sisäisten viettien kanssa, ja koska sen sallimat ilot lisäävät sosiaalista koheesiota ja tyytyväisyyttä.” (Käännös kirjoittajan.)

Yksiulotteisessa yhteiskunnassa tapahtuu siis *desublimaatiota*, tukahdutettujen viettien vapauttamista. Taiteellisen sublimaation rajoittamisen aikaansaama tyytymättömyys poistetaan jollakin korvaavalla tavalla, jolla on kuitenkin sosiaalista koheesiota lisäävä funktio. Marcusen mukaan desublimaatio liittyy näin ollen dominaatioon. Siten kyseessä on *repressiivinen desublimaatio*.<sup>284</sup>

Repressiivinen desublimaatio ei kuitenkaan rajoitu vain kulttuurin alueelle vaan se ulottuu myös syvemmälle yksilön elämään. Marcuse mukaan myös esimerkiksi seksuaalisuus on repressiivisen desublimaation kohde. *Eros and Civilizationissa* Marcuse kuvaili seksuaalisuutta tärkeänä repression kohteena. Teknologisessa yhteiskunnassa seksuaalisuuteen liittyvää vapautta on laajennettu vallitsevan suoritusperiaatteen mukaisesti siten, että yksilön aito vapaus ja mielihyväperiaatteen muut vaatimukset on samalla tukahdutettu. Lisäksi Marcuse toteaa, että seksuaalisuudesta on tullut myös, tuomalla se yksityisyydestä voimakkaasti julkisuuteen, näkyvämpää, mutta samalla kontrolloidumpaa. Näin ihmiselämää voimakkaasti ohjaava mielihyvä on saatu toimimaan yhteiskunnan koheesion ja konformismin hyväksi.<sup>285</sup>

Kontrolloitu vapauttaminen koskee Marcusen mukaan myös seksuaalisuuteen liittyvää moraalisuutta. Irvokkuuteen ja tabuihin suhtaudutaan yksiulotteisessa yhteiskunnassa entistä vapaammin, mutta silti moraalisten arvojen muuttaminen liberaalimpaan suuntaan tapahtuu aina vallitsevan yhteiskuntajärjestelmän puitteissa. Perinteisesti poikkeavampaan seksuaalisuuteen ovat liittyneet sellaiset reaktiot, kuten häpeä ja syyllisyys, mutta repressiivinen desublimaatio vähentää yksilön kokemaa syyllisyyden tunnetta ja sitoo hänet entistä vahvemmin yhteiskuntaan. Moraalinen vääryys ei enää aiheuta vastenmielisyyttä ja moraalin kyseenalaistamista. Se ei synnytä perinteitä kohtaan kapinaa vaan tyytyväisyyttä.<sup>286</sup>

---

<sup>284</sup> Emt., 75-79

<sup>285</sup> Emt., 75-80.

<sup>286</sup> Marcuse 1969, 8-9.

Ennen kaikkea repressiivinen desublimaatio on teknologisen rationaalisuuden tunkeutumista yksilön käyttäytymiseen. Kulttuurin ja seksuaalisuuden repressiivisen desublimaation seuraus on, kuten Marcuse nimittää, *conquest of the unhappy consciousness* eli onnettoman tietoisuuden kukistaminen. Aiheuttamalla tämän, se on merkittävä konformismin luoja. Kontrolloimalla taiteen ja seksuaalisuuden yksiulotteinen yhteiskunta hallitsee impulsseja jotka ovat kaikkein subversiivisimpia ja vaarallisimpia vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen kannalta.<sup>287</sup>

*Soviet Marxisin* tapaan Marcuse laajentaa teknologisen rationaalisuuden vaikutuksen vielä kielenkäyttöön, sillä samanlainen kaksiulotteisuus, joka on kuulunut taiteeseen, on Marcusen mukaan ollut myös kielen ja kommunikaation ominaisuus. Ennen yksiulotteisen yhteiskunnan syntyä kielenkäyttö on sisältänyt transsendentaaleja ja kriittisiä merkityksiä. Tästä poiketen teknologisen rationaalisuuden värittämään kommunikaatioon kuuluu samaistuminen, vastakkaisuuksien yhdentyminen ja imitaatio. Se on Marcusen mukaan maagista, autoritaarista ja rituaalinomaista. Yksiulotteisessa kommunikaatiossa järki samaistuu vahvasti olemassa oleviin faktoihin.<sup>288</sup>

Keskeinen yksiulotteiseen kommunikaatioon kuuluva piirre on operationalismi tai funktionalisointi, eli käsitteen samaistaminen sitä vastaavaan toimintaan. Marcuse kirjoittaa, että tällöin *sana* sulauttaa koko *käsitteen* itseensä, kommunikaatio estää käsitteen varsinaisen merkityksen kehittymistä. Varsinkin ristiriitaisten käsitteiden yhteydessä funktionalisoinnin poliittinen merkitys on ilmeinen, sillä se sulkee muut vaihtoehtoiset tavat käsitteen käyttämiseksi kommunikaation ulkopuolelle.<sup>289</sup>

Kaiken kaikkiaan Marcuse siis näkee väärät tarpeet, politiikan, kulttuurin ja kommunikaation yhtenä repressiivisenä kokonaisuutena. Näin ollen Marcusen kuvaus yksiulotteisesta yhteiskunnasta on hyvin synkkä. Voidaankin kysyä, onko kuva repressiivisestä ja stabiilista yhteiskunnasta liioittelua. Ainakin Douglas Kellner pitää selvänä, että Marcuse *One-Dimensional Manissa* liioitteli kapitalismin vakautta ja aliarvioi subversiivisten voimien merkitystä. Sen vuoksi Marcusen teoria yksiulotteisuudesta pitää suhteuttaa hänen muuhun tuotantoonsa. Kellner painottaa, että

---

<sup>287</sup> Kellner 1984, 257.

<sup>288</sup> Marcuse 2002, 87-90.

<sup>289</sup> Emt., 90-91.

*One-Dimensional Man* tulee lukea osaksi kokonaisuutta, johon kuuluvat myös *Eros and Civilization*, sekä 1960 –luvun loppupuolen ja 1970 –luvun kirjoitukset.

### 3.4. Liberaatio ja utopia – Tavoitteet ja keinot

#### 3.4.1. Radikaalit vähemmistöt ja demokratian ongelmat

*One-Dimensional Manin* vuoksi Marcusea on usein sanottu hyvin pessimistiseksi ajattelijaksi. Esimerkkinä tällaisesta näkemyksestä on Ulf Modinin tulkinta:

”Marcuse on pessimisti, ja kuten kaikki pessimistiset filosofit, hän ei näe ratkaisua aikansa ongelmiin. Hänen jalanjälkiensä seuraaminen merkitsee toiminnan lamaantumisen hyväksymistä ja vajoamista epätoivoon.”<sup>290</sup>

Modinin näkemys Marcusen pessimistisyydestä, toiminnan lamaantumisesta ja epätoivosta on väärä, sillä jo *One-Dimensional Manissa* Marcuse oli viittannut muutosvoimien olemassaoloon.<sup>291</sup> Ennen kaikkea, 1960-luvun loppupuolella Marcuse alkoi etsiä uutta vallankumouksellista subjektia sekä kehitellä tilanteen mukaisia vallankumouksen strategioita militantista konfrontaatiosta maltillisempiin keinoihin.<sup>292</sup> Tarkastelen seuraavaksi näitä ajatuksia. Aloitan Marcusen näkemyksillä vallankumouksen strategioista ja käsittelen lopuksi Marcusen ajatuksia ihanneyhteiskunnasta.

*One-Dimensional Manin* julkaisemisen aikoihin Yhdysvalloissa kiihtyi kansalaisoikeusliikkeen toiminta, Vietnamin sodan vastaisuus ja New Left-liike alkoi nostamaan päätään. Marcuse alkoi uudistamaan ajatteluaan näiden liikkeiden kasvun myötä, ja ne vaikuttivat huomattavasti hänen ajatteluunsa 1960-luvun puolivälistä pitkälti 1970-luvulle. Frankfurtin koulukunnan jäsenistä hän oli ainoa, joka tällä tavalla tuki radikaalien liikkeiden kamppailua.<sup>293</sup> Tahtomattaan Marcuse päätyi odottamattoman suureen julkisuuteen kiertäen puhumassa radikaaleille ryhmille ympäri maailmaa. Luonnollisesti kaikki eivät olleet Marcusen kanssa samaa mieltä.

---

<sup>290</sup> Modin 2002, 30-32.

<sup>291</sup> Katz 1982, 165. Katzin mukaan kysymys *One-Dimensional Manin* optimistisuudesta tai pessimistisyydestä on tästä syystä irrelevantti. Hän viittaa myös anekdoottiin, jonka mukaan Marcuse oli todennut tätä asiaa tiedustelleelle haastattelijalle olevansa ”a cheerful pessimist”.

<sup>292</sup> Kellner 1984, 280-281.

<sup>293</sup> Emt., 280-281. New Left –liikkeen historiasta kts. Unger 1974.

Paheksujoiden joukkoon kuuluivat niin Paavi kuin *Pravda*, puhumattakaan pommiuhkauksista ”likaisen kommunistin” kotiin.<sup>294</sup>

Vaikka Marcusen ajatteluun vaikuttikin New Left-liikkeen nousu ja häntä pidettiin mediassa liikkeen guruna ja johtohahmona, on Stephen Eric Bronner tuonut esiin tiettyjä päinvastaisia seikkoja Marcusen suhteesta radikaaleihin. Bronnerin mukaan Marcuse ei todellisuudessa ikinä ollut uuden vasemmiston *varsinainen* oppi-isä, sillä hänen ajattelunsa oli asiantuntemusta vaativaa, hyvin vaikeaselkoista sekä liian radikaalia liikkeelle, jonka maailmankuvassa yhdistyivät liberalistinen hyvinvointivaltio, romantiikka ja anarkismi. Poikkeuksena oli kuvaus yksiulotteisesta ihmisestä ja yhteiskunnasta, jonka nuoret radikaalit omaksuivat.<sup>295</sup>

Vallankumouksen mahdollisuuksia etsiessään Marcuse keskittyi 1960-70-lukujen tuotannossaan työväenluokan sijaan ensisijaisesti yhteiskunnan ”ulkopuolisiin” ryhmiin, joita on karkeasti jaoteltuna kahta lajia. Ensimmäiset ovat nykyisen yhteiskuntajärjestyksen alla epäoikeudenmukaisessa asemassa. Toiset kuuluvat edellä mainittuihin verrattuina yhteiskunnan parempiosaisiin, mutta heidän vallankumouksellinen potentiaali perustuu kriittiselle tietoisuudelle yhteiskunnan ongelmista.<sup>296</sup> Marcuse myös painotti, että opposition mahdollisuutta on ehdottomasti lähestyttävä globaalista näkökulmasta. Ensimmäiseen ryhmään eli epäoikeudenmukaisessa asemassa oleviin Marcuse laski mm. Yhdysvaltain rotuvähemmistöt. Näiden lisäksi ensimmäiseen ryhmään kuuluivat mm. kolmannen maailman neokolonialismia vastaan taistelleet ryhmät. Toisen, vallankumouksellisen tietoisuuden omaavan ryhmän olennaisin osa oli radikaali opiskelijaliike.<sup>297</sup>

Kiinnostus radikaaleihin vähemmistöihin on usein aiheuttanut Marcusen ideoiden väärinymmärryksen. Ajatus, että Marcuse korvaa työväestön vallankumouksen *tekijöinä* radikaaleilla ja muilla vähemmistöillä on väärä, sillä työväestöllä on edelleen viime kädessä vastuu vallankumouksesta:

”I have never maintained that the student movement of today has replaced the workers’ movement as a possible revolutionary subject. What I have said is that the student

---

<sup>294</sup> Katz 1980, 168-175.

<sup>295</sup> Bronner 2002, 123-124.

<sup>296</sup> Held 1980, 75-76.

<sup>297</sup> Marcuse 1970, 84-86.



movement functions today as a catalyst, as a forerunner of the revolutionary movement and that today this is an extraordinarily crucial role.”<sup>298</sup>

“En ole ikinä väittänyt, että tämän päivän opiskelijaliike olisi korvannut työväenliikkeen mahdollisena vallankumouksellisenä subjektina. Sen sijaan olen sanonut sen toimivan katalyyttinä, vallankumouksellisen liikkeen edelläkävijänä, joka on tänä päivänä erityisen tärkeä rooli.”(Käännös kirjoittajan.)

Lisäksi Marcuse korostaa työväestön roolia tuotantorakenteen ihmispohjana ja tämä kanta on myös osoitus tuotantorakenteen korkeasta asemasta yhteiskuntarakenteen kannalta.<sup>299</sup> On siis olennaista ymmärtää, että Marcusen mukaan esimerkiksi opiskelijat eivät yksistään olisi toteuttaneet vallankumousta. Paitsi että ne toimivat suurempien ryhmien tietoisuutta herättävänä katalyyttinä, Marcuse näki niiden edustavan totaalista katkosta vallitsevaan järjestelmään ja osoittavan yhteiskunnan olevan *One-Dimensional Manin* vastaisesti repeilevässä tilassa, jossa yksiulotteistumisen murtuminen voisi olla mahdollista.<sup>300</sup> John Fryn mukaan työväestön merkityksen painottaminen on kuitenkin paradoksaalista, sillä toisaalla Marcuse kirjoittaa, että vallankumouksen täytyisi tapahtua enemmistön tahtoa vastaan. Mielestäni paradoksia ei kuitenkaan ole, jos ajatellaan, että vallankumous on enemmistön ajatusten vastainen *ennen* työväestön tietoisuuden muuttamista.<sup>301</sup>

Richard Lichtmanin mielestä radikaalien vähemmistöjen vaikutusta kapitalistisen yhteiskunnan kriisiin olisi pitänyt tosin tarkastella Marcusea kriittisemmässä mielessä. Ennenkaikkea hänen mukaansa Marcusen olisi tullut pohtia, onko näiden ryhmien epäoikeudenmukainen asema todella yhteydessä juuri kapitalismiin, vai olisiko sorrettujen ryhmien asemaa mahdollista parantaa kapitalistisen järjestelmän sisällä. Tosin mielestäni voidaan kysyä, onko myös Lichtmanin vaatimuksen taustalla väärin ymmärretty radikaalien rooli. Unohtaako hän niiden merkityksen ainoastaan katalyyttinä ja yhteiskunnan disintegraation merkkinä?

1960-luvun loppupuolen tuotannossaan Marcuse tarkasteli myös liberaatioon tähtäävän poliittisen toiminnan keinoja ja vallankumouksellisten ryhmien suhdetta demokraattisiin instituutioihin. Vuonna 1965 ilmestyi pahamaineinen essee *Repressive Tolerance*, jota Richard Lichtman kuvaa prismaksi, josta Marcusen käsitys kuinka siirtymä

---

<sup>298</sup> Ferguson 1976, 71-72.

<sup>299</sup> Marcuse 1969, 53.

<sup>300</sup> Kellner 1984, 286.

<sup>301</sup> Fry 1974, 60-61.

kapitalismista sosialismiin tapahtuu ilmenee kaikkein puhtaimmin.<sup>302</sup> Tieteellisestä kontekstista syntyneeksi tekstiksi se on erikoinen, sillä se rikkoi selvästi akateemista ”neutraaliuden tabua”, kuten Douglas Kellner ilmaisee.<sup>303</sup> *Repressive Tolerance* jatkaa selvästi *One-Dimensional Manin* teemaa, mutta keskittyy tarkastelemaan yksiulotteistumisen vaikutusta toleranssin, eli suvaitsevaisuuden, ja demokratian ideoiden kannalta.

Esseen tärkein johtopäätös on, että toleranssin käsitteen päämäärän toteuttaminen vaatii epätoleranssia vallitsevia politiikkaa ja mielipiteitä kohtaan sekä tukahdutettujen voimien tukemista. Käytännössä Marcuse kannusti lukijoitaan suvaitsemattomuuteen yhdysvaltalaisista yhteiskuntaa kohtaan, jonka hän näki olevan rasistinen, militaristinen ja mm. Vietnamin sodan vuoksi imperialistinen.<sup>304</sup> Se edellytti toleranssin käsitteen uudelleentarkastelua, sillä vallitsevassa muodossaan toleranssi oli muuttunut, Marcusen muuta ajattelua myötäillen, subversiivisesta konservatiiviseksi. Tätä tilannetta Marcuse kuvaa seuraavasti:<sup>305</sup>

” ... (It is made compulsory behavior with respect to established policies. Tolerance is turned from an active into a passive state, from practice to non-practice: *laissez-faire* the constituted authorities. It is the people who tolerate the government, which in turn tolerates the opposition within the framework determined by the constituted authorities.”<sup>306</sup>

“ ... Se on muuttunut luonnolliseksi käyttäytymiseksi vallitsevaa politiikkaa kohtaan. Toleranssi on muuttunut aktiivisesta passiiviseksi, toiminnasta toimimattomuudeksi: Suhtautuminen vallitseviin auktoriteetteihin on *laissez-faire* -periaatteen mukaista. Kansu suvaitsee hallitustaan, joka puolestaan suvaitsee vallitsevien auktoriteettien määrittämällä tavalla oppositiota.” (Käännös kirjoittajan.)

Vallitseva käsitys toleranssista on puolueetonta eri toimijoita ja ideologioita kohtaan ja Marcuse nimittää tätä abstraktiksi, tai puhtaaksi toleranssiksi. Puolueettomuutensa myötä se on kuitenkin menettänyt teränsä, sillä historiallisesti tarkasteltuna aito, vapautta kasvattanut toleranssi on ollut aina puolueellista. Kehitys yhä demokraattisempiin yhteiskuntiin on edellyttänyt suvaitsemattomuutta hallitsevia, sortavia järjestelmiä kohtaan. Pysyminen neutraalina tarkoittaakin Marcusen mukaan vallitsevien epäkohtien suojelemista. Toleranssia on tarkasteltava yhteydessä muihin

---

<sup>302</sup> Lichtman1988, 189.

<sup>303</sup> Kellner 1984.

<sup>304</sup> Emt., 282.

<sup>305</sup> Marcuse 2003, 1 [www-dokumentti].

<sup>306</sup> Ibid..

yhteiskunnan piirteisiin, eikä puhdasta toleranssia voida edellyttää ilman täydellistä tasa-arvoa.<sup>307</sup>

Abstraktin toleranssin vaatimus perustuu demokratian periaatteille, mutta sen ongelma on juuri yksiulotteistumisen aiheuttama demokraattisen järjestelmän rampautuminen. Demokratian yhteys vapauteen perustui siihen, että se antoi toisinajattelulle mahdollisuuden, mutta Marcusen mukaan toisinajattelu on nykyisin estetty sen pohjimmallisella tasolla jossa mielipiteet syntyvät. Mielipiteen muodostuminen ei siis ole vapaata vaan se, mikä ihmisten mielestä on oikeaa tai väärää on muokattu jo ennalta. Demokratian periaatteiden mukainen abstraktin toleranssin ajatus ei ole tässä tilanteessa pätevä, ja tässä Marcuse ilmaisee selkeimmin demokraattisten instituutioiden ja demokraattisen politiikan ongelmallisuuden yksiulotteisessa yhteiskunnassa.<sup>308</sup>

Myös *Essay on Liberationin* sivuilta löytyy demokraattisten instituutioiden ongelmiin ja liittyviä ajatuksia. *One-Dimensional Manin* tapaan Marcuse leimaa jälleen enemmistön tietoisuuden vääräksi ja ennalta muokatuksi. Yhteiskunnan totaalinen hallinta luo radikaalia muutosta vastustavan enemmistön ja pitää sitä yllä. Hän kirjoittaa, että enemmistö on tässä tilanteessa *aina* väärässä sikäli, että se vastustaa yhteiskunnan muuttamista inhimillisempään suuntaan. Marcusen ajatuksissa korostuu myös vapaan kommunikaation merkitys: Muutoksia ajavalla vähemmistöllä ei ole todellista mahdollisuutta vaikuttaa enemmistön mielipiteisiin demokraattisin keinoin, sillä sen mahti mediassa on olematon verrattuna vallitseviin voimiin. Lisäksi enemmistödemokratia on Marcusen mukaan monopolikapitalismin tuotos ja sen tuomat vapaudet ovat sen omien intressien mukaisia.<sup>309</sup>

Vaihtoehtona demokraattisen järjestelmän kautta toimimiselle Marcuse pitää instituutioiden ulkopuolista toimintaa. Douglas Kellnerin mukaan *Repressive Tolerance* onkin ”Marcusen kehoitus konfrontaatiopolitiikkaan”. Marcuse kirjoittaa, että mikäli subversiivisen enemmistön muotoutuminen on tehty mahdolliseksi repression ja indoktrinaation avulla, voi sen mahdollistaminen vaatia epädemokraattisia keinoja.<sup>310</sup> Demokraattisesti legitiimi toiminta on hänen näkemyksensä mukaan rinnastettavissa

---

<sup>307</sup> Emt., 2 [www-dokumentti].

<sup>308</sup> Emt., 2-8 [www-dokumentti].

<sup>309</sup> Marcuse 1969, 64-65.

<sup>310</sup> Marcuse 2003, 8 [www-dokumentti].

antautumiseen vallitsevien valtarakenteiden edessä. Demokratian toteuttaminen edellyttää Marcusen mukaan vallitsevan ”pseudo-demokratian” tuhoamista.<sup>311</sup>

Demokratian ongelmien lisäksi Marcuse oikeuttaa radikaalit keinot myös sillä perusteella, että yhteiskunta oli hänen mukaansa poikkeustilassa. Kansalaisyhteiskuntaa koskevassa keskustelussa on esitetty, että kansalaisyhteiskuntaa voidaan rajoittaa yhteiskunnan uhatessa jokin selkeä vaara, ja sellaiseksi Marcuse näki 1960-luvulla vallinneen militaristisen ja repressiivisen politiikan. Myös siksi radikaalien oli hänen mukaansa oikeutettua vastustaa vallitsevaa politiikkaa ja harjoittaa suoraa kansalaistottelemattomuutta.<sup>312</sup>

Loppujen lopuksi liberaatioon tähtäävää politiikkaakin koskee kysymys keinojen oikeuttamisesta päämäärän mukaan, josta Marcusella on selkeät ajatuksensa. Hän kirjoittaa, että lause ”päämäärä oikeuttaa keinot” on kestävä, mutta näin on kuitenkin myös sen vastakohtaan suhteen. Ongelma on siinä, että vaadittaessa radikaaleja, koko yhteiskunnan lävistäviä muutoksia, on keinojen ja päämäärien vertailu jopa mahdotonta, sillä radikaalin politiikan päämäärä toisesta maailmasta, mutta silti keinoja tulisi arvioida vallitsevien olojen ja arvojen perusteella.<sup>313</sup> Kaikenkaikkiaan Marcusen suhtautumista lainmukaiseen toimintaan kuvaa loistavasti seuraava radikaalin dilemma:

“ As long as a social system reproduces ... a self-perpetuating conservative majority... the struggle for changes beyond the system becomes, by virtue of its own dynamic, undemocratic in the terms of the system ... Thus the radical is guilty – either of surrendering to the power of the *status quo*, or of violating the Law and Order of the *status quo*.”<sup>314</sup>

“ Niin kauan kuin yhteiskunnallinen järjestelmä tuottaa ... itsensä ylläpitävän konservatiivisen enemmistön ... kamppailu järjestelmän ylittävien muutosten toteuttamiseksi on, oman dynamiikkansa mukaisesti, epädemokraattista järjestelmän sääntöjen mukaan. Siten radikaali on syyllinen – joko antautumiseen *status quon* voimalle, tai sen lain ja järjestyksen rikkomiseen.” (Käännös kirjoittajan.)

Näin ollen *Repressive Tolerancen* ja *Essay on Liberationin* ideoiden perusteella Marcusea voi pitää kansalaistottelemattomuuden teoretikkona, jonka näkemysten mukaan ihmisten moraalit on poliittisen toiminnan kannalta oleellisempi kuin vallitseva

---

<sup>311</sup> Marcuse 1969, 65-66.

<sup>312</sup> Kellner 1984, 282-283.

<sup>313</sup> Marcuse 1969, 73.

<sup>314</sup> Emt., 70.

oikeusjärjestys. Demokratian kritiikistä huolimatta Marcusea ei kuitenkaan tule ajatella demokratian vihollisena, vaan hän pitää sitä myös ihanteenaan.<sup>315</sup>

Radikaalin toiminnan keinoista äärimmäinen on tietysti väkivalta, johon Marcuse otti omalla tavallaan kantaa saaden kyseenalaisen maineen väkivaltaan yllyttäjänä. *Repressive Tolerancessa* ilmaistu näkemys väkivallasta painottaa yhteiskunnan taholta tulevan väkivallan merkitystä väkivallan oikeutusta pohdittaessa. Marcusen mukaan valtion taholta syntyvää väkivaltaa esiintyy erilaisissa muodoissa mm. poliisin, vankiloiden ja mielisairaaloitten yhteydessä. Siksi hän kirjoittaa, että vallitsevaa järjestystä väkivaltaisesti vastustavat radikaalit eivät aiheuta uutta väkivallan ketjua vaan yrittävät katkaista vallitsevan järjestelmän aiheuttaman väkivallan. Väkivallattomuus ei Marcusen mukaan myöskään ole aina puhdas hyve, vaan usein heikomman osapuolen tekemä strateginen valinta.<sup>316</sup>

Marcusen suhtautumien väkivaltaan on siis vähemmän kielteinen kuin esimerkiksi Popperin, mutta Marcusen ajatuksista ei mielestäni kuitenkaan löydy väkivallan ihannointia, josta Maurice Cranston syyttää uuden vasemmiston teoreetikoita<sup>317</sup>. Cranston myös väittää Marcusen pitävän väkivaltaa välttämättömänä<sup>318</sup>. Nämä väitteet eivät kuitenkaan mielestäni pidä paikkaansa. Suorimmin Marcuse on ilmaissut vallankumouksellisten suhteen väkivallan käyttöön seuraavassa:

”I believe ... that ... violence comes first of all from the existing society and ... the opposition is confronted with the question of counterviolence, the violence of defense, but definitely not the violence of aggression.”<sup>319</sup>

“Uskon että väkivalta tulee ensisijaisesti olemassaolevan yhteiskunnan taholta ja oppositio joutuu käsittelemään kysymystä vastaväkivallasta, väkivallasta puolustautuakseen, mutta ei hyökätäksään.” (Käännös kirjoittajan.)

Marcuse siis toteaa, että kysymystä tulee pohtia, mutta ei mielestäni ilmaise että väkivallan käyttäminen olisi jokaisessa tilanteessa oltava välttämätöntä. Lisäksi puhuminen vastaväkivallasta ja puolustautumisesta on mielestäni kaukana väkivallan

---

<sup>315</sup> Esim. Marcuse 1969, 65-70.

<sup>316</sup> Marcuse 2003, 8-15 [www-dokumentti]. Nämä näkemykset järjestelmän taholta tulevasta väkivallasta tulee tosin arvioida muistaen, että *Repressive Tolerancen* kirjoittamisen aikaan Yhdysvallat käyttivät konkreettista väkivaltaa Vietnamissa.

<sup>317</sup> Cranston 1970a, 8-9. Cranston laskee uuden vasemmiston teoreetikoiksi Marcusen lisäksi myös esim. Che Guevaran, Sartren ja Franz Fanonin.

<sup>318</sup> Cranston 1970b, 110.

<sup>319</sup> Ferguson 1976, 76-77.

ihannoimisesta. Richard Lichtman on kuitenkin esittänyt tärkeän kysymyksen Marcusen kantaa kohtaan. Hän nimittäin kysyy, mitä järjestelmän vastustajilla on tarjota vallitsevan väkivallan tilalle.<sup>320</sup>

### 3.4.2. Vallankumouksen strategiat vastavallankumouksen aikana

1970-luvulla, New Left-liikkeen alkaessa osoittaa hiipumisen merkkejä, Marcuse vaimensi näkemyksiään konfrontaatiopolitiikasta. Uutta, aiempaa maltillisempaa vallankumouksellista strategiaa Marcuse alkoi muotoilla vuonna 1972 ilmestyneessä teoksessaan *Counter-revolution and Revolt*, joka 1960-luvun kirjoitusten globaalista näkökulmasta poiketen keskittyi nimenomaan Yhdysvaltoihin.<sup>321</sup> Uuden strategian lähtökohta oli kehittyneen teollisen yhteiskunnan saavuttama uusi kehitysvaihe. Marcusen mukaan kapitalistinen järjestelmä organisoii itseään uudestaan vallankumouksen uhan alla, ja seurauksena on ennaltaehkäisevä vastavallankumous.<sup>322</sup>

Uuden tilanteen tuli muuttaa New Left-liikkeen toimintatapoja. Marcuse uskoi, että radikaalien toiminnan lopputulos voi yhteiskunnallisen muutoksen sijaan olla epätoivoinen kapinointi.<sup>323</sup> Aiemmassa vaiheessa radikaalien strategia saattoi perustua avoimeen, hyökkävään ja laajamuotoiseen toimintaan, sillä järjestäytynyt yhteiskunta ei ollut valmistautunut radikaalien vaatimuksiin ja kapinointiin. Uudessa tilanteessa radikaaleilla oli valmistautunut vastavoima, jonka vuoksi jopa itse radikaalin liikkeen säilyminen poliittisena voimana tulee kyseenalaiseksi.<sup>324</sup> Vastavallankumouksen aikana uuden vasemmiston oli Marcusen mukaan omaksuttava desentralisoidumpi organisaatiomuoto ja vaimeammat toimintatavat, jotka ovat vähemmän altiita järjestäytyneen yhteiskunnan hallinnalle.<sup>325</sup>

Radikaalien ongelmana Marcuse pitää nyt, aiemmasta poiketen, myös liikkeen etääntymistä *kansasta*. Sen utopistiset vaatimukset eristivät sen enemmistöstä, joka saattoi olla avoimen vihamielinen radikaaleja kohtaan. Lisäksi uuden vasemmiston koostuminen pääosin mm. opiskelijoista ja intellektuelleista aiheutti siitä enemmistön keskuudessa elitistisen vaikutelman. Tällöin radikaalien ajama ihmiskunnan liberaatio

---

<sup>320</sup> Lichtman 1988, 204.

<sup>321</sup> Kellner 1984, 291.

<sup>322</sup> Marcuse 1972, 1.

<sup>323</sup> Kellner 1984, 291.

<sup>324</sup> Marcuse 1972, 35-36.

<sup>325</sup> Emt., 42.

vaikutti enemmistön silmissä uhkaavalta ja liberaatiosta tuli eräänlainen tabu. Marcuse oli myös huolissaan myös New Left-liikkeen tavasta lyödä laimin vallankumouksellisen teorian refleksiivisyys. Se käytti hänen mielestään samoja vanhentuneita käsitteitä ja teorioita toimintansa taustalla ja ritualisoi marxilaisen filosofian. Pitäytymällä käytännön kannalta vanhentuneessa teoriassa, radikaalit rikkoivat itse edellyttämänsä teorian ja praksiksen yhteyden.<sup>326</sup>

Uuden vasemmiston uuden tilanteen lisäksi enemmistökin rooli muuttuu vastavallankumouksen aikana. *Counter-revolution and Revolt* on myös jälleen selvä poikkeus *One-Dimensional Manin* pessimismistä, sillä Marcuse tarkastelee siinä tarpeiden kautta syntyvää integraatiota erilaisessa valossa. Järjestelmä oli edelleen riippuvainen uusien tarpeiden luomisesta ja kuluttajien joukon kasvattamisesta. Uudessa tilanteessa kapitalistinen yhteiskunta luo kuitenkin myös tarpeita, joita ei voida täyttää luopumatta kapitalistisesta tuotantojärjestelmästä. Nämä transsendoivat tarpeet syntyvät tilanteessa, jossa perustarpeet ovat tyydytettyjä, ja ne tarjoavat uusia impulsseja vallankumoukselle. Niiden vaatimus on ihmisten vapaus ja itsemääräämisoikeus, ja kapitalistinen järjestelmä itse rakentaa niille pohjaa luomalla ja markkinoimalla kuvia esimerkiksi helppoudesta, nautinnoista, täyttymyksestä ja mukavuuksista<sup>327</sup>. Samalla massojen tietoisuus vallitsevan todellisuuden ja erilaisen elämän mahdollisuuden välillä kasvaa, ja siksi *kuluttajayhteiskunta* voi olla Marcusen mukaan kapitalismin viimeinen vaihe.<sup>328</sup>

Marcuse kirjoittaa, että vallankumoukselle syntyy edellä kuvatussa tilanteessa potentiaalinen joukkopohja. Kun samaan aikaan länsimaiseen moraaliin liittynyt asketismi on vähentynyt, ja kapitalismi kriisiytynyt mm. työttömyyden ja inflaation kasvaessa, vallankumouksen massapohja saa esipoliittisen muodon yksilöiden työtä kohtaan tuntemissa negatiivisissa tuntemuksissa. Tällöin mm. utopistisena ja järjettömänä pidetty kysymys työn mielekkyydestä ja toisenlaisen elämän vaihtoehdosta saa entistä konkreettisemmän merkityksen ja se saa subversiivisia piirteitä. Marcuse kuitenkin painottaa, että joukkopohja on luonteeltaan vielä hyvin spontaani ja epäpoliittinen. Tyytymättömyys kapitalistiseen järjestelmään ei vielä yksistään ole

---

<sup>326</sup> Emt., 30-40.

<sup>327</sup> Myös transsendoivat tarpeet ovat selvästi yhteydessä Marcusen tuotantonsa alkuvaiheista lähtien painottamaan Marxin filosofiseen antropologiaan. Kts. Katz 1982, 197.

takuu sosialistisesta vallankumouksesta vaan se saattaa ilmentyä myös fasismin kaltaisina ideologioina.<sup>329</sup>

Marcusen *Counter-Revolution and Revoltissa* esittämä vallankumouksen strategia perustuu tyytymättömyyden kasvulle enemmistössä. Se mahdollistaa ns. *united frontin*, eli enemmistön ja radikaalien vähemmistöjen yhteistyön kehittymisen.<sup>330</sup> Radikaalin vähemmistön paras kumppani vallankumousta silmälläpitäen on Marcusen mukaan kapitalismin taantuma, ja sen mahdollistama erilaisten ryhmien yhteistyö on muutoksen edellytys. Marcuse suhtautuu kuitenkin negatiivisesti vähemmistöjen toimimiseen enemmistön johtajina tai vallankumouksen etujoukkoina. Yhteistyön on synnyttävä luonnollisessa vuorovaikutuksessa, jossa kummankin osapuolen lähtökohdat ja tarpeet kohtaavat. Lisäksi Marcuse painottaa, että muutoksen on synnyttävä *alhaaltapäin*, eli sen on lähdettävä kansasta käsin.<sup>331</sup>

Äkillisen vallankumouksen sijaan Marcuse puolustaa *Counter-Revolution and Revoltissa* Rudi Dutschken kuvailemaa pitkää marssia läpi instituutioiden, eli työskentelyä järjestäytyneitä instituutioita vastaan toimimalla niiden sisällä. Ideana on omaksua hyödyllisiä tietoja ja taitoja ja samalla säilyttää vallankumouksellinen tietoisuus. Pitkään marssiin kuuluu myös yritys rakentaa tehokkaita vastainstituutioita, joista tärkeimmät liittyvät mediaan ja erityisesti koulutukseen.<sup>332</sup>

”The only counterforce is the development of an effectively organized radical Left, assumming the vast task of *political education*, dispelling the false and mutilated consciousness of the people so that they themselves experience their condition, and its abolition, as vital need, and apprehend the ways and means of their liberation”<sup>333</sup>

“Ainoa vastavoima on tehokkaasti organisoidun radikaalin vasemmiston kehittyminen. Sen on omaksuttava *poliittisen kasvatuksen* suuri urakka, hälvennettävä ihmisten väärä tietoisuus niin, että he itse kokevat tilanteensa ja sen muuttamisen elintärkeäksi, ja ymmärtävät vapauttamisensa keinot.” (Käännös kirjoittajan.)

Marcuse vaatii esimerkiksi kilpailukykyisten yksityisten koulujen kehittämistä vastapainoksi vallitsevan järjestelmän koulutukselle. Erityisen tärkeää roolia tässä

---

<sup>328</sup> Marcuse 1972, 16-23. Marcusen tuotannossa näkemys transsendoivista tarpeista on nähdäkseni selvä poikkeus. Myös Marcuse kertoi vielä vuonna 1978 pitäneensä edelleen kiinni *One-Dimensional Manissa* esittämistään näkemyksistä. Kellner 1984, 272.

<sup>329</sup> Marcuse 1972, 21-25.

<sup>330</sup> Kellner 1984, 291.

<sup>331</sup> Marcuse 1972, 40-56.

<sup>332</sup> Emt., 55-56.

<sup>333</sup> Emt., 28.



taktiikassa näyttelevät myös yliopistot, joiden Marcuse uskoo toimivan vastakaadereiden kouluttajana. Dominaation ketjun katkaiseminen edellyttää niiltä kriittisen ajattelun kasvattamista.<sup>334</sup>

1960-luvun radikaalit vähemmistöt ja niiden konfrontaatiopolitiikka, sekä *Counter-revolution and Revoltin* maltillisemmat ajatukset ovat selkeästi Marcusen tunnetuimmat ja keskeisimmät vallankumouksen strategiat, mutta joitakin ajatuksia hän kehitteli vielä viimeisinä vuosinaan. 1970-luvun loppupuolella Marcuse kehitteli teoriaansa vallankumouksen mahdollisuudesta vielä Rudolf Bahron ajatusten perusteella. Marcuse omaksui Bahron käyttämän *surplus consciousness*, eli lisätietoisuuden käsitteen, joka viittasi koulutuksen sekä tieteellisen ja teknisen kehityksen myötä kasvavaan vapaisiin älyllisiin resursseihin, joille ei ole käyttöä mm. työelämässä ja muussa päivittäisessä elämässä. Käytännössä tämä tarkoitti sitä, että kehittyneessä teollistuneessa yhteiskunnassa oli syntyneissä kriittisiä ja emansipatorisia tarpeita.<sup>335</sup> Viimeisinä vuosinaan Marcuse suhtautui erittäin optimistisesti myös feminismin vallankumouksellisenä voimana.<sup>336</sup>

Marcusen vallankumouksen strategiat ovat siis ennen kaikkea reagointia erilaisiin historiallisiin tilanteisiin. Joka tapauksessa voidaan todeta, että Marcuse on selvästi kannattanut välillä hyvinkin radikaaleja keinoja. Se puolestaan legitimoituu toisaalta siksi, että yhteiskunta on repressiivinen ja irrationaalinen, ja toisaalta siksi, että yhteiskunnassa ei ole kunnollista oppositiota, jolloin radikaali toiminta on muutoksen ainoa mahdollisuus. Marcusen kirjoituksista paistaa myös selkeä epäluulo demokraattisia instituutioita ja kaikenlaista enemmistödemokratiaa vastaan. Marcusen ajattelussa poliittisen toiminnan keskipisteessä ovatkin demokraattisten instituutioiden ulkopuolella toimivat vähemmistöt.

### 3.4.3. Irrationaalisesta yhteiskunnasta vapauden utopiaan – Marcusen ihanneyhteiskunnasta

Mikä sitten on edellä käsiteltyjen ryhmien ja keinojen tavoite? Millainen on Marcusen ihanneyhteiskunta? Frankfurtin koulukunnan muista tunnetummista jäsenistä, kuten Horkheimerista ja Adornosta, Marcuse poikkeaa siten, että hän on muotoillut

---

<sup>334</sup> Emt., 55-57.

<sup>335</sup> Kellner 1984, 308-309.

yhteiskuntakritiikkinsä lisäksi myös varsinaisia vaihtoehtoja kapitalistiselle yhteiskunnalle.<sup>337</sup> Marcusen utopian olennainen piirre on, että se olisi täysin erilainen yhteiskunta, joka edellyttäisi koko yhteiskunnan muuttamista. Muutos olisi holistinen, sillä Marcusen mukaan ihmisten vapautuminen ei voisi toteutua olemassa olevien yhteiskuntien pohjalta vaikka ne kuinka hienosäätäisivät toimintaansa. Tämä tarkoittaa, että Marcusen kanta yhteiskunnan kehittämiseen vähimmäisuudistuksin on hyvin negatiivinen.<sup>338</sup>

”Reforms can and must be attempted. Everything that can serve to alleviate poverty, misery, and repression must be attempted. But exploitation and repression belong to the essence of capitalist production just as war and the concentration of economic power do. That means sooner or later the point is reached where reforms run up against the limits of the system.”<sup>339</sup>

“Reformeja voi ja tulee yrittää. Kaikkea, mikä voi johtaa köyhyyden, kurjuuden ja repression poistoon, tulee yrittää. Mutta riisto ja repressio kuuluvat kapitalistisen tuotannon olemukseen siinä missä sota ja taloudellisen vallan keskittyminen. Se tarkoittaa että ennemmin tai myöhemmin saavutetaan tilanne, jossa reformit törmäävät systeemin rajoihin.” (Käännös kirjoittajan)

On siis huomattava, että vaikka Marcuse laimensikin suhtautumistaan radikaaliin konfrontaatiopolitiikkaan 1970-luvulla, hän ei ikinä luopunut yhteiskunnan totaalisen muuttamisen vaatimuksesta<sup>340</sup>. Marcusen suosimin freudilaisittain termein vallankumouksen jälkeistä elämää ohjaa uusi todellisuusperiaate ja hänen käsityksensä ihanneyhteiskunnasta on pitkälti rakentunut psykoanalyttisille ideoilla. Nähdäkseni Marcusen utopia jakaantuu kahteen osatekijään: Ensimmäinen niistä on irrationaalisuuden poisto ja olemassaolon rauhoittaminen teknologisten ja muiden resurssien hyödyntämisellä. Toinen on yhteiskunnan rakentaminen uuden aistiherkkyyden ja viettien vapauttamisen varaan. Tuloksena on täysin uudenlainen, libertarianistinen malli sosialistisesta yhteiskunnasta<sup>341</sup>.

Ensimmäinen lähtökohta on nykyisessä yhteiskunnassa vallitsevan irrationaalisuuden poisto. Marcusen ajattelun keskeinen piirre on, että vaikka hän kirjoittaa paljon

---

<sup>336</sup> Katz 1982, 208-209.

<sup>337</sup> Habermas 1988, 3. Marcusen tuotannon tarkastelu vain *One-Dimensional Manin* perusteella saa jälleen aikaan väärän kuvan. Sen perusteella on helppoa kritisoida Marcusea pelkän kritiikin luettelemisesta ja unohtaa, että hän myös tarjosi vaihtoehtoja, eli myös *positiivisuutta* pelkän *negatiivisuuden sijaan*. Lind 1985, 107.

<sup>338</sup> Marcuse 1969, 5-6.

<sup>339</sup> Ferguson 1976, 73-74.

<sup>340</sup> Kellner 1984, 276.

<sup>341</sup> Emt., 320-323.

yhteiskunnan rationalisoinnista ja tehokkuudesta on yhteiskunta kaikessa näennäisessä rationaalisuudessaan kokonaisuutena irrationaalinen. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka tuottavuus ja rationalisointi on jatkuvasti kasvanut, perustuu yhteiskunnan kukoistus ja kasvu silti jatkuvalla tuhlaukselle ja tuhoamiselle, sekä resurssien irrationaaliseen hyödyntämiselle. Marcuse kirjoittaa:<sup>342</sup>

”Utopian possibilities are inherent in the technical and technological forces of advanced capitalism and socialism: the rational utilization of these forces on a global scale would terminate poverty and scarcity within a very foreseeable future.”<sup>343</sup>

”Kehittyneen kapitalismin ja sosialismin tekniset ja teknologiset voimat sisältävät utopistisia mahdollisuuksia. Näiden voimien rationaalinen hyödyntäminen globaalilla laajuudella poistaisi köyhyyden ja niukkuuden hyvinkin läheisessä tulevaisuudessa.” (Käännös kirjoittajan)

Marcuse uskoo, että teknologian erilaisen hyödyntämisen avulla köyhyyden poistaminen olisi mahdollista. Hänen mukaansa yhteiskunta on *irvokas* tuottaessaan ennennäkemätöntä hyvinvointia toisaalle, samalla kun se riistää ulkomaisilta uhreiltaan elämän välttämättömyydet.<sup>344</sup> Näin ollen mahdollisen vallankumouksen syynä ei Marcusen mukaan enää ole köyhyyden ja kurjuuden aiheuttama tyytymättömyys, sillä ihmisten perustarpeet ovat tyydytettyjä. Vallankumous siis syntyy vastenmielisyydestä globaalia vääryyttä kohtaan, ja Marcusen näkemys on siten uudempia globalisaatiokritiikkejä ennakoiva ajatus turhien tarpeiden ja muotivirtausten seuraamisesta kolmannen maailman kustannuksella.<sup>345</sup>

Niukkuuden ja köyhyyden poistamisen lisäksi teknologian täysin rationaalinen hyödyntäminen ja automaation lisääminen mahdollistaisi myös Marcusen monissa kohdin kritisoiman käsitellyn vieraannuttavan työn vähentämisen ja vapaa ajan lisäämisen. Loppujen lopuksi resurssien ja teknologian oikea ja dominaatiosta vapaa rationalisointi johtaisi työn ja eloonjäämiskamppailun välttämättömyyksille perustuvien instituutioiden ja järjestelmien romahtamiseen.<sup>346</sup> Tällöin ihmisten tarpeet ja halut eivät enää olisi organisoitu siten kuin dominaatio ja niukkuus määräävät; Ne eivät enää tapahtuisi siten, että ne takaavat tuhoamisen ja kamppailun jatkuvuuden. Tästä ilmiöstä Marcuse käyttää nimitystä *pacification of existence*, eli olemassaolon rauhoittaminen, ja

---

<sup>342</sup> Esim. Marcuse 2002, xl.

<sup>343</sup> Marcuse 1969, 4.

<sup>344</sup> Emt., 7-8.

<sup>345</sup> Ferguson 1976, 72-73.

<sup>346</sup> Marcuse 2001b, 84-85.

se kuvaa Marcusen mukaan vallankumouksen jälkeistä tilannetta paremmin kuin Marxin käyttämä *abolition of labor*. Kyseessä on siis juuri sellainen kvalitatiivinen muutos, jonka yksiulotteinen yhteiskunta kykenee pitkälti estämään.<sup>347</sup>

Yhteiskunnan piilevät mahdollisuudet muuttavat myös vastausta kysymykseen siitä, mikä on utopiaa. Marcuse kirjoittaa, että utopia ei ole enää jotain, mille ei ole paikkaa maailmassa, mutta jotain minkä toteutumisen yhteiskunnalliset voimat estävät.<sup>348</sup> Siksi Marcuse pyrkii rikkomaan marxilaista teoriaa koskeneen utopiatabun eli tietoisien pyrkimyksen utopistista ajattelua vastaan. Yhteiskunnan teknologiset ja tuotannolliset mahdollisuudet johtavat siihen, ettei visioita yhteiskunnasta ilman kurjuutta ja repressiota tule enää kuvata negatiivisesti *vain utopiaksi*.<sup>349</sup>

Edellisten tavoitteiden kannalta teknologian merkitys on siis hyvin olennainen ja Marcuse kirjoittaakin sen olevan liberaation väline. Vaikka aiemmin esitellyt väärät tarpeet perustuvatkin monelta osin tekniikan kehitykseen, ei vika ole itse tekniikassa ja automaatiossa vaan niiden repressiivisessä käytössä.<sup>350</sup> Olemassa oleva teknologia on Marcusen mielestä niin tiiviisti yhteydessä vallitsevaan dominaatioon, että niukkuuden ja työn vähentäminen, sekä niistä seuraava olemassaolon rauhoittaminen edellyttävät uudenlaisen teknologian syntymistä. Kvalitatiivisen muutoksen vaatima *uusi teknologia* eroaa entisestä siten, että se on alusta lähtien suunniteltu olemassaolon rauhoittamista silmälläpitäen.<sup>351</sup> On tärkeää ymmärtää, ettei Marcuse teknologiaa kritisoidessaan vaadi paluuta teknologian nousua edeltäneeseen aikaan vaan peräänkuuluttaa tieteen ja tekniikan saavutusten täyttä hyödyntämistä.<sup>352</sup>

Uutta teknologiaa ohjaisi Marcusen mielestä entisestä poikkeava käsitys järjestä ja rationaalisuudesta. Toimiakseen liberaation välineenä tieteen ja teknologian rationaalisuutta tulisi määrittää ns. *new sensibility*, eli uusi aistiherkkyys, joka perustuisi elämänviettien voittoon aggressiivisuudesta ja syyllisyydestä. Se pohjautuu erittäin vahvasti *Eros and Civilizationin* ideoille ja nostaa jälleen estetiikan keskeiseen asemaan ihmiskunnan vapauttamisen kannalta. Uusi aistiherkkyys ilmenisi mm. työn ja vapaa-ajan välisen jaon perusteena ja se määrittäisi myös työn tuotteiden muodon. Se hävittäisi

---

<sup>347</sup> Marcuse 2002, 18.

<sup>348</sup> Marcuse 1969, 3-4.

<sup>349</sup> Kellner 1984, 323.

<sup>350</sup> Marcuse 1969, 12.

<sup>351</sup> Marcuse 2002, 232.

mielikuvituksen ja järjen välillä vallinneen kuilun, jolloin taiteesta tulisi teknologian malli ja sitä kautta osa konkreettista todellisuutta. Uusi aistiherkkyys olisi uuden todellisuusperiaatteen pohja.<sup>353</sup> Se edellyttäisi Marcusen mukaan uudenlaista tapaa nähdä, kuulla ja kokea, ja tavallaan kyseessä olisi koko yhteiskunnan vapauttava ja koko kulttuurin kohdistuva desublimaatio.<sup>354</sup>

Toimimalla mielikuvituksen ja järjen välillä uusi aistiherkkyys kytkeytyy siis vahvasti esteetiikkaan. Marcusen tavoitteleman yhteiskunnan muoto määräytyisi esteettisten periaatteiden mukaan. Uuden aistiherkkyuden mukainen yhteiskunta olisi sellainen, jossa köyhyyden ja kamppailun sijaan vallitsee aistikkuus, rauhallisuus ja kauneus. Yhteiskuntaa ja sen elämää määrittäisivät arvot, jotka on aiemmin ilmenneet vain taiteessa ja kulttuurissa.<sup>355</sup> Uusi aistiherkkyys on myös luonnollisesti äärimmäisen kapitalismin vastainen tekijä. Se toimii kapitalismia ylläpitäviä tarpeita vastaan ja luo uusia kapitalismin negaationa toimivia tarpeita.<sup>356</sup> Marcuse kirjoittaa, että esteettiset tarpeet ovat ihmisorganismien, mielen ja ruumiin tarpeita, jotka tuoma täyttymys voidaan toteuttaa vain kamppailemalla niiden olemassaolon estäviä instituutioita vastaan.<sup>357</sup>

Teknologian lisäksi uuden aistiherkkyuden tulee määrittää muutosta myös ihmisissä itsessään. Marcuse toteaa, että vallankumouksen on vaikutettava paitsi talouden ja politiikan, myös kulttuurin, sekä ihmisten aistiherkkyuden ja arvojen alueella.<sup>358</sup> Uuden aistiherkkyuden mukana syntyisi uusi esteettinen moraali, joka tunnustaisi mielikuvituksen sisältämän totuusarvon. Moraaliset arvot lähtisivät ihmisestä itsestään ja olisivat kaukana puritaanisista arvoista.<sup>359</sup> Liberaation tavoitteena on myös onnellisuuden lisääminen, sillä Marcuse yhdistää onnellisuuden vapauteen. Kaiken kaikkiaan Marcusen näkemys ihmisten liberaatiosta on yhteydessä Marxin varhaiseen humanismiin. Douglas Kellnerin mukaan Marcuse kuuluu niihin harvoihin marxilaisiin ajattelijoihin, jotka ottivat tosissaan Marxin vaatimukset uudenlaisesta ihmisestä ja tämän tarpeista ja mahdollisuuksista.<sup>360</sup>

---

<sup>352</sup> Kellner 1984, 330.

<sup>353</sup> Marcuse 1969, 22-25.

<sup>354</sup> Marcuse 2001d, 115-119.

<sup>355</sup> Marcuse 1969, 22-30.

<sup>356</sup> Kellner 2005, 14 [www-dokumentti].

<sup>357</sup> Marcuse 1969, 27.

<sup>358</sup> Marcuse 2001c, 134-135.

<sup>359</sup> Marcuse 1969, 28-30.

<sup>360</sup> Kellner 1984, 85 ja 120-121.

*Eros and Civilizationin* ideoihin perustuen ihanneyhteiskuntaan kuuluu luonnollisesti lisärepression poistaminen. Marcusen utopiaan kuuluu keskeisesti yksilöiden viettirakenteen vapauttaminen. Mielihyväperiaatteen vastaisen vieraantuneen työn poistaminen on edelläkin jo mainittu, ja Marcuse kirjoittaa, että työpäivän lyhentäminen on todellisen vapauden ensimmäisiä vaatimuksia.<sup>361</sup> Juuri vieraantuneen työn poistaminen ja resurssien kanavoiminen yksilöiden mielihyvän mukaan mahdollistaisi toisen viettien repression kohteen eli seksuaalisuuden vapauttamisen. Uusi aistiherkkyys toimisi juuri tässä elämänviettien voittokulkuna repressiivisistä perinteistä.<sup>362</sup> Tosin Alasdair MacIntyre on kritisoinut Marcusen näkemyksiä seksuaalisuuden vapauttamisesta, koska Marcuse ei tarjoa selkeää vaihtoehtoa tilalle. Hän kysyy, mitä ihmiset todellisuudessa tekisivät, miten he toimisivat yhteiskunnassa jossa seksuaalisuus ja vietit olisivat vapautettu.<sup>363</sup>

Estetiikan, uuden aistiherkkyuden ja lisärepression poistamisen lisäksi Marcuse ei kuvaile sosialistisen yhteiskuntansa piirteitä tarkemmin. Esimerkiksi sen poliittisista instituutioista hän ei juurikaan sano mitään vaan toteaa että instituutioiden suunnittelu on jätettävä vapautuneiden ihmisten omaksi huoleksi. Heidän haluistaan ja käytöksestään emme voi vielä edes tietää instituutioiden suunnittelemiseksi. Yhtenä lähtökohtana Marcuse pitää kuitenkin paikallisten komiteoiden ja neuvostojen varaan rakentuvaa järjestelmää.<sup>364</sup> Perustana joka tapauksessa on tuotannon ja jakelun kollektiivinen suunnittelu ja omistus.<sup>365</sup>

Marcusen mielestä poliittisten instituutioiden rooli voisi liberaation jälkeen olla nykyistä vähäisempi, sillä olemassaolon rauhoittaminen tarkoittaisi myös vallan vähenemistä yhteiskunnasta. Hänen mielestään vapautunut viettirakenne voi hyvinkin olla vallan vastakohta.<sup>366</sup> Mutta onko Marcusen ajattelun käytännön seurauksena todella vallan vähentäminen? Marcusen filosofiaa kohtaan on esitetty paljon päinvastaista kritiikkiä ja häntä on monelta taholta syytetty niin elitismistä kuin totalitarismistakin.

Esimerkiksi Irwin Unger kysyy, onko koko Marcusen teoria pohjimmiltaan elitistinen. Miksi, hän kysyy, toiset pystyvät pitämään suuria massoja onnettomina, kun itse

---

<sup>361</sup> Marcuse 1998, 152.

<sup>362</sup> Kellner 1984, 181.

<sup>363</sup> MacIntyre 1970, 47.

<sup>364</sup> Ferguson 1976, 74-75.

<sup>365</sup> Marcuse 1969, 87.

väitetyt kärsijät eivät sitä tiedä? Hän esittää myös ajatuksen, onko koko ajatus repressiivisestä yhteiskunnasta ja väärästä tietoisuudesta ainoastaan huonon häviäjän argumentti.<sup>367</sup> Myös Franz Starkin mukaan olennaisin kysymys on, millä perusteella Marcusella itsellään on välineet erottaa esimerkiksi todellinen ja väärä tietoisuus.<sup>368</sup> Alasdair MacIntyre jatkaa, millä oikeudella Marcuse tuomitsee toisten tietoisuuden vääräksi ja miten hän on itse onnistunut välttymään väitetyltä indoktrinaatiolta.<sup>369</sup>

Totalitaristiksi Marcusea on kuvaillut mm. Leszek Kolakowski, joka on kuvannut Marcusen ajattelua lauseella *marxism as a totalitarian utopia*, eli marxismi totalitaristisena utopiana. Kolakowskin mukaan Marcusen filosofian keskeisin tavoite on, että yhteiskuntaa hallitsisi despoottisesti valaistunut eliitti.<sup>370</sup> Toinen Marcusen älyllisen diktatuurin oikeuttavia piirteitä painottanut kriitikko on Lucien Goldmann, jonka mukaan älyllinen eliitti on ainoa ratkaisu jonka Marcuse esittää yhteiskunnan ongelmiin.<sup>371</sup> Totalitaristiseksi ajattelijaksi Marcusea on syyttänyt myös Maurice Cranston, joka ei pidä Marcusen epäliberaaleja piirteitä mitenkään yllättävinä. Cranstonin mukaan se on jopa odotettavaa ottaen huomioon, että Marcusen ajattelu perustuu Hegelin filosofiaan.<sup>372</sup>

Mutta nämä kriitikot samaistavat mielestäni jokseenkin virheellisesti radikaalit vähemmistöt proletariaatin diktatuuriin. Onhan Marcusen poliittisessa ajattelussa tietty elitistinen vire siksi, että vain osalla yhteiskunnasta katsotaan olevan tietoa yhteiskunnan rationaalisesta järjestyksestä, mutta onko vähemmistön välttämättä oltava valtaapitävä diktatuurinen eliitti? Nähdäkseni on otettava huomioon, että esimerkiksi *Essay on Liberation*issa kuvaituilla vähemmistöillä on Marcusen ajattelussa ennen kaikkea valmisteleva rooli. Mielestäni olennainen piirre on, että suurempien joukkojen tietoisuuden herättäminen on ajateltu *ennen* vallankumousta tapahtuvaksi, jolloin vallankumouksen jälkeen vallassa olisivat esim. neuvostot ja komiteat joihin Marcuse on viitannut<sup>373</sup>. Myös *united front*-taktiikkaa ja pitkää marssia instituutioiden läpi

---

<sup>366</sup> Kellner 1984, 336.

<sup>367</sup> Unger 1974, 23-24.

<sup>368</sup> Stark 1976, 107.

<sup>369</sup> MacIntyre 1970, 64.

<sup>370</sup> Kolakowski 1978b, 396-417.

<sup>371</sup> Goldmann 1984, 392-393.

<sup>372</sup> Cranston 1970b, 88-89.

<sup>373</sup> Ferguson 1974, 75.

painottava *Counter-revolution and Revolt*, jota useat kriitikot eivät mielestäni käsittele lainkaan, on erittäin elitismien vastainen teos.<sup>374</sup>

Kaiken kaikkiaan Marcusen poliittinen ajattelu edustaa erittäin omalaatuista versiota marxilaisesta filosofiasta. Se selittää miksi Marcusea on kritisoitu paitsi liberalististen ajattelijoiden taholta, myös ”omien puolelta”, eli marxilaisten ajattelijoiden leiristä.<sup>375</sup> Marcusen kommentaattoreista esimerkiksi Leszek Kolakowski pitää Marcusea esimerkkinä siitä, kuinka erilaisia teorioita voidaan kehittää marxilaisen doktriinin perusteella. Kolakowski kirjoittaa, että Marcusen varhainen, ”väärälle vasemmistohegeliläiselle tulkinnalle” perustuva tuotanto voidaan nähdä marxismin muotona, mutta myöhempi ajattelu, jota tässä luvussa on käsitelty ei. Se on hänen mukaansa vain kalpea heijastus alkuperäisestä marxilaisesta teoriasta. Syynä tähän Kolakowski mainitsee esimerkiksi luokkataistelun puuttumisen.<sup>376</sup>

Jotkut Marcusen kriitikot ovat nähneet hänen ajattelussaan myös piirteitä anarkismista marxilaisen luokkataistelun sijaan. Cranston kirjoittaa, että Marcusen ajattelussa yhdistyvät anarkismin ja marxismin huonoimmat piirteet peräänkuuluttaessaan ”terrorin hallintaa”<sup>377</sup>. Kolakowski puolestaan kuvaa Marcuse semi-romanttisen anarkismin mitä irrationaliseksi profeetaksi<sup>378</sup>. Näistä poiketen Douglas Kellner väittää Marcusen olevan ennemminkin individualistisen kapinan kuin anarkististen massaliikkeen ja kollektivismien puolestapuhuja.<sup>379</sup>

Mielestäni Marcusen poliittisessa ajattelussa kuitenkin on kyse luokkataistelusta ja työväestön vapauttamisesta, ja ehkä Marcusen kriitikot eivät ole täysin ymmärtäneet radikaalien vähemmistöjen merkitystä nimenomaan työväestön tietoisuuden herättäjinä. Myös *One-Dimensional Man*issa käsitelty kehittynyt teollinen yhteiskunta oli edelleen luokkayhteiskunta ja siinä esitellyt väärät tarpeet olivat nähtävillä jo Marxin kirjoituksissa. Näiden seikkojen lisäksi kaikkein selkein kytkentä Marxiin on työn

---

<sup>374</sup> Maurice Cranstonin tapauksessa *Counter-Revolution and Revoltin* huomioimattomuus on ymmärrettävää, sillä hänen kritiikkinsä (Cranston1970b) on julkaistu ennen sen ilmestymistä. Leszek Kolakowskin kritiikki on ilmestynyt vuosia *Counter-Revolution and Revoltin* jälkeen, mutta silti siinä ei mainita *united frontia* tai pitkää marssia instituutioiden läpi, vaan ainoastaan Marcusen ”myönteinen” kanta väkivaltaan. Kts. Kolakowski 1978b.

<sup>375</sup> Esim. Jay 1973, 296.

<sup>376</sup> Kolakowski 1978b, 396 ja 415.

<sup>377</sup> Cranston 1970b, 114.

<sup>378</sup> Kolakowski 1978b, 415.

<sup>379</sup> Kellner 1984, 279.



keskeisyys Marcusen ajattelussa<sup>380</sup>. Tämän vuoksi oikeampi tulkinta Marcusen marxilaisuudesta lienee Douglas Kellnerin ajatus Marcusen tuotannosta vastauksena marxismin kriiseihin. Siksi Marcusen pitäminen esimerkiksi hegeliläisyydestään johtuen idealistisena esimarxilaisena ajattelijana on virheellistä.<sup>381</sup>

## **4. KESKUSTELUA JA VERTAILUA I: YHTEISKUNTA JA POLITIIKKA**

### **4.1. Totalitarismi ja demokratia**

Tässä luvussa asetan vastakkain edellä tarkasteltuja Marcusen ja Popperin poliittisia ja yhteiskunnallisia ajatuksia ja osoitan Marcusen olevan Popperin valossa avoimen yhteiskunnan vihollinen. Kappaleessa 4.1 vertailen heidän näkemyksiään mm. totalitarismista, demokratiasta ja vapaudesta, ja kappaleessa 4.2 pohdin, mitkä piirteet Marcusen ajattelussa tekevät hänestä avoimen yhteiskunnan vihollisen. Pyrin kuitenkin jo siinä kyseenalaistamaan joitakin Popperin ajatuksia.

Edellisten lukujen perusteella nähdään, että Marcusen ja Popperin näkemykset ovat äärimmäisen vastakkaisia toisilleen. On kuitenkin tärkeää huomata, että vaikka Marcusen ja Popperin keinot ja tavoitteet ovat erilaisia, ovat heidän motiivinsa eräällä tasolla yhteiset. Ensinnäkin heitä yhdistää jo johdannossa mainittu pyrkimys kriittiseen rationaalisuuteen ja olemassa olevan yhteiskunnan rationaaliseen tarkasteluun. Lisäksi heidän ajatteluunsa määrittää totalitarismin ja fasismin vastaisuus, sekä yksilöiden vapauden maksimointi. Tosin Marcusen käsitys totalitarismista on erikoinen. Hän laajentaa perinteistä totalitarismin käsitettä kirjoittamalla siitä seuraavasti:

”For totalitarian is not only a terroristic political coordination of society, but also a non-terroristic economic-technical coordination which operates through the manipulation of needs by vested interests.”<sup>382</sup>

“Sillä totalitarismi ei tarkoita vain terroriin perustuvaa poliittista yhteiskunnan hallintaa, vaan myös ei-terroristista taloudellis-teknistä koordinaatiota, joka omien etujensa ajamana toimii tarpeiden manipuloinnin kautta.” (Käännös kirjoittajan)

---

<sup>380</sup> Lind 1985, 185.

<sup>381</sup> Kellner 1988, 169-170.

<sup>382</sup> Marcuse 2002, 5. MacIntyre kritisoi, että Marcusen tapa määritellä totalitarismi sekoittaa koko käsitteen ja tekee siitä hyödyttömän. MacIntyre 1970, 68-69.

Popperhan erottelee hyvin yksinkertaisesti vain demokraattiset ja totalitaristiset järjestelmät eikä tunnusta tällaisen totalitarismin olemassaoloa.

Marcusen ja Popperin tapauksessa myös suhtautuminen liberaaliin, demokraattiseen yhteiskuntaan on keskeinen kiistakysymys. Marcuse, kuten edellä on nähty, pitää kapitalistista ja demokraattista yhteiskuntaa niin viallisenä, että sen totaalinen korvaaminen toisenlaisella yhteiskunnalla on ainoa keino vikojen korjaamiseksi. Luvussa 3.4 nähtiin, että demokratiassa sinänsä ei Marcusen mielestä ole mitään vikaa, mutta demokratian ideat eivät hänen mukaansa toteudu yhteiskunnassa, jossa ihmisten poliittinen tietoisuus on hienovaraisesti manipuloitu vallitsevia oloja suosivaksi. Yhteiskunnat perustuvat Marcusen mukaan myös irrationaalisen resurssienjaon varaan, mikä on vastuussa köyhyydestä ja kurjuudesta.

Täysin päinvastaisilla linjoilla on Popper, joka painottaa ihmisten, eikä instituutioiden vastuuta demokratiaa kritisoitaessa<sup>383</sup>. Hän myös toteaa, että kaikissa yhteiskunnissa on köyhyyttä, kurjuutta ja repressiota, mutta tuntemistamme yhteiskunnista länsimaisissa demokratiassa näitä epäoikeudenmukaisuuksia on kaikkein vähiten. Myös demokraattiset yhteiskunnat ovat epätäydellisiä, mutta toistaiseksi parhaita mitä tiedämme.<sup>384</sup> Marcuse muistuttaakin selvästi Popperin kuvailemaa irrationaalista taiteilijapoliitikkoa, joka pyrkii poistamaan yhteiskunnasta kaiken kurjuuden. Marcusen ohjenuorana ei ole ainoastaan Popperin ihannoima välittömän kurjuuden poisto, vaan hän tähtää myös onnellisuuden maksimointiin.

Kummankin ajattelijan suhtautuminen demokraattisiin yhteiskuntiin kytkeytyy vahvasti käsityksiin vapaudesta. Popperin mukaan vapaus on ihmiselämän tärkein arvo, joka ylittää tärkeidessään esimerkiksi tasa-arvon kun taas Marcusen tapauksessa vapaus on yhteydessä objektiiviseen eikä subjektiiviseen käsitykseen onnellisuudesta<sup>385</sup>. Se edellyttää luonnollisesti materiaalisen tasa-arvon toteutumista, ja Marcusen tavoitteena on lisäksi vapaus ihmiselämän vaihtoehtojen määrää rajoittavasta dominaatiosta ja vieraantuneesta työstä. Marcusen vapauskäsityksen puolesta puhuu Maurice Cornforh, joka kritisoi Popperia siitä, että tämä keskittyy ainoastaan poliittisten instituutioiden

---

<sup>383</sup> Popper 2000, 182-183.

<sup>384</sup> Ferguson 1976, 55.

<sup>385</sup> Kellner 1984, 99.

yhteydessä esiintyvään vapauteen eikä huomioi muiden, kuten taloudellisten tekijöiden aiheuttamaa vapauden kaventumista.<sup>386</sup>

Popperin lähestymistapa poliittiseen toimintaan on myös erittäin institutionaalinen. Yhteiskunnan muuttaminen tapahtuu Popperin ajattelussa legitiimen keinoin ja demokraattisten instituutioiden kautta. Marcuse puolestaan on ajoittain kannattanut vähemmistöjen radikaalia politiikka ja suoraa kansalaistottelemattomuutta. On syytä huomata, että kuten kriittisen dualismin teoriasta ilmenee, myös Popper vastustaa kaikenlaista oikeuspositivismia. Hänen tapauksessaan sen käytännön seurauksia lieventää, että rationalistinen asenne edellyttää toiminnan pitäytymistä keskustelun tasolla.

Marcusen ja Popperin vastakkainasettelussa nousee esiin myös kysymys astetta vakavammasta kansalaistottelemattomuudesta eli väkivallasta poliittisessa toiminnassa. Koko Popperin ajattelua määrittää väkivallan vastustaminen, mutta luvussa 3 osoitettiin Marcusen maineen väkivallan suhteen olevan kyseenalainen. Popperin kaltaista väkivallan vastustamista ei Marcusen ajattelusta löydy. Keskeistä Marcusen kannassa väkivaltaan on Popperista poikkeava käsitys väkivallan institutionalisoinnista. Popperin mukaan demokraattiset instituutiot ovat väkivallattomuuden tae, mutta Marcusen mielestä väkivalta tulee ensisijaisesti valtion tasolta.<sup>387</sup>

#### **4.2. Utopistisesta teknologiasta ja rationaalisuudesta – Marcuse avoimen yhteiskunnan vihollisena**

Marcusen poliittisessa ajattelussa on kolme piirrettä, jotka tekevät hänestä Popperin valossa avoimen yhteiskunnan vihollisen. Ensimmäinen niistä liittyy Popperin utopismin kritiikkiin. Marcuse on selvästi utopistinen teknologi, jonka ajattelussa tavoitteet määrittelevät toiminnan keinot. Marcusen mukaan yhteiskunnassa tarvitaan ongelmiansa vuoksi totaalista muutosta, ja tätä kohtaan Popper esittää täsmällisimmän kritiikkinsä. Marcuse vierastaa Popperin kannattamia vähittäisuudistuksia, mutta totaalinen muuttaminen ei Popperin mukaan ole rationaalista

Tässä suhteessa Marcusen ja Popperin tapaukseen sopii hyvin aiemmin esitelty Michael Freemanin Popperin kritiikki. Freeman nimittäin kysyy, voivatko myös

---

<sup>386</sup> Cornforth 1976, 293-323.

<sup>387</sup> Ferguson 1976, 76-77.

vallankumoukselliset oppia virheistään?<sup>388</sup> Ongelmat, joita Popper luetteli utopistisen teknologian yhteydessä tukevat käsitystä, että Popper ei huomioi ollenkaan totaalisen muutoksen refleksiivisyyden mahdollisuutta. Hän esittää kokonaistavoitteisiin perustuvan toiminnan ja sen vaarojen suhteen ikään kuin kausaalisisina lakeina, jotka pätevät jokaisessa vallankumouksellisessa tilanteessa.

Popper käyttää utopistisista suunnitelmista sanaa *blueprints*, joka viittaa tarkkoihin piirustuksiin. Tämän vuoksi uskon, että kun Popper sanoo utopistisen teknologian edellyttävän tavoitteiden selvittämistä ennen toimintaa, hän tuntuu pitävän tavoitteita erittäin tarkkoina suunnitelmina. Niitä ei voi hänen mukaansa tehdä, mutta yllättäen Marcuse on tämän suhteen lähes samaa mieltä. Kuten kohdassa 3.4.3 huomattiin, Marcuse ei itsekään kuvaile mitenkään erityisen tarkasti ihanneyhteiskuntansa instituutioita. Hänen lausuntonsa niiden suhteen osoittavat ainakin jonkinlaista valmiutta reagoida mahdollisiin ihannetta toteuttaessa nouseviin ongelmiin sekä edustavat samanlaista kantaa kuin Popperin näkemykset, ettei tulevien instituutioiden toiminnasta voida tietää. Vielä selvemmin tämä ilmenee seuraavasta, *Essay on Liberationista* löytyvästä mielenkiintoisesta lainauksesta

”The demand is meaningless, if it asks for a *blueprint* of the specific institutions and relationships which would be those of the new society: they cannot be determined a priori; they will develop, in *trial and error*, as the new society develops.”<sup>389</sup>

”Tarkkojen *piirustusten* vaatiminen uuden yhteiskunnan instituutioista ja suhteista on mieletön, sillä niitä ei voi määritellä a priori. Ne kehittyvät *yriytyksen ja erehdyksen* kautta samalla uuden yhteiskunnan kasvaessa.” (Käännös ja kursivoinnit kirjoittajan)

Marcuse siis käyttää täsmälleen Popperin termejä kuvaillessaan siirtymistä toisenlaiseen yhteiskuntaan. Mielestäni tällainen näkemys yrityksen ja erehdyksen kautta tapahtuvasta vallankumouksesta sekoittaa hieman Popperin pakkaa. Marcusen tapauksessa voidaan sanoa vallankumouksen perustuvan tarkkojen piirustusten sijaan vain utopian ääriäville, mikä avaa uusia kysymyksiä utopistisen- ja osittaisteknologian suhteesta. Vaatiiko esimerkiksi tällaisten visioiden toteuttaminen niin automaattisesti tiukkaa kuria ja vallan keskittämistä kuin Popper väittää? Ennen kaikkea, mikäli vallankumous voi edetä osittaisteknologian kautta se saattaa tehdä utopistisen- ja osittaisteknologian erottelusta vain retorisen jaon.

---

<sup>388</sup> Gray 2004, 5 [www-dokumentti].

Tällä perusteella voidaankin ehkä väittää, että Popperin käsitys utopistisesta teknologiasta on liian yksinkertainen ja kärjistetty. Tämä tukee myös Freemanin esittämää väitettä, että Popperin käsitys vallankumouksesta on epäkriittinen ja aprioristinen<sup>390</sup>. Samaa ilmiötä koskee mielestäni Cornfothinkin toteamus, että Popperin kuvaus utopistisesta teknologiasta on liian apokalyptinen. Hänen mukaansa Popper tuntuu uskovan, että esimerkiksi kapitalismin lopettaminen johtaisi koko sivilisaation katoamiseen.<sup>391</sup> Onko Popperilla siten utopistista teknologiaa kritisoidessaan mielessään *myth of october* eli lokakuun myytti, jota Marcusekin kritisoi. Se tarkoittaa käsitystä, että vallankumous on dramaattinen, väkivaltainen ja yhdessä yössä tapahtuva siirtyminen kapitalismista sosialismiin. Esimerkiksi Marcuse on kyseenalaistanut tämän mallin sopimisen kehittyneisiin teollisuusmaihin.<sup>392</sup>

Toinen Popperin esittämä vallankumousten vastainen argumentti oli, ettei tavoitteita voida määrittää. Hän kirjoittaa, että utopistisen teknologian pelastaa vain platonistinen usko muuttumattomaan ihanteeseen.<sup>393</sup> Marcusen puolustus tähän on nähdäkseni selvä: Hänen ihanteensa perusta on biologinen ja ihmisluontoon liittyvä. Ihanneyhteiskunnan muotoa voidaan määritellä, sillä se perustuu ihmisten vietteihin ja ilmenee muistissa, mielikuvissa ja taiteessa, joilla on, oma Popperin ihannoiman järjen vastainen totuusarvonsa. Sama puolustus koskee onnellisuuden käsitettä, joka nousee Popperia ja Marcusea tarkastellessa usein esiin. Marcusen ajattelussa se on olennaisessa asemassa, koska hän rinnastaa sen vapautteen ja onnellisuuden kasvattaminen on yksi vallankumouksen tavoitteista. Popperin mukaan onnellisuutta ei kuitenkaan voi toteuttaa institutionaalisilla keinoilla eikä tietää mikä tekee ihmiset onnelliseksi.

Popperin puolesta tässä asiassa puhuu Richard Lichtmannin esittämä väite, ettei Marcusen olettaa ”emansipatorista viettirakennetta” ole olemassa. Hänen mielestään jo inhimillisen sarron historia osoittaa, että vallankumoukselle ja onnellisuudelle ei ole biologista perustetta.<sup>394</sup> Usko näihin ihanteisiin tekee joka tapauksessa Marcusen filosofian kriittisen dualismin vastaiseksi järjestelmäksi ja Popperin termein Marcuse edustaa sekä biologista, että psykologista naturalismia. Se onkin Marcusen ajattelun toinen avoimen yhteiskunnan vastainen seikka.

---

<sup>389</sup> Marcuse 1969, 86.

<sup>390</sup> Gray 2004, 3 [www-dokumentti]. Kts. luku 3.

<sup>391</sup> Cornforth 1976, 216.

<sup>392</sup> Kellner 2005, 23-24 [www-dokumentti].

<sup>393</sup> Popper 2000, 227.

Kolmas piirre johon Popperin kritiikki osuu, ja olennaisin avoimen yhteiskunnan vastainen piirre Marcusen filosofiassa on se, ettei Marcusen näkemyksistä poliittisesta toiminnasta löydy Popperin kuvaileman rationalistisen asenteen piirteitä kuten fallibilismia tai kriittistä keskustelua. Rationaalisuus edusti Popperille ennen kaikkea avoimen yhteisön mahdollistamaa kritiikkiä ja Marcusen tapauksessa utopismiin liittyvä *väärä rationalismi*, joka ei tiedosta rationaalisuutta yhteisöllisenä ominaisuutena vaan vaatii pyrkimystä valtaan muita suurempien intellektuaalisten kykyjen perusteella<sup>395</sup>.

Popperin kuvailema rationalistinen asenne vaikuttaa siis kieltämättä älyllisesti rehellisemmältä kuin Marcusen hieman elitismien värittämät ajatukset väärästä tietoisuudesta. Sillä on kuitenkin ongelmansa ja kuten on nähty, erilaista kritiikkiäkin sitä kohtaan on esitetty. Lisäksi Franz Stark toteaa, että mikäli Marcusen nyky-yhteiskunnan kritiikki osuu osittainkin oikeaan, se asettaa Popperin optimistisen kuvan yhteiskunnasta erittäin kyseenalaiseksi<sup>396</sup>.

Popperin ongelmana voi olla myös se, että jos Marcusea voi syyttää vähemmistön diktatuurista, on kysyttävä vallitseeko Popperin avoimessa yhteiskunnassa enemmistön diktatuuri. Popperhan kritisoi itsekin demokratian ymmärtämistä enemmistön hallintana, mutta esimerkiksi Starkin mukaan erilaisten intressien värittämässä yhteiskunnassa rationalistisen asenteen edellyttämä konsensus voidaan saavuttaa vain enemmistön tahtoa noudattamalla.<sup>397</sup> Tämä herättää myöhemmin käsiteltävän kysymyksen, takaako maltillinen toiminta avoimen yhteiskunnan olemassaolon vai tarvitseeko aidosti avoin yhteiskunta jonkinlaisia radikaaleja vastapainoja. Toteutuuko Popperin lupaama kriittisyys ja avoin yhteiskunta ainoastaan demokraattisten instituutioiden olemassaolon myötä?

Joka tapauksessa Marcuse on *Popperin ajatusten valossa* tarkasteltuna avoimen yhteiskunnan vihollinen. Popperin ja Marcusen poliittisen ajattelun kiistakysymysten taustalla on mielestäni viime kädessä erilaiset käsitykset tiedosta ja järjestä. Popperin yhteisöllinen rationaalisuuskäsitys ja osittaisteknologia perustuvat lähtökohtaisesti siihen, että yhteiskunnan oikeaan muotoon liittyviä totuuksia ei voida tietää ilman

---

<sup>394</sup> Lichtman 1988, 208.

<sup>395</sup> Williams 1989, 85 ja 141.

<sup>396</sup> Stark 1976, 107.

yritystä ja erehdystä ja niistä syntyvää kritiikkiä. Marcusen ajattelussa edellytetään, että sellaista tietoa taas on mahdollista saada. Juuri tätä eroa pyritään selittämään seuraavissa luvuissa, joissa tarkastellaan Marcusen ja Popperin tieteenfilosofisia näkemyksiä. Esimerkiksi Bryan Magee toteaa, että kaikilla suurilla poliittisilla ideoilla Platonista Marxiin on juurensa näkemyksistä tieteestä, logiikasta ja epistemologiasta ja että myös Karl Popper kuuluu tähän joukkoon.<sup>398</sup> Kuten tullaan huomaamaan, tämä tieteen ja politiikan yhteys koskee myös Marcusen filosofista tuotantoa.

## 5. MARCUSE JA KRIITTINEN YHTEISKUNTATIEDE

### 5.1. Kriittisen teorian synty Lukácsista Horkheimeriin

#### 5.1.1. Kriittisen teorian lähtökohdat: Länsimarxismi, reifikaatio ja Lukács

Käsittelen seuraavaksi Herbert Marcusen tieteenfilosofiaa. Kappaleessa 5.1 etsin Marcusen tieteenfilosofisten ajatusten juuria Georg Lukácsin ja Max Horkheimerin töistä. Näistä varsinkin jälkimmäisen kirjoitukset ovat vaikuttaneet Marcuseen niin paljon, ettei Marcusen ajattelua voida ymmärtää niistä irrallaan. Kappaleessa 5.2 syvennyn Marcusen omaan tieteenfilosofiseen tuotantoon ja hänen käsitykseensä kriittisestä teoriasta. Luvun lopussa, kappaleessa 5.3 keskityn Marcusen Hegel - tulkintaan ja siitä seuraavaan positivistisen tieteen kritiikkiin.

Frankfurtin koulukunnan vaikutusta Marcusen poliittiseen ajatteluun tarkasteltiin luvussa 3, mutta se muokkasi luonnollisesti myös hänen tieteenfilosofisia näkemyksiään. Frankfurtin koulukunnan tutkimuksia nimittäin määrittäi vahva metodologinen tietoisuus.<sup>399</sup> *Zeitschrift*issä ilmestyi 1930-luvulla sarja Horkheimerin ja Marcusen esseitä, joissa he muotoilivat *kriittisen teorian* periaatteita vastakohtana perinteiselle tieteelliselle toiminnalle, traditionaaliselle teorialle. Niistä muovautui *Institutin für Sozialforschungin* tutkimusohjelman perusta.<sup>400</sup>

Marxismin kartalla Frankfurtin koulukunnan kriittinen teoria kuuluu länsimarxismina tunnettuun suuntaukseen ja sillä on juurensa kyseisen suuntauksen varhaisempien

---

<sup>397</sup> Stark 1976, 109.

<sup>398</sup> Magee 1985, 74.

<sup>399</sup> Katz 1982, 94.

<sup>400</sup> Kellner 1984, 116.

ajattelijoiden töissä. Länsimarksismin ensimmäisenä edustajana pidetään Georg Lukácsia ja sitä on kuvattu humanistisena, subjektivistisena ja epädogmaattisena marxismin suuntauksena, joka oli sen syntyaikoina vallassa olleen neuvostomarksismin negaatio. Päinvastoin kuin neuvostomarksimi, länsimarksismin ideat eivät olleet poliittisessa vallassa missään ja siinä olivat säilyneet sosialismin libertarianistiset ja emansipatoriset ideat.<sup>401</sup> J.G. Merquior on myös määrittänyt kolme länsimarksismin keskeistä piirrettä, joita ovat mielenkiinnon kohdistuminen talouden sijasta kulttuuriin, humanistinen käsitys tiedosta, ja sen käsitteiden vahva eklektismi, eli eri ajattelijoiden ideoiden yhdistäminen.<sup>402</sup>

Ensimmäisillä länsimarksisiteilla ja Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian taustalla olivat samat olosuhteet ja ongelmat, jotka edellyttivät uuden lähtökohdan etsimistä marxilaiselle tieteelle. Ennen kaikkea syynä uuden perustan etsimiseen oli Saksan vallankumouksen epäonnistuminen ja Venäjän vallankumous. Marxilainen teoria oli näiden myötä jakautunut toiseen internationaalin ja ortodoksimarksimiin. Tämän vuoksi ei ollut olemassa sopivaa vallankumouksellista teoriaa, joka olisi huomioinut läntisten yhteiskuntien uuden tilanteen.<sup>403</sup>

Länsimarksismin perusteoksena pidetään Georg Lukácsin teosta *History and Class Consciousness* vuodelta 1923 ja sitä on nimitetty jopa Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian ponnauslaudaksi. Siksi on olennaista tarkastella ennen kriittisen teorian käsittelyä Lukácsin tärkeimpiä ajatuksia.<sup>404</sup> Lukácsin ja muiden ensimmäisten länsimarksimistien saavutus oli nostaa esiin marxismin hegeliläiset juuret. Lukácsin mukaan Hegelin filosofian marxilainen uudelleentarkastelu oli oleellista paitsi edellä mainituista olosuhteista johtuen, myös siksi, että myös porvarillisen filosofian piirissä kiinnostus Hegeliin oli kasvussa.<sup>405</sup>

Lukácsin olennaisin löytö Marxin tuotannosta oli *totaalisuuden dialektiikka*. Sen seurauksena *History and Class Consciousnessista* tuli Neil McInnesia lainaten ”länsimarksismin raamattu ja kommunististen intellektuaalien salainen doktriini”.

---

<sup>401</sup> Jay 1984, 1-3. Lukácsin, Korschin ja Frankfurtin koulukunnan jäsenten lisäksi muita tunnettuja länsimarksimisteja ovat mm. Antonio Gramsci, Ernest Bloch, sekä strukturalistista marxismia edustanut Louis Althusser. Länsimarksismin käsitteestä kts. esim Merquior 1986, 1-11.

<sup>402</sup> Merquior 1986, 7.

<sup>403</sup> Arato 1978, 4.

<sup>404</sup> Nordin 1995, 434-437. Toinen merkittävä teos on Karl Korschin *Marxism and Philosophy*.

<sup>405</sup> Lukács 1988, 248.



Lukács teki löytönsä Marxin myöhempien taloustieteellisten kirjoitusten, kuten *Pääoman* pohjalta, mutta löytö paljastui oikeaksi myöhemmin julkaistussa Marxin vuoden 1844 teoksessa *Taloudellis-Filosofiset käsikirjoitukset*. Tuolloin Lukács itse joutui puoluepoliittisista syistä kieltämään aiemmin esittämänsä väitteet, joten hän ei päässyt ottamaan varsinaista kunniaa löydöstään.<sup>406</sup>

Totaalisuuden dialektiikan ymmärtämiseksi yhteiskunta on ajateltava eräänlaiseksi jatkuvassa liikkeessä olevaksi kokonaisuudeksi, jossa muutokset yhdellä sen osa-alueella vaikuttavat kaikkialla. Käsitys tieteellisyydestä, joka perustuu eri yhteiskunnan aloja tutkiviin erillisiin tieteisiin on lähtökohtaisesti tämän näkemyksen vastainen, koska sen mukaan jokin yhteiskunnan osa-alue olisi muista riippumaton. Lukácsin mukaan juuri hallitseva luokka pyrkii estämään totaalisen yhteiskuntanäkemyksen muodostumista, sillä totaalinen näkemys olisi sen etujen vastainen. Prosessin seurauksena on *Verdinglichung*, eli *reifikaatio*, joka tarkoittaa ihmisten toiminnan muuttumista pysyviksi objekteiksi<sup>407</sup>.

Valtaa pitävän luokan, porvariston tietoisuus yhteiskunnasta onkin Lukácsin mukaan aina väärä. Todellinen tietoisuus syntyy ainoastaan silloin, kun proletariaatti, jolla on yhteiskunnassa vain hyödykkeen rooli, tiedostaa oman tilanteensa yhteiskunnallisessa kokonaisuudessa. Sen seurauksena proletariaatti toimii kaikkea reifikaatiota vastaan ja vapauttaa yhteiskunnan kokonaisuutena epäinhimillisistä oloista.<sup>408</sup> Reifikaatiosta vapautuakseen proletariaatin on Lukácsin mukaan omaksuttava totaalinen näkökulma yhteiskuntaan. Muuten sen kohtaloksi jää elämä epäinhimillisten tuotantolakien alaisuudessa.<sup>409</sup>

Herbert Marcuse päätyi varsinaisesti Lukácsin vaikutukseen vasta Horkheimerin ja *Institutin* kautta. Samoihin aikoihin kun Lukácsin *History and Class Consciousness* ilmestyi ja aiheutti polemiikkaa, Marcuse etsi vielä marxilaiseen ajatteluun uutta suuntaa Heideggerin eksistentialismista. Barry Katzin mukaan onkin oleellista kysyä miksei Marcuse kiinnostunut jo tuolloin Lukácsin tarjoamasta vaihtoehdosta marxismin

---

<sup>406</sup> McInnes 1972, 112-113.

<sup>407</sup> Itse reifikaation käsite ei ole peräisin Marxilta, vaan juurikin Lukácsilta, mutta sen idea on täysin marxilainen. Kolakowski 1978b, 275.

<sup>408</sup> Kolakowski 1978b, 276.

<sup>409</sup> McInnes 1972, 114-115.

uudistamiseksi.<sup>410</sup> On tärkeää huomata myös se, että kuten aiemmin mainittiin, Marcuse löysi myöhemmin vaihtoehdon Heideggerille Marxin *Taloudellis-filosofisista käsikirjoituksista*, joista Lukácsin tulkinta hegeliläisestä Marxista sai huomattavaa vahvistusta.

Frankfurtin koulukunta omaksui Lukácsilta paljon. Myös sen työssä ideat kuten reifikaatio ja yhteiskunta dialektisena kokonaisuutena olivat merkittävässä asemassa. Marcusen lisäksi Frankfurtin koulukunnan keskeisimmät jäsenet, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno eivät tietenkään omaksuneet kaikkea Lukácsin kirjoittamaa sellaisenaan, mutta Lukácsin merkitys ortodoksimarxismin haastajana ja marxismin uudistajana oli oleellinen kriittisen teorian kehittymiselle.<sup>411</sup> Lisäksi Lukácsin ideoilla on merkittävä rooli Marcusen myöhemmässä tuotannossa. Barry Katzin ja Douglas Kellnerin mukaan reifikaatio on selvästi yhteydessä Marcusen ajatuksiin yksiuotteisesta yhteiskunnasta, kuten jo luvussa 3 mainittiin. Marcuse suhtautuikin Lukácsiin muita Frankfurtin koulukunnan jäseniä myönteisemmin 1930-luvulla.<sup>412</sup>

### 5.1.2. Max Horkheimer: Traditionaalinen ja kriittinen teoria

Max Horkheimerin ja Herbert Marcusen kriittisen teorian perusajatus voidaan tiivistää seuraavasti: Se pyrki yhdistämään empiirisen yhteiskuntatieteen, kysymyksen materiaalisista elinolosuhteista ja tietyt idealistisen filosofian piirteet ja niiden perusteella toimia vaihtoehdona toisaalta positivismille, toisaalta idealismille.<sup>413</sup> Varsinaisen pohjan tälle projektille loi Horkheimer esseessään *Traditionaalinen ja kriittinen teoria*, jossa hän tarkasteli kriittistä teoriaa suhteessa perinteiseen tieteelliseen toimintaan. Horkheimerille kriittisen teorian vastakohta, traditionaalinen teoria ei tarkoittanut mitään tiettyä teoriaa tai filosofista suuntausta, vaan koko modernille ajalle tyypillistä tieteellistä maailmankuvaa, joka on ollut olemassa Descartesista lähtien.<sup>414</sup>

Traditionaalinen käsitys teoriasta vastaa alati kasvavaa kirjastoa. Horkheimerin mukaan traditionaalinen teoria on kehittymässä kohti yhtä universaalista tiedon järjestelmää. Tieteen eri alueet ovat palautettavissa yksiin lähtökohtiin, ja maailman rakennetta

---

<sup>410</sup> Katz 1982, 62-63. Se ettei Marcuse soveltanut Lukácsia ei kuitenkaan tarkoita, että lähtökohdat olisivat olleet täysin erilaisia. Esimerkiksi Lucien Goldmannin mukaan Lukács käsitteli työssään samoja kysymyksiä kuin Heidegger. Kts. Jay 1984, 317.

<sup>411</sup> Held 1980, 22-23, sekä McInnes 1972, 118.

<sup>412</sup> Kellner 2002, 28 sekä 1984, 387.

<sup>413</sup> Katz 1982, 95-96.

<sup>414</sup> Kotkavirta 1991, 169.

voidaan kuvata deduktiivisella ketjulla. Traditionaaliseen teoriaan kuuluu myös kehitys, että sama käsitteellinen välineistö, jota käytetään elottoman luonnon tutkimuksessa, sopii yhä enemmän myös yhteiskunnallisten ja muiden elollisten ilmiöiden tarkasteluun.<sup>415</sup>

Edellä kuvattu traditionaalisen teorian mukainen kuva tieteestä on Horkheimerin mukaan puutteellinen. Hän esittää hyvin Lukácsin näkemysten kaltaisen ajatuksen, jonka mukaan yhteiskunnan elämä on eri tuotannonalojen tulos. Tämän totaalisuuden vuoksi eri aloja ei voi tarkastella erillisenä ja toisista riippumattomana ja kokonaisuuden vaatimus koskee myös tiedettä. Traditionaalinen käsitys teoriasta on vain abstraktio, josta ei ilmene, mitä se merkitsee yhteiskunnan ja ihmisten elämän kannalta. Traditionaalista teoriaa määrittää myös kantaa ottamattomuus. Kuten Jussi Kotkavirta kirjoittaa:<sup>416</sup>

”Traditionaalisen tieteen harjoittaja voi kyllä selvittää ihmisten mielipiteitä eri asioista, mutta siihen, ovatko nämä mielipiteet hyviä vai huonoja, hyväksyttäviä tai tuomittavia, hänellä ei ole sanottavaa – muuten kuin yksityishenkilönä. Horkheimerin mukaan traditionaalinen teoria tuntee lopulta vain yhden rationaalisuuden kriteerin: toimiiko jokin vai ei.”<sup>417</sup>

Olellainen ero traditionaalien ja kriittisen teorian välillä on, että ensiksi mainittu ei tiedosta yhteiskunnallisia lähtökohtiaan. Traditionaaliselle teorialle maailma näyttäytyy valmiina faktoina, mutta kriittisen teorian mukaan faktoja sinänsä ei ole olemassa.<sup>418</sup> Horkheimer painottaa, että havaittavat tosiasiat ovat yhteiskunnallisesti muotoutuneita kahdella tapaa. Yhteiskunta on muokannut sekä havaittavaa kohdetta, että itse havaitsijaa vaikka tämä kokisikin olevansa vain passiivinen toimija. Erityisesti tämä koskee yhteiskunnan tarkastelua, sillä yhteiskuntaan ja tuotantotoimintaan sisältyy aina suunnittelua. Siksi Horkheimerin mukaan puhtaita faktoja ei ole mahdollista saavuttaa. Havaittu tosiasia on aina inhimillisten tekijöiden muokkaama ennen kuin havaitsija siihen paneutuu.<sup>419</sup>

Kriittinen teoria ei pyrikään olemaan yhteiskunnallisesti neutraali. Se kieltäytyy hyväksymästä sitä, että yhteiskunnan säännöt kuten vallitseva työnjako ja

---

<sup>415</sup> Horkheimer 1991, 5-7.

<sup>416</sup> Emt., 13.

<sup>417</sup> Kotkavirta 1991, 170.

<sup>418</sup> Kolakowski 1978b, 352-353.

tuotantorakenne olisivat luonnollisten lakien kaltaisia välttämättömyyksiä. Se tiedostaa, että ihminen on vieraantunut yhteiskunnasta, josta on tullut omien lakiensa mukaan toimiva luonnollinen kokonaisuus ja sen tarkoituksena on poistaa jännite yksilön rationaalisuuden ja yhteiskuntaa määrittävien työolojen väliltä. Lukácsin vaikutus on selvästi nähtävissä Horkheimerin esseessä. Esimerkiksi Leszek Kolakowskin mukaan Horkheimerin kriittisen teorian periaatteet muistuttavat huomattavasti Lukácsin marxismia, mutta ilman proletariaatin merkitystä. Tästä seuraa Kolakowskin mukaan Lukácsiin verrattuna joustavampi, mutta toisaalta epäselvempi käsitys totuudesta.<sup>420</sup>

## 5.2. Marcusen kriittinen teoria

### 5.2.1. Teorian sitoumukset

Tarkastellessa Marcusen käsitystä kriittisestä teoriasta, on olennaista ymmärtää sen olevan osa samaa projektia jota edellisessä kappaleessa käsiteltiin. Horkheimer oli edellä käsitellyssä esseessään jättänyt jokseenkin epäselväksi kysymykset kriittisen tieteen ja yhteiskunnallisen käytännön sekä kriittisen filosofian ja empiirisen tutkimuksen suhteista. Kriittisen teorian periaatteita muotoillessaan Marcuse pyrki tarkentamaan näitä kysymyksiä ja vaati yhteiskuntakritiikin perusteeksi ”praktista desisionismia vahvempaa järjen käsitettä”. Lähtökohtanaan tässä työssä Marcusella oli saksalaisen idealismin perintö.<sup>421</sup>

*Traditionaalinen ja kriittinen teoria* - esseen aisaparina tunnetun *Filosofia ja kriittinen teoria* - artikkelin alussa Marcuse määrittelee kaksi lähtökohtaa kriittiselle teorialle. Ensinnäkin, kriittinen teoria pyrkii tarkastelemaan yhteiskuntaa Lukácsin malliin kokonaisuutena. Yksittäiset ilmiöt voidaan sen mukaan selittää vain osana kokonaisuutta. Tässä kokonaisuudessa talous on määräävä tekijä ja siksi kriittisen teorian on syvennyttävä erityisesti tuotantosuhteiden vaikutukseen muilla elämänalueilla.<sup>422</sup>

Toiseksi, kriittinen teoria on Marcusen mukaan sitoutunut materialismiin, mikä ilmenee kahdella tavalla: 1) Teorian keskipisteessä on huoli ihmisten onnellisuudesta. 2) Ihmisten onnellisuuteen voidaan vaikuttaa vain materiaalisia elinolosuhteita

---

<sup>419</sup> Horkheimer 1991, 16-17. Koska kriittisen teorian periaatteisiin kuuluu kiinnostus tieteen sosiologisiin lähtökohtiin, sitä voidaan verrata ns. post-empiristiseen tieteenteoriaan. Kotkavirta 1991, 181.

<sup>420</sup> Kolakowski 1978b, 353-355.

<sup>421</sup> Kotkavirta 1991, 182.

muuttamalla.<sup>423</sup> Nämä seikat liittävät kriittisen teorian myös kapitalismin kritiikkiin. Marcusen käsityksessä onnellisuudesta on nimittäin erittäin olennaista se, että se ei ole hänen mukaansa puhtaasti yksilön sisäinen arvostelma vaan tila, jota voidaan lähestyä objektiivisesti. Hänen mukaansa kapitalismin aikana onnellisuus on luokkakohtainen ilmiö, jota tuotannon ja työnjako olennaisesti rajoittavat.<sup>424</sup>

Kolmantena lähtökohtana voidaan pitää kriittisen teorian suhdetta filosofiaan. Kriittisen teorian käsitellessä filosofiaa se on kiinnostunut filosofisten käsitteiden ja ongelmien sisältämästä totuudesta ja se lähtökohtaisesti olettaa niillä olevan totuusarvoa. Monet filosofiset käsitteet eivät Marcusen mukaan ole vain filosofian, vaan koko ihmiskunnan ongelmia.<sup>425</sup> Siksi Marcusen mukaan kriittisen teorian tavoitteena on säilyttää idealistisen filosofian korkeimmat totuudet ja erottaa sen emansipatoriset piirteet repressiivisistä. Nämä totuudet voivat Marcusen mukaan tarjota kriittiselle yhteiskuntateorialle välineitä vallitsevien olojen ja ideologioiden arvosteluun. Kuten Marcuse kirjoittaa, niiden kriittisyys syntyy niiden universaaliudesta.<sup>426</sup>

”That man is a rational being, that this being requires freedom, and that happiness is his highest good are all universal propositions whose progressive impetus derives precisely from their universality. Universality gives them an almost revolutionary character, for they claim that all, and not merely this or that particular should be rational, free and happy.”<sup>427</sup>

”Se, että ihminen on rationaalinen olento, että tämä olento tarvitsee vapautta ja että onnellisuus on hänen tärkein hyödyke ovat kaikki universaaleja lausekkeita joiden edistykseellisyys syntyy juuri niiden universaaliudesta. Se antaa niille lähes vallankumouksellisen merkityksen, sillä niiden mukaan kaikkien, eikä ainoastaan tämän tai tuon yksittäisen tulee olla rationaalisia, vapaita ja onnellisia.” (Käännös kirjoittajan.)

Olosuhteiden muuttaminen ei kuitenkaan ole filosofian tehtävä.<sup>428</sup> Siksi kriittisen teorian tulee hahmottaa myös jonkinlaista käytäntöä, joka mahdollistaisi sen päämäärien ja filosofisten totuuksien realisoimisen. Tämä kiinnostus käytäntöön todistaa, kuten Douglas Kellner huomauttaa, että Marcusen kriittisen teorian perustana on Marxin painottama teorian ja käytännön yhteys.<sup>429</sup>

---

<sup>422</sup> Kellner 1984, 119, sekä Marcuse 1968b, 134-135.

<sup>423</sup> Marcuse 1968b, 135. On huomattava, että Marcusen käytössä materialismi ei viittaa filosofiseen järjestelmään, joka väittäisi maailman olevan ensisijaisesti aineellinen.

<sup>424</sup> Kellner 1984, 120.

<sup>425</sup> Marcuse 1968b, 146-148.

<sup>426</sup> Kellner 1984, 116-125.

<sup>427</sup> Marcuse 1968b, 152.

<sup>428</sup> Emt., 147.

<sup>429</sup> Kellner 1984, 116-125.

Omalla tavallaan vaatimus teorian ja käytännön yhteydestä näkyy Marcusen näkemyksessä *järjestä*. Järki on hänen mukaansa filosofian perimmäisin käsite, joka kytkee filosofian ihmiskunnan kohtaloon. Järjen tulee olla kriittinen tribunaali, jonka arvioitavaksi todelliset elinolosuhteet alistetaan. Järjen käsitteeseen sisältyy näin myös vapauden käsite, sillä todellisuuden arviointi olisi hyödytöntä ilman vapautta muuttaa sitä. Porvarillisen filosofian kritiikistä voi selvästi päätellä, että kriittisen teorian on palautettava järjen ja käytännön maailman yhteys.<sup>430</sup>

### 5.2.2. Olemuksen käsite ja mahdollisuudet

Marcusen kriittisen teorian kannalta erityisen merkittävä filosofinen käsite on *essence* eli olemus. Marcuse tarkasteli käsitettä *The Concept of Essence* - esseessä, joka esimerkiksi David Heldin mukaan kuvaa erinomaisesti Marcusen näkökulmaa yhteiskuntaan.<sup>431</sup> Olemuksen käsite on Marcusen mukaan ollut olemassa koko filosofisen perinteen ajan ja hän kuvaa sen ensimmäisenä edustajana Platonia *ideoineen*<sup>432</sup>. Sen syvin merkitys on säilynyt suurin piirtein samana läpi aikojen: Yhden todellisen olemisen abstraktointi ja eristäminen sen lukuisista ilmenemismuodoista (*appearance*). Olennaista on, että olemuksen käsitteeseen sisältyy Marcusen mukaan implisiittisesti kriittinen ja eettinen ulottuvuus. Marcuse kirjoittaa, että teoria, joka pyrkii toimimaan ilman olemuksen käsitettä vajoaa avuttomaan relativismiin ja vallassaolevien voimien armoille.<sup>433</sup>

Teorian ja käytännön suhde syntyy myös olemuksen käsitteen yhteydessä. Marcuse kirjoittaa, että materialistinen yhteiskuntateoria tuo olemuksen teoriaan uuden ulottuvuuden. Ero olemassa olevan ja sen mitä voisi olla välillä on Marcusen mukaan teorian polttopisteessä ja sen sitoutuminen ihmisten onnellisuuteen muuntaa olemuksen ja ilmenemismuotojen välisen suhteen transendentiaalisesta olemisen rakenteesta historialliseksi suhteeksi, jonka ihmiset voivat muuttaa. Tämä tekee teoriasta osan yhteiskunnan muuttamisen käytäntöä, sillä olemassa olevan ja mahdollisuuksien ero

---

<sup>430</sup> Marcuse 1968b, 135-139.

<sup>431</sup> Held 1980, 244.

<sup>432</sup> Käsitteen olemassaolo vahvistaa Marcusen mukaan *philosophia perennis* -käsityksen oikeutusta. Marcuse 1968c, 43. *Philosophia perennis* tarkoittaa ajatusta, että filosofiassa on ajan ja eri kontekstit ylittävä jatkuva teema ja eri historiallisten aikakausien kirjoituksissa on tiettyjä vankkoja totuuksia. Kts. Schmitt 2001, 28.

<sup>433</sup> Marcuse 1968c, 43-45.

edustaa lähtökohtaa ihmisten toiminnalle. Teoria siis osoittaa täyttämättömiä mahdollisuuksia, joista tulee käytännöllisen toiminnan tavoite.<sup>434</sup>

Teorian ja yhteiskunnallisen käytännön kannalta tärkein olemuksen käsite on nimenomaan ihmisen olemus, *essence of man*. Marcuse olettaa ihmisellä olevan todellinen olemus, joka ei nykyisissä yhteiskunnallisissa oloissa toteudu. Ihmisen olemuksen ja kriittisen teorian suhteesta Marcuse kirjoittaa seuraavaa:<sup>435</sup>

”Concern with man moves to the center of theory; man must be freed from real need and real misery to achieve the *liberation of becoming himself*. When the essence of man becomes the object of inquiry in this way, the relation of essence and appearance is posited as a historical disproportion.”<sup>436</sup>

“Huoli ihmisestä tulee teorian keskipisteeksi; ihminen tulee vapauttaa todellisesta tarpeesta ja todellisesta kurjuudesta *vapautuakseen ja tullakseen itsekseen*. Kun ihmisen olemuksesta tulee tällä tavalla tiedon kohde, olemuksen ja ilmenemismuotojen suhde näyttäytyy historiallisena epäkohtana.” (Käännös ja kursivointi kirjoittajan.)

Marcuse toteaa, että ihmiskunnan kehitys on tullut pisteeseen, jossa ihmisen olemuksen realisointi on mahdollista, mutta ihmisen olemuksen toteuttaminen vaatii yhteiskunnallisten rakenteiden muuttamista, sen mahdollisuuksien realisoimista. Marcuse uskoo, että yhteiskunnan todellisia mahdollisuuksia voidaan arvioida ja luettelee arvioinnin perusteita. Niitä ovat mm. luonnollisten ja yhteiskunnallisten tuotantoresurssien kontrollin määrä, työn organisoinnin taso, sekä tarpeiden kehitys suhteessa niiden realisointimahdollisuuksiin. Olemuksen käsitteessä näkyy selkeästi Marcusen kriittisen teorian yhteys varsinkin Marxin varhaisiin kirjoituksiin, joita tarkasteltiin kohdassa 3.1.1.<sup>437</sup>

Tehdessään ihmisen olemuksesta vaatimuksensa kriittinen teoria osoittaa Marcusen mukaan suuntaa yhteiskunnan kehittämiseksi. Se viitoittaa tietä ”ihmisyyden huonosta tilasta” tuotannon järjestämiseen ihmisten aitojen tarpeiden mukaan. Silloin ihmiset ottaisivat yhteiskunnallisen elämän suunnittelun omiin käsiinsä. Yhteiskunnallinen toiminta irrotettaisiin pois sattumanvaraisen kilpailun ja reifikoituneiden ”välttämättömyyksien” alaisuudesta.<sup>438</sup>

---

<sup>434</sup> Emt., 69.

<sup>435</sup> Emt., 72.

<sup>436</sup> Emt., 72.

<sup>437</sup> Held 1980, 244.

Näin ollen kriittinen teoria on Marcusen mukaan kiinnostunut juuri yhteiskunnan piilevistä mahdollisuuksista. Olennaista näissä mahdollisuuksissa on, että ne ovat olemassa olevia tendenssejä, joilla on juurensa vallitsevissa oloissa. Tälle vaatimukselle perustuu se, että kriittinen teoria välttää muuttumisensa utopiaksi ja on siten todellinen vaihtoehto idealistiselle filosofialle ja positivismille.<sup>439</sup>

”Like philosophy, it opposes making reality into a criterion in the manner of complacent positivism. But unlike philosophy, it always derives its goals from present tendencies of the social process. Therefore it has no fear of the utopia that the new order is denounced as being.”<sup>440</sup>

”Kuten filosofia, se vastustaa todellisuutta kriteerinä mukautuvan positivismin tapaan. Filosofista poiketen se määrittää tavoitteensa olemassaolevien tendenssien perusteella. Siten siitä ei tule utopiaa, joksi uutta järjestystä nimitetään.” (Käännös kirjoittajan.)

Yhteenvetona Marcusen käsityksen kriittisestä teoriasta voisi tiivistää seuraavasti: 1) Se pyrkii analysoimaan yhteiskuntaa kokonaisuutena, jonka määrittävä osa-alue on talous ja tuotantosuhteet 2) Sen keskipisteessä on materialismi, eli huoli ihmisten onnellisuudesta. 3) Se uskoo idealistisen filosofian käsitteiden ja ongelmien sisältävän 4) Näistä lähtökohdista käsin se pyrkii analysoimaan yhteiskunnan olemassa olevia tendenssejä ja mahdollisuuksia. 5) Asettamalla mahdollisuudet olemassa olevaa vastaan se viitoittaa tietä yhteiskunnan muuttamiselle.

### 5.3. Hegel ja positivismin kritiikki

Marcusen tieteenfilosofisiin näkemyksiin liittyy vahvasti myös hänen omalaatuinen Hegel-tulkintansa. Selvimmin tämä yhteys ilmenee teoksessa *Reason and Revolution*, jota Barry Katz kuvaa käsitteellä *Kampfschrift*.<sup>441</sup> Kyseessä on juurikin taistelukirjoitus, Hegelin puolustukseksi natsismi- ja totalitarismisyytöksiltä kirjoitettu teos. Marcusen *Reason and Revolutionissa* esittämä tulkinta Hegelistä onkin täysin toisenlainen kuin esimerkiksi Popperin ynnä muiden kriitikoiden joiden mielestä Hegel on totalitarismin ja natsismin filosofi<sup>442</sup>. Hän esittää Hegelin edistyksen ja muutoksen filosofina ja Hegelin vastaisen positivismin totalitarismin ideologiana. Hegelin

---

<sup>438</sup> Marcuse 1968c, 73.

<sup>439</sup> Emt., 143. Vrt. Marcusen myöhemmin kirjoittamat ajatukset utopian ja kriittisen yhteiskuntatieteen suhteesta. Kts. esim. tämän tutkimuksen kohta 3.4.3..

<sup>440</sup> Marcuse 1968b, 143.

<sup>441</sup> Katz 1982, 102.

<sup>442</sup> On tosin syytä muistaa, että siinä missä Popperin Hegel –tulkintaa on pidetty epätieteellisenä, on Marcusen näkemyksiä Hegelistä pidetty epäkriittisenä. Kellner 1984, 146-147.



ajattelusta löytyy Marcusen mukaan sekä kriittisen teorian, että ns. kriittinen järjen teoreettinen perusta.<sup>443</sup>

Marcuse aloittaa argumenttinsa muotoilun kuvaamalla Hegelin filosofian ja Ranskan vallankumouksen yhteyttä. Hänen mukaansa Ranskan vallankumous edusti Hegelille järjen mahtia todellisuudesta. Vallankumouksellinen toiminta osoitti kriittinen järjen olemassaolon, jonka keskeinen ajatus on, että ajatuksen tulee hallita todellisuutta. Toisin sanoen kriittisen järjen idea on, että se mitä ihmiset pitävät oikeana ja hyvänä, tulee aktualisoida myös heidän yhteiskunnallisessa elämässään. Sen luonne on näin ollen erittäin kriittinen ja poleeminen.<sup>444</sup>

Kriittisen järjen keskeinen piirre on sen *dialektisuus*. Dialektiikkahan mielletään yleensä teesi-antiteesi-synteesi -prosessiksi, jossa virheellinen, epätäydellinen alkutila (teesi) korvautuu sen negaatiolla (antiteesi), jonka myötä kehitys nousee korkeammalle tasolle (synteesi). Mielestäni Marcuse ei käsitä dialektiikkaa aivan näin, mutta hän painottaa, että dialektiikan mukaisesti oleminen historiallista. Se on aina tulemista joksikin. Tiedon kohteena ei ole se mitä jokin on juuri tällä hetkellä vaan sen todellinen olemus riippuu myös siitä mitä se on ollut ja mitä se tulee olemaan. Näin ollen dialektinen yhteiskuntateoria on kiinnostunut muutoksista ja prosesseista joita yhteiskunnassa vaikuttaa. Se ei näe yhteiskuntaa stabiilina vaan ristiriitojen ja kehitysten värittämänä historiallisena ilmiönä. Dialektista filosofiaa Marcuse kutsuu negatiiviseksi filosofiaksi. Negatiivinen ei siis ole tässä tapauksessa mitenkään arvottava käsite.<sup>445</sup>

Myös negatiiviseen filosofiaan liittyy aiemmin tarkasteltu olemuksen käsite. Hegeliläinen dialektiikka perustuu ilmiöiden ilmenemismuodon ja olemuksen erotteluun, ja Marcusen kriittisen teorian kannalta keskeinen käsite on siis Hegelin perintöä. Hegelin muotoilema olemuksen doktriini pyrkii erottamaan tiedon ”havaittavien faktojen palvonnasta” ja tuomaan järjen tehtäväksi ilmiöiden kriittisen arvoinnin muuttuvina tekijöinä. Se ymmärtää olemuksen ja ilmenemisen välisen

---

<sup>443</sup> Kellner 1984, 130-131.

<sup>444</sup> Marcuse 1983b, 3-11.

<sup>445</sup> Held 1980, 228-232.

ristiriidan olevan muutoksen aiheuttaja ja samaistaa järjen olemassa olevan hävittämiseen.<sup>446</sup>

Suuntaamalla rationaalisen tiedon pois välittömästi havaittavasta ilmiöiden ilmenemismuodosta hegeliläiseen kriittiseen järkeen kuuluu vahvasti myös spekulatio. Kriittisen teorian yhteydessä spekulatiota ei pidä kuitenkaan ajatella epämääräisenä arvailuna vaan vastareaktiona luonnontieteellisen empirisismin levittämälle ajattelutavalle, että olemassa olevat faktat kuvastavat aina totuutta, jolle järjen ja rationaalisuuden on alistuttava. Tätä ilmiötä Marcuse on kuvannut nimellä *abdication of reason*, eli järjen luopuminen vallasta. Spekulaation merkitykselle perustuu myös Marcusen empirisismin ja positivismin kritiikki.<sup>447</sup>

Havaittavien faktojen totuusarvoa alkoi korostaa Hegelin edustamalle negatiiviselle ja spekulatiiviselle filosofialle syntynyt vastareaktio. Sen ensimmäinen muoto oli positiivinen filosofia, josta kehittyi myöhemmin positivistinen tiede. Marcuse kirjoittaa, että eurooppalainen ajattelu siirtyi positivismiin aikakauteen Hegelin kuolemaa seuranneena vuosikymmenenä. Tämän liikkeen edustajia olivat mm. Auguste Comte, Friedrich Stahl ja F.J. Schelling. Heidän perustamansa positiivinen filosofia oli Marcusen mukaan tietoinen reaktio saksalaisen ja ranskalaisen rationalismin kriittisiä ja tuhoavia piirteitä vastaan.<sup>448</sup>

Selkeimmin positiivisen filosofian periaatteita muotoili Comte, jonka vaikutuksesta syntyi sosiologia taloustieteestä itsenäisenä yhteiskuntaa tarkastelevana tieteenä. Hänen periaatteidensa mukainen positiivinen sosiologia tutkii faktoja eikä transsendentaaleja illuusioita, hyödyllistä tietoa kontemplaation sijaan ja painottaa varmuuden merkitystä. Hän myös nosti havainnoinnin merkityksen yhteiskuntatieteessä keskeiseen asemaan spekulatiivisuuden kustannuksella ja määritteli tieteen tehtäväksi etsiä yhteiskunnallisia luonnonlakeja. On selvää, kuinka Marcusesta eroavaa käsitystä järjestä Comten periaatteet edustavat; Marcuse nimittää Comten positiivista filosofiaa jopa järjen halveksunnaksi. Ennen kaikkea positivismi toimii vallitsevan yhteiskunnan ideologiana ja autoritarianismin filosofisena oikeuttajana. Pitäessään olemassa olevaa

---

<sup>446</sup> Marcuse 1983b, 141-150.

<sup>447</sup> How 2003, 2-4.

<sup>448</sup> Marcuse 1983b, 323-330.

rationaalisuuden mittarina, positivismin neutraalius jää näennäiseksi ja vallitsevaa järjestelmää suosivaksi.<sup>449</sup>

*Reason and Revolution*issa muotoilemaansa positiivisen ja negatiivisen filosofian tematiikkaa Marcuse kehittäi vielä 1960-luvulla *One-Dimensional Man*issa. Tuolloin positiivinen filosofia näytteli omaa osaansa yksiulotteisen yhteiskunnan stabilisaation luomisessa. Positivismi oli Marcusen mukaan teknologisen rationaalisuuden täyttämää yksiulotteista ajattelua ja logiikka oli muuttunut dominaation logiikaksi. Yksiulotteiseen ajatteluun kuuluu Marcusen mukaan pyrkimys tarkastella kaikkea kvantitatiivisesti ja tieteellisen rationaalisuuden liittäminen vain luonnontieteellisen kaltaisiin lakeihin. Näin se erottaa toisistaan totuuden ja hyvän, sekä tieteen ja etiikan. Psykoanalyttisin termein positivismin seuraus on elämänviettien ja järjen erottaminen, eli *Eroksen* ja *Logoksen* yhteyden katkaiseminen. Eettisten ideoiden luokittelu epätieteelliseksi heikentää niiden mahdollisuuksia saada aikaan konkreettista muutosta yhteiskunnassa.<sup>450</sup>

”If the Good and the Beautiful, Peace and Justice cannot be derived either from ontological or scientific-rational conditions, they cannot logically claim universal validity and realization. In terms of scientific reason, they remain matters of preference ... The unscientific character of these ideas fatally weakens the opposition to established reality; the ideas become mere *ideals*, and their concrete, critical content evaporates into the ethical or metaphysical atmosphere.”<sup>451</sup>

”Jos hyvää ja kaunista, rauhaa ja oikeutta ei voida johtaa joko ontologisista tai tieteellis-rationaalisista tekijöistä, ne eivät voi loogisesti vaatia universaalista validiteettia ja toteutumista. Tieteellisen järjen termein ne pysyvät mieltymyksinä ... Näiden ideoiden epätieteellinen luonne heikentää kohtalokkaasti oppositiota vallitsevalle todellisuudelle; ideoista tulee vain *ideaaleja* ja niiden konkreettinen, kriittinen sisältö haihtuu ettiseen tai metafyyseen ilmaan.” (Käännös kirjoittajan.)

Vahvasta kritiikistään huolimatta Marcuse ei pidä positivismia kuitenkaan täysin pahana, sillä se on omalta osaltaan vaikuttanut taikauskon, uskonnon ynnä muun merkityksen vähentymiseen yhteiskunnallisessa elämässä. Se, mikä positivismista tekee ongelmallisen on konservatiivinen taipumus rajoittaa rationaalisuuden käsitystä. Se korostaa havaintojen merkitystä muiden tekijöiden, kuten spekulatiivisuuden ja mielikuvituksen kustannuksella ja opettaa ihmiset suhtautumaan myönteisesti vallitseviin oloihin.<sup>452</sup>

---

<sup>449</sup> Emt., 340-349.

<sup>450</sup> Marcuse 2002, 147-151.

<sup>451</sup> Emt., 151.

<sup>452</sup> Held 1980, 162.

Pahimmillaan positivismi johtaa siis Marcusen mukaan konservatiivisuuteen ja jopa totalitarismiin, mutta esimerkiksi Leszek Kolakowski voi hyvinkin olla oikeassa pitäessään totalitarismiuhkakuvaa liioiteltuna, sillä Marcuse ei hänen mukaansa perustele totalitarismin ja positivismin yhteyttä kunnolla. Yhteys konservatismiin on kuitenkin mielestäni erittäin mahdollinen. Positivismin näennäinen neutraalius ja rationaalisuuden rajoittaminen olemassa olevaan ovat argumentteja, joita on totalitarismiväitteitä vaikeampi perustella vääräksi.<sup>453</sup>

Yhteenvetona voidaan todeta, että Marcusen tieteenteorian keskeisimmät piirteet ovat sitoutuminen materialismiin ja ihmisten onnellisuuteen, dialektiseen ajatteluun, sekä yhteiskunnan olemuksen ja mahdollisuuksien etsimiseen. Lisäksi siihen kuuluu vahva positivismin kritiikki, eli pyrkimys laajentaa rationaalisuutta myös ei-havaittaviin ilmiöihin. Näiden tieteenfilosofisten periaatteiden käsittely tekee nähdäkseni selvemmäksi mihin monet Marcusen poliittisen ajattelun piirteet perustuvat ja miksi hän uskoo mahdollisuuteen saada tietoa poliittisista ihanteista toisin kuin Popper väittää.

## **6. POPPERIN TIETEENFILOSOFIA**

### **6.1. Popper tieteen ja tiedon luonteesta**

#### *6.1.1. Falsifikationismi tieteen demarkaatiokriteerinä*

Tässä luvussa tarkastelen Popperin poliittisen ajattelun taustalla olevia käsityksiä tieteestä ja rationaalisuudesta. Kappaleessa 6.1 käsittelen Popperin varhaista tieteenfilosofiaa, yleisiä tieteen kriteereihin ja edistymiseen liittyviä näkemyksiä ja käsitystä objektiivisesta tiedosta. Kappaleessa 6.2 osassa esittelen erityisesti yhteiskuntatieteitä koskevia ajatuksia, eli dialektiikan ja historisismien kritiikkiä. Kaikkia luvun aiheita käsitellessäni tarkastelen myös niihin liittyvää Popperin Marx-kritiikkiä.

Popperin merkittävin saavutus tieteenfilosofian alalla koskee kysymystä siitä mikä on tiedettä. Kyseessä on tieteen *demarkaatiokriteeri*, jonka sisältö liittyy siihen, millä perusteella tiede erotetaan metafysiikasta, taikauskosta tai muusta epätieteellisestä aineksesta. Tähän on Popperin elämässä vaikuttanut kaksi tapahtumaa, joista hän

---

<sup>453</sup> Kolakowski 1978b, 399-401.

kirjoittaa *Conjectures and refutations* -teoksessaan. Popper oli ollut nuoruudessaan kommunisti ja marxilainen ajattelu oli ollut muutenkin muodissa. Sen kannattajat onnistuivat sisällyttämään kaikki yhteiskunnan tapahtumat marxilaisen teorian selityksen piiriin, mutta liika selitysvoima oli Popperista kuitenkin tieteellisesti epäilyttävää. Toisaalta samoihin aikoihin tapahtui Einsteinin suhteellisuusteorian empiirinen todistaminen, jonka yhteydessä Einstein itse ilmoitti olevansa valmis asettamaan teoriansa totuuden kyseenalaiseksi. Tulemme pian näkemään, miten nämä tapahtumat ilmenevät Popperin ajattelussa.<sup>454</sup>

Metodologisten kysymysten pohtiminen ja ura ammattimaisena filosofina eivät olleet Popperin ensisijainen suunnitelma. Hänen tavoitteenaan oli alunperin häämöttänyt opettajan ura ja hänen tieteellinen kiinnostuksensa oli suuntautunut lähinnä psykologiaan<sup>455</sup>. Käänteinen käänne psykologiasta metodologiaan voidaan ajoittaa vuoteen 1929. Tuolloin Popper kirjoitti erään geometriaa käsittelevän tutkielman, jossa hän sivusi joitakin tieteenfilosofisia kysymyksiä.<sup>456</sup>

Popperin tieteenfilosofian kehitys 1930-luvun alussa perustui pitkälti kriittiseen dialogiin Wienin piirin kanssa. Yhteistyön kannalta merkittävä tapahtuma sattui vuonna 1929, kun Popper tapasi piiriin yhteydessä olleen Herbert Feiglin. Yhteistyö kriittisen vuoropuhelun muodossa hyödytti sekä piirin jäsenten omaa työtä että Popperin tutkimuksia. Ilman läheistä yhteyttä tähän tieteenfilosofian kannalta merkittävään ryhmään Popper olisi voinut päätyä unohdetuksi ajattelijaksi sen sijaan, että hänestä tuli mahdollisesti tunnetuin 1900-luvun tieteenfilosofi.<sup>457</sup>

Wienin piirin tunnetuimpia jäseniä olivat mm. Rudolf Carnap, Otto Neurath ja Moritz Schlick. Heidän filosofinen ohjelmansa tunnetaan *loogisena positivismina* ja sen vaikutus anglo-amerikkalaiseen analyttiseen filosofiaan on kiistaton. Piirin filosofisen työn motiivina oli logiikan, matematiikan ja fysiikan alalla tapahtunut kehitys, jonka vuoksi filosofiasta haluttiin tehdä puhtaasti tieteellisen tiedon selventäjä ja luonnontieteiden palvelija. Seurauksena oli Ludwig Wittgensteinin *Tractatus Logico-Philosophicus* -teokseen pitkälti perustuva ns. lingvistinen käänne, joka tarkoitti

---

<sup>454</sup> Popper 2002a, 43-54.

<sup>455</sup> Popperin nuoruuden kiinnostus psykologiaan on mielenkiintoista ajatellen hänen näkemyksiään totalitarismin uhasta ja kulttuurin paineista, jotka sisälsivät psykologisen ulottuvuuden. Kts. luku 2.3..

<sup>456</sup> Hacohen 2000, 172-173.

<sup>457</sup> Emt., 185-186.

pyrkimystä kehittää ylimääräisestä aineksesta puhdistettu, täysin looginen tieteellinen kieli.<sup>458</sup> Piirin periaatteisiin kuului myös näkemys tieteen yhtenäisyydestä, toisin sanoen eri tieteenalojen olemiseen mm. metodologisesti yhtä.<sup>459</sup>

Popperin mielestä Wienin piirin raamattuna pidetty Ludwig Wittgensteinin *Tractatus* oli vaarallinen yhdistelmä dogmaattista rationalismia ja mystiikkaa. Ennen kaikkea Popperin tavoitteena oli kumota Wienin piirin vaatimuksillaan tekemä ero tieteen ja filosofian välillä. Vaatimuksen taustalla oleva tieteen demarkaatiokriteeri oli kaksiosainen. Tieteellisten teorioiden edellytettiin täyttävän tieteellisen formaalisuuden kriteerit, ja ennen kaikkea niiden oli oltava ensisijaisesti verifioitavissa, eli osoitettavissa todeksi.<sup>460</sup> Erityisesti verifiointi oli tärkeä Wienin piirille, joka lingvistisen käänteän myötä painotti lauseiden merkityksellisyyttä. Verifikaatiosta tuli heille merkityksellisyyden kriteeri, jolloin metafysiikaksi pystyttiin osoittamaan kaikki verifioitamattomat teoriat.<sup>461</sup>

Popperin tieteenfilosofisten näkemysten kehittymisen lisäksi edellä mainittu yhteistyö Wienin piirin kanssa on aiheuttanut niin sanotun *positivistilegendan* syntymisen. Sen mukaan Popper oli Wienin piirin varsinainen jäsen ja näkemyksiltään looginen positivistisi. Tämän väitteen on kumonnut perättömänä esimerkiksi Hacohen, joka luettelee kantansa tueksi seikkoja, joiden suhteen Popper erosi Wienin piiristä. Popper ei esimerkiksi ikinä osallistunut lingvistiseen käänteeseen, ja hän vastusti piirin tekemää käsitystä metafysikasta, joka oli hyökkäys filosofiaa vastaan. Popper ei myöskään itse mieltänyt olevansa positivistisi, ja esiintyi jopa loogisen positivismin tappajana. Siitä huolimatta Popperin maine positivistina nousi jälleen 1960-luvulla käydyssä positivistikiistassa, jossa Theodor Adorno leimasi hänet positivistiksi.<sup>462</sup> Popperin suhde Wienin piiriin lieneekin parhaiten tiivistettävissä Viktor Kraftin tapaan: Popper ei koskaan kuulunut Wienin piiriin, ei ikinä osallistunut sen kokouksiin, mutta häntä ei voida ajatella sen ulkopuolella.<sup>463</sup>

---

<sup>458</sup> Emt., 184-195

<sup>459</sup> Hanfling 1981, 1-14.

<sup>460</sup> Hacohen 2000, 184-195

<sup>461</sup> Hanfling 1981. 6-9.

<sup>462</sup> Hacohen 2000, 208-212. Positivistikiistasta kts. Frisby 1977.

<sup>463</sup> Kraft 1974, 185. Myös Popperin tavoite käsittellä tieteen kasvua ja kehitystä eroaa loogisten empiristien tavoitteesta tarkastella tieteen kieltä ja teorioiden rakennetta. Niiniluoto 2002. 53.

Popperin ensimmäinen laajempi tieteenfilosofinen tutkimus oli *Grundprobleme*, eli *Two Fundamental Problems of Epistemology*, joka ilmestyi 1930-luvun alussa. Sitä seurasi Popperin tieteenfilosofinen läpimurto, *Logic of Scientific Discovery*, joka ilmestyi vuonna 1934 saksankielisenä nimellä *Logik der Forschung*. Popperin tarkoituksena oli kumota vallalla ollut perinteinen käsitys, että empiirisiä tieteitä kuvaa ja yhdistää induktiivisten metodien käyttö, eli universaalien lausekkeiden yleistäminen yksittäisistä havainnoista.<sup>464</sup> Popperin mukaan induktiolle ei kuitenkaan ole olemassa loogisia perusteita. Myös Humen ongelmana tunnettu induktion ongelma liittyy siihen, että vaikka yksittäisiä havaintoja olisi kuinka monta, ei ole takeita niistä perustellun universaalien lausekkeen totuudesta. Popper toteaa, että induktioon liittyvät ongelmat ovat ylittämättömiä.<sup>465</sup>

Popper kirjoittaa, että kieltäessään induktion hän näyttää vievän empiirisiltä tieteiltä keinon erottautua metafysisestä spekulatiosta. Tämä ei kuitenkaan ole hänen tarkoituksensa, sillä induktio ei ole hänen mielestään ole riittävä demarkaatiokriteeri. Se vaikuttaa myös edempänä esiteltyyn positivistien, kuten Schlickin, vaatimukseen, että tieteellisten teorioiden tieteellisyys perustuu verifiointiin. Koska induktio ei ole mahdollista, ei teorian johtaminen yksittäisistä verifioiduista hypoteeseistakaan ole mahdollista. Siksi teoriat eivät ole ikinä empiirisesti verifioitavia, ja on löydettävä kriteeri, joka sallii myös verifioimattomien teorioiden tieteellisyyden. Popper kirjoittaa:<sup>466</sup>

”(I)nference to theories, from singular statements which are ‘verified by experience’ ... is logically inadmissible. Theories are, therefore, never empirically verifiable. ... These considerations suggest that not the *verifiability* but the *falsifiability* of a system is to be taken as a criterion of demarcation. ... it must be possible for an empirical scientific system to be refuted by experience.”<sup>467</sup>

”Teorioiden johtaminen yksittäisistä, kokemuksen vahvistamista lausekkeista on loogisesti mahdotonta. Teoriat eivät siten ole koskaan empiirisesti verifioitavia. Tässä valossa näyttää ettei järjestelmän verifiabiliteetti, vaan sen falsifiabiliteetti on otettava demarkaation kriteeriksi. ... Empiirisen, tieteellisen järjestelmän on oltava kumottavissa kokemuksen kautta.” (Käännös kirjoittajan.)

Popperin tarjoama tieteen demarkaatiokriteeri on siis mahdollisuus falsifioida hypoteesit. Tästä *falsifikationismista* seuraava tieteellisen toiminnan ohjenuora on, että

---

<sup>464</sup> Hacoen 2000, 195-235.

<sup>465</sup> Popper 2004, 3-7.

<sup>466</sup> Emt., 10-18.

<sup>467</sup> Emt., 18.

tutkijan ei tarvitse odottaa induktiivisen metodin edellyttämiä ilmiön toistoja, vaan itse yrittää aktiivisesti luoda ilman toistettuja havaintoja johtopäätöksiä, jotka saatetaan myöhemmin osoittaa vääräksi. Falsifikationismin seuraus on siis *yrityksen ja erehdyksen menetelmä*, jota kuvaa Popperin tieteenfilosofinen motto *arvauksia ja kumoamisia*. Falsifikationismi vuoksi tieteellisyyteen kuuluu ehdottomasti kriittinen asenne dogmaattisuuden sijaan. Tieteellisyyden idea on, että teorioista yritetään etsiä niiden heikkoja, kumoamisen mahdollistavia kohtia jääräpäisen dogmaattisuuden asemesta. Siksi tieteellisyyteen kuuluu täsmälleen samanlainen rationalistinen asenne kuin avoimen yhteiskunnan poliittiseen toimintaan.<sup>468</sup>

Popperin *Avoimessa yhteiskunnassa* muotoilema marxismin kritiikki perustuu myös falsifikationismin periaatteelle. Popper pitää marxismia epätieteellisenä, sillä se on hänen näkemyksensä mukaan dogmaattinen järjestelmä jota ei kyetä kumoamaan. Marxismi on mallikappale teoriasta, johon mikä tahansa tapahtuma saadaan sovitettua.<sup>469</sup> Esimerkiksi proletariaatin vallankumous onnistuu Marxin mukaan silloin, kun kapitalistinen yhteiskunta on tullut tiettyyn kehityksensä vaiheeseen. Tilanteissa, joissa vallankumous ei olekaan onnistunut, on marxilainen selitys ollut, ettei kapitalismi ole tullut vielä vallankumouksen edellyttämään tilanteeseen. Tällaisten selitysten myötä marxilaista teoriaa ei voi käytännössä kumota ikinä ja se on siksi pseudotiedettä, joka kuuluu samaan kastiin astrologian, taikauskon ynnä muun kanssa.<sup>470</sup>

Maurice Cornforth on kuitenkin esittänyt joitakin marxismin tieteellisyyttä puolustavia seikkoja. Hänen mukaansa Popper johtaa virheellisesti ajatuksen marxismin epätieteellisestä kumoamattomuudesta, sillä se, että teoriaa ei ole kumottu ei tarkoita sen kumoamattomuutta. Cornforth vertaa marxilaista teoriaa esimerkiksi fysiikan termodynamiikan lakiin, jota ei ole kumottu, mutta jota silti pidetään pätevänä tieteellisenä teoriana. Hän vetoaa myös Popperin toisaalla esittämään ajatukseen, että kunnolliset tieteelliset teoriat ovat sellaisia, jotka kieltävät joidenkin ilmiöiden tapahtumisen. Cornforthin mukaan ilmiöitä, jotka marxilainen teoria kieltää, ei yhteiskunnassa tapahdu. Niiden kumoamattomuus johtuu siitä, ettei pätevää kumoamista ole tapahtunut.<sup>471</sup>

---

<sup>468</sup> Popper 2002a, 70.

<sup>469</sup> Cornforth 1976, 19.

<sup>470</sup> Papineau 1996, 292.



Cornforth kritisoi erityisesti ajatusta, että marxilaisen teorian *perusta* olisi falsifioimaton. Hän kieltää väitteen, että marxilainen teoria voidaan aina suojella kumoukselta historian osoittaessa sen vääräksi, ja kysyy, onko todellakin teorian ongelma, jos sen perusteisiin voidaan kehystää monenlaisia tapahtumia. Esimerkiksi se, että vallankumous tapahtui teollistuneen maan sijaan Venäjällä ei Cornforthin mukaan falsifioi teoriaa, sillä Venäjän vallankumous voidaan selittää marxilaisesta teoriasta käsin. Sen sijaan vallankumouksen syntyminen Aasiassa tai sen täydellinen syntymättömyys, olisi Cornforthin mielestä falsifioinut teorian.<sup>472</sup>

Toinen esimerkki on Britanniassa toisen maailmansodan jälkeen vallinnut, Marxin mahdottomuutena pitämä täystyöllisyys, joka ei kuitenkaan johtanut koko teorian hylkäämiseen vaan tilapäisten poikkeavien olosuhteiden tunnistamiseen. Kyseessä ei kummassakaan tapauksessa ollut perusteettomien, teorian ”pelastavien” lisähypoteesien muotoilu, vaan tapahtuminen analysointi ja toteaminen teorian perusteiden salliviksi. Ennen kaikkea kyseessä eivät olleet lisähypoteesit, joiden paikkansapitävyyden ja kohteena olevien ilmiöiden olemassaolon ainoa todiste on teoriassa oleva ristiriita. Cornforth painottaakin, että tieteeseen kuuluu teorioiden laajempaan kehukseen sopivien, mutta vääräksi osoittautuneiden yksittäisten hypoteeseja ilmeneminen, ja pitää tätä teorioiden edistymisen kannalta oleellisena.<sup>473</sup>

Popperin ajatuksia falsifikationismista on kritisoitu myös muidenkin kuin marxilaisten ajattelijoiden taholta, ja tieteenfilosofisessa keskustelussa niitä pidetään jo hieman vanhentuneina<sup>474</sup>. Esimerkiksi David Papineau mukaan Popperin falsifikationismi on tieteenteorian kannalta ongelmallinen, sillä se keskittyy ainoastaan tiedon *negatiiviseen* puoleen. Tämä tarkoittaa sitä, että Popper kykenee kertomaan vain milloin hypoteesi on väärä, eikä anna mitään välineitä hypoteesin totuuden perusteeksi. Joidenkin kriitikoiden mielestä Popperin näkökulma ei siten kerro mitään tieteellisen tiedon tärkeämmästä ja mielenkiintoisemmasta puolesta. Papineau muistuttaa myös, että Popperin ratkaisua induktion ongelmaan ei ole pidetty täysin tyydyttävänä. Popperin tapa kieltää induktio johtaa käytännössä siihen, että mitään tulevaisuutta koskevia

---

<sup>471</sup> Cornforth 1976, 18-21.

<sup>472</sup> Emt., 22-23.

<sup>473</sup> Emt., 21-25.

<sup>474</sup> Nordin 1995, 475-476.

rationaalisia päätöksiä ei voida tehdä. Menneisyyden perusteella ei voi ilman induktiota tehdä minkäänlaisia rationaalisia ennusteita tulevista tapahtumista.<sup>475</sup>

Tieteenfilosofiassa Popperin ajatuksia korvasivat mm. hänen seuraajansa Imre Lakatos, Paul Feyerabend ja Thomas Kuhn.<sup>476</sup> Näistä Paul Feyerabend esitti hyvin poleemisen, Lakatosin ajatuksiin perustuvan väitteen, että hyväksyttäessä täysin kriittisen rationalismin periaatteet ei nykyisen kaltainen tiede olisi ikinä syntynyt, tai lainkaan mahdollista.<sup>477</sup> Thomas Kuhn puolestaan osoitti eron Popperin mallin mukaisen ideaalitieteen ja todellisen tieteellisen käytännön välillä teoksessaan *The Structure of Scientific Revolutions*. Kuhn väitti, että tieteellistä toimintaa ohjaavat puhtaan rationaalisuuden asemesta perinteet, rutiinit ja hiljainen tieto. Kuhnin mukaan ns. normaalitiede toimii aina tietyn *paradigman* puitteissa, ja Popperin ajatusten edellyttämiä rohkeita tieteellisiä hypoteeseja syntyykin todellisuudessa hyvin harvoin, ainoastaan paradigmojen kriisien aikana. Kuhnin mukaan tieteelliset vallankumoukset, paradigmojen vaihtumiset eivät myöskään perustuneet rationaaliseen tai falsifikationistiseen valintaan.<sup>478</sup>

### 6.1.2. Evolutionismi ja objektiivinen tieto

Popperin tieteenfilosofiaan kuuluvat myös näkemykset tieteellisen tiedon kasvusta, totuudesta ja objektiivisesta tiedosta, jotka perustuvat edellä käsitellyyn falsifikationismiin. Ensinnäkin on olennaista, että Popper selvästi uskoo tieteen edistymiseen. Vaikka häntä onkin verrattu postmoderneihin ajattelijoihin hänen kieltäessään erilaiset metanarratiivit, ei hän niistä poiketen kiistä edistyksen mahdollisuutta.<sup>479</sup> Tieteen ominaispiirre, sen rationaalisuuden ydin, on Popperin mukaan se, että se edistyy ja sen tiedon määrä kasvaa. Popperin käsitys ei kuitenkaan ole, että edistystä tapahtuu uusien kokeiden ja havaintojen kertyessä, vaan silloin kun teorioita kumotaan ja parempi teoria ottaa vääräksi osoitetun teorian paikan. Tiedon kasvu edellyttää näin ollen uusien havaintojen asemesta edellisten testaamista, ja kun falsifikaatio on tapahtunut, on myös tieteellinen tieto lisääntynyt.<sup>480</sup>

---

<sup>475</sup> Papineau 1996, 293-294. Falsifikationismin ongelmista tieteenfilosofiana kts. myös Kincaid 1996, 24-26.

<sup>476</sup> Hacoheh 2000, 529-530.

<sup>477</sup> Feyerabend 2002, 154-155.

<sup>478</sup> Hacoheh 2000, 530-533.

<sup>479</sup> Niiniluoto 1995, xi.

<sup>480</sup> Popper 2002a, 291-292.

Tiedon kasvuun liittyvä periaate on, että kaikki tieto on konjektuuraalista, eli viime kädessä hypoteettista. Tieteelliset teoriat ja lait ovat Popperin mielestä aina vain arvauksia, jotka voidaan kumota. Tämä ajatus ei kuitenkaan tarkoita, että mitään totuutta ei olisi, tai että sen etsiminen olisi turhaa.<sup>481</sup> Sen sijaan Popperin käsitys totuudesta on, että arvausten ja kumousten myötä onnistumme silloin tällöin pääsemään *läheemmäs* totuutta. Tieteellinen toiminta ei ole hänen mielestään välittömien totuuksien löytämistä, vaan totuuden lähestymistä.<sup>482</sup> Kyseessä on Popperin *evolutionismi*, jossa tieteellinen toiminta on hypoteesien selviytymistaistelua, ja ajatukset tiedosta ja tietämisestä muistuttavat hyvin pitkälti teoriaa evoluutiosta.<sup>483</sup>

Popper kritisoi omien näkemystensä vastaista käsitystä *ilmeisestä totuudesta*. Tämä tarkoittaa ajatusta, että kuka tahansa voi halutessaan löytää esimerkiksi yhteiskuntaan liittyvän totuuden. Se on Popperin mukaan osoittautunut vaaralliseksi käsitykseksi, joka toimii perustana kaikenlaisessa fanatismissa. Lisäksi tämäkin ajattelumalli pitää sisällään autoritarismin siemenen. Tietynlaista käsitystä ilmeisestä totuudesta ilmentävät myös Popperin kuvailemat tiedon salaliittoteoriat, joiden mukaan ilmeistä totuutta piilotellaan jonkin ryhmän tai muun voiman taholta. On hyvin selvää, että Popperilla on näitä kritisoidessaan mielessään marxilainen teoria.<sup>484</sup>

Tieteellisen tiedon kasvua koskee myös Popperin näkemys objektiivisesta tiedosta. Siihen liittyy Popperin tunnettu teoria kolmesta maailmasta. Maailma 1 tarkoittaa objektiivista, materiaalista maailmaa, ja maailma 2 subjektiivisia mielten maailmoja.<sup>485</sup> Maailma 3, on näistä tärkein ja se on hieman Platonin ideoiden maailman tai Hegelin objektiivisen hengen kaltainen käsite. Tietäen Popperin suhtautumisen näihin ajattelijoihin, se luonnollisesti eroaa huomattavasti joissakin suhteissa niistä. Popperin mukaan maailma 3 koostuu teoreettisista järjestelmistä, ongelmista, ja ennen kaikkea kriittisistä argumenteista. Siihen kuuluvat myös esimerkiksi kirjojen ja lehtien sisällöt. Tärkeintä on, että tieteellinen tieto kuuluu maailmaan 3.<sup>486</sup>

---

<sup>481</sup> Popper 1975, 9-29.

<sup>482</sup> Popper 2002a, 313.

<sup>483</sup> Magee 1985, 57.

<sup>484</sup> Popper 2002a, 3-11.

<sup>485</sup> Magee 1985, 60.

<sup>486</sup> Popper 1975, 106-108.

Popperin käsitys objektiivisesta tiedosta ja kolmannesta maailmasta on ennen kaikkea traditionaalisen epistemologian kritiikkiä. Traditionaalinen epistemologia on tutkinut tietoa subjektiivisesta näkökulmasta, eli se on käyttänyt ilmaisuja kuten *minä tiedän* ja *minä ajattelen*. Toisin sanoen perinteisen epistemologian ongelmat ovat liittyneet maailmaan 2. Näin tehdessään perinteinen epistemologia on tieteellisen tiedon tutkimisen kannalta täysin hyödytöntä, sillä tieteellinen tieto ei liity Popperin mukaan subjektiiviseen tietoon. Käsitys tiedosta pitää siksi jakaa kahteen osaan, subjektiiviseen ja objektiiviseen, josta jälkimmäinen koostuu mm. tieteellisen tiedon ongelmista, teorioista ja argumenteista. Popper kirjoittaa:<sup>487</sup>

”Knowledge in objective sense is totally independent of anybody’s claim to know; it is also independent of anybody’s belief, or disposition to assent; or to assert, or to act. Knowledge in the objective sense is *knowledge without a knower*: it is *knowledge without a knowing subject*.”<sup>488</sup>

“Tieto objektiivisessa mielessä on täysin riippumatonta kenenkään tietämisestä. Se on myös itsenäistä kenenkään uskomusten suhteen, ja kenenkään halusta hyväksyä se tai toimia sen perusteella. Tieto objektiivisessa mielessä on *tietoa ilman tietäjää*. Se on *tietoa ilman tietävää subjektia*.” (Käännös kirjoittajan.)

Maailma 3 koostuu siten objektiivisesta tiedosta, jolla ei ole tietävää subjektia. Tällöin varsinainen tieteellinen tieto on itsenäinen, ihmisistä riippumaton järjestelmä, ja vaikka sen sisältö on ihmisten luomaa, se on ihmisistä erillinen, autonominen alue. Sen sisältö synnyttää myös itse uusia ongelmia, josta puolestaan seuraa evolutionistinen vuorovaikutus objektiivisen maailma kolmen ja maailma kahden välillä. Toisin sanoen objektiivisen, tieteellisen tiedon lisääntyessä syntyy uusia ongelmia, jotka stimuloivat ihmisiä uusiin keksintöihin. Juuri maailma 3:n autonomisuus ja vuorovaikutus maailman 2 kanssa ovat Popperin mukaan eräitä keskeisimmistä tiedon kasvuun liittyvistä tekijöistä.<sup>489</sup>

## 6.2. Virheelliset metodit yhteiskuntatieteissä

### 6.2.1. Dialektiikka vahvistettuna dogmatismina

Poliittisten olosuhteiden muuttuessa 1930-luvun loppupuolella Popperin kiinnostus siirtyi poliittisiin ja yhteiskuntatieteellisiin kysymyksiin. Tämän seurauksena syntyi

---

<sup>487</sup> Emt., 108-109.

<sup>488</sup> Emt., 109.

<sup>489</sup> Emt., 118-119.

*Avoimen yhteiskunnan* lisäksi kaksi yhteiskuntatieteiden filosofiaa koskevaa kirjoitusta, *Poverty of Historicism* ja essee *What is Dialectic*. Niissä Popper kritisoi kahta yhteiskuntatieteissä vaikuttanutta ajattelutapaa. Ensimmäisessä *historisismia* ja jälkimmäisessä mm. Hegelin ja Marxin käyttämää *dialektiikkaa*.<sup>490</sup>

*What is Dialectic* -esseen parissa Popper alkoi työskennellä vuonna 1938. Siinä Popper käytti tieteellisestä menetelmästä nimitystä *yrityksen ja erehdyksen menetelmä* ensimmäistä kertaa ja se oli *Avoimen yhteiskunnan* Hegel-kritiikin esimakua. Esseen alussa Popper tarkastelee yrityksen ja erehdyksen menetelmän, sekä dialektisen ajattelun eroa toisistaan. Nopeasti ajateltunahan Hegelin filosofian ja marxismin perusta dialektiikka muistuttaa paljolti yrityksen ja erehdyksen menetelmää. Popper kirjoittaakin, että dialektiikka on tavallaan lähellä yrityksen ja erehdyksen menetelmää, mutta Hegelin ja Marxin ongelma on laajentaa dialektinen ymmärrys historiaan ja luontoon.<sup>491</sup>

Popperin tulkinnan mukaan dialektiikka tarkoittaa ajatusta, että ilmiöt kuten ajattelu kehittyvät ns. dialektisen triadin mukaan. Toisin sanoen ongelmallinen alkutilanne eli *teesi* korvautuu sen *antiteesillä*, jonka jälkeen syntyy uusi alkutilanne eli *synteesi*. Popper toteaa, että dialektinen triadi kuvaa melko hyvin ajattelun kehitystä, mutta se eroaa silti huomattavasti yrityksen ja erehdyksen menetelmästä. Jälkimmäisen tarjoama kuvaus kehityksestä on dialektiikkaa laajempi, sillä se ei edellytä teesin ja antiteesin ristiriidan johtavan synteesiin, vaan ainoastaan välttävän teesin tai antiteesin eliminointia. Se ei myöskään rajoita kehitystä vain tapauksiin, jossa alkuperäisiä teesejä on vain yksi vaan teesejä voi olla useampia.<sup>492</sup>

Dialektiikkaan yhdistetään Popperin mielestä usein pyrkimys ennustaa tulevaa. Tämä perustuu siihen, että dialektisen synteesiin kuuluu teesin täydellisen eliminoinnin sijasta sekä teesin että antiteesin osia. Dialektiikka väittää myös, että teesi itsessään tuottaa antiteesinsä, mikä on Popperin mukaan esimerkki dialektikkojen epämääräisistä metaforista. Dialektisen metodin suurin ongelma on kuitenkin sen tapa käsitellä ristiriitoja. Se on Popperin mukaan oikeassa painottaessaan ristiriitojen merkitystä tiedon kehittymisen kannalta, mutta väärässä tuomitessaan ristiriitojen välttämisen.

---

<sup>490</sup> Hacohe 2000, 347.

<sup>491</sup> Emt., 347-350.

<sup>492</sup> Popper 2002a, 419-424.

Dialektinen logiikka vaatii Popperin mielestä traditionaalisen logiikan perusajatuksen, eli ristiriitojen poissulkemista edellyttävän lain kieltämistä. Tällöin dialektiikasta tulisi puhtaasti historiallisen opin sijasta myös logiikkaa ja koko todellisuutta koskeva oppi.<sup>493</sup>

Popper väittää, että dialektiikan seuraus on pyrkimys rakentaa ristiriitoja. Ristiriitojen edistyksellinen ominaisuus perustuu kuitenkin siihen, että näin ei tehdä, vaan ristiriitoja sisältävät teorit vaihdetaan kritiikin myötä. Näin ollen dialektiikka kadottaa ristiriitoihin kuuluvan kritiikin merkityksen ja niiden aikaansaama kehitys loppuu.<sup>494</sup>

”It cannot be emphasized too strongly that if we change this attitude, and decide to put up with contradictions, then contradictions must at once lose any kind of fertility. ... (T)his means that if we are prepared to put up with contradictions, criticism, and with it all intellectual progress, must come to an end.”<sup>495</sup>

”Ei voida painottaa liikaa, että tämän asenteen muuttaminen, ja ristiriitojen sietäminen, johtaa ristiriitojen hedelmällisyys katoaa. ... Se tarkoittaa, että jos olemme valmiit sietämään ristiriitoja, kriittisyys, ja sen myötä kaikki intellektuaalinen kehitys loppuvat.” (Käännös kirjoittajan.)

Yleisen dialektiikan käsittelyn jälkeen osansa kritiikistä saavat myös dialektiikan tunnetuimmat edustajat, Hegel ja Marx. Popperin mukaan heidän dialektinen metodinsa perustuu edellä mainitun kaltaiselle suhtautumiselle ristiriitoihin, mikä tekee heidän järjestelmistään tieteen kasvun ja kriittisyyden vastaista *vahvistettua dogmatismia*. Se on dogmatismien vaarallinen muoto, joka voidaan tehdä helposti immuuniksi kaikille vastaväitteille. Erityisesti marxilainen materialistinen dialektiikka on Popperin mielestä pahinta mahdollista, sillä Hegelin idealistinen dialektiikka keskittyi vielä lähinnä ajattelun kuvaamiseen.<sup>496</sup>

Popperin edellä kuvailema käsitys dialektiikasta ja marxismin vahvistetusta dogmatismista on kyseenalaistettu. Cornforth toteaa hyvin suoraan, että Popperin kuvaukselle dialektiikasta ei ole mitään perusteita ainakaan Marxin ajattelussa. Sen sijaan dialektiikka tarkoittaa Marxille ilmiöiden ymmärtämistä muuttuvina ja yhteydessä toisiin ilmiöihin. Myöskin Popperin väite, että marxismi sallii loogiset ristiriidat ja on siten vahvistettua dogmatismia on hänen mukaansa täysin absurdi. Sen sijaan Marx on Cornforthin mukaan todennut monta teoreettista esitystä vääräksi, sillä

---

<sup>493</sup> Emt., 423-425.

<sup>494</sup> Emt., 424-426.

<sup>495</sup> Emt., 425-426.

<sup>496</sup> Emt., 435-451.

ne ovat olleet ristiriidassa faktojen kanssa. Popperin kritiikin taustalla onkin väärä käsitys siitä, mitä ristiriidoilla marxilaisessa dialektiikassa tarkoitetaan. Cornforth tähdentää, että ristiriita ei Marxin ajattelussa tarkoita loogisia ristiriitoja, vaan sitä, että jossakin ilmiössä on toisilleen vastakkaisia, tai ristiriitaisia piirteitä<sup>497</sup>. Marxilainen dialektiikka ei siten salli loogisia ristiriitoja, ja se tuottaa täysin testattavia lausekkeita.<sup>498</sup>

### 6.2.2. Historisismien ongelmat

Dialektiikkaa enemmän Popper keskittyi historisismien kritiikkiin. Vuonna 1957 ilmestyi Popperin merkittävin yhteiskuntatieteiden metodologiaa koskeva teos, *The Poverty of Historicism*. Kuten luvussa 2 ilmeni, Popperin *Avoimella yhteiskunnalla* oli juurensa *Povertyssa*, ja kyseessä onkin samaan ilmiöön kohdistuva kritiikki. *Avoim yhteiskunta* oli sisällöltään historisismien poliittisia seurauksia kritisoiva ja *Poverty*a voikin pitää sen metodologisena parina. Kirjan ideana oli luoda kritisoitava tieteellisen toiminnan malli, historisismi, joka Popperin mukaan oli vastuussa useista sekä metodologisista että totalitarismin ja väkivallan kaltaisista poliittisista virheistä, ja tarjota sille vaihtoehdona *Logic of Scientific Discoveryssa* luotu tieteellisyyden malli. Historisismien Popper määrittelee seuraavasti:<sup>499</sup>

” ... I mean by historicism an approach to the social sciences which assumes that *historical prediction* is their principal aim, and which assumes that this aim is attainable by discovering the ‘rhythms’ or the ‘patterns’, the ‘laws’ or the ‘trends’ that underlie the evolution of history.”<sup>500</sup>

“ ... tarkoitan historisismilla näkemystä yhteiskuntatieteestä, jonka mukaan *historiallinen ennustaminen* on sen tärkein päämäärä, ja jonka mukaan .. voidaan saavuttaa löytämällä tiettyjä rytmejä tai kuvioita, lakeja tai trendejä, jotka .. historian kehitystä.” (Käännös kirjoittajan)

Historisismi on siis laaja käsite, joka yhdistää kaikkia historiallisen ennustamisen tärkeyttä korostavia tiedekäsityksiä. Historisistisia teorioita on erilaisia, ja Popper jakaa ne anti- ja pronaturalistisiin historisismien muotoihin. Kyseinen jako perustuu niiden suhtautumiseen luonnontieteiden malliin yhteiskuntatieteissä. Nimensä mukaisesti ensin mainittujen mukaan fysiikan ym. luonnontieteiden metodit eivät ole sovellettavissa tutkittaessa yhteiskunnan ilmiöitä, jälkimmäisten mielestä niitä taas voidaan soveltaa.

---

<sup>497</sup> Tällainen käsitys ristiriidasta esiintyy esimerkiksi kuvattaessa jotakuta *ristiriitaiseksi persoonaksi*.

<sup>498</sup> Cornforth 1976, 31-36.

<sup>499</sup> Hacohe 2000, 353.

<sup>500</sup> Popper 2002b, 3.

Popper kuitenkin painottaa, että näkökulman valinta johtuu usein väärästä käsityksestä luonnontieteiden metodeista.<sup>501</sup>

Popper myöntää, että kaikki teoreettiset tieteet pyrkivät tekemään jonkinlaisia ennusteita. Historisismien ennusteet eroavat kuitenkin aidoista tieteellisistä ennusteista, ja ovat ennemminkin historiallisia profetioita. Profetiat eivät täytä tieteellisen ennusteen kriteerejä, sillä niistä puuttuu tieteellisissä ennusteissa oleva ehto. Tieteelliset ennusteet ovat siis esim. muotoa *A tapahtuu, kun B tapahtuu*. Lisäksi todellisia tieteellisiä ennusteita yhteiskunnasta olisi vaikeata tehdä, sillä tieteellisten ennusteiden laatiminen edellyttää ennustettavan ilmiön tarkkaa kontrollointia ja eristämistä.<sup>502</sup>

Historisistisiin teorioihin liittyy Popperin käsityksen mukaan tiettyjä muitakin metodologisesti ongelmallisia piirteitä. Historisistit ovat Popperin mukaan taipuvaisia esimerkiksi essentialismiin, joka liittyy ns. universaalien ongelmaan<sup>503</sup>. Essentialistinen näkökulma tieteeseen on esittää eräänlaisia ”mitä on” kysymyksiä, eli se pyrkii selvittämään mitä tutkittavat ilmiöt pohjimmiltaan, tai olemukseltaan ovat. Popperin mukaan essentialismiin kuuluu usein ajatus, että olemus voidaan selvittää vain tarkastelemalla ilmiön juuria ja kehitystä, ja essentialismi edellyttää siksi historisismiin johtavaa tarkastelua. Oikeampana vaihtoehtona essentialismille Popper pitää nominalismia, joka kysyy ”mitä on” kysymysten sijaan ”miten toimivat”, tai ”miten käyttäytyvät”. Nominalismin tehtävänä on ainoastaan kuvaileminen.<sup>504</sup>

Erityinen historisistisiin teorioihin liittyvä lähestymistapa jota Popper arvostelee on holismi. Sen mukaan yhteiskuntatieteet eivät voi lähestyä tutkimuskohdettaan atomistisesti, eli yksilökeskeisesti, vaan niiden on ymmärrettävä, että eri sosiaaliset ryhmät ovat enemmän kuin yksilöidensä summa.<sup>505</sup> Holismin tutkimuskohteena on ilmiön kaikkien ominaisuuksien ja näkökulmien sekä niiden välisten suhteiden muodostama totaliteetti. Niistä ei voi Popperin mukaan kuitenkaan tehdä tieteellisen

---

<sup>501</sup> Emt., 2-3.

<sup>502</sup> Popper 2002a, 456-457.

<sup>503</sup> Universaalien ongelma tarkoittaa kysymystä, onko olemassa perustetta universaaleille termeille, kuten *valkoisuus*, erotuksena yksittäisestä termistä, kuten *valkoinen auto*.

<sup>504</sup> Popper 2002b, 24-30. Suhtautuminen essentialismiin on nähdäkseni yhteydessä Popperin mm. Wienin piiriin kritiikissä ilmenneeseen kielteiseen näkemykseen filosofian roolista käsitteiden selvittäjänä

<sup>505</sup> Emt., 15.



tarkastelun kohdetta, sillä tutkimukset ovat aina selektiivisiä, eli ne keskittyvät ilmiöön aina tietystä näkökulmasta.<sup>506</sup>

Paitsi että holismi on väärä lähestymistapa yhteiskunnan tutkimiseen, historisistit pyrkivät käyttämään sitä myös yhteiskunnan kehittämiseen käytännössä. Popperin mukaan historisistit vaativat holistisia yhteiskuntakokeiluja, jotka eivät voi olla tieteellisiä yrityksen ja erehdyksen menetelmän edellyttämässä mielessä. Ensinnäkin holismi aliarvioi osittaisteknologisen lähestymistavan, ja toiseksi, holistiset kokeilut eivät voi tuottaa kokeellista tietoa. Kokeilujen laajuuden vuoksi niiden virheistä on hankalaa oppia kriittisen asenteen edellyttämällä tavalla. Lisäksi niiden toteuttamiseksi ei ole riittävästi alkutietoa. Näin ollen Popper argumentoi holistisia yhteiskuntakokeiluja vastaan samanlaisin perustein kuin hän kritisoi utopistista teknologiaa *Avoimessa yhteiskunnassa*.<sup>507</sup>

Holismi on Popperin historisismien kritiikissä olennainen tekijä, sillä juuri se liittää historisismien poliittiseen utopismiin, eli luvussa 2 käsiteltyyn utopistiseen teknologiaan. Kyseessä on Popperin mukaan historisismien ja utopismien *epäpyhä liitto*, jota vahvistaa holismin lisäksi myös historisismien ja utopismien usko tieteellisesti löydettävissä oleviin poliittisen toiminnan päämääriin. Esimerkkeinä ajattelijoista, joiden teoksissa epäpyhä liitto ilmenee, Popper mainitsee jälleen Platonin ja Marxin. On selvää, että yhteys utopismiin tekee historisismista Popperin mielestä vaarallisen, totalitarismiin ja väkivaltaan johtavan lähestymistavan.<sup>508</sup>

Edellä on esitelty kritiikkiä historisismia kohtaan, mutta Popper on *Poverty of Historicismin* myöhemmän painoksen esipuheessa esittänyt lisäargumentteja historisismia vastaan, toisin sanoen *historicismin kumoamisen*. Kyseessä on viisiosainen argumentti, joka on peräisin vuodelta 1950. Ensimmäiseksi Popper kytkee toisiinsa historian ja tieteellisen tiedon kasvun. Ihmiskunnan kehitys on riippuvainen siitä, mitä tiedämme ja tulemme tietämään. Toiseksi, tieteellisen tiedon kehitystä on mahdotonta ennustaa tieteellisesti, tai rationaalisesti. Näistä premisseistä seuraa, että historian tieteellinen ennustaminen on mahdotonta. Tämän vuoksi myös esim. teoreettista fysiikkaa vastaava teoreettinen historia on mahdottomuus, eli historian ennustamiseen

---

<sup>506</sup> Emt., 70-71.

<sup>507</sup> Emt., 70-85.

<sup>508</sup> Emt., 60-70.

tähtäävää tieteellistä teoriaa ei voida kehittää. Näin ollen historisismien tavoitteet ovat Popperin mukaan mahdottomia.<sup>509</sup>

On tärkeää huomata, että historisismien kritiikki on ennenkaikkea marxismin kritiikkiä. Popperin mukaan Marx on historisisti, mutta tämä väite on kyseenalaistettu. Esimerkiksi W.A. Suchting toteaa, että Marxin kirjoituksista löytyy yhtäläillä tukea niin Marxin historisismille kuin täysin päinvastaisille näkemyksille<sup>510</sup>. Robert Ackermann puolestaan viittaa tutkimuksiin, joiden mukaan Marx, tai Hegel, eivät pyrkineet ennustamaan tulevaisuutta, vaan yrittivät historian kautta ymmärtää paremmin nykyistä ja sen pohjalta tehdä arvauksia tulevasta.<sup>511</sup> Ennen kaikkea, kuten Frederic Bender huomauttaa, koko kysymys historian ennustettavuudesta on marxilaiselle perinteelle mieleton. Kyse ei ole lainkaan siitä, miten historia etenee, vaan tarkoitus on että ihmiset ottavat historian omiin käsiinsä.<sup>512</sup>

Luonnollisesti myös holismin ja essentialismin ongelmat koskevat Popperin mukaan marxilaista tiedettä, mutta Maurice Cornforth puolustaa marxismia näidenkin seikkojen suhteen. Esimerkiksi essentialismin määritelmä on Cornforthin mukaan kummallinen, sillä esimerkiksi kemistit yrittävät hänen mukaansa selvittää mitä kemiallisissa ilmiöissä todellisuudessa tapahtuu, mutta kukaan ei silti syytä kemistejä essentialismista. Tässä mielessä marxismin tavoite selvittää yhteiskunnan piileviä mekanismeja ei Cornforthin mukaan eroa mitenkään haitakseen luonnontieteistä. Holismin suhteen Cornforth vertaa marxilaista tiedettä biologiaan, sillä kummatkin pyrkivät tarkastelemaan tutkimuskohteitaan kokonaisuutena. Hänen mielestään Marx toimi täysin perinteisen tieteellisen metodin mukaisesti tarkastellessaan yhteiskuntaa eri näkökulmista selvittääkseen miten kokonaisuus on järjestynyt. Kaiken kaikkiaan Popperin *What is Dialectic* - esseessä, *Povertyssa* ja *Avoimessa yhteiskunnassa* esittämät näkemykset ovat Cornforthin mukaan vääristelyä ja mytologiaa.<sup>513</sup>

---

<sup>509</sup> Emt., xi-xii.

<sup>510</sup> Suchting 1985, 150-151.

<sup>511</sup> Ackermann 1985, 167.

<sup>512</sup> Bender 1976, 22-25.

<sup>513</sup> Cornforth 1976, 159-163.

## 7. KESKUSTELUA JA VERTAILUA II: TIETO, TIEDE JA KRIITTINEN RATIONAALISUUS

### 7.1. Tieteenfilosofisten näkemysten vastakkainasettelua

Tässä luvussa vertailen Marcusen ja Popperin edellä käsitellyjä tieteenfilosofisia näkemyksiä, osoitan miten ne ovat yhteydessä heidän poliittisiin näkemyksiinsä, ja teen yhteenvedon siitä, mitä kriittinen rationaalisuus politiikassa kummallekin ajattelijalle tarkoittaa. Aloitan vertailun kappaleessa 7.1, jossa käsittelen mm. kysymyksiä tieteellisyydestä, historisismista ja positivismista. Tieteenfilosofisten ja poliittisten näkemysten yhteys ja yhteenvedot kriittisestä rationaalisuudesta ovat luvun toisessa osassa, kappaleessa 7.2.

Tieteenfilosofisia näkemyksiä vertailtaessa keskeinen kysymys on, miten Popperin marxilaisen tieteen kritiikki koskee Marcusea? Pohdittaessa Popperin Marx-kritiikin suhdetta Marcuseen on muistettava fakta, että Popper oli lukenut Marxin ja Engelsin tuotantoa, muttei tuntenut juurikaan erilaisia marxilaisuuden perinteitä. Olennaista on, että Popperin kohteena oli ns. kypsä, taloudellista determinismia painottanut Marx, eikä Marcusen tulkinnan pohjana oleva *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* nuori idealistinen Marx. Myös marxismin kentällä huomattavasti vaikuttanut Lukács oli Popperille tuntematon.<sup>514</sup> Ei siis voida olettaa, että Popper olisi *Avointa yhteiskuntaa* kirjoittaessaan tuntenut Marcusen tai Frankfurtin koulukunnan tekemää marxismin uudistamista.

Popperin kritiikin perustana on marxismin väitetty dogmaattisuus, mutta nähdäkseni Marcuse edustaa hyvin antidogmaattista marxismin suuntausta. Pyrkimys välttää teorian muuntuminen jäykäksi sääntökokoelmaksi on yleinen piirre esimerkiksi länsimaisessa marxismissa yleensä, ja erityisesti Frankfurtin koulukunnan kriittinen teoria pyrki refleksiivisyyteen. Marcusen *One-Dimensional Man*issa tekemä kapitalismin kriisin kyseenalaistaminen on esimerkki tästä, ja *Counter-Revolution and Revolt*issa hän vastusti avoimesti marxismin ritualisoitua<sup>515</sup>. Olenkin samaa mieltä kuin Douglas Kellner, että Marcuselle marxismi oli jatkuvasti avoin ja kehittyvä teoria, ja että

---

<sup>514</sup> Hacoen 2000, 439-441. On myös todettu, että Popperin kohteena oli ensisijaisesti austromarxismina tunnettu suuntaus. Manninen 2000, 19-21. Austromarxismista kts. esim. Bottomore 1978, 1-44.

<sup>515</sup> Kts. luku 3.

Marcusen ajattelu on epädogmaattista ja kriittistä marxilaisen teorian lähtökohtien suhteen<sup>516</sup>.

Toinen osa Popperin marxismin kritiikkiä koskee Marxin historisismia. Edellisessä luvussa nähtiin, että kysymykseen Marxin historisismista on monia vastauksia, mutta Marcusen ja Popperin vastakkainasettelun kannalta Marxin historisismia olennaisempaa on pohtia, mikä on Marcusen suhde historisismiin. Tämän kysymyksen kannalta on mielenkiintoista, että Marcuse kirjoitti vuonna 1959 artikkelin *Karl Popper and the Problem of Historical Laws*, jossa hän arvosteli Popperin *Poverty of Historicism*issa esittämiä argumentteja. Marcuse huomauttaa ensinnäkin Popperin kohteena olevan historisismien epämääräisyydestä, sillä Popper rakentaa itse teoksessaan ”hyökkäämisen arvoisen kuvan” historisismista. Marcuse ihmettelee tätä ja kysyy, miksi kriitikon on ensin rakennettava kritiikkinsä kohde. Popper jättää Marcusen mielestä hyvin epäselväksi, mitä historisismien kritiikki ylipäänsä koskee.<sup>517</sup>

Marcusen mukaan Popper kytkee esimerkiksi holismia kritisoidessaan perusteettomasti yhteen metodologisen holismin ja poliittisen totalitarismin. Näin tehdessään Popper liittää virheellisesti abstraktit metodologiset käsitteet historialliseen, konkreettiseen väkivaltaan, joka on Marcusen mukaan mahdollista tehdä minkä tahansa filosofisen järjestelmän yhteydessä. Popperin analyysin abstraktisuus on Marcusen mielestä kaiken kaikkiaan *Poverty*n suurimpia ongelmia, sillä se ei missään kohdin yhdisty historialliseen ulottuvuuteen. Se on siten hyödytön taistelussa poliittista massaväkivaltaa vastaan suunnaten mielenkiinnon pois väkivallan todellisista syistä.<sup>518</sup>

Marcuse väittää, että *Poverty of Historicism*in abstraktius selkenee kun sen poliittiset tarkoitusperät paljastuvat. Popperin metodologiset vasta-argumentit historisismille ovat Marcusen mielestä itsessään poliittisia eikä niiden poliittisuus ole rakentunut metodologisten käsitysten päälle. *Poverty* on puhtaasti liberalismien puolustus totalitarismia vastaan, ja erityisesti tämä koskee siinä käsiteltyä holismin käsitettä<sup>519</sup>. Marcuse kumoaa Popperin argumentin, ettei totaliteeteistä voi tehdä tieteellisen

---

<sup>516</sup> Kellner 1984, 367-375.

<sup>517</sup> Marcuse 1983c, 197. Mielestäni Marcusen ajatus on täysin rinnastettavissa edellä mainittuun Cornforthin näkemykseen, että *Poverty of Historicism*in argumenteille ei löydy pohjaa Marxin filosofiasta. Näinhän ei voi olla, mikäli Popper rakentaa itse kritiikkinsä kohteen. Kts. luku 6.2.2..

<sup>518</sup> Marcuse 1983c, 193-197.

<sup>519</sup> Myös Alan Ryan on esittänyt, että Popperin tieteenfilosofia rakentuu liberalistisen maailmankatsomuksen varaan. Ryan 1985, 89.

tarkastelun kohdetta. Popperin mukaan holistinen näkökulma on loogisesti mahdoton, mutta Marcuse kirjoittaa:<sup>520</sup>

”But the notion that society is more than the mere aggregate of its parts and relations does not imply that all or ‘nearly all’ public and private relations within society must be analysed in order to comprehend the ‘structure’ of the society. On the contrary, the hypothesis that such a structure prevails ... does not preclude, but calls for a ‘selective’ analysis.”<sup>521</sup>

“Mutta ajatus, että yhteiskunta on enemmän kuin osiensa ja suhteidensa aggregaatti, ei edellytä, että kaikkia, tai lähes kaikkia julkisia ja yksityisiä suhteita on analysoitava yhteiskunnan rakenteen ymmärtämiseksi. Hypoteesi, jonka mukaan sellainen rakenne on olemassa ei kiellä, vaan päinvastoin edellyttää selektiivistä analyysiä” (Käännös kirjoittajan.)

Marcuse kritisoi Popperia myös siitä, että tämä ei tee eroa totalitaristisia tavoitteita sisältävien ja antitotalitarististen holististen teorioiden välille, eikä kriittisten ja konservatiivisten ennusteiden välille. Holistinen näkökulma olisi Marcusen mukaan kuitenkin tarpeen yhteiskunnassa, joka toimii yksilotteisen, teknologisen yhteiskunnan tapaan rationaalisen kokonaisuutena. Holistinen kokonaisuus edellyttää Marcusen mielestä holistista kritiikkiä.<sup>522</sup>

*Povertya* arvostellessaan Marcuse kumoaa myös Popperin tekemän historisismien kumoamisen, joka perustui ajatukselle, että ihmiskunnan kehitys on riippuvainen siitä, mihin suuntaan tieteellinen tieto kehittyy. Marcuse väittää, että tieteellisen tiedon kehittyminen on myös omalta osaltaan historiallisten olosuhteiden määrittämää. Toisin sanoen, ihmiskunnan kehitystä ohjaava tieto on aina vallitsevan järjestelmän hyväksyttävää tietoa. Historiaan vaikuttaa tieto, jonka nähdään hyödyttävän yhteiskunnan tarpeita ja sopivan sen kykyihin. Nämä puolestaan ovat Marcusen mielestä havaittavia ilmiöitä ja ne toimivat pohjana historialliselle ennustamiselle. Hän kuitenkin painottaa, ettei ennustaminen ole ikinä enempää kuin tendenssien kartoittamista.<sup>523</sup>

Marcuse siis arvostelee vahvasti Popperin käsitystä historisismista, mutta voiko häntä itseään pitää historisistina. Ajatellen esimerkiksi olemuksen käsitteen merkitystä Marcusen kriittisen teorian kannalta, on hyvin selvää, että hän on Popperin *Poverty of Historicismissa* arvosteleman essentialismin edustaja. Marcuse on myös sitoutunut

---

<sup>520</sup> Marcuse 1983c, 200-201.

<sup>521</sup> Emt., 201.

<sup>522</sup> Emt., 200-208.

<sup>523</sup> Emt., 199.

Popperin kritisoimaan dialektiseen ajatteluun, mutta samaan tapaan kuin Cornforth esittää Marxista, Marcuselle dialektiikka ei mielestäni tarkoita dialektista triadia. Sen sijaan keskeistä Marcusen dialektiikassa on nähdäkseni ristiriitojen merkitys, tiedon historiallisuus sekä Popperin kritisoima totaalinen näkemys yhteiskuntaan.

Se missä määrin Marcuse pyrkii ennustamaan tulevaa, kuten Popper historisismien määrittelee on tulkinnanvaraisempi kysymys. Kuten luvussa 5 nähtiin, Marcusen mukaan kriittinen teoria on kiinnostunut yhteiskunnassa vaikuttavista tendenssiseistä ja piilevistä mahdollisuuksista. Tendenssit eivät kuitenkaan ole mielestäni konditionaalittomia profetioita, sillä niiden toteutuminenhan on kiinni ihmisten poliittisesta toiminnasta. Myös Marcuse itse kirjoitti edellä käsitellyssä *Karl Popper and Historical Laws* esseessä, ettei yhteiskunnallisen analyysin pohjalta voi tehdä muuta kuin tendenssien hahmottelua<sup>524</sup>. Nähdäkseni Marcuse voidaankin rinnastaa Ackermannin kuvailemiin tulkintoihin Marxista, joiden mukaan Marxin historiallisen tarkastelun tavoitteena on nykyisen ymmärtäminen ja sen pohjalta tehdyt arvaukset tulevasta<sup>525</sup>. Kuten luvussa 5 esitettiin, myös Marcusen kriittisessä teoriassa on kyse mahdollisesta kehityksestä, joka perustuu *olemassa olevan* arviointiin.

Joka tapauksessa voidaan sanoa, että Marcusen ajattelussa on joitakin Popperin kritisoimia historistisia piirteitä. Toisaalta Popperkin edustaa joitakin Marcusen kritisoimia suuntauksia. Edellä käsitellyn artikkelin lisäksi toinen Popperia koskeva seikka on Marcusen positivismien kritiikki. Kysymystä positivismista sivuttiin edellä käsiteltäessä Popperin yhteistyötä Wienin piirin kanssa, mutta on syytä vielä pohtia Popperin suhdetta positivismiin siten kuin Marcuse sen määrittelee. Popperin yrityksen ja erehdyksen menetelmän suhde Marcusen kritisoimaan ”havaittavien faktojen palvomiseen” ei mielestäni ole täysin yksiselitteinen, sillä on selvää, että tiede arvauksina ja kumoamisina edellyttää rohkeita hypoteeseja ja spekulatioon perustuvaa innovatiivisuutta.

Toisaalta Popperin tieteenfilosofiaan kuuluu myös positivistisempi puoli, sillä varsinainen tieto syntyy viime kädessä kokemuksen kautta. Kumoukset ovat empiirisiä havaintoja, ja Popper kirjoittaa itsekkin, että tosiasiatiedon tulee perustua

---

<sup>524</sup> Emt., 199.

<sup>525</sup> Ackermann 1985, 167.

kokemukseen<sup>526</sup>. Nähdäkseni sen vuoksi ajatuksessa, jonka mukaan Popper oli looginen positivist, joka vain korvasi verifikaation falsifikaatiolla merkityksellisyyden kriteerinä on tiettyä perää<sup>527</sup>. Rohkeista hypoteeseistä huolimatta rationaalinen tieto perustuu viime kädessä havaintoihin ja uskon, että tätä piirrettä vahvistaa Popperin edellyttämä fallibilismi. Popperin positivismin puolesta puhuvat myös dialektisen ajattelun vastustaminen sekä Popperin käsitys tieteen arvovapaudesta. Olihan myös kriittisen teorian edustaja Theodor Adorno oli leimannut Popperin positivistiksi sillä perusteella, että tämä hyväksyi olemassaolevan yhteiskunnan yhteiskunnallisena todellisuutena<sup>528</sup>. Siksi *Marcusen* positivismin kritiikki koskee Popperia vaikkei tämä ollutkaan sitä yleisemmässä mielessä tai kuulunutkaan varsinaisesti Wienin piiriin.

## 7.2. Kriittinen rationaalisuus tieteestä politiikkaan

Mutta miten tieteenfilosofiset näkemykset ilmenevät poliittisissa ajatuksissa? Nähdäkseni Marcusen ja Popperin tieteenteoriasta löytyvät ennen kaikkea erilaiset käsitykset rationaalisesta tiedosta ja totuudesta. Popper on totuuden suhteen evolutionisti, kun taas Marcuse edustaa ennemminkin Popperin kritisoimaa ilmeisen totuuden mallia. Marcuse painottaa tiedon dialektisuutta, historiallisuutta ja spekulatiota, kun Popper pitää tietoa viime kädessä kokemusperäisenä. Nämä erot selittävät ja tukevat omalta osaltaan erilaista suhtautumista poliittisen toiminnan tavoitteisiin ja keinoihin. Tärkeintä on, että Marcusen mukaan tieteellisesti voidaan muotoilla hyvinkin nykyisestä poikkeavia kuvia paremmasta yhteiskunnasta, mikä Popperin mielestä ei voi ikinä täyttää tieteellisyyden vaatimuksia.

Popperin poliittisen ajattelun ja tieteenfilosofian yhteys on erittäin selkeä. Falsifikationistisen epistemologian seurauksia politiikassa ovat fallibilismi, rationalistinen asenne ja osittaisteknologia. Kummassakin ilmiöiden totuus perustuu seurauksiin, ja edistys tapahtuu yrityksen ja erehdyksen kautta. *Poliittisen toiminnan malli on Popperin ihailema tieteellisyyden malli*, ja demokraattiset instituutiot tarjoavat mahdollisuuden sen kaltaiselle yhteiskunnalliselle toiminnalle. Näiden tekijöiden lisäksi myös Popperin käsitys objektiivisesta tiedosta ja perinteisen epistemologian kritiikki painottaa yhteisön, kritiikin ja yksilöiden vuorovaikutuksen merkitystä, jotka ovat keskeisessä roolissa myös Popperin poliittisissa näkemyksissä.

---

<sup>526</sup> Esim. Popper 2000, 228.

<sup>527</sup> Popper 1974, 69.

Monet kommentaarit ovat painottaneet osoittamani Popperin poliittisen ajattelun yhteyttä hänen tieteenfilosofiaansa, mutta joitakin poikkeuksiakin on. Esimerkiksi Ernest Gellner on tuonut esiin erään Popperin poliittisen ajattelun ja tieteenfilosofian välisen mahdollisen eron. Hänen mukaansa tieteessä Popperin peräänkuuluttama avoimuus edellyttää suurta innovatiivisuutta tai suurten riskien ottoa, mutta politiikassa rationalistinen asenne toimii päinvastaisella tavalla. Samaan seikkaan on puuttunut myös Michael Freeman jonka mukaan siihen johtaa kaksi tekijää. Ensinnäkin Popperin käsitys tieteestä rohkaisee utopistisiin kokeiluihin, ja toiseksi, pitämällä kaikkia tieteellisiä teorioita vain arvauksina, myös väite, että jokin on kokeilu on utopistinen ja siksi väärä, on myös vain arvaus. Gellnerin ja Freemanin näkemyksistä huolimatta Popperin tieteenfilosofian ja poliittisen ajattelun yhteys on mielestäni vahva. Yhdistävä tekijä on juuri fallibilismi, jonka looginen seuraus on maltillisuus.<sup>529</sup>

Marcusen tieteenfilosofian ja poliittisen ajattelun yhteys näkyy Popperin tapaan myös monella tavalla. Ensinnäkin niitä yhdistää kokonaisvaltainen eli holistinen näkemys yhteiskunnasta. Toinen yhteinen piirre on ihmiskeskeinen, materialistinen lähtökohta, eli niiden keskittyminen ihmisten onnellisuuden lisäämiseen. Nähdäkseni kaikkein merkittävin yhteinen tekijä on kuitenkin Marcusen tapa kytkeä sekä tieteessä, että politiikassa kriittisyys potentiaalisuuteen eli yhteiskunnan mahdollisuuksiin. Marcusen tieteenteorian kannalta keskeinen, mahdollisuuksiin liittyvä olemuksen käsite ilmenee poliittisessa ajattelussa mm. Marcusen tulkinnassa Marxista, sekä *Eros and Civilizationin* ideoissa aidosta vapaudesta ja lisärepression poistamisen mahdollisuudessa. Erityisesti Marcusen mielenkiinto yhteiskunnan piileviin mahdollisuuksiin ilmenee hänen tavoitteessaan poistaa yhteiskunnan irrationaalisuus ja hyödyntää esimerkiksi teknologisia resursseja niissä piilevän potentiaalisuuden mukaan.

Tieteenfilosofisten näkemysten tarkastelun jälkeen myös huomataan, kuinka tutkimusongelmien kannalta tärkeät käsitykset kriittisestä rationaalisuudesta politiikassa liittyvät vahvasti tieteeseen. Periaatteessa ne ovat yhtä edellä mainittujen tieteenfilosofian ja poliittisen filosofian yhtymäkohtien kanssa. Popperin tapauksessa kriittinen rationaalisuus politiikassa syntyy nimenomaan yhteisössä, jossa voi avoimesti esittää kritiikkiä vallitsevaa politiikkaa kohtaan ja jossa eri vaihtoehdoille on

---

<sup>528</sup> Ackermann 1985, 177.

<sup>529</sup> Gray 2004, 3[www-dokumentti].



tasavertainen mahdollisuus tulla rationaalisesti valituksi. Niiden onnistuminen tiedetään vasta kokeilujen jälkeen. Kriittiseen rationaalisuuteen ei Popperin tapauksessa liity avoimuuden lisäksi muita tekijöitä vaan se on ikäänkuin ”puhdasta” järkeä. Muita tekijöitä Popper pitää vaarallisina ja irrationaalisina.

Marcusen käsitys kriittisestä rationaalisuudesta puolestaan kytkeytyy erittäin vahvasti mahdollisuuksiin. Yhteiskunnan rationaalinen tai tieteellinen kehittäminen on Marcuselle sen, erityisesti ihmisten onnellisuuteen liittyvien mahdollisuuksien realisoimista. Mahdollisuuksien realisoiminen edellyttää myös sitä, että kriittiseen rationaalisuuteen kuuluu vahvasti spekulatio. Siihen ei kuulu samanlaista fallibilismia tiedon suhteen kuin Popper edellyttää. On myös olennaista, että vaikka kummatkin ajattelijat uskovat järjen mahtiin yhteiskuntaa kehitettäessä, Marcuse uskoo sen voivan kykenevän huomattavasti enempään. Hänen tähtäimessään on muutakin kuin välittömän kurjuuden poisto.

## **8. AVOINTA YHTEISKUNTA ETSIMÄSSÄ – MARCUSEN PUOLUSTUS**

### **8.1. Popperin poliittisen ajattelun ongelmat**

#### *8.1.1. Tiedeyhteisö ja poliittinen yhteisö*

Aiemmin on todettu Popperin ajattelun olevan älyllisesti rehellisempää ja Marcusen olevan Popperin ajatusten valossa avoimen yhteiskunnan vihollinen. Syynä vihollisuuteen on, että hän ei edusta Popperin rationalistista asennetta ja on biologinen naturalisti ja utopistinen teknologi. Tässä luvussa osoitan kuitenkin joitakin merkittäviä ongelmakohtia Popperin poliittisessa ajattelussa ja rakennan kuvaa Marcusesta vaihtoehtoisena avoimen yhteiskunnan ja kriittisen rationaalisuuden filosofina. Tiivistetysti sanottuna luvun tarkoituksena on osoittaa, että Marcuse ja Popper kannattavat jokseenkin samankaltaista yhteiskuntaa ihmisten vapauden ja kriittisyyden suhteen, mutta Popperin ongelmana ovat näkemykset sen toteuttamisesta. Käsittelen Popperin ongelmia kappaleessa 8.1 ja Marcusen ajattelun avointa yhteiskuntaa tukevia piirteitä kappaleessa 8.2.

Luvussa 2 todistettiin, että Popperin poliittinen ajattelu on lähtökohtaisesti kriittistä ja innovatiivista. Tästä huolimatta Popperin kriittiseen rationaalisuuteen liittyy seikkoja,

jotka heikentävät kyseisten piirteiden toteutumista. Arvaukset ja kumoukset eivät toimi politiikassa ja yhteiskunnassa samalla tavalla kuin tieteessä. Popper pitää tiedeyhteisöä politiikan mallina, mutta suuri osa hänen ongelmistaan perustuu juuri virheelliselle tieteellisen rationaalisuuden soveltamiselle ottamatta huomioon politiikan luonnetta ja erityispiirteitä. Kyseisiä ongelmia ovat Popperin tapa käsitellä valtaa, intressien huomioimattomuus ja vapaan kommunikaation edellytys. Lisäksi esitän, että Popperin rationalistisessa asenteessa on Marcusen kuvaileman teknologisen rationaalisuuden piirteitä. Näiden ongelmien seurauksena Popperin avoin yhteiskuntakin jää vain eräänlaiseksi utopiaksi.

Rationalistisen asenteen mukaisen politiikan toimivuuden tärkeimpiä edellytyksiä on, että politiikan suunta muuttuu tulosten mukaan. Mikäli harjoitettu politiikka osoittautuu virheelliseksi, on rationalistisen asenteen mukaista hyväksyä kritiikki ja muuttaa politiikan suuntaa. Mutta takaavatko päättäjien väkivallattoman vaihtamisen mahdollistavat instituutiot todella kriittisyyden ja avoimen yhteiskunnan? Voiko edes päättäjien vaihto ylipäänsä toimia kriittisyyden edellyttämällä tavalla yhteiskunnassa, jonka poliittinen järjestelmä rakentuu puoluelaitoksen ja ammattipoliitikkojen varaan? Ennen kaikkea, miten taata instituutioiden itsekriittisyys ottaen huomioon, että politiikassa on kyse myös vallasta ja erilaisista intresseistä.

Kuten luvussa 2 nähtiin, Popper ei jätä valtaa huomioimatta, mutta hänen näkökulmansa vallan tarkasteluun on siihen liittyvien riskien, kuten sen kasautumisesta seuraavan totalitarismin minimointi. Vaikka Popperin lähestymistapa on sinänsä pätevä, se on kriittisyyteen ja avoimeen yhteiskuntaan pyrittäessä puutteellinen. Dialogissa, jollaiseksi Popperin edustaman rationaalisuuden voi mieltää, valta tarkoittaa painoarvoa. Suurempi valta tarkoittaa toisaalta erilaista mahdollisuutta saada oma argumentti kuuluviin, toisaalta erilaista suhtautumista omaa argumenttia vastaan kohdistettuun kritiikkiin. Poliittikka tasa-arvoisten yksilöiden kenttänä on nähdäkseni utopistinen ajatus. Niinkauan kuin näin on, ei poliittiselta toiminnalta voi edellyttää pyrkimystä toimintaan, joka toimisi vain kyseisen utopistisen tilanteen ehtojen mukaan. Vallan olemassaolo tuo oman merkittävän lisänsä kysymykseen politiikan rationaalisuudesta ja keinoista. Äärimmäinen maltillisuus ja fallibilismi voi joskus olla alistumista olemassa olevalle vääryydelle.

Samoilla linjoilla on myös Frederic Bender. Hän on, siis hieman virheellisesti, todennut, että Popper jättää vallan kokonaan huomioimatta ja muistuttaa, että politiikan kenttänä on kuitenkin luokkayhteiskunta. Bender kysyy miksi ne, joilla on valtaa toimisivat omien intressiensä vastaisesti. Sen vuoksi ne, joilla on valtaa voidaan joskus joutua painostamaan toimimaan rationaalisen kritiikin mukaisesti. Lisäksi Bender uskoo, että Popperin yhteiskuntateknologinen lähestymistapa politiikkaan johtaisi jopa entistä suurempaan vallan keskittymiseen:<sup>530</sup>

”The accumulation of power would in fact *increase* in such a society, since the engineering would begin on the basis of power already accumulated by the monopolists and oligopolists who own and control the means of production. ... (T)hey would expect their interests to be served by any proposed social “reforms””<sup>531</sup>

”Itse asiassa vallan kasaantuminen *lisääntyisi* sellaisessa yhteiskunnassa, sillä yhteiskuntateknologia alkaisi tuotantoa hallitseville monopolisteille ja oligopolisteille jo kertyneen vallan perusteella. ... He odottaisivat jokaisen ehdotetun yhteiskunnallisen ”reformin” palvelevan omia intressejään.” (Käännös kirjoittajan.)

Bender siis painottaa nimenomaan yhteiskuntateknologian lähtötilanteen olevan vallan määrittelemä ja hänen osuessaan oikeaan Popperin tavoite vallan pluralismista kääntyisi käytännössä päinvastaiseksi. Tämän lisäksi Bender pitää todellisen demokratian ehtona, että tuotantovälineet ovat sosialismin mukaisesti yhteisessä omistuksessa.<sup>532</sup> Luokkayhteiskunnassa vaikuttavaan valtaan perustaa Popper kritiikkinsä myös Maurice Cornforth, jonka mukaan Popperin ylistävä näkemys demokraattisista instituutioista on virheellinen. Cornforthin mukaan myös demokraattisia instituutioita tulisi tarkastella siitä näkökulmasta, minkä ryhmien etuja ne erityisesti suojelevat.<sup>533</sup> Hän muistuttaa myös, että yhteiskuntateknologia on täysin riippuvainen luokkaristiriidoista syntyvästä todellisesta vallasta. Se mitä osittateknologialla voidaan suunnitella ja korjata on jo etukäteen rajattua.<sup>534</sup>

Omalla tavallaan valtaan liittyy toinenkin ongelma, eli poliittisen toiminnan taustalla vaikuttavat intressit. Tätä kysymystä sivuttiin eri näkökulmasta jo aiemmin Popperin poliittisen ajattelun yhteydessä luvussa 2, jossa pohdittiin onko rationalismi todellinen väkivallan poistava vaihtoehto. Ideaalista tiedeyhteisöä määrittää nähdäkseni se, että päämäärä, jota kohtaan yhteisö etenee on kaikille sen jäsenille jokseenkin yhteinen,

---

<sup>530</sup> Bender 1976, 43-44.

<sup>531</sup> Emt., 45.

<sup>532</sup> Emt., 8.

<sup>533</sup> Cornforth 1976, 249.

tieteellisen tiedon kasvu. Poliitikko on siitä poiketen kuitenkin erilaisten tavoitteiden yhteen sovittelua. Esimerkiksi Michael Oakeshott on suhtautunut epäillen Popperin ajatukseen, että kriittisen rationalismin mukaista puhtaasti rationaalista dialogia voisi syntyä<sup>535</sup>. Hyvin epäilevästi rationaalisen debatin mahdollisuuteen uskoo Carl Schmitt, jonka mukaan poliittiset päätökset perustuvat harvoin todelliseen, rationaaliseen konsensukseen, vaan syntyvät mielivaltaisten ja vähemmän demokraattisten sopimusten perusteella.<sup>536</sup>

Näistä rationaalisen dialogin epäilijöistä Oakeshott on melko optimistinen poliittisen dialogin mahdollisuuden suhteen, sillä hän luettelee muita tekijöitä kuin järki, jotka yhdistävät ihmisiä ja voivat näin mahdollistaa dialogiin perustuvan politiikan.<sup>537</sup> Varsinainen ongelma on kuitenkin se, että *on* eri tekijöitä, jotka yhdistävät ihmisiä. Paitsi että ne yhdistävät, ne toisaalta myös *erottavat* ihmisiä. Yksilöillä on eri yhteiskuntaluokka, perhe, suku, yhteiskunta, kulttuuri. Edellyttääkö rationalistisen asenteen mukainen poliittinen toiminta viime kädessä näistä arvoihin ja identiteettiin vaikuttavista tekijöistä luopumista? Äärimmillen viety politiikan rationalisointi tuntuukin olevan pohjimmiltaan ihmisluontoon sopimatonta. Esimerkiksi Kurt Bayerz on huomauttanut, että Popper ei huomioi ihmisten keskeisessä toiminnassa vaikuttavia intressejä vaan tekee ihmisistä Pavlovin koiriin verrattavia ärsykeisiin reagoivia olentoja, joiden toimintaan eivät vaikuta erilaiset päämäärät.<sup>538</sup>

Valtaan ja intresseihin puolestaan liittyy kolmas ongelma. Hyvin keskeinen tärkeä tekijä Popperin ideoiden toimivuuden kannalta on vapaa kommunikaatio, jonka kautta yrityksen ja erehdyksen menetelmän edellyttämä kritiikki ja palaute kulkevat. Ennen kaikkea on tärkeää, että politiikan eri vaihtoehdoille taataan yhtäläinen mahdollisuus tulla kuulluksi. Rationaalinen keskustelu edellyttää avoimia ja puolueettomia kanavia, ja juuri tähän vaatimukseen Marcuse puuttui radikaalia politiikkaa puolustaessaan. Luvussa 3.4 käsiteltiin Marcusen ajatusta, että kriittisillä vähemmistöillä ei ole esimerkiksi taloudellisia resursseja omien näkemystensä demokraattiseen markkinointiin. Popper puolestaan ei huomioi vääristyneen kommunikaation rationaalisuutta heikentävää vaikutusta demokraattisissa yhteiskunnissa lainkaan.

---

<sup>534</sup> Emt., 228.

<sup>535</sup> Oakeshott 2004, 4 [www-dokumentti].

<sup>536</sup> Hacoen 2000, 543.

<sup>537</sup> Oakeshott 2004, 4 [www-dokumentti].

<sup>538</sup> Bayertz-Schleifstein 1977, 156.

Vapaan kommunikaation vaatimuksessa ilmenee myös Popperin ajattelun tietty samankaltaisuus verrattuna Jürgen Habermasiin, joka on jatkanut Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian perinnettä suuntaamalla mielenkiinnon avoimen ja puolueettoman kommunikaation merkitykseen päätöksenteon yhteydessä. Habermasin ajatukset toimivat samalla Popperin kritiikkinä, sillä hänen mukaansa puhtaasti rationaalista ja intresseistä vapaata konsensusta saavutetaan harvoin.<sup>539</sup>

Edellä käsitellyt ongelmat perustuvat ajatukselle, että soveltaessaan tieteellisyyden ihanteita politiikkaan, Popper ei ota politiikan erityispiirteitä huomioon. Toinen lähestymistapa asettaa kyseenalaiseksi tiedeyhteisön pitämisen poliittisen järjestelmän ideaalimallina tarkastelemalla sosiologisesti itse tiedeyhteisöä. Ensimmäisenä tästä tulee mieleen luvussa 6 esitelty Thomas Kuhn, ja nähdäkseni Kuhnin väitteiden hyväksymisestä seuraa ongelmia Popperin poliittiselle ajattelulle. Jos Popperin poliittisen toiminnan ideaalimallina pitämä tiedeyhteisökään ei ole täysin neutraali, eikä toimi puhtaasti argumenttien ja kritiikin perusteella, voidaanko ikinä niin ajatella poliittisesta järjestelmästäkään. Toisin sanoen myös myös poliittisessa toiminnassa voi vaikuttaa erilaisia perinteitä ja vakiintuneita käytäntöjä, jotka estävät todellisen kriittisen asenteen syntymisen. Vastaavanlaisen ajatuksen Kuhnista Popperin poliittisen ajattelun kritiikkona on esittänyt myös Kurt Bayertz<sup>540</sup>.

Väittäisin, että edellä käsiteltyjen seikkojen ongelmallisuutta itse asiassa lisää Popperin vahva taipumus rajata poliittinen toiminta tiettyihin instituutioihin. Popper puhuu demokraattisista instituutioista positiiviseen sävyyn, muttei juurikaan tarkemmin määrittele esimerkiksi kansalaisyhteiskunnan merkitystä avoimessa yhteiskunnassa. Esimerkiksi Hacohen muistuttaa, että vaikka kansalaisyhteiskunnan ja vapaaehtoisten organisaatioiden olemassaoloa demokratiassa on Tocquevillestä Dahliin pidetty olennaisena, ei Popper ottanut niihin juurikaan kantaa. Syynä tähän on, että hän epäili niiden olevan ennemminkin suljettuja, kuin avoimia, demokraattisia foorumeita.<sup>541</sup>

---

<sup>539</sup> Held 1980, 256-257.

<sup>540</sup> Bayertz-Schleifstein 1977, 155.

<sup>541</sup> Hacohen 2000, 517. Mielenkiintoinen jatkokysymys on, voiko ”epäilyttäviin” kansalaisyhteiskunnan organisaatioihin liittää myös puolueet. Kysyin edellä, voiko puoluelaitos hidastaa päättäjien vaihtoa ja nähdäkseni Popperin perusteella voisi näiden seikkojen valossa kehittää puoluelaitoksen vastaisia ajatuksia.

Popperin ajattelussa yhteiskunta on siis avoin, kunhan sen päätöksenteko tapahtuu demokraattisten instituutioiden kautta, mutta mielestäni muunkinlaisen poliittisen toiminnan olemassaolon edellyttämisen seurauksena olisi suurempi avoimuus ja joustavuus. Kriittinen rationalismi toimisi parhaiten, jos kuka tahansa voisi esittää vaikuttavaa kritiikkiä ilman poliittisten instituutioiden rajoittavia kynnyksiä. Voidaan esittää hypoteesi, että Popperin tapa rajata politiikka tiettyihin instituutioihin helpottaa poliittisen eliitin syntymistä, mikä edelleen johtaa Popperin tavoitteiden vastaisesti totalitarismiin.

### *8.1.2. Teknologinen rationaalisuus, hallinto ja depolitisaatio*

Popperin käsitys rationaalisuudesta politiikassa voidaan rinnastaa myös Marcusen käsitykseen teknologisesta rationaalisuudesta, joka tähtää Popperin omien ajatusten vastaisesti tehokkuuteen kriittisyyden ja individualismin kustannuksella. Perustelen seuraavaksi, että kriittisen ja avoimen politiikan sijaan siitä voi seurata ennemminkin teknologinen hallinto, joka suosii *status quon* säilymistä. Tähän vaikuttavat Popperin ajattelun tietynlainen pragmatismi, tavoitteiden väheksyminen ja ongelmien korostaminen, sekä äärimmäinen fallibilismi.

Esimerkiksi Douglas Williams nimittää Popperin epistemologiaa loogiseksi pragmatismiksi, jota voidaan kuvata lauseella ”truth as consequences”, eli totuus seurauksina.<sup>542</sup> Omalla tavallaan juuri tämä on nähdäkseni yhteydessä siihen, että Popperin poliittista ajattelua on pyritty pitämään niinkin erilaisten poliittisten liikkeiden, kuin saksalaisten sosiaalidemokraattien ja suomalaisten kokoomuslaisten teoreettisina lähtökohtina. Kyseessä on Oakeshottia lainaten äärimmäinen rationalismi, joka suodattaa politiikasta kaiken muun kuin järjen<sup>543</sup>. Poliittikkaan ei jää rationaalisuuden lisäksi mitään ideologista sisältöä.

Kun rationalistiseen asenteeseen kuuluu vielä kaikenlaisen enemmistövallan vastustaminen, voidaan kysyä, mikä viime kädessä määrää rationaalisen dialogin tuloksen? Miten yhteiskunnallisten kokeilujen rationaalisuutta arvioidaan, ja mitä on puhdas järki? Mielestäni rationaalisuuden arvioinnin on Popperin mukaan keskityttävä kokeilujen seurauksiin, joita äärimmäisen rationalismin vuoksi voidaan arvioida vain

---

<sup>542</sup> Williams 1989, 53.

<sup>543</sup> Oakeshott 2004, 2 [www-dokumentti].

toimivuuden ja tehokkuuden perusteella. Muita kriteereitä Popperin näkemyksistä ei kyetä johtamaan. Yhteiskunnallisten instituutioiden ja poliittisten vaihtoehtojen rationaaliseen tarkasteluun ei Popperin perusteella näin ollen kuulu mitään muuta kuin niiden toimivuuden ja tehokkuuden tarkastelu. Tulos muistuttaakin Max Horkheimerin kuvausta välineellisestä järjestä, jonka ainoa arvioinnin kriteeri on se, toimiiko jokin vai ei<sup>544</sup>?

Tehokkuuteen, toimivuuteen ja yleiseen etuun keskittyvää rationaalisuutta lisää Popperin, ehkä omien periaatteidensa vastainen tapa, suhtautua ihailleen olemassa oleviin instituutioihin ja määritellä irrationaliseksi haaveet paremmasta maailmasta.<sup>545</sup> Tällöin olemassa oleva järjestys on lähtökohtaisesti edullisemmassa asemassa rationaaliossa päätöksenteossa. Kyse on siis samasta ilmiöstä, kuin Marcusen tieteenteoriassa esittämässään positivismin kritiikistä; Rationaalisen dialogin neutraalius on vain näennäistä, sillä se tunnistaa rationaaliseksi vain olemassa olevan. Myös Michael Freemanin ja Alasdair MacIntyren esittämät väitteet Popperin konservatiivisuudesta ja ideologisuudesta puhuvat näkemykseni puolesta<sup>546</sup>.

Tätä taipumusta vahvistaa vielä Popperin tapa väheksyä tavoitteiden ja päämäärien merkitystä toiminnan motiiveina ja rationaalisuuden mittareina. Toisella tapaa tämä ilmenee siinä, että Popper pitää *ongelmanratkaisua* koko poliittisen toiminnan mallina. Tätä piirrettä on kritisoinut esimerkiksi Michael Oakeshott, jonka mukaan kriittinen rationalismi hajottaa poliittisen elämän sarjaksi yksittäisiä ongelmia joihin haetaan järkiperäistä ratkaisua.<sup>547</sup>

Myös Douglas Williams on kirjoittanut Popperin ajattelun ongelmanratkaisua korostavaa piirrettä. Hän muistuttaa, että politiikkaa ohjaavat toisaalta nykyisten ongelmien työntö, toisaalta yhteiskunnallisten ideaalien veto, ja että Popperin lähestymistapa väheksyy selvästi jälkimmäistä.<sup>548</sup> Mielestäni Popperin rationaalisuus voisi johtaa siihen, että poliittinen toiminta ei ole enää tavoitteellista ja yhteiskunnalliseen muutokseen tähtäävää vaan olemassaolevan järjestelmän eteen tulevien ongelmien ratkaisua ilman varsinaista edistystä. Jos politiikkaa pidetään

---

<sup>544</sup> Vrt. Kotkavirta 1991, 170.

<sup>545</sup> Tarkoitan tällä Popperin eksistentiaalimin ja romantiikan kritiikkiä. Kts. Popper 2000, 235-236.

<sup>546</sup> Gray 2004, 3-6 [www-dokumentti]. Kts. luku 2.

<sup>547</sup> Oakeshott 2004, 3 [www-dokumentti].

<sup>548</sup> Williams 1989, 178.

erilaisten tavoitteiden ja yhteiskunnallisten näkemysten yhteen sovitteluna, ei Popperin rationalistinen asenne tässä tapauksessa johtaisi siihen vaan ennemminkin hallintona ja valtionhoitamisenä kuvattavaan toimintaan.

Kolmas seikka on Popperin ihannoima fallibilismi. Korostaessaan tietojemme epävarmuutta ja mahdottomuutta hän nostaa tiedon varmuuden ennennäkemättömään asemaan poliittisen toiminnan kannalta. Kärjistetysti sanottuna siitä tulee toiminnan tärkein, määräävä tekijä, joka johtaa sopeutumiseen. Onko Popperin ajatusten valossa esimerkiksi oltava mieluummin toimimatta, jos asiansa oikeudesta ei voi olla täysin varma? Samalla tavalla kuin positivistinen tiede, myös Popperin fallibilismi saattaa levittää tietynlaista sopeutumista ja varovaisuutta korostavaa rationaalisuuden mallia, jonka mukaista poliittisen toiminnan tulisi joka tilanteessa olla. Tämä tukee täysin Gellnerin esittämää väitettä, jonka mukaan kriittinen rationalismi johtaa tieteessä vallankumouksiin ja politiikassa maltillisuuteen<sup>549</sup>.

Kaiken kaikkiaan totuus seurauksina, politiikan lähestyminen ongelmanratkaisuna ja fallibilismin korostaminen tekevät erittäin mahdolliseksi, että Popperin rationalistisen asenteen seurauksena poliittista toimintaa ohjaisi Stephen Bronnerin kuvailema *pragmatistinen dogma*, jonka seurauksena tietyt poliittiset kysymykset katoaisivat politiikan asialistalta<sup>550</sup>. Se voisi johtaa yksiulotteisen yhteiskunnan kaltaiseen depolitisaatioon ja näin omalta osaltaan heikentää poliittista pluralismia. Edellä käsiteltyjen tekijöiden seurauksena poliittinen toiminta suosisi pieniä muutoksia, toimivuutta ja tehokkuutta. Se ei kyseenalaistaisi yhteiskunnan perusteita tai toisi moraalisia ja eettisiä kysymyksiä politiikan asialistalle.

Mielestäni edellä kuvatun kaltainen politiikka on, demokraattisista instituutioista huolimatta, kaukana avoimesta yhteiskunnasta ja lähempänä Marcusen kuvailemaa yksiulotteisen yhteiskunnan politiikkaa. Poliitiikkaa ohjaisi tällöin Marcusen kritisoima teknologinen rationaalisuus, joka individualismin ja vapauden lisääntymisen sijaan keskittyisi järjestelmän tehokkuuteen ja vallitsevia oloja suosivaan ”yleiseen etuun”. Kun näihin tekijöihin lisätään vielä aiemmin tarkastellut valtaan ja intresseihin liittyvät ongelmat, jää kriittisen rationaalisuuden toteutumiselle paljon vähemmän

---

<sup>549</sup> Gray 2004, 3 [www-dokumentti].



mahdollisuuksia kuin Popper uskoo. Vaikka Popper esittää hyvin vakuuttavaa kritiikkiä kaikenlaista irrationaalisenä pitämäänsä politiikkaa vastaan voidaan kritiikki edellä olleiden huomioiden perusteella kyseenalaistaa.

Kuten edellä on mainittu, Popperin ongelmissa on kyse tieteellisen rationaalisuuden soveltamisesta politiikkaan. Popperin ongelmien tarkastelu vahvistaa käsitystä, että politiikka ei ole ainoastaan yhteisten asioiden hoitamista, kuten Popper tuntuu olettavan, eikä poliittiselta toiminnalta voida vaatia täsmälleen samoja rationaalisuuden kriteerejä kuin tieteeltä. Vaikka Popperin tieteenfilosofisia ajatuksia pidettäisiinkin Franz Starkin tapaan Marcusen vastaavia uskottavampana, asetelma muuttuu mahdollisesti päinvastaiseksi siirrettäessä tieteenfilosofiset näkemykset suoraan politiikkaan<sup>551</sup>.

Edellä mainittujen ongelmien tärkein seuraus on se, että Popperin poliittisessä ajattelussa on ristiriita keinojen ja ihanteiden suhteen. Rationalistinen asenne ei takaa avoimen yhteiskunnan toteutumista eikä myöskään pelkkä demokraattisten instituutioiden olemassaolo johda avoimeen yhteiskuntaan. Vallan ja intressien huomioimattomuus sekä teknologisen rationaalisuuden piirteet huomioon ottaen voidaan todeta, ettei Popperin lupaus kriittisyydestä toteudu. Lisäksi, jos Marcusen näkemys yksiuotteisesta yhteiskunnasta on paikkansapitävä, Popperin ajattelusta ei löydy ratkaisua sen ongelmaan. Popperin käsitys politiikan rationaalisuudesta ei näin ollen ole rationaalisuuden paradigma, jollaisena hän sen kuvaa. Tämän vuoksi on oikeutettua tarkastella myös ”avoimen yhteiskunnan vihollisten”, kuten Marcusen ajatuksia kriittistä rationaalisuutta ja avointa yhteiskuntaa silmällä pitäen.

## **8.2. Marcuse – Moderni heimoyhteiskunta ja spekulatiivinen rationaalisuus**

Seuraavaksi osoitan, miten Herbert Marcuse on Popperin kritiikistä huolimatta tiettyjen avoimeen yhteiskuntaa liittyvien piirteiden suhteen samoilla linjoilla ja miten Marcuse välttää edellä mainitsemani Popperin ongelmat ja on näin ollen vaihtoehtoinen avoimen yhteiskunnan filosofi. Kuten tutkimuksessa on jo osoitettu, Marcuse on Popperin ajatusten valossa avoimen yhteiskunnan vihollinen. Sen vuoksi korostan, että en pyri

---

<sup>550</sup> Tämän nimityksen olen lainannut Stephen Eric Bronnerilta, joka kysyy onko anti-ideologisen politiikan, jollaisena Popperin rationalismia voidaan mielestäni pitää, seuraus todellisten intressien katoaminen poliittisesta diskurssista ja ”*a pragmatist dogma of its own*”. Kts. Bronner 2002, 178.

<sup>551</sup> Stark 1976, 110.

esittämään Marcusen filosofiaa täysin yhteneväisenä Popperin ajattelun kanssa vaan korostamaan Marcusen roolia nimenomaan vaihtoehtona.

Esimerkiksi Maurice Cornforth on aiemmin kysynyt, voiko kapitalistinen yhteiskunta olla todella avoin yhteiskunta, ja esittänyt itse Marxin avoimen yhteiskunnan filosofina ja kommunistisen yhteiskunnan avoimena yhteiskuntana.<sup>552</sup> Väitän kuitenkin, että avointa yhteiskuntaa etsittäessä Marcusella on enemmän annettavaa kuin Marxilla tai monella muullakaan marxilaisella ajattelijalla. Väitteeni taustalla on Marcusen näkemykset yksiulotteisesta yhteiskunnasta ja teknologisesta rationaalisuudesta, jotka ovat monella tapaa rinnastettavissa Popperin suljettuun yhteiskuntaan. Popperin avointa yhteiskuntaa määrittävät vapauden ja välttämättömyyden ero sekä individualismi. Näistä kysymyksistä on Marcusellakin sanottavansa ja ikäänkuin yhteinen huoli Popperin kanssa.

Popperin avointa yhteiskuntaa määrittävä kriittinen dualismi on nähdäkseni tietyllä tavalla verrattavissa jo Lukácsilta Frankfurtin koulukunnalle periytyneeseen reifikaation käsitteeseen, joka Marcusen tuotannossa muovaantui yksiulotteisuudeksi. Tätä yhtäläisyyttä vahvistaa tietty historiallinen fakta Popperin ja Marcusen ajatusten taustalla. Popperin marxin kritiikin taustalla eivät alunperin olleet sen totalitaristiset piirteet, vaan sen impotenssi suhteessa fasismin nousuun<sup>553</sup>. Popperhan syytti kommunistien uskoa fasismin noususta. Sama teema oli myös Frankfurtin koulukunnan työssä, jossa luokkatietoisuuden syntymättömyyden nähtiin vaikuttaneen fasismin voimistumiseen.

Kriittinen dualismi tarkoitti ettei normeja voi johtaa tosiasioista vaan ne päätetään rationaalisin perustein. Marcusen ajatteluhan ei sinänsä ole tämän periaatteen mukaista. Hän johtaa mm. psykologisista ja biologisista tosiasioista monia normatiivisia seikkoja poliittisessa ajattelussaan ja pyrkii etsimään ihmisen todellista olemusta. Popperin termein kyseessä on biologinen ja psykologinen naturalismi, kuten luvussa 4 todettiin. Mielestäni Marcusen huolena on kuitenkin selvästi yhteiskunnallisten käytäntöjen *tosiasiaistuminen*. Mielivaltaisista yhteiskunnallisista perinteistä tulee yksiulotteisessa yhteiskunnassa tosiasioita, joiden perusteella normit luodaan.

---

<sup>552</sup> Cornforth 1976, 6-7.

<sup>553</sup> Hacoheh 2000, 354.

Se mikä Marcusen tuotannossa esiintyvää yksiulotteisuutta ja reifikaatiota, sekä Popperin kriittistä dualismia yhdistää on kysymys välttämättömyydestä ja vapaudesta. Uskoakseni välttämättömyyden alueen pienentäminen ja ihmisten oman vastuun ja mahdollisuuksien korostaminen on kriittisen dualismin sydän. Esimerkiksi Popperin painottama ihmisten vastuu puhuu tulkintani puolesta<sup>554</sup>. Väitän, että Marcusen yksiulotteistumisen kritiikin taustalla on samankaltainen ajatus välttämättömyyden alueen laajenemisesta ja vapauden katoamisesta yhteiskunnallisten ilmiöiden tosiasiaistumisen myötä. Siksi myös Marcusen poliittisen ajattelun yhtenä motiivina on laajentaa ihmisten käsitystä siitä, mihin yhteiskunnallisella toiminnalla on mahdollista vaikuttaa ja mihin ei. Sekä Marcusen että Popperin voi nähdä myös painottavan ns. *is/ought* -erottelua, eli eroa olemassa olevan ja tavoiteltavan välillä.

Popperin avoimen yhteiskunnan oleellisimpia piirteitä oli myös kriittinen suhtautuminen perinteisiin ja tapoihin sekä yhteiskunnallisten instituutioiden jatkuva kriittinen arviointi. Se on täysin verrattavissa Marcusen *One-Dimensional Man*issa ilmaisemaan huoleen kriittisen suhtautumisen kyvyn katoamisesta ja siihen Marcuse puuttui jo 1930-luvun *The Struggle against Liberalism* - esseessä, jossa hän kritisoi vallitsevia oloja puolustavia naturalismia ja poliittista eksistentialismia. Nähdäkseni Marcusen maalaamassa yksiulotteisessa yhteiskunnassa on Popperin suljetun heimoyhteiskunnan piirteitä. Kummassakaan niissä yhteiskunnallista elämää ja käytäntöjä ei muuteta rationaalisin perustein. Popperin heimoyhteiskunnan tabut ja magiikka ovat yksiulotteisessa yhteiskunnassa muuttuneet teknologiseksi hallinnaksi ja vääriksi tarpeiksi. Myös yksiulotteinen kommunikaatio perustuu kielenkäytön ritualisointiin.

Yhtäläisyyttä vahvistaa Marcusen käyttämä mimesis-käsite. Yksiulotteisessa yhteiskunnassa vallitsee ihmisten automaattinen samaistuminen yhteiskuntaan, jota hän vertaa primitiivisiin yhteiskuntiin<sup>555</sup>. Myös konformistisen käyttäytymisen mekaaninen reproduktio, jollaisena Kellner yksiulotteisuuden kuvaa, on helppoa mieltää Popperin

---

<sup>554</sup> Popper 2000, 114. Mielestäni kysymystä välttämättömyydestä ja vapaudesta voi jopa pitää avoimen yhteiskunnan toteutumisen kannalta tärkeämpänä kuin kriittisen dualismin edellyttämää tosiasioiden ja normien erottelua. Voidaan kysyä miksi normia ei voisi, tai saisi johtaa tosiasiasta. Miksi ei myös tosiasiaan perustuva normi voi laajentaa vapauden aluetta ja olla yksi näkemys muiden joukossa rationaalisessa dialogissa? Kriittinen dualismi tarjoaa tällöin retorisen vasta-argumentin tällaista näkemystä vastaan.

<sup>555</sup> Marcuse 2002, 12.

suljetun yhteiskunnan ominaisuudeksi<sup>556</sup>. Lisäksi on tärkeää ymmärtää, että mikäli Marcusen ajatuksissa yksiulotteisuudessa on perää, nämä tendenssit heikentävät Popperin suosiman osittaisteknologiankin tehokkuutta. Reformien kriittisyyttä ei voida taata yhteiskunnassa, jossa vallitsee Marcusen kuvailema konformismi.

Marcusen ihanneyhteiskunta on puolestaan joiltakin osiltaan mielletävissä avoimeksi yhteiskunnaksi. Se on järjestelmä, jota ihmiset rakentavat omasta tahdostaan rationaalisin perustein ja jota ei määrittele mikään muu korkeampi voima. Yhteiskunnalliseen toimintaan ei vaikuta luonto, eivätkä jumalat, mutta eivät myöskään taloudelliset ”luonnonlait”. Tätä kuvaa loistavasti seuraava lainaus, joka kuulostaa erittäin samankaltaiselle kuin Popperin kuvailema avoin yhteiskunta:

” ... progress to a stage of civilization where man has learned to ask for the sake of whom or what he organizes his society; the stage where he checks and perhaps even halts his incessant struggle for existence on an enlarged scale, surveys what has been achieved through centuries of misery and hecatombs of victims, and decides that it is enough ... ”<sup>557</sup>

“ ... kehitys sivilisaation asteelle, jossa ihminen on oppinut kysymään millä perusteella hän järjestää yhteiskuntansa toiminnan; asteelle jossa hän kyseenalaistaa ja ehkä jopa lopettaa alituisen eloonjäämiskamppailun suuressa mittakaavassa, pohtii mitä on saavutettu vuosisatojen kärsimyksellä ja lukemattomilla uhreilla, ja päättää että se riittää.” (Käännös kirjoittajan.)

Avoimen yhteiskunnan kannalta Marcusen ajattelun ja Popperin kirjoitusten ratkaiseva ero on se, ettei Marcusen mielestä demokraattisten instituutioiden olemassaololla ja kriittisellä suhtautumisella ole automaattista yhteyttä, ja nähdäkseni Popper tuntuu näin olettavan. Myös Marcuse pitää demokratiaa ihanteenaan, mutta hän on monessa kohdin huomauttanut etteivät demokraattiset instituutiot sinänsä ole demokratian tae. Demokraattisten instituutioiden ja avoimen yhteiskunnan yhteyden kyseenalaistaminen on mielestäni Marcusen ehdoton vahvuus. Myös Franz Stark pitää Marcusen vahvuutena Popperiin verrattuna tämän kriittisempää yhteiskunta-analyysiä<sup>558</sup>.

On sinänsä mielenkiintoista, että näinkin toisilleen vastakkaisilla ajattelijoilla löytyy näinkin paljon yhtäläisyyksiä kuvattaessa dogmaattista tai epäkriittistä yhteiskuntaa. Tämän seikan huomaaminen asettaa heidän vastakkaiasettelunsa uuteen valoon. Kun esimerkiksi Franz Stark kirjoittaa, että vapaampaan ja oikeudenmukaisempaan

---

<sup>556</sup> Kellner 1984, 237.

<sup>557</sup> Marcuse 1969, 90.

yhteiskuntaan tähtäävän teorian tulisi yhdistää kummaltakin ajattelijalta, voisi tämä seikka olla mielestäni hyvinkin lähtökohtana sellaisen teorian kehittämiseksi<sup>559</sup>.

Ihmisten vastuun ja kriittisyyden lisäksi Popperin avoimeen yhteiskuntaan kuuluu vahvasti myös individualismi. Hän ohjenuoranaan on Kantilta perityvä ajatus, että ihmisiä tulee kohdella itsenään, eikä välineenä<sup>560</sup>. Popperin ajattelussa tämä ilmenee nähdäkseni lähinnä siten, että ihmisen arvoa ihmisenä ei tule riistää vallankumouksen välikappaleena tai totalitaristisen hallinnan kohteena. Rationalistinen asenne takaa Popperin mielestä sen toteutumisen myös politiikassa, mutta jos Marcusen ajatukset teknologisen rationaalisuuden hallitsemasta yksiulotteisesta yhteiskunnassa pitävät paikkansa, ei poliittisista vapauksista ja maltillisesta toiminnasta huolimatta Kantin perintö toteudu. Lisäksi tuomitessaan kaikenlaisen kommunismin ja taloudellisen tasa-arvon tavoittelun irrationaaliseksi, Popper unohtaa mielestäni mahdollisuuden, että myös *taloudelliset voimat* voivat käsitellä yksilöä välineellisesti. Hän itse unohtaa mahdollisuuden, että kapitalistinen yhteiskunta demokraattisine instituutioineen voisi kohdella ihmisiä Kantin periaatteen vastaisesti.

Marcuse on nähtävästi huolissaan yksilöiden yksityisen alueen supistumisesta, ja painottaisinkin Marcusen ajattelua tulkittaessa sen individualismia korostavia piirteitä. Paitsi että *One-Dimensional Man* on selvä todiste Marcusen radikaalista individualismista, kuten Douglas Kellner toteaa, on Marcusen ajattelussa individualistisia piirteitä jo varhaisemmin<sup>561</sup>. Esimerkiksi jo 1930- ja 40-luvuilla Marxin ajattelua käsitellessään Marcuse painotti kommunistista yhteiskuntaa nimenomaan individualistisena yhteiskuntana, jossa kokonaisuuden lähtökohta on yksilöissä:

”The true history of mankind will be, in the strict sense, the history of free individuals, so that the interest of the whole will be woven into the individual existence of each. ... It is, then, the free individuals, and not a new system of production, that exemplify the fact that the particular and the common interest have been merged. The individual is the goal.”<sup>562</sup>

”Ihmiskunnan todellinen historia tulee olemaan, tarkasti ottaen, vapaiden yksilöiden historiaa, jossa kokonaisuuden intressi on yhteydessä jokaisen yksilölliseen olemiseen. ... Ei uusi tuotantojärjestelmä, vaan vapaat yksilöt ilmentävät, että yksityinen ja yleinen intressi ovat sulautuneet. Yksilö on päämäärä.” (Käännös kirjoittajan.)

---

<sup>558</sup> Stark 1976, 110.

<sup>559</sup> Emt., 110-111.

<sup>560</sup> Kts. Kohta 2.1.1.

<sup>561</sup> Kellner 2002, xxviii.

<sup>562</sup> Marcuse 1983b, 283.

Myös Marcusen Frankfurtin koulukunnan piirissä harjoittama analyysi fasismista ja totalitarismista puhuu jo olemassaolollaan pelosta yksilöstä yhteiskunnan merkityksettömänä kappaleena. Erittäin samankaltaisia Popperin individualististen ajatusten kanssa ovat Marcusen *Struggle against Liberalism* - esseessään kirjoittamat näkemykset universalismista ja naturalismista. Marcusen kritisoima totalitaristinen maailmankatsomus, sankarillis-kansallinen realismi suhtautui yksilöön välineellisesti ja väheksyvästi, mikä on Popperin mukaan tyypillistä suljetulle yhteiskunnalle. *Some Social Implications of Modern Technology*, kuten *One-Dimensional Man*, kritisoi massoja ja näkemystä yhteisestä edusta. Lisäksi on syytä huomata, että Marcusen kielteinen suhtautuminen Neuvostoliittoon johtui pitkälti juuri samoista syistä.

Marcusen kommentaareista esimerkiksi Peter Lind on kuvannut Marcusen ihannetta tavalla, joka on helppo samaistaa individualistisen avoimen yhteiskunnan malliin. Hänen mukaansa Marcusen näkemys hyvästä yhteiskunnasta sisältää mm. yhteistyön, keskinäisen ymmärryksen ja yksilöllisen kehityksen arvostamista. Lisäksi resurssien ja työn jakaminen perustuu rationaaliselle suunnittelulle ja sen lähtökohtana ovat yksilöiden tarpeet ja kyvyt.<sup>563</sup> Marcusen ajattelu on mielestäni siten hyvin kielteistä kaikenlaista massoja, heimoa tai kansaa painottavaa ajattelutapaa kohtaan.

Yksiulotteisuuden kritiikin lisäksi myös Marcusen käsitystä ”kaksiulotteisuudesta” voi pitää olennaisena avoimen yhteiskunnan kannalta. Tarkoitan tällä sitä, että Marcusen tapa kytkeä kriittisyys ihmiskeskeisyyteen, spekulatioon ja mahdollisuuksiin ovat olennaisia seikkoja yhteiskunnan kriittisen kehittämisen kannalta. Osoitin edellä, että mikäli poliittinen yhteisö ei ole neutraali, ei Popperin mallin mukainen yhteisöllisyys ja fallibilismi takaa kriittistä rationaalisuutta ja avoimen yhteiskunnan syntymistä. Sen sijaan Marcusen kriittisen rationaalisuuden mukainen politiikka mahdollisuuksien realisoimisena on kriittistä politiikkaa, joka välttää monet Popperin ongelmista.

Sisällyttäessään itseensä mahdollisuudet ja mm. ihmisten onnellisuuden Marcusen käsitys kriittisestä rationaalisuudesta tarjoaa toisenlaisen politiikan arviointikriteerin kuin välineellisen järjen ja Popperin rationaalisuuden mukainen toimivuus tai tehokkuus. Näin se välttää pragmatistisen dogman ongelman ja politiikan kutistumisen teknologiseksi hallinnoksi. Mahdollisuuksien realisoiminen voidaan myös mieltää oikeudenmukaisuuden perustaksi, jolloin kyetään suhtautumaan myös valtaan ja irratiionaalisiin intresseihin.

Popperin vastalause edellisessä on luonnollisesti se, ettei yhteiskunnan mahdollisuuksia voida tietää ja Marcusen vaatimat yhteiskunnan kehityksen tendenssit ja potentiaalisuudet ovat taikauskaisia tai historistisia lakeja joiden käsiin ihmiskunnan ei tulisi kohtaloon jättää. Mutta kysymys onkin viime kädessä siitä, halutaanko fallibilismi ja varovaisuus korottaa kaikkea poliittista toimintaa määräävään asemaan ja siten sortua mahdollisesti edellä käsiteltyihin Popperin ongelmiin, vai sallitaanko politiikassa spekulatiivisempi rationaalisuus.

Popperin avoimen yhteiskunnan vihollinen on dogmaattinen ajattelu, mutta onko Marcusen rationaalisuus dogmaattista. Kuten How toteaa, Marcuse painottaa huomattavasti spekulatiivisuuden merkitystä<sup>564</sup>. Dogmatismiin verrattuna se edellyttää mielikuvitusta ja ennen kaikkea luo uusia kriittisiä näkemyksiä ja vaihtoehtoja avoimemman yhteiskunnan pohjaksi. Toki Marcusen ajattelua voi pitää Popperin tapaan dogmaattisena siinä mielessä, että sillä on tietyt lähtökohdat ja tavoitteet, mutta eikö myös tällainen ajattelu voi olla kriittistä olemassa olevaa yhteiskuntaa kohtaan ja jopa osua kritiikissään oikeaan. Onko tällöin tyydyttävä konformismiin vain siksi, että ajattelun tavoitteita ja lähtökohtia ei voida välttämättä falsifioida?

Marcusen ajattelusta löytyy näin ollen huomattavan paljon piirteitä, jotka painottavat ihmisten vapautta ja vastuuta yhteiskunnallisen toimintansa järjestämisessä sekä yksilöllisyyttä kollektiivisuuden sijaan. Nähdäkseni Marcuse peräänkuuluttaa konkreettisia vaihtoehtoja olemassa olevalle, mitä esimerkiksi Ackermann pitää avoimen yhteiskunnan keskeisenä piirteenä<sup>565</sup>. Ainoa Popperin avoimen yhteiskunnan piirre, jota Marcusen ajattelusta ei löydy on Popperin rationalistinen asenne, mutta se on edellä osoitettu ongelmalliseksi. Siksi Marcuse ei ole mielestäni avoimen yhteiskunnan vihollisten kaltainen historisisti, vaan ihmisten vapautta, vastuuta ja individualismia korostava yhteiskuntateknologi. Popperilaisin termein nimittäisin Marcusea modernin heimoyhteiskunnan teoreetikoksi.

---

<sup>563</sup> Lind 1985, 279.

<sup>564</sup> How 2003, 2-4.

<sup>565</sup> Ackermann 1985, 168.

## 9. JOHTOPÄÄTÖKSET JA LOPPUSANAT

Edellä olevien tarkastelujen pohjalta voidaan nyt esittää tiivistelmä tutkimuksen johtopäätöksistä ja vastaukset kohdassa 1.2 muotoiltuihin tutkimuskysymyksiin:

1. Käsitteet kriittisestä rationaalisuudesta politiikassa on selvitetty. Popperin ajattelussa se edellyttää ennen kaikkea avointa yhteisöä, jossa on mahdollista antaa kritiikkiä harjoitettua politiikkaa kohtaan ja tarjota tasavertaisia vaihtoehtoja. Popperin käsitteeseen kuuluu keskeisesti myös fallibilismi, jonka seurauksia ovat toiminnan maltillisuus ja toiminnan tavoitteiden vähäinen merkitys. Olennaista on, että politiikan tulos voidaan tietää vasta kokeilujen jälkeen ja siksi kokeilujenkin on syytä olla pienimuotoisia. Marcuse puolestaan painottaa enemmän spekulatiota fallibilismin ja faktojen sijaan. Keskeistä on, että yhteiskunnan rationaalinen kehittäminen kytkeytyy yhteiskunnan mahdollisuuksiin. Kriittinen politiikka on Marcuselle yhteiskunnan mahdollisuuksien realisoimista ja se edellyttää kokonaisvaltaista näkökulmaa yhteiskunnan kehittämiseen ja suuria muutoksia. Toisin kuin Popperin tapauksessa, myös radikaali ja utopistinen poliittinen toiminta voi olla rationaalista Marcusen mukaan.

2. Tieteenfilosofiset kannat edellä kuvattujen käsitysten taustalla on kartoitettu. Marcusella ja Popperilla on ennen kaikkea erilaiset käsitykset tiedon ja totuuden mahdollisuudesta. Popperin mukaan tiede ei voi löytää mitään ihanteelliseen yhteiskuntaan liittyviä totuuksia, vaan tietoa saadaan yrityksen ja erehdyksen myötä. Popperin tieteenfilosofian yhtäläisyys syntyy lähinnä fallibilismista ja hän pitääkin tieteellisen toiminnan ihannettaan myös politiikan ihanteena. Myös Marcusen tapauksessa tieteenfilosofian ja yhteiskuntafilosofian yhteys on erittäin vahva. Hänen mukaansa kriittisen yhteiskuntatieteen tulee, ja on mahdollista, kartoittaa yhteiskunnan piileviä mahdollisuuksia, jotka ovat keskeisessä asemassa myös hänen yhteiskuntakritiikissään. Sekä Marcusen, että Popperin tapauksessa käsitykset kriittisestä rationaalisuudesta politiikassa muodostuvat juuri piirteistä, jotka yhdistävät heidän tieteenfilosofiaansa ja poliittista ajatteluaan.

3. Popperin poliittisen ajattelun ongelmat ongelmat kriittisen rationaalisuuden kannalta on osoitettu. Popperin avoin yhteiskunta on ideaalina hyvä, mutta Popperin käsitys politiikasta, avoimen yhteiskunnan olemassaolosta ja poliittisen toiminnan rationaalisuudesta ovat ongelmallisia. Pitäessään tiedeyhteisöä poliittisen toiminnan



mallina Popper laiminlyö politiikassa vaikuttavia irratioonaaalisia tekijöitä, kuten valta ja intressit. Lisäksi esitin, että Popperin käsitys poliittisesta toiminnasta voi johtaa Marcusen kritisoiman teknologisen rationaalisuuden kasvuun, jolloin poliittinen elämä suosisi tehokkuutta ja vähäisiä muutoksia. Siksi Popperin ajattelussa on ikään kuin ristiriita tavoitteiden ja keinojen välillä, sillä toisin kuin Popper ajattelee, pelkkä demokraattisten instituutioiden olemassaolo ei itsestään takaa avointa yhteiskuntaa. Se vaatii myös politiikassa vaikuttavien irratioonaaalisten tekijöiden tunnistamista.

4. Tutkimuksessa on todistettu Marcusen ajattelun sisältävän avointa yhteiskuntaa tukevia piirteitä. Ensinnäkin Marcusen käsitys yksiulotteisesta yhteiskunnasta voidaan monella tapaa rinnastaa Popperin suljettuun yhteiskuntaan. Marcuse tahtoo Popperin tapaan laajentaa ihmisten käsitystä siitä, mihin poliittisella toiminnalla on mahdollista vaikuttaa ja näin kasvattaa ihmisten vapauden aluetta. Esitin mm., että Popperin suljetun yhteiskunnan magiikka ja tabut ovat verrattavissa Marcusen käsittelemiin väärin tarpeisiin. Toiseksi, Marcusen ihanneyhteiskunta vastaa tietyiltä piirteiltään Popperin avointa yhteiskuntaa, jossa yhteiskunnallista elämää eivät hallitse mitkään irratioonaaaliset ja yliluonnolliset voimat vaan ihmiset itse. Lisäksi Marcuse on Popperin tapaan sitoutunut individualismiin, mikä näkyy useassa osassa hänen ajattelussaan. Kolmanneksi, Marcuse painottaa spekulatiota dogmaattisuuden sijaan ja on selvästi huolissaan kriittisen ajattelun katoamisesta. Näiden piirteiden vuoksi Marcusea on syytä pohtia vaihtoehtoisena lähtökohtana avointa yhteiskuntaa etsittäessä. Oli Marcusen yhteiskunta-analyysistä mitä mieltä tahansa, on Marcusen vahvuutena Popperiin verrattuna edes yritys tarkastella myös demokraattisessa yhteiskunnassa vaikuttavia mekanismeja, jotka voivat estää puhtaasti rationaalisen päätöksenteon toteutumisen niin kauan kuin avoin yhteiskunta on utopiaa ja politiikassa vaikuttavat edellä lueteltujen Popperin ongelmien kaltaiset tekijät. Toisin kuin Popper, Marcuse huomioi myös kulttuurin ja kuluttajuuden merkityksen kriittisen suhtautumisen kannalta.

Tutkimuksen alussa asettamani tavoitteet on siten täytetty. Olen osoittanut Popperin ongelmat ja Marcusen avointa yhteiskuntaa tukevat piirteet, mutta lopullista vastausta kysymykseen avoimesta yhteiskunnasta ja kriittisestä rationaalisuudesta tutkimukseni ei anna. Marcusenkin ajattelussa on piirteitä, jotka ovat avoimen yhteiskunnan vastaisia, ja siksi olisi kriittisyyden ja avoimuuden hengen vastainen ajatus esittää Marcuse täydellisenä vaihtoehtona avoimen yhteiskunnan ja kriittisen rationaalisuuden filosofeja arvioitaessa. Uskon kuitenkin, että Marcusen ajatuksiin tutustuminen on oleellista, ellei

välttämätöntä pyrittäessä kohti avoimempaa yhteiskuntaan. Tätä vaatimusta vahvistavat Popperin omat ongelmat, ja sen kieltäminen olisi dogmaattista.

# LÄHDELUETTELO

## Kirjallisuus

ACKERMANN, Robert, (1985), Popper and German Social Philosophy. Teoksessa: Currie, Gregory & Musgrave, Alan (eds.), *Popper and the Human Sciences*. ss. 165-184. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

ARATO, Andrew (1978), Political Sociology and Critique of Politics. Teoksessa: Arato, Andrew & Gebhardt, Eike (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*. ss: 2-25. New York: Urizen Books.

ARATO, Andrew & Gebhardt, Eike (1978), Biographical Notes. Teoksessa: Arato, Andrew & Gebhardt, Eike (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*. ss: 528-529. New York: Urizen Books.

BAYERTZ, Kurt & Schleifstein, Josef (1977), *Mythologie der kritischen Vernunft. Zur Kritik der Erkenntnis- und Geschichtstheorie Karl Poppers*. Köln: Pahl-Rugenstein.

BELL, David (1996), Kant. Teoksessa: Bunnin, Nicholas & Tsui-James, E.P. (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*. ss. 290-325. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

BENDER, Frederic L. (1976), Marxism, Liberalism, and the Foundations of Scientific Method: Introductory Essay. Teoksessa: Ferguson, A.T. (ed.), *Revolution or Reform? A Confrontation*, ss. 1-54. Chicago: Precedent Publishing.

BOTTOMORE, Tom (1978), Introduction. Teoksessa Bottomore, Tom & Goode, Patrick (eds.), *Austro-Marxism*, ss. 1-44. Oxford: Clarendon Press.

BOUCHER, David (1985), *Texts in Context. Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

BRONNER, Stephen Eric (1988), Between Art and Utopia: Reconsidering the Aesthetic Theory of Herbert Marcuse. Teoksessa: Pippin, Robert, Feenberg, Andrew & Wepel,

Charles P., Marcuse. *Critical Theory & The Promise of Utopia*, ss. 107-142. London: Macmillan.

----- (2002), *Imagining the Possible. Radical Politics for Conservative Times*. New York: Routledge.

COLLETTI, Lucio (1984), From Hegel to Marcuse. Teoksessa: Marcus, Judith & Tar, Zoltan (eds.) *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. ss. 375-386. New Brunswick: Transaction Books.

CORNFORHT, Maurice (1975), *Science versus Idealism. In Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism*. Westport: Greenwood Press.

----- (1976), *The Open Philosophy and the Open Society. A Reply to Dr. Karl Popper's Refutations of Marxism*. New York: International Publishers.

CRANSTON, Maurice (1970a), Foreword. Teoksessa: Cranston, Maurice (ed.), *New Left. Six Critical Essays*, ss. 7-16. London: The Bodley Head Ltd.

----- (1970b), Herbert Marcuse. Teoksessa: Cranston, Maurice (ed.), *New Left. Six Critical Essays*, ss. 85-118. London: The Bodley Head Ltd.

FERGUSON, A.T. (1976), *Revolution or Reform? A Confrontation*. Chicago: Precedent Publishing.

FEYERABEND, Paul (2002), *Against Method. Third Edition*. London: Verso.

FRISBY, David (1977), Introduction to the English Translation. Teoksessa: Adorno, Theodor et. al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, ss. ix-xliv. London: Heinemann.

FRY, John (1974), *Marcuse – Dilemma and Liberation. A Critical Analysis*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

GEOGHEGAN, Vincent (1981), *Reason and Eros. The Social Theory of Herbert Marcuse*. London: Pluto Press.

GIDDENS, Anthony (2001), *Sociology. 4<sup>th</sup> Edition*. Cambridge: Polity Press.

GOLDMANN, Lucien (1984), Understanding Marcuse. Teoksessa: Marcus, Judith & Tar, Zoltan (eds.) *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. ss. 387-400. New Brunswick: Transaction Books.

HABERMAS, Jürgen (1988), Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity. Teoksessa: Pippin, Robert, Feenberg, Andrew & Wepel, Charles P., *Marcuse. Critical Theory & The Promise of Utopia*, ss. 3-12. London: Macmillan.

HACOHEN, Malachi Haim (2000), *Karl Popper – The Formative Years, 1902-1945. Politics and Philosophy in Interwar Vienna*. Cambridge: Cambridge University Press.

HANFLING, Oswald (1981), *Logical Positivism*. Oxford: Basil Blackwell Publishers.

HELD, David (1980), *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson.

----- (1987), *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.

HORKHEIMER, Max (1991), Traditionaalinen ja kriittinen teoria. Teoksessa: Kotkavirta, Jussi (toim.), *Järjen kritiikki*, ss. 5-58. Tampere: Vastapaino.

HOW, Alan (2003), *Critical Theory*. New York: Palgrave Macmillan.

HYRKKÄNEN, Markku (2002). *Aatehistorian mieli*. Tampere: Vastapaino.

JAY, Martin (1973), *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston: Little, Brown & Company.

----- (1984), *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press.

KATZ, Barry (1982), *Herbert Marcuse and the Art of Liberation. An Intellectual Biography*. London: Verso.

KELLNER, Douglas (1984), *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Hampshire: Macmillan.

----- (1985a), Introduction to the 1985 edition. Teoksessa Marcuse, Herbert, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. ss. vii-xviii. New York: Columbia University Press.

----- (1985b) Critical Theory, Max Weber and the Dialectics of Domination. Teoksessa: Antonio, Robert J. & Glassman, Ronald M. (eds.), *A Weber-Marx Dialogue*. ss. 89-116. Lawrence: University Press of Kansas.

----- (1988), Herbert Marcuse's Reconstruction of Marxism. Teoksessa: Pippin, Robert, Feenberg, Andrew & Wepel, Charles P., *Marcuse. Critical Theory & The Promise of Utopia*, ss. 169-188. London: Macmillan.

----- (1998a), Preface to 1998 Edition. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. ss. xi-xxii. London: Routledge.

----- (1998b), Technology, War and Fascism, Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Technology, War and Fascism. Volume One*. ss. 1-38. London: Routledge.

----- (2001), Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume Two*. ss. 1-34. London: Routledge.

----- (2002), Introduction to the Second Edition. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced industrial Society*. ss. xi-xxxviii. London: Routledge.

KINCAID, Harold (1996), *Philosophical Foundations of the Social Sciences. Analyzing controversies in social research*. Cambridge University Press.

KOLAKOWSKI, Leszek (1978a), *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth and Dissolution. Volume I. The Founders.* Oxford: Oxford University Press.

KOLAKOWSKI, Leszek (1978b), *Main Currents of Marxism. Its Origin, Growth, and Dissolution. Volume III. The Breakdown.* Oxford: Oxford University Press.

KOTKAVIRTA, Jussi (1991), Jälkisanat. Teoksessa: Kotkavirta, Jussi (toim.) *Järjen kritiikki*, ss. 169-204. Tampere: Vastapaino.

KRAFT, 1974, Popper & Vienna Circle. Teoksessa: Schilpp, Paul Arthur (ed.) *The Philosophy of Karl Popper. The Library of Living Philosophers. Volume XIV. Book I.* ss. 185-204. La Salle: The Open Court Publishing.

LICHTMAN, Richard (1988), Repressive Tolerance. Teoksessa: Pippin, Robert, Feenberg, Andrew & Wepel, Charles P., *Marcuse. Critical Theory & The Promise of Utopia*, ss. 189-214. London: Macmillan.

LIND, Peter (1985), *Marcuse and Freedom.* London: Croom Helm.

LUKÁCS, Georg (1988), *History and Class Consciousness.* Teoksessa: McLellan, David, *Marxism. Essential Writings.* ss. 246-263. Oxford: Oxford University Press.

MACDONALD, Graham (1995), The Grounds for Anti-Historicism. Teoksessa: O'Hear, Anthony (ed.), *Karl Popper: Philosophy and Problems.* Royal Institute of Philosophy Supplement: 39. ss. 241-258. Cambridge: Cambridge University Press.

MACINTYRE, Alasdair (1970), *Marcuse.* London: Fontana.

MAGEE, Bryan (1985), *Popper.* London: Fontana.

---- (1995), What Use is Popper to a Politician? Teoksessa: O'Hear, Anthony (ed.), *Karl Popper: Philosophy and Problems.* Royal Institute of Philosophy Supplement: 39. ss. 259-274. Cambridge: Cambridge University Press.

MANNINEN, Juha (2000), Popper ja nykyaika. Teoksessa Popper, Karl, *Avoim yhteiskunta ja sen viholliset*. ss. 13-30. Helsinki: Otava.

MARCUSE, Herbert (1968a) The Struggle against Liberalism in the Totalitarian View of the State. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Negations. Essays in Critical Theory*, ss. 3-42. Harmondsworth: Penguin Books.

----- (1968b), Philosophy and Critical Theory. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Negations. Essays in Critical Theory*, ss. 134-158. Harmondsworth: Penguin Books.

----- (1968c) The Concept of Essence Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Negations. Essays in Critical Theory*, ss. 43-87. Harmondsworth: Penguin Books.

----- (1969), *Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.

----- (1970), *Five Lectures, Psychoanalysis, Politics, and Utopia*. Boston: Beacon Press.

----- (1972), *Counter-revolution and Revolt*. Boston: Beacon Press.

----- (1978), Some Social Implications of Modern Technology. Teoksessa Arato, Andrew & Gebhardt, Eike (eds.), *The Essential Frankfurt School Reader*. ss. 138-162. New York: Urizen Books.

----- (1983a), The Foundation of Historical Materialism. Teoksessa Marcuse, Herbert, *From Luther to Popper*. ss. 1-48. London: Verso.

----- (1983b), *Reason and Revolution*

----- (1983c), Karl Popper and Historical Laws. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *From Luther to Popper*. ss. 191-208. London: Verso.

----- (1985), *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. New York: Columbia University Press.



----- (1998), *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. London: Routledge.

----- (2001a), The Problem of Social Change. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume Two*. London: Routledge.

----- (2001b), The Containment of Social Change. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume Two*. London: Routledge.

----- (2001c), Cultural Revolution. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume Two*. London: Routledge.

----- (2001d), Beyond One-Dimensional Man. Teoksessa: Marcuse, Herbert, *Towards a Critical Theory of Society. Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume Two*. London: Routledge.

----- (2002), *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced industrial Society*. London: Routledge.

MARX, Karl (1844), *Taloudellis-Filosofiset käsikirjoitukset 1844*. Moskova: Kustannusliike Edistys. Teoksessa ei ole painovuotta, joten viittauksissa on käytetty teoksen nimen mukaista vuosilukua.

MATTICK, Paul (1972), *Critique of Marcuse: One-Dimensional man in class society*. London: The Merlin Press.

MCINNES, Neil (1972), *The Western Marxists*. London: Alcove Press.

MERQUIOR, J.G. (1986), *Western Marxism*. London: Paladin Books.

MODIN, Ulf (2002), ”Marcuse tänään”, *Kulttuurivihkot* (3): 30-32.

NIINILUOTO, Ilkka (1995), Arvauksia ja kumoamisia – Sir Karl Popper ja kriittinen rationalismi. Teoksessa Popper, Karl, *Arvauksia ja kumoamisia. Tieteellisen tiedon kasvu*. ss. vii-xvi. Tampere: Gaudeamus

----- (2002), *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Helsinki: Otava.

NORDIN, Svante (1999), *Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta Postmodernismiin*. Jyväskylä: Gummerus.

PAASTECLA, Jukka (1985), *Marx's and Engels' concepts of the parties and political organizations of the working class*. Acta Universitatis Tamperensis: Ser A, vol 199. Tampere: University of Tampere.

PALONEN, Kari (1987), *Tekstistä politiikkaan*. Jyväskylän yliopiston valtio-opin laitoksen julkaisuja 54. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. Valtio-opin laitos.

PAPINEAU, David (1996), Philosophy of Science. Teoksessa: Bunnin, Nicholas & Tsui-James, E.P. (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*. ss. 290-325. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

POPPER, Karl (1974), Autobiography. Teoksessa: Schilpp, Paul Arthur (ed.) *The Philosophy of Karl Popper. The Library of Living Philosophers. Volume XIV. Book I*. ss. 3-181. La Salle: The Open Court Publishing.

----- (1975), *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. London: Oxford University Press.

----- (1984a), Reason or Revolution. Teoksessa Marcus, Judith & Tar, Zoltan (eds.) *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. ss. 155-166. New Brunswick: Transaction Books.

----- (1984b), The Frankfurt School: An Autobiographical Note. Teoksessa Marcus, Judith & Tar, Zoltan (eds.) *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*. ss. 167-170. New Brunswick: Transaction Books.

----- (2000), *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. Helsinki: Otava.

----- (2002a), *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.

----- (2002b), *The Poverty of Historicism*. London: Routledge.

----- (2004), *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.

RYAN, Alan (1985), Popper and Liberalism. Teoksessa: Currie, Gregory & Musgrave, Alan (eds.), *Popper and the Human Sciences*. ss. 89-104. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

SAARINEN, Esa (1985), *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Helsinki: WSOY.

SCHMITT, Charles B. (2001), ”Perenniaalinen filosofia Agostino Steucosta Leibniziin”. *Niin & Näin* 4/2001: 28-39.

SIHVOLA, Juha (2001), Vapauden ja moniarvoisuuden filosofi. Teoksessa Sihvola, Juha & Soukola, Timo (toim.) *Isaiah Berlin, Vapaus, ihmisyy ja historia. Valikoima esseitä*. ss. 7-23. Helsinki: Gaudeamus.

STARK, Franz (1976), Afterword to the German Edition. Teoksessa: Ferguson, A.T. (ed.), *Revolution or Reform? A Confrontation*, ss. 105-111. Chicago: Precedent Publishing.

SUCHTING, W.A. (1985), Popper’s Critique of Marx’s Method. Teoksessa: Currie, Gregory & Musgrave, Alan (eds.), *Popper and the Human Sciences*. ss. 147-164. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

UNGER, Irwin (1974), *The Movement. A History of the American New Left 1959-1972*. New York: Harper & Row.

WIGGERSHAUS, Rolf (1994), *The Frankfurt School. Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge: Polity Press.

WILLIAMS, Douglas E. (1989), *Truth, Hope, and Power: The Thought of Karl Popper*. Toronto: University of Toronto Press.

### **Sähköiset lähteet**

GRAY, John. Luettu 22.1.2004. *The Liberalism of Karl Popper*. [www-dokumentti]. <[www.libertarian.co.uk/lapubs/philn/philn009.pdf](http://www.libertarian.co.uk/lapubs/philn/philn009.pdf)>

KELLNER, Douglas. Luettu 5.11.2005. *Radical Politics, Marcuse, and the New Left*. [www-dokumentti]. <<http://www.gseis.uda.edu/faculty/kellner/essays/newleftand1960s.pdf>>

LÄHDE, Ville. Luettu 10.6.2005. *Herbert Marcuse. Kapinaguru vai hiljainen taustahahmo?* [www-dokumentti]. <[http://www.netn.fi/498/netn\\_498\\_marc.html](http://www.netn.fi/498/netn_498_marc.html)>

MARCUSE, Herbert. Luettu 10.10.2003. *Repressive Tolerance*. [www-dokumentti]. <[grace.evergreen.edu/~arunc/texts/marcuse/tolerance.pdf](http://grace.evergreen.edu/~arunc/texts/marcuse/tolerance.pdf)>

OAKESHOTT, Michael. Luettu 6.3.2004. *Correspondence with Karl Popper*. [www-dokumentti]. <[http://www.michael-oakeshott-association.org/pdfs/mo\\_letters\\_popper.pdf](http://www.michael-oakeshott-association.org/pdfs/mo_letters_popper.pdf)>