

Marx, moderni maailma ja yhteiskunnallisen hallinnan ongelma

RISTO HEISKALA

ABSTRACT
Marx, the Modern
World, and the
Problem of Social
Regulation

The article discusses the idea of modern society which Marx presented in his critique of political economy. According to Marx, modern society is born in the form of capitalism but will only be actualised in its full wealth when capitalism is thrown over in favor of communism. The problem with Marx's conceptual strategy, however, is that he only discusses man as human species. In so doing, he identifies the human individual with the species being. Accordingly, he assumes that all social antagonisms will come to an end if the capital relation is broken and a transfer into communism takes place. In this way, his conception of a modern, non-capitalist society remains an abstract, esthetically descriptive vision. On the basis of Marx's later works, although overstepping their limits, it is possible to present an experimental construction of a modern, non-capitalist, dual society, where the social synthesis is no longer dominated by the principle of self-valorization of capital, but by a »democratic discussion of needs«.

1. Johdanto

Tässä artikkelissa tarkastellaan Karl Marxin poliittisen taloustieteen kritiikissä esittämää käsitystä modernin yhteiskunnan synnystä ja tämän yhteiskunnan erityisluonteesta.

Marx ajatteli modernin yhteiskunnan syntyvän kapitalismin muodossa mutta aktualisoituvan täydessä rikkaudessaan vasta kommunismissa. Eräät hänen teoriansa käsitteelliset perussitoutumukset estivät kuitenkin häntä esittämästä kommunismista muuta kuin esteettisesti kuvailevan vision. Silti hänen kapitalismikritiikkinsä so. sellaisen yhteiskunnan kritiikki, jossa yhteiskunnallista synteesiä hallitsee pääomasuhde, on vakuuttavaa.

Artikkelin loppuosassa pyritään pitämään kiinni Marxin intressistä vaikkakaan ei kaikista hänen käsitteellisen strategiensa piirteistä. Näin luodaan käsitteellinen konstruktio modernin ei-kapitalistisen yhteiskunnan rakenneperiaatteiksi. Viimeisessä luvussa tarkastellaan lopulta eräitä omaksuttuun tarkastelutapaan liittyviä ilmeisiä ongelmia ja mahdollisuutta reagoida niihin tässä tarkastelutavasta luopumatta.

Sanottakoon vielä, että Marxin tarkastelutapa modernin yhteiskunnan synnystä ja sen muut-

tumisesta kommunistiseksi on historianfilosofinen. Mikään ei kuitenkaan estä sen narrativointia ja näin luopumista historianfilosofisista painotuksista (vrt. Hietaniemi 1985, luku 7: Evoluutio ja narraatio).

2. Marx modernista maailmasta

»*Henkilökohtaiset riippuvuussuhteet* (aluksi aivan luonnonmukaiset) ovat ensimmäiset yhteiskuntamuodot, joissa ihmisen tuottavuus kehittyi vain vähäisessä määrin ja vain eristyneissä paikoissa. *Esineelliseen riippuvuuteen perustuva henkilökohtainen riippumattomuus* on toinen suuri muoto, jossa ensimmäiseksi muodostuu yleisen yhteiskunnallisen aineenvaihdon, kaikinpuolisten tarpeiden ja universaalien kykyjen järjestelmä. *Vapaa yksilöllisyys, joka perustuu yksilöiden universaalille kehitykselle ja heidän yhteisöllisen, yhteiskunnallisen tuottavuutensa alistamiselle heidän yhteiskunnallisena kykynään*, on kolmas vaihe. Toinen (vaihe — RH) luo kolmannen edellytykset.» (Marx 1974a, 75—76).¹

Tässä Grundrissen kohdassa Marx esittää kol-

¹ Sitaattien kursivoinnit ovat tässä kuten myöhemminkin artikkelin tekijän.

mivaiheisen historiankaavan: esikapitalistiset yhteiskunnat — kapitalismi — kommunismi. Raja esikapitalististen yhteiskuntien ja kapitalismin välillä on tässä Marxille samalla raja *esimodernien* ja *modernien* yhteiskuntien välillä ja näin hän asettaa kapitalismin ja kommunismin yhdessä niitä edeltänyttä esimodernia »vanhaa maailmaa» vastaan.

Kapitalismin syntyminen merkitsee Marxille maailmanhistoriallista katkosta, jonka myötä syntyy dynaamisesti kehittyvä moderni maailma. Tämän katkoksen ytimenä on pääoman arvonlisäysperiaatteen tulo yhteiskunnallista synteisiä hallitsevaksi periaatteeksi ja ne seuraukset, joita tästä yhteiskunnalliselle käytännölle aiheutuu. Nämä seuraukset voidaan jakaa karkeasti kahteen ryhmään: (a) yhteiskunnan rakenteeseen materialisoitunut pääoman arvonlisäyspakko johtaa näennäisen automaattisesti tapahtuvaan *tuotantovoimien kehitykseen*, joka merkitsee vapautumista luonnonpakosta ja luo efektiivisesti vapaata aikaa, ja (b) syntyy *tarpeiden järjestelmä*, joka kehittää tarpeista rikasta ja vapaata yksilöllisyyttä. Näiden yhteydessä Marx puhuu »*pääoman suuresta sivilisoivasta vaikutuksesta*» (mt. 313).²

(a) Pääoma on kiinnostunut vain lisäarvon tuottamisesta, mutta kapitalismin kehittyessä yhä tärkeämmälle sijalle astuu suhteellisen lisäarvon tuotanto (absoluuttisen lisäarvon tuotannon jäädessä vain sille alistetuksi momentiksi). Tämä luo kapitalismiin — ensimmäistä kertaa historiassa — *tuotantovoimien kehitysautomaatiikan*.

Tuottaakseen lisäarvoa pääoman on pakko kehittää tuotantovoimia ja tässä tuotantovoimien kehittämisen prosessissa tapahtuu ihmisten yhteiskunnallinen *vapautuminen luonnonpakosta*. Näin kapitalismin ansiona on

»— sen yhteiskunnallisen kehitysvaiheen tuottaminen, johon nähden kaikki aiemmat näyttävät vain ihmisyyden paikalliselta kehitykseltä ja luonnonidolatrialta. Ensimmäistä

kertaa luonto tulee ihmiselle pelkäksi hyödyn asiaksi; lakkaa tulema tunnustetuksi itsenäisenä mahtina; ja jopa teoreettinen tieto sen itsenäisistä laeista ilmenee vain viekkautena sen alistamiseksi inhimillisille tarpeille liittyvätpä ne sitten kulutusesineisiin taikka tuotantovälineisiin.» (Marx 1974, 313.)

Pyrkiessään suhteellisen lisäarvon tuotantoon pääoma samalla kehittää yhteiskunnallisesti välttämättömän työajan ulkopuolelle jäävää *vapaa-aikaa* (freie Zeit, disposable time).

»Se on näin, luonteestaan huolimatta, hyödyllinen yhteiskunnallisen vapaan ajan toteutusvälineiden luomisessa, koko yhteiskuntaa varten (suoritetun — RH) työajan redusoimisessa pieneneväksi minimiksi, ja näin kaikkien ajan vapauttamisessa heidän omaa kehitystään varten.» (Mt. 595—6.)

Tätähän juuri ilmentävät aikanaan käyty menestyksellinen taistelu 8-tuntisesta työpäivästä ja parhaillaan — ilmeisesti pitkällä tähtäimellä menestyksellisesti — teollistuneissa maissa käynnissä oleva taistelu yksilökohtaisen työajan lyhentämisestä. Mutta kapitalismissa tässä on aina kyse taistelusta, koska pääoma tuottaa ja kehittää tuotantovoimia vain tuottaakseen lisäarvoa ja siihen siksi liittyy »kahtalainen tendenssi aina yhtäältä luoda vapaata aikaa ja toisaalta muuttaa se lisätyöksi» (mt. 596). Siksi vapaa aika Marxin mukaan esiintyykin kapitalismissa *ristiriitaisessa muodossa* (mt. 596).

(b) Ajatus *tarpeiden järjestelmästä* on peräisin Hegeliltä, joka viittaa sillä mm. siihen työnjaon kehitykseen liittyvään seikkaan, että modernissa yhteiskunnassa ihmiset eivät enää tuota tavaroita omaan käyttöön samalla kun heidän käyttämänsä tavarat eivät ole heidän itsensä tuottamia. Näin työn ja tarpeen välitön yhteys on katkenut ja on syntynyt tarpeiden järjestelmä, jossa ihmisten tarpeiden tyydytys- ja kehitysmahdollisuudet ovat sidotut toisiinsa reaalisessa kaikkien riippuvuudessa toisistaan. Marx omaksuu tämän ajatuksen mutta tarkastelee tarpeiden järjestelmää omassa teoriassaan Hegelistä poikkeavalla tavalla *kapitalistisena tarpeiden järjestelmänä*, jossa työ on palkkatyötä, tarpeita tyydyttävät objektit ja tavaroita, niiden välisenä sidoksena toimii vaihtoarvo ja koko järjestelmän kehitystä ohjaa pyrkimys lisäarvon tuottamiseen. (Tarkem-

² Tätä aspektia Marxin tuotannossa on korostanut Århusin yliopistossa Tanskassa toimiva nk. marxilaista siviilisaatiokritiikkiä kehittänyt aatehistorioitsijoiden ryhmä, johon kuuluvat Jørgen Carlsen, Hans-Jørgen Schanz, Lars-Henrik Schmidt ja Hans-Jørgen Thomsen. Heidän tärkeimmät teoksensa, joihin »pääoman suuren sivilisoivan vaikutuksen» käsitely tässä paljolti nojautuu, ovat Carlsen et al. 1980, Schanz 1981, Schanz 1982 ja Carlsen et al. 1984.

min ks. Schanz 1981, 150—78.)

Kuvatessaan tämän tarpeiden järjestelmän kehitystä Marx sanoo:

»Pääoma ajaa — tendenssinsä niin kansallisten rajojen ja ennakkokäsitysten yli kuin yli luonnonpalvonnan ja perinnäisen, määrättyissä rajoissa itsetyytyväisen ennalta olemassa olevien tarpeiden rajoitetun tyydyttämisen ja vanhan elämäntavan uusintamisen. Se on destruktiivinen kaikkia näitä kohtaan ja jatkuvasti vallankumouksellistava, kaikki sellaiset rajat hajottava, jotka jarruttavat tuotantovoimien kehitystä, tarpeiden laajentumista, tuotannon moninaisuutta ja luonnon- ja hengenvoimien riistoa ja vaihtoa.» (Marx 1974a, 313.)

Näin pääoma jatkuvasti kumooa »vanhaa maailmaa» luonnehtivia selkeitä ja altaan rajoitettuja uskonnollisesti ja/tai tradition kautta sanktioituja suljettuja tarvepreferenssien järjestelmiä. Kyynisesti se tuottaa mitä tahansa käyttöarvoja, joita vastassa on markkinoilla maksukykyistä kysyntää. Samalla se panee työvoiman liikkeeseen ja hajoittaa näin perinteisiä gemeinschaft-tyyppisiä yhteisöjä ja niiden mahdollisuuksia pitää yllä suljettuja tarvejärjestelmiä. Näin se luo jatkuvasti uusia tarpeita ja tarjoaa mahdollisuuksia näiden tarpeiden tyydyttämiseen. Marxin sanoin:

»— vanha maailma on tyydytetty rajoitetulta kannalta, kun taas uusi jättää tyydyttämättömäksi, tai milloin se ilmenee tyydytetyinä, se on alhainen (gemein)» (mt. 387).

Luodessaan tarpeiden rajattomuutta kapitalismi luo myös niiden yhtäläisyyttä ja universaalisuutta. Feodalismien säätyasemaan sidotut tarpeiden tyydytysmahdollisuudet korvautuvat tilanteella, jossa tarpeiden tyydytysmahdollisuuksien ainoana kriteerinä on ostovoima markkinoilla. Näin kuningas ja kerjäläinen saavuttavat ensimmäistä kertaa periaatteellisesti tasa-arvoisen aseman, jossa heidän tarpeentyydytyksen mahdollisuuksiaan rajoittaa vain sen vastikkeen määrä, jonka he voivat tuoda markkinoille. Tosin on edelleen selvää, että kuninkaan asema markkinasubjektina on ratkaisevasti kerjäläistä parempi, jopa niin että tässä tosiasiallisesti säilyy laadullinen ero heidän välillään (vrt. mt. 194). Silti kysymys ei ole vain periaatteellisen tason muu-

toksesta: pääomaa vastassa markkinoilla on työväenluokka kuluttajina ja realisoidakseen tuottamansa lisäarvon pääoma tarvitsee ostokykyisiä kuluttajia. Lukuunottamatta eräitä työvoiman uusintamiseen liittyviä syitä ei pääomalle tietenkään ole mitenkään välttämätöntä, että nämä kuluttajat olisivat juuri työläisiä (minkä osoittaa hyvin esim. massiivisen asetuotannon kannattavuus), mutta yhdistettynä työläisten taisteluun elinehdoista tämä johtaa myös työläisten tarpeentyydytysmahdollisuuksien reaalisena kasvuun (joka luonnollisesti voi historiallisesta suhdanteesta riippuen ajoittain kääntyä myös taantumaksi).

Kapitalistista tarpeiden järjestelmää luonnehtii myös se, että kaikki siihen kuuluvat ovat vapaita ja tasa-arvoisia. Palkkatyöläinen hallitsee työvoimatavaraansa vapaana yksityisomistajana, joka periaatteessa voi myydä sen minne tahansa tai jättää kokonaan myymättä. Samalla tavalla hän on itse vastuussa niistä markkinoilla tekemistään päätöksistä, joilla hän huolehtii työvoimatavaransa uusintumisesta ja elämänsä jatkumisesta. Näissä molemmissa suhteissa hän eroaa orjasta, joka »puhuvana työkaluna» (Aristoteles) on sidottu noudattamaan sen herran tahtoa, jonka omaisuudeksi on joutunut, samalla kun hänen työvoimansa uusintamisesta huolehtivat herran tekemät päätökset hänen ylöspidostaan.

Kohdissa (a) ja (b) on käsitelty Marxin näkemystä »pääoman suuresta sivilisoivasta vaikutuksesta» ja tässä yhteydessä on nähty, ettei Marx tarkastellut kapitalismin kehitystä pelkkänä riiston historiana vaan myös aitona edistyksenä. Silti käsitys Marxista kapitalismin kriitikkona on tietysti oikea. Hänen mukaansa koneisto (Maschinerie) kapitalismissa on ensisijaisesti lisäarvon tuottamisen väline eikä työläisen tuotantoväline ja siksi *teknologian kapitalistinen kehitysmalli tendenssimäisesti rajoittaa työläisten luovien kykyjen kehitystä tuotannossa*. (Tässä suhteessa hän ajoittain meni jopa niin pitkälle, että väitti kaiken työn redusoituvan abstraktis-yksinkertaiseksi keskimääräistyöksi; ks. esim. Marx 1974a, 587). Samoin *tarpeentyydytys valautuu hänen mukaansa kapitalismissa yhä enemmän tavaramuotoon* ja tämä on omiaan estämään tarpeiden vapaata kehitystä ja tyydytystä. Edelleen on se dynaaminen kehitys, jonka kapitalismi saattaa voimaan luonteeltaan sokeaa, sitä hallitsee itse-

näistyneiden yhteiskuntasuhteiden »toinen luonto», joka ei ole ihmisten tietoisessa kontrollissa, mutta vaikuttaa yksittäisiin toimijoihin ulkoisena pakkolakina. Kaiken tämän taustalla on *työväenluokan riisto*, jota ilman lisäarvon tuottaminen ja siis pääoman arvonlisäys ja siis kapitalismi ei olisi mahdollinen.

Näissä Marxin kritiikeissä on kysymys sivilisaatiokehityksen *muodon* problematisoinnista. Sivilisaatiokehitys sinänsä on Marxille edistystä, mutta kapitalistinen muoto, jossa se tapahtuu, rajoittaa sitä jatkuvasti. Silti myös kapitalismi tuottaa vapautumista luonnonpakosta ja paikallisesti rajoittuneista yhteisömuodoista, vapaata aikaa, tasa-arvoisuutta ja vapautta, tarpeiden rajattomuutta ja niiden tyydytysmahdollisuuksien kasvua sekä näihin liittyvää pluralismia ja kaikkien yksilöiden reflektiivisen kyvyn kasvua.

Marx näyttää ajattelevan kapitalismin ja kommunismin suhdetta eräänlaisen aristotelisen *potentioiden aktualisoitumisen* kaavan mukaan. Kapitalismi on Marxille maailmanhistoriallinen katkos, jossa syntyy ensimmäinen moderni yhteiskunta. Tämä yhteiskunta luo valtavan määrän potentioita, joita se kykenee muotonsa vuoksi aktualisoimaan vain osittain. Niinpä tämän yhteiskunnan on kumouduttava kommunismiksi, jossa kaikki kapitalismin synnyttämät potentiaat aktualisoituvat.³

Tämä tarkastelutapa käy selvästi ilmi Grundrissen kohdasta, jossa Marx keskustelee ensin modernin maailman suhteesta »vanhaan maailmaan» ja sitten rikkaudesta sen kapitalistisessa ja kommunistisessa muodossa.

»Emme löydä vanhan ajan auktoriteeteilta koskaan tutkimusta siitä mikä muoto maanomaisuutta jne. on tuottavin, luo suurimman rikkauden. *Rikkaus ei ilmene tuotannon päämääränä* ——. *Kyse on aina siitä mikä omaisuuden muoto luo parhaita kansalaisia.* ——. Näin näyttää vanha näkökanta, jolle ihminen ilmeni kuinka tahansa rajoittuneine kansallisine, uskonnollisine, poliittisine piirteineen mutta silti aina tuotannon päämääränä, perin jalolta verrattuna *moderniin maailmaan, jossa tuotanto ilmenee ihmisten päämääränä ja rikkaus tuotannon päämääränä.* Mutta kui-

tenkin, *kun rikkaudelta on riistetty sen rajoitettu porvarillinen muoto*, mitä muuta se on kuin universaalissa vaihdossa tuotettu yksilöiden tarpeiden, kykyjen, nautintojen, tuotantovoimien jne. universaalisuus? Inhimillisen herruuden täysi kehitys yli luonnonvoimien, niin niinkutsutun luonnon kuin omankin luontonsa. Yksilön luovien kykyjen abso-luuttinen kehkeytyminen, jolla ei ole muita edellytyksiä kuin aikaisempi historiallinen kehitys, ts. omaksi päämääräkseen tehty ihmisvoimien kehitys sellaisenaan, jota ei mitata millään ennalta annetulla mittapuulla.» (Mt. 387)

3. Marxin kommunismikäsitys ja sen ongelmat

Puhuessaan kommunismista Marx näyttäisi siis ajattelevan, että se on täydessä rikkaudessaan aktualistunut moderni maailma. Tämän yhteiskunnallisen vaiheen synnyn ehtona on kapitalismin vaihe, joka kumoo kaikki luontoperäiset ja paikallisesti rajoittuneet suhteet ja asettaa niiden tilalle yhteiskunnallisesti tuotetut. Näin syntyy *ihmisen yhteiskunnallinen lajiolemus* tai *lajisubjekti*, joka kapitalismissa kuitenkin esiintyy vieraantuneessa muodossa pääomana. Kun pääoman arvonlisäysperiaate lakkaa hallitsemasta yhteiskunnallista synteisiä, tapahtuu ihmisen yhteiskunnallisen lajiolemuksen vieraantuneisuuden lakkautuminen ja syntyy »todellinen lajiolemus».

Tämän »todellisen lajiolemuksen» toteutensa pääoman tuotantovoimat »palautuvat» työn tuotantovoimiksi ja kaikkien tarpeet tyydyttyvät täysin. Juuri näillä kahdella määreellä — työn muuttumisella ensimmäiseksi elämäntarpeeksi ja kaikkien tarpeiden tyydyttymisellä⁴ — Marx viimeiseksi jääneessä kommunismikuvauksessaan *Gothan ohjelman arvostelussa* luonnehtii »kommunistisen yhteiskunnan korkeampaa vaihetta»:

»Kommunistisen yhteiskunnan korkeamassa vaiheessa, sen jälkeen, kun on tehty loppu yksilön orjuuttavasta alistamisesta työnjakoon ja samalla henkisen ja ruumiillisen työn vastakohtaisuudesta; kun työ ei ole enää vain toimeentulokeino, vaan siitä on tullut ensimmäinen elämäntarve; sen jälkeen kun

³ Tähän liittyen voisi olla kiinnostavaa tarkastella Marxin ekonomiakriittisen kauden historianfilosofisia painotuksia suhteessa Aristoteleen runsauden periaatteeseen.

⁴ Näiden kahden määreen käyttö liittyy siihen työn ja tarpeen optiikkaan, joka luonnehtii Marxin teoriaa (ks. Heiskala 1986). Aiheeseen palataan lyhyesti jäljempänä tämän artikkelin luvussa 6.

rinnan yksilöiden kaikinpuolisen kehityksen kanssa ovat kasvaneet myös tuotantovoimat ja kun yhteiskunnallisen rikkauden kaikki lähteet pulppuavat täydellä voimalla, vasta silloin voidaan astua ahtaan porvarillisen oikeuspiirin ulkopuolelle ja yhteiskunta voi kirjoittaa lippuunsa: Jokainen kykynsä mukaan, jokaiselle tarpeittensa mukaan.» (Marx 1979, 538.)

Ongelmaksi jää nyt vain se *kuinka* työ voisi muuttua ensimmäiseksi elämäntarpeeksi ja *miten* tarpeiden rikkaudessa rajoittamaton moderni maailma voisi taata kaikkien tarpeiden tyydyttymisen.

Marxin ajatuskulun tekee ymmärrettäväksi se Ernst Michael Langen (1980, 86—) havainto, että Marx ekonomiakritiikissään *samastaa yksilön ja lajiolemuksen toisiinsa*. Hän ajattelee työn olevan lajiolemuksen (kokonaistyöläisen) työtä, jonka vieraantuneisuus purkautuu, kun pääoma lakkaa ohjaamasta sen kehitystä. Samalla tavalla hän näyttää ajattelevan tarpeita lajiolemuksen tarpeina. Näin ajatus kommunismin korkeammasta vaiheesta ja vastaavat ajatuskulut Marxin muissa töissä ovat mahdollisia vain, jos yksilön oletetaan välittömästi edustavan lajiolemusta (ks. myös Gronow 1984).

Langen havainto Marxin käsitteellisen strategian perussitoumuksesta tekee Marxin kommunismissä ymmärrettäväksi, mutta heikentää samalla ratkaisevasti tämän vision statusta. Modernissa, jatkuvasti rikasta yksilöllisyyttä kehittävässä pluralistisessa yhteiskunnassa ei tällainen visio yksinkertaisesti tunnu mahdolliselta.

Tähän on kiinnittänyt huomiota myös Georg Lohmann lyhyessä mutta antoisassa artikkelissaan »*Wealth*» as an Aspect of the Critique of Capital (1984). Hän toteaa Marxin kritiikin kiinnittyvän sekä porvarilliseen, immanentisti taloudelliseen (ja siksi »vanhan maailman») »hyvään elämään» kiinnittyneestä eroavaan) rikkauden käsitteeseen että kehittävänsä omaa, porvarillisen tarkasteluhorisontin ylittävää *empaattista rikkauden käsitettä*. Tässä rikkauden käsitteessä ei tärkeää ole pelkkä rikkauden läsnäolo, omistus ja lisääntyminen vaan ennen kaikkea rikkauden käyttämisen aktiviteetit. Lohmann erottelee nämä rikkauden käyttämisen aktiviteetit kahteen ryhmään: (1) »sellaisten päämääräorientoituneiden inhimillisten kykyjen kehitys, joka on riippuvaista objektien vastaavista potentiaaleista

(ma. 87) ja (2) »toiminnot, jotka ovat oman itsensä päämääriä» ja liittyvät »inhimillisten kykyjen sellaisiin ryhmiin, joiden aktualisoituminen ei ole riippuvaista ulkoisten objektien vastaavista potentiaaleista» (ma. 88).⁵

Marx näkee kapitalismin merkitsevän edistystä myös rikkauden empaattisen muodon kehityksessä, mutta koska yhteiskunnallista synteisiä kapitalismissa hallitsee pääoman arvonlisäyksen periaate, ja siis rikkauden immanentisti taloudellinen muoto, voi rikkaus empaattisessa muodossaan täysin aktualisoitua vasta kommunismissa. Näin rikkauden empaattinen käsite toimii kapitalismikritiikin horisonttina. Lohmann näkee kuitenkin sen kehittelyn jääneen Marxilta puolitiehen.

Rikkauden käyttämisen aktiviteettien ensimmäiseen ryhmään kuuluvat Marxilla Lohmannin mukaan työn empaattinen käsite (työ ensimmäisenä elämäntarpeena ja lajitoimintana) ja tarpeiden tyydytys. Näistä ensimmäinen on kuitenkin ongelmallinen, koska Marx sen yhteydessä oletti yksilön välittömästi edustavan ihmislajia (vrt. Lange 1980). Jälkimmäinen puolestaan on ongelmallinen, koska Marx itse korosti modernin maailman tarpeiden rajattomuuden merkitsevän niiden periaatteellista tyydyttämättömyyttä.

Toiseen ryhmään kuuluvat puolestaan Lohmannin mukaan Marxin normatiiviset luonnehdinnat vapauden valtakunnasta ja vapaasta ajasta aikana jona tapahtuvat toiminnot ovat oman itsensä päämääriä. Tämä aktiviteettien ryhmä on ongelmallinen, koska Marx pystyy tosiasiaissa antamaan sille vain negatiivisia määreitä ja aina kun hän pyrkii luonnehtimaan sitä positiivisin määrein, hän nojautuu ajatukseen lajiolemuksen itsetoteutumisesta.

Empaattisen rikkauden käsitteen molempien puolien jäädessä ongelmalliseksi Lohmann toteaa, että Marx ei pyrkimyksensä huolimatta

»— onnistu kehittämään (modernissa maailmassa käytettäväksi — RH) soveltuva vastinetta niille 'hyvän elämän' toiminnoille, jotka antiikissa olivat yhteiskunnallisesti ja poliittis-eettisesti määrittäneet ja rajoittaneet rikkauden aitoa kehitystä. — Mitään ei sa-

⁵ Lohmannin erotteluun liittyy myös hänen tulkintansa Marxin vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien erottelusta. Jatkossa tullaan esittämään tästä poikkeava tulkinta mainitusta erottelusta.

nota siitä kuinka — rikas elämä omana päämääränään on eletävä eikä erityisesti siitä kuinka kehittyneen itsemääräämisen (self-determination) ongelma ja yhteiskunnallisiin, yhteisöllisiin ja luonnonsuhteisiin liittyviä kehittyneitä suhteita koskeva ongelma on ratkaistava.» (Lohmann 1984, 89—90.)

Lohmann asettaa artikkelinsa lopussa tehtäväksi — johon hän itse ei po. artikkelissa ryhdy — Marxin empaattisen rikkauten käsitteen kehittämisen siten, että se voisi antaa vastauksia edellä auki jääneisiin kysymyksiin. Faktisesti tämä tarkoittaa sitä, että Marx saattaa kapitalismikritiikillään vakuuttaa meidät siitä, että kapitalistinen moderni ei ole modernin yhteiskunnan paras muoto, mutta hän ei kehittelyillään anna vastausta siihen millaisella modernin yhteiskunnan muodolla kapitalismi tulisi korvata.

Se mistä Marxin teoriassa siis voidaan pitää kiinni on hänen kritiikkinsä sitä vastaan, että yhteiskunnallista synteesiä kapitalismissa hallitsee pääoman arvonnäkökulman periaate ja tähän kritiikkiin välittömästi liittyvät kehittelyt kommunistisen yhteiskunnan ensimmäisestä vaiheesta (Marx 1979), yhteiskunnasta joka ei enää ole kapitalistinen, mutta jota luonnehtii työaikaan perustuva tasa-arvo ja ajan talous. Tällöinkin on pidettävä mielessä, että Marxilta — joka, kuten edellä on todettu, samasti ihmisyyksien ja lajiolemuksen — ei löydy sellaisia 'interaktion' (Habermas 1981a) piiriin kuuluvia kehittäjiä, jotka ovat välttämättömiä pohdittaessa yhteiskunnallisen hallinnan ongelmia modernissa maailmassa.

Artikkelin loppuosassa esitetään kokeellinen konstruktio kommunismin ensimmäisen vaiheen tasolla toimivan ei-kapitalistisen yhteiskunnan organisaatioperiaatteiksi. Konstruktio perustuu yhteiskunnallisen todellisuuden jakamiseen vapauden ja välttämättömyyden valtakuntiin ja »demokraattisen tarvekeskustelun» asettamiseen näiden valtakuntien välityksiperiaatteiksi.

4. Vapauden ja välttämättömyyden valtakunnat

Pääoman III osan kohdassa, jota viime aikoina on siteerattu paljon, Marx kirjoittaa:

»Vapauden valtakunta alkaa tosiasiallisesti vasta siellä, missä puutteen ja ulkopuolisen

tarkoituksenmukaisuuden sanelema työnteke loppuu, siis asian luonteesta johtuen se on varsinainen aineellisen tuotannon alueen tuolla puolen. Kuten villi-ihmisen täytyy tyydyttääkseen tarpeensa, säilyttääkseen ja uusintaakseen elämänsä kamppailla luonnon kanssa, siten täytyy sivistyneenkin ihmisen tehdä, ja hänen täytyy tehdä se kaikissa yhteiskuntamuodoissa ja kaikkien mahdollisten tuotantotapojen kohdalla. Ihmisen kehityksen myötä laajenee tämä luonnonvälttämättömyyden valtakunta, koska ihmisen tarpeet laajenevat; mutta samalla laajenevat tarpeita tyydyttävät tuotantovoimat. Vapaus tällä alueella saattaa muodostua ainoastaan siitä, että yhteiskunnallistunut ihminen, yhteen liittyneet tuottajat sääntävät rationaalisesti tätä aineenvaihtoa luonnon kanssa, saattavat sen yhteiseen valvontaansa sen sijaan että se hallitsisi heitä sokeana mahtina; tekevät sen vähimmällä voimankäytöllä sekä heidän inhimillisen luontonsa kannalta arvokkaimpien ja sitä eniten vastaavien ehtojen vallitessa. Mutta siltikin tämä säilyy aina välttämättömyyden valtakuntana. Sen tuolla puolen alkaa inhimillisten voimien kehitys, joka on itsetarkoitusta, tosi vapauden valtakunta, joka voi kuitenkin puhjeta kukoistukseen ainoastaan tuon välttämättömyyden valtakunnan ollessa sen perustana. Perusedellytyksenä on työpäivän lyhentäminen.» (Marx 1976, 807—8.)

Usein Marxin tässä tekemää erottelua tulkitaan niin, että siinä on kysymys ihmisen suhteesta luonnonkausaliteettiin. Kaikki mikä on riippuvaista luonnonkausaliteetista, kuuluu välttämättömyyden valtakuntaan. Vapauden valtakuntaa puolestaan luonnehtii vapaa aika aitona itsetoiteutuksena, joka on vapautunut luonnonkausaliteetin alaisuudesta. Niinpä Lohmann edellä käsitellyssä artikkelissaan kuvaa vapauden valtakunnan alueeksi, »jossa suhde johonkin ulkoiseen puuttuu» ja »ihminen on suhteessa yksinomaan itseensä» (ma. 89). Välttämättömyyden valtakuntaa puolestaan luonnehtii juuri riippuvaisuus ulkoisten objektien sisältämistä potentiaaleista. Näin siis kaikki esineellinen toiminta, myös tarpeiden tyydytys, kuuluisi välttämättömyyden valtakuntaan.

Hieman vastaavalla tavalla näyttää ajattelevan Hans-Jørgen Schanz, kun hän toteaa, että »Välttämättömyyden valtakuntaa määrittää — perustavasti sellaisten välttämättömyyksien joukon

olemassaolo, joita ei voida palauttaa ihmiseen, ja jotka eivät ole hänen asettamiaan. Luonnon logiikkaa määrittää luonnon uusintaminen eikä oman itsensä päämääränä olevan yksilön tuottaminen —.» (Schanz 1981, 299.) Tämän lisäksi Schanz asettaa välttämättömyyden valtakunnalle myös toisen määreen: sen, että toimintaa sen piirissä aina määrittää tuote prosessin ylittävänä teloksena. Välttämättömyyden valtakuntaa luonnehtii Schanzin tulkinnassa ennen kaikkea se, että toiminta sen piirissä on suhteessa luonnonvälttämättömyydestä vapautumiseen. Tätä kautta tulevat myös tarpeet, niiden tyydytyksen välineitä tuottavan työn kautta, sidotuiksi välttämättömyyden valtakuntaan ja tosi vapauden valtakunta jää määreiltään varsin tyhjäksi. (Ks. mt. 295—304.)

Sekä Lohmann että Schanz näyttävät lukevan Marxin vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien erottelua Immanuel Kantin luonnonkausaliiteetin ja vapauden kausaliiteetin erottelun antamasta horisontista (Lohmannin osalta tähän on kiinnittänyt huomiota Gronow 1984, 206—7). Tällöin erottelu tulee mielekkääksi, jos ajatellaan sen kuvaavan inhimillisen toiminnan kahta *aspektia*. Se ei sellaisenaan erottele yhteiskunnallista todellisuutta kahdeksi toisistaan ajallis-paikallisesti eroavaksi *sfääriksi*. Tällaisen kantilaisen tulkintalinjan omaksuminen on täysin mahdollista ja Marxin omat tekstit antavat sille tukea useissa kohdin. Seuraavassa pyrin kuitenkin kehrittelemään toista tapaa tulkita vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien välinen erottelu. Kutsun tulkintaa *yhteiskunnalliseen määräytyneisyyteen perustuvaksi sfääritulkinaksi*. Myös tämä tulkintalinja saa tukea useista Marxin omista muotoiluista. Ensisijainen peruste sen valinnalle ei kuitenkaan ole yhdenmukaisuus Marxin oman ajattelun kanssa, vaan se, että se (1) on poliittisesti efektiivisempi kuin aspektitulkinna ja (2) vapauttaa meidät eräistä Marxin teoreettiseen projektiin liittyneistä ongelmallisista sitoumuksista (vapaan ajan normatiivisesta käsittelystä). Lisäksi se ei johda kantilaisen tulkinnan synnyttämiin ongelmiin luontosuhteesta pelkkänä hallintasuhteena.

Tulkintani ytimenä on välttämättömyyden valtakunnan määrittäminen siksi yhteiskunnallisen tuotannon ja toiminnan alueeksi, jolla suorite-

taan *yhteiskunnallisesti välttämätön työ*. Tällöin vapauden ja välttämättömyyden valtakunnat tavallaan ovat olemassa kaikissa yhteiskuntamuodoissa. Eräässä erityisessä mielessä ne kuitenkin luonnehtivat vasta kapitalismin jälkeen (mahdollisesti) tulevaa yhteiskuntamuotoa. Vapauden valtakunnan perustana on tuotantovoimien kehityksen myötä tuotettu vapaa aika. Kapitalismissa vapaa aika kuitenkin esiintyy »ristiriitaisessa muodossa» (Marx 1974a, 596): samalla kun tuotantovoimien kehitys jatkuvasti tuottaa vapaata aikaa, pyrkii pääoma muuttamaan sen lisätyöksi. Kun pyrkimys lisäarvon tuottamiseen kapitalismin myötä lakkautuisi, tulisi myös lisätyöksi muutettu vapaa aika työläisten omaan käyttöön.⁶ Näin vapauden valtakunta laajentuisi ja sen perustana — toisin kuin kapitalismissa — olisi koko vapaa aika.

Kun välttämättömyyden valtakunnan määrittäminen tapahtuu kokonaisyhteiskunnallisella tasolla, ei siihen liittyvää välttämättömyyttä tarvitse universalisoida esineellisen toiminnan (Lohmann, Schanz osittain) tai teleologisen toiminnan (Schanz) ylihistoriallisiksi piirteiksi. Voidaan nähdä, että toiminnan luovuutta ja itsetoteutuksellisuutta tällä alueella rajoittava pakko on *yhteiskunnallisesti asetettu pakko*. Toiminta tällä alueella on yhteiskunnallisesti välttämätöntä työtä ja siksi se on pakko suorittaa. Erilaiset luonnonprosessien luonteesta ja teknologian muodosta johtuvat toiminnan luovuutta ja itsetoteutuksellisuutta rajoittavat piirteet luonnehtivat näin välttämättömyyden valtakuntaa vain sen yhteiskunnallisen määreen kautta, että tällä alueella tehdään yhteiskunnallisesti välttämätöntä työtä.

Tällaisessa tulkinnassa vapauden ja välttämättömyyden valtakunnat siis määritetään kokonaisyhteiskunnallisella tasolla ja ne nähdään yksilöiden toiminnassa toisistaan ajallis-paikallisesti erottuviksi sfääreiksi. Välttämättömyyden valtakunnan laajuus ja toiminnan luonne sen alueella nähdään historiallisesti *kontingenteiksi* asioik-

⁶ Tämä ei tietenkään merkitsisi työajan redusoitumista yksilökohtaisesti välttämättömään työhön (ks. Marx 1979, 535—6). Tarkemmin tätä kysymystä kapitalismin oloissa välttämättömästä mutta tosiasiallisesti »tarpeettomasta työajasta» käsittelee Postone 1978. Tämän kiinnostavan artikkelin ongelmana on kuitenkin tuotannon alueen sosiaalisten suhteiden käsittelyn puuttuminen ts. se, ettei Marxin oletusta ihmisen ja lajiolemuksen lankeamisesta yksin problematisoida.

si.⁷ Samalla vapauden valtakunnan määräytyksen jättäminen kokonaisuhteiskunnalliselle tasolle siten, että sen perustana on *formaali vapaan ajan käsite*: vapautta aikaa on se aika, joka ei kulu yhteiskunnallisesti välttämättömän työn suorittamiseen.

Tulkinnan etuna on se, että sen puitteissa niin työtä kuin tarpeiden tyydytystä voidaan ajatella sekä vapauden että välttämättömyyden valtakunnassa. Samalla sen puitteissa ei tarvitse sitoutua siihen Marxin normatiiviseen vapaan ajan käsitteeseen, jonka Lohmann (ma.) on todennut liittyvän ajatukseen lajiolemuksen itsetoteutumisesta. Näin voidaan tehdä oikeutta modernin maailman myötä syntyvälle tarpeiden rajattomuudelle, rikkaalle ja aidolle yksilöllisyydelle sekä näihin liittyvälle elämänmuotojen moninaisuudelle. Voidaan nimittäin ajatella, että saman välttämättömyyden valtakunnan luomalle perustalle rakentuu useita erilaisia vapauden valtakuntia, joissa periaatteessa voidaan soveltaa täysin toisistaan poikkeavia ja vaikka keskenään vastakkaisia »hyvän elämän» kriteereitä.

Aina kun teoreetikot kiinnittyvät erotteluun vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien välillä, on taustalla ajatus, jonka mukaan vapaan ajan lisääntyminen on sinänsä arvostettava asia. Tällöin erottaudutaan aina siitä työn glorifioinnista, joka luonnehtii suurinta osaa marxismen tradition teoriakehityksestä. Aivan viime vuosiin saakka tällaiset konseptit ovat olleet harvinaisia, mutta vapauden ja välttämättömyyden valtakuntiin kiinnittyvällä teoretisoinnilla on silti edeltäjänsä. Selventääkseni tulkintani luonnetta otan näistä seuraavassa esiin kaksi.

Ensimmäinen heistä on Paul Lafargue, joka sympaattisessa pamfletissaan *Oikeus laiskuuteen* (ilm. 1883) nimittää työväenluokkaa vaivaavaa työhalua »hulluudeksi» ja »mielenhäiriöksi», jonka seurauksena on »sosiaalinen kurjuus». Hän myös kutsuu työväenluokkaa takomaan »rautaista lakia, joka kieltää jokaista tekemästä enemmän työtä kuin mitä yhteiselle hyvinvoinnille on välttämätöntä» (Lafargue 1981, 27 ja 53). Vaikka Lafargue ei käytäkään vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien termejä, hän näyt-

tää selvästi jakavan yhteiskunnallisen todellisuuden kahteen sfääriin, joista toinen huolehtii yhteiskunnallisesti välttämättömästä työstä ja toinen on ihmisten itsensä vapaasti määrättävissä olevia aktiviteetteja varten. Tässä suhteessa hän on tässä esitetyn tulkinnan edeltäjä. Ongelmalliseksi Lafarguen esityksen kuitenkin tekee se, että hän asettaa aikansa kapitalismin pakkotahtisen tuotannon vastakkain idyllisoidun primitiivisen yhteiskunnan kanssa. Näin kapitalismia esitustavallisesti kritisoidaan »jalon villin» näkökulmasta. Lafarguelta ei löydy mitään vastinetta Marxin ajatukselle pääoman suuresta sivilisoivasta vaikutuksesta. Niinpä hän ei Marxin tavoin näyttäisi rakentavan utopiaa yltäkylläisyyden vaan niukkuuden jakamisen kommunismista.

Tietääkseni Herbert Marcuse oli se ajattelija, joka ensimmäisenä Marxin jälkeen piti kiinni pääoman sivilisoivan vaikutuksen teemasta ja liitti sen ajatukseen emansipoituneesta yhteiskunnasta vapauden ja välttämättömyyden valtakuntiin jakautuneena maailmana. Vuonna 1964 ilmestyneessä kirjassaan *One Dimensional Man* hän sanoo vallitsevan »yksiulotteisen» yhteiskunnan tarjoavan periaatteellisen mahdollisuuden »olemukseltaan uudelle inhimilliselle todellisudelle — nimittäin olemassaololle vapaassa ajassa, joka pohjautuu tyydytettyihin elämäntarpeisiin (vital needs)» (Marcuse 1969, 182; viitteitä tämän tyyppisestä ajattelutavasta esiintyy tosin jo vuonna 1941 julkaistussa teoksessa *Reason and Revolution*, ks. esim. Marcuse 1960, 293—4). Tavoitteena on yhteiskunta, jossa »aineellinen tuotanto (välttämättömät palvelukset mukaan luettuna) muuttuu siinä määrin automatisoiduksi, että kaikki elämäntarpeet voidaan tyydyttää samalla kun välttämätön työaika on vähennetty marginaaliseksi ajaksi» (Marcuse 1969, 29). Marcuse korostaa sitä, että elämäntarpeet eivät merkitse vain toimeentulominimiä, vaan niihin sisältyy myös luksus ja tuhlaus (mt. 182). Vielä hän toteaa siitä välttämättömyyden valtakunnasta, jonka tehtävänä on huolehtia elämäntarpeiden tyydytyksen välineiden tuottamisesta: »Elämäntarpeiden tuotannossa itsemäärääminen olisi tuhlausta. . . Keskitetty valvonta on tällä alueella järkevää, jos se takaa mielekkään itsemääräämisen edellytykset.» (Mt. 197.)

Marcuse siis esittää selvän sfääritulkinna vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien erot-

⁷ Tällä on merkitystä erityisesti silloin kun tulkintaa luetaan kommenttina duaaliyhteiskunnasta ja dualitaloudesta käytävään keskusteluun (esim. Gorz 1982).

telusta ja tässä suhteessa tässäkin esitettävä tulkinta on hänen innoittamansa. Marcusen tulkinnaan sisältyy kuitenkin eräitä ongelmia.

(1) Hän lumoutuu niin mahdollisuudesta automatisoida välttämättömyyden valtakunnan työprosesseja yhä enenevässä määrin, ettei tee selvää eroa sen alueen yhteiskunnallisen määräytyneisyyden ja sen piirissä tapahtuvan toiminnan luonteen välillä. Tässä suhteessa hän avaa linjan André Gorzin 1980-luvulla esittämälle tulkinnalle, jossa välttämättömyyden valtakunta nähdään määritelmän mukaan heteronomisen toiminnan alueeksi ja autonominen toiminta on mahdollista vain vapauden valtakunnassa (Gorz 1982). — Tosin Gorz tietysti on oikeassa sanoessaan, että esim. kuulalaakereilla, jotka tuotetaan välttämättömyyden valtakunnan alueella, on oltava tietyt standardit eikä työyhteisö voi muuttaa näitä ulkopuolelta annettuja standardeja, mutta tästä ei vielä seuraa sitä, että kuulalaakerit olisi pakko tuottaa myös sisällöltään heteronomisissa työprosesseissa.

(2) Marcuse jää uskolliseksi Marxin vapaan ajan käsitteeseen sisältyville normatiivisille painotuksille ja käyttää sitä erottelukäsitteenä arvioidessaan »yksiulotteisen yhteiskunnan» vapaa-aikaa. Tämä sitoo hänet moralismiin, jota on vaikeaa perustella.

(3) 'Elämäntarpeiden' kategoria jää Marcuselta määrittämättä. Hän toteaa niiden määrittämisen riippuvan tasosta, jonka kulttuuri on saavuttanut mutta ei anna kriteeriä tämän tason tai siihen kuuluvien tarpeiden määrittämiseen. Tämän vuoksi yhteiskunnallisesti välttämättömän työn määrän so. välttämättömyyden valtakunnan laajuuden määrittäminen jää hänen konseptiossaan epäselväksi. Samalla tavalla epäselväksi se jää myös Gorzin konseptiossa. Tässä on kysymys vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien välitysongelmasta, jota seuraavassa käsittelen Agnes Hellerin »demokraattista tarvekeskustelua» koskevien ajatusten pohjalta.

5. Demokraattinen tarvekeskustelu

Edellä on välttämättömyyden valtakunnaksi määritetty se alue, jolla suoritetaan yhteiskunnallisesti välttämätön työ. Kapitalismissa yhteiskunnallisesti välttämätöntä on työ, joka tulee markkinoilla ostetuksi, mutta kapitalismin kumoudut-

tua ja ihmisten pyrkiessä ottamaan itsenäistyneet yhteiskuntasuhteet tietoiseen hallintaansa ei tähän periaatteeseen enää voida pitäytyä. Siksi yhteiskunnallisesti välttämätön työ on tavalla tai toisella määritettävä käyttöarvo-orientoituneessa suunnittelussa.

Modernissa, tarvepreferensseiltään pluralistisessa ja tarpeiden rikkaudessa periaatteelliselta kannalta tyydyttämättömässä yhteiskunnassa käyttöarvo-orientoitunut suunnittelu ei kuitenkaan voi nojata yhden tarvepreferenssien järjestelmän (yhden elämäntavan) asettamiseen »todeksi» ja siihen kuulumattomien tarpeiden tuomitsemiseen »vääriksi». Kaikki tätä yrittävät teorit joutuvat tarkastelemaan todellisuutta kestävästä jumalaperspektiivistä tai pakenemaan tätä perspektiiviä naturalistisen tarvemäärittelyn eri muotoihin.

»Silloin kun ei vain eristetty teoreetikko, vaan yhteiskunnallisten instituutioiden järjestelmä ottaa itselleen oikeuden erotella todelliset tarpeet kuvitteellisista, syntyy *diktatuuri tarpeiden yli*.» (Heller 1982, 9.)

Hellerin mukaan koko ajatus »vääristä» tarpeista on hylättävä ja kaikki ihmisten todelliseksi kokemat tarpeet on tunnustettava todellisiksi. Kaikkia tarpeita ei kuitenkaan voida koskaan tyydyttää. Tälle asettaa rajoja ensinnäkin yhteiskunnallisten resurssien niukkuus (etenkin kun moderni maailma tarpeiden rikkaudessaan on periaatteessa tyydyttämätön). Toiseksi on Hellerin mukaan asetettava myös eettis-poliittinen rajoitus, vaikka kaikkia tarpeita pidetäänkin todellisina.

»Meidän täytyy sulkea tunnustamisen vaatimuksesta ne tarpeet, jotka estävät kaikkien tarpeiden tunnustamisen ja tyydyttämisen.» (Ma. 11.)

Tämän eettisen normin tulkinnan periaatteen

»— muotoili Kant kristallinkirkaasti eräässä kategorisen imperatiivinsa kaavassa: ihmisen ei tule olla pelkkä väline toiselle ihmiselle! Tämä normi on abstrakti sikäli kuin se jättää huomiotta olosuhteet, joissa määrättyjen tarpeiden tyydytyksen kautta ihmisestä tulee toiselle pelkkä väline. Samalla kertaa se on substantiaalinen normi, koska ne tarpeen-tyydytyksen muodot, joissa ihminen on pelkkä väline toiselle, voidaan aina käsittää ja tunnistaa tyydyttävällä tavalla.» (Ma. 11.)

Näin tarpeentyydytystä rajoittava eettinen normi on samaan aikaan sekä abstrakti että historiallisesta ja kulttuurisesta kontekstista riippuvainen.

Heller ajattelee käyttöarvo-orientoituneen suunnittelun asettavan tarpeita prioriteettijärjestykseen edellä esitetyn eettisen ehdon (joka yhteiskunnan kehityksen eri vaiheissa saa erilaisia tulkintoja) ja käytössä olevien resurssien puitteissa. Pluralistisessa maailmassa ei tarpeiden prioriteettijärjestyksestä kuitenkaan voida »johtaa» mitään periaatteesta tai asettaa muulla tavoin kuulematta niitä, joiden tarpeista on kysymys. Tämän vuoksi Heller esittää oman tulkintansa Jürgen Habermasin »herruudettoman kommunikaation» ideaalista. Kysymys on »demokraattisesta tarvekeskustelusta», jonka puitteissa niin tarpeiden prioriteettijärjestys kuin em. eettisen ehdon tulkinta laadittaisiin.

Käytännössä ei julkinen demokraattinen keskustelu luonnollisesti voisi käsitellä yksittäisiä tarpeita kuin poikkeustapauksessa. Yleisesti ottaen se käsittelee erilaisia tarvepreferenssien järjestelmiä so. elämäntapoja. Sen tuloksena yhteiskunnassa kulloinkin preferoitaisiin tiettyjä elämäntapoja samalla kun toisten elämäntapojen noudattaminen tulisi vaikeammaksi kuin preferoitujen (resurssien rajallisuus) ja toisten noudattaminen tehtäisiin mahdottomaksi (eettinen ehto).

Demokraattisen tarvekeskustelun tulisi kuitenkin aina orientoitua yhden elämäntavan tukemisen sijasta useiden elämäntapojen tukemiseen ja yhteensovittamiseen. Heller kirjoittaa:

»Vaatimus voidaan muotoilla seuraavasti: 'virallisten' inhimillisten tarpeiden järjestelmien tulee olla juuri niitä järjestelmiä, jotka ihmiset ovat asettaneet etusijalle. Kolme asiaa täyttää tämän funktion: (1) ihmisten vaikutus tarvejärjestelmien kehittymiseen, (2) ihmisten suora tarpeiden järjestelmän kehittämisen ohjaus, (3) niiden virallisesti tuotettujen tarvejärjestelmien kritiikki, jotka eivät vastaa parhaimpina pidettyjä.» (Ma. 14.)

Karkeasti ottaen voidaan vaatimukset tulkita seuraavasti. Vaatimus (1) toteutuu, kun käyttöarvo-orientoitunutta suunnittelua ohjaa demokraattinen tarvekeskustelu. Vaatimus (2) toteutuu, kun yhteiskunnassa on käyttöarvo-orientoituneelle suunnittelulle alisteiset markkinat ja erilaisilla työ- ym. kollektiiveilla on mahdollisuus

päittää omasta toiminnastaan yleisen suunnitelman sallimissa rajoissa. Vaatimus (3) toteutuu, kun yhteiskunnassa vallitsee täydellinen sananvapaus siten, että jokainen sekä voi sanoa mitä tahtoo että saa halutessaan sanomansa levitetyksi julkisuuteen.

Tällainen tapa nähdä suunnittelun toimintaperiaate ei-kapitalistisessa yhteiskunnassa merkitsee luopumista Marxin kommunismivision eräistä piirteistä. Demokraattinen tarvekeskustelu on institutionalisoitava ja tämä merkitsee valtion säilymistä. Myös markkinat säilyisivät suunnittelulle alistetussa muodossa. Tässäkin poikettaisiin Marxin visiosta. Luopuminen Marxin kirjaimesta ei kuitenkaan merkitse luopumista hänen perustavasta intentiostaan: pyrkimyksestä lakkauttaa kapitalismissa vallitseva talouden yhteiskunnallisen totaliteetin yli ulottuva herruus. Luopuminen Marxin kirjaimesta motivoituu luonnollisesti siitä, että hänen kommunismivisionensa yltiöpäisimmät piirteet olivat mahdollisia vain sillä ehdolla, että hän oletti ihmisyksilön kommunismissa välittömästi edustavan lajiolemusta. Kun luovumme tästä yksilön ja lajiolemuksen samastuksesta, on meidän samalla luovuttava myös siitä kritiikistä, jota Marx Gothan ohjelman arvostelussa esittää kommunismin ensimmäistä vaihetta vastaan.

Ajatus demokraattisesta tarvekeskustelusta voidaan nähdä yhdeksi yritykseksi löytää porvarillisen demokraattisen yhteiskunta-ajattelun rationaalinen ydin. Se tarkastelee valtiota vapaiden ja tasa-arvoisten ihmisten »yhteiskuntasopimuksena», joka on jatkuvasti tarkistettavissa demokraattisessa tarvekeskustelussa. Porvarillisen *possessiivisen individualismin* (MacPherson 1964) tilalla on nyt vain *abstrakti individualismi*, jonka puitteissa ei ihmisten yksilöllisyyden toteutumista enää liitetä omaisuuden kasvattamisen toimintaan (ks. Pietarinen 1984).

Kun ajatus demokraattisesta tarvekeskustelusta käyttöarvo-orientoituneen suunnittelun periaatteena liitetään edellisen luvun kehittelyihin vapauden ja välttämättömyyden valtakunnista, saadaan yksi ratkaisu näiden valtakuntien välitysongelmaan. Yhteiskunnallisesti välttämättömän työn (so. välttämättömyyden valtakunnan) laajuudesta päättäminen, ehtojen asettaminen tämän työn toteuttamisen tavoille, minimien ja maksimien asettaminen tällä alueella yksilökoh-

taisesti vietettävälle ajalle jne. voi tapahtua juuri demokraattisen tarvekeskustelun ohjaamassa suunnittelussa.

Demokraattinen tarvekeskustelu ja sen ihanteena oleva habermasilainen kommunikaatio-ideaali on kuitenkin nähtävä vain vapauden ja välttämättömyyden valtakuntien välityksenä, eikä niitä tule laajentaa vapauden valtakunnan rakenneperiaatteiksi. Modernille maailmalle ominaiseen pluralismiin kuuluu, että eri elämäntavoissa ja -tyyleissä sovelletaan toisistaan poikkeavia hyvän elämän kriteereitä. Habermasin kommunikaatioihanne puolestaan suosii argumentatiivisesti orientoituneita ja yhteisymmärrystä tavoittelevia elämäntapoja muiden kustannuksella. Herruudesta vapaan kommunikaation ulottaminen vapauden valtakunnan sisällä toimivaksi kriteeriksi alistaisi näin muut elämäntavat argumentatiivisesti orientoituneen ja yhteisymmärrystä tavoittelevan elämäntavan terrorille ja olisi yksi muoto diktatuuria tarpeiden yli. Demokraattinen tarvekeskustelu on siksi — yhteiskuntasopimusteorian tradition ajattelutapaa soveltaen — nähtävä pikemminkin »pienimpänä pahana» säilyttää yhteiskunnallisten prosessien hallinta modernissa ei-kapitalistisessa maailmassa kuin hyvän elämän kaiken kattavana moraalisenormatiivisena kriteerinä. Vastaavasti on vapauden valtakunnan määrittäminen kokonaisu-yhteiskunnallisella tasolla jätettävä formaalin vapaan ajan käsitteen perustalle. Tämä merkitsee sitä, että eri elämäntavat ja -tyylit, joilla on yhteinen välttämättömyyden valtakunta, rakentavat kukin oman vapauden valtakuntansa (demokraattisessa tarvekeskustelussa määritetyn eettisen normin sallimisessa puitteissa). Periaatteessa hyvän elämän ja toiminnan itsetoteutuksellisuuden kriteerit voivat näissä eri vapauden valtakunnissa olla vaikkapa keskenään vastakkaisia.

6. Lopuksi

Marxin ekonomiakriittisen kauden tuotannossa kapitalismi nähdään moderniksi yhteiskunnaksi, jossa kaikki paikallisesti rajoittuneet ja luontoperäiset suhteet korvautuvat yhteiskunnallisesti tuotetuilla. Tässä modernissa maailmassa syntyy ensimmäistä kertaa sanan vahvassa mielessä ihmisen yhteiskunnallinen lajiolemus. Kapitalismissa tämä lajiolemus kuitenkin esiintyy vieraantu-

neessa muodossa pääomana.

Kapitalismin kumoutuminen kommunismiksi merkitsee Marxille ihmisen yhteiskunnallisen lajiolemuksen vieraantuneisuuden lakkautumista ja »todellisen lajiolemuksen» syntymistä. Marx ei kuitenkaan problematisoi tämän »todellisen lajiolemuksen» luonnetta, vaan olettaa yksilön ja lajiolemuksen kommunismissa välittömästi lankeavan yhteen. Näin yksilön ja lajin (yhteiskunnan) välitys jää esittämättä eikä Marx kykene tarjoamaan ratkaisua modernin ei-kapitalistisen yhteiskunnan hallinnan ongelmaan.

Edellä on pyritty tarjoamaan tähän yhteiskunnallisen hallinnan ongelmaan yksi sellainen ratkaisu, joka säilyttäisi Marxin erityisesti *Grundrissessa* korostamat teemat aidosta ja rikkaasta yksilöllisyydestä ja näihin liittyvästä pluralismista modernin maailman perusominaisuuksina. »Lajiolemuksen» paikan tässä yhteiskunnassa ottaisi demokraattinen tarvekeskustelu, jonka puitteissa habermasilaisen herruudettoman kommunikaation muodossa määriteltäisiin yhteiselämän yleiset säännöt (eettinen normi) sekä yhteiskunnallisesti välttämättömästä työstä huolehtivan välttämättömyyden valtakunnan luonne (resursinormi). Näin kapitalismissa toimineen monologisen lajisubjektin (pääoman) paikan ottaisi dialoginen lajisubjekti (demokraattinen tarvekeskustelu). Kaikille yhteisen välttämättömyyden valtakunnan tuolla puolen alkaisi vapauden valtakunta, jonka luonne jäisi yksilöiden ja ryhmien itse määriteltäväksi.

Olen tietoinen siitä, että tämä ratkaisu modernin ei-kapitalistisen yhteiskunnan hallinnan ongelmaan sisältää useita ongelmallisia piirteitä. Silti se on parasta mitä pystyn keksimään. Olen ilahunut, jos joku esittää paremman vaihtoehdon.

Otan seuraavassa esiin eräitä edellä omaksutun katselutavan ilmeisiä ongelmia.

(1) On esitetty, että ekonomiakritiikki ei eritelynä yllä kapitalismin tuolle puolelle ja sen tehtävänä on näin vain pommittaa niitä esteitä, jotka ovat vallitsevassa todellisuudessa olemassa olevien muutosvoimien kahleena (mm. Hänninen 1985 ja 1981 sekä koko »pääomalooginen» traditio). Tämä asettaa kyseenalaiseksi koko edellä esitetyn tyyppisen ekonomiakritiikkiin pohjaavan vaihtoehtojen rakentelun. On kuitenkin niin, että mikä tahansa kritiikki implikoi jonkin tyyppistä vaihtoehtoista asiantilaa. Tämän se voi tehdä jo-

ko avoimessa tai suljetussa muodossa ja joko eksplisiittisesti tai implisiittisesti. Tässä eksplikointiin on pyritty, kahdesta syystä: (a) vaihtoehdon eksplikointi selventää esitetyn kritiikin luonnetta (mm. sitä, ettei ekonomiakritiikin tulkinnaa viedä arvoabstraktion ja oikeusmuodon täydelliseen tuomitsemiseen saakka) ja (b) koska kapitalismikritiikki voi olla poliittisesti efektiivisempää silloin kun se voi tarjota edes yleisen rakennelman kritisoimansa asiantilan vaihtoehdoksi. On tietysti selvää, että tämän tyyppiset rakennelmat voivat toimia vain kapitalismin kumoamiseen pyrkivän (mahdollisesti syntyvän) liikkeen ideologian ja itsetietoisuuden elementteinä. Niille ei voida vaatia sellaista »leniniläistä» statusta, josta lähtien teoreetikko voisi niiden avulla pyrkiä korvaamaan liikkeiden »väärän tietoisuuden» oikealla.

Kuten edellä on käynyt selväksi, eivät tällaiset vaihtoehtoiset rakennelmat kuitenkaan voi perustua yksinomaan ekonomiakritiikkiin. Sen tekevät mahdolliseksi Marxin käsitteellisen strategian sitoumukset, jotka estävät 'interaktion' (Habermas) alueen tematisoinnin ja siis esim. demokraattisen tarvekeskustelun tyyppisten yksityisen ja yleisen välitysmekanismien käsittelyn.

(2) Michel Foucault (1981) on opettanut meidät puhumaan biovallasta ja eräät muut ovat pyrkineet muodostamaan siitä koherenttia teoriaa (Dreyfus & Rabinow 1983, 133—183). Tämän teorian perspektiivistä juuri biovallan kehitys tekee yksilöistä niitä vapaita ja tasa-arvoisia subjekteja, joiden muodostaman yhteiskunnan koherenssin ongelmia voidaan ratkoa demokraattisen tarvekeskustelun tapaisin sopimusteoreettisin rakennelmin. Samalla se työn ja tarpeen optiikka (poliittisen taloustieteen kuva ihmisestä työtä tekevänä ja tarpeita tyydyttävänä olentona), jolle Marxin esitys pääoman suuresta siviilisoivasta vaikutuksesta perustuu, relativoiduu ja osoittautuu syntyneeksi osana historiallisesti määrättyjen valtasuhteiden kehitystä (porvariston/poliittisen taloustieteen pyrkimystä artikuloida koko inhimillisten elämänilmausten kirjo työn ja tarpeen käsittein).

Sopimusteorian osalta kysymystä voitaisiin käsitteäkseni käsitellä siirtämällä suuren siviilisoivan vaikutuksen teema biovallan teorian tasolle. Silloin kun foucaultilaisesta ei-moralisoivasta kritiikistä pyritään muodostamaan koherenttia

teoriaa, joudutaan aina tähän ongelmaan. Jos vallan käsite ei ole arvottava vaan analyttinen, ei tiettyjen muodostumien synnyn paljastaminen osaksi valtasuhteiden määrättyä historiallisesti muotoutunutta strategista tilaa vielä kerro mitään tavasta jolla kehitystä tulisi arvottaa. Näin biovallan teorian horisontti ei käsittäkseni kumoa sopimusteoreettisia kehittäjiä, vaikka onkin totta, että se tekee ne ongelmallisiksi. Tähän ongelmallisuuteen en tässä paneudu tarkemmin.

Mitä tulee Marxin teoriaa luonnehtivaan työn ja tarpeen optiikkaan, voidaan toisaalta ajatella niin, että kapitalismista ja nimenomaan kapitalismista tällainen teoria todella kertoo jotain olennaista: pääomaa kiinnostavat vain ne elämänilmaukset, jotka voidaan muuttaa lisäarvoa tuottavaksi työksi ja maksukykyisiksi tarpeiksi. Toisaalta ei meidän tulevaisuuden perspektiivejä luodessamme ja nykyistä elämäämme arvioidessamme itse tarvitse jäädä tämän rajoittavan käsitejärjestelmän vangeiksi.

(3) Jean-Francois Lyotard (1984, ks. myös Pulkkinen 1985) on esittänyt varteenotettavia ja vakuuttavia kritiikkejä sellaista kantilais-habermasilais-helleriläistä teoriakulkua vastaan, jossa ihmisten ajattelaa keskinäisessä dialogissa järjestyksen perusteella pakottomasti muodostavan sellaisen yhteisen tahdon, joka ei ole ristiriidassa kenenkään yksityisen tahdon kanssa. Lyotard ajattelee tällaisen dialogin olevan mahdollista vain jonkin ennalta annetun kehityksen puitteissa. Kehys säätää kielipelin rajat ja näin sen mitä on mahdollista ja mitä ei ole mahdollista sanoa. Tämän vuoksi vähemmistöt alituisesti ovat vaarassa joutua enemmistön alistamiksi rakenteellisesti.

Demokraattinen tarvekeskustelu on juuri tällainen ennalta asetettu kehys, joka suosii argumentatiivisesti orientoitunutta ja habermasilaisessa mielessä yhteisymmärrystä tavoittelevaa puhetapaa. Ainoalta tavalta perustella se näyttäisi se, että hyväksyttäisiin Habermasin ajatus kielestä nousevasta etiikasta. Jos tähän ajattelutapaan ei kuitenkaan haluta sitoutua (vrt. esim. Rorty 1984), on Lyotardin kritiikki pakko myöntää päteväksi. (Lyotardin Habermas-kritiikistä yleisemmin ks. Lash 1985.)

Lyotard on itse kehitellyt ajatuksia pakanallisesta oikeudesta ja riidasta. Näiden kehittelyjen ongelmana on kuitenkin se, että ne — aivan ku-

ten Lyotard haluaakin — liikkuvat pelkän filosofisen kritiikin ja intervention tasolla. Tästä syystä niitä on vaikeaa (ehkä mahdotonta) siirtää yhteiskunnan rakenneperiaatetta koskevan tarkastelun tasolle. Toistaiseksi olemme siis pakotettuja pitämään kiinni demokraattisesta tarvekeskustelusta, koska se on »pienin paha», vähiten elämänmuotojen moninaisuutta ja elämäntyylien yhteismitattomuutta runteleva tapa ratkaista käyttöarvo-orientoituneen suunnittelun ongelma. Maksaa silti hyvinkin vaivan seurata Lyotardin ja hänen kaltaistensa teoriakehittelyä.

(4) Valistuksen traditioon ja sitä seuraten myös marxilaiseen kapitalismikritiikkiin on aina sisällytynyt unelma yhteiskunnan täydellisestä läpinäkyvyydestä. Mielestäni viimeistään nyt on aika luopua tästä unelmasta sen kategorisessa muodossa. Demokraattisen tarvekeskustelun hallitsemasta ei-kapitalistisesta yhteiskunnasta olisi toki poistettu yksi yhteiskunnallista käytäntöä jäsentävä hallitsematon logiikka. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, etteikö siinä voisi esiintyä toisia hallitsemattomia ja paljastamista vaativia logiikoita. Tämä merkitsee paitsi sitä, että tarvittaisiin demokraattista tarvekeskustelua palvelevaa luonteeltaan lähinnä sosiaaliteknologista yhteiskuntatiedettä myös sitä, että aina olisi olemassa tilaus kriittisille intellektuelleille, jotka paljastaisivat riiston ja sorron logiikoita. Intellektuellilla tarkoitan tässä ketä tahansa kansalaista, joka ottaa itselleen intellektuellin tehtävän: asettaa kyseenalaiseksi ja kertoa, että asiat voisivat olla toisinkin.

(5) Viimeiseksi on käsiteltävä sitä mm. Sakari Hännisen (1985) esiin nostamaa kysymystä, joka koskee konkreettista vallankäyttöä demokraattisen tarvekeskustelun hallitsemassa ei-kapitalistisessa yhteiskunnassa. Tämä pakottaa käsittelemään demokraattisen ja byrokraattisesti organisoidun valtion vallan mekanismeja samoin kuin niiden suhdetta neuvostojen valtaan.⁸ Tässä suhteessa kiinnostavilta teoreetikoilta vaikuttaisivat erityisesti Weber, Michels, Lenin ja Foucault. Empiiristä materiaalia puolestaan tarjoaa reaaliosialismin (ja reaalikapitalismin) valtamekanismien kehityksen historian tutkiminen. Tä-

män kysymyksen käsittely on poliittisesti äärimmäisen tärkeää, vaikka se tässä — kun ennen kaikkea on pyritty etsimään vallitsevan todellisuuden kritiikin horisonttia — on jäänyt tekemättä.

LÄHTEET

- Carlsen, Jørgen & Schanz, Hans-Jørgen & Schmidt, Lars-Henrik & Thomsen, Hans-Jørgen: *Kapitalisme, behov og civilisation. Bind I og II*. Modtryk, Århus 1980.
- Carlsen, Jørgen & Schanz, Hans-Jørgen & Schmidt, Lars-Henrik & Thomsen, Hans-Jørgen: *Karl Marx og den moderne verden*. Gyldendal, Copenhagen 1984.
- Cohen, Jean L.: *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*. Martin Robertson, Oxford 1983.
- Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second edition*. Chicago University Press 1983.
- Foucault, Michel: *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. Penguin Books, Bungay, Suffolk 1981.
- Gorz, André: *Farväl till proletariatet, bortom socialismen*. Stockholm 1982.
- Gronow, Jukka: *Yhteiskuntateoria ja emansipaatio*. Tutkijaliiton julkaisusarja 26, Helsinki 1984.
- Habermas, Jürgen: *Knowledge and Human Interests. Second Edition*. Heinemann, London 1981 (a).
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1 und 2*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981 (b) ja 1982.
- Heiskala, Risto: *Vapauden ja välttämättömyyden valtakunta*. Emansipaatio ja ekonomiakritiikki. Tutkijaliiton julkaisusarja 33, Helsinki 1985.
- Heiskala, Risto: *Marxismen rajalle! Tiede & edistys 1986: 1*.
- Heller, Agnes: *The Theory of Need in Marx*. Guildford, London and Worcester 1978.
- Heller, Agnes: Missä mielessä voidaan puhua »tosista» ja »vääristä» tarpeista? *Uudistuva Ihmiskunta 1982: 4*.
- Hietaniemi, Tapani: *Jürgen Habermasin yhteiskunnallinen evoluutio-teoria ja sen merkitys historiatieteelle*. Julkaimaton pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, historian laitos 1985.
- Hänninen, Sakari: *Aika, paikka, politiikka*. Marxilaisen valtioteorian konstituutiosta ja metodista. Tutkijaliiton julkaisuja 17, Oulu 1981.
- Hänninen, Sakari: *Arvostelu kirjasta Vapauden ja välttämättömyyden valtakunnat. Poliittikka 1985: 3*.
- Lafargue, Paul: *Oikeus laiskuuteen*. KSL, Helsinki 1981.
- Lange, Ernest Michael: *Das Prinzip Arbeit*. Ullstein Materialien, Frankfurt/M, Berlin, Wien 1980.
- Lash, Scott: *Postmodernity and desire. Theory and Society 1985: 1*.
- Lohmann, Georg: »Wealth» as an Aspect of the Critique of Capital. Teoksessa Hänninen, Sakari & Paldan, Leena (eds.): *Rethinking Marx. Argument Sonderband AS 109*, Berlin 1984.
- Lyotard, Jean-Francois: *The Postmodern Condition: A Re-*

⁸ Tässä avautuu tutkittavaksi koko valtion ja kansalaisyhteiskunnan välityksen monimutkainen problematiikka. Kiinnostavan ohjelmallisen avauksen tällä alueella tekee Jean Cohen (1983).

- port on Knowledge. Manchester University Press 1984.
- MacPherson, C.B.: *The Political Theory of Possessive Individualism*. Hobbes to Locke. Oxford Paperpacs 1964.
- Marcuse, Herbert: *Reason and Revolution*. Hegel and the Rise of Social Theory Beacon Press, Boston 1960.
- Marcuse, Herbert: *One Dimensional Man*. Sphere Books Ltd. 1969.
- Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. (Rohentwurf) 1857—1858. Dietz Verlag, Berlin 1974 (a).
- Marx, Karl: *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua. 1 osa*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1974 (b).
- Marx, Karl: *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua. 3. osa*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1976.
- Marx, Karl: *Gothan ohjelman arvostelua*. Teoksessa *Marx, Karl & Engels, Friedrich: Valitut teokset, 6 osaa, osa 5*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1979.
- Postone, Moishe: *Necessity, Labour and Time: A Reinterpretation of the Marxian Critique of Capitalism*. *Social Research* 1978: 4.
- Pietarinen, Juhani: John Locke. Teoksessa *Kanerva, Jukka (toim.): Poliittikan teorian klassikoita*. Gaudeamus, Hämeenlinna 1984.
- Pulkkinen, Tuija: *Arvostelu Lyotardin teoksista Au juste, Le differend ja Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*. *Politiikka* 1985: 3.
- Rorty, Richard: *Habermas and Lyotard on Postmodernity*. *Praxis International* 1984: 1.
- Schanz, Hans-Jørgen: *Traek af behovsproblematikkens idehistorie med særligt henblik på Marx og Engels*. Modtryk, Århus 1981.
- Schanz, Hans-Jørgen: *Civilisationskritik og socialisme*. Modtryk, Århus 1982.
- Schanz, Hans-Jørgen: *Marx og det moderne*. *Tidskriftet Kurasje* 1985: 37.