

Herbert Marcuse

Yhteiskuntakritiikin perustaa etsimässä

Vaikka Herbert Marcuse (1898–1979) onkin saavuttanut yhteiskuntatieteiden teoriassa klassikkoaseman, on valtaosa hänen tuotannostaan tuntematonta Suomessa. Parhaiten muistetaan vuonna 1964 julkaistu teos One-Dimensional Man¹ ja Marcusen siinä esittämät teesit ”teknologisen yhteiskunnan” tilasta. Nähdäkseni hänen myöhäistuotantoaan ei kuitenkaan voi ymmärtää ilman sen taustalla olevan filosofian pitkää linjaa. Seuraavassa kuvaan pääpiirteittäin Marcusen filosofian kehitystä 1920-luvun lopulta 1960-luvulle. Pyrin osoittamaan, että yksi hänen filosofiansa pysyvä pohjavirtaus oli yritys etsiä yhteiskunnalliselle kritiikille vakaata pohjaa, jolta ponnistaa. Nähdäkseni tämä intentio on keskeinen Marcusen koko filosofian ymmärtämiselle. Tunnetumpien poliittisten johtopäätösten mieli löytyy vuosikymmeniä jatkuneesta etsintäretkestä. Pyrin myös kuvaamaan sitä, miten Marcuse törmäsi etsinnässään samoihin ongelmiin kuin filosofisen perustan etsijät niin monta kertaa aikaisemminkin.

Seuraavan kirjoitukseni kahdessa ensimmäisessä luvussa luon yleiskatsauksen Marcusen filosofian keskeisiin piirteisiin, häntä motivoineisiin pyrkimyksiin sekä tapahtumiin, jotka olivat merkittäviä hänen tuotantonsa kehityksen kannalta. Tämän jälkeen tarkastelen Marcusen etsintäretkeä jakamalla hänen tuotantonsa muutamaa keskeiseen kauteen. Jaottelu heijastaa toisaalta hänen elämänsä ja toimintaa vaihtuvissa työympäristöissä ja erilaisten älyllisten vaihteluiden keskellä. Toisaalta se jakaa Marcusen tuotantoa myös sen mukaan, mistä käsin hän lähti kritiikin perusteita etsimään. Ensimmäiseksi käsittelen vuosia 1927–1932, jolloin hän toimi Freiburgin yliopistossa². Tämän kauden tärkein nimittäjä on nk. *fenomenologisen marxismin projekti*. Sitten käsittelen lyhyesti hänen kirjoituksiaan vuodelta 1932. Niiden myötä hänen tuotannossaan tapahtui siirtymä ennen kaikkea kohti *nuoren Marxin tutkimusta*. Tuohon aikaan Marcuse myöskin herätti tulevien Frankfurtin yhteiskuntatutkimuksen instituutin tovereidensa huomion. Seuraavaa kautta, vuosia 1934–1941, voikin kutsua hänen *Instituuttikaudekseen*, jonka pääteipiteenä pidän vuonna 1941 julkaistua teosta *Reason and Revolution*. Seuraava merkittävä vaihe Marcusen tuotannossa on hänen kuuluisa Freudin uudelleentulkintansa, teos *Eros and Civilization* vuodelta 1955, jota pidän hänen merkittävimpänä työnään. Marcusen myöhäisvuosia etenkin teoksen *One-Dimensional Man* julkaisun jälkeen voi taasen pitää hänen ”*poliittisena kautenaan*”, jolloin hän kommentoi ahkerasti ajan poliittisia tapahtumia, etenkin vasemmistolaisista opiskelijaliikettä. Tämän esseen ulkopuolelle jää hänen myöhäisin, *estetiikkaa* käsitellyt tuotantonsa ennen hänen kuolemaansa vuonna 1979.

VAIKEASTI LUOKITELTAVA FILOSOFI

Herbert Marcusen nimi yhdistetään tavallisimmin nk. Frankfurtin koulukunnan kriittiseen teoriaan, jonka alkukoti oli Frankfurtin yliopiston yhteyteen perustetussa Yhteiskuntatutkimuksen instituutissa (*Institut für Sozialforschung*). Marcuse itse liittyi Instituuttiin vuonna 1932, joskaan hän ei koskaan osallistunut sen toimintaan Frankfurtissa. Instituutti lähti natsien valtaannousun myötä maanpakoon, ja Marcuse määrättiin oitis, vuonna 1933, sen haaraosastoon Genevessä. Sieltä hän siirtyi Pariisiin kautta New Yorkiin Columbian yliopistoon, jossa Instituutti jatkoi toimintaansa sodan ajan.³ Marcusen lukeminen kriittisen teorian edustajaksi on toki perusteltua, etenkin kun hän ja Instituutin tuolloinen johtaja Max Horkheimer luonnostelivat sen perusajatukset kahdessa vuonna 1937 julkaistussa esseessä⁴.

Marcusen filosofinen ura on kuitenkin varsinaista kriittisen teorian kautta laajempi. Hän julkaisi merkittävää filosofista tuotantoa jo ennen instituuttiin liittymistään, etenkin opiskellessaan Freiburgin yliopistossa Husserlin ja Heideggerin alaisuudessa. Lisäksi yhtä lukuun ottamatta hänen keskeisimmät teoksensa julkaistiin vuoden 1947 jälkeen. Tuolloin ilmestyi vuonna 1944 loppuun saatettu Adornon ja Horkheimerin teos *Dialektik der Aufklärung*, joka merkitsi käännekohtaa kriittisen teorian historiassa. Kirjoittajat pitkälti luopuivat kriittisen teorian vanhasta projektista, joka haki toivoa positiiviselle edistykselle ”Valistuksen järjen perinteestä”, vaikka sitä samanaikaisesti kritisoitiinkin. Teoksen henki on äärimmäisen pessimistinen, se näkee Valistuksen perinteen päättyvän jopa vääjämättömään

tuhoon.⁵ Sama ”järjen kritiikki” leimaa Marcusenkin tuotantoa II maailmansodan jälkeen, mutta pessimismin sijaan hän lähti tietoisesti hakemaan sille vaihtoehtoja. Vaikka Adornon ja Horkheimerin teoksessa ”[...] toisin olemisen mahdollisuutta haetaan, ei kyseistä mahdollisuutta eksplisiittisesti käytetä kritiikin mittapuuna.”⁶ Kuten myöhemmin nähdään, Marcusen filosofiassa juuri mittapuun etsintä oli keskeinen motiivi. Näin valtaosa hänen tuotantaan on selkeää erontekoa muihin kriittisen teorian vahoihin edustajiin.⁷

Edellä mainittu Marcusen poliittinen kausi on toinen tekijä, joka erottaa hänet muista vanhemmista kriittisen teorian edustajista. Nouseva vasemmistolainen opiskelijaliike sai yllättäen innostusta hänen 50- ja 60-lukujen kirjoituksistaan. Teoksesta *One-Dimensional Man* lähtien suurin osa hänen teoksistaan oli avoimen poliittisia, ja hän tarkasteli niissä niin uusien poliittisten liikkeiden mahdollisuuksia kuin niiden epäonnistumisiakin. Vaikka hänen viimeisin teoksensa, tutkielma esteettisyyden roolista yhteiskunnan vastavoimana, ei olekaan niin avoimen poliittinen, sisältyy siihenkin näkyvää kritiikkiä taiteen politisointia kohtaan niin neuvostojärjestelmässä kuin vallankumouksellisissa liikkeissäkin.

Eroista huolimatta kaikkia kriittisen teorian vanhoja edustajia yhdistää kuitenkin tietty perusajatus, kriittisen ajattelun synty lähteiden tutkiminen ja sen mahdollisuuksien pohtiminen moderneissa yhteiskunnissa. Filosofialla on kriittinen missio. Vanhoja ”frankfurtalaisia” yhdistää tietenkin myös marxilainen tausta, juutalainen syntyperä ja natsien valtaannousun aiheuttama järkytys. Järjen edistyksen ajan nähtiin lupauksista ja ennustuksista huolimatta johtaneen barbariaan. Niin Marcuse kuin Adorno ja Horkheimer kokivat järkyttäväksi sen, että marxilainen työväenliike ei vahvuudestaan huolimatta kyennyt estämään natsien nousua. Usko sosialistiseen vallankumoukseen Saksassa kuihtuikin viimeisiin katutaisteluihin. Marcusen pettymystä lienevät lisänneet myös ensimmäisen maailmansodan jälkeiset kokemukset Weimarin tasavallassa, jolloin hän saattoi seurata läheltä Saksan vasemmiston jakautumiseen johtaneita tapahtumia.⁸ Edistyksellinen ”järki”, jota Marcuselle edusti ennen kaikkea Marxin kanavoima saksalaisen idealismin perinne, hävisi sen antamista lupauksista huolimatta.

Yksi merkittävä yhteinen taustatekijä on frankfurtilaisten huoli marxismin tilasta ylipäänsä. He eivät osallistuneet merkittävästi vakiintuneiden kommunististen puolueiden toimintaan, ja jo kauan ennen toista maailmansotaa muun muassa Marcuse kritisoi niin neuvostokommunistista järjestelmää kuin siinä vallinnutta tulkintaa marxismista. Steven Vogel puhuu ”läntisestä marxismista”, jonka edustajiksi hän lukee etenkin Lukácsin ja frankfurtilaiset (esimerkiksi Gramscian ja Althusseria hän ei käsittele). Vogelien mukaan läntisen marxismin keskeisiä piirteitä oli tietoisuus ja tarkemmin tieteellisen sosialismin kritiikki. Pelkistäessään marxismin tieteelliseksi selitysmalliksi neuvostososialistit ylikorostivat yhteiskunnallisten rakenteiden vaikutusta ja unohtivat yksilön tekojen ja elämäkokemuksen merkityksen.⁹ Yksilönäkökulman korostaminen ilmeni totalitarismin vastustamisena, joka saikin neuvostososialistit hyökkäämään näitä kritiikkoja vastaan.

Frankfurtilaisten huoli marxismin tilasta juontaa paitsi neuvostomarxismin kritiikistä myös heidän kokemuksistaan työväenliikkeen tappiosta. He yllättyivät siitä, että työväenliikkeestä ei tullutkaan vallankumouksen tekijää. Natsijärjestelmä ja sittemmin läntisten yhteiskuntien valtavirta onnistuivat nujertamaan sen oppositiovoiman ja sulauttamaan sen itseensä. Jos natsit ja fasismit onnistuivat pääsemään valtaan niin Saksassa kuin Italiassakin työväenliikkeen (ainakin näennäisen) vahvana kautena, oliko totunnaiset marxilaiset ennusteet hylättävä kokonaan?

Mistä löytyisi enää koskaan toivoa niille voimille, joita frankfurtilaiset pitivät ”edistyksellisinä”? Etsiessään vastauksia näihin kysymyksiin frankfurtilaiset pysyivät etäällä käytännön poliittisesta toiminnasta ja syventyivät psykoanalyttiseen tutkimukseen, filosofiseen ideologikritiikkiin ja kulttuuritutkimukseen. Ehkä lukuun ottamatta aivan ensimmäisiä instituutin kollektiivisia tutkimusprojekteja heidän vastauksensa olivatkin suurpiirteisiä filosofisia kuvauksia ajan hengestä, suurista ideologioista, niitä tukevista järjestelmistä sekä niiden kurjistamista ihmisistä. ”Vetäytyminen” filosofiaan on toisaalta hyvin ymmärrettävää niissä oloissa, jossa Marcuse, Horkheimer ja Adorno toimivat. Kaikkien taustalla oli äärimmäisen vaikea asema juutalaisina vasemmistolaisina natsien valtaannousun aikoina ja sen jälkeinen siirtyminen Yhdysvaltoihin. Sielläkään vasemmistofilosofien asema ei ollut kovin kehuttava huolimatta siitä, että suurin osa instituutin tutkijoista osallistui aktiivisesti sotapöytäkirjoihin Yhdysvaltain hallinnon palveluksessa.

Sotavuosien toiminta voi vaikuttaa yllättävältä Marcusen myöhemmän uran valossa. Opiskelijaliikehdinnän kuumimpina vuosina hänen menneisyytensä kaivettiin esiin. Eräässä artikkelissa häntä kutsuttiin jopa nimellä ”Marcuse the G-Man”, ja hänen väitettiin toimineen CIA:n palveluksessa. Itse asiassa hän työskenteli tutkijana laitoksessa nimeltä Office of Strategic Services (OSS), joka perustettiin sotapropagandatarkoituksia varten¹⁰. Marcuse ja hänen työtoverinsa kokivat, että natsismi ja fasismi olivat ensisijainen vihollinen, joka oli kumottava ongelmallisista liittoumista huolimatta. OSS:n palveluksessa Marcuse analysoi natsihallinnon julkilausumia ja teoreettisia kirjoituksia, ja sodan päätyttyä hän osallistui ohjelmaan, jonka tarkoituksena oli puhdistaa entiset natsit Saksan talouden ja politiikan keskeisistä tehtävistä. Hänen työnsä merkitystä kuvaa se, että lähes kaikki hänen talouselämää koskevat ehdotuksensa jätettiin huomiotta.¹¹ OSS-vuosien jälkeen Marcusen kriittisyys Yhdysvaltoja ja Neuvostoliittoa vastaan kasvoi. Hän tulkitsti sotavoiton kääntyneen tappioksi, kun ”fasismi” oli muuttanut muotoaan.

EPÄTOIVO ETSINNÄN INNOITAJANA

Nähdäkseni juuri Marcusen kokemukset marxismin ongelmista ja natsismin nousun tietynlaisesta yllättävyydestä tekevät hänen vuosikymmeniä jatkuneen etsintäretkensä ymmärrettäväksi. Kaiken muun horjuessa ja sortuessa ajatus vahvasta ja kiistämättömästä yhteiskuntakritiikin perustasta oli houkutteleva. Kaikissa hänen teoksissaan onkin nähtävissä selkeä vastakkainasettelu huonoksi koetun valtajärjestelmän ja sen vaihtoehtojen välillä. Marcusen maalaamassa historian kuvassa lyhyet edistykselliset kaudet päättyvät edistyksen projektin kumoutumiseen ja sen nurinkääntymiseen. Hän pyrkii selittämään tai ainakin kuvaamaan tätä kehitystä etsimällä vallinneista ideologioista elementtejä, jotka olivat edistyksen kumoutumisen taustalla. Tässä mielessä Marcusen ajattelu muistuttaa läheisesti Horkheimerin ja Adornon edellä mainittua teosta, jossa erilaiset ”valistuksen dialektiikat” kääntävät jokaisen voiton tappioksi. Tosin Horkheimer ja Adorno käsitelivät ennen kaikkea erilaisia ihmisen ja luonnon hallitsemisen pyrkimyksiä, jotka kääntyivät hallitsijaa vastaan. Marcuse taas tarkasteli ennen kaikkea sitä, miten vapauden ja tasa-arvon aatteet muuttivat syntymänsä jälkeen muotoaan ja niiden poliittiseksi funktioksi tuli status quon säilyttäminen (tästä enemmän myöhemmin). Marcuselle tyypillinen kuva aatehistoriasta on sarja historiallisia murroksia, joissa lyhyitä ”edistyksellisiä” kausia seuraa ideologisen valtavirran vakiintuminen ja muutospotentiaalin kutistuminen.

Tästä huolimatta Marcuse näki, että ideologinen vakiintuminen ei ollut jäännöksetöntä. Vallitsevat ideologiat joutuivat

työntämään yhteiskunnalliseen marginaaliin sellaisia elementtejä, jotka kykenivät juuri marginaalisuutensa vuoksi säilyttämään oppositiovoimansa. Perusajatuksena hänellä on, että vastarinnan voimat voivat säilyttää identiteettinsä, jos ne eivät ole täysin yhteiskunnan integroivien ja yhdenmukaistavien käytäntöjen alaisuudessa. Vakiinnuttaakseen asemansa valtaideologiat joutuvat luomaan Toiseutta, joka tuottaa vastavaltaa¹². Missään nimessä Marcuse ei nähnyt väistämättömänä sitä, että marginaalista tulisi merkittävä poliittinen voima. Enemmän hän piti sitä katalyyttinä, jonka ”historiallisen mahdollisuuden” toteutuminen oli siitä itsestään kiinni. Hänen myöhemmät kokemuksensa vaihtoehtoliikkeistä toivat hänen kirjoituksiinsa vahvaakin pessimististä sävyä. Kenties optimismia oli helpompi pitää yllä silloin, kun hän analysoi marginaalin mahdollisuuksia käsitteellisesti, ei käytännön kokemusten kautta. On vaikea sanoa, miksi Marcusesta tuli ennen kaikkea marginaalin teoreetikko. Johtuiko se vain halusta löytää kumouksellisia toimintoja, vai seurasi se hänen totaalista valtaideologioiden näkemyksestään? Pidän jälkimmäistä näkemystä uskottavampana.

Kuva suurten ideologioiden vallasta sisältääkin Marcusen filosofian ehkä suurimman ongelman. Hänen terminologiasaan kritiikin kohteena ei ole vain yksittäinen yhteiskuntamuodostuma tai sen jotkin piirteet, vaan hän liittyy esimerkiksi 1960-luvun Yhdysvaltojen kritiikin laajempaan kulttuuri- tai sivilisaatiokritiikkiin¹³. *Kulttuuri* ja *sivilisaatio* ovat hänen filosofiasaan liki synonyymisiä termejä. Niillä Marcuse piirtää kuvaa hyvin monoliittisesta yhteiskuntamuodostumasta ja sen taustalla vaikuttavista filosofisista, poliittisista ja tieteellisistä ajattelu- ja toimintatavoista. Marcuse kuvasi käsitettä kulttuuri vuonna 1937 näin:

”On olemassa kulttuurin käsite, joka voi toimia yhteiskuntatutkimuksen tärkeänä välineenä, koska se ilmaisee yhteiskunnan historiallisessa prosessissa ilmenevän mielen. Se merkitsee yhteiskunnallisen elämän totaliteettia tietyssä tilanteessa, sikäli kuin molemmat alueet, ideaalinen uusintaminen (kulttuuri kapeammassa mielessä, ’henkinen maailma’) ja materiaallinen uusintaminen muodostavat historiallisesti havaittavan ja ymmärrettävän kokonaisuuden.”¹⁴

Etenkin myöhemmässä tuotannossaan Marcuse käyttää termejä kulttuuri ja sivilisaatio rinnan tässä merkityksessä. Niihin liittyy myös vahva historiallisuuden ajatus. Kritiikin kohteena on paitsi tietty kulttuurimuoto, myös sivilisaatio ylipäänsä, eräänlainen ”metafyysinen” murros ihmiskunnan historiassa. Näin korostuu kulttuurin/sivilisaation ja luonnon historiallinen ero toisistaan. Tämä synnyttää jännitteen hänen filosofiaansa: vaikka hän pyrkii kritisoimaan tiettyä sivilisaation muotoa/vaihetta, saa kritiikki jopa universalisoivan sivuvärim (tämän kritiikistä myöhemmin). Toisaalta erimerkiksi teoksessaan *Eros and Civilization* Marcuse tietoisesti kyseenalaistaa sivilisaation universaalien historiallisen merkityksen ja korostaa eri sivilisaatiomuotojen eroa toisistaan. Joka tapauksessa kulttuuri ja sivilisaatio ovat niin monoliittisiä käsitteellisiä rakennelmia, että loppujen lopuksi Marcusen on hyvin vaikea löytää mitään ”muuta” niiden vaikutuksen ulkopuolelta. Vallitsevien ideologioiden voimaa tuntuu olevan mahdotonta välttää. Tämä ongelma vain lisää Marcusen filosofiasa huokuvaa epätoivoa, ja johtaa kritiikin perustan etsinnän vaikeille poluille: ihmisen viettirakenteeseen, tarpeisiin, ihmisen ”luontoon”.

Marcusen etsintäretkeä vaikeuttaa entisestään se, että hän etsii perustaa hyvin vahvassa mielessä. Hän ei ainoastaan hae kohdennusta tai inspiraation lähdettä yhteiskuntakritiikille, ei vain uusia kumousten tekijöitä, vaan hän pyrkii *operationalisoi-*

maan kritiikin. Hän näyttää ajatelleen, että kritiikki tarvitsee tuekseen yleisesti ymmärrettäviä ja hyväksyttäviä kriteerejä, joita voitiin käyttää poliittisen argumentaation välineinä. Myöhäistuotannossaan hän puhui jopa ”mittarista”, jonka avulla esimerkiksi ihmisten tarpeiden oikean tason määrittely voitaisiin operationalisoida. Tämä ei kuitenkaan anna täyttä oikeutta Marcusen filosofialle, sillä perusta ei ole hänelle koskaan kautta historian sama, vaan ihmisen viettirakenne ja tarpeet ovat nekin osa historiallista prosessia. Esimerkiksi kun Steven Vogel kritisoi Marcusea ”luontoon” tukeutumisesta, hän on tavallaan oikeassa¹⁵. Luontoon vetoaja vetoaa yleensä omiin arvostuksiinsa, jotka hän on pakenut luonnon asuun. Olen itse pyrkinyt osoittamaan, että Marcuselle luonto ei ole kuitenkaan ylihistoriallinen kategoria, vaan se on ymmärrettävä aina suhteessa kulloiseenkin kulttuurihistorialliseen tilanteeseen (Lähde). ”Luonto” Marcusen filosofiasa on paikoin jopa symboli niille elementeille, joita kulttuuri on työntänyt luotaan.¹⁶

Tuotantonsa aikana Marcuse haki kritiikin perustaa mitä erilaisimmin tavoin, joiden välillä ei aina ole löydetävissä yhtymäkohtia. Eräät Marcusen filosofialle ominaiset piirteet tekevät vertailun hyvin vaikeaksi. Ensinnäkin hän pyrki aina näkemään tarkastelemaisensa ajattelijat ja filosofiat aikansa lapsina. Hänen mukaansa abstrakteimmatkin filosofiset käsitteet ovat historiallisen kehityksen alaisia, ja niiden todellinen merkitys tulee ilmi vasta yhteiskunnallisen kontekstin myötä¹⁷. Hänelle oli merkityksellisempää tietyn filosofisen käsitteen tai ajatuksen yhteiskunnallinen funktio, ei sen kritiikki yleisellä analyttisellä välineistöllä. Toiseksi perusta ei ollut Marcuselle vain kriittisten huomioiden operationaalinen väline, usein se oli myös yhteiskunnallisen valtadollisuuden ulkopuolella tai reunalla oleva paikka, jossa kriittiset ajatukset voisivat asua ja ikään kuin luovuttaa utooppisia mahdollisuuksia poliittisille vastaliikkeille. Vahvempi perustan etsintä ja häilyvämpi ”utooppisten potentiaalien” kaipuu vuorottelevat hänen tuotannossaan, ja väliin niitä on vaikea erottaa toisistaan.

AUTENTTISTA ELÄMÄÄ ETSIMÄSSÄ (1927 – 1932)

Marcusen pitkään katkolla ollut yliopistoura lähti jälleen käyntiin, kun hän tutustui 1920-luvun lopulla Martin Heideggerin vasta ilmestyneeseen teokseen *Sein und Zeit*¹⁸. Monien aikalaistensa tavoin hän innostui sen antamasta lupauksesta ja palasi Freiburgin yliopistoon, missä hän oli väitellyt jo vuonna 1922¹⁹. Hän jatkoi opiskelua Freiburgissa aina vuoteen 1932 asti. Tänä aikana hän keskittyi muun muassa Lukácsin teoksen *Geschichte und Klassenbewusstsein (Historia ja luokkatietoisuus)* innoittamana kritisoimaan tieteellistä sosialismia ja hakemaan uudenlaista otetta marxismiin tuon ajan fenomenologiasta. Marcuse kutsui varhaista yritystään fenomenologisen marxismin projektiksi tai ”konkreettiseksi filosofiaksi”. Tarkoituksena oli rikastaa marxilaista filosofiaa kuvauksella ihmisen elämäkokemuksesta aktuaalisessa maailmassa, konkreettisissa historiallisissa tilanteissa²⁰. Nuoren Marxin vieraantumisteorian käsitteistöä Marcuse ei pitänyt tarpeeksi konkreettisena näiden teemojen ymmärtämiseen (vieraantumisteorian kannalta keskeiset *1844 Taloudelliset filosofiset käsikirjoitukset* olivat vielä tuntemattomia). Toisaalta Marcuse koki, että tuon ajan fenomenologinen näkökulma oli hyvin epähistoriallinen. Vaikka pyrkimyksenä oli ihmisen olemassaolon ymmärtäminen, eivät sen luonnehdinnat olleet sidottuja aikaan ja paikkaan, yhteiskunnalliseen kontekstiin. Marcuse halusi rikastaa fenomenologiaa marxismin yhteiskunnallisella analyysillä ja historiallisuuden tajulla. Hän ei siten tavoitellut fenomenologian ”historisuutta”, ajatusta ihmisen *heitymisestä* maailmaan, vaan ajatusta ihmistoiminnasta määrättyssä

Marcusen bibliografia

PÄÄTEOKSET

- *Der deutsche Künstlerroman*. Freiburg-im-Breisgau 1922. Väitöskirjatyo
- *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt-am-Main 1932. Dosentinväitöskirja (habilitaatiotyö), jonka joutui julkaisemaan itsenäisesti
- *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York 1941
- *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston 1955
- *Soviet Marxism: A Critical Analysis*. New York 1958
- *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston 1964 (2. laitos, London, Routledge 1991). Suomeksi *Yksiuotteinen ihminen: Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*. Suomentanut Markku Lahtela. W+G, Helsinki 1969
- *An Essay On Liberation*. Boston 1969. Suomeksi *Ihmisen vapautuksesta*. W+G Helsinki 1971
- *Counter-Revolution and Revolt*. Boston 1972. Suomentettu Jyväskylän yliopistossa nimellä ”Vastavallankumous ja kapina”
- *Die Permanenz der Kunst: Wider eine bestimmte marxistische Aesthetik*. Munich 1977. Englanniksi *The Aesthetic Dimension*. Boston 1978

MERKITTÄVIÄ KOKOELMIA

- *Kultur und Gesellschaft I*. Frankfurt-am-Main 1965
- *Kultur und Gesellschaft II*. Frankfurt-am-Main 1965
- *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston 1968
- *Studies in Critical Philosophy*. London 1972
- *Järjen Kritiikki* (Adorno, Horkheimer, Marcuse). Toim. Jussi Kotkavirta, Vastapaino, Tampere 1991
- Suhrkamp Verlag Frankfurtissa on julkaissut vuodesta 1978 sarjaa *Marcuse Schriften*, jossa julkaistaan Marcusen koko tuotanto
- Saksalainen Klampen-kustantamo myös julkaisee Marcusen tekstejä omassa sarjassaan
- Routledge-kustantamo puolestaan julkaisee Douglas Kellnerin toimittamaa Marcusen koottujen tekstien sarjaa, josta on ilmestynyt kaksi osaa: *Towards a Critical Theory of Society* ja *Technology, War and Fascism*

KOMMENTAAREJA

- John Fry, *Marcuse, Dilemma and Liberation: A Critical Analysis*. Uppsala 1974
- Vincent Geoghegan, *Reason & Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*. London 1981
- Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. MacMillan Education Ltd, 1984
- Peter Lind, *Marcuse and Freedom*. London & Sydney 1985
- Alasdair Macintyre, *Marcuse*. 1970. Suomeksi *Marcuse*. Suomentanut Kari Veikko Salonen. Tammi 1970.
- Robert W. Marks, *The Meaning of Marcuse*. New York 1970
- Alan Martineau, *Herbert Marcuse's Utopia*. Montreal 1986

tilanteessa, jolla on historiallinen tausta²¹. Konkreettinen filosofia ei kuitenkaan näkisi ihmistä historiallisen tilanteen determinoimana, vaan yksilön valinnat ja toiminta olivat tärkeitä.

Marcusen yritystä sulauttaa toisiinsa kaksi hyvin erilaista filosofista perinnettä on pidetty mahdottomana²², mutta se kertoo siitä huolimatta paljon hänen filosofiansa lähtökohdista. Marxin ja Heideggerin filosofioiden lähentäminen tapahtui ennen kaikkea liittämällä nuoren Marxin vieraantumisteorian käsitteet fenomenologian käsitteisiin autenttinen ja epäautenttinen. Marcusen mukaan Heideggerin käsitteet auttaisivat ymmärtämään, miten ihmisen vieraantuminen oman ”olemuksensa” toteuttamisesta tapahtuu yksilön kohdalla. Heideggerin filosofissa jokainen yksilö jokaisessa yhteiskunnassa kokee itsensä vieraaksi, epäautenttiseksi. Tämä johtuu yksilön alistumisesta ”yleisen” valtaan, mukautumisesta yleisiin ihmisyyden ideaaleihin. Tällöin ihminen mukautuu vakiintuneisiin käyttäytymismuotoihin ja menettää oman autonomiansa ja yksilöllisyytensä.²³ Marcuse piti Heideggerin virheenä sitä, että tämä näki epäautenttisuuden kaikkien yhteiskuntien piirteenä, jolloin autenttisen olemassaolon saavuttaminen olisi mahdollista vain yksilön omana projektina²⁴. Marcusen mukaan epäautenttinen olemassaolo ja vieraantuminen olivat tulosta tietystä historiallisesta yhteiskunnan muodosta, ja siitä vapautuminen vaatisi kumouksellista toimintaa.

Marcusen ensimmäinen kritiikin perustan muotoilu löytyykin vieraantuneisuuden ja epäautenttisuuden käsitteiden rinnastuksesta. Niitä yhdistää näkemys ihmisen *olemuksesta*, jota tietty yhteiskunnallinen asiointi estää toteutumasta. Molemissa näkemyksissä voi nähdä antiikin potentiaalinen-aktuaalinen-erottelun kaikuja²⁵. Vaikka ihmisellä nähtiinkin olevan uni-versaali olemus/perusluonto, se ei ollut aina ja kaikkialla ilmevä, vaan pikemminkin inhimillisyyteen kuuluva mahdollisuus. Se oli potentia, jonka toteutuminen eli aktualisoituminen olisi samalla myös historiallinen murros yhteiskunnan tilassa – poliittinen tapahtuma. Luvussa ”Kriittinen järki” nähdään, miten Marcusen tulkinta olemuskäsitteestä muuttui vuosien varrella. Selvää on, että Marcusen olemuskäsitteeseen on vaikuttanut vahvasti paitsi Heideggerilta välittynyt kuva antiikista, myös hänen oma tulkintansa Hegelin filosofiasta. Marcusen fenomenologisen marxismin projektin ongelmaksi jäi kuitenkin se, että hän ei kyennyt yhdistämään yksilön kokemusta vieraantuneisuudestaan/epäautenttisuudesta ja sen yleisiä tunnusmerkkejä. ”Ihmisen olemus” jäi tyhjäksi ilmaukseksi, joka alkoi saada sisältöä vasta Marxin nuoruuden tekstien ilmestymisen myötä.

TARPELLINEN ELÄMÄ

Marcusen tulevan tuotannon kannalta on tähdellistä, miten tarpeen (*need/not*) käsite tuli jo tässä vaiheessa keskeiseen asemaan. Hänen myöhemmässä tuotannossaan ihmisen tarpeet muodostuivat siksi arvopohjaksi, jota vasten kutakin kulttuurin tilaa pohditaan. Fenomenologisen marxismin projektin aikoihin käsite viittasi historiallisen muutoksen tarpeeseen. Tarpeen käsite olikin ehkä ainoa yritys muotoilla kriteeriä sille, milloin autenttiseen elämään tähtäävä murros tulisi aloittaa. Marcusen mukaan jonkin historiallisen tilanteen ”totuus” oli muutoksen välttämättömyys²⁶. Jos tilanne estää ihmisen olemuksen toteutumisen, muutos on välttämätön:

”Radikaali teko on olemuksensa mukaisesti välttämätön [...] ei vain tekijälleen vaan myös ympäristölle, jossa se tehdään.”²⁷

Käännös ei valitettavasti tuo esiin Marcusen Heidegger-vaikutteista leikittelyä sanoilla *Not* (tarve) ja *not-wendig* (välttämätön, mutta myös ”tarpeeseen suuntautunut”). Kumous oli välttämätön/tarpeellinen niin yksilön kokemuksena kuin olosuhteiden sanelemanakin. Kielellistä leikittelyä pidemmälle Marcuse ei kuitenkaan tässä vaiheessa päässyt²⁸. Käsittekokeilussa orastavat myös Marcusen myöhemmät ongelmat – miten olisi mahdollista esittää tarpeiden yleispätevyys tai ”objektiivisuus”? Filosofisesti se oli hyvin ongelmallista, koska Marcuse pyrki kytkemään tarpeet niin olemuskäsitteeseen kuin historialliseen tilanteeseenkin. Pelkkä vetoaminen olemuskäsitteen dynaamiseen historiaan ei ratkaise ongelmaa, joka jätti pysyvän jännitteen Marcusen filosofiaan.

TYÖN KESKEISYYS (1932)

Fenomenologisen marxismien projekti on kiinnostava episodi Marcusen uralla, vaikka se päättyikin projektin hylkäämiseen ja lopulta Marcusen irtiottoon Heideggerin filosofiasta²⁹. On vaikea sanoa, johtuiko projektin päättyminen ensisijaisesti henkilökohtaisesta pettymyksestä Heideggeriin vai teoreettisesti umpikujasta, mutta joka tapauksessa Marcusen etsintä kääntyi uusille urille. Yritys etsiä uudenlaista filosofista näkemystä näkyy hyvin vuonna 1932 julkaistussa tutkimuksessa Hegelin ja Diltheyn filosofiasta, *Hegel's Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Teoksen piti olla Marcusen habilitaatiokirjoitus eli ”dosentinväitöskirja”, mutta sitä ei koskaan hyväksytty virallisesti³⁰. Teoksessa Heideggerin luomien ihmiselämän yleisten kategorioiden sijaan keskiöön nousevat Hegel ja elämäfilosofi Dilthey, joiden avulla Marcuse halusi selkeyttää käsitystä ihmiselämän merkityshistoriallisuudesta (tosin Heideggerin terminologia on edelleen vahvasti läsnä). Teoksen pääajatuksena on, että Diltheyn käsitteellä Elämä (*Leben*) oli vahvat juuret Hegelin filosofiassa³¹. Diltheyn suurimpana ansiona Marcuse piti sitä, että tämä ymmärsi ihmiselämän erityislaadun, jota kuvasti tämän esittämä jako luonnon- ja ihmistieteiden välillä³². Elämän käsite kuvasi ihmisen historiallisuutta – vasta ihmisen luomat merkitykset synnyttivät todellisen historian (vasten ”historiatonta” luontoa).

Perustan etsinnän kannalta tärkeää teoksessa on se, että Marcuse alkoi Hegelin pohjalta korostaa *työtä* ihmisen olemusta kuvaavana ominaisuutena. Vincent Geogheganin mukaan Marcuse onnistui osoittamaan, että Hegelin filosofiassa esiintyi ”ontologinen työn käsite”, joka kuvasti ihmisen erityistä kykyä muuntaa ulkoista todellisuutta itse asettamiensa merkitysten mukaiseksi³³. Työ ei ole kuitenkaan Heideggerin *Daseinin* tavoin ihmisolemuksen ylihistoriallinen piirre, vaan osa historiallista kehitystä. Ontologinen tai antropologinen työn käsite on yläkäsite, jonka historialliset toteutumisen muodot ovat hyvin erilaisia. Näin tätä käsitettä ei pidä rinnastaa esimerkiksi palkkatyöhön. Taustalla on Hegelin ajatus kulttuurihistoriasta teleologisen prosessin kohti ihmisen olemuksen toteutumista (katso ed. luku). Tässä teoksessa historiallisuudessa korostuvatkin aiempaa enemmän ihmistyön *objektivoitumat*, kulttuuritoiminnan pysyvät tulokset maailmassa. Marcuselle ihmisen asuttama maailma ei ollut se, johon Heideggerin *Dasein* oli ”heittynyt”, vaan se oli sosio-historiallinen maailma, jolla on oma materiaallinen perustansa. Ihmisen historiallisuus on ”objektiivista”, se koskee yhtä lailla instituutioita kuin yksilöitäkin.³⁴ Ihmisen olemuksen toteutumista olisi arvosteltava sen pohjalta, miten hyvin tai huonosti historiallinen tilanne salli sen toteutuvan – missä määrin työ suuntautui ihmisen itsensä kehittymiseen. (Jää hyvin epäselväksi, mitä Marcuse tässä vaiheessa ”olemuksen toteutumisella” loppujen lopuksi tarkoittaa.)

Selkeä käänne Marcusen tuotannossa tapahtui, kun Marxin nuoruuden tuotantoa löydettiin uudelleen ja alettiin julkaista. Yksi Marcusen merkittävimmistä varhaisista esseistä onkin vuonna 1932 ilmestynyt Marxin *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten 1844* arvostelu, joka ilmestyi *Die Gesellschaft* -lehdessä. Nyt Marcuse alkoi etsiä yhteiskuntakritiikin perustaa Marxin filosofis-antropologisista näkemyksistä³⁵. Kritiikin perustana oli edelleen ihmisluonto tai ihmisen olemus, ennen kaikkea vertailu huonon asiointilan ja olemuksen toteutumisen välillä. Selkeä muutos oli kuitenkin se, että aiempien fenomenologisten kategorioiden sijaan Marcuse seurasi Marxin tapaa nähdä ihminen luonnonoliona. Ihminen oli elollinen olento, jonka olemassaololle keskeistä oli ruumiillisten ja henkisten tarpeiden tyydyttäminen, oman elämän rakentaminen. Ihmistä erotti muista elävistä olennoista kuitenkin se, että hän pystyi biologisten tarpeidensa lisäksi luomaan ”korkeampia” tarpeita ja tyydyttämään niitä muokkaamalla ympäröivää todellisuutta tietoisesti.

Ihminen ”loi itsensä” työllään ja toteutti olemustaan objektimaailman kautta, hän rakensi oman maailmansa. Marxin terminologiaa käyttäen, ihminen oli *lajiolento*. Ajatus ihmisestä luonnonoliona loi pitkälti pohjaa Marcusen myöhemmälle ”naturalistiselle” asenteelle.

Esseen keskiössä oli ajatus, että vieraantumisen on kyse ihmisen perusolemuksen, mainitun ”elämän rakentamisen” tukahduttamisesta tai perversiosta vieraita päämääriä palvelemaan. Vieraantuminen ei toisin sanoen ollut vain taloudellis-poliittinen käsite, vaan se sisälsi syvemmän antropologisen viestin: *ihminen* oli vieraantunut, ei vain ihmisyksilö jossain tilanteessa.

”Jos vieraantuneen työn käsite sisältää ihmisen suhteen objektiin (ja kuten näemme, itseensä), täytyy myös työn sinänsä käsitteen kattaa inhimillinen toiminta (eikä taloudellinen tilanne). Ja jos työn vieraantuminen merkitsee ihmisen olemuksen toteutumisen täydellistä katoa ja sen vieraantumista, niin työ itse täytyy käsitellä ihmisen olemuksen todelliseksi ilmaukseksi ja sen toteutumiseksi.”³⁶

”Työ sinänsä” tai vapaa työ oli ihmiselle olennaisinta. Pohjalla oli Hegel-kirjassa esiin tullut ajatus ihmisen objektifikaatiokyvystä, mutta nyt Marcuse pyrki tarkastelemaan sitä, missä määrin tuo kyky palveli ihmisen omia tarkoitusperiä. Toisin kuin fenomenologisen marxismien projektin aikoina, vieraantumisen ei ollut enää kyse vain epäautenttisuuden *kokemuksesta*, vaan se liittyi ihmisen tarpeisiin ja niiden tyydyttämiseen. Marcusen arvostelu-esse loi pohjaa ajatukselle, että huono asiantila esti inhimillisen työn suuntautumisen tarpeiden tyydyttämiseen³⁷. Tässä kohdetaan orastavassa muodossa *niukkuuden* käsite, joka oli Marcusen myöhemmässä filosofiassa tärkeä. Luonto välttämättömyyden valtakuntana oli ihmiselle rajoite, jonka hän tarpeineen kohtasi. Yhteiskuntakritiikin perustaksi tuli se, miten pitkälti yhteiskunnallinen todellisuus tähtäsi ihmisen perustarpeiden ja ”korkeampien” henkisten tarpeiden tyydyttämiseen³⁸.

KRIITTINEN JÄRKI (1934–1941)

Marcusen kirjoitukset ajalta, jolloin hän toimi varsinaisesti Yhteiskuntatutkimuksen instituutissa, eivät muodosta aiemman kaltaisia yhtenäisiä kokonaisuuksia. Niissä nousee kuitenkin esiin monia teemoja, jotka luovat pohjaa hänen myöhemmille pääteoksilleen. Aikaisemmin Marcuse oli etsinyt ihmiselämän universaaleja piirteitä fenomenologiasta, ihmisen olemuksen määritelmää Marxilta, sekä keinoja määritellä inhimilliset tarpeet yleispäteväksi kritiikin pohjaksi. Nyt keskeiseen asemaan nousee järki kritiikin perustana. Vastakkain asettuvat ideologi-



set väitteet jonkin asiantilan luonnollisuudesta ja inhimillisen kulttuurin edistys ”järjen toteutumisen” myötä.³⁹ Päämääränä oli saattaa todellisuus vastaamaan kriittisen järjen vaatimuksia.

Kriittisellä järjellä Marcuse tarkoitti ihmisen kykyä nähdä sekä itsessään että yhteiskunnallisessa tilanteessa piilevät mahdollisuudet, jotka poliittinen toiminta voi toteuttaa. Vasten kriittistä järkeä asettuu ”säilyttävä” eli *affirmatiivinen* järki, joka pyrkii oikeuttamaan vakiintuneen yhteiskuntamuodon ja sitä tukevat ajattelutavat (Marcuse käyttää myös ilmaisuja negatiivinen/kriittinen ja positiivinen ajattelu tai filosofia). Jälkimmäistä edusti Marcuselle ennen kaikkea huonojen olosuhteiden näkeminen luonnollisena tai ”esineen kaltaisena”. Esseessään *Studien über Autorität und Familie* Marcuse jäljittää luonnollisuusajattelua protestantismin klassikoista:

”Olemassa olevan järjestyksen auktoriteettijärjestelmä omaksuu ihmisten välisten suhteiden muodon, joka on vapaa niistä aktuaalisista suhteista, joiden funktio se on; siitä tulee ikuinen, Jumalan määräämä, toinen ’luonto’, jota vastaan ei voi nousta.”⁴⁰

Tämän kauden ideologikriittisissä esseissään Marcuse kuvasi filosofian, uskonnon ja politiikan alueita, joilla affirmatiivinen järki oli vuosisatojen ajan rakentunut/rakennettu. Tärkeää osaa tässä kehityksessä oli näytellyt yksilön toiminnan ja ajattelun

vapauden sfäärin rajoittaminen. Marcusen kuvaus rakentuu keskeisen teeman ympärille, jonka olen pro gradu -tutkielmassani nimennyt ”ihmisen jaoksiksi”⁴¹. Ihmisen ruumiillinen olemassaolo yhteiskunnassa alistettiin yhteiskunnallisille voimille, joiden vastustamiselta vietiin mieli julistamalla ne luonnonvoimaisiksi⁴². Ihmisen ”henkinen” olemassaolo irrotettiin ruumiillisuudesta omaksi atomistisen yksilöllisyyden alueekseen, yksilön sisäiseksi maailmaksi. Henkilökohtainen vapaus oli mahdollista vain niillä alueilla, joilla se ei rikkonut yhteiskunnan luonnonlakeja vastaan. Ajatusta voi kuvata ilmaisulla ”vapaus orjuudessa”. Yksilö asetettiin⁴³ vasten yhteiskuntaa, jolle eri teoriat loivat yleispäteväksi väitetyjä formaaleja muotoja – esimerkiksi tietynlaista omaisuusjärjestelmää pidettiin yhteiskuntien yleisenä piirteenä.

Vuonna 1936 julkaistussa esseessä *Zum Begriff des Wesens* Marcuse tarkasteli olemuskäsitteen historiaa esimerkkinä kriittisen järjen tukahduttamisesta. Esseessä hän veti suuria, jopa suuripiirteisiä kaaria antiikista uudelle ajalle, tarkoituksenaan kuvata olemuskäsitteen yhteiskunnallisen funktion muuntumista. Hän väitti, että antiikin olemuskäsitteeseen liittyi implisiittisesti ajatus vallitsevan asiantilan kritiikistä. Vanha dynaaminen olemuskäsite, josta hän käytti esimerkkinä Aristotelesta, vertasi olemassa olevaa yhteiskuntaa toteutumattomaan ihanteeseen⁴⁴. Marcusea voi tosin syyttää liian tarkoitushakuisesta tulokinnasta – vanhan olemuskäsitteenhän voi nähdä yhtä hyvin kuvaavan tietyn ihmisryhmän käsitystä ihanteellisesta yhteiskun-



nasta ja hyvästä elämästä. Esimerkkinä tästä *oppikirjatulkinta* inhimillisen mikrokosmoksen ja yhteiskunnallisen makrokosmoksen ideaaleista.

Marcusen mukaan dynaamiseen olemuskäsitteeseen liittynyt jännite potentiaalisen ja aktuaalisen välillä menetti sittemmin käytännön poliittisen merkityksensä. Se toisinnettiin ikuisiksi hierarkiaksi tämän- ja tuonpuoleisen välille⁴⁵. Uudella ajalla käsite liitettiin ihmisen kykyyn ymmärtää muiden olioiden ”olemuksia” ja manipuloida todellisuutta tämän ymmärryksen pohjalta. Todellisuuden muuttamiselle asetettiin kuitenkin tarkat rajat. Näitä rajoja Marcuse kuvasi em. auktoriteettisessään:

”Kun vapautunut yksilö käytännön subjektina todellakin pyrkii muuttamaan elämänsä olosuhteita, hän huomaa olevansa tavaramarkkinoiden lakien alainen. Nämä lait toimivat sokeina talouden lakeina hänen selkensä takana.”⁴⁶

Marcuselle marxismi edusti vanhan dynaamisen olemuskäsitteen paluuta, jännitettä potentiaalisen (kehityksen mahdollisuudet) ja aktuaalisen (kriittistä järjettä tukahduttava asiantila) välillä. Instituuttikauden teemoja yhteen kokoavassa teoksessaan *Reason and Revolution* (1941, toinen laitos 1954) Marcuse pyrki kuvaamaan kriittisen järjen tai kriittisen teorian aatehistoriaa, jonka jatke marxismi oli. Tämän esseen teeman kannalta on kuitenkin kiintoisaa, että vaikka Marcuse hakikin perustaa yhteiskuntakriitikille kriittisestä järjettä, hän ei kuitenkaan nähnyt sitä poliittisen muutostoiminnan motivoijana.

Tietoisuus nykytilan piilevistä mahdollisuuksista oli kriittisen teorian antama eväs toiminnalle, mutta toiminta lähti liikkeelle ennen kaikkea inhimillisestä kärsimyksestä ja tarpeista. Näin Marcuse loi pohjaa teemoille, jotka puhkesivat kukkaan hänen myöhemmissä Freud-uudelleentulkintoissaan.

Vuoden 1938 esseessään *Zum Kritik des Hedonismus* Marcuse kirjoitti auki ajatukset kärsimyksen ja nautinnon keskeisyydestä. Hän piti hedonismia historiallisena ansiona sitä, että se toi ongelmistaan huolimatta esiin yhteiskunnassa vallitsevan ”järjen” muodon ja inhimillisen onnellisuuden välisen ristiriidan⁴⁷. Edellä kuvattu ”ihmisen jako” ja sen taustalla oleva affirmatiivinen järki oli kautta historian sysännyt nautinnon tuonpuoleiseen tai rajannut sen yksilön omaan sfääriin. Essee on kritiikin perustan etsinnän kannalta tärkeä, koska siinä Marcuse luo pohjaa ajatukselle inhimillisten tarpeiden erottelusta. Marcusen mukaan hedonismien suurin ongelma oli se, että se asetti kaikkien tarpeiden tyydytyksen samalle viivalle⁴⁸. Olisi siis kyettävä tekemään ero oikeiden ja väärin tarpeiden välille. Nähdäkseni ”oikeiden” tarpeiden etsintä on yksi tärkeimpiä motiiveja Marcusen kääntymisessä Freudin psykoanalyysin teorian puoleen. Jos tarpeet olivat kritiikin perusta, ne oli kyettävä määrittelemään.

VIETTIENTUKAHTUMINEN JA VAPAAUS (1955)

Marcusen kunnianhimoinen uudelleentulkinta Freudin psykoanalyysin teoriasta, vuonna 1955 ilmestynyt teos *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* on hänen pitkän etsintäretkensä kulminaatiopiste. Tavallaan se on jatkoa instituuttikauden tuotannolle. Viettiteoriaan nojaten Marcuse kysyy, millä tavalla vallitseva sivilisaatio on muokannut ihmisen psyykeä. Miten ideologiakriittisissä esseissä kuvattu ”ihmisen jako” on toteutunut ihmisen sivilisoitumisen historiassa? Selvä muutos instituuttikauden kirjoituksiin on kuitenkin se, että kriittisen järjen sijaan Marcuse etsii perustaa kritiikille ihmisen aistisuudesta ja seksuaalisuudesta. Muutos onkin hyvin suuri, sillä instituuttikauden esseissä Marcuse useaan otteeseen kritisoi näkemystä, jonka mukaan järki ja tunteet olisivat selkeästi erotettavissa olevat alueet inhimillisessä elämässä. Erottelua hän pitää vuosisataisen ideologisen kouliintumisen tuloksena. *Eros and Civilization* sen sijaan pitkälti toistaa jakoa siirtymällä kriittisen järjen etsinnästä järjen kokonaisvaltaiseen kritiikkiin.

Teoksen lähtökohtana on Marcusen näkemys siitä, että psykoanalyysin teoriaan sisältyy eräänlainen ”piilotettu trendi”⁴⁹. Freud itse lähti siitä, että viettien tyydytyksen tukahduttaminen eli viettien *torjunta* (*repression*) ja tästä juontuva traumaattisuus ovat sivilisaation ylihistoriallinen piirteitä. Ilman niitä sivilisaatio olisi mahdoton.⁵⁰ Marcusen pyrkimyksenä on osoittaa, että Freudin teoria toistaa aiemmin mainittua taipumusta universalisoida jokin tietty yhteiskunnallinen todellisuus. Freud yleisti *tietyin sivilisaatiomuodon* ja sen vaikutuksen ihmisen psyykeen sivilisaatioksi ylipäänsä, ja näin hänen kuvauksensa ihmisen viettirakenteesta lähestyy universaalia ”ihmisen luontoa”⁵¹. Historiallisesti kontingentista ihmisestä tulee Marcusen sanoin ”biologinen väistämättömyys”⁵². Marcuselle tämä oli ongelma ennen kaikkea siksi, että se riisti kritiikiltä aseet: luonnon väistämättömyyttä vastaan oli turha kamppailla. Ratkaistakseen tämän ongelman hän pyrki osoittamaan, että Freudin teoriaan sisältyy mahdollisuus välttää sen synkät johtopäätökset.

Marcuse hyväksyi Freudin torjuntakäsitteen taustalla olevan vanhan perusajatuksen. Sivilisaatioissa oli ennen kaikkea kyse kamppailusta luonnon välttämättömyyttä ja niukkuutta vastaan. Luonto oli ”välttämättömyyden valtakunta”, sivilisaatio oli (tai se voisi olla) ”vapauden valtakunta”. Viettien torjunnan perusmekanismi, tarpeiden välittömän tyydytyksen viivyttäminen, oli keskeinen osa sivilisaation rakentamista. Tyydytyksen viivyttämisen myötä mahdollistuivat pitkäjänteiset pyrkimykset ja monimutkaisempien tarpeiden luominen. Marcusen mukaan on kuitenkin erotettava viettien *perustorjunta* (*basic repression*) eli *historiallisesti välttämätön* taso siitä torjunnasta, jonka vallitseva kulttuurimuoto on määrännyt. Viettien torjunnan perustason määrittää ennen kaikkea niukkuus esteenä inhimillisten perustarpeiden tyydyttämiseen, toisaalta kulloisenkin kulttuuris-teknologisen tason antamat mahdollisuudet voittaa niukkuus ja tyydyttää inhimilliset tarpeet⁵³. Edistys on periaatteessa mahdollistanut viettien torjunnan vähentämistä, mutta näin ei ole tapahtunut. Niukkuutta ja sen voittamiseen tarvittavaa torjuntaa on ylläpidetty tarpeettomasti. Jos torjunta ei ole historiallisesti välttämätöntä, kyse on *lisätorjunnasta* (*surplus repression*).⁵⁴ Freudin väite viettien torjunnan väistämättömyydestä on siten ideologinen väite, ei välttämätön seuraus hänen teorian. Traumaattisuus liittyy sivilisaation tiettyyn historialliseen vaiheeseen.

Lisätorjunnan motiivina ei ole sivilisaation säilyttäminen, vaan tietyn herruuden intressin kannattaminen. Marcusen mukaan sivilisaatiohistorian alkuvaiheessa tiettyjen herruusjärjestelmien pystyttäminen on ollut välttämätöntä, etenkin perheen

tasolla. Sittemmin herruus (*domination*) on kuitenkin irtaantunut tästä henkilökohtaisesta siteestä ja siitä on tullut itseään vahvistava prosessi⁵⁵. Sivilisaation edistys vaati psyyken rajoitusten kasvua ja ulkoisten yhteiskunnallisten rajoitusten toisintumista yksilön psyykessä. Muodostuessaan herruuden instituutioksi psyyken rajoitukset kuitenkin menettävät yhteytensä niukuuden historiallisiin muotoihin. Näin vallitseva yhteiskunta on onnistunut säilyttämään alkuaan historiallisesti tarpeelliset herruuden järjestelmät senkin jälkeen, kun ne ovat menettäneet oikeutuksensa⁵⁶:

”Asteittainen niukuuden valloitus oli erottamattomasti kietoutunut herruuden intressiin. Herruus eroaa rationaalista auktoriteetin harjoittamisesta. Jälkimmäinen, joka kuuluu jokaiseen yhteiskunnalliseen työnjakoon, on johdettu tiedosta ja on rajoitettu koskemaan tehtävien hallinnointia ja järjestelyjä, jotka ovat välttämättömiä kokonaisuuden edistämiseksi. Sitä vastoin, herruutta harjoittaa tietty ryhmä tai yksilö pitääkseen itsensä etuoikeutetussa asemassa ja vahvistaakseen sitä. Sellainen herruus ei sulje pois teknistä, materiaalista ja intellektuaalista edistystä, mutta ne ovat vain väistämättömiä sivutuotteita sen säilyttäessä irrationaalista niukkuutta, puutetta ja rajoitteita.”⁵⁷

Kritiikin perustaksi tuli vallitsevan sivilisaatiomuodon vertaaminen *ihmisen luontoon*, jota kuvataan Freudin viettiteorian käsitteiden avulla. ”Luonto” ei kuitenkaan tarkoita ylihistoriallista, ihmisen synnynnäistä peruluontoa, vaan ennen kaikkea ihmisen henkisyttä ja ruumiillisuutta. Ihminen on olento, jolla on tarpeita. Mutta tarpeet eivät ole vakioisia, vaan sivilisaation kehityksen myötä muuttuvia. Kriittisen teorian yhdeksi tärkeäksi tehtäväksi tuli erottaa historiallisesti välttämättömät tarpeet niistä tarpeista, jotka olivat kytkeytyneet herruuden intressiin. Ihmisen sosialisaatioprosessi ja hänen psyykensä muokkaantuminen riippuvat siitä sosio-historiallisesta maailmasta, johon hän syntyy. Traumaattinen sivilisaatio on siten vain yksi mahdollinen maailma, joka on ylitettävissä.

Esitettyään Freudin teoriaan sisältyneen ”piilotetun trendin” Marcuse keskittyi pohtimaan, miten sivilisaation muutos ja vapautuminen lisätorjunnasta olisivat mahdollisia. Tämä etsintä pohjaa Freudin ajatukseen viettien torjunnan luomasta traumaattisuudesta. Marcusen mukaan vallitsevan sivilisaation⁵⁸ suurin ja pelottavin saavutus oli, että se paremmin kuin mikään muu aiempi sivilisaatio kykeni hallitsemaan viettien torjunnasta juontavaa ”historiallista syyllisyyttä”⁵⁹. Silti jos ainakin osa viettien torjunnasta voitaisiin purkaa, aukeaisi mahdollisuus vapaudelle. Marcuse korostaa muistin ja mielikuvituksen kriittisyyttä. Niiden avulla tukahdutettu ihminen kykenee saavuttamaan ”petetyn lupauksen” paremmasta maailmasta, joka liittyy paitsi lapsuuden muistoihin, myös kulttuurisissa vastamyyteissä eläviin kuviin muun muassa Orfeuksesta ja Narkissoksesta. Näin lisätorjunnan kaikenkattavalta tuntuvalle vallalle on olemassa vastarinnan alueita.⁶⁰ Kuten instituuttikauden kirjoituksissa, sivilisaation torjumien elementit nousevat vaatimaan sitä tilille.

Marcuse maalaa viehättävän kuvan viettien vapautumiseen perustuvasta kapinasta, joka haastaa vallitsevan sivilisaation ja sen muodostamat viettirakenteen jaot. Nojaten ennen kaikkea Schillerin tuotantoon hän puhuu uudesta aistisuudesta tai

”aistillisesta järjestä”. Vallitseva järjen muoto on sulkenut ulkopuolelleen ruumiillisuuden, aistisuuden ja nautinnon, jotka kuitenkin kykenevät kyseenalaistamaan vallitsevan näkemyksen sivilisaatiosta⁶¹. Kuten sanottua, Marcusen ongelmaksi jää se, että loppujen lopuksi hän ei pyri purkamaan instituuttikauden esseisiin kritisoimia ideologioita jaksoksi, vaan nostaa hyljeksityt osapuolet korostettuun asemaan. Sivilisaatiokritiikin perustaa hän kykenee esittämään vain kirjallisesti kauniilla esityksillä vapaasta sivilisaatiosta, joita hän tukee myyttisillä kuvauksilla harmonisesta luontosuhteesta. Loppujen lopuksi työ ja arkipäivän tarpeiden tyydyttäminen saavat jopa vastenmielisen leiman leikin, kontemplaation ja nautinnon rinnalla. Poliittisesti Marcuse päätyy Marxin vanhaan ajatukseen automaatiosta työn lopettajana ja vapauden mahdollistajana. Kaikenlainen raadanta on hävitettävä vapaan seksuaalisen piehtaroinnin tieltä.

ETSINNÄN LOPPU (1964–1979)

Marcusen tunnetuin teos *One-Dimensional Man* keskittyy edellisen pääteoksen johtopäätösten eteenpäin viemiseen sekä niiden soveltamiseen ajan teollisten yhteiskuntien kritiikkiin. Merkittävin muutos teoksessa on, että Marcuse näkee olleensa liian optimistinen vapautumisen mahdollisuuksin suhteen ja aliarvioineensa ”teknologisten yhteiskuntien” kyvyn sulauttaa itseensä vapauden vaateet, vaatimukset viettien torjunnan purkamisesta. Marcuse nojaa edelleen edellisen teoksen perusajatukseen siitä, että sivilisaation historiallisena tehtävänä on kärsimyksen, niukuuden ja puutteen eliminoiminen. Teoksessa *Eros and Civilization* hän oli kuitenkin päätenyt siihen, että juuri tuolla tehtävällä kaikki sivilisaatiot oikeuttavat toimintansa – myös viettien torjunnan ”valheellisen” jatkamisen. Miten eri sivilisatorisia vaihtoehtoja sitten voidaan arvioida? Jotta jokin kriittinen vaihtoehto voidaan osoittaa vallitsevaa sivilisaatiota tai joitain muita vaihtoehtoja paremmaksi, on turvauduttava johonkin kriteeriin. Miten viettirakennettaan myöten sopeutetut ihmiset voivat vapauttaa itsensä ja alkaa muodostaa uudenlaista sivilisaatiota?

Marcuse tuo jälleen käyttöön *tarpeen* käsitteen, jonka nyt pohjaa edeltävään erotteluunsa perustorjunnan ja lisätorjunnan välillä. Hän pyrkii erottelemaan lisätorjunnan käsitteen pohjalta ”väärää” ja ”todellisia” inhimillisiä tarpeita. Marcuse korostaa edelleen tarpeiden historiallisuutta ja riippuvuutta kulloisestakin saavutetusta teknologisesta tasosta, mutta toisaalta hän erottaa tarpeiden ”eläimellisen” tason, joka on sama jokaisessa historiallisessa tilanteessa⁶². Oikeiden ja väärin tarpeiden erotelu koskee tämän tason ylittäviä tarpeita. Jotkut tarpeet ovat ”väärää”, koska ne ylläpitävät ylimääräistä viettien torjuntaa ja raadantaa. Ne eivät tähtää niukuuden eliminoimiseen vaan valheellisen niukuuden ylläpitämiseen. Teoksen perusasenne tiivistyy Marcusen ajatuksessa, että tarpeiden välistä arvoarvostelmaa ei voi perustaa sille, saavatko yksilöt nautintoa tarpeiden tyydytyksestä. Yksilö voi olla sisäistänyt väärät tarpeet osaksi identiteettiään. ”Väärin” tarpeiden tyydytys estää yksilöitä näkemästä valheellisesti ylläpidetyn viettien torjunnan aiheuttamaa ongelmaa koko sivilisaatiolle. Tuloksena on jälleen kerran ”onnellisuus onnettomuudessa”.⁶³

Marcuse törmää suuriin ongelmiin yrittäessään määritellä ”oikeiden” tarpeiden luonnetta. Ainoa substantiaalinen määritelmä, jonka hän niille suostuu antamaan on, että kaikkea

muuta tarpeentyydytystä on edellellä ”vitaalien” tarpeiden tyydytys – ravinnon, vaatetuksen ja asumisen, mutta ”saavutetun kulttuurisen tason mukaisesti”⁶⁴. Kaikki tämän tason ”yllittävät” tarpeet on yksilöiden itse määriteltävä. Marcuse ei kuitenkaan kykene vastaamaan siihen kysymykseen, keitä nämä yksilöt ovat. Sillä hänen luomansa kuva viettien lisätorjuntaa ylläpitävästä sivilisaatiosta on niin monoliittinen, että se muoaa myös yksilöiden tietoisuuden omista tarpeistaan. Teknologisen yhteiskunnan kyky hallita ja muokata ihmisen tietoisuutta on niin suuri, että mahdollisuus päästä ”väärän” tietoisuuden loukosta tuntuu mahdottomalta. Vapaudettomassa tilassa elävää yksilöä ei siis voi päästää yksin tekemään valintaa oikeiden ja väärin tarpeiden välillä.⁶⁵

Tämä väistämätön käytännön dilemma jää vaille ratkaisua, ja Marcuse heilauttaa etujoukkoteorian ja demokraattisen näkökulman välillä. Teoksensa jälkiosassa hän tuo uudelleen esiin edellisessä teoksessaan esittämänsä ajatukset vapaan sivilisaation idean ”pakopaikoista”, joita nyt edustavat kulttuurin marginaaliin työnnetty ryhmät. Teoksen käytännöllinen poliittinen viesti olikin opiskelijakapinan, etnisten vapautusliikkeiden ja muiden nousvien yhteiskunnallisten liikkeiden toiminnan oikeuttaminen. ”Uusi vasemmisto” edusti teoksessa *Eros and Civilization* ennustettua uutta aistisuutta. Kokemukset 1960- ja 70-lukujen opiskelijakapinasta saivat hänet yhä uudelleen muokkaamaan näkemyksiään, mutta pessimismi opiskelijaliikettä kohtaan tuli yhä hallitsevammaksi. Yhdysvaltain opiskelija-aktiivien SDS:n sirpaloituminen väkivaltaisiksi kaadereiksi lienee ollut tärkeä tekijä Marcusen viimeisessä filosofisessa siirtymässä. Vaikka hän kirjoitti ja puhui kuolemaansa asti mm. feministien, ympäristöliikkeen ja kolmannen maailman vapautusliikkeiden mahdollisuuksista, hänen päähuomionsa kohdistui esteettiseen teoriaan. Viimeisessä pääteoksessaan *Die Permanenz der Kunst* (engl. *Aesthetic Dimension*) (1977/1978) hän palasi sekä 20-luvun teksteisensä että Freud-tulkintoissaan pohjaamaan teemaan, taiteen poliittiseen merkitykseen. Taiteesta tuli se viimeinen vastarinnan linnake, jonne yhteiskunnallista valtatodellisuutta kritisoiivat ajatukset voivat paeta.

LOPUKSI

Jos Marcusen elämäntyötä tarkastellaan hänen pitkän etsintäretkensä valossa, se oli kunnianhimoinen mutta epäonnistunut yritys. Epäonnistuminen ei ole kovin yllättävää, ottaen huomioon hänen filosofiaansa liittyvät monet ongelmat. Hän halusi sitkeästi löytää jonkin selkeän kriteerin, jonka avulla ajan yhteiskuntia, jopa ”läntistä” sivilisaatiota, voisi kritisoida. Pyrkimyksenä ei kuitenkaan ollut vain etäinen filosofinen kritiikki, vaan myös käytännön poliittisen toiminnan evästyminen. Tämä päämäärä vaati kritiikin perustan operationalisointia.

Marcuse oli filosofiansa kuitenkin taipuvainen suuriin yleistyksiin ja käsitteellisiin rakennelmiin, jotka kattoivat alleen monisyisen yhteiskunnallisen todellisuuden (usein jopa vuosisatojen aatehistoriallisen kehityksen). Kritiikin kohteena oleva *kulttuuri* tai *sivilisaatio* olivat siksi luonteeltaan niin totaalisia, että niiden voima tuntui ulottuvan kaikkialle. Sivilisaation logiikka olisi melkein mahdoton paeta. Jo tähän liittyy Marcusen keskeinen ongelma. Luopuessaan Instituuttikauden hienostuneemmasta ideologikritiikistä hän myös tuntui menettävän kosketuksen siihen, missä tuo logiikka voisi ”asua”. Mikä sen synnytti,

mikä sitä piti yllä? Tätä sivilisaatiokritiikin ongelmaa ovat pohtineet mm. monet feministiset teoreetikot.

Samalla myös vastavoimien etsintä ulottui vaikeille alueille. Marcuse joutui etsimään niitä lopulta kulttuurin ja sivilisaation aatehistoriallisesta vastinparista, *luonnosta*. Tämä tarkoitti ihmisen ”sisäistä” viettiluontoa, tai pikemminkin sitä osaa ihmisessä, jonka vallitseva sivilisaatio oli työntänyt taka-alalle. Mutta se tarkoitti myös ”ulkoista” luontoa sellaisena, kuin hänen peräämänsä kulttuuriset myytit sen kuvasivat. Luonnosta kritiikin perustana tuli Marcusen kuva siitä, millainen luonto on hyvä. Se oli vapaan aistisuuden, kontemplaation ja rauhallisen rinnakkaiselon maailma, jota hän ei kyennyt todellisesta maailmasta löytämään.

Tämä puoli Marcusen tuotannosta onkin liki kuollutta nykyisen yhteiskuntafilosofian näkökulmasta. Myös siksi, että Marcusen tiukka sidos moniin teoreettikkoihin tekee hänen filosofiansa hankalaksi nykylukijalle – Marcusen omaleimainen Hegel-tulkinta ja filosofian kivijalan laskeminen Freudin metapsykologian varaan, esimerkiksi. Toisaalta nykylukijan ei tulisi aliarvioida Marcusen tulkintojen arvoa. Marcusen aikainen ja jälkeinen Freud-kritiikki ei poista sitä merkitystä, joka teoksella *Eros and Civilization* on. Hän kykeni esittämään vakuuttavasti Freudin filosofisen relevanssin tämän terapeutisten menetelmien ja teorian empiriapohjan ongelmista huolimatta. Teos esimerkiksi synnyttää kiintoisia pohdintoja Freudin suhteesta saksalaiseen idealismiin ja valistusajatteluun. Ongelmallisesta Hegel-tulkinnastaan huolimatta *Reason and Revolution* olisi hyödyllistä luettavaa monelle yhteiskuntatieteilijälle, joille koko erottelu negatiivisen ja positiivisen teorian välillä on tuntematon. Olen itse toisaalla tarkastellut, miten Marcuse voi toimia inspiraation lähteenä ympäristöfilosofisen ajattelun ongelmakohtien purkamisessa⁶⁶.

Elävää Marcusen perintöä ovat myös hänen näkemyksensä teknologisen yhteiskunnan kyvystä sulauttaa vastarinta itseensä, luoda uusia tarpeita ja pitää yllä tuotannon kasvua. Esimerkkien löytäminen tämän päivän maailmasta ei liene vaikeaa. Samoin Instituuttikauden ideologikriittiset esseet soisi nostettavan pitkän unohduksen jälkeen esille. Niissä esitetyt ajatukset aatehistorian vedenjakajista olisivat arvokas apu tutkittaessa nykyisissä yhteiskunnissa vallitsevia ajattelutapoja. Marcusen 1930-luvun kirjoituksissa ei ole vain yhtä ”läntistä” ideologiaa, on lukuisia risteäviä ja merkitystään muuttavia ajattelun perinteitä.

Kun pidin esitelmää Marcusen teoksesta *Eros and Civilization* Tampereen kirjastotalolla viime keväänä, esitti eräs kuulijoista ennusteen Marcuse-renessanssista. Hän oletti, kenties toivoikin, uusien kansalaisliikkeiden toimijoiden kaivavan kirjastojen kätkeistä esiin pölyntyneen Marcusen ja nostavan hänet uudelleen banderolleihin. Itse en toivo tätä, sillä jo 60-luvun suosionkin aikana Marcuse oli enemmän ikoni kuin inspiraation lähde. Totesihan hän itsekin, ettei kukaan hänen kirjojaan lukenut. Joka tapauksessa Marcusen teoria on *kokonaisuutena* toisen ajan tuote, ja siihen liittyy monia ongelmia, jotka toivottavasti on ehditty ohittaa. Paremminkin toivoisin, että Marcusen ajattelun kuolleet kirjaimet jätetään lepoon tai etäisemmän tutkimuksen kohteeksi, ja hänen filosofiansa elävä perintö otetaan esiin. Ei manifestin lailla, vaan osaksi jatkuvaa kriittisen yhteiskuntafilosofian kehitystä.

VIITTEET

1. Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press, Boston 1964. Toinen laitos 1994, Routledge, London 1994. Suom. *Yksiuotteinen ihminen: Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*. Suom. Markku Lahtela. Weilin + Göös, Helsinki 1969.
2. Itse asiassa toista kertaa: Marcuse opiskeli ja väitteli Freiburgissa jo 20-luvun alussa, mutta hän jätti akateemisen toiminnan muutamaksi vuodeksi.
3. Kellner, s. 92, 95; Jay, s. 116.
4. Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (Zeitschrift für Socialforschung 1937; *Traditionaalinen ja kriittinen teoria*); Herbert Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie* (Zeitschrift für Socialforschung, 1937; *Filosofia ja kriittinen teoria*). Suomennokset on julkaistu teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.), *Järjen Kriittikki*. Vastapaino, Tampere 1991.
5. Kotkavirta, s. 185–187.
6. Emt., s. 187.
7. Kotkavirran mukaan on jopa kyseenalaista, voidaanko kriittisestä teoriasta puhua yhtenäisenä korpuksena (Kotkavirta, s. 195). On myös sanottava, että yllä oleva ”oppikirjatulkinta” Horkheimerin ja Adornon pessimismistä ei tee oikeutta heidän teoksensa muille ansiolle.
8. Kellner, s. 16–18.
9. Vogel, s. 1–2, 15.
10. OSS on organisatorisesti CIA:n edeltäjä, mutta järjestön rooli muuttui ratkaisevasti Kylmän sodan myötä.
11. Kellner, s. 148–149.
12. Marcusen analyysi marginaalin voimasta ja vallasta lienee yksi tärkeä edeltäjä myöhemmille feministisille ja postkolonialistisille teorioille. Hänen oma analyysinsä ei kuitenkaan ollut kovin monisyistä, ja usein se pysähtyi poleemisiin heittoihin. Vahvimmillaan hän oli tarkastelllessaan toiseuden aatehistoriaa ideologiakriittisissä esseissään.
13. Tosin silloin tällöin, etenkin Instituuttikauden kirjoituksissa, Marcuse viittaa kulttuurilla myös tiettyyn sivilisaation alueeseen (nk. korkeakulttuuri).
14. Marcuse 1968b, s. 94–95, suom. V. L.
15. Vogel, s. 141.
16. Valtaosin jako kulttuurin ja luonnon välillä merkitsee Marcuselle samaa kuin saksalaisen idealismin perinteessä. Luonto on niukkuuden ja pakon-alaisuuden maailma, ”välttämättömyyden valtakunta”, josta on paettava. Kulttuuri on ”vapauden valtakunta”, jonka historiallinen tehtävä on voittaa niukkuus ja mahdollistaa vapaus.
17. Marcuse, 1968a, s. 43.
18. *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.
19. Kellner, s. 13.
20. Emt., s. 38.
21. Emt., s. 50.
22. Emt., s. 38.
23. Emt., s. 44–45.
24. Emt., s. 47–49.
25. Heideggerin kohdalla olemuskäsitteen rehabilitoiminen oli tietenkin hyvin tietoista.
26. Kellner, s. 39.
27. Emt., s. 41, suom. V. L. Alkulahe ”Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism”, *Telos* 4/1969. Kellnerin tarkistama englanninos. Alkuteksti on vuodelta 1928.
28. Nojaan tässä jälleen pääasiallisesti Kellneriin, jonka teos on ollut keskeisin lähteeni Marcusen nuoruuden töistä.
29. Tästä huolimatta Heideggerin käsitteistö ja monet tämän ajatukset nousevat yhä uudelleen esiin Marcusen myöhäistuotannossa. Etenkin hänen teknologian analyysinsä on paljossa velkaa Heideggerille, samoin taustalla näkyvä näkemys teleologisesta luonnosta.
30. Tämän syistä on esitetty useita arvioita. Joko Heidegger hylkäsi käsikirjoituksen, ei lukenut sitä ollenkaan, tai mahdollisesti Marcusea kehoitettiin hylkäämään dosentuuriahaaveet ajan poliittisen ilmapiirin vuoksi.
31. Jay, s. 73.
32. Katso Juntunen & Mehtonen, s. 88–90.
33. Geoghegan, s. 8.
34. Marcuse 1987, xxvi–xxx.
35. Jo tuolloin oli tullut tavaksi puhua ”nuoren” ja ”kypsan” Marxin tuotannosta. Neuvostomarxilaisen ortodoksian mukaan nuoren Marxin tuotanto edusti epäkypsää vaihetta, jonka pääteesit tämä hylkäsi kirjoittaessaan taloudellisia-poliittisia pääteoksiansa. Monet ”läntisen marxismin” edustajat alkoivat sen sijaan korostaa nuoren Marxin tuotantoa, etenkin sen humanistisia näkemyksiä. Teoksessaan *Reason and Revolution* Marcuse päätyi kyseenalaistamaan koko jaon ”kahteen Marxiin”.
36. Marcuse 1972a, s. 12, suom. V. L.
37. Emt., s. 22.
38. Tässä ei voida puuttua tarpeiden hierarkkisen luokittelun problematiikkaan.

39. Ajatusta ”järjen toteutumisesta” voi kuvata subjekti–objekti-erottelulla. Marcusen filosofiassa se, että ihmiset muuttavat todellisuuttaan kriittisen järjen vaatimusten mukaiseksi, merkitsee subjektin ja objektin välisen eron häivyttämistä. Kriittinen järki (subjekti) kykenee näkemään sekä vallitsevan asiointilan (objekti) ongelmat että mahdollisuudet sen ylittämiseen poliittisen toiminnan avulla. Poliittinen muutos merkitsee kriittisen ideaalin ja todellisuuden eron häivyttämistä. Katkos varhaisempaan ajatteluun ei ole täydellinen; vuoden 1932 Marx-esseessä Marcuse piti olennaisena Marxin tapaa ymmärtää vallankumous historiallisesti muutokseksi, ihmisen ja luonnon, yksilön ja lajin välisen konfliktin loppumiseksi (Marcuse 1972a, s. 5). Aiemmin näkökulma vain oli koko inhimillinen historia, järjen toteutumisen historiassa, nyt järjellä tarkoitetaan pikemminkin ihmisten ajattelua ja toimintaa aktuaalisissa yhteiskunnallisissa tilanteissa. ”Antropologinen” näkökulma väistyy taka-alalle.
40. Marcuse 1972b, s. 62, suom. V. L.
41. Katso Lähde.
42. Toisaalta Marcuse nojaa myöskin Marxin ajatukseen ”ihmisen luonnonhistoriasta”, kulttuurihistorian vaiheesta, jossa yhteiskunnat eivät kykene vielä säätämään omaa kehitystään. Tällöin niissä ilmenee ”luonnonvoimaisuutta”, väistämätöntä taipumusta puutteisiin kriiseihin ja vitsauksiin. (Juntunen & Mehtonen, s. 48.)
43. Marcusen ajattelussa liikkuvat rinnakkain yksilöiden ”asettaminen” vasten luonnollistettua yhteiskuntaa, toisaalta heidän oma ”asettumisensa” tuohon tilanteeseen. Tällöin yksilö sisältää Marcusen kuvaamat erilaiset ideologiset jaot osaksi omaa identiteettiään. Taustalla on selkeästi Lukácsin ajatus yksilön ”vääristä tietoisuudesta”, jota hän pohjusti termillä reifikaatio (*Verdinglichung*).
44. Marcuse 1968a, s. 26. Vertaa Marcusen vanhemmat kirjoitukset olemuskäsitteestä luvussa ”Autenttista elämää etsimässä”.
45. Emt., s. 46.
46. Emt., s. 49, suom. V. L.
47. Marcuse 1968c, s. 167.
48. Emt., s. 168.
49. Marcuse 1973, s. 9.
50. Emt., s. 84.
51. Edellä kuvatun kaltaisesti siitä tulee väistämätön, luonnon kaltainen ”toinen luonto”.
52. Emt., s. 41.
53. ”Perustarpeet” eivät siis Marcusen mukaan ole biologinen vakio, vaan ne on suhteutettava siihen historialliseen kontekstiin, jossa ihmiset elävät. Niin tarpeet kuten niukkuuskin ovat historiallisesti muuttuvia. Tämä tarkoittaa muun muassa sitä, että jotkin sivilisaatiomuodot voivat alistaa ihmiset suurempaan niukkuuden tilaan kuin elämä ”luonnontilassa”. Tällöin on Marcusen omaksumilla marxilaisilla termeillä kyse yhteiskunnallisesta luonnonvoimaisuudesta.
54. Emt., s. 42.
55. Emt., s. 65–66.
56. Tässä voi nähdä kritiikkiä Weberin näkemyksiä kohtaan, etenkin tämän ajatuksia monimutkaistuvan yhteiskunnallisen organisaation luonteesta.
57. Emt., s. 43, suom. V. L.
58. Yksi Marcusen Freudin uudelleentulkinnan ja hänen myöhempien kirjoitustensa suurimmista ongelmista lienee se, että hän ei koskaan selkeästi

sano, mitä hän vallitsevalla sivilisaatiolla tarkoittaa. Jos kyseessä on ”läntinen sivilisaatio”, mitä se on? Tämä ongelma liittyyneen kaikkiin teorioihin, jotka rakentavat kritiikkinsä näin totaalisen sivilisaatiokäsitteen pohjalle. Sama ongelma liittyy myös vapautumisen tematiikkaan: kenen vapaudesta on loppujen lopuksi kyse? Kuvaako Marcusen näkemys lainkaan esimerkiksi postkolonialistisia vapausliikkeitä? Marcusen ja ylipäänsä frankfurtilaisen ajattelun vertaaminen esimerkiksi feministisiin ja postkolonialistisiin teorioihin olisi yksinään kiinnostava tutkimuksen kohde.

59. Emt., s. 81.
60. Emt., s. 108–109, 120.
61. Emt., s. 128–129.
62. Marcuse 1994, s. 4–5, 241. Tämä Marcusen erottelu on hyvin ongelmallinen. Vaikka ravinto, hengitysilma jne. olisivatkin välttämättömiä ”eläimellisiä” tarpeita, ne tyydytetään väistämättä hyvin erilaisien yhteiskunnallisten käytäntöjen avulla. Pelkkä oletus perustarpeista ei kerro oikeastaan mitään niiden tyydytyksen tavoista.
63. Marcuse 1994, s. 4–5.
64. Emt., s. 5.
65. Emt., s. 6.
66. Katso Lähde.

KIRJALLISUUS

- Vincent Geoghegan, *Reason & Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*. Pluto Press, London 1981.
- Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the History of the Institute of Social Research 1923–1950*. Heinemann Educational Books Ltd, London 1974.
- Matti Juntunen & Lauri Mehtonen, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Toinen, tarkistettu painos. Gummerus, Jyväskylä 1997.
- Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Edwards Brothers Inc., Michigan, 1984 (kust. Euroopassa MacMillan Education Ltd.).
- Ville Lähde, *Toinen luonto – Luonto ja kulttuuri Herbert Marcusen filosofiassa*. Filosofian pro gradu -tutkielma, 24.5.2000, Tampereen yliopisto, Maa- ja metsätieteiden tiedeiden laitos, Tampere.
- Herbert Marcuse, ”The Concept of Essence” (1968a). Teoksessa *Negations: Essays in Critical Theory*. Käännös Jeremy J. Shapiro. Beacon Press, Boston 1968. Julkaistu nimellä ”Zum Begriff des Wesens”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, Pariisi 1936, s. 1–39.
- Herbert Marcuse, ”Affirmative Character of Culture” (1968b). Teoksessa *Negations: Essays in Critical Theory*. Käännös Jeremy J. Shapiro. Beacon Press, Boston 1968. Julkaistu nimellä ”Über den affirmativen Charakter der Kultur”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, Pariisi 1937, s. 54–94.
- Herbert Marcuse, ”On Hedonism” (1968c). Teoksessa *Negations: Essays in Critical Theory*. Käännös Jeremy J. Shapiro. Beacon Press, Boston 1968. Julkaistu nimellä ”Zur Kritik des Hedonismus”. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, Pariisi 1938, s. 55–89.
- Herbert Marcuse, ”The Foundation of Historical Materialism” (1972a). Teoksessa *Studies in Critical Philosophy*. Beacon Press, Boston 1972. Julkaistu nimellä ”Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”. *Die Gesellschaft*, IX (osa 2). Berliini 1932.
- Herbert Marcuse, ”A Study on Authority” (1972b). Teoksessa *Studies in Critical Philosophy*. Beacon Press, Boston 1972. Julkaistu nimellä ”Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie” teoksessa *Autorität und Familie*. Librairie Félix Alcan, Pariisi 1936.
- Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud with a new preface by the author*. Abacus Books, London 1973. Alkuteos Beacon Press, Boston 1955. Uudet alkusanat julkaistiin alkujaan vuoden 1966 painoksessa (Beacon Press, Boston 1966).
- Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. The MIT Press, Massachusetts 1987. Käännös Senya Benhabib, sisältää kääntäjän esipuheen. Alkuteos *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. V. Klosterman, Frankfurt 1932. (Toinen laitos 1968, kolmas laitos 1975, sama kustantaja.)
- Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. 2nd Edition With a new Introduction by Douglas Kellner. Routledge, London 1994. Alkuteos Beacon Press, Boston 1964. Toinen laitos Routledge, London 1991.
- Stephen Vogel, *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*. State University of New York Press, Albany 1996.