

KYSYMYS ESINEELLISYYDESTÄ

Georg Lukácsin esineellistymisteoria ja
Martin Heideggerin fundamentaaliontologia

Ilja Lehtinen 013176251

Pro gradu-tutkielma

Helsingin yliopisto

Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Kevät 2011

Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	1
1.1. Historiaa.....	2
1.2. Lähestymistavasta.....	8
1.3. Käännöksistä ja terminologiasta.....	12
2. Lukács ja esineellistyminen.....	15
2.1. Esineellistyminen.....	16
2.2. Marx-ekskurssi.....	19
2.2.1. Arvomuoto ja arvoteoria.....	21
2.2.2. Tavaramuoto ja sen kehitys.....	23
2.2.3. Tavarafetisismi.....	25
2.2.4. Fetisismi ja kapitalismin rakenne.....	28
2.3. Esineellistyminen tavaramuodon ontologiana.....	29
2.3.1. Gegenstand/Ding.....	30
2.3.2. Gegenständlichkeit.....	36
2.3.3. Dinglichkeit.....	37
2.3.4. Työprosessi ja vaihto.....	44
2.3.5. Totaliteetti ja historia.....	48
2.4. Yhteenveto.....	51
3. Heidegger ja esineellistyminen.....	53
3.1. Fundamentaaliontologia ja Dasein.....	56
3.2. Maailmassa-oleminen.....	58
3.2.1. Käsilläolevuus ja väline.....	60
3.2.2. Esilläolevuus ja olio.....	62
3.2.3. Langenneisuus ja ”kuka tahansa”.....	65
3.3. Ajallisuus ja historiallisuus.....	69
3.4. Yhteenveto.....	73
4. Vertailu.....	74
4.1. Yhteinen kysymys.....	74
4.2. Esilläolevuuden syntyperä ja valmistaminen.....	81
4.2.1. Teoreettisen projektion alkuperän ongelma.....	81
4.2.2. Heideggerin analyysi valmistamisesta.....	85
4.3. Esilläolevuus ja omaisuus.....	91

4.3.1. Vaihto ja tavara Olemisessa ja ajassa.	91
4.3.2. Yhteinen maailma.	95
4.3. Lukács, materialismi ja kohteellistaminen.....	100
4.5. Yhteenvedo. Dialektiikka ja ontologia.	109
5. Lopuksi.....	113
Lähteet.....	115

*For man has closed himself up,
till he sees all things thro' narrow chinks of his cavern.*

– William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

SCHILLER:

*Im furchtbaren Reich
der Verdinglichungen
sind uns nur kleine Inseln
noch übrig geblieben
dass wir dort
zur allmählichen UmWandlung
die Keime sezen*

[...]

HÖLDERLIN:

*Wir müssen uns von dem
was habhaft ist
abwenden
ja entfremden
die Trägheit des Gegenwärtigen
durchstossen
und jenseits des All
Bekanntes das Ausser
Ordentliche finden*

– Peter Weiss, *Hölderlin*

1. Johdanto.

Sen aikakauden, jota varsinaisesti kutsutaan 1900-luvuksi, voi katsoa alkavan toden teolla vasta ensimmäisen maailmansodan päättymisestä; etenkin 1920-luku oli koko loppuvuosisataa määrittävän poliittisen, kulttuurillisen, taiteellisen ja ideologisen uudelleenjärjestäytymisen aikaa.

Ei liene kovinkaan liioiteltua väittää, että sama pätee filosofian historiaan: vaikka modernin filosofian ajattelusuuntausten ja -tyylien perustat oli laskettu sellaisten ajattelijoiden kuten Husserl, Dilthey, Frege, Russell, Mach ja Bergson töissä, vasta 20-luku toi muassaan vaikutusvaltaisimmat, nimenomaisesti *modernit* filosofiset klassikot.

Filosofianhistorioitsija Herbert Schnädelbachin väittämän mukaan tuon ajanjakson saksankielisen filosofian kolme merkittävintä teosta olivat Ludwig Wittgensteinin *Logisch-Philosophische Abhandlung* (*Loogis-filosofinen tutkielma*, 1921), Georg Lukácsin *Geschichte und Klassenbewusstsein* (*Historia ja luokkatietoisuus*, 1923) ja Martin Heideggerin *Sein und Zeit* (*Oleminen ja aika*, 1927) (Schnädelbach 1983, 13). Tämän kolmikolon muodostama konstellaatio auttaa yhäkin asemoimaan nykyfilosofian perusajatuksia ja -lähestymistapoja. Rolf Wiggershaus yhtyy Schnädelbachin teesiin kutsuen näitä kirjoja ”paradigmoja muodostaviksi” (Wiggershaus 2006, 37). Vaikka on tarpeetonta ruveta piirtämään mitään liiallisen poissulkevia jakoja, ilmeistä on, että suurin osa myöhemmästä länsimaisesta filosofisesta ajattelusta on velkaa näistä teoksista vähintäänkin yhdelle – ja yleensä pääasiassa yhdelle. 20-luvusta eteenpäin teosten lujittamat aatesuunnat: looginen positivismi/empirismi, fenomenologia/eksistentiaalisuus, marxilaisuus alkoivat kukin kulkea enenevässä määrin omia polkujaan.¹

Hätkähdyttävää onkin huomata, etteivät itse teoksetkaan keskustele keskenään juuri ollenkaan: suoria keskinäisiä viittauksia ne eivät sisällä lainkaan, eivätkä tunnu edes terminologian tai käsitteistön osalta sijoittuvan samalle filosofiselle tasolle. Vaikka ne kaikki ovat kasvaneet yhteisestä kulttuurillisesta pohjasta – vaikutteina Kant ja uuskantilaisuus, klassinen saksalainen filosofia – ne määrittelevät filosofian alan, tilan, funktion ja mahdollisen metodin toisistaan tyystin poikkeavin tavoin, jopa siten, että jälkeensä polkujen rakentaminen niiden radikaalisti erilaisten ajattelumaastojen välille tuntuu lähes mahdottomalta.

Kuitenkin 20-luvun kulttuuri, filosofia mukaan lukien, sijoittuu samaan historialliseen tilanteeseen, jolla on perustavat ongelmansa: kaikki filosofinen analyysi on pohjimmiltaan

1 Esimerkiksi G. H. von Wrightin vuoden 1957 kirjan *Logiikka, filosofia ja kieli* esipuheen kuvaus senhetkisestä filosofian tilanteesta noudattaa hämmästyttävän tarkasti tätä jakoa – joskin neljäntenä lisäjäsänenä jaottelusta löytyy vielä katolinen uustomismi. (von Wright 1975, 10)

jonkinasteista reaktiota kyseiseen tilanteeseen. Tämän tutkimuksen aiheena on eräs näiden kiistämättömien klassikoiden välinen yhteys: Lukácsin *Historian ja luokkatietoisuuden* sekä Heideggerin *Olemisen ja ajan* kytkös.

1.1. Historiaa.

Ranskalainen marxistifilosofi Lucien Goldmann esitti vuosien 1967-68 Lukácsia ja Heideggeria käsittelevillä luennoillaan väitteen, että *Olemisen ja aika* on, ainakin eräiltä osiltaan, *Historian ja luokkatietoisuuden* kommentaari. Todisteina toimivat kaksi tekstikohtaa *Olemisen ja ajan* pykälissä 10 sekä 83; niissä Heidegger käyttää ilmaisuja ”Verdinglichung des Bewusstseins” ja ”Bewusstsein zu verdinglichen” (”tietoisuuden esineellistyminen” ja ”esineellistää tietoisuus”; molemmissa kohdoin lainausmerkeissä)². Goldmannin mukaan nämä kohdat todistavat Heideggerin tietoisesti keskustelleen Lukácsin kanssa, tunnettua kun on, että Lukácsin kirjan keskeisenä teemana on esineellistymisen (*Verdinglichung*) ilmiö, jota käsitellään sen teoreettisessa ytimessä, puolitoistasataasivuisessa esseessä *Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats* (*Esineellistymisen ja proletariaatin tietoisuus*). (Goldmann, 13, 27)³

Väite on tekstuaalisen evidenssin pohjalta kuitenkin varsin hatara, ja useampikin seikka todistaa suoraan sitä vastaan, kuten Grondin (1988, 104) asiallisesti huomauttaa. Heidegger on myös itse kieltänyt koskaan lukeneensa *Historiaa ja luokkatietoisuutta*. Grondinin mukaan Heideggerin ja Lukácsin yhteinen velka Diltheyn historistiselle *Lebensphilosophielle* riittää selittämään Heideggerin *Verdinglichung*-termin käytön. Lukács puolestaan kiittää teoksen vuonna 1967 kirjoitetussa uudessa esipuheessa ”ongelman olleen tuolloin ilmassa” (1968c, 24).

Mutta kun tekstuaalinen kysymys termin mahdollisesta yhteisestä alkuperästä ja käytöstä on jätettävä syrjään, avautuu tilaa hedelmällisemmälle ongelmalle: voidaan kysyä, missä määrin nämä kaksi 20-luvun filosofian jättiläisteosta lähestyvät tahoiltaan samaa kompleksia, jotakin modernin syvää ongelmaa, jota Lukács jäsentää pääoman, työn, historian ja luokkatietoisuuden marxilaisilla käsitteillä, jota työstämään Heidegger puolestaan kehittää kokonaan uuden filosofisen terminologian.

2 Muista ansioistaan huolimatta Reijo Kupiainen suomennos (Vastapaino, 2000) on tältä osin auttamattoman epätarkka – käänös on ensimmäisessä kohtaa ”oliollistaminen”, toisessa ”esineellistää”. Tutkimuksen aiheen mahdollisimman selkeän esityksen vuoksi kaikki suomennokset ovat näin ollen ymmärrettävistä syistä omiani.

3 ”[N]äiden kahden tekstikohdan olemassaolo, niiden sijainti kirjassa (analyysin alussa ja lopussa), sanojen 'tietoisuuden esineellistyminen' käyttö lainausmerkeissä vuonna 1927 – siinä missä Lukács oli kehittänyt tämän käsitteen filosofiansa keskeiseksi elementiksi jo vuonna 1923 – näyttävät meille kiistämättä osoittavan sen intellektuaalisen kontekstin, johon *Olemisen ja aika* sijoittuu, sen vastustajan, jonka kanssa Heidegger jatkoi keskustelua, sekä sen aseman, johon hän halusi sijoittaa suhteessa tähän vastustajaan.” (sama, 13)

Tällainen tulkinnallinen liike mahdollistaa Heideggerin asettamisen johonkin suhteeseen itse marxilaisuuden kanssa – rinnastus, jota vielä nykyäänkin harvemmin nostetaan esille. Marx-Heidegger-suhteen vajavaisen kehityksen syiksi voidaan lukea suhteen osapuolet itse. Sodan jälkeen Heidegger harvemmin ryhtyi poliittisesti värittyneihin keskusteluihin (tosin hänen harvat Marxia koskevat kommenttinsa eivät kuitenkaan ole ainakaan yksipuolisen tuomitsevia, ks. esim. *Kirje ”humanismista”* (GA 313-364, erit. 339-340)⁴). Virallinen marxilainen filosofian historiankirjoitus luokitteli Heideggerin ”eksistentiaalistiksi”, mikä puolestaan tarkoitti ”porvarillisen pessimismin” edustajan leimaa.

Epäortodoksinen marxilaisuus tuskin kohteli Heideggeria yhtään paremmin: 1950- ja 60-luvuilla länsi-Saksan filosofisista polttopisteistä toinen, Frankfurtin koulukunta, tunnettiin päähahmonsa Theodor W. Adornon Heideggeria ja heideggerilaisuutta vastaan kohdistamasta filosofisesta täyslaidallisesta (tästä tyylipuhtaimpana esimerkkinä teksti *Jargon der Eigentlichkeit (Autenttisuuden jargon, Adorno 1973a)*, jota voi pitää suoranaisena sodanjulistuksena). Frankfurtin koulukunnan manttelinperijän Jürgen Habermasin sekä Heideggerin oppilaan Hans-Georg Gadamerin välinen kiista voidaan ajatella tämän intellektuaalisen repeämän myöhemmäksi kaiuksi (ks. Nassen 1982). Hermann Mörchen kuvailee teoksessaan *Adorno und Heidegger* näiden koulukuntien välistä kuilua ja esittää frankfurtilaisten ja heideggerilaisten keskusteluyhteyden puuttessa olleen kyseessä filosofinen ”kommunikaatiosta kieltäytyminen” (*Kommunikationsverweigerung*). (Mörchen 1981)

Kieltäytyminen, torjunta viittaa aina johonkin epämukavaan totuuteen. Ja selvää on, että ainakin Adorno tunnisti oman, vahvasti Lukácsista ponnistavan ajattelunsa sekä Heideggerin projektin väliset yhteydet – ja ehkäpä juuri tästä syystä piirsi rajaa niin ponnekkaasti niiden välille. Adornon teoksen *Negatiivinen dialektiikka* Heideggeria koskevassa analyysissä heideggerilaisuutta liikuttaa modernin kapitalistisen yhteiskunnan akateemisen intelligentsian ”ontologinen tarve”. Yhdeksi sen keskeiseksi rakennemomentiksi Adorno nimeää ”protestin esineellistymistä vastaan” (ND 96-99).

Adorno myöntää toisaalta ”hengen todellisen tehtävän” ja sitä kautta kriittisen teorian varsinaisen intention olevan ”esineellistymisen negatio” (Adorno & Horkheimer 1988, 5); eli että todellisen ideologiakritiikin, todellisen filosofisen ajattelun tehtävänä on käydä käsiksi esineellistyneeseen kulttuuriin ja yhteiskuntaan. Tämän myötä käy selväksi, että esineellistymisen teemaa voidaan käyttää lähestyttäessä jotakin modernille ajattelulle olennaista kokemusta. Eikä ole kovinkaan kaukaa haettu yritys tuoda Heideggeria ja

4 Myös Heideggerin postuumisti julkaistuihin seminaariprotokollisiin sisältyy keskustelua Marxista: GA 15, 323, 352-353, 387-388. Marx mainitaan tämä lisäksi vuonna 1969 tehdyssä haastattelussa: GA 16, 703. Heidegger käsittelee myös kommunismia osana olemisen historiaa, ainakin kahdessa tekstissä: *Feldweg-Gespräche* (GA 77, 203-245) ja *Die Geschichte des Seyns* (GA 69; 37-39, 175-224).

Lukácsia yhteen tämän kokemuksen kommentoijina ja teoretisoijina. (Ks. Dallmayr 1991, 13-43 sekä Unverzagt 1999, 49-55.) Kyseessä ei ole myöskään uusi ajatus. Vaikkapa Herbert Marcuse etsi tuotannossaan Lukácsin ja Heideggerin välistä synteesiä lukemalla *Olemista ja aikaa* nimenomaisesti esineellistymisen kritiikkinä (ks. Wolin 2005, xiv).

Esineellistyminen kytketään hyvin usein yhtä lailla Marxilta juontuvaan käsitteeseen *vieraantumisen*; näitä kahta saatetaan käyttää marxilaissävytteisessä kirjallisuudessa paikoin sekaisinkin. Tässä on hyvä antaa kuva siitä perusmaastosta, jossa liikutaan.

Termeillä vieraantuminen/esineellistyminen pyritään tavallisesti viittaamaan modernin yhteiskunnan keskeiseen kompleksiin: yhteiskunnallisen toiminnan eriytyminen, mekanisoituminen ja laskennallistuminen aiheuttavat yhä enenevässä määrin inhimillisen elämän ja kokemuksen köyhtymisen, sen ryöstöviljelyn sekä tuhoutumisen. Sosiaaliset rakenteet muuttuvat ihmisistä ulkoisiksi ja jähmeiksi siten, että syntyy vastakkainasettelu kasvottoman ”järjestelmän” ja yksilön välillä. Modernisaation myötä lisääntyvä teknistyminen sekä kurinalaisemman organisaation tarve uhkaavat kadottaa kokemuksen esteettiset aspektit.

Nämä teemat nousevat voimakkaasti esiin jo 1800-luvun romantikoilla, jotka korostavat runoutta, leikkiä ja esteettisyyttä ihmisen menetetyn eheyden palauttajina, joskin liike ei ymmärrä itseään laisinkaan niin yhteiskunnalliseksi kuin Lukács.

Hegel yrittää sulauttaa nämä tendenssit osaksi filosofista järjestelmäänsä, jossa yksilön ja yhteiskunnan välinen ristiriita sovitetaan Valtion käsitteessä. Hegel tekee tiliä myös uskonnollis-mystisen ajattelun muotojen kanssa *Hengen Fenomenologiassaan*, jossa ne kaikki lopulta dialektisten käänteiden kautta sulautuvat rationaaliseen, absoluuttiseen tietoon.

Kysymys sovituksesta yksilön ja yhteiskunnan välillä hiertää nuorta Marxia, jonka *vuosien 1844 taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset* käsittelevät juurikin samaa ongelmaa, mutta asettavat sen inhimillisen olemisen materiaalisesta perustasta, työprosessista käsin. Näin ollen vieraantuminen ei ole enää Hengen vieraantumista itsestään, vaan jotakin materiaalista, konkreettista.

Tämä romantikoilta Hegelille periytyvä, ihmisen konkreettiselle kokemukselle tapahtuvia muutoksia tutkaileva ajattelutyyli on perustana *Historian ja luokkatietoisuuden* keskeiselle asemalle 1920-luvun marxismin perustaa koskevissa filosofisissa keskusteluissa. Teoksessaan Lukács pyrkii integroimaan marxismiin romanttisen, kulttuurikriittisen eetoksen: ahdistuksen rikkoutuneesta elämästä ja kokemuksesta – sekä pyrkimyksen sen eheyttämiseen vallankumouksen ja käytännön toiminnan kautta. (Ks. esim. Wiggershaus 1994; 80, 96.)

Lukács kirjoitti kirjaansa, kuten on jo mainittu, uuden johdannon vuonna 1967. Siinä hän toteaa esineellistymisproblematiikan olleen osa 1920-luvun yleistä keskusteluilmapiiriä, sekä toteaa Heideggerin *Olemisen ja ajan* sekä myöhemmin eksistentialistien puuttuneen osaltaan tähän keskeiseen teemaan. (1968c, 24) Ei liene siis kohtuutonta väittää, että esineellistymisessä on näin kyse ongelmasta, joka kurottuu yli pelkän marxilaisen problematiikan erääseen modernin länsimaisen ajattelun keskuskysymykseen saakka. Nimenomaan esineellistymiseen sisältyvä filosofinen impulssi liittyy Lukácsin tutkielman saksalaisen filosofian klassikkoihin, linjaan, joka kulkee Kantista Fichten kautta Hegeliin sekä Marxiin.

Historian ja luokkatietoisuuden vaikutushistoria on monipolvinen ja paikoin ristiriitainenkin. Yhdessä Karl Korschin kirjan *Marxismus und Philosophie* (1923) kanssa se käynnisti teoriaperinteen, joka tunnetaan ”länsimarxilaisuuden”⁵ nimellä erotuksena ”neuvostomarxismista”. Nimenomaan sen esittelemä esineellistymisen teema toimi myöhemmin katalyyttina monenlaisille marxilaisesti sävyttyneille ajatussuunnille.

Laajassa, kolmiosaisessa marxismin aatehistoriassaan *The Main Currents of Marxism* Leszek Kołakowski (1978b, 297-298) esittää Lukácsin olleen 1900-luvun marxilaisista ajattelijoina se, joka veti Marxin työstä kaikkein johdonmukaisimmat filosofiset johtopäätökset, ja toi siten päivänvaloon kaikkein täydellisimmässä muodossaan Marxin ajattelun pohjalla uinuneet hegeliläis-romanttiset tendenssit. II Internationaalin skientistiseen marxismiin verrattuna tämä oli skandaalinomaista; Lukács korosti, että koko marxilainen ajattelu nojaa erilaiseen metodologiaan ja todellisuuskäsitykseen kuin erityistieteet (tai uskantilainen etiikka, jota tietyssä vaiheessa yritettiin muovata työväenluokan maailmankatsomukseksi): marxilaisuuden ydin on Lukácsin mukaan käytännössä ja vallankumouksessa dialektiikassa. Eräs *Historiassa ja luokkatietoisuuden* painokkaimmin esitettyjä väitteitä onkin se, että ”marxilaisuus” tarkoittaa varsinaisesti ja ytimeltään vain dialektisen lähestymistavan omaksumista, kysymys ”aidosta” tai ”ortodoksisesta” marxilaisuudesta on ennen kaikkea metodologinen – ja tätä kautta filosofinen, *ennen* tieteiden kysymyksenasetteluja tehtävä – kysymys. (ks. GK 164-165) Se, mistä Marxin yhteiskuntateoriassa on Lukácsin mielestä viime kädessä kyse, ei kuulu niinkään yhteiskunnan tieteellisen analyysin tai talousteorian piiriin, vaan koskettaa syvimpiä filosofisia ongelmia: vapautta, historiaa, ihmisyyttä, totuutta. Tämän problematiikan ytimessä piilee Lukácsilla esineellistymisen käsite.

Otettakoon marxismiin sinänsä mikä kanta tahansa, vaikuttaa todennäköiseltä, että

5 Itse termi on myöhempiä keksintöä: se on peräisin Maurice Merleau-Pontyn vuoden 1955 teoksesta *Les aventures de la dialectique* (Merleau-Ponty 1973).

Historian ja luokkatietoisuuden esineellistymisanalyysissa tiivistyy jokin Marxin ajattelussa keskeinen, ehkä jopa sitä kantava teema; siinä ikään kuin kirjoitetaan auki nuoren Marxin tiedostamaton maailmankuva. Samalla se onkin koko länsimarxismien, eritoten Frankfurtin koulukunnan, perustava teksti; kriittisen teorian voi katsoa olevan pohjimmiltaan vain esineellistymiskäsitteen jatkokehittelyä sekä kriittistä muovaamista. (Kolakowski 1978b, 341-342; ks. myös Habermas 1981, 489)

Vaikka *Historian ja Luokkatietoisuuden* omana historiallisena kohtalona oli tulla bolshevistisen ortodoksian tuomitsemaksi (ks. Rees 2000, 17-25) ja virallisen marxilais-leninistisen kaanonin silmissä kerettiläiseksi työksi, osoittaa historia marxismien suhteen suurta ironiaa siinä tosiseikassa, että teoksesta tuli eräänlainen epäortodoksisen marxilaisuuden maanalainen klassikko. Se eli sekä itä- että länsiblokissa tietynlaista salaista elämää, kunnes siitä otettiin uusintapainos 60-luvun lopulla, ja tällöinkin sen ilmestymisen ehtona oli pitkä esipuhe, jossa Lukács ”korjaa” nuoruuden virheitään. Vuonna 1923 julkaistussa muodossaan se kuitenkin toimi inspiraationa nimenomaan NKP:n politiikasta ja dogmaattisesta marxismi-leninismistä irtautumaan pyrkineille marxisteille: ns. eurokommunisteille, Jugoslavian Praxis-ryhmälle, jo mainitulle kriittiselle teorialle jne. Sen alkuperäinen tarkoitus oli silti, hätkähdyttävää kyllä, täsmälleen päinvastainen: Lukács yritti ”demonstroida *metodologisesti*, että bolshevismien organisaatio ja taktikat ovat marxismien ainoa mahdollinen lopputulema” (Lukács 2000, 47).

Nimenomaan Lukácsin esineellistymiskäsitteen nouseminen pinnalle (eksistentiaalismin myötä) sekä Marxin nuoruudentöiden julkaiseminen mahdollistivat 1960-luvun lopun epäortodoksisen ja puoluesitoutumattoman Marx-renessanssin. (Schanz 1996, 76-82) Tässä mielessä 60-luvun kriittinen Marx-luenta on lähtökohtaisen orientaationsa ja tematiikkansa velkaa ainakin osin Lukácsille.

Merkittävän poikkeuksen sääntöön länsimarxilaisuuden teoreettisesta esineellistymiskeskeisyydestä tekee (ennen 1970-luvun puoliväliä) yksinomaan Louis Althusser, jonka ”antihumanistisessa” marxismissa tarkoituksellisesti vältetään ihmisyyden olemukseen ja ihmisyyteen vähintäänkin implisiittisesti viittaavia käsitteitä ”vieraantuminen” ja ”esineellistyminen” sekä yritetään poistaa Hegelin läsnäoloa Marxin teoreettisesta diskurssista. Mikäli halutaan menetellä näin, Marxia on luettava valikoiden: Althusser olettaakin Marxin kehityksessä tapahtuneen radikaalin katkoksen nuoruuden humanismin (johon kuuluvat eritoten vieraantumista käsittelevät vuoden *1844 taloudelliset käsikirjoitukset* sekä *Saksalainen ideologia*) ja myöhemmän (eritoten *Pääoman*) teoreettisen antihumanismin välillä (Althusser 1969, 155-160). Tällöin vanhemmasta Marxista on oikeastaan luettava esiin ne tendenssit, jotka viittaavat hänen omien nuoruudentöidensä ja niiden perinnön tuolle puolen.

Kysymys siitä, mikä on ”oikea” Marx, ei sellaisenaan kuitenkaan kuulu tämän tutkielman piiriin; Lukácsin tulkinta Marxista otetaan lähtökohtaisesti annettuna. Lisäksi olen sitä mieltä, ettei esineellistymisproblematiikkaa voi vanhempaakaan Marxia tarkastellessa jättää yksiselitteisesti sivuun: se on vähintään ajateltava läpi, vaikka tahdottaisiinkin edetä Althusserin radikaalin antihumanistiseen tulkintaan. Etenkin esineellistymisteorian takana piilevät *ontologiset* kysymyksenasettelut on hyvä nostaa päivänvaloon. Tämä tutkielma kulkee Lukácsin ja Heideggerin kautta kohti näitä ongelmia.

Termillä *Verdinglichung* ei ole selkeää historiallista alkulähdettä (Rose 1978, 28); se voidaan kuitenkin ideatasolla jäljittää jonnekin saksalaisen idealismin ja romantiikan aikoihin. Sen sijaan on kiistämätöntä, että termin 1900-luvulla kaikuma ideologia- ja kulttuurikriittinen vimma on peräisin *Historian ja luokkatietoisuuden* keskeisimmästä esseestä ”Esineellistyminen ja proletariaatin tietoisuus” (*Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*).

Yleensä *Historian ja luokkatietoisuuden* ansioksi luetaan se, että siinä kehitellään nuoren Marxin vieraantumisteorian pääkohdat melko selkeästi ja johdonmukaisesti ilman, että käytettävissä olisi ollut nuoren Marxin vieraantumista käsitteleviä kirjoituksia, jotka julkaistiin vasta myöhemmin (eritoten *Vuoden 1844 taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset* ovat tässä suhteessa huomionarvoisin teksti). 20-luvun keskustelussa kysymykset marxilaisuuden suhteesta etiikkaan ja filosofiaan olivan pinnalla. Wienissä intellektuellipiirien vaikutuksen alaisena kirjoitettu *Historia ja luokkatietoisuus* osallistuu tähän omalla painavalla puheenvuorollaan: marxilaisuudella on oma filosofiansa, joka on kehiteltävissä Marxin ja myös mitä suurimmassa määrin Hegelin pohjalta. Tälle filosofialle luonteenomaista on pitää kiinni siitä, mikä Marxin teksteissä on vallankumouksellista. Marxilaisuudessa ei ole keskeistä kiinnittyä niinkään mihinkään yksittäisiin teeseihin, vaan Marxin metodiin, dialektiikkaan (ja nimenomaan historiallistettuun dialektiikkaan). Yritykset ”tieteellistää” Marx suodattamalla hänen teorioistaan pois tarpeeton ”flirttailu” Hegelin kanssa ovat tuomittuja ajautumaan porvarillisten, esineellistyneiden ajatusmuotojen alaisuuteen, jolloin koko teoria muuttuu kykenemättömäksi hahmottamaan historiallisia muutoksia (eritoten kapitalistisia taloudellisia perusmuotoja jonakin historiallisena eikä ikuisena)⁶. Lisäksi dialektinen ajattelu on ainoa, joka kykenee ylittämään naivin empiristiset näkökulmat ja hahmottamaan yhteiskunnan todellisen kokonaisuuden, näkemään sen *totaliteettina*.

Voidaan sanoa, että Lukácsin Marx-käsitys on humanistinen (jonkinlaiseen

6 Huomautettakoon, ettei tämä tarkoita päinvastaista käsitystä Althusserin kanssa: Althusserille dialektiikka on yhtä olennainen osa marxilaista metodologiaa, ja hänen ”tieteen” käsitteensä on huomattavan erilainen kuin se käsitys, jota Lukács 20-luvulla kritisoi.

vieraantumisteoriaan pohjaava); merkittävää tässä on, että ko. tulkinta ongitaan esille pääasiassa *Pääoman* tietyistä jaksoista, joista keskeisimpänä on eritoten tavarafetisismiä käsittelevä kohta. Tässä vaiheessa Lukácsin teoreettinen keskuskäsite on kuitenkin esineellistyminen (*Verdinglichung*), jota on mahdollista tarkastella myös ottamatta suoranaisesti kantaa sen suhteeseen vieraantumiskäsitteeseen (*Entfremdung*).

Lukács pyrki sanalla ”esineellistyminen” osoittamaan kohtin jotakin modernin – kapitalistisen – yhteiskunnan keskeistä ongelmaa: Heidegger katsoi puolestaan termin olevan hänen tarkoituksiinsa riittämätön. Jo mainituista *Olemisen ja ajan* tekstikohdista käy ilmi se, että Heidegger tähtää omalla fundamentaaliontologisella terminologiallaan täsmällisempään ja syvemmälle pureutuvaan analyysiin kuin minkä ”esineellistymisen” käsittely mahdollistaisi. Tästä syystä Heidegger asettaa termin ympärille lainausmerkit molemmilla kerroilla sitä käyttäessään, tai oikeammin hän ei edes käytä sitä, ainoastaan *mainitsee* sen. Heideggerille tässä asiassa kyseessä olevaan varsinaiseen filosofiseen ongelmaan tarttuminen vaatii aivan uudenlaista käsitteellisyyttä ja teoretisoimisen tapaa, fenomenologista ontologiaa. ”Esineellistyminen” on Heideggerille yhtä metafyyminen ilmaisu kuin kaikki muutkin historian sumentamat, ”filosofiset” sanat, se ennemmin kätkee kuin paljastaa totuutta.

Eräs Martin Heideggerin vuonna 1923 julkaistun varhaisen pääteoksen *Olemisen ja ajan* keskeisimpiä teemoja tulee tästä huolimatta hyvin lähelle Lukácsia. Heidegger kritisoi teoksessaan ontologisesti toissijaisena ja jälkikäteenä länsimaiselle metafyyiselle ajattelulle ominaista tapaa käsittää todellisuus *oliollisena* (*dinglich*). Vaikka Heidegger pyrkiikin asettamaan tämän ongelman sekä sen taustalla piilevän olemiskäsityksen analyysin tyystin uudenlaiseen filosofiseen diskurssiin ja ajattelun kuvaan, *itse ongelma* voidaan käsittää samaksi kuin Lukácsilla.

Eikä Lukácsia ei voi liian helposti luokitella Heideggerin kritisoiman länsimaisen metafysiikan vangiksi. On mahdollista muodostaa *Historiasta ja Luokkatietoisuudesta* tulkinta, jonka mukaan Lukácsin pyrkimyksenä on nimenomaan läntisen metafysiikan säilyttäen kumoaminen, *Aufhebung*⁷. ”Esineellistyminen” käsitteenä pyrkii siirtämään filosofian pois siitä sfääristä, jonne Platon oli sen luolavertauksessaan johdattanut: osoittamaan, ettei ajattelu kykene perustamaan itseään puhtaiden ideoiden varaan, vaan että se on juurtunut aikaansa, historiaansa – ja luokka-asemaansa.

1.2. Lähestymistavasta.

Tässä tutkielmassa tarkastellaan esineellistymisen käsitettä. Vaikka sitä käsitellään

7 Kuten ajattelee Bernstein (1988), s. 167.

tiettyjen ajattelijoiden kautta, näkökentässä pidetään jatkuvasti *itse käsite*; tarkoituksena ei ole rakentaa kattavaa kokonaistulkintaa kenestäkään tutkielmassa mainituista ajatteliijoista.

Lukács otetaan lähtökohdaksi siksi, että hänen varhaisteoksensa on ensimmäinen paikka, jossa käsite muotoillaan varsinaiseen filosofiseen käyttöön. Lisäksi kyseinen teos on toiminut pohjana käytännöllisesti katsoen kaikille myöhemmille tematiikkaa kehitteleville ajatussuunnille – eikä näistä suinkaan vähäisimpänä Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle. Heidegger esiintyy tutkielmassa Lukácsin implisiittisenä kriitikkona. Tällöin *Olemisen ja ajan* kehittelyjen läpikäyminen mahdollistaa esineellistymiskäsitteen syventämisen ja eräiden siihen liittyvien keskeisten, eritoten ontologisten kysymyksenasettelujen viemisen entistä pidemmälle. Vastaavasti Lukácsin marxilainen näkökulma osoittaa eräitä keskeisiä ongelmakohtia tai jopa puutteita Heideggerin tavassa käsitellä kysymystä.

Katsottakoon, että esineellistyminen toimii sekä tämän tutkimuksen johtolankana ajattelijoiden teoreettisia rakennelmia läpikäydessä että sen päämääränä: lopussa käsite on muotoutunut yhä tarkemmaksi ja siihen liittyvät ongelmat ovat joko hävinneet tai kärjistyneet selkeäpiirteisiksi vastakkainasetteluiksi eri tulkintojen välillä: yhtä kaikki ne ovat selkiytyneet. Tarkastelun kohteena on näin nimenomaan esineellistymisen *käsite*, eivät vain erilaiset *käsitykset* siitä. Niinpä Lukács ja Heidegger pyritään käsittelemään sellaisella tavalla, jossa ei jouduta loputtomiin selvittämään näiden ajattelijoiden ajattelun kokonaiskuvaa. On selvää, että ”esineellistyminen” niin terminä, ideana kuin tarkastelun kohteenakin saa Lukácsilla ja Heideggerilla aivan erilaisia merkityksiä, se kun asettuu aivan erilaiseen asemaan näiden kutomissa käsitteellisissä verkostoissa. Mutta tämän tutkielman tähtäimessä on *tietty filosofinen ongelma*, jota on tarkoitus ikään kuin ristivalottaa eri näkökulmista. On selvää, että näin toimittaessa joudutaan sitoutumaan siihen oletukseen, että esineellistyminen on (ollut) olemassa ilmiönä – tai paremmin: ajattelun asiana – sitä teoretisoivista filosofiista riippumatta. Ajattelijat eivät ajattele autisteina, eivätkä heidän rakentamansa filosofiset kielet ole diskursseina monadisia, vaan niitä voidaan tarkastella suhteessa toisiinsa ja ympäröivään todellisuuteen. Lähtökohtana on, että filosofiat eivät ole keskenään yhtä kommunikoimattomia kuin mustat aukot, vaikka filosofit sitä olisivat olleetkin.

Kuitenkin Lukácsia käsitellessä tiettyjen marxilaisten ja hegeliläisten käsitteiden käyttö on välttämätöntä, kuten Heideggeria käsitellessä heideggerilaisten neologismien. Joissakin tapauksissa kääntämättömyys on katsottu parhaimmaksi ratkaisuksi: esimerkiksi Heideggerin termin *Dasein* (inhimillinen olemassaolo) kaikki mahdolliset suomenkieliset käännökset rajaavat merkityskenttää niin rajusti ja suuntaavat tulkintaa siinä määrin radikaalisti, että on järkevämpää pitäytyä alkukielisessä ”neutraaliudessa”. Mainitunkaltaiset, vääjäämättä tekniset termit pyritään tutkielmassa kuitenkin selittämään

ennen niiden käyttöä sekä antamaan niille sekä kummankin filosofin ajattelun sisäisen kontekstin että näiden vertailun kannalta sopiva tulkinta.

Tutkimuksessa joudutaan tekemään vääjäämättä se ennako-oletus, että kyseessä oleva filosofinen ongelma tai ilmiö on teoretisoinnin kohteeksi asettumisensa myötä myös tietyllä tapaa olemassa teoreettisesta kontekstista riippumatta. Se kompleksi, joka Lukácsin ajattelussa kulkee esineellistymisen nimellä, ja Heideggerin ajattelussa toisessa hahmossa, ei ole mainituille käsitejärjestelmille puhtaan sisäinen konstruktio, vaan jokin historiallinen ilmiö, johon voidaan ottaa erilaisia näkökulmia.

Tässä tutkielmassa ei myöskään esitellä mitään kolmatta kattavampaa metodista tahi teoreettista kehikkoa esineellistymisen ongelman tarkastelemiseksi. Lähtökohtana on kummankin ajattelijan käsitejärjestelmien *immanentti* kehittäminen (joskin esineellistymisen käsitteen näkökulmasta) sekä näiden *keskinäinen* vertailu, jolloin näkökulma on aina jommassakummassa käsitteellistämisen tavassa.

Tutkielman käsittelemät ajattelijat ovat lisäksi harjoittaneet filosofiaa sellaisilla tavoilla, jotka voidaan katsoa pohjimmiltaan *tietoisesti* kehämäisiksi ja ”totaalisiksi”. Jo tämä tekee niiden suorasta kritisoimisesta tai ylittämisestä jonkin kolmannen teorian avulla sangen voimattoman toimenpiteen.

Lukácsille ”esineellisen” maailman viimekätinen ”totuus” – että se on historiallinen prosessi –, voidaan käsittää vain sellaisesta praktisesta asenteesta käsin, joka pyrkii muuttamaan tätä maailmaa. Tämän asenteen, vallankumouksellisen praksiksen, olemassaolon rakenteellisena ehtona on ihmisen toimiminen sen itsensä toteutumisen puolesta: tarkkaan ottaen se on olemassa vain jonakin, joka *ei ole missään valmiina* toteuttajiaan odottamassa. Näin liikkeeseen osallistumattomalle liikettä ei ole tarkkaan ottaen olemassa. Praksiksen itsensä olemistapa on keskeneräisyys: sen osittainen olemattomuus, hegeliläinen ”tuleminen”, on sen olemisen positiivinen ehto. Näin vallankumouksellisuuden todellisuudesta ei voi olla ”ennalta käsin” tai ”ulkopuolelta” mitään varmuutta, ”sisäpuolelta” tai praksiksestä ”itsestään käsin” se puolestaan on jo perustellut itsensä. (Ks. Zizek 2000, 174-175.)

Tästä syystä Lukácsin tekstejä voidaan kyllä lukea pelkinä ”uskontunnustuksina”⁸, sillä niissä perustelujen kehä sulkeutuu lopulta itseensä. Samalla ne kuitenkin herättävät kysymyksen, että eikö jokainen mahdollinen suhde yhteiskunnalliseen todellisuuteen ”edellytä” jo valmiiksi tiettyä ”uskonvaraista” vakaumusta siitä, millainen sosiaalisen luonne sellaisenaan on; eikö mitä puolueettomin tai maltillisinkin suhde yhteiskuntaan kuitenkin vääjäämättä jo ole jonkinlaisen yhteiskunnallisen todellisuuden ”puolella”? Eikä

8 Kuten esimerkiksi jo mainittu Kolakowski (1978b) ja uudempana Congdon (2007).

”tunnustuksellisuuden” osoittaminen edes toimi kunnollisena vastaväitteenä, sillä Lukácsille *kaikessa* filosofisessa ajattelussa on vääjäämättä kyse ”puolueellisuudesta”, vähintäänkin sen myötä, että kaikki ajattelu on aina myös praktista toimintaa historiallisessa todellisuudessa.

Heidegger sisällyttää kehämäisyyden omaan eksistentiaaliseen hermeneutiikkaansa tätäkin eksplisiittisemmin ja tietoisemmin. Ontologisen tutkimuskentän avaaminen vaatii hänen mukaansa hermeneuttista esikäsitystä siitä, että ihminen (Dasein) on luonteeltaan *aina jo* jonkinlaisessa esiontologisessa olemisymmärryksessä, että olemukseltaan tulkitsevana Dasein on *aina jo* avannut maailmansa olemisen, joskaan ei tematisoinut sitä. Niinpä fundamentaaliontologinen analyysi paljastaa sen, mitä se tulkinnallisessa ”projektiossaan” (*Entwurf*) jo ”edellyttää”. *Oleminen ja aika* tuo näkyville Daseinin olemisen huolena (*Sorge*), olemista ymmärtävänä ja tulkitsevana, sekä ”ihmisen substanssin” eksistenssinä, suhteena olemiseen – mutta tämä on myös teoksen hermeneuttinen lähtökohta. (SZ 7-8, 152-153, 310-316.)

Irtautuminen olemisen ”jokapäiväisestä” tulkinnasta ”omakohtaisen” eksistenssin valitsemisen myötä on Heideggerin mukaan positiivinen ehto ontologiselle kysymyksenasettelulle; tämän position omaksumisen myötä paljastuu ”jokapäiväisyyden” tendenssi *peittää* olemiskysymys. Eksistentiaalianalyysin luonne arkipäiväisyyden silmissä onkin ”pakotettu” tai ”väkivaltainen” (*gewaltsam*), ja analyysi voi välttää syytöksen kehäisyydestä vain loikkaamalla tähän eksistentiaalis-hermeneuttisen ymmärryksen kehään ”alkuperäisesti ja kokonaan”. (SZ 311, 315.)

Kuvaillut teoreettiset rakenteet vertailtavien ajattelijoiden kohdalla estävät sen, että niitä voisi ryhtyä osoittamaan suoralta kädeltä virheellisiksi tai että niistä voisi alkaa paikantamaan sisäisiä ristiriitaisuuksia. Pikemminkin ne on vietävä johdonmukaisessa kehämäisyydessään mahdollisimman pitkälle, jotta niiden perustavat erovaisuudet voisivat piirtyä esiin *olennaisina* eroina. Tästä syystä käsilläoleva tutkimus lähestyy kumpaakin ajattelijaa ensin mahdollisimman suopeasta näkökulmasta, pyrkien etenemään kohti pääajatusta ja puuttuen yksityiskohtiin vain niiden paljastaessa jotakin keskeistä koko ajattelun kuvasta.

Tulkinnalta ei kuitenkaan loppujen lopuksi voida luonnollisestikaan välttyä, etenään kun tarkoitus on esittää *vertailu*, joka ei vain tyydy yhtenevyyksien mainitsemiseen, vaan etenee kohti olennaisia teoreettisia ongelmakohtia niiden itsensä ehdoilla. Suhteessa Heideggeriin tarkastelutapani pyrkii olemaan näin ollen mahdollisimman immanentti, mutta silti sisällyttämään itseensä tiettyjä Frankfurtin koulukunnan vaikutuspiiristä nousseita (ja siis hengeltään lukácsilaisia) kriittisiä huomioita. Myös Michael Eldredin suppea mutta oivaltava ja tasapuolinen Marx-Heidegger-analyysi *Kapital und Technik* (Eldred 2000) on

toiminut merkittävänä inspiraation lähteenä. Kaiken kaikkiaan kaikki Heideggeria kohtaan esitetyt kriittiset huomiot tapahtuvat Lukácsilaiselta pohjalta, kuten vertaileva etenemistapa edellyttää. Vastavuoroisesti pyrin lopuksi tarkastelemaan lopuksi myös Lukácsia sellaisesta positioista, josta käsin voidaan tuoda esiin hänen teoreettisen viitekehyksensä merkittävimmät ongelmat – eritoten heideggerilaisesta näkökulmasta. Toivon saavuttavani tällä menettelyllä mielekkäimmän mahdollisen tavan saattaa käsittelemäni ajattelijat teoreettisesti yhteen. Nähdäkseni se onnistuu vain *törmäyttämällä*.

Eikä tämän törmäyksen lopputuloksena ole, se jo etukäteen paljastettakoon, minkäänlainen täydellinen ykseys tai synteesi – tai edes vaatimus sellaisesta. Lukácsin ja Heideggerin tavat käsitellä esineellistymisen ilmiötä heijastuvat toisistaan tavalla, joka loppujen lopuksi tuo esiin keskeisen ongelman käsiteltyjen ajattelijoiden filosofisten perusasetteiden tasolla. Tämä tutkielma avaa kysymyksen *dialektiikan ja fenomenologisen ontologian jännitteisestä suhteesta*. Näin ollen: mitä lopputulokseen tulee, toivon tuovani esiin keskeisen ja olennaisen ristiriidan sellaisen ongelman muodossa, jonka käsitteleminen auttamatta osoittaa tämän tutkielman rajojen tuolle puolen. Tällä tavoin ajattelulle jää jotakin, jota kohti tulevaisuudessa kulkea.

Tutkielma jakautuu seuraavaan kolmeen osaan (poislukien tämä johdantoluku sekä lyhyt loppuyhteenvedo):

Lukácsin käsitys esineellistymisestä ja sen tulkinta (luku 2).

Heideggerin *Olemisen ja ajan* lukeminen esineellistymisteorian (luku 3).

Perustavien yhtäläisyyksien ja eroavaisuuksien analyysi (luku 4).

1.3. Käännöksistä ja terminologiasta.

Voidaan vielä huomauttaa, ettei tutkimuksen kohteena ole edes oikeastaan suomenkielinen käsite ”esineellistyminen”, vaan se ilmiö, johon saksalaisessa filosofiassa käytetty termi *Verdinglichung* viittaa. Niinpä on heti aluksi pantava merkille, että termiä käytetään teknisesti ja että siihen liittyvät arkiset konnotaatiot oikeastaan enemmän haittaavat kuin edesauttavat sen ymmärtämistä tämän tutkielman kontekstissa.

Tämä johtuu siitä, että termi ”esineellistyminen” on kaiken kaikkiaan melko epätarkka käännös alkuperäistermille. Eniten siksi, ettei sanan kanta, *esine*, ole täsmällisin mahdollinen suomennos alkuperäistermien kannalle *Ding*. ”Esine” tuo mieleen ennen kaikkea käyttöesineen, tavaran sen arkisessa käytössä: esineitä ovat pöydät, kännykät; asiat kuten atomi, yliopisto tai ihmisen suolisto eivät meidän suussamme ole ”esineitä”. Saksan *Ding*-sana sen sijaan viittaa mihin tahansa asiaan tai olio, oli se kuinka abstrakti tai henkinen tahansa. Vastaavasti esineellistymisen englannin- ja ranskankielinen vastine

réification juontuu latinan sanasta *res*, joka sekin tarkoittaa mitä tahansa asiaa, oliota.

Niinpä esineellistymisen ei voida tämän tutkimuksen kontekstissa ajatella tarkoittavan suoraan sitä ilmiötä, jossa jokin vaikkapa inhimillinen muuntuu hyödykkeen tai tavaran kaltaiseksi (kuten arkisesti puhuttaessa ”miesten/naisten esineellistämisestä” tms). Vaikka tämänkin ilmiön voidaan *teoreettisten kehittelyiden myötä* katsoa kuuluvan termin ”esineellistyminen” kattamaan kenttään, on sanan perusmerkitystä kuitenkin etsittävä syvemmmältä.

Mainituista epätarkkuuksista huolimatta olen valinnut käsitteen suomenkieliseksi nimeksi ”esineellistymisen”; ensinnä siitä syystä, että vaihtoehtoiksi tarjoutuvat sanahirviöt *asiallistuminen, asioituminen, oliollistuminen, olioituminen* sekoittaisivat tavoiteltuja merkityksiä entisestään, puhumattakaan siitä, etteivät ne luonnu suomen kieleen rehellisesti sanottuna oikein mitenkään. Toiseksi termin *esineellistyminen* voidaan katsoa kantavan – niin suomessa kuin muuallakin – mukanaan tiettyä ”normatiivista” asennetta, jonka kadottaminen ”neutraalien”, puhtaaseen epistemologiaan tai ontologiaan kallistuvien termien tieltä pyyhkisi pois merkittävän osan käsitteen voimasta ja häivyttäisi mahdollisuutta jäsentää tällä käsitteellä operoivien filosofioiden moottorina toimivaa impulssia. Esineellistyminen on *kriittinen* käsite: se sisältää tietyn maailmalle esitetyn vaatimuksen, tietyn asenteen todellisuutta kohtaan; tämä kytkee sen lopulta myös tiettyyn, paikoin ilmeisempään, paikoin peitetämpään tendenssiin.⁹

Joissakin suomenkielisisä teksteissä näkee käytettävän termille ”suoraa” käännoästä *reifikaatio*. Vaikka sen käyttöönnotossa olisi tiettyjä kiistämättömiä etuja – kuten sen teknisyys ja sen myötä vapaus liiallisista konnotaatioista – olen jättänyt ”reifikaation” sikseen. Sen lisäksi, että sana on huonosti suomen kieleen sointuva ja vierasperäisyydessään aivan yhtä vieraannuttava kuin alkuperäinen saksankielinenkin termi, on asioiden selkiyttämiseksi sanaa *Verdinglichung* joka tapauksessa kannettava mukana, ja näin ollen suomenkielinen termi ”esineellistyminen” saa yhtä kaikki enemmän tai vähemmän teknisen merkityksen.

Eriyistä hankaluutta tutkimuksessa tuottavat saksan kielessä toisiaan erittäin lähellä olevat sanat *Ding, Gegenstand, Sache* ja *Objekt* johdannaisineen. Suomen kielen mahdollisten vastineiden joukko (asia, olio, esine, objekti, kappale) ei muodosta niitä sävyeroja, joista kiinni pitäminen olisi kuitenkin paikoin varsin olennaista (ei kuitenkaan jatkuvasti, usein Lukácsilla mainittuja saksankielisiäkin termejä käytetään synonyymien kaltaisesti). Näiden sanojen kääntämisessä olen tasapainoillut parhaani mukaan lauseyhteyden vaatimusten ja systemaattisten merkitysten ylläpitämisen välillä.

⁹ Kuten myöhemmin huomataan, mainittu ”kriittisyys” ei kuitenkaan tarkoita mitään todellisuuden yksioikoista, moralistista arvostelua: pikemmin päin vastoin.

Alkukielinen termi on joka tapauksessa merkitty mukaan aina, kun sillä voi katsoa olevan merkitystä.

Tämän tutkielman pääasiallisena teemana ja kohteena on filosofia, joka on kirjoitettu ja ajateltu tyystin toisella kielellä kuin tutkielma itse. Tästä syystä on ilmeistä, että käänösratkaisujen etsiminen, selittäminen ja uudelleenmuotoilu muodostavat olennaisen osan itse ajattelun kulkua. Mitään yksinkertaisia tai -selitteisiä ratkaisuja on harvassa kohtaa olemassa. Niinpä ajoittainen keskustelu saksan kielen itsensä kanssa on esineellistymiskäsityksiä tutkittaessa välttämätöntä – kuten on myös se, että terminologian käsitteleminen sekoittuu tutkimuksen käsiteanalyttiseen sisältöön.

Mainittujen seikkojen pohjalta lienee selvää, että kaikki tutkielmaan sisältyvät käännökset ovat omiani – ja näin ollen vastuu tulkinnallisista virheistä myös minun. *Olemista ja aikaa* käsitellessäni olen hyödyntänyt Reijo Kupiaisen ansiokasta suomenkielistä käännöstä, mutta poikennut siitä aina kun olen sen oman tutkimukseni kannalta tarpeelliseksi katsonut. Niin Heideggeria kuin Marxia ja Lukácsiakkin kääntäessäni päähuomio on luonnollisesti ollut tämän tutkielman kysymyksenasettelussa, eivätkä käännökset pyri minkäänlaisiin muihin ansioihin kuin itse tutkimuksen edesauttamiseen.

2. Lukács ja esineellistyminen.

Tämän luvun tavoitteena on lukea Lukácsin *Historiaa ja Luokkatietoisuutta* ja saada muotoiltua esineellistymisen käsite sellaisena kuten Lukács sen ymmärtää. Luvun lopputuloksena esitetään käsitteen kolmiosainen määritelmä, jonka pohjalta voidaan jatkaa Heideggerin käsittelemiseen.

Lukács ei tosin itse anna luomalleen käsitteelle mitään eksplisiittistä määritelmää – eikä moinen välttämättä sopisikaan Hegeliltä suurimmat vaikutteensa ottaneeseen ajattelutyylisiin. Käsitteiden liike, dynamiikka ja keskinäiset suhteet ovat dialektiikassa nimittäin alituisen tarkkarajaisia merkityksiä tai eksplisiittisiä määritelmiä tärkeämmässä roolissa.

Dialektisen metodin olemukseen kuuluu, että siinä – abstraktin yksipuoleisuutensa takia – väärät käsitteet kumoutuvat samalla säilyen [*sich aufheben*]. Tämä säilyen kumoutumisen prosessi kuitenkin samalla pakottaa siihen, että näillä – yksipuolisilla, abstrakteilla ja väärillä – käsitteillä operoidaan jatkuvasti, ja että käsitteiden oikea merkitys löydetään ei niinkään määritelmillä kuin sen metodisen funktion kautta, joka niille syntyy totaliteetin säilyttäen kumottuina momentteina. (GK 168.)

”Esineellistymisen” käsitteen tarkastelu voidaan tästä huolimatta aloittaa helpoimmin *jostain* valmiista vastauksesta, jonka tulkinta muodostaa varsinaisen analyysin sisällön. Tällöin ”vastaus” on kuitenkin ennen kaikkea heuristinen apuväline, lanka, jota seuraamalla on mahdollista kulkea eksymättä läpi *Historian ja Luokkatietoisuuden* sokkelon.

A Dictionary of Marxist Thought määrittelee ”esineellistymisen” seuraavasti:

Teko (tai sellaisen teon lopputulos), jossa inhimilliset ominaisuudet, suhteet sekä toiminnot muunnetaan ihmisen tuottamien, hänen suhteensa itsenäisiksi muuttuneiden (ja alunperin itsenäisiksi kuviteltujen) ja hänen elämäänsä hallitsevien asioiden ominaisuuksiksi, suhteiksi sekä toiminnoiksi. Lisäksi inhimillisten olentojen muuntuminen esineiden kaltaisiksi olennoiksi, jotka eivät käyttäydy inhimillisesti, vaan esinemaailman lakien mukaisesti. (Bottomore 1991, 463.)

Huomaamme vahvan dualismin läpäisevän koko määritelmän: on olemassa ”esinemaailma”, jolla on omat, epäinhimilliset lakinsa, sekä inhimillinen elämä, joka on tyystin toista kuin mikään esineellinen. Lisäksi historianfilosofis-humanistinen painotus esittää näiden kahden välille vielä (moraalisesti tuomittavan) hallinta- sekä torjuntasuhteen: elämä pakotetaan sille sopimattomaan, esineelliseen muottiin sen väärintunnistuksen myötä.

Koska tässä vaiheessa ei kuitenkaan ole vielä selvää, mitkä asiat täsmällisesti ottaen

ovat ”inhimillisiä”, eikä sekään, mitä varsinaisesti ovat ”ominaisuudet, suhteet ja toiminnot”, on selkeämpää, jos nämä termit abstrahoidaan pois ja määritelmä esitetään mahdollisimman formaalilla tasolla; silloin se antaa perustavat johtolangat käsitteen jäsentämiselle. Alustava kuvaus esineellistymisen luonteesta olkoon näin ollen äärimmäisen muodollinen: *ilmiö, jossa jokin ei-esineellinen muuntuu joksikin esineelliseksi*.

Tästä kuvauksessa on erotettavissa kolme momenttia: jokin ei-esineellinen, jokin esineellinen, sekä näiden välinen suhde. Esineellistymisen käsitteen muotoilun edellytyksenä on näiden kolmen tekijän luonteen ymmärtäminen, termeille on siis annettava jokin tulkinta. Mikä tahansa esineellistymisanalyysi liikkuu näiden kolmen tekijän muodostamassa kentässä, ja vastaus kysymykseen niiden sisällöstä määrittää saman tien analyysin konkreettisen sisällön.

Lähtökohdaksi asettuu tätä myöten kolme kysymystä:

1. Mitä on esineellisyys?
2. Mitä on ei-esineellisyys?
3. Mikä on näiden välinen suhde (esineellistyminen)?

2.1. Esineellistyminen.

Luvun tehtävänä on selvittää, miten Lukács ymmärtää esineellistymisen käsitteen. Analyysin pitäisi antaa tuloksena sisällölliset vastaukset edellä esitettyihin kolmeen kysymykseen. Näihin kysymyksiin ei kuitenkaan voi vastata suoraan; on ensin tunnettava se konteksti ja käsitteellinen maasto, jossa Lukács ajattelee. On selvitettävä yleispiirteissään ne perustavat käsitteelliset määritykset, joille hän analyysinsa pohjaa.

Selvitys ”esineellistymisen” sisällöstä voidaan antaa harhaanjohtavan selkeällä ja intuitiivisesti vetoavalla tavalla (kuten Bernman, 188-189): ihmisiä kohdellaan kuin esineitä. Heistä tehdään rattaita rationalisoidun yhteiskunnan koneistossa ja heidän yksilöllisyytensä, ”elämänsä” katoaa. Lieveilmentymiksi voidaan liittää mukaan vielä sen kaltaisia ilmiöitä kuin byrokratisoituminen, rasismi, sota, markkinat... Ehkäpä juuri tämä käsitteen intuitiivinen vetoavuus yhdistettynä epämääräiseen laajennettavuuteen ja sovellettavuuteen teki käsitteestä niin suosittu 70-lukulaisessa yhteiskuntatieteellisessä ajattelussa, niin sosiaalitieteessä¹⁰ kuin jopa psykologiassakin¹¹.

Lukács yhdistääkin sosiologian klassikkojen teesejä moderniteetin ja

10 Ks. Burris (1988): eritoten ”vieraantuminen” laajemmasta teoreettisesta viitekehiksestään irrotettuna on tavannut liukua tyhjän moralismin tai vastavuoroisesti analyttisesti onton yleistyökalun asemaan.

11 Esim. Gabel (1975) yritti luokitella psykoosien ja neuroosien eri muotoja joko ”liiallisen” tai ”liian vähäisen” esineellistymisen perusteella ja rakentaa kokonaisvaltaista psykologista käsitteistöä lukácsilaisen ”väärän tietoisuuden” kategorian varaan – tosin ilman laajempaa marxilaista (tai muunkaanlaista) yhteiskuntateoriaa.

modernisoitumisen prosessin luonteesta (eriytyminen, spesialisaatio, rationalisoituminen) siihen marxilaisen ajattelun ytimeen, jonka hän lukee *Pääomasta* esille; esimerkkinään hän tulee käyttäneeksi esimerkiksi työprosessin organisoimista, juridiikan kehitystä, jopa journalismia sekä byrokratiaa (esim. GK 262, 283-284); näiden ilmiöiden pelkkä kuvaileva luetteleminen kuitenkin todennäköisesti enemmän häiritsee kuin helpottaa itse keskeisimmän teoreettisen syvärakenteen hahmottamista. Liian helpoista moraliteeteista ja polariteeteista on syytä luopua, mikäli Lukácsin teoreettisen rakennelman perustoja haluaa lähestyä filosofisesti hedelmällisellä tavalla.

Lukácsin ajattelun ydinajatus on: esineellistyminen on kauppatavaran rakenteesta peräisin oleva yhteiskunnallinen ilmiö, joka hallitsee kaikkia kapitalistisen yhteiskunnan rakenteita, niin subjektiivisia – ajattelua, tietoisuutta – kuin objektiivisiakin – instituutioita, yhteiskunnallista organisaatiota. Mikäli tätä yhteiskuntaa halutaan ymmärtää, on lähdeittävä liikkeelle sitä määrittävän materiaalisen tuotantotavan rakenteesta, joka on viime kädessä luettavissa sen taloudellisesta perusmuodosta, tavaramuodosta.

[E]i ole ihmiskunnan tämänhetkisellem kehitysasteelle kuuluvaa ongelmaa, jonka lopullinen analyysi ei viittaisi kysymykseen [kauppatavarasta]; ongelmaa, jonka ratkaisua ei tulisi etsiä *tavaramuodon* [Warenform] arvoituksen ratkaisusta. Käsitös ongelman yleisyydestä on tosin saavutettavissa vasta, [...] kun tavaran ongelma [nähdään] kapitalistisen yhteiskunnan keskeisimpänä, rakenteellisena ongelmana, joka piilee jokaisessa tämän yhteiskunnan elämänilmauksessa. Vasta tässä tapauksessa voidaan tavarasuhteen rakenteessa tavoittaa porvarillisen yhteiskunnan kaikkien kohteellisuuden/esineellisuuden muotojen [Gegenständlichkeitsformen] ja kaikkien näitä vastaavien subjektiivisuuden muotojen alkuperäinen kuva [Urbild]. (GK 257.)

Marx oli Lukácsin mielestä *Pääomassa* selvittänyt tämän kapitalistisen yhteiskunnan perusmuodon olemuksen, mutta vain taloustieteellisin termein. Lukács ottaa tehtäväkseen analysoida tämän esineellistymisrakenteen ilmenemistä koko yhteiskunnallisen olemisen ja -tietoisuuden muodoissa.

Keskeistä lainauksessa on tässä väite, että esineellistymisen *perusmuoto* tai jopa alkuperäinen muoto on taloudellisen vaihdon tuottama *tavaramuoto*: Lukács tuntuu nimittäin nojautuvan Marxin vuoden 1859 teoksen *Kritik der politischen Ökonomie* johdannon perusta-päällysrakenne-teesiin, jonka mukaan taloudellinen perusta (viime kädessä tuotantorakenne) ”määrää” yhteiskunnan ideologisen ylärakenteen (Marx 1961, 8-9). Tässä tapauksessa taloudellisen ”perustan” roolia esittäisi markkinoiden kautta välittynyt taloudellinen vaihtoprosessi, päällysrakennetta vastaisivat erilaiset ”porvarillisen ajattelun muodot”, yhteisnimityksellään *esineellistynyt tietoisuus*, formaalis-rationaalinen, ei-dialektinen järki. Hegeliläisessä terminologiassa kyseessä on analyttinen ymmärrys,

Verstand, erotettuna synteettisestä järjestä, *Vernunft* (ks. Hegel 1932, 6 ja Jameson 2009, 75-101).

Ideologia, eritoten filosofia, on mainitun taloudellisen rakenteen oiretta: Kantin jälkeisen filosofian ”salainen” historia on yhteiskunnallisten rakenteiden historiaa. *Historian ja luokkatietoisuuden* keskiössä onkin koko klassisen saksalaisen filosofian lukeminen ideologisena ilmauksena ja vastausyrityksenä tähän materiaaliseen, luokkarakenteelliseen ongelmaan. (Eagleton 1991, 104.)

Ne filosofiset rakennelmat, joilla esimerkiksi Kant yritti hahmottaa todellisuuden rakennetta, paljastuvat ”porvarillisen yhteiskunnan kohteellisuuden muotojen [*Gegenständlichkeitsformen*]” kuvauksiksi; kyseessä ovat tämän yhteiskunnan ehdollistamat tavat kokea todellisuus: kokemuksen kohteet (*Gegenstand*) konstituoituvat tietynlaisiksi – esimerkiksi matemaattis-luonnontieteellisen tarkastelun kohteiksi – historiallisten, sosiaalisten toimintamuotojen ja rakenteiden määrittäminä. Määrittävänä tekijänä on jatkuvasti itse sosiaalisen tuotannon prosessi, ei transsendentaalinen subjekti tai muunlainenkaan ensisijaisesti tietoisuuden piiriin kuuluva rakenne.¹²

Esineellistymisilmiön hallitseman sosiaalisen todellisuuden perusmuodot ovat siis suhteessa tämän sosiaalisen todellisuuden pohjalla toimivan taloudellisen elämän perusmuotoon. Onko kyseessä vain analogian kaltainen vastaavuussuhde, vaiko jotakin vahvempaa, kuten kausaalinen vuorovaikutus, ei voida tässä vaiheessa vielä lausua: Lukácsin käyttämä ilmaisu ”alkuperäinen kuva” (*Urbild*) ei anna käyttöön kuin epäselvän metaforan. Kysymyksen käsittely on lykättävä tuonemmaksi. Sanottakoon kuitenkin, että Marxin vuonna 1859 esittämä melko yksioikoinen erottelu määrävän perustan ja itsessään historiattoman, kausaalivaikutuksettoman ylärakenteen välillä (ns. ”historiallinen materialismi”) on jopa hänen omien, myöhempien tekstiensä valossa melko lailla kyseenalainen malli. *Pääomaan* sisältyvä ideologiateoria on huomattavasti hienosyisempi. (Schanz 1996, 134-135 ja 143-144.)

Käy yhtä kaikki ilmeiseksi, että Lukács perustaa esineellistymiskäsitteensä Marxiin ja tämän teoriaan kauppatavarasta ja sen rakenteesta, siis tavaramuodosta (*Warenform*). Siinä kohdassa, joissa Lukács teoksessaan esittelee esineellistymisen käsitteen (GK 260), hän lainaakin suoraan Marxia itse sanaakaan lisäämättä. Jotta Lukácsin ajatuksia esineellistymisestä voitaisiin näin millään mielekkäällä tavalla lähestyä, on välttämätöntä käydä läpi Marxin *Pääoman* ensimmäisessä luvussa esittämä tavaran analyysi.

12 Kattavin yritys jäljittää näiden tietoisuuden muotojen materiaalista historiaa lienee Alfred Sohn-Rethelin teos *Intellectual and Manual Labour* (1978), jossa sosiaalisen vaihdon ja työnjaon edellyttämästä vaihtoabstraktatiosta johdetaan kaikki abstraktin ajattelun muodot. Ks eritoten s. 35-57, sekä tämän tutkielman luku 2.3.4.

2.2. Marx-ekskurssi.

Esineellistymisen käsitettä on siis syytä avata palaamalla sen alkulähteille, Marxin *Pääoman* tavarafetisismiä käsittelevään jaksoon. Se on *Pääoman* jaksoista käsitteellisesti tiheimpiä sekä samalla aivan keskeinen koko teoksen perusrakenteelle. Marx esittelee ko. jaksossa perustavan filosofisen jäsennyksensä; T. W. Adorno nimeääkin *Pääoman* alun osaksi klassisen saksalaisen filosofian perinnettä (ND 190). Näin kyse on yhtä lailla Hegel- ja Kant- kuin Smith- ja Ricardo-kommentaarista.

Tämän tutkielman piiriin eivät kuulu kysymykset Marxin *Pääoman* analyysien empiirisestä verifioitavuudesta tai taloustieteellisestä oikeellisuudesta, jo siitäkin syystä, ettei Lukácskaan esitä näitä kysymyksiä, hän *edellyttää* *Pääoman* analyysit (GK 257-258). Keskiössä on se ajattelun tapa, *metodi*, jonka Lukács lukee *Pääomasta* esiin, ja jota hän pitää marxilaisen filosofian ytimenä – riippumatta siitä, ovat Marxin yksittäiset teesit vääriä tai oikeita (ks. GK 171). Marxin lähestymistapaan kuuluu olennaisesti, että teoreettiset käsitteet kehitellään ylhäältä alaspäin: *Pääomassa* esitetään ensin kapitalistisen tuotantotavan kaikkein yleisimpinä ennakkoehtoina toimivat käsitteet, kuten arvo, työ, lisäarvo; vasta *Pääoman* III osassa analyysi alkaa lähestyä empiiristen markkinoiden toimintaa ja kuvaan ilmaantuu käsitteitä kuten tuotto, korko jne. (Vrt. K III, 47.) Koko *Pääoma* on kapitalistisen yhteiskuntamuodostuman ruumiillistuman, pääoman, yhteiskunnallisen kehkeytymisen esitys, joka etenee abstraktista – arvosta ja tavarasta – työn, vaihdon, kierron ja uusintamisen kautta lopulta itse konkreettiseen pääomaan.

Tämä kaikki viittaa siihen, että Marxin kapitalismiteoria on luonteeltaan spekulatiivinen ja metateoreettinen (Schanz 1996, 183); se pyrkii toimimaan pikemminkin legitimoivana kuin legitimoitavana diskurssina, mistä seuraa, että itse tavarana ja tavaramuodon analyysi on varsinaisen (empiirisen) taloustieteen *ulkopuolella*. Marxin teoreettinen diskurssi pyrkii esittelemään ne käsitteet sekä metodiset ennako-oletukset, joiden päälle kaikki mahdollinen kapitalismin analyysi (tai kritiikki) voi kohota. Täsmälleen tätä metateoreettista kehikkoa Lukács yrittääkin *Historiassa ja Luokkatietoisuudessa* tematisoida ja yleistää marxismien filosofiseksi taustateoriaksi – ja *juuri tästä* syystä hän voi esittää marxismien omaavan täysin omaperäisen filosofisen perustan, johon kuuluu erottamattomasti dialektinen metodi sekä omanlaisensa tietoisuuden muoto, joka on välittömässä yhteydessä yhteiskunnalliseen toimintaan.

Olennaista on tässä huomata, että itse tavarafetisismien ajatus – tavara on jähmettynyttä yhteiskunnallista työtä, joka ilmenee itsenäisenä oliona – ei ole vain *Pääomaan* sisältyvä yksittäinen taloustieteellinen teesi, vaan itse asiassa koko kirjan metodologinen edellytys ja avain sen epistemologiaan: se pohjustaa eron kapitalismin ”syvärakenteen” (arvo, lisäarvo,

riisto) ja sen empiiristen ilmentymien (markkinahinnat, voitot, palkat) välille sekä perustelee koko ”poliittisen taloustieteen kritiikin” tarpeellisuuden.

Meidän ei tule ihmetellä, että [vulgaari taloustiede] on täydellisen kotonaan taloudellisten suhteiden vieraantuneessa ilmenemismuodossa [*Erscheinungsform*], jossa nämä suhteet ovat banaaleja ja ristiriitoja täynnä – ja kaikki tiede olisi tarpeetonta, mikäli asioiden ilmenemismuoto ja olemus osuisivat yhteen – ja että nämä suhteet näyttäytyvät vulgaarille taloustieteelle sitä itsestäänselvempinä, mitä enemmän niiden sisäinen yhteys on kätkeytynyt [...] (K III, 870.)

Marxin kritiikin pyrkimyksenä on siis paljastaa markkinoiden ja tuotannon pintailmiöiden alta itse tuotantorakenteen olemus, joka määrittää paitsi koko talousprosessin toimintaa, myös ne muodot, joissa tämä prosessi toimijoilleen ilmenee. Itse taloustieteen kritiikki etenee ilmiön (*Erscheinung*) ja olemuksen (*Wesen*), tai muodon (*Form*) ja sisällön (*Inhalt*) jännitteessä. Olennainen osa *Pääoman* argumenttia on sen osoittaminen, kuinka markkinatoimijoiden omat käsitykset heidän toimistaan ja talouden lainalaisuuksista (ilmenemismuodot) juontuvat itse talousprosessista (olemus) – ja kuinka nämä käsitykset ovat puolestaan keskeinen osa koko prosessin toimintaa (ilmenemisen ja olemuksen keskinäinen dynamiikka).

Marxin tavaramuodon käsittely etenee käsillä olevassa tutkielmassa osapuilleen *Pääomaan* itseensä sisältyvän esityksen mukaisesti: ensin esitellään Marxin *arvoteoria* ja *arvomuodon* analyysin peruskäsitteet (2.2.1.), seuraavaksi sitä kehitellään eteenpäin arvomuodon varsinaisessa analyysissä, joka on samalla *tavaramuodon* esitys (2.2.2.). Loppunsa asti kehitellyn tavaramuodon keskeisimpiä teoreettisia ominaisuuksia tarkastellaan *tavarafetismin* otsakkeen alla (2.2.3.), ja viimeiseksi esitellään ajatuskuvion kokonaisvaikutuksia Marxin kapitalismianalyysiin (2.2.4.).

Näistä aiheista on julkaistu massiivinen määrä filosofista, taloustieteellistä sekä sosiologista sekundaarikirjallisuutta: tässä tutkielmassa ei ole mitään mahdollisuutta pureutua varsinaisiin Marx-eksegeettisiin kysymyksiin tai erilaisten tulkintalinjojen erittelyyn, johtolankana kun on jatkuvasti Lukácsin itsensä käsitteistä esittämä tulkinta. Pidettäköön siis mielessä, ettei tarkoituksena ole esittää itsenäistä Marx-luentaa.

Lukács ei teksteissään kuitenkaan tee *eksplisiittistä* omaa luentaa Marxin tavaramuodosta – hän luottaa yleisönsä tuntevan Marxinsa ja Hegelinsä niin hyvin, että katsoo lainausten riittävän. Toisin sanoen, Lukács jättää Marxin kapitalismiteorian rekonstruoinnista. Nykykontekstissa Marxin teorian selittäminen on kuitenkin tarpeen. Olen valinnut kommentaariksi Hans-Georg Backhausin Marx-tulkintaa aikanaan uudelleen suunnanneet työt, eritoten vuoden 1975 artikkelin *Zur Dialektik der Wertform* (Backhaus

2008).¹³ Perusteena tälle valinnalle on ensinnäkin Marxin analyysin *dialektisen esitystavan* painottaminen, jonkinlaisen dialektisen dynamiikan mukana pitäminen Marxin lukemisessa kun on välttämätöntä Lukácsin ymmärtämiseksi. Backhaus mainitseekin Lukácsin eräinä ainoista varhaisemmista teoreetikoista, jotka ovat ymmärtäneet riittävällä tavalla Marxin riippuvuuden Hegelistä. (Backhaus 1974, 67.)

Toiseksi, Backhausin tapa ymmärtää arvomuodon sisäinen ”antagonismi” ja työn kategorian siinä näyttelemä osa helpottaa tuonhempana tapahtuvaa Lukácsin praksis-ajattelun tulkintaa. Backhausin Marx-luenta soveltuu tämän tutkielman tarpeisiin, sillä sitä voi luonnehtia hengeltään lukácsilaiseksi, vähintäänkin aikalaisiinsa, angloamerikkalaiseen ”analyttiseen marxismiin” tai ranskalaiseen strukturalistiseen marxismiin verrattuna.

Varsinaisten taloudellisten teesien tai niistä johdettavien kehittelyjen (rahateoria, valtioteoria, luokka-analyysi) sijaan tässä tutkielmassa keskitytään nimenomaisesti itse *tavaramuotoon* – siihen käsitteelliseen konfiguraatioon, jonka Lukács tunnistaa toistuvan ”jokaisessa tämän yhteiskunnan elämänilmauksessa”, oikeuslaitoksesta filosofiaan, byrokratiasta romaanitaiteeseen.

2.2.1. Arvomuoto ja arvoteoria.

Marxin *Pääoma* alkaa kapitalistisen yhteiskunnan varallisuuden ”perusmuodon”, *tavaran* (*Ware*), analyysistä. Tavaraa luonnehtii perustava kaksinaisuus: yhtäältä se on ihmisen tarpeita tyydyttävä väline, ja sellaisena sille kuuluu tavaran aineellisiin ominaisuuksiin perustuva *käyttöarvo* (*Gebrauchswert*). Toisaalta sillä on toisenlainen, käyttöarvosta irrallinen *vaihtoarvo* (*Tauschwert*), joka määrää sekä sen tosiseikan, *että* annettu tavara on vaihdettavissa muihin tavaroihin, että sen kvantitatiivisen *suhteen*, jossa tämä vaihto tapahtuu.

Tämän vaihtoarvon välitön ilmenemismuoto markkinatoimijoille on tavaroiden hinta: hinnassa vaihtoarvo ilmaistaan rahamäärinä. Tavaroiden hinta ilmenee niiden luonnollisena, ikään kuin niille itsestään kuuluvana ominaisuutena, niiden ”aavemaisena esineellisyytenä”, vaikkei se perustu mihinkään tavarana ilmenevän työn tuotteen ”luonnolliseen” ominaisuuteen (K I, 41-42). ”Luonnolliset ominaisuudet” puolestaan muodostavat tavaran käyttöarvon, so. sen mahdollisuuden tyydyttää historiallisesti määrittyneitä inhimillisiä tarpeita. Vaihtoarvo on siis käyttöarvosta lähtökohtaisesti erillinen, paitsi sikäli, että ollakseen ylimalkaan vaihdettavissa tavaralla on oltava jokin käyttöarvo (K I; 45, 52) – muutenhan sitä ei kukaan haluaisi vaihtaa mihinkään.

Pääoman analyysi alkaa näin ollen tavarasta, mutta käsitteellisesti *ennen* kuin

13 Arvomuotoa koskevasta myöhemmästä (70-luvulta nykypäivään ulottuvasta) saksankielisestä keskustelusta ks. Elbe 2008, 283-.

tavaroilla on *rahallista* arvoa eli hintaa; tämä siitä syystä, ettei vaihtoarvon ilmenemistä rahamuodossa voi vielä olettaa annettuna. Marx ottaa tehtäväkseen esittää *rahateorian*, jossa tavaroiden vaihtoarvon ilmeneminen rahallisena arvona (”rahamuoto”) johdetaan itse tavarankakenteesta (Backhaus 2009, 10). Näin tulee selvitettyä tavarankakenteen ”salaisuus”: se, kuinka praktiseen käyttöarvoon, siis ihmisen tarpeita tyydyttävään käyttöesineeseen, voi kiinnittyä siitä radikaalisti eroava vaihtoarvo sen hintana – sille itsestään kuuluvana ominaisuutena.

”Porvarillisessa yhteiskunnassa alkeellisin taloudellinen muoto on työn tuotteen *tavaramuoto* eli tavarankakenteen *arvomuoto*” (K I, 6). Marxin analyysin kohteena ovat kokonaisuudessaan ne *muodot*, joita taloudellinen toiminta ja tämän toiminnan tuotteet määrättyssä historiallisessa yhteiskuntamuodostumassa, kapitalismissa, saavat. ”Porvarillisen”, so. kapitalistisen yhteiskunnan määrittävät piirteet ovat toisaalta yleinen työnjako, toisaalta työn tuotteiden markkinoiden kautta välittynyt yleinen vaihto, jonka piirissä työt on eriytetty yksittäisten tuottajien yksityisiksi töiksi (K I, 46-47). Tällöin työn tuotteiden kokonaissumma, eli yhteiskunnallinen rikkaus, ”ilmenee ’valtavana tavarakasautumana’” (K I, 39), so. tavaramuodossa.

Marx väittää, että ainoa ominaisuus, joka tällä tavalla universaalisti vaihdettavia tavaroita voi vaihdossa yhdistää – tavaroiden yhteinen *arvosubstanssi* (*Wertsubstanz*) niiden keskinäisen vaihdettavuuden välttämättömänä ennakkoehtona – on se seikka, että ne molemmat ovat inhimillisen työn tuotteita.¹⁴

Työn tuote on kaikissa yhteiskunnallisissa olosuhteissa käyttöesine, mutta ainoastaan tietty historiallinen kehitysvaihe, jossa käyttötarvikkeen tuotantoon käytetty työ esitetään sen ”esineellisenä” [*gegenständliche*] ominaisuutena, so. sen arvona, muuntaa työn tuotteen tavaraksi. (K I, 67.)

Tavara on Marxin mukaan siis aina inhimillisen työn tuote. Mutta tämä työ on kahtalaista, tavarankakenteen kaksoisluonnetta (käyttöarvo – vaihtoarvo) vastaavalla tavalla. Toisaalta tavara on yksittäinen, määrättyyn tarkoitukseen luotu käyttöesine, jonka tuottanut työ on spesifiä, määrätyn laista työtä, kuten vaikkapa kangasta tuottava kutomistyö. Koska tavara on kuitenkin toisaalta vaihdettavissa *mihin tahansa* toiseen tavarahan, täytyy annetulla tavarahan olla jotain kaikille toisille tavaroille yhteistä; vaihtoarvo on vain jonkin sisäisen

14 Yksittäisistä marxilaiseen talousteoriaan kohdistuvista kiistakysymyksistä *työarvoteoriaa* (so. tuotteiden arvo määräytyy niiden valmistamiseen käytetyn työmäärän t. työajan perusteella) koskeva on varmasti historiallisesti keskeisin. Kysymys sen hyväksymisestä tai hylkäämisestä on myös perustavin paradigmoja erottava tekijä valtavirran uusklassisen talousteorian ja Marxin rekonstruktio-yritysten välillä. Tässä tutkielmassa ko. ongelmaa ei luonnollisestikaan ole mahdollisuutta tematisoida. Työarvoteorian ongelmasta ks. Fröhlich (2009), erit. s. 31-.

ominaisuuden ilmausta. Tämä sisäinen *arvo* (*Wert*) on viime kädessä se määrä *yleistä työtä*, joka tavaran tuottamiseen on käytetty. (K I, 41.)

Yleinen, abstrakti työ on työtä vailla mitään määrättyjä ominaisuuksia, paitsi se, että se tuottaa hyödykkeitä markkinavaihtoa silmälläpitäen. Tavaroita tuottavassa yhteiskuntamuodossa – kapitalismissa – kaikki tehty työ on välittömästi sekä yksityistä että yleisesti yhteiskunnallista, sillä kaikki työ tehdään välittömästi markkinoita varten ja markkinat välittävät koko yhteiskunnallisen kokonaistyön jaon. Kaikki (tuottava) työ luo sekä aineellista rikkautta konkreettisia käyttöarvoja tuottavana yksittäistyönä *että* arvoa yleisenä yhteiskunnallisena työnä.

”Työn tuotteen tavaramuoto” tarkoittaa näin sitä tapaa, jolla yhteiskunnallinen rikkaus ilmenee kapitalismissa: työn tuotteet näyttäytyvät välittömästi tavarina. Tavara on itsessään jakautunut käyttöarvonsa (”luonnollinen muoto”, *Naturalform*) ja arvonsa (”arvomuoto”) välille. Näin ”tavaran arvomuoto” merkitsee sitä työn tuotteen muotoa, joka on kapitalismille ominaista, tapaa, jolla työn tuotteeseen käytetty yleinen työ näyttäytyy *arvona*.

Marxin tavoitteena on esittää kapitalististen markkinoiden ja tuotannon toiminnan yleisimmät ennakkoehdot näyttämällä, kuinka kapitalistinen työnjako ja vaihto edellyttävät työlle ja arvolle tietyn muodon sekä konstitutiivisen roolin. Kyseessä ei ole kuitenkaan ennakkoehtojen transsendentaalinen analyysi kantilaisessa mielessä, sillä tavaramuoto eli tavaran arvomuoto ei ole Marxille staattinen yhteiskunnallinen vakio, vaan ensinnäkin *historiaallisesti* (tuotantotavan mukaan) vaihteleva, ja toiseksi sillä on tavaran sisäiseen ristiriitaisuuteen pohjautuva, dynaaminen (so. dialektinen) rakenne.

”Tavaran yksinkertainen arvomuoto” – so. muoto $x \text{ tavaraa } A = y \text{ tavaraa } B$ – ”on siihen sisältyvän käyttöarvon ja arvon välisen vastakohtaisuuden yksinkertainen ilmenemismuoto” (K I, 67). Koko tavaran analyysi tavaramuodon kehittymisenä on tämän sisäisen vastakkaisuuden kehittymistä.

2.2.2. Tavaramuoto ja sen kehitys.

Marxin seuraava liike on johtaa jo mainitusta yksinkertaisesta vaihdon tapahtumasta, jossa tavaroita asetetaan keskenään yhtäläisiksi, arvon yleinen ilmaisija, raha. Yksinkertaista, kahden tavaran välistä vaihtosuhdetta Marx nimittää *yksinkertaiseksi arvomuodoksi*, esimerkiksi:

1 takki = 20 kyynärää liinakangasta.

Koska tässä esityksen vaiheessa rahaa ei ole vielä olemassa, annettu tavara (takki) voi ilmaista (vaihto)arvonsa vain jonkin toisen tavaran (liinakangas) *käyttöarvossa*: takki on 20

liinakangaskyynärän *arvoinen*. (ks. K I, 61) Näiden kahden välisen ekvivalenssisuhteen kvalitatiivinen ehto on niiden yhteinen arvosubstanssi, yleinen työ; kvantitatiivisen suhteen määrittäjä on tämän työn määrä, työajassa mitattuna.

Miksei tätä arvoa sitten voi ilmaista *suoraan*, vaikkapa muodossa

1 takki = n tuntia yleistä, yhteiskunnallisesti keskimääräistä työtä?

Siksi, *ettei työ ole itsessään* mikään asia, vaan se on vaihtotapahtumassa läsnä yksinomaan *menneenä työnä*: työn tuotteena, käyttöarvona. Arvomääritysten *sisältönä* on tavaran valmistamiseen käytetty työ, mutta tämä sisältö ei voi ilmetä kuin vasta vaihdon tapahtumassa, so. *vaihtoarvon muodossa*. Koska vain työn valmiita tuotteita, käyttöarvoja voi vaihtaa keskenään niitä ekvivalenssisuhteisiin asettamalla, arvo (yleinen työ) ei voi ilmetä kuin toisessa käyttöarvossa.

Virtaavassa tilassa [*im flüssiger Zustand*] oleva inhimillinen työvoima eli inhimillinen työ luo arvoa, muttei ole itse arvoa. Jotta liinakankaan arvo voitaisiin ilmaista inhimillisen työn jähmettymänä [*Gallerte*], täytyy se ilmaista ”esineellisyytenä” [*Gegenständlichkeit*], joka on liinakankaasta itsestään oliona [*dinglich*] erillinen ja saman tien yhteinen sille ja toisille tavaroille. (K I, 56.)

Koska yksittäinen tavara on sitten vaihdettavissa paitsi johonkin toiseen yksittäiseen tavarahan, myös *yleisesti* kaikkiin muihin tavaroihin, yksinkertaisen tavaran arvomuodon voi lopulta esittää muodossa, jossa yksittäisen tavara toimii arvon ilmaisijana kaikille muille tavaroille. Tämä yksi tavara ei ilmaise omaa arvoaan laisinkaan, vaan toimii yhteisenä ”ekvivalenttimuotona” kaikille muille (K I, 70):

$$\begin{aligned} 1 \text{ takki} &= \\ x \text{ tavaraa } a &= 20 \text{ kyynärää liinakangasta} \\ y \text{ tavaraa } b &= \end{aligned}$$

Nyt voidaan huomata, että tämä yksittäinen tavara, jossa kaikki muut tavarat ilmaisevat arvonsa, on yleiseltä nimeltään *raha*, ensin kultana t. hopeana ja myöhemmin yleisenä rahayksikkönä (K I, 75):

$$\begin{aligned} 1 \text{ takki} &= \\ x \text{ tavaraa } a &= z \text{ yksikköä kultaa (t. rahayksikköä)} \\ y \text{ tavaraa } b &= \end{aligned}$$

Tämä *rahamuoto* on tavaran sisäisen dynamiikan huipentuma: siinä polariteetti ilmaistavan vaihtoarvon (suhteellinen arvomuoto) ja ilmaisevan käyttöarvon (ekvivalenttimuoto) välillä on kärjistynyt siten, että raha toimii tavaroiden kokonaisuuden yleisenä ekvivalenttina (K I, 75): kaikkien tavaroiden arvo ilmaistaan rahassa eikä rahan arvoa voi itsessään ilmaista. Raha on tullut koko tavaratodellisuuden yleiseksi välittäjäksi.

Backhausin mukaan vastinparissa tavara-raha ilmenee tavaran itsensä ristiriitainen olemus: se on itsensä, mutta samalla jotain muuta kuin itsensä, ts. sekä käyttöarvo että vaihtoarvo. Näistä jälkimmäinen ilmenee *vain suhteessa toiseen* (tavaraan). Tavara sisältää kaksinaisuuden: ”arvon ja käyttöarvon 'ykseys', ykseys itse-erottautumisessa näyttäytyy tavaran kahdentumisessa tavaraan ja rahaan”. (Backhaus 2009, 19-20.)

Raha on siis Marxille tavarasta itsestään abstrahoidun yleisen ominaisuuden, sen arvon, ruumiillistuma. Rahan välittämä vaihto tuottaa jatkuvasti uudelleen tämän abstraktion, tavaroiden asettamisen keskenään yhtäläisiksi. Alfred Sohn-Rethel luokin *reaaliabstraktion* käsitteen kuvaamaan tätä ilmiötä, jossa yhteiskunnallisesti tuotettu yhtäläistäminen saa käsin kosketeltavan hahmon. (ks. Sohn-Rethel 1978, 19-22) Rahan arvo näyttää olevan peräisin siitä itsestään, vaikkei se ole mitään muuta kuin tavaraan kuuluvan abstraktin arvon itsenäistynyt muoto. Lopulta, sen muututtua yhteiskunnalliseksi vakioksi, raha vaikuttaa itse luovuttavan arvon tavaroille, eikä päinvastoin:

[Kulta] ei vaikuta [*scheint*] muuttuvan rahaksi siksi, että kaikki muut tavarat ilmaisisivat yleisesti arvonsa siinä, vaan päinvastoin: kaikki tavarat vaikuttavat ilmaisevan arvonsa tuossa tavarassa siksi, että se on *rahaa*. Välittävä liike häviää tulokseensa jälkeäkään jättämättä. (K I, 98-99.)

2.2.3. Tavarafetisismi.

Marx-tutkimuksen historiassa erityisiä ongelmia on aiheuttanut *Pääoman* ensimmäisen kirjan ensimmäisen jakson neljäs luku, joka on otsikoitu ”Tavaran fetissiluonne ja sen salaisuus” (*Der Fetischcharacter der Ware und sein Geheimnis*). Epäselvää on nimittäin ensinnäkin se, mikä on täsmälleen ottaen mainittu ”salaisuus”? Marx kuvaa tavaraa ”aistimellis-yliaistimelliseksi olioksi”, joka on täynnä ”metafyysistä näsäviisautta ja teologisia oikkuja” (K I, 76). Luvun aloituskappale antaa vaikutelman, että nämä tavaran ”yliluonnolliset” piirteet esiteltäisiin vasta mainitussa neljännessä luvussa. Itse asiassa ne on jo käsitelty: tavaran mystinen luonne on nimittäin sen *rahamuoto*. (Backhaus 2010, 5.)

Termi ”aistimellis-yliaistillinen” viittaa yksinkertaisesti tavaran kaksoisluonteeseen toisaalta konkreettisena käyttöarvona, toisaalta ”puhtaasti yhteiskunnallisena” arvona. Käyttöarvo, joka Marxin mukaan perustuu käyttöesineen luonnollisiin ominaisuuksiin, so. aistimellisen esineen ominaisuuksiin, saa kantaakseen näkymättömän arvon, tavaran ”aavemaisen esineellisyyden”. Tavaran ”ruumiillinen muoto [*Körperform*] toimii kaiken inhimillisen työn näkyvänä inkarnaationa, sen yleisenä yhteiskunnallisena kotelona” (K I, 72). Koko yhteiskunnallinen työ ruumiillistuu tavaroihin ja eritoten rahaan niiden arvon

yleisenä mittana ja ilmaisijana; näin hyödykkeiden ja valuuttojen liikkeet markkinoilla saavat ihmisten toiminnasta itsestään ulkoisen hahmon.

”Tavaran mystinen luonne ei siis ole peräisin sen käyttöarvosta. Eikä sen enempää sen *arvomääritysten sisällöstä.*” (K I, 77) Tavaran mysteeri ei siis ole siinä, *että* arvo määritetty tehdyn työn perusteella; tämä on Marxin mukaan klassisen taloustieteen selvittämä seikka. Jo Adam Smith ja David Ricardo olivat esittäneet omat versionsa työarvoteoriasta. He eivät kuitenkaan osanneet Marxin katsannossa selvittää, ”miksi tämä sisältö saa tämän muodon”, so. miksi tehty työ ilmenee tavaroiden loppujen lopuksi rahallisena vaihtoarvona? Tämän ”rahan arvoituksen” (K I, 53) yllä referoitu arvomuodon kehittäminen ratkaisee: rahamuoto palautuu viime kädessä vaihtoarvoon, vaihtoarvo on taas arvon itsensä ilmenemistä. Arvo ei itse ole muuta kuin yleistä, yhteiskunnallista työtä, jota mitataan ajallisesti.

Mistä siis on peräisin työn tuotteen salaperäinen luonne, joka syntyy heti sen omaksuessa *tavaramuodon*? Ilmeisesti tästä muodosta itsestään. Ihmisten töiden yhtäläisyys saa työn tuotteiden yhtäläisen arvo-esineellisyyden [*Wertgegenständlichkeit*] asiallisen [*sachlich*] muodon, inhimillisen työvoiman kulutuksen mitta – sen ajallinen kesto – saa työn tuotteiden arvojen suuruksien muodon, ja lopulta ne tuottajien väliset suhteet, joissa heidän töidensä yhteiskunnalliset määritykset toteutuvat, saavat työn tuotteiden välisen, yhteiskunnallisen suhteen muodon. (K I, 78.)

Tavaramuoto on siis se tapa, jolla yhteiskunnallisen tuotantotoiminnan ”puhtaasti yhteiskunnallinen” puoli, työn organisaatio, työnjako, yksittäisten tuottajien keskinäiset suhteet näyttäytyvät kapitalistisen tuotannon agenteille. Tavaroiden ja rahan liike markkinoilla, ns. markkinamekanismit, ovat ulkoistuneet ihmisistä itsestään. *Arvo* – tavararahan kiertoliikkeenä – välittää ihmisten yksittäisten töiden suhdetta kokonaistuotantoprosessiin, mutta samalla peittää sen seikan, että nämä yksittäiset työt ovat myös osa yhteiskunnallista kokonaistyötä. Tämä seikka (ts. *tuotantosuhteiden* kokonaisuus) on työläiselle läsnä vain siten, että hänen työnsä tuotteet ovat välittömästi tavaroita.

Tavaramuodon salaperäisyys koostuu siis ainoastaan siitä, että tavaramuoto heijastaa ihmisille heidän oman työnsä yhteiskunnalliset piirteet työn tuotteiden itsensä esineellisinä [*gegenständliche*] piirteinä, näiden olioiden yhteiskunnallisina luonnonominaisuuksina, ja tästä syystä se heijastaa myös tuottajien yhteiskunnallisen suhteen kokonaistyöhön heidän ulkopuolellaan eksistivana esineiden [*Gegenstände*] yhteiskunnallisena suhteenä. Tämän *quid pro quon* myötä työn tuotteista tulee tavaroita, aistimellisesti yliaistimellisia eli yhteiskunnallisia olioita [*Dinge*]. (K I, 77-78.)

Tavaroita valmistavan ja markkinamekanismin ohjaaman yhteiskunnan sydämessä toimii Marxin mukaan omalaatuinen *optinen harha* – *Pääomassa* esitetäänkin vertaus

silmän toimintaan (K I, 79). Tavarassa *ihminen näkee itsensä toisena*. Ja samalla tavalla kuin peilin hahmo jatkaa ulkoista olemistaan, vaikka tietäisinkin sen ”alkuperän”, toimii fetisistinen harhakin automaattisesti: se toisintaa itsensä tavaravaihdon aktissa, tiedostettiin asioiden ”oikea” tola tai ei. (K I, 80.)

”[T]ämä tavaramaailman fetissiluonne syntyy [...] tavaroita tuottavan työn omalatauisesta yhteiskunnallisesta luonteesta” (K I, 78). Backhaus mainitsee, että arvomuodon dialektiikka ja tästä seuraava fetisismiin liittyvä muoto-sisältö (t. ilmiö-olemus) dialektiikka onkin ymmärrettävä itse *työn kaksinaisuusluonteen* heijastumana (Backhaus 2010, 13). Työ on kapitalismissa yht'aikaisesti sekä yksittäisten tuottajien yksittäistyytä ja samalla välittömästi yhteiskunnallista. Työn yhteiskunnallinen luonne ei kuitenkaan näyttäyty sen yhteiskunnallisuutena, vaan työn tekijästä ulkoisen tavarantoisenä ominaisuutena.

Fetisismi viittaa siis siihen prosessiin, jossa tavarasta arvon kantajana tulee itsessään työn liikkeiden ja virran ruumiillistuma. Niinpä ihmisten oma yhteiskunnallinen toiminta paikantuu heidän ulkopuolelleen, kuten uskonnollisessa fetisismissä, jossa yhteisön kollektiiviset voimat paikannetaan toteemiin, jumalankuvaan jne. Näin on syntynyt ”työn yhteiskunnallisten määritteiden *esineellinen harha* [*gegenständlicher Schein*]” (K I, 88).

Marxin tavarafetisismistä voi paikantaa ainakin kolme akselia, joita myöten tavaramuodon problematiikka hahmottuu: muoto-sisältö, ilmiö-olemus, esineellisyysvirtaavuus. Tavaramuoto häivyttää arvomäärityksen sisällön; vaihtoprosessin ilmiöt harhauttavat tuotannon olemuksesta; tavaranto esineellisyys peittää työn relationaalisen, virtaavan prosessin. Marxin tarkoituksena on lisäksi näyttää se *välttämättömyys*, jolla itse tavarantuotannon ehdollistama kapitalistisen työn tuotteen luonne saa aikaan arvomuodon itsenäistymisen ja fetisoitumisen. Kyseessä on tosin harha (*Schein*) tai ilmiö (*Erscheinung*) olemuksen (*Wesen*) ilmaisuna, mutta tavalla, jossa itse ilmiö on olemuksen olemiselle välttämätöntä. Adornon käyttämä fraasi kompleksille on ”yhteiskunnallisesti välttämätön harha” (*gesellschaftlich notwendiger Schein*) (Adorno 1977, 57; ks. myös luku 2.3.5.).

Marx muotoilee asian moneen otteeseen paradoksin kautta, esimerkiksi:

Tuottajien [...] yksityisten töiden yhteiskunnalliset suhteet *näyttävät* siis sinä, mitä ne *ovat*, so. eivät henkilöiden välisinä välittöminä yhteiskunnallisina suhteina heidän töissään, vaan pikemminkin henkilöiden välisinä *esineellisinä* [*sachlich*] *suhteina* ja asioiden [*Sachen*] välisinä *yhteiskunnallisina suhteina*. (K I, 78.)

Kyse ei siis ole yksinkertaisesti ”havainnon” ja ”asian itsensä” tai ajattelun ja olemisen välisestä ristiriidasta. Esineellistyneet suhteet *ovat* juuri sitä, minä ne *näyttävät*.

Tavarafetisismissä on näin kyse itse kapitalismin *ontologisesta rakenteesta*.

2.2.4. Fetisismi ja kapitalismin rakenne.

”Porvarillisen tuotannon yleisimpänä [...] muotona” (K I, 88) tavaramuoto ja siihen liittyvä fetisismi saavat *Pääoman* argumentin edetessä yhä uusia ilmentymistapoja sekä funktioita, mutta niihin ei ole tarvis perehtyä tässä tarkemmin. Sen sijaan on syytä vielä tarkastella Marxin käsitystä kapitalistisesta tuotannosta kokonaisuutena.

Koko kapitalistista tuotantoprosessia liikuttaa Marxin mukaan viime kädessä pyrkimys lisätä puhdasta vaihtoarvoa sen itsensä vuoksi, ei yhteiskunnallisen rikkauten, käyttöarvojen, kerryttämisen vuoksi. Tämän takia juuri pääoma, siis puhtaasti itseään lisäävä arvo, on kapitalismin logiikan huipentuma ja *primus motor*. Se lisää omaa kvantitatiivista arvomassansa purkaen kaikki sen eteen asettuvat kvalitatiiviset rajat¹⁵; Marxille pääoma on omalakinen, yksittäisten ihmisten tietoisien toiminnan ulkopuolella tapahtuva kvantitatiivisen, persoonattoman laajenemisen liike.

Korkoa tuottavan pääoman muodossa [...] pääoma ilmenee [*erscheint*] koron, oman lisääntymisensä, mystisenä ja itsensä luovana lähteenä. *Olio* [*das Ding*] (*raha, tavara, arvo*) on nyt jo pelkkänä oliona pääomaa, ja pääoma ilmenee pelkkänä oliona; koko uusintamisprosessin tulos ilmenee oliolle itsestään kuuluvana ominaisuutena [.]. (K III, 427.)

Korkopääoma, siis ”automaattisesti” itsestään lisää rahaa tuottava raha, on Marxille koko tavaramuodon jatkumon (tavara, raha, pääoma) fetisistisin muoto: siinä yhteiskunnallinen kokonaisprosessi, tuotantosuhteiden kokonaisuus, ”ilmenee pelkkänä oliona”, *Ding*. Mutta:

pääoma ei ole mikään olio [*Ding*], vaan eräs tietty yhteiskunnallinen, tiettyyn historialliseen yhteiskuntamuodostelmaan kuuluva tuotantosuhde, joka näyttäytyy eräässä oliossa [*sich an einem Ding darstellt*] ja antaa tälle oliolle erityisen yhteiskunnallisen luonteen. [...] Pääoma, so. pääomaksi muutetut tuotantovälineet, jotka sinänsä [*an sich*] ovat yhtä vähän mitään pääomaa kuin kulta tai hopea sinänsä on rahaa. (K III, 867-868.)

Tuotantotapa, joka perustuu yhtäältä tavarantuotantoon ja toisaalta työvoiman myymiseen tavarana, irrottaa siis koko yhteiskunnan tuottavan toiminnan toimijoista itsestään heidän ulkopuolelleen; pääoma vaikuttaa siltä, että siinä on *itsessään* inhimillisen työn sekä yhteiskunnalliset että luonnollisten olosuhteiden määrittävät tuottavat voimat (K I, 541). Viime kädessä pääomasta tuleekin kapitalistisen yhteiskuntamuodostelman

15 Tästä pääoman ”huonosta äärettömyydestä” Marxilla ks. McNally (2003).

varsinainen subjekti (K I, 161), omaa arvoaan lisäävä arvo, joka ei viime kädessä (so. tuotantovälineinä ja kulutushyödykkeinä) ole mitään muuta kuin aikaisempaa, kasaantunutta työtä, mutta joka käyttää elävää työtä jatkuvaan itsensä kasvattamiseen.

Kapitalismi muodostaa Marxin katsannossa tavarantuotannon ja arvonlisäyksen prosessien samanaikaisen toiminnan kautta rakenteellisen mekanismin, joka tuottaa määrätynlaisen sosiaalisen ontologian, so. tavan elää yhteiskunnallisen toiminnan kenttä. Kuten olemme havainneet, tämä sosiaalinen ontologia rakentuu tavarantuotantoon liittyvän yhteiskunnallisen työn erityislaatuisen luonteen päälle (yksityinen-yleinen); sen perusyksikkönä on tavara, kapitalismin ontologian perusyksikkö. Olemme näin esittäneet alustavasti Marxin tavaramuodon käsitteen. Sen avulla voi nyt edetä kohti Lukácsin esineellistymisen käsitteen lukemista.

2.3. Esineellistymisen tavaramuodon ontologiana

Marxin tavaramuodon käsite todettiin välttämättömäksi käsitellä, mikäli pyritään saamaan selkoa Lukácsin marxilaisesta ontologiasta. Nyt tämä on tehty; voimme siirtyä *Historiassa ja luokkatietoisuudessa* esitettyyn teoriaan ”esineellistymisestä”, jonka Lukács katsoo pohjautuvan Marxin ideaan tavarafetisismistä.

Aluksi on kuitenkin todettava, ettei *Pääomasta* ole (toisin kuin Lukács tuntuu antavan ymmärtää, vrt. GK 260) löydettävissä eksplisiittistä ”esineellistymisen” käsitettä; termi *Verdinglichung* ei edes esiinny koko teoksessa. Marx käyttää useimmin termiä *vergegenständlichen*, joka viittaa pikemminkin abstraktien tuotantosuhteiden muuttumiseen (havainnon) kohteiksi *kiinnittymällä* valmiisiin asioihin – nimittäin käyttöarvoihin. Pääoma, sellaisena kun Marx sen tekstin pintatasolla esittelee, on yhteiskunnallisten tuotantosuhteiden ja prosessien kokonaisuus, joka *näyttäytyy* jo valmiissa oloissa (fyysisessä raha-tavarassa, tuotantovälineissä, so. käyttöarvoissa), jotka sellaisenaan eivät edusta niihin kiinnittyneitä tuotantosuhteita.

Lukács lukee *Pääomaa* kuitenkin radikaalin ontologisesti: hän katsoo tavarafetismin eksposition viime kädessä kuvaukseksi *itse olion kategorian* yhteiskunnallisesta synnystä. Vaihtoarvot eivät Lukácsille niinkään kiinnity ”tavara-kappaleeseen” (*Warenkörper*), oikeastaan päin vastoin: vaihtoarvo tuottaa olioiden ”kappaleellisen” olemisen. Marxin kuvaus kapitalismin taloudellisen mekanismin ontologiasta laajenee Lukácsilla kaikkia inhimillisen olemisen alueita kattavaksi ontologiseksi rakenteeksi. Tavaramuoto muuttuu tätä myöten filosofiseksi kategoriaksi, jonka kautta Lukácsin on mahdollista käsitellä länsimaisen yhteiskunnan perustavimpia todellisuuden todellistumisen rakenteita. Tässä tutkimuksen alaluvussa selvitetään Lukácsin esineellistymisanalyysia *tavaramuodon*

ontologian ekspositiona.

Luvun aluksi on välttämätöntä lyhyesti selvittää ”esineellistymisen” käsitteeseen kytkeytyvien termien *Gegenstand* ja *Ding* välisiä eroja sekä Lukácsin ajattelun juuria saksalaisen idealismin perinteessä (2.3.1.). Tämän jälkeen voidaan esittää ensinnäkin Lukácsin ajattelun perustavat ontologiset jäsennykset *kohteellisuuden* (*Gegenständlichkeit*) käsitteen pohjalta (2.3.2.). Toiseksi käydään läpi Lukácsin analyysi moderniteetin ”esineellistyneestä” ontologiasta *oliollisuuden* (*Dinglichkeit*) käsitteen tulkinnan kautta (2.3.3.). Näitä kehittäjiä syvennetään edelleen käsilläolevan alaluvun viimeisessä kahdessa jaksossa, joista ensimmäinen käsittelee marxilaisesti jäsennetyn *työprosessin* muotoja (2.3.4.), toinen puolestaan työprosessin esitykseen pohjautuvia *totaliteetin*, *työn* ja *historian* käsitteitä Lukácsin ajattelun peruskivinä (2.3.5.).

2.3.1. Gegenstand/Ding.

Tähän mennessä ei ole ollut tarpeellista eikä mahdollista erotella termejä *Ding* (olio,esine) ja *Gegenstand* (esine, kohde) toisistaan, vaikka alkuperäiset saksankieliset termit on jatkuvasti säilytetty lainauksissa mukana. Lukácsin Hegel-sävytteisessä Marx-tulkinnassa olisi kuitenkin mahdotonta edetä, mikäli näiden termien merkityserot sekä asema saksalaisen filosofian historiassa jätettäisiin huomiotta. Tämän alaluvun tarkoituksena on johdattaa siihen ongelma- ja merkityskenttään, johon Lukácsille keskeiset käsitteet *Gegenständlichkeit* ja *Dinglichkeit* asettuvat.

Sekä Marx että Lukács käyttävät termejä *Gegenstand* ja *Ding* sekä näiden johdannaisia pintapuolisesti katsottuna varsin epäsystemaattisesti, eikä näiden välille ole helppoa tehdä selkeää ja eksplisiittistä merkityseroa. Vilkaistu yllä annettuihin sitaatteihin antanee asiasta jonkinlaisen kuvan. Paikoin termejä käytetään lähes synonyymisesti, paikoin niissä on selkeä merkitysero. Tämän luvun tarkoituksena on *korostaa* näiden kahden termin välistä (klassisesta saksalaisesta filosofiasta periytyvää) *käsitteellistä* eroa. Tarkastelu toimii samalla teoreettisena pääsynä Lukácsin tapaan tulkita tavaramuodon käsite filosofisella tasolla.

Gegenstand sekä sen johdannaiset pyritään tässä tutkielmassa kääntämään tästä eteenpäin pääasiallisesti (so. mahdollisuuksien mukaan ja kontekstista riippuen) *kohteeksi*. Sanaa käytetään saksan kielessä useilla tavoilla, mukaan lukien yksinkertaisen, arkisen, tarkemmin määrittelemättömän ”esineen” merkityksessä. Välillä se esiintyykin niin Marxin kuin Lukácsinkin teksteissä tässä merkityksessä. Tässä tutkielmassa on kuitenkin olennaista erottaa sen tekninen, käsitteellinen käyttö ja merkitys sen yleiskäytöstä. Filosofisessa

mielessä *kohde* on osuvampi käänös, ainakin sikäli kuin saksankielisissä teksteissä käytetään toistuvasti fraaseja kuten *Gegenstand der Erkenntnis*, tiedo(stukse)n kohde; lisäksi sanan ”kohde” juuri ”kohdata” resonoi *Gegen-standin* etymologian kanssa: kyse on jostakin, joka ”kohdataan”, joka ”asettuu vastaan”.¹⁶

Gegenstand johtuu sanoista *gegen* ja *stehen*, ”vastassa” ja ”seistä”. Se siis implikoi aina jonkinlaisen, tarkemmin määrittelemättömän suhteen siihen johonkin, jota vastassa tuo *Gegen-stand* seisoo¹⁷. Esimerkiksi ”tiedon kohde” on kohde nimenomaan tiedolle, tietoa tai tietäjää vastassa. Yleisimmällä mahdollisella tasolla sana *Gegenstand* tarkoittaa tässä siis (teknisessä merkityksessä) *jokin, sikäli kuin se on jollekin*.

Saksan kielen sanan *Ding* arkimerkitys on myös yksinkertaisesti esine, ”jokin kapine”. Mutta toisin kuin *Gegenstand*, sen olemiseen ei kuulu olennaisesti suhteellisuus, ts. oleminen suhteessa johonkin toiseen. Vastassa-olemisen sijaan *Ding* on enemmänkin *itsessään*, jopa autarkkisuuuteen saakka. Filosofisesti painokkaassa mielessä *Ding* tarkoittaaakin osapuilleen ”asiaa itseään”, sitä joka on tuolla, meistä riippumatta. *Ding* on tässä tutkielmassa käännetty useimmiten ”Olioksi”. Ison alkukirjaimen tarkoitus on tässä tekstissä korostaa sitä, ettei puhe ole vain ”jostakin” oliosta, vaan Olion ideasta sellaisenaan, tuolla-jossain-olevuudesta.

Termien erot voidaan tässä kohdin (hieman epätarkasti tosin) paikantaa seuraavalla tavalla: kohde on jo alkujaan jotakin ”meille”, Olio jotakin ”itselleen”.

Molemmat termit ovat perineet painokkaimmat merkityksensä Immanuel Kantin transsendentaalifilosofiasta. Sitä onkin hyvä käsitellä tässä lyhyesti, jotta Lukácsin filosofinen perusasettelu kävisi selkeämmäksi.

Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* ensimmäinen puolisko (transsendentaalinen estetiikka ja transsendentaalinen analytiikka) on suurimmilta osin omistettu yritykselle jäsentää kohteen olemusta. Tiedon kohde kohteena asettuu Kantin mukaan tilallis-ajalliseen, kategorioiden määrittämään (mahdollisen) kokemuksen piiriin; kohteena-oleminen tarkoittaa näin ollen *Puhtaan järjen kritiikissä* tiedon kohteena olemista (vrt. Heidegger GA 41, 142-143 ja 188). Kant yrittää todistaa, että kaikki mahdollinen tiedollinen kohteellisuus – so. se tapa, jolla tiedon kohde jäsentyy ontologisesti – on *matemaattisen luonnontieteen* edellyttämää kohteellisuutta. Aistimellisessa havainnoinnissa annetut kohteet ovat välttämättä systematisoidun (newtonilaisen) luonnontiedon tiedon kohteita, *sikäli kun niistä*

16 *Gegenstand*-termin suomentaminen systemaattisesti ”esineeksi” tuottaa filosofista kukkaskielä, jonka läpikäymättömyys lienee yhtenä syynä 70-luvun suomalaisen(kin) marxilaisen filosofian akateemiseen kommunikoinnattomuuteen. Hyvän kuvan tästä saa vilkaisemalla Marxin vuoden 1844 ”Pariisin käsikirjoitusten” suomalaista painosta, etenkin sen Hegeliä käsittelevää osaa (Marx 1970, 151-).

17 Kuten myös latinalaisperäinen ”objekti”: *ob-iectum* on kirjaimellisesti ”vastaan-asetettu”, ”vastaan-asettunut”.

voidaan tietää jotakin. Myös Lukács toteaa uuden ajan ajattelun keskeisimmän filosofisen tulkintaeleen olevan matemaattis-formaalisen tiedon asettaminen ainoaksi mahdolliseksi tiedon muodoksi (GK 288-290). Kant määrittelee tätä kautta tiedollisen kohteellisuuden (*Gegenständlichkeit*): sen, mitä on olla jotakin ”meille”.

Toisaalta Kant nimeää mahdollisuuden toisenlaiseen, ei-kategoriaalisesti määrittyneeseen *Gegenstandiin*. Tämän kohtaaminen vaatisi kuitenkin *intellektuaalista havainnontikykyä* (*intellektuale Anschauung*), jota ihmisellä ei voi olla, sillä meidän havainnointimme kaikki kohteet on välttämättä annettu aistimellisesti (KdrV B308-309). Niinpä ”meidän” matemaattis-fyysisen *Gegenständlichkeitimme* ulkopuolelle jää jotakin muuta: olio sellaisenaan, tietoisuussuhteen määrittämättömänä. Siitä emme Kantin mukaan voi tietää mitään – emme voi kohdata sitä tiedollisesti. Tällöin kyseessä on Olio, *Ding*. Kant käyttääkin *Puhtaan järjen kritiikissä* kuuluisaa termiä *Ding an sich* (olio sinänsä) tiedon kohteista nimenomaan *sikäli, kuin ne eivät ole meille*, vaan itsessään. Olio sinänsä on olio ”sikäli kuin se ei ole aistimellisen havainnointimme objekti” (KdrV B 307).

Kun *Ding* siis tulee aistimellisen tiedostuksen piiriin, siitä tulee *sikäli* kategoriaalisesti määrittynyt objekti, so. *Gegenstand*. *Ding* ei näin kokonaisuudessaan ole transsendenti, sillä se voi tulla tiedon kohteeksi, mutta – Kantilta kantautuvassa sävyssään – *Ding* on ontologisesti riippumaton siitä, onko se *jollekin* vaiko ei. Kantille *Ding* kantaa sisässään tiettyä mahdollista itsenäisyyttä. *Ding* on se perusta, joka jakautuu ilmiöksi sekä noumenaaliseksi objektiksi.

Kant esitti kuitenkin *Käytännöllisen järjen kritiikissä*, että *tahdon* (*Wille*) ja eritoten sitä ohjaavan moraalisen, puhtaan käytännöllisen järjen kohteet ovat sellaisenaan riippumattomia mistään empiirisistä ehdoista ja näin ollen aistimellisuuden määrittämistä kohteellisuuden muodoista (KdpV A 80). Kant tulee avanneeksi – inhimillisen tahdon kautta – täysin uuden, tahdon ja moraalisen lain perustaman kohteellisuuden tason, joka koskee toimintaa ja sen kohteita sellaisenaan: kyse on moraalisesta, so. inhimillisen toiminnan maailmasta, jossa liikutaan empiirisen tuolla puolen, ”yliaistillisessa” (A 74). ”Yliaistillinen luonto” tarkoittaa Kantille kuitenkin *samaa* kuin aistillinen luonto, mutta eri katsannossa; se on käsitys luonnosta ”*puhtaan käytännöllisen järjen autonomian alaisuudessa*” (A 74) Käytännöllinen järki suuntautuu viime kädessä samoihin asioihin kuin teoreettinenkin, mutta *eri kohteina*.

Tahto ja tietokyky muodostavat näin *kaksi kohteellisuutta*, kaksi maailmaa, mutta jäävät Kantilla erillisiksi, toisiinsa sotkeutumattomiksi maailman konstituution tasoiksi.¹⁸

18 Tämä kaavamainen esitys Kantista dikotomioiden ja absoluuttisten jakojen ajattelijana on kylläkin vääristävä, mutta juuri tällaisen käsityksen pohjalta saksalainen idealismi ryhtyi etsimään ykseyttä Kantin asettamien subjektin kykyjen välisten jakojen takana. Merkittävänä syynä tähän lienee Reinholdin

”Sillä kaikki inhimillinen ymmärrys päättyy silloin, kun olemme saavuttaneet perusvoimat eli peruskyvyt [*Grundvermögen*]” (A 81). Tietokyvyn ja tahdon määrittämien kohteellisuuden ulkopuolelle jää lisäksi Olio sellaisenaan, ei-kohteeksi-asettuneena.

Saksalaisessa idealismissa nämä Kantin jälkeensä jättämät filosofiset jäsennykset pyrittiin tulkitsemaan uudelleen. Eritoten ”kohteen” ja ”Olion” keskinäinen suhde asettuu ongelmaksi. Molemmat Kantin määrittämät kohteellisuudet (tahdon ja tietokyvyn kohteena-oleminen) sekä ”oliollisuus” tulisi idealistien mukaan nimittäin ymmärtää, ei erillisinä napoina, vaan jonkin *ykseyden* momentteina. Oliollisuus ja kohteellisuus tulisi toisin sanoen pyrkiä ymmärtää alkuperäisesti *asetettuina* subjektille-olemisen muotoina. Lukácsin muotoilun mukaan saksalaisen idealismin ohjelmallisena vaatimuksena olikin

löytää ja osoittaa kohteellisuuden, so. kohteiden asettamisen se taso, jossa subjektin ja objektin kakseus on ylitetty [*aufgehoben*] [...], jossa nämä lankeavat yhteen, ovat identtiset. (GK 301.)

Saksalaisten idealistien filosofisen projektin tarkoitus oli kulkea Kantin antamia määritelmiä taaksepäin, niiden alkuperäisen ontologisen konstituution tasolle, sinne, missä Kantin erottamat subjekti ja objekti lankeaisivat yhteen. Tämä ykseys löytyy Fichten myötä *toiminnasta* (*Tätigkeit*), joka ymmärretään alkuperäisen subjektin konstituivana voimana (GK, 301-302). Tämän alkuperäisen maailmaa-asettavan toiminnan piirissä Kantille erilliset ihmilliset peruskyvyt, teoreettinen tietokyky ja tahto, ovat vielä eriytymättä. Hegelille tämä maailmaa-tuottavan toiminnan taso asettuu koko todellisuuden kehkeytymisen peruseriaatteen. Tällöin Kantin ajatteluun sisältyvä Olio-Kohde-suhde kääntyy päinvastaiseksi: kohteellisuus, subjektia-vastaan-asettuminen on saksalaisille idealisteille *ontologisesti Oliota perustavampi taso*.

Hengen fenomenologiassa Hegel käsittää kohteen (*Gegenstand*) aktiivisen tietoisuuden (*Bewusstsein*) välttämättömäksi vastapuoleksi dialektisessa kehityksessä, joka etenee yksinkertaisesta vastakkaisuudesta kohti aina vain monimutkaisempaa tiedollisen suhteen rakennetta ja samalla kohti ykseyttä. Näin erilaisia kohteellisuuksia on yhtä monta kuin tietoisuuden tässä historiallisessa prosessissa saamia eri hahmojakin, ja nämä yhdessä muodostavat ”koko Hengen totuuden valtakunnan”. Hegel esittää subjektin historiallisen kehkeytymisen prosessin erilaisten, toisistaan syntyvien *Gegenständlichkeiten* muovautumisena. (PG 74-75.)

Hengen fenomenologia sisältää *tietoisuuden kokemuksen historian*, joka esitetään erilaisten tietoisuuden ja kohteen välisten konstellaatioiden seuraantona. Kant oli

varhainen, väritynyt Kant-tulkinta. (Ks. Rose 2009, 58-59.)

ymmärtänyt kokemuksen (*Erfahrung*) annettuna ihmisen ja Olion välisenä keskiönä, jota määrittävät staattiset transsendentaaliset rakenteet, ja josta käsin voitiin *ajatella* siitä ideaalisesti erotettavia vastapuolia, puhdasta subjektia, so. kokemuksen transsendentaalisia muotoja ja puhdasta objektia, so. oliota sinänsä. Hegelille ”kokemus” ei puolestaan ole empiirinen aistihavainto, vaan Hengen läpikäymä historiallinen *prosessi*, jossa subjekti ja objekti tuottavat toisensa jatkuvasti uusilla tavoilla. Tähän kokemuksen historiaan sisältyy mitä erilaisimpia tapoja, joilla tietoisuus suhtautuu olevaan, mitä erilaisimpia tapoja, joilla maailma esittäytyy subjektille. Historian ”dialektinen liike” tarkoittaa tässä niitä muutoksia, joita tietoisuus joutuu itselleen sekä kohteelleen tekemään, niitä mullistuksia, joita maailmasuhteessa tapahtuu matkalla kohti absoluuttista tietoa, subjektin ja objektin yhteenlankeamista.

Tämä dialektinen liike, jota tietoisuus harjoittaa niin itseään, tietoaan kuin kohdettaankin kohtaan – siinä määrin kuin tästä liikkeestä syntyy uusi, tosi kohde – on varsinaisesti se, mitä nimitetään kokemukseksi. (PG 73.)

Hegelillä Olio käy näin ollen läpi muodonmuutoksen suhteessa Kantiin. Kantin hahmottelemassa ontologiassa Olion on välttämättä säilytettävä oma itsenäisyytensä kokemuksen sisällön muodostajana, tasa-arvoisena inhimillisen transsendentaalisubjektin kanssa. Hegelille Oliosta tulee subjektin toisin-olemista. Olio on ulkoiseksi jähmettynyt olemisen muoto, joka subjektin on *ylitettävä* kokemuksen historiassa. Olio paljastuu subjektin liikkeessä erääksi kohteeksi-asettumisensa muodoksi ja näin ollen osaksi Henkeä. Lopputuloksena on, että Olio menettää ontologisen itsenäisyytensä: sen spekulatiivisena totuutena on olla Hengen historiallisen liikkeen yksi momentti. Hengen historiallinen liike kohteellisuuksien tuotannon prosessina perustaa Olion mahdollisuuden.

Olio on Minä; tässä äärettömässä arvostelmassa Olio on todella säilyttäen kumottu [*aufgehoben*]: se ei ole sinänsä [*an sich*] mitään, sillä on merkitys vain suhteessa, vain *Minän kautta*[.] (PG 551.)

Oliona oleminen on Hegelille yksi *Gegen-standin* hahmo tietoisuuden kokemuksen historiassa; se sulautuu Hengen liikkeeseen. Lisäksi Olio edustaa *Hengen fenomenologiassa* tietoisuuden suurimman itsestään vieraantumisen vaihetta: kun tietoisuus havaitsee pääkallossa itsensä ulkoisena oliona, kun ”Hengen oleminen on luu”, on saavutettu Hengelle itselleen kaikkein kaukaisin piste. Sen kautta Hengen kokemus voi kuitenkin jatkaa dialektista etenemistään: Hegel toteaa lauseen ”Minä on olio”, kaikkein hengettömimmän toteamuksen, valaistuvan tässä lakipisteessä hengestä kaikkein rikkaimmaksi lauseeksi, kun se käännetään yllä olevaan muotoon ”Olio on Minä” (PG 252). Olio on *Hengen*

fenomenologiassa Hengen äärimmäinen vastakohta: kuollut, ulkoinen materia, jonka valtaaminen takaisin subjektin kokemuksen muodostamien välitysten liikkeeseen on Hengen historiallinen tehtävä.¹⁹

Lukács omaksuu nämä klassisen saksalaisen filosofian jäsenyykset omaan ajatteluunsa, erityisesti käsityksen Olion ontologisesta perusluonteesta. Olio tarkoittaa Lukácsille toimivasta subjektista erillistä, itsenäistä entiteettiä (Kant), jonka erillisyys on kuitenkin näennäistä, sillä inhimillisen historian haaste ja tehtävä on sen integroiminen takaisin subjektin toiminnan piiriin (Hegel). Voidaan havaita, ettei termejä *Ding* ja *Gegenstand* käsiteltäessä ole kyse ainoastaan terminologisesta tai käännösratkaisuihin liittyvästä ongelmasta. Terminologia osoittaa (myös) *Historiassa ja luokkatietoisuudessa* käsitteellisen erottelun paikan.

Tässä on tosin todettava sivuun, että Olion mahdollisuus tulla ymmärretyksi osana Hengen liikettä perustuu Hegelillä *ontologiseen ennakko-oletukseen* siitä, että oleva on jo sinänsä Henkeä, siis potentiaalista itsetietoisuutta tai itsensä-tuottamista. Hengen olemisen ontologisena ennakkoehtona on Hegelillä se, että oleva Olio *itsessään* on jo jäsentynyt itsensä potentiaalisesti ymmärtäväksi ja itsensä-asettavaksi ajatteluksi. Historian prosessissa alkujaan vain sinänsä (*an sich*) oleva tietoisuus kehittyy itsetietoiseksi, itselleen (*für sich*) olevaksi Hengeksi. Hegel käsittääkin olevan ylimalkaan *elämänä*: todellisuus on elävää, ja elävänä se voi tuottaa itse oman käsitteensä ja täten lopulta voi Henkenä käsittää itsensä. Tällä tavoin Olio on Henki itse, ja dialektinen välitys näiden kahden välillä tarkoittaa oikeastaan Hengen *itsensä* löytämistä toiseudesta. (Marcuse 1987; 118, 216-217.) Lukács ei *Historiassa ja luokkatietoisuudessa* puolestaan hyväksy ajatusta luonnon dialektisesta kehityksestä itsessään. Hänen mukaansa dialektinen kehitys koskee vain yhteiskunnallishistoriallista todellisuutta (GK 175). Tästä tavasta tulkita dialektiikkaa aiheutuu ontologinen ongelma, mutta sitä ei voida käsitellä vielä tässä; se otetaan esiin luvussa 4.3.

Gegenstand että *Ding* on filosofisina kategorioina Lukácsin näkemyksen mukaan kuitenkin tulkittava uudelleen. Kohteellisuuden muotojen hegeliläinen ”historiallisuus” on ymmärrettävä uudelleen yhteiskunnallisen olemisen muotojen jatkumona. Moderniteettia tarkastellessa kohteellisuuden muodot on puolestaan ymmärrettävä Marxin analysoiman kapitalistisen tuotannon rakenteen (tavaramuodon) valossa. Vaikka Lukács siirtyykin näin aikaisemman filosofian epistemologis-metafyysiseltä tasolta yhteiskunnallisen

19 Tämä on ainakin perinteinen, länsimarxilaisesti sävyttynyt Hegel-tulkinta (ks. esim. ND 351 ja Haag 1985, 98). Esimerkiksi Slavoj Žižek lukee Hegeliä kuitenkin subjektin sisäisen riittämättömyyden (lacanilaisen ”halkaistun” subjektin) käsitteen kautta. Tällöin ”Henki on luu” voidaan tulkita spekulatiivisena lauseena toisin: subjekti ei nielaise Oliota jäännökseltä mukaan dialektisen välittymisen negatiiviseen liikkeeseen, vaan tekee ”luusta”/”oliosta” merkin tämän välittymisen *epäonnistumiselle*. ”Merkitäjän puute” muutetaan ”puutteen merkitsijäksi”. (Žižek 2009, 234-237.)

kokonaistoiminnan kontekstiin, hän ei toki luovu kokonaan filosofisesta käsitteistöstä. Sen sijaan, että yksinkertaisesti palauttaisi kantilaiset tai hegeliläiset kategoriat niiden taloudellisen tuotannon ehtoihin, Lukács pyrkii ymmärtämään nämä kategoriat *osana* taloudellisen tuotannon prosessia.

Lukács siis tulkitsee Kantilta ja Hegeliltä perimänsä ”kohteellisuuden” ja ”oliollisuuden”/”esineellisyyden” kategoriat uudestaan, suhteessa käsitykseen yhteiskunnallisen tuotannon kentästä niitä kannattelevana ”konkreettisenä totaliteettina”. Siirtykäämme siis tarkastelemaan niitä.

2.3.2. Gegenständlichkeit.

Lukácsin lähestymä ongelma on, loppujen lopuksi, kysymys todellisuuden todellistumisesta. Saksalainen ajattelu yritti Lukácsin mukaan paikantaa sen subjektin toimintaan, ensin transsendentaalisubjektina, sitten historiallisena Henkenä. Marxin aikaansaama materialistinen käänne siirtää tämän toiminnan paikan *yhteiskunnalliseen* *praksikseen*.

Lukácsin tulkinnan mukaan Hegelin esittämä ratkaisu kohteellisuuden (subjektin) ja olion (objektin) ongelmaan johtamalla ne itseään toteuttavan Hengen liikkeestä on riittämätön. Se nimittäin jää, marxilaista fraasia käyttäen, ”idealisiselle tasolle”²⁰. Tämä tarkoittaa, että se olettaa subjektin ensisijaisesti tietoisuutena, jonka suhde maailmaan ei ole praktinen, jonka konstituiva kyky on yhteiskunnallisesta todellisuudesta irrallinen: viime kädessä Hegel ei Lukácsin mukaan onnistu paikantamaan ihmiskunnan alkuperäisen itsensä-tuottamisen subjektia oikein, vaan asettaa sen ideologiseen itsestään tietoiseen ”maailmanhenkeen”, yhteiskunnallisen toiminnan ”todellisen” subjektin, työtä tekevän luokan asemesta. (GK 328-329.) Marx tarjoaa Lukácsille puolestaan keinon irrottautua epistemologisesta kysymyksenasettelusta yhteiskunnallisen tuotannon tasolle.

Historia muuttuu [Marxilla] niiden kohteellisuuden muotojen [*Gegenständlichkeitsformen*] historiaksi, jotka muodostavat sen ihmisen ympäristön ja sisäisen maailman, joita ihminen pyrkii ajatuksin, käytännössä, taiteellisesti jne. hallitsemaan. (GK 375.)

Lukácsin teoreettinen projekti on näin ollen siirtää modernia filosofiaa eteenpäin kuljettanut subjekti-objekti-problematiikka uudelle tasolle, näkemään, että laajempi sosiaalinen konteksti kannattelee koko kohteellisuuden ja Olion ongelmaa. Tämä konteksti on yhteiskunnallinen tuotanto kokonaisuudessaan. Siitä käsin syntyvät ne olemisen muodot, joissa ihmisen suhde maailmaan todellistuu, eikä kyse ole tällöin vain ”ajattelusta”, so.

20 Idealismin ja materialismin kysymyksestä enemmän tuonempana, ks. luku 4.3.

tiedollisesta suhteesta maailmaan. Lukácsin käyttämä nimitys tälle keskiölle, josta käsin subjektin ja objektin välinen rakenne voi syntyä, on Marxin Feuerbach-teeseistä lainattu termi *praxis*. (Ks. Dupré 1988, 81.)

Marxille *praxis* tarkoittaa ”inhimillistä, aistimellista toimintaa” (1. Feuerbach-teesi): tähän muotoiluun sisältyy pyrkimys syntetisoida Kantin teoreettinen järki (kohde ”aistimellisena”) sekä käytännöllinen järki (kohde tahdon, ”toiminnan” kohteena). Näin muodostuu se perustava, Kantin empiiris-synteettistä kokemusta ja Hegelin Hengen kokemusta vastaava taso, jolta ”materialismi” voi lähteä liikkeelle.

Lucien Goldmann mainitsee, ettei Lukácsin käsite ”kohderakenne” (*Gegenstandsstruktur*) tarkoita asioiden toimijasta riippumatonta, ”objektiivista” (merkityksessä ”subjektista riippumatonta”) rakennetta (1977, 30). Lukácsille on olemassa vain kohteellistumisen yhteiskunnallisten muotojen rakentamia asioita; kohteellisuuden muodot tarkoittavat yhteiskunnallisen elämän muotoja yleisimmillään. Mutta sen sijaan että ne olisivat transsendentaalisubjektin rakenteita, jotka ”ylihistoriallisesti” antaisivat kokemukselle muodon, ne on ymmärrettävä yhteiskunnallisen tuotannon historiallisesti syntyvinä muotoina.

Lukácsilla ”kohde” viittaa siis johonkin, joka on *aina jo* yhteiskunnallisen tuotannon strukturoimaa, ja samalla orgaaninen osa tuota tuotantoa. Kohteen käsite ei koske ilmiöitä enää vain joko tiedon tai abstraktin moraalisen tahdon kohteina, kuten Kantilla, vaan elämisen, praktisen toiminnan ”kohteina”. ”Kohteen rakenne” (*Gegenstandsstruktur*) tai ”kohteellisuuden muoto” (*Gegenständlichkeitsform*) muuttuvat Lukácsin diskurssissa käsitteellisiksi ilmaisuiksi niille tavoille, joilla yhteiskunnallistuneet asiat kohdataan inhimillisessä elämänprosessissa. Kyseessä ovat tietynlaisen ”olemassaolon muodot”, yhteiskunnallisen olemisen kannattelemat ja tuottamat tavat muodostaa maailma. Lukács tukeutuu Marxiin: ”kategoriat ilmaisevat olemassaolon muotoja [*Daseinsformen*], eksistenssin määreitä [*Existenzbestimmungen*]” (GR 26, GK 175; Postone 2003, 79).

Saksalaisen idealismin ”kohteellisuuden” problematiikka on Lukácsin mukaan ymmärrettävänä heijastuksena jostakin syvemmästä, rakenteellisesta ongelmasta itse yhteiskunnallisen praksiksen, so. tuotannon tasolla: Marxin tavaramuodon analyysi osoittaa materiaalisien perustan niille ongelmille, joita sekä Kant että hänen seuraajansa yrittivät filosofisesti ratkaista. Tuossa analyysissä näytetään, että kapitalistisen yhteiskunnan todellisuuskäsityksen perustava kohteellisuuden muoto, matemaattis-formaalinen laskettavuus, konstituoituu itse sosiaalisen vaihdon praksiksessa, yhteiskunnallis-materiaalisessa prosessissa, ei transsendentaalisen tietoisuuden rakenteissa. Kaikki modernin filosofian ongelmat ovat juurtuneet tietoisuuden esineellistyneeseen rakenteeseen, joka on yhteiskunnallisen toiminnan tuote. (GK 287.)

Lukácsin mukaan nykyisen historiallisen vaiheen, kapitalistisesti tuottavan yhteiskunnan, perustava tapa todellistaa todellisuus on löydettävissä tavaramuodosta. Miten kohteet tällöin kohteellistuvat?

2.3.3. Dinglichkeit.

Lukácsin mukaan moderniteetissa oliollisuus (*Dinglichkeit*) on tunkeutunut hallitsevaksi kohteellisuuden – eli inhimillisen todellisuuden todellistumisen – muodoksi. Modernin kapitalismin sosiaalinen todellisuus sisältää tavarafetisismissä mekanismin, joka tuottaa *abstraktin, homogeenisen laskettavuuden*, siis abstraktin arvon, josta muodostuu kapitalismin tuottamien tavaroiden ”aavemainen esineellisyys/kohteellisuus” (*Gegenständlichkeit*). Tätä kohteellisuuden muotoa Lukács nimittää ”oliollisuudeksi” ja sen hallitsevaksi todellistumisen muodoksi muuttumisen prosessia puolestaan ”esineellistymiseksi” (*Verdinglichung*).

Lukács laajentaa näin Marxin tavarafetisismien käsitettä puhtaasti taloudellisen kontekstin ulkopuolelle: kattamaan kapitalistisen yhteiskunnan kulttuurillisen, hallinnollisen, juridisen, tieteellisen jne. järjestäytymisen muodot. Tavaramuodosta ja esineellistymisestä tulee Lukácsille kapitalismin kokonaisvaltaista logiikkaa ja ontologiaa. Olio on (Hegeliä vastaavalla tavalla) yksi (yhteiskunnallisen) todellisuuden konstituution mahdollisista muodoista, joka moderniteetissa on siirtynyt hallitsevaan asemaan.

Modernin yhteiskunnan keskeisiin piirteisiin kuuluu yhteiskunnallisten toimintojen järjeistäminen, systematisoituminen ja erikoistuminen. Tämä rationalisoitumisen prosessi saa byrokratian, juridiikan, tuotannon jne. piirissä aikaan tietynlaisia yhteiskunnallisen järjestäytymisen muotoja, jotka samalla muokkaavat yhteiskunnallista kokemusta; rationalisoitumisen prosessit tuottavat toisin sanoen tietynlaisia kohteellistumisen muotoja, joita Lukács pyrkii teoreettisesti nivomaan yhteen ”esineellistymisen” käsitteen alle. Esineellisyys t. oliollisuus on Lukácsille olemisen tapa, jota kapitalistisen yhteiskunnan tuotanto edellyttää kaikilla tasoillaan, ja joka siksi uusintuu jatkuvasti kapitalismissa.

Marxille fetisismien ydin oli inhimillisen toiminnan ja ihmisten välisten suhteiden näyttäytyminen esineinä ja esineiden välisinä suhteina. Tämän prosessin tuloksena käyttöarvoista, so. materiaalisesta rikkaudesta irtaantunut (vaihto)arvo itsenäistyy muodoksi, joka peittää sisältönsä, inhimillisen toiminnan. Lukács tulkitsee esineellisyyden vastaavan muoto-sisältö-dikotomian kautta, jossa eriytyneet, formaalisti rationaaliset järjestelmät erkanevat konkreettisesta sisällöstään, inhimillisestä toiminnasta. Esineellistyminen tarkoittaa kvalitatiivisen redusoimista kvantitatiiviseen, sisällöllisen katoamista muodolliseen (Postone 2003, 90).

Kohteet konstituoituvat esineellistyneiden muotojen alaisena Lukácsin kuvauksen

mukaan viime kädessä kvantifioivan, formaalin analyysin kohteiksi: niitä määrittää ”laskettavuus”, ”osittelu”, ”kvantifointi”, ”eristäminen”, ”atomisointi” (GK 262-266). Lukácsin tulkinnan mukaan suurin osa *Pääoman* ensimmäisestä osasta, joka käsittelee pääoman yhteiskunnallista tuotantoprosessia – työaika, työn koneistumista, palkkatyön muotoja ja työvoiman uusintamista – on kuvausta laskennallisten, kvantifioivien ja osittelevien toiminnan ja tiedon muotojen tunkeutumisesta työprosessiin ja tätä kautta koko yhteiskunnan tietoisuuden rakenteisiin. (GK 262.)

Kapitalistisen yhteiskunnan tapa käsittää todellisuus on paradigmaattisessa muodossaan Lukácsin mukaan löydettävissä matematisoidusta luonnontieteestä, joka omassa praksiksessaan keskittyy eristämään ilmiöt kokonaiskontekstistaan laskettaviksi, ennustettaviksi tosiasioiksi.

Luonnontieteiden 'puhtaat' tosiasiat syntyvät nimittäin siten, että jokin elämän ilmiö asetetaan tosiasiallisesti tai ajatuksellisesti sellaiseen ympäristöön, jossa siihen sisältyvät lainalaisuudet voidaan saada selville ilman muiden ilmiöiden häiritsevää väliintuloa. Tämä prosessi voimistuu entisestään, kun ilmiöt redusoidaan niiden puhtaasti kvantitatiiviseen, lukujen ja lukujen välisten suhteiden kautta ilmaistavaan olemukseen. (GK 176.)

Itse asiassa Lukács yrittää osoittaa, että koko uuden ajan filosofian yritys ajatella tiedon kohde ja sitä myöten koko ilmiömaailma perustavasti matemaattisen luonnontieteen mahdollisena kohteena on *osa* tavaramuodon leviämistä yhteiskunnalliseen olemiseen. (GK 287-289.) Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että matematisoidun luonnontieteen tuottama tieto olisi jotenkin faktuaalisesti virheellistä tai ”väärää”. Lukács ilmaisee selkeästi sen ”objektiivisen” tarkkuuden:

[S]e tosiasia, että moderni luonnontiede on kapitalistisen yhteiskunnan tuotetta, ei poista mitään sen objektiivisuudesta. Itse asiassa läpikotainen ja konkreettinen analyysi tämän tieteen suhteesta sen materiaaliseen perustaan voisi osoittaa, [...] miksi kvalitatiivisesti korkeammalla tasolla objektiivinen luonnontiede saattoi syntyä vain kapitalismin pohjalta. (Lukács 2000, 115.)²¹

Mutta luonnontieteellisen metodin ”totuus” on hegeliläisesti ilmaistuna muualla kuin sen itsensä piirissä: se on integroitunut yhteiskunnalliseen totaliteettiin ja saa merkityksensä siitä käsin. Ongelmana on tämän tiedon muodon *filosofinen* tulkinta, kysymys siitä, ymmärretäänkö tieteellisen tiedon prosessit osana historiallisia, yhteiskunnallisia prosesseja (sama, 105). Lukácsin mukaan ainoastaan dialektinen näkökulma, joka pyrkii ymmärtämään

21 Tämä lainaus on peräisin NKP:n arkistoista hiljattain löytyneestä käsikirjoituksesta *Chvostismus und die Dialektik*. Se ei valitettavasti ole ollut useimpien kommentaattorien saatavilla, sen pitkäiset kehitykset luonnontieteen luonteesta kun toimivat vastaväitteinä käsitykselle, että Lukács olisi edustanut yksinkertaisen romanttista, antiskientististä näkökulmaa.

subjektin ja objektin ”saman dialektisen prosessin eri puolina”, voi saavuttaa tämän. Dialektinen todellisuussuhde implikoi kuitenkin paitsi tiedollista, myös praktista asennetta: mikään ”kontemplatiivinen” suhde yhteiskunnalliseen todellisuuteen ei voi saavuttaa sen totuutta, sillä todellisuus itsessään on praktista tapahtumista. Lukácsille tiede ja tieteellinen asenne itsessään tuottavat tietynlaista todellisuuskäsitystä, tiettyä kohteellisuutta – osana yhteiskunnallista kokonaistuotantoa.

Erityisesti tämä todellisuuden tuotannon muoto on havaittavissa välittömän elämänprosessin praktisten tarvikkeiden ja elämän itsensä rationalisoitumisena.

[R]ationaalinen objektivointi peittää ennen kaikkea olioiden [*Dinge*] välittömän – materiaalisen ja kvalitatiivisen – olioluonteen. Kun käyttöarvot ilmenevät poikkeuksetta tavarina, syntyy niille uusi objektiivisuus, uusi oliollisuus [*Dinglichkeit*] [...], jossa niiden alkuperäinen, varsinainen oliollisuus tuhoaan, se katoaa. (GK 267.)

Mitä Lukács tarkoittaa tällä ”alkuperäisellä oliollisuudella”? Lukácsin mainitsema ”materiaalinen ja kvalitatiivinen” oleminen viittaa esineiden *käyttöarvoon*. Niiden alkuperäisen olemisen muodostaa niiden suhde inhimillisiin päämääriin ja tarkoituksiin, niiden kyky tyydyttää inhimillisiä tarpeita ja muodostua mielekkäiksi suhteessa inhimilliseen toimintaan. Esineellistyneet muodot katkaisevat Lukácsin katsannossa tämän yhteyden.

Esineellistymiseen kuuluu paitsi se, että toiminnan ja elämisen kohteet näyttäytyvät ensisijaisesti laskennallisen manipulaation kohteina, myös se, että yhteiskunnallinen todellisuus kokonaisuutena jähmettyy itsenäiseksi ja mahdottomaksi käsittää *toiminnallisesti*. Tämä kuuluu esineellistyneeseen kohderakenteeseen: toisaalta yksittäisilmiöt näyttäytyvät yhä enemmän laskennallisen hallittavuuden kohteina, abstrakteja (markkina)lainalaisuuksia noudattavina objektiivisina prosesseina, toisaalta kokonaisjärjestelmän toiminta muuttuu ennakoimattomaksi ja suhteellisen kaaottiseksi, yhteiskunta ”toiseksi luonnoksi”. (GK 307.)

[K]apitalistisen yhteiskunnan ihminen on – hänen itsensä (luokkana) – ”tekemää” todellisuutta vastassa, joka ilmenee hänelle olemuksellisesti vieraana ”luontona”. Hänet on jätetty ilman vastarinnan mahdollisuutta sen ”lakien” armoille, ja hänen toimintansa [*Tätigkeit*] voi koostua vain yksittäisten lakien hyödyntämisestä hänen (egoistisen) intressinsä mukaisesti. (GK 315.)

Näin Kantin jako tunnettavissa olevaan immanenttiin ilmiömaailmaan ja maailman kokonaisuuteen transsendenttina ideana on toisintoa esineellistyneen tietoisuuden rakenteesta. Tavarafetisismien myötä syntyy Marxin mukaan Pääoman itsensä ruumis Oliona,

joka itsenäistyy itse tuottajista omalakisiksi subjektikseen – mutta joka ei kuitenkaan lopulta ”ole” mitään muuta kuin itse ihmisten yhteiskunnallista toimintaa (ks. 2.2.4.). Kapitalismin ”olio sinänsä” onkin pääoma ja sen liike, joka muodostaa yhteiskunnallisen elämän ”toisen luonnon”, joka toimii yksittäisistä toimijoista riippumatta ja tekee näistä oman toimintansa objekteja (GK 315). Oliollisuudella on näin kaiken kaikkiaan kaksi toisensa edellyttävää puolta: olevan näyttäytyminen toisaalta yksiselitteisesti mitattavina, matematisoituina ”tosiasioina”, toisaalta olevan kokonaisuuden tai todellistumisen prosessin, sosiaalisen tuotannon, katoaminen näköpiiristä yhteiskunnalliseksi Olioksi sinänsä. ”Toimintojen erikoistuesssa kaikki kokonaiskuvat katoavat” (GK 279).

Lukács yrittää osoittaa näin kokonaisuudessaan, että yhteiskunnallisen tuotannon tavaramuoto on ymmärrettävä perustaksi modernin kapitalistisen yhteiskunnan tendenssille esineellistymiseen: rationalisoitumiseen, eriytymiseen ja teknisen manipulaation lisääntymiseen. Tällöin kantilaiset dikotomiat – muoto-sisältö, ilmiö-olio sinänsä, välttämättömyys-vapaus – voidaan nekin integroida kokonaisvaltaisempaan ajatteluun todellistumisen yhteiskunnallisista ja historiallisista muodoista.

”Esineellisyys” ei yllä olevan perusteella tarkoita mitään yksittäisen olevan attribuuttia; ei ole olemassa sellaisenaan ”esineellisiä” asioita erotuksena joistakin muunlaisista. Esineellisyys viittaa kokonaiseen olemisen tapaan, johon kuuluu tietynlainen subjekti-objekti-konstellatio, sekä tietynlaisiksi käsitetyt toiminnalliset mahdollisuudet.

Kun kohteiden objektiivinen rakenne on tuottunut tietynlaiseksi, on tullut tuotetuksi myös sitä vastaava subjektipositio. Määrätynlainen kohteellisuus nimittäin edellyttää sekä tietynlaista toiminnan kohdetta (jonka muotoa käsiteltiin yllä) että tietynlaista toimijuutta.

Minkälaisen subjektiposition esineellistymisen siis tuottaa?

[K]vantifiointi on objektien toden olemuksen ylle levittäytyvä, esineellistävä ja esineellistynyt kuori, joka voi olla kohteellisuuden objektiivinen muoto [*objektive Form der Gegenständlichkeit*] vain siinä määrin kuin se subjekti, joka on kohteeseen kontemplatiivisessa tai (näennäisen) praktisessa suhteessa, ei ole kiinnostunut kohteen olemuksesta. (GK 350-351.)

Esineellistyneen tietoisuuden suhde todellisuuteen on ”kontemplatiivinen” (GK 273, 306): kysymys subjektin mahdollisuudesta vaikuttaa todellisuuteen ei tule esiin, eikä tämä vaikutussuhde, hegeliläisittäin subjekti-objekti-dialektiikka, *määritä itse todellisuuden olemistapaa*.

Esineellistymisen eristää subjektista formaalis-abstraktin tietokyvyn, joka mielletään ainoana tietoisuuden kokemuksen mahdollisena muotona (GK 307-308). Ainoa mahdollinen praktinen suhde todellisuuteen on annettuihin, determinoituihin lainalaisuuksiin

reagoiminen. Toisaalta kaikki toiminnalliset suhteet todellisuuteen loitontuvat empiirisen todellisuuden ulkopuoliseksi, abstraktiksi moraaliseksi imperatiiviksi (*Sollen*). Termi ”esineellistynyt tietoisuus” (*verdinglichte Bewusstsein*) kuvaa maailmasuhdetta, jossa yhteiskunnalliset ilmiöt ovat toisaalta fatalistisen vääjäämättömyyden alaisia, toisaalta tälle todellisuudelle voidaan esittää yksinomaan ulkoinen malli siitä, miten asioiden ”pitäisi olla”. Näiden kahden välille jää ylittämätön kuilu. (GK 344.)

”Esineellistymisrakenteen tunkeutuminen ihmisten tietoisuuteen” (GK 268) estää siis todellisuuden näkemisen praktis-luonteisena, se muuttaa formaalis-abstraktin tietokyvyn ainoaksi mahdolliseksi suhtautumistavaksi todellisuuteen, jonka rinnalle syntyy yhtä lailla abstrakti ”eettinen” suhtautumistapa.

Lukácsin mukaan erityisesti kapitalistisen tuotannon tendenssi eriyttää tuottajat yksittäisiksi tavaranomistajiksi ja muuttaa heidän suhteensa yhteiskunnalliseen kokonaistyöhön yksilöiden väliseksi markkinasuhteiksi tuottaa subjektit eriytyneinä yksilöinä, jotka eivät voi vaikuttaa yhteiskunnallisen todellisuuden muotoon. Näin toimijat eivät ymmärrä tekevänsä itse todellisuutensa, että historia on heidän toimintansa tulosta, sillä ”vain luokka voi suhtautua historian totaliteettiin muutoksia aikaansaavalla tavalla.” Yksilön tietoisuus menettää toisin sanoen *välityksensä* inhimilliseen yhteisöön historiallisen todellisuuden luojana: yksilönä ihminen ei käsitä yhteiskunnallista todellisuutta omaksi tuotteekseen. (GK 380.)

Tämä vastaa Marxin analysoimaa työn kaksoisluonnetta yhtäaikaaisesti sekä yksilön yksityisenä työnä että yleisenä työnä; arvomuodon kehittäminen *Pääoman* ensimmäisessä luvussa osoittaa tavan, jolla nämä kaksi välittyvät toistensa kautta. Samalla näytetään, kuinka tämä välitys peittyi: tavarafetisismi muuttaa välittömässä yhteiskunnallisessa todellisuudessa tämän välityksen näennäisesti välittömäksi arvoksi. Arvo itsenäistyy perustastaan, jolloin yksilö ei havaitse oman yksityisen työnsä ja yleisen yhteiskunnallisesti tuottavan toiminnan yhteyttä. Esineellistymisen prosessi ei muodosta näin vain yksinkertaista peittymistä, vaan todellistumisen muotojen konkreettiset yhteiskunnalliset välitykset peittäessään *kaksinkertaisen* harhan.

Tämä, kapitalistisen yhteiskunnan kaikki ilmiöt ympäröivän fetisistisen harhan funktio, todellisuuden kätkeminen, ulottuu kuitenkin pitemmälle kuin vain siihen, että se yksinomaan kätkei tuon yhteiskunnan historiallisen [...] luonteen. Tai, paremmin sanottuna: tuo kätkeminen mahdollistuu vain siten, että kaikki ne kohteellisuuden muodot [*Gegenständlichkeitsformen*], joiden alaisuudessa kapitalistisen yhteiskunnan ihmisten ympäristö heille – välttämättä – välittömästi näyttäytyy, ensisijaisesti taloudelliset kategoriat, kätkevät myöskin oman olemuksensa kohteellisuuden muotoina, siis *ihmisten välisten suhteiden* kategorioina; siten, että ne näyttäytyvät olioina [*Dinge*] ja olioiden

välisinä suhteina. (GK 186-187.)

Esineellistymisellä on kaksoisfunktio: yhtäältä se tarkoittaa tietynlaisen kohteellisuuden, olemisen tavan levittäytymistä kaikkiin mahdollisiin elämänprosessin osa-alueisiin, toisaalta se tarkoittaa tämän olemisen tavan *luonnollistumista*. Kohteiden kohteellisuus katoaa näkyvistä. Itse oliollisuus vaikuttaa annetulta, yhteiskunnallisen todellisuuden ilmeiseltä totuudelta. Sen välittyneisyys ei tule esiin.

Esineellistyneen tietoisuuden ehdollistama ideologinen näkökulma on ennen kaikkea *osittainen* näkymä todellisuuteen: sen tuottamien muotojen avulla ei voida tarkastella tuotantoa kokonaisuudessaan, eikä erityisesti arvon muodostumisen prosesseja suhteessa yhteiskunnalliseen totaliteettiin, vaan jäädään tuotannon ja yhteiskunnallisen todellisuuden esineellistyneisiin muotoihin, so. arvon ja tavaroiden ”välittömiin” ja ”esineellisiin” määritteisiin. Lukácsin ”esineellistynyt tietoisuus” vastaa *Hengen fenomenologian* ”luonnollista tietoisuutta”, Henkeä, joka ei ole vielä löytänyt kaikkia välityksiä itsensä ja kohteensa välillä. (Eagleton 1991, 98; PG 67.)

Nyt olemme saavuttaneet alustavan käsityksen siitä, mitä Lukács tarkoittaa esineellistymisen käsitteellä. Pohjimmaisella tasolla ilmiössä on kyse länsimaiseen moderniteettiin kuuluvasta ontologisesta rakenteesta: oliollisuuden (*Dinglichkeit*) muuttumisesta kohteellistumisen, todellisuuden todellistumisen hallitsevaksi muodoksi. Kohteellisuuden muotona oliollisuus on riippuvainen yhteiskunnallisen tuotannon määrätystä muodosta, kapitalistisesta tavarantuotannosta. Nyt on tarpeen käsitellä tätä teoretisointi vielä tarkemmin tuotannon kontekstissa, so. *työn käsitteen* taustaa vasten.

Kuten luvussa 2.2.4. huomattiin, Marxille tavaramuodon kehitys kytkeytyy erottamattomasti työn luonteeseen tavarantuotantoon perustuvassa yhteiskuntamuodossa. Lukácsille esineellistyminen tarkoittaa nimenomaan tavaramuodon tuottamaa ontologista muutosta kohteellisuuden rakenteessa. Työn käsitteen keskeistä roolia esineellistymisteoriassa ei olekaan syytä vähätellä.

[A]bstrakti, yhtäläinen [...], kapitalistisen työnjaon aikaansaama työ [...] muuttuu yhteiskunnalliseksi kategoriaksi, joka vaikuttaa ratkaisevasti sen myötä syntyneen yhteiskunnan subjektien ja objektien kohteellisuuden muotoon[.] (GK 262.)

Viime kädessä koko oliollisuuden synty perustuu siis työn muuttumiseen tavarantuotannon myötä: esineellistynyt työ ei ole ensisijaisesti enää konkreettis-praktista, tavoitteellista toimintaa. Lukács ei analysoi itse työprosessia sen ontologisella perustasolla, vaikka kehittää sen modernien muotojen teoriaa sangen pitkälle. Työn käsite on kuitenkin avain esineellistymisen perusteelliseen ymmärtämiseen; Lukács itse nojautuu myös tässä

perustavasti Marxiin, jonka käsitystä työprosessista onkin tarpeellista käsitellä vielä lähemmin. Työprosessin käsitteen eksplikaatio antaa meille mahdollisuuden artikuloida Lukácsin ontologinen peruspositio entistä perustavammalla tasolla.

2.3.4. Työprosessi ja vaihto.

Marxin kuvaus työprosessista sijoittuu *Pääoman* ensimmäisen osan viidenteen lukuun. Siinä analysoidaan ensin työprosessia sen ”luonnollisessa” muodossa ja tämän jälkeen tavaratuotannon yhteiskunnan määrittämässä muodossa, arvonalisäysprosessina.

Työ on lähtökohtaisesti prosessi ihmisen ja luonnon välillä, prosessi, jossa ihminen välittää, säätelee ja kontrolloi aineenvaihduntaansa luonnon kanssa. (K I, 185.)

Työprosessin momentteina ovat itse työ – tarkoituksen (*Zweck*) määrittämänä toimintana – työvälineet sekä sen työn tulos. Työn erityisesti inhimillisenä piirteenä on sen tarkoituksenmukaisuus: työn tulos vastaa jotakin aiottua.

Työprosessin lopuksi on saatu tulos, joka sen alussa oli läsnä jo työntekijän mielteessä, siis ideaalisena. Hän ei saa aikaan vain muodonmuutosta luonnossa; hän toteuttaa tässä luonnon osassa samalla tietoisensa tarkoituksensa [*Zweck*], joka määrää hänen tekemisensä tavan [.] (K I, 186.)

Työ, tarkoituksen tai tarpeen määrittämänä toimintana, on muodon antamista jollekin luonnolliselle (*das Natürliche*). Työ on toimintaa (*Tätigkeit*), joka siirtää työvälineiden avustuksella inhimillisen intention työn kohteeseen.

Työprosessissa ihmisen toiminta saa aikaan työvälineiden avulla ennalta tarkoitettua muutoksen työn kohteessa. Prosessi katoaa tuotteeseen. Työntekijän tuote on käyttöarvo, muodon muuttumisen kautta inhimillisiin tarpeisiin soveltuva luonnonaines. [...] Se, joka työläisen kannalta ilmeni levottomassa muodossa [*in der Form der Unruhe*], ilmenee nyt tuotteen kannalta levossa olevana [*ruhende*] ominaisuutena, olemisen muodossa [*in der Form des Seins*]. Hän on kutonut, ja tuloksena on kudelman. (K I, 189.)

Työn tuloksen, käyttöarvon, olemista määrittää sen tuottamisen tapa: kutomistyössä tarkoituksena on tuottaa esimerkiksi pukeutumiseen sopiva tuote, ja tämä tarkoitus siirtyy tuotteeseen sikäli, kun se on käyttöarvo. Virtaavasta työstä on tullut pysyvää. Vaikkapa kutomistyön tuote määrittäyty tekemiseensä tarvitun työn myötä ”kudelmaksi”. Saksan kielessä kutoa-verbin (*spinnen*) partisiipin perfektistä substantivoitu *Gespinnst* tarkoittaa ”(se, joka on) kudottu”. Käyttöarvon olemuksellinen määre on sen luoneen työn intentio.

Lisäksi työn tekemiseen vaaditaan materiaalia, joka tavalla tai toisella on lopulta peräisin jostakin ei-inhimillisestä, luonnosta t. maasta (*Erde*). Maa on työtä varten saatavilla

(*findet sich vor*), mahdollisena muokkauksen kohteena. Viime kädessä kaikki työn materiaali on työn luonnosta ”irrottamaa”. Näin luonto toimii ”työn yleisenä kohteena [*allgemeine Arbeitsgegenstand*]”, siis yleisenä työstettävänä. (K I, 187.)

Työprosessi, sellaisena kuin sen olemme sen yksinkertaisten ja abstraktien momenttien kautta esittäneet, on tarkoituksenmukaista [*zweckmässig*] toimintaa käyttöarvojen valmistamista varten, luonnon kohteiden haltuunottoa [*Aneignung*] inhimillisiä tarpeita varten. (K I, 192.)

Yllä referoitu on työprosessin ”luonnollinen muoto”: se sisältää Marxin näkemyksen mukaan ainoastaan ihmisorganismien luonnollisten ominaisuuksien käyttöä organismien tarpeita ja tarkoituksensa varten. Työprosessissa tarkoituksenmukaisuus määrittää työn toiminnan ja hallitsee sen ”ulkoisia” elementtejä, materiaalia ja lopputulosta. Tällaisena se on kuitenkin yleinen muoto, joka ei vielä ota huomioon työn yhteiskunnallisia määritteitä.²²

Työnjaon ja tavaravaihdon myötä työprosessi alkaa muuttaa muotoaan: sen määritteet kehittyvät. Huomattavaa on, että Marx aloittaa kuvauksensa fraasilla ”työ on lähtökohtaisesti [*zunächst*]...”: tämä viittaa Hegelin tapaan aloittaa analyysinsä välittömistä, abstrakteista määreistä, jotka ”aluksi” tai ”lähtökohtaisesti” ovat jotakin, mutta kehittyvät edelleen, *välittyvät*, dialektisen esityksen edetessä.

Yksityisomaisuuteen ja työnjakoon pohjautuvan yhteiskuntajärjestyksen myötä työprosessin luonnollisen muodon päälle asettuu sen ”puhtaan yhteiskunnallinen muoto”. Yhteiskunnallinen työ saa aikaan tuotteen *myös* tavarana, ja sikäli kun työprosessin tulos on näin vaihtoon suunnattu tavara eli vaihtoarvo, työprosessi muuttuu arvonmuodostusprosessiksi (*Wertbildungsprozess*). Nyt työprosessissa tuotetaan käyttöarvojen kanssa yhtäaikaaisesti vaihtoarvoa: tuotteet ovat tavaroita markkinoita varten. Samanaikaisesti niiden täytyy yhä olla kuitenkin käyttöarvoja, sillä ilman tarkoituksenmukaisuutta työn tuote ei voisi koskaan päätyä kulutukseen, eikä sen muodostama työ olisi *tuottavaa*²³ Marxin tarkoittamassa mielessä. (K I, 195.)

Arvo muodostaa työn tuotteen ”puhtaan sosiaalisen luonteen”, sillä vaihdon olemassaolo edellyttää *omistajuussuhteita*, jotka ovat tyystin sosiaalisen organisaation määrittämiä. Omistajuus ei ole mitään ”luonnollista”: vaihto on esineen puhtaasti sosiaalisen statuksen, omistajuuden, muuttumisen tapahtuma. Tavara-kappaleeseen se ei vaikuta mitenkään. Arvonmuodostusprosessi luo tätä kautta tavaroille niiden käyttöarvosta, so. hyödyllisyydestä erkanevan sosiaalisen oliollisuuden.

22 Marx väittää tämän työprosessin muodon olevan ”ihmiselämän ikuinen luonnonehto” joka on tästä syystä ”riippumaton kaikista tuon elämän muodoista”. Kyseenalaista on, voiko Marxin historiallistetun metodin viitekehyksessä esittää tällaista väitettä historiallisesti *yleisistä* muodoista. (Ks. Eldred 2010, 1-5.)

23 Tuottava työ määrittyy siis ihmisen yhteiskunnallisten tarpeiden mukaan. Nämä ovat Marxin ajattelussa historiallisesti muokkautuvia, eivätkä omaa mitään ”luonnollista” rajaa tai muotoa. (Ks. GR 12-13.)

Alfred Sohn-Rethel kulkee teoksensa *Intellectual and Manual Labour* ”epistemologiakriittisessä” analyysissa syvälle arvonmuodostusprosessin ja vaihdon tarkastelun suuntaan, niiden tuottaman sosiaalisen oliollisuuden perusteiden selvittämiseen. Slavoj Žižek katsoo hänen ajattelleen tavaramuodon käsitteen kaikkein perusteellisimmin loppuun saakka (Žižek 2009, 9-16).

Sohn-Rethel väittää *käytön* ja *vaihdon* toimintojen eroavan radikaalisti toisistaan tavarantuotantoon perustuvissa yhteiskuntajärjestelmissä. Vaihto on sosiaalinen instituutio, jossa käyttöesineen käytön keskeyttäminen tai lopettaminen – ja siten käyttöarvon erkaantuminen vaihtoarvosta – on sosiaalisen toiminnan perusehto (1978, 24). Sohn-Rethelin mukaan vaihto instituutiona pakottaa yksittäiset toimijat systemaattisesti luopumaan esineiden käytön, tuotannon ja kulutuksen ykseydestä.

Tavaravaihto ei ole mahdollista sosiaalisesti tunnustettuna instituutiona, ellei käytön erottumista vaihdosta noudateta tarkasti. [...] On tietenkin olemassa lukuisia tilanteita, joissa esineiden käyttö pysähtyy, estyy, keskeytyy tai muuten käy mahdottomaksi. Millään näistä ei kuitenkaan ole yhtä suurta merkitystä kuin vaihdolla. (1978, 24.)

Työnteon viivästymisen, asioiden varastoinnin, rikkoutumisen tms. myötä tapahtuvat keskeytykset käytössä tapahtuvat kaikki jatkuvan käytön ja hyödynnettävyyden yleisessä kontekstissa. Käyttäjä tai valmistaja voi säädellä ja yrittää kontrolloida niitä. Vaihdon ja yksityisomistuksen myötä käytön keskeytyminen muodostuu sen sijaan ”objektiivisen sosiaalisen lain” pakottamaksi ”sosiaalisesti välttämättömyydeksi” (25). Esineiden tuottaminen erkanee niiden kulutuksesta, näitä kahta välittää vaihto. Yleistetyn vaihdon myötä käyttöesineitä ruvetaan käsittelemään vaihdon piirissä erossa niiden käytöstä, pelkkinä arvo-objekteina. Syntyy *vaihtoabstraktio*. Tällöin työprosessi muuttuu myös vääjäämättä arvonlisäysprosessiksi.

Vaihto, joka koskee yksinomaan esineiden sosiaalista statusta, niiden omistajuutta, muodostaa esineiden arvomuodon perustan, yleisen *sosiaalisen synteessin*. Sohn-Rethelille tämä sosiaalinen synteesi vastaa Kantin metafysiikassa todellisuuden todellistumiselle esitettyä perimmäistä pohjaa, transsendentaalisubjektin synteettistä kykyä. *Se* perustaa mahdollisuuden kohteiden kohteellistumiselle ”puhtaan” ymmärryksen kategorioiden alaisuudessa. (1978, 29-30.)

Sohn-Rethelin mukaan näistä vaihdon ja taloudellisen toiminnan ”reaaliabstraktioista” on loppujen lopuksi johdettavissa kaikki modernin oliollisen kohteellisuuden muodot. Yhteiskunnan taloudellinen toiminta on se kenttä, jossa yhteiskunnalliset toimijat ”tiedostamatta” kehittävät ne käsitteelliset apparaatit, jotka filosofisessa ajattelussa ja

tieteellisessä tietoisuudessa eksplikoituvat käsitteellisiksi järjestelmiksi. (1978, 60-67.)

Sellaiset välittömässä kokemuksessa fenomenalisesti olemattomat ilmiöt, kuten abstrakti aika ja tila tyhjinä koordinaatistoina, puhdas kvantiteetti, ääretön substanssi tai osallistumaton tarkkailija ovat kaikki Sohn-Rethelin mukaan peräisin historiallisesti laajentuvan vaihdon ja rahatalouden materiaalisista reaaliabstraktioista. Ennen kuin voitiin artikuloida vaikkapa puhtaan kvantitatiivinen, abstrakti laskettavuus kohteellisuuden perustavana muotona – kuten Newtonin fysiikassa – sen täytyi olla ”jo” yhteiskunnallisesti olemassa *rahan* muodossa. Raha tavaroiden vaihdettavuuden yleisenä merkinä on *universaali substanssi*, joka läpäisee kaikki konkreettiset käyttöarvot. (1978, 35-58)²⁴

Sosiaalisen vaihdon prosessin laajeneminen mahdollistaa myös intellektuaalisten toimintojen itsenäistymisen välttämättömyyden piiristä. Rahatalouden aikaansaama läpinäkymätön työnjako luo erillisen *äyllisen työn*, joka pikku hiljaa irtaantuu välittömästä kytköksestään kaikkiin manuaalisiin työprosesseihin. Pää ja käsi erkaantuvat toisistaan, toiminnallisesta yhteydestään. Tällä tavoin muodostuu historiallisesti ”itsenäinen äly”, joka ajattelee tuotantoprosessin ”toisinolemisen”, markkinamuodon kautta, tunnistamatta alkuperäistä yhteyttään manuaaliseen työhön. (1978, 67-79.)

Tavaran puhtaan sosiaalinen luonne on näin ollen sen arvomuoto, jonka alkuperä on vaihdon ja omistussuhteiden muuntamissa työprosesseissa. Tavaroiden sosiaalinen luonne muodostaa ”materiaalisen” tuotantoprosessin päälle ”toisen luonnon”, joka koostuu puhtaista sosiaalisista abstraktioista. Tämä rakenne on tavaramuodon perustana. (Sohn-Rethel 1978, 57.)

Lukácsille esineellistymisessä (*Verdinglichung*) on kyse siitä, että tämä asioiden ”toinen luonto”, niiden formaalis-kvantitatiivinen kohteellisuus, kääntyy todellisuuden todellistumisen *ensisijaiseksi* muodoksi. Alkuperäisen, kvalitatiivisen työprosessin momentit peittyvät: asiat käsitetään tuottavasta ja hyödyllisestä työstä irrallisina objekteina. Työ itsessään puolestaan ymmärretään ja sitä käsitellään mekaanisina suoritteina sen sijaan, että se koettaisiin inhimillisenä, tietoisien tarkoituksien toteutumisen prosessina.

Tällaisen kehityksen tuloksena tietoisuuden rakenne on kokonaan esineellistynyt, ja ajautuu ratkaisemattomaan ristiriitaan subjektin toiminnallisen puolen, tahdon ja tarkoituksellisuuden (*Zweckmässigkeit*), sekä objektiivisen, kausaalisen luonnonoliollisuuden välillä. Tällainen käänös tapahtuu modernissa kapitalismissa, sillä

24 ”Rahalla” ei luonnollisestikaan tarkoiteta tässä sen kontingenttia, materiaalista muotoa kolikkoina, seteleinä tms. vaan sen ”ylevää ruumista” tuhoutumattomana, muuttumattomana substanssina, jonka ilmenemismuotoja konkreettiset pennit ja kopeekat ovat. (Sohn-Rethel 1978, 59; Žižek 2009, 12) Kiinnostava uudempi tutkimus rahatalouden synnyn yhteydestä kreikkalaisen ajattelun alkuun, etenkin Parmenideen ajatukseen kaiken läpäisevästä yleisestä olemuksesta (*to on*), on Seaford (2004).

vasta kapitalismissa tuotantojärjestelmä on kokonaan suuntautunut itseään lisäävän vaihtoarvon tuotantoon käyttöarvojen sijasta. (GK 258-259.)

Tavaravaihtoa ja sitä vastaavia subjektiivisia ja objektiivisia tavarasuhteita on ollut tunnetusti olemassa jo yhteiskunnan varsin varhaisissa kehitysasteissa. *Tässä* on kyse siitä, missä määrin tavaroiden liike ja sen rakenteelliset seuraukset kykenevät vaikuttamaan yhteiskunnan *koko* ulkoiseen ja sisäiseen elämään. (GK 258.)

Vasta kapitalismissa vaihtoarvon kasvattamisesta tulee yhteiskunnallisen toiminnan ensisijainen ”päämäärä” – sosiaalisen mekanismin kautta, joka toimii taloudellisissa prosesseissa ilman toimijoiden ymmärrystä tai tietoista päämäärien asettamista. Kapitalismi järjestelmänä jähmettää nämä pääoman sosiaalisesta olemisesta syntyneet kategoriat ylihistoriallisiksi (tai transsendentaalisiksi) totuuksiksi maailman konstituutiosta sinänsä. Se muuttuu ”jähmettyneeksi, läpäisemättömäksi olioksi” (GK 370).

Esineellistyminen tarkoittaa työprosessin käsitteen kautta tarkasteltuna nyt muutosta *työn tuotteen* olemisessa: sen sosiaalisesti muodostuneen vaihtoarvon peittymistä fetisististen muotojen alle. ”Esineellistyminen” tarkoittaa perustavalla tasolla arvonmuodostusprosessin ensisijaistumista suhteessa varsinaiseen työprosessiin: tällöin työ ja työn tuotteet muuttuvat ensisijaisesti tavaroiksi ja kadottavat alkuperäisen suhteensa inhimillisiin tarkoituksiin ja päämääriin. Niiden tarkoituksenmukaisuus (*Zweckmässigkeit*) peittyy (luonnon)oliollisuuden ”merkityksettömyyden” alle. Tämä prosessi ei kuitenkaan Lukácsin mukaan ole vääjäämätön.

2.3.5. Totaliteetti ja historia.

Lukács katsoi, että tietoisuuden esineellistyneet muodot sekä fetisistinen Olion kategoria on mahdollista ylittää kokonaisvaltaisen dialektis-praktisen tietoisuuden muodon avulla. Historiallisen materialismin teoria kykenisi Hegelin ”välityksen” (*Vermittlung*) kategoriaa käyttäen integroimaan fetisistiset, ”jähmettyneet” muodot takaisin yhteiskunnallisen tuotannon kokonaisuuteen. Sen avulla olisi mahdollista näyttää, kuinka sosiaalinen todellisuus itsessään tuottaa tavarafetisismien mekanismeissa sen harhan, joka irrottaa ilmenemisen olemuksesta, i. yhteiskunnallisen arvon tuotannosta. Marxin *Pääoman* luku tavarafetisismistä pitääkin Lukácsin näkemyksen mukaan sisällään ”koko” historiallisen materialismin teorian. (GK 354; ks. Grondin 1988, 91.)

Marxin viitoittama dialektinen yhteiskuntateoria tarkastelee Lukácsin mukaan historiaa *totaliteetin* (*Totalität*) näkökulmasta. Siitä käsin on mahdollista osoittaa todellisuuden (*Wirklichkeit*) totuus ”yhteiskunnallisena tapahtumisena”, so. yhtenäistää tietoisuuden muodot sekä niiden historiallinen kehkeytyminen materiaalisessa tuotannossa

yhdeksi teoriaksi yhtenäisestä historiallisesta prosessista, jossa subjekti ja objekti tuottavat toisensa jatkuvasti. Kohteellisuuden muotojen historiallis-yhteiskunnallisen kehkeytymisen prosessi, totaliteetti toimii näin koko Lukácsin esineellistymisanalyysin ”horisonttina”. (Charbonnier 2000, 157; GK185-186.)

Dialektisessa tarkastelussa ”oliot” paljastuvat ontologisesti osaksi yhteiskunnallista praksista. Lukácsin mukaan kaikki esineellistyneet muodot, eli ideologiset, filosofiset ja tieteelliset kategoriat ovat pohjimmiltaan ilmausta ”ihmisten välisistä suhteista”. Se ”varsinaisuus”, jonka esineellistyneet muodot peittävät, on niiden yhteiskunnallinen oleminen, joka tarkoittaa olemista osana inhimillisen yhteiskunnan historiallista itsensä-tuottamisen prosessia. Totaliteetin näkökulmasta ”oliot voidaan osoittaa prosesseiksi purkautuviksi momenteiksi” (GK 364). ”Tosiasiat” puolestaan sulautuvat historiallisiksi kehitystendensseiksi, tulemassa-oleviksi mahdollisuuksiksi.

Jonkin ilmiön todellisen kohteellisuuden tiedostaminen, sen historiallisen luonteen tiedostaminen ja sen yhteiskunnallisessa kokonaisuudessa saaman todellisen funktion tiedostaminen muodostavat siten yhden jakamattoman tiedostuksen aktin. (GK 186.)

Mitä asiat siis ”oikeasti” ovat, kun niitä ei ajatella esineellistyneiden fetisististen muotojen kautta? Lukácsin yllä antamassa vastauksessa ”todellinen kohteellisuus” (*wirkliche Gegenständlichkeit*) kytketään asian ”historialliseen luonteeseen” sekä sen ”yhteiskunnallisessa kokonaisuudessa saamaan todelliseen funktioon”. Tämä viittaa kahteen suuntaan, joita pitkin praktisesta kontekstista eristetyt oliot on dialektisesti välitettävä niiden ”todellisen” luonteen esilletuomiseksi: ne voidaan tässä nimetä *vertikaaliseksi* akseliksi (olion välitys yhteiskunnalliseen kokonaistuotantoon) ja *horisontaaliseksi* akseliksi (olion välitys historiaan). Asiat ovat ontologisesti Lukácsille aina osia yhteiskunnallisesta tuotannosta, ja tuotanto puolestaan aina osa historiaa.

Termi ”todellinen” (*wirklich*) tuleekin tässä lukea dialektisesti, Hegelin ”todellisuuden” (*Wirklichkeit*) kategorian pohjalta. Lukácsin ”todellinen” kohteellisuus ei dialektisesti ymmärrettynä tarkoita vain kohteellisuuden ”oikeaa” muotoa suhteessa johonkin toiseen, ”virheelliseen”, vaan *totaalisempaa* kohteellisuutta: sellaista, joka integroi itseensä fetisistisen ”harhan” ilmenemisen. Praktisten käyttöarvojen ilmeneminen oliollisina *sisältyy* niiden historiallis-yhteiskunnalliseen olemiseen, ja kääntäen niiden historiallis-yhteiskunnallinen kohteellisuus *sisältää* oliollisuuden (vrt. Hegel 1934, 155-156)²⁵. Lukács

25 Hegel kirjoittaa: ”Jonkin [*Etwas*] ilmentyminen [*Erscheinung*] ei ole vain sen reflektiota jossakin toisessa, vaan siinä itsessään, ja sen ulkoisuus on siksi sen, mitä se sinänsä on, ilmaisevaa ulkoistumista [*Äusserung*]; ja kun sen sisältö ja muoto ovat näin sellaisenaan identtiset, ei se ole sinänsä eikä itselleen [*an und für sich*] mitään muuta kuin *tätä itsensä ilmaisevaa ulkoistumista*. Se on oman olemuksensa paljastaminen [*Offenbaren*], siten että tuo olemus on pelkästään se, joka paljastaa itsensä. Tämä ilmenemisen ja sisäisyyden eli olemuksen identiteettinä olemuksellinen suhde on määrittynyt

korostaakin moneen kertaan, ettei ole olemassa ”objektiivista” tuotantoprosessia erotuksena sen ”subjektiivisesta” vääristymästä.

Yhteiskunnallisen olemisen välittömät ilmenemismuodot eivät kuitenkaan ole aivoissa piileviä subjektiivisia fantasioita, vaan kapitalistisen yhteiskunnan reaalisten olemassaolon muotojen, olemassaolon määreiden momentteja. (Lukács 2000, 79.)

Esineellistymisen muodostama ontologinen ”kategoriavirhe” tai epistemologinen ”harha” on tässä mielessä ”objektiivinen”: se sisältyy sosiaaliseen todellisuuteen itseensä, eikä katoa ”harhan” tiedostamisen myötä.

Yhteiskunnallinen työ ottaa siis kokonaisuudessaan Lukácsin ajattelussa aseman totaliteetin keskuksessa. Työn tulkitseminen yksinomaan jatkuvana työprosessina, so. pelkästään yhteiskunnan itse-tuotantona ja uusintamisena, tarkoittaisi kuitenkin staattisen transsendentaalirakenteen asettamista: työtä ²⁶ Lukács ei jää tähän: kohteellisuuksien rakenteita pohjustaa vielä yhteiskunnallista tuotantoakin perustavampi paikka, *historia*.²⁷ Historia tarkoittaa tässä myös inhimillistä työtä, mutta tuotantoprosessin muotojen historiallisena muuttumisena, *tuotannon tuotantona* – eli historiallisena tapahtumisena.

Historia on pikemminkin yhtäältä ihmisten itsensä toiminnan – tähän asti tosin tiedostamatonta – tulosta, toisaalta niiden prosessien seuraanto, joissa tuon toiminnan muodot, ihmisen suhteet itseensä [...] muuttuvat. (GK 372.)

Yhteiskunnallinen työ on itsessään ajallista ja historiallisesti muokkautuvaa, ja sitä ajaa eteenpäin historian negatiivisuus: totaliteetti tarkoittaa yhteiskunnallisen todellisuuden historiallista tuotantoa.

Tuotannon olemus *historiallisena prosessina* tarkoittaa lisäksi, ettei totaliteetti, Lukácsin analyysia johdattavana instanssina, *ole vielä*, vaan vasta kehkeytymisen prosessissa. Tässä mielessä totaliteetti totaliteettina on ennen kaikkea ajallinen rakenne: sen itsensä kautta välittymisen prosessi on jatkuvasti käynnissä. ”Välityksien sarjan [...] on oltava nykyisyydestä tulevaisuuteen välittyvä liike” (GK 364). Näin Lukács pyrkii lukemaan historiallisuuden sisään yhteiskunnalliseen tuotantoon perustuvaan ontologiaansa.

Tämän ajallisuuskäsityksen pohjalta Lukács voikin todeta, että ”historian

todellisuudeksi [Wirklichkeit].” (155)

26 Esimerkiksi Jürgen Habermas tulkitsee teoksessaan *Erkenntnis und Interesse* marxilaisen työn käsitteen kantilaisesti transsendentaalikäsitteenä: tuottava työ on yhteiskunnallisten prosessien sekä tietoisuuden muotojen (materiaalinen) ennakkoehto. Näin yhteiskunnallistuneen työn käsite muodostaa materialistisen, mutta lähtökohdiltaan kantilaisen tietoteorian perustan. Kohteellisuuden eri muotojen analyysi perustuu Habermasilla yhteiskunnallisten prosessien ja niistä muotoutuvien tiedonintressien analyysille; työstä tulee objekteja konstituiva voima Kantin subjektiivisten synteisien tilalle. (Habermas 1968, 38-43.)

27 Myös Hegelin mukaan ”liike, muoto, jossa [Henki] kuljettaa itsensä tietämisen muotoa eteenpäin, on työ, jonka se saattaa päätökseen *todellisena historiana*” (PG 559).

kehitystendensseille kuuluu korkeampi todellisuuden aste kuin pelkille empirisille 'tosiasioille'" (GK 366-367). 'Tendenssit' ovat tulemassa-olevina potentiaaleina enemmän osia totaliteetista kuin se-mikä-yksinomaan-on, tosiasia. Tästä syystä ne ovat "enemmän" olemassa. Koko totaliteetin käsite konstituoituu näin vertikaaliseksi, historialliseksi jännitteeksi, ja esineellistyminen saa ajallisen merkityksen: ajallisesti "vain" läsnä-oleva on peittänyt historiallisuutensa ja on näin ollen prosessuaalisen totaliteetin näkökulmasta fetisistinen "jähmettymä".

Totaliteetin näkökulmasta voidaan Lukácsin mukaan osoittaa, että yhteiskunnallistuneen "toisen luonnon" ja fetisististen kategorioiden historiallinen *alkuperä* on inhimillisessä työprosessissa. Mutta *lisäksi* sen horisonttiin kuuluu historiallinen mahdollisuus, jossa tuotanto ja siitä erkaantuneet muodot voivat reaalisesti sovitua yhteiskuntamuodossa, jossa työn yhteiskunnallinen luonne ei enää välittyisi markkinoiden kautta, vaan työn yhteiskunnalliset määritteet näyttäytyisivät välittömästi sellaisinaan. Historiallisen totaliteetin näkökulmaa kantaa Lukácsin mukaan puolestaan *proletariaatti* kapitalismin "universaalina luokkana" (GK 224-225, 309). Proletariaatti edustaa historiallista mahdollisuutta, jossa *tavaramaailma itsessään* voi työvoiman muodossa tulla itsestään tietoiseksi. Työläinen on sekä tavara että tavaran tekijä ja näin avain tavaramaailman "salaisuuteen".

Lukács orientoituu analyysissään kohti historiallista mahdollisuutta tilaan, jossa työläisen tuottava toiminta voisi tulla jälleen kokonaisvaltaisesti mielekkääksi, jossa kaikki kohteellisuuden muodot palautuisivat perustaansa, työprosessin muodoiksi. Tällöin subjekti kykenisi löytämään itsensä objektista, hetkellä, jolloin Hegelin Henki voi sanoa "Olio olen minä". (vrt. luku 2.3.1.) Tässä ei ole tarpeen mennä totaliteetin käsitteen hankaluuksiin tai kommunismin hypoteesiin sen tarkemmin.²⁸ Esineellistymisteoria on mahdollista käsitteellistää riittävästi myös ilman niiden täydellistä käsittelyä.

Jatkon kannalta on kuitenkin olennaista huomata, että Lukácsin esineellistymisteoria edellyttää ontologisen taustahorisontin, jossa kaikki kohteellisuus, mukaan lukien oliollisuus on palautettavissa tuotannolliseen toimintaan kuuluvaan tarkoituksenmukaisuuteen ja ihmiselle-olemiseen. Yhteiskunnallisen tuotantotoiminnan perustava asema totaliteetin käsitteessä tuottaa Lukácsin diskurssiin teoreettisen välttämättömyyden käsittää ihmisen

28 Vaikka totaliteetin ja universaalisuuden käsitteiden kenttä jääkin suurimmiltaan osin tämän tutkielman ulkopuolelle, mainittakoon kuitenkin, ettei totaliteetin käsitteen käyttö Lukácsilla välttämättä johda siihen, että *koko* historian merkitys totalisoitaisiin vieraantuneen työn problematiikkaan – kuten käsitettä on useimmiten luettu (vrt. Jay 1984, 108-109). Lukácsin ajattelu pyrkii olemaan historiallisesti täysin immanenttia, ja sen tarkoitus on artikuloida "erilaisten 'totuuksien' *konkreettinen historiallinen funktio* konkreettiseksi tullessa, ainutkertaisessa historianprosessissa" (GK 373). Juuri historiallisuutensa takia ajattelulla ei ole pääsyä historian merkitykseen sellaisenaan. (Bernstein 1988, 178-179; vrt. Merleau-Ponty 1971, 53-57.) Tästä lisää luvussa 4.3.

tarkoituksenmukainen toiminta *toteutumisen* pohjalta. Lukácsin analyysin horisontti kiinnittyy kaikkien todellisuuden olemisen tasojen *mahdolliseen aktualisoitumiseen, läsnäoloon*.

2.4. Yhteenveto.

Tämä luku alkoi tehtävänannosta: vaadittiin määritelmää Lukácsin esineellistymisen käsitteelle. Vastausta ryhdyttiin etsimään antamalla aluksi yleinen kuvaus esineellistymistä länsimarxilaisessa viitekehyksessä (2.1.); tästä edettiin käsitteen konkreettiseen tulkintaan, jossa ensin kehiteltiin Marxin tavaramuodon käsite (2.2.), jonka pohjalta voitiin lukea *Historian ja luokkatietoisuuden* esineellistymisteoriaa. Tarkoituksena oli selventää, kuinka Lukács ymmärtää tavaramuodon ontologisen rakenteen, so. sen vaikutuksen modernin länsimaisen yhteiskunnan maailmakonstituutioon (2.3.). Nyt on mahdollista vetää yhteen Lukácsin käsitys esineellistymisestä aiemmin esitetyn kolmijaon mukaan.

Lukácsille

1. Esineellisyys: inhimillisen, tuottavan toiminnan piiristä irtaantuneen Olion olemistapa, fetisistinen arvomuoto.
2. Ei-esineellisyys: ihmisen tuottavan toiminnan yhteiskunnallis-historiallisen totaliteetin olemistapa; käyttöarvo, elävä prosessi.
3. Esineellistyminen: fetisistisen arvomuodon läpäisemän työprosessin tuottamien kategorioiden irtaantuminen käytännöstä ja ensisijaistuminen todellisuuden perusmääritteiksi.

Lukács käsittää todellisuuden kokonaisuudessaan kohteellisuuden muotojen historiallisen kehkeytymisen prosessina, *tuotannon tuotantona*. Tästä perustavasta jäsennyksestä käsin hän tulkitsee ”esineellisyyden” modernia olemista hallitsevana kohteellisuuden muotona. Tämä kohteellisuuden muoto syntyy yhteiskunnallisen tuotannon omaksumasta arvomuodosta sekä arvonmuodostusten prosessien historiallisesta asettumisesta konkreettista työprosessia ensisijaisemmiksi.

Tämän esineellistymisen prosessin erityisenä tuloksena syntyy uuden ajan filosofian erityisongelma: jäykkä subjekti-objekti-rakenne, jossa subjekti ymmärretään *kontemplatiiviseksi* ja objekti subjektia vastassa-olevaksi oliolliseksi maailmaksi, johon ainoa pääsy on formaalis-kvantitatiivisten (luonnon)tieteellisen tiedon muotojen kautta.

Olemme näin selvittäneet Lukácsin esineellistymisteorian perustat; voimme edetä Heideggerin käsittelemiseen.

3. Heidegger ja esineellistyminen

Tunnettuna tosiasiana pätee, että jo vanhastaan, heti kun kysymys ylimalkaan asetettiin, tunkivat oliot oliollisuudessaan kerta toisensa jälkeen esimerkilliseksi olevaksi [*das massgebende Seiende*]. (GA 5, 6.)

Tämän luvun tarkoituksena on tarkastella sitä tapaa, jolla Martin Heidegger käsittelee oliollisuuden ongelmaa varhaisessa pääteoksessaan *Oleminen ja aika*. Tarkastelun erityisenä päämääränä on selvittää, millä tavalla Heidegger teoksessaan käsitteellistää länsimaisen filosofian ja ajattelun taipumuksen omaksua oliollisuus olemisen lähtökohtaiseksi tulkintahorisontiksi. Olemisen ja ajan viimeisellä sivulla Heidegger nimittää tätä prosessia, tosin lainausmerkkien sisällä, esineellistymiseksi (*Verdinglichung*) (SZ 437). Heideggerin ”esineellistymisen” ekspositio mahdollistaa etenemisen vertailuun Lukácsin kautta käsitteellistetyn marxilaisen lähestymistavan kanssa.

Olemisessa ja ajassa esitettyyn filosofiseen jäsennostapaan pohjautuvaa Heideggerin ajattelun vaihetta voidaan kutsua kokonaisuudessaan *fundamentaaliontologiseksi* projektiksi (Taminiaux 1991, xv). Tämän tutkielman Heidegger-luenta rajoittuu fundamentaaliontologisen kauden käsitykseen esineellistymisestä sekä Oliosta. Tällä edellytyksellä Olio samastetaan, kuten *Olemisessa ja ajassa* tehdään, Heideggerin käsitteeseen *esilläoleva* (*Vorhanden*) (ks. Inwood 1991, 214)²⁹.

Myöhemmältä Heideggerilta voidaan löytää useampia yrityksiä lähentyä Oliota ontologisesti muilta kannoilta kuin esilläolevuuden kautta. *Taideteoksen alkuperässä* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935) Heidegger käsittelee länsimaisen ajattelun historiassa vallalla olleita tapoja ajatella olioiden olemista tullen siihen tulokseen, ettei Olion varsinaista olemista ole mahdollista lähestyä näiden historiallisten skeemojen kautta ontologisesti tyydyttävällä tavalla. Niiden käytön sijaan olio on ajateltava (taide)teoksen (*Werk*) ontologisesti rakenteesta käsin: tällöin sen oliollisuus paljastuu kuuluvuudeksi *maahan* (*Erde*). Myöhemmässä esseessä *Olio* (*Das Ding*, 1960) Olio taas kantaa jo lähes taideteokseen verrannollista potentiaalia avata maailma ja koko ontologinen taustahorisontti. (GA 5, 1-74; GA 7, 165-188; ks. Gadamer 1960, 112; Inwood 1991, 214-215.)³⁰

29 Olen käyttänyt tulkinnan lähteinä paitsi *Olemista ja aikaa*, myös muutamia Heideggerin keskeisimpiä 20-luvun luentokursseja, etupäässä vuoden 1925 kesän luentosarjaa *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* sekä vuoden 1927 *Grundprobleme der Phänomenologieta*.

30 Pyrkimys palauttaa Oliolle jotain sen menetetyistä arvokkuudesta, ajatella sitä teknisen hyödynnettävyyden, laskettavuuden ja kohteellistamisen matriisiin ulkopuolella, so. muunakin kuin tiedon kohteena on keskeinen osa Heideggerin myöhempää ajattelua. Myös Heideggeria painokkaasti arvostellut Adorno koki välttämättömäksi palauttaa länsimarxilaisen esineellistymiskritiikin jäljiltä murjotun *Dingin* ontologisesti itsenäiseen asemaan. (Ks. ND 190-192 ja luku 4.3.)

Fundamentaaliontologisen projektin viitekehyksessä Olio on kuitenkin vielä sidottu jokseenkin tiukasti filosofian perinteen siitä antamiin jäsennyksiin. Itse asiassa Heidegger näkee juuri Olion oliollisuuden sekä sen tavan tunkeutua filosofisen ajattelun etualalle suurimpana esteenä omalle ontologiselle projektilleen.

Heidegger ei tästä huolimatta sisällytä termiä *Verdinglichung* ollenkaan filosofiseen terminologiaansa (ks. 1.1.). Tämän voi katsoa juontuvan fundamentaaliontologian pyrkimyksestä kyseenalaistaa koko länsimaisen filosofisen perinteen käsitykset siitä, mitä oleminen on. Tällöin ”ontinen suojautuminen” (SZ 46) esineellistymistä vastaan ei riitä: tarvitaan kokonaan uusi filosofinen kieli ja lähestymistapa, josta käsin niin oliollisuus kuin se, joka ei ole oliollista, voidaan saada näkyville. Heideggerin näkemyksen mukaan länsimaista filosofista perinnettä on koko sen historian ajan kasvavassa määrin vaivannut perustava kykenemättömyys kysyä *olemisen mieltä*. Tämän seurauksena on tapahtunut kahtalainen peittyminen:

– Yhtäältä olemisen mieli on otettu annettuna. Heideggerin mukaan länsimainen ajattelu ymmärtää kaiken olemisen olion (*res*) keskimääräisen olemistavan, reaalisuuden eli esilläolevuuden kautta. Esilläolevuus on kuitenkin vain yhden maailmansisäisen olevan olemistapa: sen ulottaminen *kaikkeen* olevaan tukkii ontologian radikaaleimmat mahdollisuudet lähestyä asioita itseään sinä mitä ne ovat. (SZ 209; ks. GA 24, 219; Taminiaux 1991, 118.)

– Toisaalta olemisen mielen kysymättömyys on johtanut tilanteeseen, jossa itse ongelma – ”mitä on 'oleminen'” – on kadonnut ajattelun näköpiiristä kokonaan: olemisen merkitys ei enää edes asetu ongelmaksi. Tämä tekee olemisen historiallisesti lukkiutuneen tulkinnan kyseenalaistamisen ja uudelleentulkinnan äärimmäisen vaikeaksi tehtäväksi.

Olemisen mielen kaksinkertainen katoaminen ei johdu mistään satunnaisesta erheestä tai filosofisesta huolimattomuudesta, vaan sen perusta on ihmisen historiallisessa olemisessa itsessään (ks. GA 20, 179-180). Myöhemmin Heidegger alkaa nimittää tätä ilmiötä ”olemisen unohtuneisuudeksi” (*Seinsvergessenheit*) (Inwood 1991, 72). Inhimillisessä olemisessä piilee olemisen unohtamisen ohella tosin myös tätä unohtamista vastustava mahdollisuus tuoda oleminen näkyville, temaattiseksi kysyttäväksi. Heideggerin filosofinen projekti lähtee liikkeelle pyrkimyksestä rikkoa olemisen historiallinen unohtuneisuus ja asettaa uudelleen kysymys olemisen mielestä. Tätä kautta on mahdollista osoittaa se, että esineellisyys (esilläolevuus) on vain yksi mahdollinen ”olemisen” merkitys, sekä eksplikoida positiivisesti, mikä *ei*-esilläolevien olevien ontologinen konstituutio on, so. mitä

niiden erityinen oleminen on.³¹

Esitetyn nojalla voidaan perustellusti väittää, että Heideggerin fundamentaaliontologialle on mahdollista asettaa samat kysymykset kuin luvun 2 alussa Lukácsille – etenkin, kun Lukács-tulkintamme on jo pyrkinyt tuomaan esiin *Historian ja luokkatietoisuuden* teoretisoinnin ontologiset ulottuvuudet. Kysymme siis jälleen kerran:

1. Mitä on esineellisyys (so. mitä tarkoittaa ”olla esine”)?
2. Mitä on ei-esineellisyys?
3. Mitä on esineellistyminen?

Tämän luvun tarkoituksena on etsiä Heideggerin fundamentaaliontologian vastaukset näihin kysymyksiin.

Olemisen ja ajan avaamalla kysymyksellä olemisesta on kaksi puolta: toisaalta positiivinen, fenomenologinen fundamentaaliontologia, jossa pyritään osoittamaan, että aikaisemman filosofisen tradition käsitteellistyksiä ja tulkintoja kannattelee ontologisesti perustavampi taso, *Daseinin eksistenssi*, josta käsin olemisen mieltä voidaan lähestyä uudella tavalla. Tämä Dasein-analytiikka muodostaa *Olemisen ja ajan* I puoliskon julkaistun osan.

Toisaalta kysymyksellä on negatiivinen puoli: hermeneuttis-destruktiivinen, jossa olemisen historiallisia tulkintoja puretaan liikkumalla filosofian tradition teksteissä yhä kauemmas taaksepäin, kohti antiikin ontologian perustavia jäsennyksiä. Tämän *olemisen historian destruktion* piti muodostaa *Olemisen ja ajan* julkaisematta jäänyt II puolisko; monet Heideggerin luentosarjoista sekä myöhemmistä teksteistä toteuttavat tätä aikomusta.

Tässä tutkielmassa ei ole mahdollisuutta edetä kovinkaan syvälle filosofian historiaan, eikä etenkin kreikkalaiseen ontologiaan; pysyttelemme pääosin Daseinin olemista käsittelevän eksistentiaaliontologian piirissä.

Luku jakautuu kolmeen osaan: ensimmäisessä esitellään suppeasti *Olemisen ja ajan* Dasein-analytiikan peruskysymyksenasettelu ja lähestymistapa (3.1.). Tämän jälkeen edetään esittelemään Heideggerin ontologista analyysia olion olemistavasta, esilläolevuudesta (*Vorhandenheit*), sen vastinparista käsilläolevuudesta (*Zuhandenheit*) sekä arkipäiväisyydestä ja lankeamisesta (*Verfallen*) näiden olemisen tapojen ilmituloon liittyvinä ontologisina rakenteina (3.2.). Lopuksi problematiikka heijastetaan vielä ajallisuuden ja

31 Heideggerin päämääränä ei kuitenkaan ole yksinomaan näyttää, että olemisella on useampia erilaisia muotoja kuin mitä länsimaisessa ajattelussa on perinteisesti oletettu. Ontologisen pluraalisuuden esilletuominen tapahtuu jatkuvasti olemisen eri merkitysten *ykseyttä* silmälläpitäen: *Olemisessa ja ajassa* erotetaan olemisen tapoja vain, jotta voitaisiin edetä kohti niiden ykseyden alkuperäisemmän perustan löytämistä. Heideggerin olemiskysymyksen teemana on alusta alkaen olemisen mieli *yleensä*. *Aika* muodostaa Heideggerille sen horisontin, josta käsin olemisen eri merkitysten ykseys voidaan perustaa (SZ 17-18). Tässä tutkielmassa ei tätä perimmäistä horisonttia kohti voida valitettavasti muuta kuin viitata.

”omakohtaisen” (*eigentlich*) eksistenssin kysymykseen (3.3.).

3.1. Fundamentaali-ontologia ja Dasein

Olemisen ja ajan keskeisin tehtävä on Heideggerin mukaan avata uudelleen kysymys *olemisen mielestä*. Heideggerin mukaan koko länsimaisen filosofian traditio on menettänyt kyvyn kysyä radikaalisti tätä kysymystä, ja sen sijaan ottanut olemisen merkityksen itsestäänselvyytenä. Tämän seuraukset ovat olleet kohtalokkaat: esimerkiksi koko uuden ajan filosofiaa liikuttaneet kysymykset ”ulkopuolisen maailman olemassaolosta”, ”tiedon mahdollisuudesta”, ”subjektista ja objektista” jne. ovat perustuneet väärin ennakkoletuksiin: olemisen mieli on otettu annettuna. (SZ 1-3.)

Heidegger ottaa tehtäväkseen avata tämän kysymyksen uudestaan radikaalimmalta pohjalta. Tähän tarjoutuu mahdollisuus *fenomenologisen ontologian* avulla. Fenomenologisen ontologian mahdollisuuksiin kuuluu, että oikein ymmärretyn fenomenologisen metodin avulla ilmiöt tulevat näkyville olemisessaan: sinä, mitä ne ovat. (SZ 34-37.) Ontologia kykenee antamaan artikulaation olevien *olemiselle*.

Heideggerin filosofinen projekti rakentuukin kokonaisuudessaan ajatukselle *ontologisesta erosta*: erosta olevan (*Seiende*) ja olemisen (*Sein*) välillä. Siinä missä positiiviset tieteet tarkastelevat aina jotakin olevaa (kuten biologia elämää, fysiikka ainetta), *filosofia* – jonka Heidegger käsittää olemukseltaan fenomenologiseksi ontologiaksi – tarkastelee näiden olevien *olemista*. Minkä tahansa olevan tarkasteleminen sinä olevana, joka se on, edellyttää ”esiontologista” tulkintaa sen olemisesta. Fysiikka tarkastelee olevaa *aineena*, biologia *elämänä* jne. Filosofinen lähestymistapa avaa eri tieteiden kohdealueiden ontologian: se esittää kysymyksen siitä, mitä merkitsee ”olla elävä”, ”olla ainetta” jne. (GA 24, 19-32; SZ 8-11.)

Ontologinen kysymyksenasettelu lähtee liikkeelle siitä, että ”oleminen on *a priorina* ennen olevia”: jotta jokin oleva voitaisiin ymmärtää *jonakin*, tämän *jonakin-olemisen* täytyy ontologisessa mielessä ”edeltää” tuota olevaa. Kyse on näin ollen transsendentaalianalyysistä, mutta Heideggerin mukaan syvemmillä tasolla kuin mihin Kant kykeni yltämään: ei enää kysymyksenä tiedon tai havainnon ennakkoehtoista, kohteellisuuden muodoista, vaan olemisesta sellaisenaan. Ontologia tuo siis esille inhimillisen toiminnan ”jo” edellyttämät todellisuuden rakenteet. (GA 24, 22-23; SZ 38.)

Heideggerin mukaan ontologia voi alkaa olemisen yleisen mielen tulkitsemisen kuitenkin vain tietystä lähtökohdasta. Inhimillinen oleva on nimittäin olevista ainoa, joka on sekä ”ontinen” (oleva) että ”itsessään ontologinen” (olemista ymmärtävä). Koska *Olemisen ja ajan* asettama kysymys koskee olemisen mieltä (*Sinn*), täytyy ontologinen analyysi

aloittaa siitä olevasta, joka voi ylimalkaan ymmärtää merkityksiä ja eritoten avautua ymmärtämään olemista. Heidegger nimeää tämän inhimillisen olevan *Daseiniksi*.

Dasein määrittyy siksi merkityksiä kysyväksi olevaksi, joka me jo olemme. Kysymisen tapahtuminen puolestaan paljastaa itsessään, että kysymyksen esittävä Dasein on jossain ymmärryksessä siitä, mitä on oleminen: kysymyksen ”Mitä *on* oleminen?” kysyminen edellyttää jonkin käsityksen sanan ”on” luonteesta (SZ 5-6). Näin Dasein on lähtökohtaisesti ”hämärässä ja keskimääräisessä” olemisymmärryksessä, jonka fenomenologisen analyysin tehtävänä on eksplikoida. Tämä avaa mahdollisuuden olevan olemisen mielen selvittämiseen. Kaikkien maailmansisäisten olevien oleminen sinä, mitä ne ovat, on näet Heideggerille ”riippuvaista” Daseinin kyvystä ymmärtää niiden olemista (SZ 212)³². Daseinin olemisymmärryksen fenomenologinen tulkinta on kaiken ontologian ensimmäinen edellytys: nimenomaan se muodostaa *fundamentaaliontologian*.

Dasein ei olemista ymmärtävänä ole olemisymmärryksessään kuitenkaan lähtökohtaisesti ja perustavasti suhteessa muihin oleviin ja näiden olemiseen, vaan itseensä ja omaan olemiseensa. Dasein on se oleva, jonka olemisessa on kyse sen itsensä olemisesta. Tätä Daseinin *omaa* olemistapaa Heidegger nimittää *eksistenssiksi*: ”Daseinin 'olemus' on eksistenssissä” (SZ 42). Daseinin olemisen erityislaatuisuus muodostuu sen ei-positiivisesti-läsnäolevasta olemisen tavasta, kurottumisesta kohti jotakin olemisen mahdollisuutta. Daseinille sen oma oleminen on *ongelma* tai *tehtävä*: ihminen ei vain ole, sen *on oltava* (Heidegger käyttää termiä *Zu-Sein*). Eksistenssi on se taso, jolta käsin kaikki muu oleminen voi avautua: siksi kaikki mahdolliset olemisen tavat on ymmärrettävä suhteessa Daseinin omaan olemiseen.

Heideggerin fundamentaaliontologian lähtökohtana on Daseinin olemisen erityislaadun, eksistenssin, ontologinen selventäminen. Tällöin on luovuttava kaikista valmiista ihmisen olemista kuvaavista kategorioista: filosofis-humanistinen intuitio ihmisen erityisyydestä ei riitä. Heideggerin mukaan kaikki yritykset korostaa ihmisen erityisluonnetta jonakin ei-esineellisenä, puhuivat ne sitten ”elämästä”, ”persoonasta”, ”ihmisestä” tms. vastavetona ”tietoisuuden esineellistymiselle” ovat tuomittuja epäonnistumaan, mikäli ne lähtevät liikkeelle väärästä ontologisesta tulkintahorisontista.

Ontologisesti jokainen 'subjektin' idea – ellei sitä ole selvitetty alustavassa ontologisessa perusmäärittelyssä – asettaa muassaan lähtökohdaksi *subjectumin*

32 *Olemisen ja ajan* muotoilu ”vain niin kauan kuin Dasein *on* [...], 'on olemassa' olemista” (SZ 212) voidaan helposti lukea siten, että oleminen olisi Heideggerille perustaltaan inhimillinen ilmiö; ajatus, jonka Heidegger myöhemmin pyrkii punnerekkaasti kiistämään. Hän katsookin myöhemmin tarpeelliseksi tulkita kohdan uudelleen, ehkäistäkseen *Olemisen ja ajan* pohjalta syntyneen antroposentrisen luulon, että oleminen olisi käsitettävissä ”ihmisen tuotteeksi”. (GA 9, 334-336; vrt. GA 15, 345)

(*hypokeimenon*) riippumatta siitä, miten voimakkaasti 'sielusubstanssia' tai 'tietoisuuden esineellistymistä' vastaan ontisesti suojaudutaan. On todistettava tällaisen esineellisyyden [*Dinglichkeit*] ontologinen syntyperä, jotta voimme kysyä, mitä subjektin, sielun, tietoisuuden, hengen tai persoonan ei-esineellisestä *olemisesta* on *positiivisesti* ymmärrettävissä. (SZ 46.)

Tässä Heideggerin viittauspisteenä ovat etenkin Wilhelm Dilthey, Max Schelerin ja Henri Bergsonin kaltaisten ajattelijoiden yritykset vastustaa inhimillisen ”elämän” ainutlaatuisuuden alistamista empiiris-analyyttisen tiedon paradigmalle.³³ Heidegger kuitenkin vaatii näitä filosofisia projekteja radikaalimpaa lähtökohtaa: ihmisen ontologista uudelleentulkintaa. Ihmisen olemisen erityislaatu, eksistenssi, tulee ottaa perustaksi kaikkia tähänastisen filosofian käsittelemiä olemisen tapoja tulkittaessa. Sitä ei voi ontologisesti johtaa ”esineellisistä” kategorioista – kuten ”subjekti”, ”ihminen”, tms.

Heideggerin pyrkimyksenä on osoittaa, että oliollisuus on eksistenssin suhteen jälkikäteisempi olemisen tapa, ja sellaisena riippuvainen Daseinin eksistenssin rakenteista. Eksistenssistä käsin voidaan antaa *ontologinen* tulkinta sille, mitä filosofian traditio on kutsunut ”olioksi”, ”esineeksi”, tai ”reaaliseksi olevaksi”. Tällaisen olevan nimi on fundamentaaliontologian kontekstissa ”esilläoleva” (*Vorhanden*).

Heideggerin teoreettinen liike suuntautuu taaksepäin, kohti tämän ”esineellistetyn” subjektin ja todellisuuden apriorisia, ontologisia ja eksistentiaalisia, elettyjä ehtoja³⁴. Mikäli Heideggerin mukaan kykenemme käsittämään ihmisen Daseinina ja lähdemme liikkeelle eletyn eksistenssin peruskokemuksista, olemme saavuttaneet ontologisesti alkuperäisemmän tason, josta käsin tulevat positiivisesti näkyviin *niin* esineellistymisilmiö *kuin* sen vastapuoli, ”elävä elämä”. Tämä eksistentiaalinen taso on Heideggerille aina jo olemassa, elettyinä ja elettyinä elämä, jonka filosofinen ajattelu voi oikein ymmärrettyinä tuoda näkyviin. Seuraavassa käsitellään tätä *Olemisen ja ajan* ontologista perustasoa.

3.2. Maailmassa-oleminen

Olemisen ja ajan ensimmäisen pääjakson (”Daseinin valmistava fundamentaalianalyysi”) lähtökohtana on Daseinin eksistenssin perustaminen ontologiseen rakenteeseen, jota Heidegger nimittää maailmassa-olemiseksi (*In-der-Welt-Sein*) (SZ 53). Tämä Daseinin eksistenssin perustava ontologinen rakenne perustaa mahdollisuuden

33 Lukácsin esineellistymisanalyysin filosofianhistoriallinen viittauspiste on tässä kohtaa sama. Yritykset käsitteellistää ”ihminen” vastakohtana ”tieteen elämästä vieraantuneelle formalismille” tai puhua ”elävästä elämästä” ovat Lukácsin mukaan kykenemättömiä ”radikaalin näkökulman muutokseen”. Lukácsille tämä näkökulman muutos vaatii puolestaan katseen kääntämistä kohti esineellistyneiden muotojen yhteiskunnallista tuotantoa sekä yhteiskunnallisesti tuottavaa ihmistä. (GK 286.)

34 Tästä juontuu myös fraasien ”alkuperäinen”, ”perustava” tms. jatkuva käyttö *Olemisessa ja ajassa*.

kohdata maailmansisäiset ovat, kuten ”esineelliset” oliot. Maailmassa-oleminen myös tässä tutkielmassa otettava esineellisuuden fundamentaaliontologisen tulkinnan perustaksi, sillä mikäli Heideggerin esineellistymiskäsitystä halutaan ymmärtää riittävästi, on oltava selvillä Heideggerin esittämän ”esineellisuuden” tulkinnan (esilläolevuuden) eksistentiaalisesta taustasta.

Heideggerille ihminen, *Dasein on* maailmassa-olemista: aina jo maailmassa. Maailman käsitettä ei tule Heideggerin mukaan ymmärtää ”kaiken olevan kokonaisuutena”, vaan eksistentiaalisena paikkana, taustana, jonka täytyy jo olla avautunut, jotta *Dasein* voisi kohdata jotakin maailmassa vastaantulevaa olevaa. Maailma on *Daseinin* eksistenssiin itseensä kuuluva rakenne; olevan kohtaaminen tapahtuu aina sillä edellytyksellä, että ollaan jo maailmassa. Maailma on näin olemisen tapahtumisen paikka, se ”Da” (”täällä”) jossa ja joka Da-Sein (täällä-oleminen) eksistoivana on. (SZ 55-56.)

Heideggerin analyysi alkaa *Daseinin* maailmassa kohtaamien olevien olemistapojen tulkinnasta. Tämän olemisen perusmuotoja on *Olemisessa ja ajassa* kaksi: käsilläolevuus (*Zuhandenheit*) ja esilläolevuus (*Vorhandenheit*) (SZ 88). Heideggerin analyysi kohdistuu ensimmäiseksi arkiympäristön työvälineisiin, joiden olemisen tapa, käsilläolevuus pyritään osoittamaan maailmansisäisen olevan olemisen primaariksi muodoksi. Tämän myötä Heidegger katsoo voineensa osoittaa, että aikaisemman filosofian perustava tulkinta olemisesta esilläolevuutena on ollut perustaton, sillä se rakentuu ontologisesti käsittelemättä jääneen käsilläolevuuden päälle.

Uuskantilainen filosofia oli pyrkinyt tekemään eron tieteellisen objektivaation ”luonnollisten” kohteiden ja sosiaalisen ympäristön inhimillisellä ”arvoilla” ja ”merkityksillä” varustettujen kohteiden välille. Heideggerin lähtee liikkeelle samasta asetelmasta, mutta toteaa välittömästi, että tällainenkin erottelu pohjaa perustelemattomaan oletukseen siitä, että luonnonoliollisuus on olevien olemisen ”perustaso”, jonka ”päälle” inhimillinen toiminta ”konstruoii” merkityksiä ja arvoja. Tällöin esilläolevuus on jo edellytetty olemisen lähtökohtaiseksi tulkinnaksi; nyt ”arvolla varustettujen” olevien omaa olemista voidaan enää riittäväällä tavalla lähestyä. (SZ 98-99; Brandom 2005, 214.)

Heideggerin pyrkimyksenä on kääntää tämä ajatus radikaalisti ympäri: *Daseinin* ensisijainen tapa olla suhteessa olevaan on Heideggerille *Daseinin* praktinen toiminta maailmassa, oleminen toiminnallisesti merkityksellistyneessä ympäristössä. *Daseinin* praktisen suhtautumistavan ja olemisymmärryksen ensisijaisuuden myötä ”kätevät” olevat ovat ontologisesti oliollisia ensisijaisempia; vasta työskentelevästä toiminnasta käsin voi syntyä ”objektiivinen” tarkastelutapa, joka lähestyy objektivoituja kohteita t. olioita. Esilläolevuus voidaan näin ymmärtää ontologisesti vain käsilläolevuudesta käsin, mutta

käänteinen suunta ei ole mahdollinen: mikäli esilläolevuus otetaan lähtökohdaksi, on pääsy käsilläolevuuteen lähtökohtaisesti sulkeutunut.

Heideggerille Daseinin lähtökohtainen olemistapa maailmassa onkin huolehtivaa olemista lähimpien käsilläolevien parissa johonkin toimintaan ”uppoutuneena” olemista. Tätä olemistapaa ja siihen liittyvää olemisymmärrystä käsitellään luvussa 3.2.1. Vasta käsilläolevan kohtaamisesta käsin syntyy ”tematisoiva” katse olevaan jonakin ei-välineellisenä, pelkkänä oliona. Tämä asia selitetään luvussa 3.2.2.

Praktisen toiminnan eksistentiaalisesta ensisijaisuudesta huolimatta Dasein on lisäksi Heideggerin mukaan useimmiten esiontologisessa käsityksessä siitä, että esilläolevuus on olemisen tapana käsilläolevuutta ensisijaisempi. Tätä ontologisen ymmärryksen kääntymisen, lankeamisen (*Verfallen*) ilmiötä tarkastellaan luvussa 3.2.3.

3.2.1 Käsilläolevuus ja väline.

Inhimillinen arkikokemus ja ihmisen toimintaympäristön merkityksellisyys ei ole Heideggerin mukaan ymmärrettävissä aidosti, mikäli se yritetään konstruoida jälkikäteen inhimillisestä toiminnasta lähtökohtaisesti irrotettujen asioiden, *esilläolevien* olioiden, olemisesta käsin. *Käsilläolevuus* on arkiympäristön olevien *ensisijainen* olemistapa. Daseinia lähimmät ovat ovat *välineitä* (*Zeug*), joiden ontologinen rakenne on jotakin tyystin toista kuin oliollisuus. Välineen välineluonnetta (*Zeughaftigkeit*) eivät määritä ajallis-tilallisen kappaleen fysikaaliset ominaisuudet, vaan sen käytettävyys käytännöllisessä kontekstissa. (SZ 68-69)

Käytettävyys (*Bewandtnis*) tarkoittaa sitä tapaa, jolla välinettä konstituoiti sen jotakin-varten (*Um-zu*)-luonne: väline on väline sikäli, kun se on jotakin varten, sikäli, kun se on suhteessa johonkin pyrkimykseen. Välineen määrittää välineenä sen hyödyllisyys ja käytettävyys: mitä paremmin, mitä huomaamatta se *toimii* arkisessa toiminnassa, sitä puhtaammin se on silkka väline. Sen olemisen piileekin juuri ennen kaikkia sen *toimivuudessa*: mikäli se ei toimi, ja näin ollen pistää arkiympäristössä silmään, se on jo siirtymässä pois välineellisyydestään.

Väline on myös aina uppoutunut jotakin-varten-viittausten muodostamaan välineiden *kokonaisuuteen*. Väline on aina osa välineiden maailmaa, joka koostuu päämääristä ja päämäärähakuisista toiminnoista, välineet viittaavat aina kohti jotakin laajempaa kontekstia, joka määrittää niiden funktion ja merkityksen osana jotakin. Loppujen lopuksi tämä tarkoittaa kokonaista elämänmuotoa. Laajin mahdollinen välineiden yhteys on nimeltään ”käytettävyyksien kokonaisuus” (*Bewandtnisganzheit*); jokaisen välineen ”tarkoitus” – se ”mitä varten” se on – konstituoituu tästä kokonaisuudesta käsin. Esimerkiksi vasara välineenä ei ole ymmärrettävissä eikä käytettävissä ilman koko rakentamisen ja siihen

liittyvän välineistön kontekstia. (Backman 2000, 151-152; SZ 84)

Yksittäistä välinettä ei näin ollen ole ”tiukasti ymmärrettynä” olemassa (SZ 68). Mikä tahansa väline on väline vain viitatessaan toiminnalliseen kontekstiinsa ja ollessaan osa käytännöllistä maailmaa. Maailman maailmallisuus muodostuu tästä välineiden viittausten kokonaisuudesta, kokonaisvaltaisesta kulttuurisesta elämänmuodosta. (Vrt. SZ 86-87.)

Mutta mihin välineiden *kokonaisuus* puolestaan viittaa? Heideggerin mukaan välineistö ei nimittäin vielä sellaisenaan muodosta maailmaa: Daseinin itsensä transsendenssin erityisluonne pitää tulkita mukaan viittausten kokonaisuuteen, eikä maailmassa-olemista pidä ymmärtää vain ”käyttöesineiden kanssa toimimisena” (GA 9, 155.)

Maailma muodostuu merkitykselliseksi vain suhteessa Daseinin oman olemisen tehtävälouonteeseen (*Zu-sein*). Näin koko käytettävän välineistön kokonaisuus viittaa johonkin, joka ei itsessään enää ole välineistön piirissä: Daseiniin itseensä. ”Ensisijainen 'jotakin-varten' on jonkin-tähden [*Worum-willen*]” (SZ 84). ”Jonkin-tähden” tarkoittaa tässä koko ”praktisen” välinekontekstin perustavaa merkitystä olla olemassa Daseinin, ihmisen jonkin ”projektin” tähden. Esimerkiksi rakentamisen kokonaiskonteksti on olemassa ihmisen selviytymisen tähden, asumisen tarpeen tähden. (Ks. SZ 363-364.)

Tämä Heideggerin esiintuoma ”jonkin-tähden”-rakenne osoittaa sen, kuinka koko Daseinin maailmassa-oleminen pohjautuu Daseinin eksistenssin perusluonteeseen: Dasein on oman itsensä tähden (*umwillen seiner selbst*). Se horisontti, josta käsin kaikki mahdollinen suuntautuminen maailmaan tapahtuu, on Daseinin tapa olla *kohti* jotain omaa olemisen mahdollisuuttaan. Maailma ei näin ollen ole ”vain” välineiden ja käyttöesineiden kokonaisuus, vaan siihen kuuluu olennaisesti ja ennen kaikkea itse eksistoiva Dasein, jonka tähden välineistö toimii. Maailmassa-olemisen eksistentiaalisen rakenteen erittelemisen keskeisin pyrkimys onkin osoittaa, että maailmassa-olemisena Daseinin olemisen mieli on huoli (*Sorge*), ja että huoli muotoutuu olennaisesti Daseinin olemisesta oman olemisensa tähden. (SZ 191-193.)

Huoli Daseinin olemisena on Heideggerin määritelmän mukaan ”olemista-jo-itsensä-edellä-(maailmassa) (maailmansisäisen olevan)-äärellä-olemisena” (SZ 192). Maailmansisäisen olevan äärellä olemisen (*Sein bei...*), välineiden kanssa toimimisen, edellytyksenä ja sitä alkuperäisesti konstituivana momenttina on Daseinin itsensä-edellä-oleminen (*sich-vorweg-Sein*), oleminen kohti itseään mahdollisuutena. Ihmisen eksistenssin tehtävälouonne avaa mahdollisuuden toiminnallisen ympäristön merkitykselliseen avautumiseen. Ei-esineellisen olevan, välineen, olemisen erityislaadun muodostaa sen suhde Daseinin eksistenssiin.

Käsilläolevien parissa toimiminen edellyttää Daseinilta tietynlaista, useimmiten tiedostamatonta suhtautumistapaa olevaan, tietynlaista tapaa avata maailma. Tätä praktiseen toimintaan kuuluvaa ymmärrystä Heidegger nimittää *huomioimiseksi* (*Umsicht*): kyse on katseesta (*Sicht*), joka suuntautuu ympärillä (*um*) olevaan välineistöön siten, että tämän välineistön oleminen avautuu suhteessa Daseinin kulloiseenkin projektiin. Tällöin Dasein *huolettii* (*besorgt*) maailmassa-olevasta välineistönä.

Daseinin tapa tulkita olevaa lähtee alkuperäisesti liikkeelle juuri olevan huomioivasta tulkinnasta (*Auslegung*) välineinä. Maailmassa esilletuleva kohdataan valmiista projektista (*Entwurf*) käsin, ja ymmärretään tällöin aina jonakin, joka määrittyy tulkitsevan projektion ennakoivien rakenteiden mukaisesti. Huolehtiva huomioiminen suuntautuu maailmaan Daseinin omasta tarpeesta käsin ja ymmärtää välineet välineinä. (SZ 148-150.)

Daseinin perustavin tapa olla maailmassa on ympäristön eksistentiaalinen avaaminen hermeneuttisessa ymmärryksessä. Vasta tällaisen suhtautumistavan päälle voi rakentua tiedollinen suhde todellisuuteen. Tiedollisessa suhteessa ”jonakin”-rakenne muuttuu yksinomaan ilmoittavaksi. Ulkoisen asiointilan toteava puhdas väitelause on ympäristöllisen ymmärtämisen ”rajatapaus”. (SZ 158.)

”Apofanttiset”, ”tosiasioihin” viittaavat väitelauseet ovat Heideggerille juurtuneet huomioimiseen perustuvaan olemiseen maailmassa, huolehdittavien äärellä. Daseinin maailmassa kohtaamien välineiden käsilläolevuus on *Olemisen ja ajan* tarkastelemista olemisen tavoista ensimmäinen, jota ei voi ymmärtää esineellistyneiden kategorioiden kautta – käsilläolevuuden ontologinen rakenne edellyttää Daseinin eksistenssiä. Käsilläolevuus on ei-esineellistä, ja esineellisyys *toissijaista* käsilläolevan suhteen, sillä vasta käsilläolevan huomioivasta huolehtimisesta käsin Daseinille syntyy mahdollisuus ”pelkän” oliollisen olevan kohtaamiseen. Siirtäkäämme nyt huomiomme siihen, miten Heidegger ymmärtää olevien jälkikäteisen olemisen tavan, oliollisuuden konstituution.

3.2.2. Esilläolevuus ja olio.

Ennalta hallussa oleva oleva, esimerkiksi vasara, on ensisijaisesti käsillä välineenä. Mikäli tästä olevasta tulee väitelauseen ”kohde”, tapahtuu väitelauseen myötä muutos [*Umschlag*] siinä, mitä ennalta on hallussa. [...] ”Jonakin”-rakenne ymmärryksen kohteen omaksumisen funktiona ei kurottaudu enää käytettävyyssuhteeseen. Siltä katkaistaan sen mahdollisuudet artikuloida merkityksellisyyden viittaussuhteita, joista käsin ympäristöllisyys konstituoituu. (SZ 158.)

Esilläoleva (*Vorhanden*) on Heideggerille maailmansisäisen olevan ”johdettu modus” (vrt. SZ 59): se on oleva, jota ei *enää* kohdata suhteessa käytettävyyssuhteeseen tai

Daseinin praktisiin mahdollisuuksiin. Apofanttinen väitelause paljastaa juuri tällaisen olevan; esilläolevan olevan perusmuoto on olio t. substanssi, jolle väitelauseessa voidaan predikoida (yhtä lailla esilläolevia) ominaisuuksia. (SZ 158-159.)

Sen sijaan, että maailmansisäisesti kohdattu oleva olisi nyt käsillä, siis käsiä varten tai käsien tartuttavana (*Zu-handen*), se on käsien edessä, irrallaan esillä (*Vor-handen*), tematisoivan katseen kohteena. Esilläolevaa paljastaessa koko ontologinen tulkintahorisontti on muuttunut: nyt jonakin(*als*)-rakenne avaa maailmansisäiset olevat irrallisina niiden kytkeytymisestä välinekokonaisuuden viittauksiin: vasara ymmärretään irtaimena esineenä, ensisijaisesti fyysikaalisena kappaleena tilakoordinaatistossa. Tätä kautta ymmärretty maailmansisäinen oleva on esilläolevaa.

Olion olemistapaan kuuluu siis sen omalaatuinen irrallisuus Daseinin huolehtimisesta. Esilläoleviin olioihin sekä niiden ”maailmaan” suhtautumisen edellytyksenä on huolehtivan huomioimisen (*Umsicht*) muuttuminen intressittömäksi, pelkäksi katselevaksi paljastamiseksi (*Nur-noch-hinsehende-Entdecken*).

Olevan perustavaksi attribuutiksi tulee tätä myöten *jatkuva* läsnäoleminen ja sellaisenaan-pysyminen: esilläoleva olio on *substantiaaalinen* siinä mielessä, että sen olevuuden ”normi” on pysyvyys ja jatkuvuus, toisin kuin väline, jonka oleminen on kytketty jatkuvassa liikkeessä olevaan toimintaan. Esilläolevan olion tilallisuus ei muotoudu suhteessa Daseinin eksistentiaaliseen tilaan (”noin kaukana” t. ”lähellä”), vaan hahmottuu *ensisijaisesti* abstraktin, matemaattisen koordinaatiston kautta. Esilläoleva olio on se, joka varsinaisesti voi tulla matematisoidun luonnontieteen kohteeksi: matematiikka paljastaa näet ”sitä, joka on aina sitä, mitä se on”.³⁵ (SZ 95-96; 112.)

Oliota luonnehtii siis sen kuuluvuus abstraktiin ympäristöön, joka ei ole välittömästi maailmallinen Daseinin oman maailmassa-olemisen mielessä; Daseinin oleminen on näet jotakin, joka ei ole jatkuvasti tai positiivisesti läsnä, vaan vasta tulossa.

Heidegger käyttää ”maailma”-termiä, lainausmerkein varustettuna, kuvaamaan ”niiden olevien kaikkeutta, jotka voivat olla maailman sisällä esillä [*vorhanden*]” (SZ 64). ”Maailma” on esilläolevien olevien kokonaisuus, josta uupuu suora viittaus käytettävyysskokonaisuuden viittausverkostoon tai Daseinin eksistenssiin. Esilläolevan ”maailman” määritelmän sisässä käytössä oleva *maailman* käsite (ilman lainausmerkkejä) on puolestaan Daseinin maailmassa-olemisen sisältämä alkuperäisempi, eksistentiaallinen maailma. Heideggerille ”maailma” esilläolevien kokonaisuutena on johdannainen itse eksistentiaalisen maailman ilmiöstä, jonka ”yliiloikkaamiseen” aikaisempi ajattelu on

35 Esilläolevan ilmituleminen ei kuitenkaan Heideggerin mukaan ole *tulosta* siitä, että olevaa ymmärrettäisiin yksinomaan matemaattisesti, vaan päin vastoin: matemaattisista määreistä voi tulla olevan määreitä vain siltä pohjalta, että oleva on jo avautunut ensisijaisesti esilläolevana. Moderni matemaattis-fyysikaalisen tiedon paradigma sovittautuu historiallisesti annettuun olemisen tulkintaan, ei tuota sitä. (Ks. SZ 96.)

syyllystynyt. Esilläolevien olioiden ”maailma” on ontologisen tulkinnan lähtökohtana harhaanjohtava ja itsessään perustaton. (SZ 64-65.)

Heideggerin mukaan koko länsimaisen ontologian, niin skolastiikan kuin Kantinkin kategoriat ovat viime kädessä esilläolevan muotoja kuvaavia käsitteitä (ks. SZ 44-45). Maailmansisäisesti esilläolevaan Heidegger viittaa termillä ”reaalisuus”, jolle hän antaa näin uuden, aikaisemmasta metafysiikasta poikkeavan tulkinnan. Reaalisuus on näet Descartesin metafysiikan ja sen myötä koko uuden ajan filosofian annettuna ottama ymmärrys olemisen luonteesta; siitä liikkeelle lähdettäessä oleva on ymmärretty lähtökohtaisesti oliona (*res*). Uuden ajan filosofian subjekti-objekti-problematiikka kumpuaakin tavasta tulkita Dasein ja maailma erillisiksi esilläoleviksi olioiksi, *res cogitans*iksi ja *res extensa*ksi, joiden välille sitten jälkikäteisesti yritetään konstruoida yhteys (tai ykseys). (SZ 209.)

Uuden ajan filosofian orientoituminen *tiedon* kysymyksen ympärille on myös osa esilläolevuuden ontologista ensisijaisuutta. Länsimaiselle filosofialle pääasiallinen ja esimerkillinen ”pääsy oleviin” löytyy tiedollisesta ymmärryksestä. Tiedollinen suuntautuminen maailmaan rakentuu Heideggerin mukaan kuitenkin ontologisesti *havainnon*, siis viime kädessä pelkän katselemisen päälle. Kantilainen havainnointi (*Anschauung*) ja kreikkalaisten intuitiivinen järki (*nous*) olevan käsittämisen perustavina muotoina ovat molemmat pelkän katselun johdannaisia. Koko länsimainen ajattelu on keskittynyt olevan tutkimiseen nimenomaan näkemisen (intuition) ensisijaisuuden kautta. (SZ 96, 171.)

Viime kädessä tämän esilläolevaa kohti suuntautumisen filosofiset juuret ovat antiikin kreikan ontologiassa: kreikkalaiset ajattelijat ottivat esilläolevan ”naiivisti” lähtökohdakseen hypäten Daseinin eksistenssin ontologisen tulkinnan ylitse (GA 24; 156, 165). Heideggerille tämä naiivius, jonka koko länsimainen filosofia on sittemmin perinyt, ei suinkaan ole ollut eikä ole mitään satunnaista: sen perusta on Daseinin eksistenssissä itsessään.

Dasein on aina ensisijaisesti suuntautunut oleviin esilläolevina olioina, niin että se myös määrittää oman olemisensa esilläolevan olemistavan kautta. Se kutsuu myös minää, subjektia nimellä *res*, *substantia*, *subjectum*. Tässä näyttäytyy teoreettisen ontologian pitkälle kehittyneellä kentällä Daseinin itsensä yleinen määre: sen taipumus ymmärtää itsensä ensisijaisesti olioiden kautta ja johtaa olemisen käsite esilläolevasta. (GA 24, 384.)

Heidegger nimittää *Olemisessa ja ajassa* tätä Daseinin taipumusta ymmärtää itseään ja maailmaansa maailmansisäisistä esilläolevista olioista käsin *lankeamiseksi* (*Verfallen*). Nyt kun olemme esittäneet sen, mitä Heidegger ymmärtää toisaalta esineellisellä olemisellä (esilläolevuus), toisaalta ei-esineellisellä olemisellä (eksistenssi ja käsilläolevuus), voimme tarkastella näiden keskinäistä suhdetta Daseinin tulkinnassa omasta ja maailmansa

olemisesta.

3.2.3. Langenneisuus ja ”kuka tahansa”

Olemme erottaneet kaksi perustavasti erilaista tapaa, joilla Dasein voi Heideggerin mukaan suhtautua olevaan: praktinen huomioiminen ja pelkkä katseleminen. Nämä kaksi olemisen tapaa muodostavat samalla kaksi olemisymmärryksen mahdollista muotoa, joiden myötä Dasein ymmärtää kohtaamansa olevat ontologisesti joko käsilläolevina välineinä tai esilläolevina olioina. Heideggerin mukaan praktinen suhtautuminen on näistä ontologisesti perustavampi olemisen tapa – niin Daseinille kuin niille tavaroillekin, joiden kanssa Dasein on tekemisissä. Nyt tarkoitus on selvittää, miksi esilläolevuus kuitenkin useimmiten ymmärretään olemisen tavoista ensisijaisempaan tai jopa ainoana mahdollisena.

Daseinin olemisen perusta on Heideggerille *huolessa*, joka on Daseinin itsensä-edellä-olemislle pohjautuvaa maailmansisäisten olevien (ensisijassa käsilläolevien) äärellä olemista. Huolehtimisen eri tavat muodostavat Daseinin mahdollisuudet ymmärtää ympäristöään sekä Daseinin esiontologiset tulkinnat siitä, mitä tämän kohtaamien olevien oleminen on. Lankeaminen (*Verfallen*) on huolehtivan maailmassa-olemisen tapa, jossa Dasein ei ole eksistentiaalisessa ymmärryksessä *oman* olemisensa tehtäväluonteesta. Daseinin langenneella olemisella on taipumus peittää Daseinilta sen oman eksistenssin ilmiö ja eksistentiaalinen käsitys siitä, mitä tarkoittaa ”oman elämänsä eläminen”: tällöin sen oma oleminen muuttuu sille ontologisesti kaikista ”kaukaisimmaksi” ja esilläolevat oliot tulevat kaikkein ”läheisimmiksi”. (SZ 43-44.)

Näin ollen lankeaminen muodostaa sen, mitä voimme Heideggerin fundamentaaliontologian viitekehyksessä kutsua ”esineellistymiseksi”: kuvauksen siitä, kuinka praktinen oleminen muuttuu oliollisuudeksi.

Heideggerin lankeamisen analyysi alkaa Daseinin maailmassa-olemisen perusmomentista, *kanssaolemisesta* (*Mitsein*) käsin. Dasein on aina maailmassa aina jo toisten kanssa: maailmallisuus, joka muotoutuu käsilläolevien välineiden viittauskokonaisuudesta, sisältää aina myös muut ihmiset. Maailma on näin ollen lähtökohtaisesti kanssa-maailma (*Mitwelt*). Kuten todettiin, Daseinin oleminen on aina olemista jossakin konkreettisesti toimintaympäristössä; tätä toimintaympäristöä muodostavat kanssa-olemisen myötä myös aina myös toiset Daseinit, joiden kanssa Daseinin jakaa maailmansa, siis olemisensa Da-paikan. Maailmassa-olemisen ja praktisen toiminnan ontologiseen rakenteeseen kuuluu erottamattomasti kanssa-oleminen, mikä tarkoittaa, että maailma on olennaisesti Daseinien yhteisen välinekokonaisuuden ja elämäntavan muodostama kanssa-todellisuus. (SZ 118-119.)

Daseinin kanssaoleminen perustuu useimmiten yhteiselle käsilläolevista huolehtimiselle: toiset tavataan useimmiten työn ääressä, ja itseys määrittyy yhteisen toiminnan mukaan. Dasein onkin kanssaolevana tavallisesti aina korvattavissa toimintansa tavan mukaan: arkipäiväistä eksistenssiä määrittää Daseinin funktio vaikkapa ”suutarina, räätälinä, opettajana tai pankkiirina” (GA 20, 336-337). Tällä tavalla yhteisesti huolehdittavaan kanssa-maailmaan uppoutuneena Dasein ei Heideggerin mukaan ole kuitenkaan oma itsensä. Dasein on kadottanut itsensä muiden-kanssa-olemiseen, jossa se on ”muiden tähden”, muttei itse varsinaisesti ”kukaan”. (SZ 125.)

Tähän Daseinin arkipäiväiseen eksistenssiin sisältyy olennaisesti taipumus tulkita koko oleminen ja eritoten itse eksistenssi maailmansisäisen esilläolevan olemistavan kautta. Tämä johtuu siitä, että toimiessaan yhteisessä maailmassa Dasein on ”useimmiten” tai ”pääasiassa” orientoitunut yksinomaan kohti *yhteistä* maailmaa ja niitä asioita, joiden äärellä se maailmassa on: kyse on Daseinin jokapäiväisyydestä (*Alltäglichkeit*), jossa Dasein ei huolehdi omimmasta itsestään. Tätä Daseinin jokapäiväistä tilaa kutsutaan *Olemisessa ja ajassa* lankeamiseksi; termin tarkoitus on viitata Daseinin taipumukseen *kadottaa* itsensä esilläolevaan ”maailmaan”. (SZ 166-167.)

Daseinien yhteisesti huolehdittuun, mutta anonyymiin maailmaan lankeaminen tapahtuu siis tavalla, jossa Dasein unohtaa omimman olemisensa. Daseinin oleminen maailmassa voi Heideggerin mukaan näet olla joko omakohtaista (*eigentlich*) tai epäomakohtaista (*uneigentlich*), riippuen siitä, onko Daseinin oleminen sen ”omaa” vai ei. Omakohtaisena Dasein tarttuu oman elämänsä tehtävä-luonteeseen. Jokapäiväisesti ja keskimääräisesti Daseinin itseys ei sen sijaan määriy omakohtaisesti tämän Daseinin omimman olemisen mahdollisuuden mukaan, vaan Dasein on kadottanut itsensä maailmassa toimimiseen. (SZ 42-43.)

Epäomakohtaisuus langenneena maailmassa-olemisenä ei tarkoita kuitenkaan sitä, ettei Dasein ”oikeastaan olisi ollenkaan”. (SZ 176) Kyseessä on Daseinin ontologisesti positiivinen olemisen mahdollisuus. Daseinin oleminen, huoli, tapahtuu näet *aina* Daseinin itsensä takia: ”ilmaisu 'huoli itsestä' [*Selbstsorge*] [...] on tautologia” (SZ 193). Tästä syystä Daseinin epäomakohtainen, arkipäiväinen oleminen ei ole tyystin *ilman* itseyttä. Langenneisuuden tilassa Dasein on kyllä itse, mutta tämä itse (*Selbst*) ei ole sen omin itseys.

Heidegger käsitteellistää Daseinin epäomakohtaisen itseyden termillä ”kuka tahansa” (*das Man*). Uusmuodoste *das Man* on johdannainen saksan passiivimuodosteissa käytetystä indefiniittipronominista *man*. Termiä käytetään viittaamaan Daseinin epäomakohtaisen olemisen tapaan olla, ei kenenkään *tietyn* olemista, vaan yleistä ”näin ollaan” (*man ist*)-muotoista julkisuutta (vrt. SZ 126-127).

Kun Dasein on tottunut itseensä 'kenen tahansa' itseytenä [*Man-selbst*], tarkoittaa tämä samalla, että 'kuka tahansa' määrää ennalta maailman ja maailmassa-olemisen lähimmän tulkinnan. 'Kenen tahansa' itseys [*Man-selbst*], jonka tähden [*worum-willen*] Dasein arkipäiväisesti on, artikuloi merkityksellisyyden viittauskokonaisuuden [.] (SZ 129.)

Ollessaan ”kuka tahansa” Dasein toimii maailmassa ja muiden parissa, mutta tavalla, jossa muut – ”ketkä tahansa” – määrittävät toiminnan päämäärän ja tarkoituksen. Dasein ei kuitenkaan useimmiten huomaa tätä tilaa, jossa omin itseys on kadonnut, vaan toimii, miten yleisesti kuuluu toimia, asiaa sen kummemmin tiedostamatta. ”Kenen tahansa” hallitsema yleinen julkisuus (*Öffentlichkeit*) on näin eksistentiaalisen avautuneisuuden (*Erschlossenheit*) epäomakohtainen muoto (SZ 167). Sen kautta avautuva maailma on esilläolevien asioiden ”maailma”, joka on kadottanut t. peittänyt viittauksensa eksistoivan Daseinin omakohtaiseen olemisen tehtävään. Langenneena Dasein ei määritä olemistaan eikä oman maailmansa olemista omimman mahdollisuutensa kautta, vaan sen tapa avata maailmaa on jo ennalta ”kenen tahansa” tulkkiutuneisuuden (*Ausgelegtheit*) määrittämä.

Arkipäiväisesti Daseinin toiminta ei merkityksellisty sen omimman olemisen projektin kautta, vaan ”kenen tahansa” minkä-tähden-rakenteen kautta. Dasein ei olemisessaan huolehdi omasta olemisestaan, vaan julkisuuden määrittämästä anonyymista projektista. Dasein tekee sitä, mitä yleensä tehdään. Daseinin maailmassa kohtaamat olevien viittauskokonaisuudet ja merkitykset eivät viittaa kohti Daseinin itsensä *ominta* tulevaisuutta. Daseinin ei tartu omimman olemisensa mahdollisuuteen. (SZ 193.)

Näin myös käsilläolevuudella käsilläolevuutena on Heideggerin mukaan taipumus peittyä arkipäiväisyydessä kokonaan: tämä johtuu siitä, että epäomakohtaisesti maailmassa-oleva Dasein ei voi tunnistaa maailman eksistentiaalista ilmiötä. Arkiympäristön välinekokonaisuuden varsinainen, omakohtainen ”minkä-tähden” jää havaitsematta eikä siihen tartuta. Näin ollen omakohtaisen eksistenssin kannalta merkityksellisen, käsilläolevan maailman tilalle tunkeutuu jokapäiväisyydessä esilläoleva ”maailma”.

Jokapäiväinen Dasein hankkii olemisensa esiontologisen tulkinnan [*Auslegung*] ”kenen tahansa” lähimmästä olemisen tavasta. Ontologinen tulkinta [*Interpretation*] seuraa useimmiten tätä tulkintataipumusta [*Auslegungstendenz*]³⁶, ymmärtää Daseinin maailmasta käsin ja tapaa sen maailmansisäisenä olevana. Eikä tässä kaikki; Daseinin lähin ”ontologia” ottaa myös olemisen mielen [...] vastaan ”maailmasta”. Koska tässä maailmaan uppoamisessa itse maailman ilmiö tulee sivuutetuksi, sen paikalle ilmaantuu maailmansisäisesti esilläoleva, so. oliot [*Dinge*]. (SZ 130.)

36 Alkukielen *Auslegung* ja *Interpretation* on tässä merkitty esille, koska suomen kielestä on vaikea löytää riittävästi sanastoa eron tekemiseksi termien välille. *Auslegung* viittaa tässä Daseinin esiontologisen, ei-eksplisiittisen olemisymmärryksen muodostumiseen (vrt. SZ 148), *Interpretation* puolestaan eksplisiittiseen, teoreettiseen tulkintaan. (Inwood 1991, 105-107)

Heidegger kuvaa arkipäivän langenneisuuden muodostaman julkisen olemisymmärryksen momenteja termeillä *juttelu (Gerede)*, *uteliaisuus (Neugier)* ja *kaksimielisyys (Zweideutigkeit)*: näiden käsitteiden tarkoituksena on näyttää, kuinka ”kenellä tahansa” ja julkisella ”maailmalla” on taipumus peittää Daseinilta pääsy omakohtaiseen olemiseen ja maailman sekä eksistenssin ilmiöiden eksistentiaaliseen avaamiseen. Puheella on julkisuudessa taipumus muodostua epäaidoksi, tyhjäksi jutusteluksi; huomioivalla katseella taipumus irtautua uteliaaksi katsomiseksi katsomisen takia; aidon tapahtumisen ymmärtämisellä taipumus ajautua kaiken ennalta-aavistamiseksi ja jo-tietämiseksi. (SZ 167-174.)

Tästä langenneen Daseinin esiontologisesta olemistulkinnasta liikkeelle lähdettäessä ei voida päästä jatkuvasti etualalle tunkeutuvan esilläolevuuden tuolle puolen, eksistenssin positiiviseen tarkasteluun.

Lankeava oleminen ”maailman” lähimpien huolittavien parissa johtaa Daseinin jokapäiväistä tulkintaa ja peittää ontisesti Daseinin omakohtaisen olemisen estäen näin tähän olevaan suuntautunutta ontologiaa saavuttamasta itselleen riittävää perustaa. (SZ 311.)

Se filosofianhistoriallinen prosessi, jossa Daseinin eksistenssin ontologinen tulkinta – siis Heideggerin katsannossa oikeastaan koko länsimaisen filosofian perinne – orientoituu lähtökohtaisesti esilläolevaan, on juurtunut langenneen Daseinin olemistapaan (ks. myös GA 24, 418). Nyt voimme todeta: fundamentaaliontologisesti ymmärrettynä ”esineellistymisen” prosessi, niin filosofisen tulkinnan tasolla kuin Daseinin eletyn todellisuudenkin piirissä tarkoittaa näin ollen *Daseinin epäomakohtaista kanssa-olemista*.

Olemme esittäneet pääpiirteissään *Olemisen ja ajan* esineellisyyskäsitteiden tulkinnan kannalta olennaiset teemat: eksistenssin, maailman, käsilläolevuuden, esilläolevuuden ja lankeamisen. Tulkitsimme Heideggerin esineellistymiskäsitteiden Daseinin arkipäiväisen lankeamisen kautta: fundamentaaliontologiassa Daseinin epäomakohtainen oleminen saa aikaan käsilläolevuuden ontologisen rakenteen katoamisen esilläolevuuden alle. Näin Heideggerin esineellistymiskäsitteiden näyttäisi olevan selvitetty.

Esityksessä on kuitenkin jouduttu jatkuvasti viittaamaan Daseinin ”omimpaan mahdollisuuteen” ja ”omakohtaiseen” olemiseen ehtona sille, että eksistenssin ilmiöitä voidaan lähestyä ontologisesti riittävällä tavalla. Heideggerille pääsy Daseinin olemisen alkuperäisimpään rakenteeseen vaatiikin omakohtaisen eksistenssin ontologista analyysia, selvitystä siitä, mitä ”oman elämänsä eläminen” on. Tässä tutkielmassa tuo analyysi jätetään pääosiltaan sivuun. Omakohtaisen eksistenssin analyysin sisältämien omantunnon,

kuoleman ja päättäväisyyden teemojen käsitteleminen ei ole ensisijaisen tarpeellista tämän tutkielman teeman, esineellistymisen kannalta. Mutta se *tulos*, johon Heidegger omakohtaisen eksistenssin tulkitsemisessa päätyy, on sen sijaan olennainen: Heideggerin mukaan Daseinin oleminen on näet *ajallisuutta*.

Yllä esiteltyt esilläolevuuden, käsilläolevuuden, maailman ja lankeamisen teemat onkin vielä projisoitava ajallisuuden problematiikkaan. Näin tehdään erityisesti sen tähden, että Heideggerin esineellistymiskäsitykseen saadaan luettua sisään *länäolon* ja *historiallisuuden* käsitteet. Lisäksi päästään kiinni siihen, mikä Daseinin eksistenssin erityislaatu suhteessa esilläolevuuteen on *ajallisesti ymmärrettyinä*.

3.3. Ajallisuus ja historiallisuus.

Olemisen ja ajan toisen pääjakson ("Dasein ja ajallisuus") tarkoituksena on osoittaa, että Daseinin maailmassa-oleminen huolena on pohjimmiltaan *ajallisuutta*. Sekä Daseinin ei-esineellisellä eksistenssillä että esineellisellä olemisella, esilläolevuudella, on tämän teesin mukaan *ajallinen merkitys*. Seuraavassa ne pyritään tuomaan esille.

Maailmassa-olemisen eksistentiaalinen rakenne, joka on perustana Daseinin kyvyille transsendenssiin, mahdollistuu Heideggerin mukaan Daseinin *ekstaattisen* (ylitsekurottuvan) *ajallisen* olemisen pohjalta. *Olemisen ja ajan* ensimmäisessä pääjaksossa Daseinin olemisen mieleksi osoittautui huoli (*Sorge*). Ajallisuuden analyysissä sen keskeisimmät momentit – maailmansisäisten olevien äärellä oleminen sekä itsensä-edellä oleminen (vrt. 3.2.1.) – löytävät perustansa Daseinin ekstaattisesta ajallisuudesta. Ajalliset *horisontit* avaavat maailmassa-olemisen mahdollisuuden. Ekstaattisen olemisensa pohjalta Dasein *on* ajallisuutta: sen eksistenssi, eli kyky kurottua itsen ja maailman välille, on pohjimmiltaan ajallinen rakenne. Maailmassa-oleminen *tapahtuu*. Ontologisesti ensisijaista on tapahtuminen, toissijaista, ts. ajallistumisesta käsin muodostuvaa se, minkä välillä ja missä jotain tapahtuu.

Daseinin alkuperäinen, ekstaattinen ajallisuus rakentuu tämän lisäksi tulevaisuuden ekstaasista käsin: ajallistumisen alkuperäisin ehto on Daseinin tulevaisuudellisuus, oleminen kohti avoimia mahdollisuuksiaan. Tulevaisuus (*Zu-kunft*) ymmärretään näin sinä olemisen tapana, jossa jokin *on* lähestymässä, tulossa (*Kunft* johtuu verbistä *kommen*, tulla) Daseinia kohti tai sen luo (*zu*). Vasta tästä tulevasta, projisoidusta mahdollisuudesta käsin Dasein voi läsnäoloistaa sen tilanteen ja olevan, jonka parissa se kulloinkin aktuaalisesti on. *Zu-kunft* muodostaa ekstaattisuuden ensisijaisen ulottuvuuden, josta käsin Daseinin erityislaatu, sen olemisen tehtävä (*Zu-Sein*), muodostuu ja tulee näkyville. (SZ 328-329) Kaikki ajalliset horisontit rakentuvat Daseinin alkuperäisessä ajallisuudessa tulevaisuuden päälle.

Tulevaisuudellisuus muodostaakin Daseinin olemisen erityislaadun suhteessa esilläolevuuteen *sekä* käsilläolevuuteen.

Esilläolevuus ”johdettuna moduksena” on näet toissijaista suhteessa nimenomaan Daseinin tulevaisuudelliseen olemiseen. Esilläoleminen muotoutuu tietyn ajallisuuden aspektin pohjalta: sekä käsilläolevan huolehtiminen praktisessa toiminnassa että esilläolevan teoreettinen katseleminen perustuvat Heideggerilla Daseinin ajalliseen *läsnäoloistamisen* (*Gegenwärtigen*) kykyyn. Läsnäoloistaminen tarkoittaa Daseinin toiminnan edellyttämää ”kohtaamisen mahdollistamista” (*Begegnenlassen*) läsnäolevassa nykyhetkessä. Läsnäoloistaminen tuo maailmassa-olevat olevat Daseinin kohdattaviksi, mutta on mahdollista vain Daseinin tulevaisuudelle avautuneen olemisen kautta. (SZ 326.)

Näin ollen *sekä* käsilläolevaa *että* esilläolevaa luonnehtii tietynlainen ajallinen piirre: niiden esilletuleminen mahdollisuus muotoutuu nykyisyyden (*Gegenwart*)³⁷ ajallisesta ulottuvuudesta käsin. Ne ovat olevia, jotka ovat ensisijaisesti ymmärrettävissä nykyisyyden, läsnä-olemisen kautta. (SZ 359-363; GA 24, 434-435.)

Läsnäoloistamisen kautta määrittyvät myös välineiden jotain-varten-rakenteet. Kuten huomattiin, välinekokonaisuuden jotain-varten-rakenteet viittaavat kuitenkin aina viime kädessä itsensä ulkopuolelle: perustava jonkin-tähden-viittaus kohdistuu johonkin Daseinin mahdollisuuteen, jonka tähden käytettävyysskokonaisuus on läsnä (3.2.1.). Tämä Daseinin olemisen mahdollisuus *ei* puolestaan ole sellaisenaan läsnäoleva.

Ekstaattisen ajallisuuden näkökulmasta voidaan ymmärtää ajallisesti, miksi välineanalyysissä välineiden jotakin-varten-rakenteet purkautuivat aina jonkin-tähden-rakenteisiin. Tämä johtuu siitä, että *kaiken* ajallistumisen, myös läsnäoloistumisen ja nykyisyyden ennakkoehtona on Daseinin tulevaisuudellisuus. Vasta kokonaisen, tulevaisuudellisesti muodostuneen nykyisyyden horisontissa välineympäristö voi avautua merkityksellisesti läsnäolevana. Tulevaisuuden ja nykyisyyden (sekä menneisyyden) horisonttien ”ykseys mahdollistaa jotakin-varten-viittausten alkuperäisen yhteyden jonkin-tähden[-olemiseen]”. (SZ 365.)

Tästä syystä huoli maailmassa-olevien parissa olemisena (*Sein bei...*) on välttämättä suhteessa Daseinin itsensä-edellä-olemiseen (*sich-vorweg-Sein*)³⁸. (vrt. 3.2.1.) ”Itsensä edellä” tarkoittaa nimittäin Heideggerille viime kädessä juuri *ajallista* määrettä: tulevaisuuteen kohti suuntautumista. Mikä tahansa oleva, joka maailmassa kohdataan, voi tulla mielekkääksi kohdattavaksi vain suhteessa Daseinin mahdollisuuksiin ja ekstaattiseen

37 Saksan sana *Gegenwart* tarkoittaa sekä (ajallista) nykyhetkeä että (jonkin asian) läsnäoloa.

38 Ajallisen huolen rakennemomentteihin sisältyy tulevaisuudellisen edellä-olemisen ja nykyistävän luona-olemisen ohella myös kolmas aspekti, aina-jo-oleminen, joka viittaa *menneisyyden* ekstaattiseen ulottuvuuteen. (SZ 192-193, 365) Menneisyys ja sen ajallistama Daseinin heitettyys (*Geworfenheit*) jää tässä tutkielmassa tematisoimatta.

tulevaisuuteen. Eksistentiaalisen ajallisuuden analyysin myötä itse Daseinin oleminen paljastuu perustavasti ajallistamiseksi; näinpä ajallinen on myös huolirakenne, johon pohjautuvat yllä tarkastellut huolehtimisen ja käsilläolevuuden ilmiöt.

Dasein ei kuitenkaan yleensä, so. arkipäiväisesti, ajallista olemistaan omakohtaisen tulevaisuutensa kautta, vaan on pääasiallisesti langenneena ”unohtunut” lähimpien nykyisyydessä läsnäolevien olevien pariin. Daseinin oman olemisen tehtävä-luonne on peittynyt julkisen välineistön huolehtimisen alle, Dasein on suuntautunut läsnäolevaan.

Tämä ei tarkoita Daseinin tulevaisuudellisuuden katoamista kokonaan. Pikemminkin Daseinin jokapäiväinen ”maailma” muotoutuu epäomakohtaisen ”ennakoinnin” (*Gewärtigen*) kautta: Dasein suuntautuu toimimaan huolehtimansa julkisen välineistön kautta ja odottaa *sen* kautta jotakin tapahtuvaksi (SZ 337). Tällöin tulevaisuus ei kuitenkaan tule esiin nimenomaan tulevaisuutena, so. olemuksellisesti tulossa-olevana, vaan jonakin, joka vain privatiivisesti ”ei ole vielä”. Epäomakohtaisena Daseinin nykyhetki ei ole avautunut kohti tulevaisuutta, vaan ajallistuu läsnäolevuuden kautta: tällöin olevien ensisijainen merkitys on esilläolevuus ja niiden (ekstaattinen) ajallisuus näyttäytyy vain jonakin aksidentaalisena ominaisuutena. Epäomakohtaisuuden ajallinen merkitys onkin *jokapäiväisyys*, Daseinin ”maailmaan” langennut oleminen.

Daseinin eksistenssin erityisluonteen ajallinen mieli on siis *tulevaisuudellisuus*, kun taas kaikki muu Daseinin maailmassa kohtaama oleva (käsilläoleva ja esilläoleva) on ajallisesti ymmärrettävissä *läsnäolevan nykyisyyden* kautta.

Daseinin ajallisuus on seurausta sen eksistenssin tapahtumaluonteesta. Daseinille sen oma oleminen on ongelma tai tehtävä; toisin sanoen, sen on *tehtävä* oma olemisensa. Tämä tarkoittaa, että Daseinin ajallisuus on aina kytköksissä *tapahtumisen* (*Geschehen*) mahdollisuuteen. Heideggerille ajallisuus tarkoittaa näet pohjimmiltaan *historiallisuutta* (*Geschichtlichkeit*). ”Historiaa” ei pidä tässä ymmärtää menneenä aikana, vaan Daseinin ekstaattiseen ajallisuuteen pohjautuvana tulevaisuudellisen eksistenssin keskeisenä piirteenä. Eksistentiaalisen historian (*Geschichte*) perustana on Daseinin maailmassa-olemisen tapahtuminen.

Historiallisuus ajallisen maailmassa-olemisen perusmääritteenä läpäisee kaiken Daseinin maailmassa kohtaaman olevan.

Historian tapahtuminen on maailmassa-olemisen tapahtumista. Daseinin historiallisuus on olennaisesti maailman historiallisuutta. [...] Historiallisen maailmassa-olemisen eksistenssin myötä käsilläoleva ja esilläoleva on aina jo vedetty mukaan maailman-historiaan. (SZ 388.)

Dasein on olevista ensisijaisesti historiallinen (SZ 383); Daseinin tapahtumisen kautta muut maailmansisäiset ovat muotoutuvat osiksi maailman-historiaa (*Welt-Geschichte*). Maailman-historia ei tarkoita tässä Heideggerille maailmanlaajuisten tapahtumien historiaa, vaan Daseinin eksistentiaalisen maailmaan tapahtumallisuutta. Maailmansisäiset ovat ovat historiallisia ollessaan osallisia olemukseltaan historiallisen Daseinin eksistenssiin. Arkipäiväisyys, joka on useaan otteeseen tullut mainituksi lankeamisen ajallisena määreenä, osoittautuu Daseinin historiallisuuden epäomakohtaiseksi muodoksi: se on ajallisen olemisen muoto, jossa mitään ei voi tapahtua (SZ 376). Arkipäiväisyydessä kohdatut ovat eivät avaudu kohti olennaista historiallista ulottuvuuttaan, vaan näyttäytyvät ”ajansisäisinä”, esilläolevina olioina, jotka on vain ”asetettu” aikaan. Niitä luonnehtii jatkuvan nykyisyyden ensisijaistava ”nyt-aika” (*Jetzt-Zeit*). (SZ 426.)

Varsinainen historiallisuus vaatiiikin ”tämän päivän” (*Heute*), siis epäomakohtaisen arkipäivän muodostaman nykyisyyden *vasta-läsnäoloistamista* (*Entgegenwärtigung*) ja ”kenen tahansa tottumuksista” irrottautumista (SZ 390). Vasta-läsnäoloistaminen sallii maailmansisäisten olevien ilmenemisen historiallisina, osina Daseinin olemuksellista tapahtumista. Tällöin ajallisuus tulee ymmärretyksi perustavalla tasolla ei-läsnäolevan, avoimen tulevaisuuden kautta.

Esilläolevuuden ontologinen ensisijaisuus länsimaisen ajattelun historiassa tarkoittaa Heideggerille ajallisesti ymmärrettynä olemisen tulkitsemista *pysyvän läsnäolemisen* (*Anwesenheit, Gegenwärtigkeit*) kautta. Läsnäolevuus on pohjimmiltaan jatkuvan nykyisyyden – nyt-ajan – ensisijaisuudelle perustuva ontologinen projektio. Radikaali muutos olemisen tulkinnan historiassa voidaan Heideggerin mukaan saada aikaan vain ajatteleamalla perustavimmat kategoriat uudestaan nimenomaan *ekstaattis-historiallisen ajallisuuden* kautta.

Heidegger pyrkii osoittamaan, että esilläolevuuden ensisijaistuminen johtuu läsnäolemisen ja nykyisyyden asettumisesta ajan ymmärryksen keskiöön. Esineellisyyden ontologisen etusijan purkaminen onkin ensisijaisesti kytköksissä *historiallisuuden katoamiseen* arkipäiväisyyden aikatulkinnan, aina-läsnäolevan nyt-hetken alle. Esilläolevuuden ensisijaisuus juontuu jokapäiväisyyden nyt-hetken ensisijaisuudesta: lankeamisessa Daseinin ”nyt-hetki”, joka voisi olla tapahtuman t. toiminnan hetki, menettää kytköksenä Daseinin tapahtumiseen. Se kadottaa historiallisuutensa. ”Esineellistymisen” ajallinen merkitys onkin Heideggerilla paikannettavissa viime kädessä epäomakohtaisen, historiallisuutensa peittäneen nykyisyyden ensisijaisuuteen suhteessa tulevaisuudelliseen tapahtumisen mahdollisuuteen.

Olemme tätä myöten lukeneet *Olemisen ja ajan* keskeisimmän teeman, ajallisuuden

sisään tulkintaamme Heideggerin esineellistymisteoriasta, ja voimme edetä yhteenvedoon.

3.4. Yhteenveto.

Edeltävissä alaluvuissa (3.1.-3.3.) pyrittiin lukemaan *Olemista ja aikaa* suhteessa esineellistymisen ongelmaan. Nyt olemme valmiit vastaamaan luvun alussa asetettuihin kysymyksiin Heideggerin esineellisyyskäsitteestä.

Esineellisyyden tulkittiin tarkoittavan Heideggerille esilläolevuutta (ks. 3.2.2.). Ei-esineellisyyden puolestaan katsottiin tarkoittavan negatiivisesti määriteltynä kaikkia esilläolevuudesta poikkeavia olemisen tapoja; käsitellyissä *Olemisen ja ajan* jaksoissa nämä olemisen tavat olivat positiivisesti määriteltynä eksistenssi (3.1.) sekä käsilläolevuus (3.2.1.). *Oleminen ja aika* sisältää tosin muitakin esilläolevuudesta erkanevia olemisen tapoja, kuten esim. kanssa-täällä-oleminen (*Mitdasein*) (SZ 118-119). Kaikki *Olemisessa ja ajassa* esitellyt esilläolevuudesta poikkeavat olemisen tavat ovat kuitenkin konstitutiivisessa suhteessa *Daseinin eksistenssin* erityiseen luonteeseen.

Tämä koskee myös käsilläolevia välineitä. Käsilläolevasta tekee käsilläolevan sen ominaisuus viitata käytettävyyden jotakin-varten- ja viime kädessä jonkin-tähden-rakenteisiin. Tässä mielessä sen olemisen erityislaatu on riippuvaista *Daseinin* itsensä-edellä-olemisesta, ajallistavasta eksistenssistä. Käsilläoleminen ei ole eksistenssiä (eikä eksistenssi missään nimessä käsilläolemista), mutta sikäli kun käsilläolevaa halutaan lähestyä käsilläolevana, on se ymmärrettävä suhteessa *Daseinin* eksistenssiin.

Näin ollen *ajallinen eksistenssi* voidaan (tämän tutkielman puitteissa) tulkita Heideggerilla ei-esineellisen olemisen perustavimmaksi muodoksi. Nyt voimme esittää seuraavaa.

Heideggerille

1. Esineellisyys: esilläolevuus, pelkän intressittömän katselun paljastaman, läsnäolevan olion olemistapa.
2. Ei-esineellisyys: eksistenssi, *Daseinin* itsensä ajallis-historiallinen olemistapa.
3. Esineellistyminen: arkipäiväisyyteen langenneen *Daseinin* taipumus ymmärtää oma olemisensa – ja tämän seurauksena kaikki oleminen – esilläolevista olioista käsin.

Olemme näin esittäneet tulkinnan siitä, mitä ”esineellistymisellä” voidaan ymmärtää fundamentaaliontologisessa viitekehyksessä. Heideggerin *Dasein*-analyysi pyrkii perustamaan eri olemisen tapojen merkityksen *Daseinin* olemisen ei-läsnäolevaan, ekstaattis-ajalliseen ontologiseen rakenteeseen: esineellisyys eli esilläoleminen ymmärretään tällöin epäomakohtaisen kanssa-olemisen muodostaman jatkuvan läsnäolemisen muodoksi.

4. Vertailu

Tähän mennessä on pyritty selvittämään Lukácsin (luku 2) ja Heideggerin (luku 3) teoreettiset tavat lähestyä ”esineellistymiseksi” nimettyä ongelmaa. Tämän luvun päämääränä on rinnastaa näitä viitekehyksiä toisiinsa eräiden konkreettisten kysymyksenasettelujen kautta. Tarkoituksena ei ole Heideggerin ja Lukácsin teorioiden vastaavuuksien ja eroavuuksien kattava läpikäyminen; tällainen systemaattinen luettelointi olisi tämän tutkielman puitteissa tyystin mahdotonta. Tämän sijaan keskitytään muutamaan olennaiseen ongelmakohtaan, joiden kautta on mahdollista avata keskeisiä kysymyksiä tarkastelun kohteena olevien filosofien ajattelutapojen suhteista.

Aivan ensimmäiseksi pyritään tuomaan esiin Lukácsin ja Heideggerin analyysien sangen pitkälle menevä yhtenevyys ja rinnakkaisuus (4.1.); tarkoituksena on tuoda esille riittävästi ajattelijoiden välistä yhteistä maaperää, jotta varsinainen ongelmakeskeinen vertailu kävisi mahdolliseksi. Yhtenevyyksien osoittamisen jälkeen ryhdytään tarkastelemaan Heideggerin esittämää teoriaa esineellisyyden ja esineisiin suuntautuvan teoreettisen katseen synnystä (4.2.). Se rinnastetaan Lukácsin esittämään marxilaiseen lähestymistapaan, mikä puolestaan johtaa *Olemisessa ja ajassa* Heideggerilta käsittelemättä jääneiden *vaihdon* ja *omistuksen* kysymysten tematisoitumiseen (4.3.). Tästä siirrytään vastavuoroisesti *Historian ja luokkatietoisuuden* teoreettisen projektin suurimpaan ongelmakohtaan, ihmisen käsittämiseen yksinomaan tuottavan toiminnan ja maailmaa muokkaavan työn kautta; Heideggerin lähestymistapa todetaan tässä kattavammaksi (4.4.). Viimeisessä alaluvussa (4.5.) pyritään vetämään suoritettu vertailu ja sen puitteissa esitetyt molemminpuoliset kritiikit yhteen tavalla, joka tuo esiin esineellistymisilmiön tulkintojen eroavaisuuksia kannattelevan laajemman kysymyksen: koko esitys johtaa siihen, että *ontologian* ja *dialektiikan* välinen suhde asettuu ongelmaksi.

4.1. Yhteinen kysymys.

Tutkimuksemme tulkinnallisena hypoteesina on ollut, että Lukács ja Heidegger voidaan tuoda yhteen esineellistymiseksi kutsutun kysymyksen teoretisoinnina. Olemme lukeneet kummankin ajattelijan varhaisia pääteoksia tämän oletuksen johdattamana.

Nyt, konkreettisten tulkintojen jälkeen, voidaan todeta perustellusti, että sekä Lukács että Heidegger tosiaan käsittelevät samaa ongelmakompleksia: objektivoivien tiedon muotojen, laajassa mielessä uuden ajan (luonnon)tieteellisen tiedon edellyttämän todellisuuskäsityksen ontologista perustaa. Tämän ongelmanasettelun aatehistorialliset juuret ovat 1900-luvun alun saksalaisessa uskantilaisuudessa; molemmat ajattelijat etsivät

kuitenkin tietä ulos sen rajaamista kysymyksenasetteluista. (Vrt. Goldmann 1977, 1-5.)

Esineellistyminen merkitsee sekä Lukácsille että Heideggerille länsimaisen sivilisaation historiaan kuuluvaa prosessia, jossa formaali, teoretisoiva, luonnontieteiden perustana toimiva maailmasuhde muuttuu kyseenalaistamattomaksi perusjäsennykseksi historiallisen todellisuuden ja eritoten inhimillisen toiminnan luonteesta. ”Luonnonoliollisuuden” annettuus asettuu kummallekin ongelmaksi; molempien analyysien yhtenä tarkoituksena on Olion ontologisen ja historiallisen konstituution selvittäminen. Matematisoidun luonnontieteen nouseminen uudella ajalla hallitsevaksi tiedon muodoksi on kummallekin keskeinen momentti esineellistymisen prosessissa, vaikkakaan ei missään nimessä kaikkein alkuperäisin ilmiö Olion syntyperää tarkasteltaessa.

Kummallekin ajattelijalle objektivoivien tiedon muotojen ja oliollisuuden etualalle tunkeutumisen aatehistoriallinen kehitys on nimittäin vain jonkin syvemmän inhimilliseen olemassaoloon kuuluvan tendenssin heijastuma: esineellistymisessä ei ole kummallekaan kyse yksinomaan filosofisesta virhetulkinnasta tai tiedon muotoihin sellaisenaan liittyvästä epistemologisesta vääristymästä. Niin *Olemisen ja ajan* kuin *Historian ja luokkatietoisuuden*kaan analyytinen polttopiste ei kohdistu mihinkään ”virheelliseen” filosofiseen teoriaan eikä kummankaan ajattelijan tarkoitus ole ensisijaisesti kumota jotakin tiettyä filosofista maailmatulkintaa ”oikeamman” käsityksen eduksi. Sekä Heidegger että Lukács analysoivat esineellistymistä *rakenteellisena* ja *ontologisena* kysymyksenä. Lukács puhuu ”esineellistävien kohteellisuuden muotojen” levittäytymisestä ”kaikkeen yhteiskunnalliseen olemiseen”, Heidegger ”esilläolevuuden ontologisen projektion” tunkeutumisesta ”etualalle eksistenssiä tulkittaessa”.

Esineellistymisilmiössä, jonka teoreettisia heijastumia modernin filosofian ongelmat ovat, on näin ollen ensi sijassa kyse ihmisen historiallisen ja yhteiskunnallisen olemassaolon rakenteesta: Lukácsilla yhteiskunnallisen olemisen työnjaon ja vaihdon myötä historiallisesti omaksumasta *tavaramuodosta*, Heideggerilla Daseinin ajalliseen eksistenssiin kuuluvasta *epäomakohtaisesta kanssa-olemisesta, lankeamisesta*.

Käsitlemiemme ajattelijoiden käsitteistöt vastaavat toisiaan olennaisilta osiltaan hyvinkin tarkasti: tämän huomion pohjalta Lucien Goldmann voi esittää Lukácsin ja Heideggerin diskurssien yhtäläisyydet jopa kaavamaisen yksinkertaisesti rinnastaen (1977, 10-11).

<i>Lukács</i>	<i>Heidegger</i>
Oliollisuus	Esilläolevuus
Praksis	Käsilläolevuus
Totaliteetti	Oleminen
Ihminen	Dasein

On toki selvää, ettei käsitteistöjen yhtäläistäminen voi toimia kuin vain hyvin yleisenä heuristisena apuvälineenä, ja tällaisen yleisen kompassin virkaa annettu taulukko tässä toimittaakin. Käsitteistöjen vastaavuudet on pantava merkille vain siinä määrin kuin ne voivat vastavuoroisesti valaista toisiaan; seuraavassa tätä valoa pyritään langettamaan muutamien yksittäisten ajatusten kautta.

– Mitä filosofiseen *metodiin* tulee, saattaa vaikuttaa siltä, että Heideggerin analyysillä on selkeä etu Lukácsin vastaavaan nähden; etu joka liittyy nimenomaisesti tämän tutkielman käyttämiin perustermeihin ”esineellisyys” ja ”ei-esineellisyys”. Nämä termit ovat nimittäin *ontologia* termejä, ne viittaavat olemisen tapoihin. Esineellisyys tarkoittaa näin oikeastaan *esineenä-olemista*; sama pätee – *mutatis mutandis* – tämän vastakohtaan ei-esineellisyyteen. Voitaisiin väittää, että Lukácsin analyysi jää Heideggerin näkökulmasta ”ontiselle” tasolle, kuvaamaan esineellistä olevaa sen *olemisen* avaamisen sijasta, sillä Lukács ei dialektisella metodillaan lähesty olemista sellaisenaan.

Lukács ei analyysissään toki artikuloi ontologista eroa eikä lähestymistapansa ontologisuutta vastaavalla tavalla kuin Heidegger, mutta on mahdollista tulkita moderniteetin kohteellisuuden muotojen ja niiden tuotannon tarkastelu tästäkin huolimatta ontologiseksi. Lukácsin pyrkimyksenähän on nimittäin tarkastella kohteen *kohteellisuutta*, so. kohteena-olemista. Lukácsin ajattelu kohdistuu juuri niihin yhteiskunnallis-historiallisiin ennakkoehtoihin, joita modernilla ymmärryksellä ”kohteen” luonteesta – esineellisyydellä – on. Ja kun yhteiskunnallis-historiallinen kenttä ymmärretään lukácsilaisittain, siis ei vain ontisesti, vaan nimenomaisesti *todellistumisen* prosesseina, so. ontologisena ”alkuperänä”, voidaan Lukácsin esineellistymisen eksplikaatio tulkita ontologiseksi analyysiksi.³⁹

Olemisen ja ajan terminologiassa ontologista eroa korostetaan useimmiten adjektiiveja ja adverbejä substantivoimalla: suffiksit *-heit* ja *-keit* on varattu ontologisille, olemisen tapoihin viittaaville termeille (kuten *Vorhandenheit*, *Weltlichkeit*), kun taas päätteetön substantiivi kuuluu kulloinkin vastaavalle ontiselle, jotakin olevaa kuvaavalle termille (*Vorhandenes*, *Welt*) (esim. SZ 64-65). Tässäkin mielessä Lukácsin käsitteellistys hapuilee samaan suuntaan, sikäli kun keskeisimmät tuottumiseen ja maailmakonstituutioon viittaavat käsitteet on muodostettu samalla tavoin (*Gegenständlichkeit*, *Dinglichkeit*).

Lukácsin tapa ”palauttaa” todellisuuden todellistumisen edellytykset

39 Erottelun filosofisen (dialektisen, ontologisen) ja ”tieteellisen” (empiirisen, ontisen) lähestymistavan välillä voi katsoa juontuvan niin Lukácsilla kuin Heideggerilläkin Kantin tekemästä erottelusta transsendentaalisten (kokemuksen muotoja kuvaavien) ja empiiristen (sisällöllisten) lauseiden välille (vrt. KdrV A13/B25) – ainakin mikäli Kantin transsendentaalilauseet ymmärretään *todellistumista* käsitteleviksi (ontologiseksi) ja empiiriset *todellisuutta* käsitteleviksi (ontisiksi) lauseiksi.

yhteiskunnallisiksi ja historiallisiksi ei tarkoita yksiselitteistä perääntymistä ”ontiselle” tasolle, ”pelkkään” materiaaliseen tuotantoprosessiin, sillä Lukácsille yhteiskunnallis-historiallinen totaliteetti *historiallisuutena itsessään* tarkoittaa kohteellisuuden muotojen tuotannon prosessia; Lukács ei ole reduktionisti. *Totaliteetin* käsite ei viittaa vain olevan ontiseen kokonaisuuteen, vaan ennen kaikkea tuon olevan olevaksi-tulemisen prosesseihin. Tämän pohjalta Lukácsin teoreettinen kehittäminen voidaan katsoa ontologiseksi.

Tätä tukee vielä se, että Lukácsin ”kohteellisuuden” analyysi törmää samankaltaisiin metodisiin ongelmiin kuin Heideggerin ”olemisen” avaaminen. Lukácsin teoriaa käsitellessä mainittiin esineellistymisen *kaksoismekanismi*, jossa toisaalta tietty maailman kohteiden konstituutio kadottaa näkyvistä muut mahdolliset kohteellisuudet, sekä toisaalta kadottaa itse kohteen kohteena, siis peittää konstituution prosessin. Lukács näkee esineellistymisen mekanismin kaksinkertaisena: toisaalta tietynlaisen kohteellisuuden ylivaltaana, toisaalta tämän kohteellisuuden *itsensä* katoamisena näköpiiristä (ks. luku 2.3.3.). Tämä ajatus löytää kaikkunsa *Olemisesta ja ajasta*.

Heidegger nimittäin tematisoi saman kysymyksen *ontologisen eron* kautta: ”olemisen unohtuneisuuden” problematiikka koskettaa samaa asiaa, joskin hieman eri näkökulmasta. Heideggerille olevien esiintuleminen olevina edellyttää tietynlaista olemisymmärrystä; moderniteetissa tietty olemisymmärrys (esilläoleminen, läsnäolevuus) asettuu vallitsevaksi. Modernille aikakaudelle on *tämän lisäksi* ominaista, että olemisen tulkinnan historiallisen lukkiutumisen lisäksi olemisen mieli *itsessään* jää kysymättä. Ero olevien ja olemisen välillä katoaa, ja näin ollen myös mahdollisuus lähestyä olevien *olevuutta* (ks. luvun 3 johdanto). Myöhemmin Heidegger toteaaakin, että olemisen unohtuneisuus on nimenomaan ontologisen eron unohtuneisuutta (vrt. GA 11, 59-60).

Voimmekin todeta, että sekä Lukácsin dialektiikka että Heideggerin fenomenologinen ontologia kulkee kohti samaa paikkaa: todellisuuden todellistumisen ontologista alkuperää. Kohteiden kohteellisuuden t. olevien olemisen lähestyminen vaatii kummallekin katseen kääntämistä pois positiivisesta annetusta, ”tosiasioista”, kohti niiden todellistumisen tapaa.

Eräs toinen Lukácsin ja Heideggerin lähestymistapoihin liittyvä seikka saattaisi sulkea tien näiden laajemmalla rinnastamiselta. Kyse on niistä positioista, jotka käsitellyt ajattelijat ottavat esineellistymisen ilmiöön. Lukácsin analyysin liikuttavana voimana on näet esineellistymisen teoreettinen kritiikki; *Historiaan ja luokkatietoisuuden* teoreettiseen voimakenttään kuuluu vahvasti ajatus esineellistymisen haitallisuudesta ja elämänvastaisuudesta sekä sen kumoutumisesta marxilaisen teoreettisen diskurssin ja poliittisen praksiksen päämääränä.

Heideggerin ajattelussa ei sen sijaan voi suoraan paikantaa vastaavaa normatiivista

tendenssiä. Heidegger tarkastelee arkipäiväisyyttä ja lankeamista Daseinin positiivisena olemistapana, omien sanojensa mukaan ilman ”kulttuurifilosofiaa”, so. yksinkertaistavan kriittisiä pyrkimyksiä (SZ 167): niinpä termillä ”epäomakohtaisuus” ei pyritä jonkin ”alemmman” olemistavan kritisoimiseen (SZ 49); vulgaarilla aikakäsityksellä on ”luonnollinen oikeutensa” (SZ 426), jne. Heidegger pyrkii lähtökohtaisesti pikemmin kokonaisvaltaiseen eksistentiaaliseen tulkintaan kuin eksistenssi-ideaalien esittämiseen (Unverzagt 1999, 49), vaikkei *Oleminen ja aika* missään nimessä ole kokonaan tiettyä paatoksellista äänensävyä vailla.

Normatiivisten asenteiden paljastaminen tai vertailu ei ole kuitenkaan nykyisen tutkimuksen kannalta kovinkaan olennaista: tarkastelemme ajattelijoiden esineellistymiskäsitysten rakennetta emmekä niinkään heidän ”arvottavaa” suhtautumistaan puheena olevaan ilmiöön. Ainoastaan mikäli tuo suhtautuminen saa aikaan *teoreettisia* yksinkertaistuksia tai oikosulkuja, on syytä sen temaattiseen tarkasteluun.

Karl Heinz Haagin tulkinnan mukaan Lukácsin teoretisointi syyllistyy juuri tähän: teoreettinen (ja praktinen) liike kohti historiallistettua totaliteettia ja sen edellyttämä näkökulman siirtäminen prosessien ensisijaisuuteen pyrkii tendenssinomaisesti ”poistamaan esineellisyydeltä ontologisen perustan” (Haag 1985, 198). Tämän voi puolestaan katsoa perustuvan utopistiseen pyrkimykseen kieltää esineellisyys kokonaan; moinen tendenssi puolestaan tuomitsisi Lukácsin analyysin naiiviin ontologiseen ennakkoluuloisuuteen.

Tämä tulkinta kuitenkin näyttäisi näin esitettynä pitävän paikkaansa. Lukácsille esineellisyydellä *on* ontologinen perusta: historiallinen totaliteetti. Oliollisuuden *totuus* on kylläkin sen itsensä ulkopuolella, tuotannossa. Mutta tässä ”totuus” on luettava vastaavalla tavalla dialektisesti kuin ”todellisuus” (vrt. luku 2.3.5.): ei assertorisena terminä, joka asettaa jonkin todelliseksi ja kieltää toisen, vaan dialektisena terminä, joka tuo esiin välitys- ja ensisijaisuussuhteen.

Lukácsin kritiikin tarkoituksena ei ole kieltää esineellisyyden tai olioiden olemassaoloa, vaan osoittaa olioiden olemisen tavan olevan johdannainen historiallisen tuotantoprosessin vaihtelevista muodoista. Täsmällisempi muotoilu olisikin, että Lukács pyrkii poistamaan esineellisyyden ja Olion kategorian ontologisen *itsenäisyyden*; tällöin Lukácsin position voidaan katsoa välttävän syytöksen liian naiivista ”kriittisestä” suhteesta esineellisyyteen.⁴⁰ Mutta mikä tärkeämpää, sen voidaan myös tulkita vastaavan Heideggerin ajatusta oliollisuuden sekä siihen kytkeytyvien eksistentiaalisten moodien

40 Esineellistymisen kritiikin, so. dialektisen näkökulman on Lukácsin mukaan nouseva ”empirian yläpuolelle”, mutta ”tämä pelkän empirian välittömyyden ylittäminen ei tarkoita missään nimessä yksinkertaista tyytymättömyyttä tähän empiriaan, yksinkertaista – abstraktia – tahtoa muuttaa sitä. Sellainen tahto, empirian arvottaminen, jäisi itse asiassa puhtaan subjektiiviseksi[.]” (GK 343) Juuri abstrakti arvottaminen, dialektisen ajattelun asemesta kuuluu esineellistyneen tietoisuuden tapaan hahmottaa maailmaa (vrt. luku 2.3.3.).

”jälkikäteisydestä” (*Abkünftigkeit*) suhteessa ajallisuuden ontologiseen ”alkuperäisyyteen” (*Ursprünglichkeit*) (vrt. SZ 219, 334).

Näin ollen Heideggerin teoreettinen liike kohti ontologisten rakenteiden alkuperäisyyttä sekä Lukácsin tulkinta (yhteiskunnallisen) olemisen tapojen dialektisista riippuvuus- ja välittymissuhteista voidaan *tämän tutkielman puitteissa* rinnastaa toisiinsa. Tämä ei tosin tarkoita, että dialektinen ja fenomenologinen lähestymistapa olisivat kaikilta osin ongelmattomasti sovittavissa yhteen. Tähän palataan vielä luvussa 4.5.

Sekä Lukács että Heidegger tarkastelevat esineellisyttä (oliollisuutta) länsimaisen historian keskeisinä, mutta kokonaisvaltaisesti ottaen riittämättömänä ontologisena tulkintana todellisuudesta.

Kummankin analyysissä on keskeistä, että se tapa, jolla moderni ihminen ymmärtää oman olemisensa, ei ole peräisin ihmisestä itsestään, vaan niistä asioista, joiden parissa ihminen toimii. Lukácsille kyse on tavarafetisismien heijastusmekanismista: tavara esittää ihmiselle hänen oman työnsä yhteiskunnalliset piirteet tavaran ominaisuuksina. Ihminen ymmärtää itsensä tavaran vieraantuneesta olemisesta käsin, esineellisenä.

Heideggerin ajattelussa Daseiniin kuuluu lankeaminen, Daseinin taipumus tulkita itsensä ”takautuvasti heijastaen” (*reluzent*) lähimmistä olevista käsin (SZ 21). Dasein ”reflektoi” itseään niiden asioiden kautta, joiden parissa se yleensä on: tällä tavoin se ymmärtää itsensä ulkoisen heijastuksen (*Reflexion*) kautta. Kyseessä ei ole kuitenkaan kaikkein alkuperäisin ”itsen avautuneisuuden” muoto: Daseinin ”asioista” kumpuava itseymmärrys kuuluu langenneisuuden tilaan. (GA 24, 226-227.)

Heideggerilla tämä ihmisen esineellistävä suhde omaan olemiseensa sekä elettyyn maailmaansa kärjistyy olemisen tapaan, jossa Dasein kadottaa toiminnallisen suhteensa praktiseen elämäntilanteeseen ja toimintaansa; Daseinin arkipäiväistä lankeamista luonnehtii yksinomaan *katselva* suhtautuminen elämään.

Lukács kuvaa tätä vastaavasti ihmisen *kontemplatiivisena* suhteena omaan maailmaansa: itse toimiminen ja eläminen alistuvat ulkoisten asiaintilojen huomioimiselle ja manipulaatiolle. Ihmisen maailma ei kontemplanoinnin kohteena ole enää hänen omansa, so. eletty ja tuotettu historiallinen todellisuus, vaan ”toinen luonto”, häntä vastassa oleva olio.

Kummallekin tämä heijastuminen tuottaa ihmisen konkreettisesti kokemaan maailmaan nähden johdannaisen todellisuuden: olioiden muodostaman, vieraan todellisuuden. Oliomaailma syntyy ihmisen itsensä yhteiskunnallisesta toiminnasta käsin (Lukácsilla työnjaon, Heideggerilla langenneen kanssa-olemisen pohjalta). Olio-ontologia on länsimaiselle ihmiselle ”välittömästi” (Lukács) tai ”arkipäiväisesti” (Heidegger) itsestäänselvyys; sen murtaminen, varsinaisen maailman näkyväksi tuominen vaatii

kummankin mukaan merkittävää teoreettista ponnistelua, jopa filosofisen ja eksistentiaalisen näkökulman kokonaisvaltaista muutosta.

Tämän näkökulman muutoksen onnistuttua maailman todellistumisen varsinainen perusta, siis inhimillisen todellisuuden ei-esineellisen konstituution luonne paljastuu niin Lukácsilla kuin Heideggerilläkin samankaltaisia uria pitkin.

Lukácsin analyysissä asioiden dialektinen ”todellinen kohteellisuus” paljastuu kahta akselia pitkin: yhtäältä on tuotava näkyville praktisesta kontekstistaan irronneiden asioiden yhteiskunnallinen funktio, siis asema yhteiskunnallisen tuotannon totaliteetissa. Toisaalta asioiden yhteiskunnallisen luonteen paljastuminen tarkoittaa myös niiden osoittautumista historiallisesti kehkeytyneiksi. Nämä kaksi akselia nimettiin Lukácsia käsitellessä vertikaaliseksi ja horisontaaliseksi: yhteiskunnaksi ja historiaksi. (Ks. luku 2.3.5.)

Lukácsille ihmisen perustavin todellisuussuhde löytyy tuotannon ja historian ykseydestä, *työstä*. ”Työ” tulee Lukácsilla tulkituksi kokonaisvaltaiseksi yhteiskunnan *itseystöystämisen* prosessiksi; varsinainen työ on historiallista *tuotannon tuotantoa*, yhteiskunnallisen tuotannon muotojen historiallista kehkeytymistä. Tuotantoprosessin totaliteetin vertikaalinen akseli saa mielensä vain horisontaalisen, historiallisen akselin kautta.

Heideggerin välineanalyysissä nämä akselit hahmottuvat vastaavalla tavalla. Välineen olemisen ymmärtämiseksi on huomioitava sen välinekokonaisuuteen viittaava luonne, olemisen käytettävyyssuhteiden upotettuna (väline on jotakin-varten). Väline on toisin sanoen väline vain uppoutuneena kokonaisvaltaiseen toimimiseen ja työn kulttuurilliseen kontekstiin; toisaalta välineen välineellisyys purkautuu Daseinin jonkin-tähden-rakenteeseen, joka tulkittiin ajalliseksi Daseinin historiallisen tulevaisuudellisuuden kautta. Nimenomaan minkä-tähden-viittauksen avaamat ajalliset horisontit (horisontaalit) antavat mielen välinemaailman jotain-varten-viittausten kokonaisuudelle (vertikaaliselle viittausverkostolle), kuten Lukácsilla.

Näin sekä Lukácsille että Heideggerille inhimillisen olemisen *historiallisuus* paljastuu siksi taustaksi, josta käsin todellisuuden todellistuminen perustavimmalla tasolla tapahtuu. Molemmat käsittävät historiallisuuden lisäksi pohjimmiltaan inhimillisen tapahtumisen kautta, tapahtumisen tilana (pikemmin kuin menneenä aikana tai yksinomaan perintönä). Lukácsin mukaan historiallisuus tulee käsittää menneisyydestä tulevaisuuteen suuntautuvana jännitteenä: tällöin kehitystendenssi on enemmän olemassa kuin puhtaasti nykyinen, läsnäoleva ”tosiasia”.⁴¹ Heideggerilla historiallisuus viittaa ennen kaikkea

41 J. M. Bernstein esittää jopa väitteen, että myös Lukácsin teoreettinen projekti on kokonaisuudessaan suuntatunut ”länäolon ylivallan” voittamiseen, ja että Lukácsin ”esineellistymisen” voi ymmärtää

Daseinin tulevaisuudelliseen tapahtumaluonteeseen; Daseinin maailman ja ympäristön historiallisen luonteen esille tuominen vaatii vain-läsnäolevan nykyhetken vastaläsnäoloistamista, sen ottamista takaisin Daseinin maailman historialliseen tapahtumiseen.

Heideggerin ja Lukácsin teoreettiset viitekehykset ja etenkin heidän tarkastelemaansa *ongelma* voidaan katsoa edellä esitetyn nojalla pitkälti yhteneväisiksi. Heidegger ja Lukács jakavat käsityksen siitä, millainen on länsimaiselle yhteiskunnalle ominaisin todellisuuden todellistumisen tapa, sekä lisäksi siitä, minkälaisen todellisuuden tämä tapa peittää alleen tai kadottaa: molemmille oliollisuus on ontologisesti toissijaista suhteessa ihmisen praktishistorialliseen maailmassa-olemiseen. ”Maailma” tarkoittaa kummallekin ensisijaisesti inhimillisillä merkityksillä ja päämäärillä varustettua toiminnan historiallista tilaa.

Esitetyn pohjalta voimme nyt edetä täsmällisempään tarkasteluun, jonka tavoitteena on saavuttaa käsitys Lukácsin ja Heideggerin diskurssien keskeisimmistä *eroista*.

4.2. Esilläolevuuden syntyperä ja valmistaminen.

Tämän luvun tarkoituksena on etsiä keinoa lähestyä Lukácsin ja Heideggerin esineellistymiskäsitteiden keskeisimpiä eroavaisuuksia. Näiden tarkempi käsitteleminen edellyttää näet käsitystä siitä, *missä kohtaa* ajattelijoiden teoreettisissa diskursseissa on ylimalkaan mahdollista paikantaa jokin keskinäinen erimielisyys. On siis ensin löydettävä tapa käsitteellistää itse mahdolliset ongelmakohdat: luvussa 2.3.4. esitetty *työprosessin* käsite osoittautuu tässä erinomaisen käyttökelpoiseksi työkaluksi. Tässä luvussa pyritään näin rinnastamaan Heideggerin ja Lukácsin käsitykset työprosessin ontologisesta luonteesta.

Luvun esitys lähtee liikkeelle eräästä *Olemisen ja ajan* herättämästä, tulkinnallisesti sangen problemaattisesta kysymyksestä: esilläolevaa paljastavan teoreettisen projektion alkuperän ongelmasta (4.2.1.). Tästä edetään tapaan, jolla Heidegger analysoi valmistamista (*Herstellung*, kr. *poiesis*) ja siitä kohoavaa ontologista perusjäsenystä, sekä rinnastetaan tämä marxilaiseen teoriaan työprosessista (4.2.2.). Lopuksi esitetään työprosessista käsin muodostetut kolme käsitettä – *tuotanto*, *julkisuus* ja *ontologinen transsendenssi* – joiden keskinäisten välityssuhteiden tarkastelun kautta voidaan edetä Lukácsin ja Heideggerin teorioiden välisten erojen esiintuomiseen riittävän perustavalla tasolla.

4.2.1. Teoreettisen projektion alkuperän ongelma.

Esilläolevuus on *Olemisen ja ajan* keskeisimpiä käsitteitä, ja se esiintyy tekstissä

täydelleen juuri läsnäolon käsitteeseen kohdistuvana kritiikkinä. Tällainen tulkinta vaatii viime kädessä kuitenkin oletetun lukácsilaisen läsnäolon kritiikin eksplisiittistä käsitteellistämistä Heideggerin (sekä Derridan) kautta. (Bernstein 1988, 168-173.) Ks. myös luku 4.3.

useissa vaihtelevissa konteksteissa: esilläoleva oliollisuus on, kuten on huomattu Heideggerille kaikkia Daseinin kohtaamia ilmiöitä läpäisevä, länsimaiselle olemiselle ominainen ontologinen tulkintakehikko. Silti *Olemisen ja ajan* teksti ei anna yksiselitteistä kuvaa siitä, mihin Heidegger täsmälleen ottaen paikantaa tämän olio-ontologian alkuperän. Mistä olio ilmaantuu Daseinin maailmaan?

Kysymystä lähestyttäessä yksi mahdollinen tulkintalinja on vedota *Olemisen ja ajan* pykälän 16 väline-analyysiin. Siinä Heidegger mainitsee, että käytännön toiminnan piirissä väline toimii käsilläolevana välineenä sikäli, kun sitä *ei huomata*; vasara on väline, kun sillä ”vain” vasaroidaan, jne. Mutta väline saattaa ajoittain – rikkoutuessaan, kadotessaan, jotakin toista toimintaa häiritessään – pudota pois käsilläolevuudestaan ja näyttäytyä esilläolevana. Seurauksena on välineiden viittauskokonaisuuden tilapäinen rikkoutuminen, sillä jokin ei toimi kuten pitäisi. Käsilläolevan käytettävyys häiriintyy. Nyt näyttäisi tarjoutuvan mahdollisuus esilläolevuuden ontologian ilmaantumiselle.⁴² Mutta:

Silmiinpistävyiden, tarvittavuuden ja itsepintaisuuden moduksien funktio on tuoda käsilläolevaan näkyville esilläolevuuden luonne. Tällöin ei käsilläolevaa kuitenkaan viimekätisesti *tarkastella* ja toljoteta esilläolevana, siinä esiintuleva esilläoleminen on vielä sidottu välineen käsilläolevuuteen. (SZ 74)

Käytännön toiminnan ja sen mahdollisen keskeytymisenkin kontekstissa esine ei siis vielä tule temaattisesti esineenä esiin. Sitä ei kohdata pelkästään ”teoreettisesti” tarkastellen. Ontologisessa projektiossa ei tapahdu sellaista kokonaisvaltaista muutosta (*Umschlag*), jollaisen esilläolevuuden ontologinen *ensisijaistuminen* vaatisi (vrt. 3.2.2.). Schürmann (2008, 124-125) katsoo, että tässä kohdin Heidegger on ristiriidassa itsensä kanssa: toisaalta pykälä 16 väittää, että toiminnan keskeytyminen, praksiksen puuttuminen saa esilläolevuuden näkyville; toisaalta Heidegger esittää toisaalla, ettei teoreettinen katse voi syntyä ”toiminnasta *pidättäytymällä*”, ettei ”praksiksen *puuttuminen*”, ”privaatio” vielä selitä objektivoivan projektion syntyä (SZ 357-358).

Tässä ei kuitenkaan piile mitään välttämätöntä ristiriitaa. Pykälän 16 välineanalyysissä ei väitetä, että toiminnan keskeytymisen aiheuttama välineen käytettävyiden häiriintyminen voisi saada aikaan kokonaisvaltaisen ontologisen projektion muutoksen. Päinvastoin: toiminnallisissa kontekstissa rikkoutuessaan väline pysyttelee Daseinin huomioivan huolehtimisen sisällä, se ei vielä muuntauudu ”pelkäksi olioksi” (SZ 74).

[S]en käsilläolevan, jonka arkipäiväinen vastassa-oleminen [*Zugehensein*] oli niin

42 Tällaisen tulkinnan teoreettisen asenteen ilmaantumisesta esittää esim. Dreyfus (1991, 69-); hän tosin ilmaisee suoraan, että tulkinta tapahtuu Heideggerin tekstin yläpuolella.

itsestään selvää etemme edes ottaneet sitä huomioon, puuttuminen on *murtuma* [Bruch] huomioonmyötä paljastuneissa viittauskokonaisuuksissa. Huomioiminen törmää tyhjyyteen [...] Se, joka tässä valaistuu, ei ole itse mikään käsilläoleva muiden joukossa eikä etenään mikään *esilläoleva* [.] (SZ 75)

Tämä tarkoittaa, ettei työn parissa tapahtuva välineen rikkoutuminen, puuttuminen jne. sellaisenaan vielä mahdollista katseen teoretisoitumista. Christian Unverzagt toteaa, ettei praktisen työympäristön piirissä tapahtuva häiriö riitä "olio-ontologian genealogian" selvittämiseen. Rikkoutumisessa esiintuleva "väline-olio" (*Zeug-Ding*) toimii pikemminkin kahden ontologisen projektion "risteyskohtana", mutta esineellisen projektion alkuperäistä syntyä on syytä etsiä toisaalta.⁴³ (Unverzagt 1999, 30-31; SZ 73.)

Heideggerille Daseinin praktinen toiminta ei siis riitä perustamaan *puhtaan* teoretisoivaa katsetta. Praksiksella ja teknisellä tuotannolla onkin Heideggerin näkemyksen mukaan "oma teoriansa", harkinta t. kontrolli (*Übersicht*), joka reguloi käytännöllisen toiminnan jos-niin-*(wenn-so)*-rakenteita; Dasein voi käsitellä välineitä ja hallita niiden käyttöä "teoreettisesti" ilman että tämä tekninen järkeily vielä saisi aikaan olevan tematisoitumisen esilläolevaksi (SZ 359).

Mutta miten esilläoleva sitten kohdataan alun perin esilläolevana?

Olemisen ja ajan jakso, jonka tehtävänä on osoittaa "teoreettisen esilläolevien havaitsemisen" ontologinen syntyperä "huolehtivasta huolehtimisesta käsilläolevien äärellä" (§69b) jättää sekin kysymyksen tässä suhteessa avoimeksi. Heidegger osoittaa pykälässä kyllä, että olevan muuntautuminen esilläolevaksi sekä Daseinin suhtautumistavan muuttuminen pelkästään havainnoivaksi *perustuvat* ontologisesti Daseinin ajalliseen transsendenssiin ja maailmassa-olemisen jo-valmiiseen huolirakenteeseen. Objektivoiva havainnointi on "erityistä läsnäoloistamista", jonka mahdollisuuden ontologisena ehtona on alkuperäisessä ajallisessa totuudessa jo olevan Daseinin maailmassa-oleminen (SZ 363).

Maailmansisäisen esilläolevan "läsnäoloistava" tarkasteleminen edellyttää Heideggerin mukaan *muutosta* (*Umschlag*) käsilläolevan huomioivassa huolehtimisessa. Tällöin "olemisymmärrys on muuttunut" (SZ 361). Mutta vaikka Heidegger kuvaa tätä muutosta maailmaan kohdistuvan ontologisen projektion *vaihtumisen* kautta, hän selvittää ainoastaan sen, *että* tällainen muutos edellyttää koko tulkintahorisontin kääntymistä.

Esimerkiksi välinekokonaisuuden viittausympäristössä toimivan vasaran painosta *voidaan* puhua joko huolehtien (*umsichtig*) välineen hyödyllisyyteen viitaten – "sopivan painava" t. "liian painava" suhteessa käynnissä-olevaan projektiin – tai sitten puhtaan

43 Kuten voidaan helposti huomata, tämä ajatus vastaa sangen hyvin Sohn-Rethelin kuvausta tarvikkeiden käytön mahdollisista viivästyksistä, keskeytyksistä jne., jotka eivät vielä sellaisenaan riko käyttökontekstia (ks. luku 2.3.4.).

teoreettisesti ilman viittausta välineen jotakin-varten ja jonkin-tähden-rakenteisiin – fysikaalisen objektin painona. Tällainen muutos edellyttää tulkintahorisontin ja projektion kokonaisvaltaista muuttumista pelkästään tarkkailevaksi. (SZ 360-361.)

Heidegger nimeää tämän uudenlaisen maailmansisäisen kohtaamisen tavan (ontisille) tieteille ominaiseksi *tematisoinniksi* (*Thematisierung*), joka ”tähtää maailmansisäisen olevan vapauttamiseen siten, että se [...] voi tulla objektiksi”. Tematisointi on Heideggerin mukaan läsnäoloistamista, jossa kulloisenkin tieteen ”paljastamistapa on valmistautunut [*gewärtig*] yksinomaan esilläolevan paljastamiseen”. Tällöin tematisoinnin edellytyksenä kuitenkin on, että esilläoleva on kohdattu jo jotenkin – muutenhan tematisoinnissa ei voitaisi *valmistautua* juuri esilläolevan paljastamiseen. (SZ 363; ks. Gethmann 1988, 152.) Tematisoiva katse on suuntautunut *jo* esillä olevaan olevaan.

Olemisessa ja ajassa esilläolevuuden ontologinen projektio on myös ennen kaikkea olemishistoriallinen kysymys; tematisoivan katseen hallitsemassa olemisen tulkinnassa on mitä suurimmassa määrin kyse Daseinin tradition kautta omaksumasta tulkintataipumuksesta. Esimerkiksi Descartesia käsittelevässä pykälässä Heidegger puhuu olio-ontologian filosofis-historiallisesta alkuperästä: Descartes kavensi ”kysymyksen maailmasta kysymykseen luonnonoliollisuudesta”. Ongelma viittaa viime kädessä kohti antiikin ontologiaa; sen tarkastelu lykätään valmistumatta jääneeseen *Olemisen ja ajan* kolmanteen pääjaksoon (SZ 100). Tuota tietä pitkin Heidegger etenee muissa teoksissaan, kulkien kohti sen osoittamista, kuinka kreikkalaiset asettivat pysyvän läsnäolon (*ousia*, *Anwesenheit*) perustavaksi olemisen muodoksi sekä ottivat tällaista olevaa ihmettelevän katselemisen ensisijaiseksi olevan kohtaamisen muodoksi. Näin ollen he eivät voineet lähestyä arkisen välineen (*pragmata*) primaarista praktista luonnetta, käsilläolevuutta (ks. Backman 154-155; SZ 68).

Olemisessa ja ajassa tämä olemisen tulkinnan historiallinen lukkiutuminen ja sen jatkuvuus Daseinin historiallisessa olemisessä ovat läsnä lankeamisen problematiikan muodossa (ks. luku 3.2.3.).

Daseinilla ei ole ainoastaan taipumusta langeta maailmaansa, jossa se on, ja tulkita itseään siitä käsin takautuvasti heijastaen [*reluzent*]; Dasein lankeaa samalla kertaa myös enemmän tai vähemmän eksplisiittisesti käsitettyyn traditioonsa. (SZ 21.)

Tradition välittämien olemisen tulkintojen ja projektoiden painolasti sekä ”kenen tahansa” tulkkiiuneisuus pitää yllä sitä tulkinnallista rakennetta, jossa Dasein ei kykene avaamaan eksistentiaalista problematiikkaa, vaan jää kiinni maailmansisäisiin oleviin ja tulkitsee ne esilläolevina. Uteliaisuus, pyrkimys ”pelkkään näkemiseen” on tässä tärkeässä

roolissa: tendenssi loitota konkreettisista tilanteista on osa ”kenen tahansa” hallinnoimaa arkipäiväisyyttä. Mutta näin kysymys myös siirretään ”tradition” myötä kauemmas: mistä tämä tulkintatendenssi on alun perin peräisin?

Langennut Dasein ei näet kykene alkuperäisesti avaamaan esilläolevaa esilläolevana. Tieteellinen, esilläolevaa paljastava lähestymistapa on Heideggerin mukaan peräisin Daseinin ”omakohtaisesta eksistenssistä” (SZ 363): se ei kuulu yksinomaan langenneen Daseinin olemiseen. Vaikka olevan tematisointi esilläolevaksi ottaakin ”orientaationsa” langenneisuudesta, tapahtuu varsinaisen teoreettisen projektion synty silti itse julkisen avautuneisuuden ulkopuolella. Se vaatii olevien avaamista niiden esilläolevuudessa *alkuperäisenä suhteena olevan totuuteen*. Langenneisuuteen kuuluvalla uteliaisuudella ”ei ole mitään tekemistä olevaa ihmettelevän tarkastelun, *thaumazeinin* kanssa” (SZ 172).

Olemisessa ja ajassa ei näin loppujen lopuksi anneta selkeää vastausta kysymykseen oliollisuuden eksistentiaalisesta alkuperästä, siitä mistä esilläoleva Olio ylimalkaan voi ilmaantua Daseinin maailmaan (vrt. Unverzagt 1999, 33). Teoksen viimeisellä sivulla Heidegger toteaa, ettei ”esineellistymisen” (*Verdinglichung*) ongelmaa ole voitu vielä selvittää, sillä se viittaa itse kysymykseen olemisen mielestä (SZ 437). Mutta siitä huolimatta, että kysymys esineellistymisestä vääjäämättä viittaa itse olemiskysymykseen, on olion ja välineen välille pakko asettaa jo Dasein-analyysin piirissä *jonkinlainen* konstitutiivinen suhde. Heidegger viittaa tähän suhteeseen useampaankin otteeseen, kuten *Taideteoksen alkuperässä*:

Pelkkä olio [*das blosse Ding*] on eräänlainen väline, mutta välineellisyydestään riisuttu väline. Oliona-oleminen koostuu siitä, mitä tämän jälkeen jää jäljelle. (GA 5, 15.)

Vaikuttaa siltä, että esilläolevat oliot tematisoiva teoreettinen katse pohjautuu *jollakin tapaa* jokapäiväiseen, praktiseen kanssakäymiseen välineiden kanssa ja nousee siitä. Jokapäiväisen toiminnan fenomenologian osalta tämän tematisoinnin eksistentiaalisen syntymisen ongelma tuntuu jääneen leijumaan ilmaan.

Pelkän olion ”pelkkä’ tarkoittaa tässä pelkistymistä pois sopivuudesta [*Dienlichkeit*] ja valmistuksesta [*Anfertigung*]” (GA 5, 15). Mikä tämä ”pelkistymisen” prosessi on? Miten se voi kääntyä esilläolevuuden teoreettisen projektion *ensisijaisuudeksi*? *Oleminen ja aika* ei anna kysymykseen selkeää vastausta. Seuraavassa luvussa vastausta etsitään Heideggerin *Gesamtausgabessa* myöhemmin julkaistujen luentosarjojen sivuilta.

4.2.2. Heideggerin analyysi valmistamisesta.

Heidegger ei *Olemisessa ja ajassa* siis anna yksiselitteistä kuvausta esilläolevuuden

ontologisen projektion synnystä. Teoksen ilmestymisvuonna (1927) pidetty luentosarja *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Fenomenologian perusongelmat)* lähestyy samaa kysymystä, joskin hieman toisenlaisesta näkökulmasta. Sen esitys täydentää nähdäkseni *Olemisen ja ajan* ekspositiota – lisäksi sen kautta luettu *Olemisen ja ajan* esineellistymisteoria on entistä helpommin kytkettävissä Lukácsin analyysiin.

Heidegger suorittaa näet mainitun teoksen pykälissä 11 ja 12 *valmistamisen (Herstellung, kr. poiesis)* fenomenologisen analyysin, jonka tarkoituksena on osoittaa, että länsimaisen ajatteluperinteen kaikkein fundamentaalisin ontologinen horisontti, perustavin olemisen tulkinta on peräisin Daseinin *valmistavasta suhteesta (herstellende Verhaltung)* olevaan. Heideggerin mukaan koko kreikkalainen – ja sitä kautta myöhempi länsimainen – ontologia otti orientaationsa olemisen tulkinnalleen siitä tavasta, jolla oleva kohdataan valmistamisen kontekstissa. Tämä valmistamisen ontologinen tulkinta tuo omalta osaltaan Heideggeria entistä likeisempään suhteeseen Lukácsin ja Marxin kanssa.

Heideggerin mukaan koko eurooppalaisen ajattelun perinteen pohjimmaiset ontologiset käsitteet ”syntyvät katseesta, joka kohdistuu valmistavassa toiminnassa valmistettuun t. valmistettavaan sellaisenaan” (GA 24, 158). Esineitä tuottavalla toiminnalla on omanlainen intentionaalinen suhteensa maailmaan. *Die Grundprobleme der Phänomenologien* kuvauksessa tämä *tuotannon intentionaalisuus* osoittautuu *Olemisessä ja ajassa* esiintyvän ”pelkän katselemisen” intentionaalisuuden alkuperäksi – ja näin ollen *tuotanto mahdollistaa* esilläolevan esille-tulemisen.

Kuten huomasimme, Heideggerin mukaan havainnointi (*Anschauung, intuitio*) on länsimaiselle ajattelulle ensisijaisin tapa kohdata oleva; kaikki tradition esilläolevuuteen ja läsnäoloon perustuvat ontologiset kategoriat on ajateltu havainnoinnin ensisijaisuuden pohjalta (luku 3.2.2). Myös *Die Grundprobleme der Phänomenologiassa* Heidegger osoittaa, kuinka modernia filosofiaa hallitseva perusteesi olemisesta on tulkittavissa katselemisen kautta: uuden ajan metafysiikan mukaan olemisen on olemuksellisesti mahdollista havaituksi-tulemista (GA 24, §§ 7-9). Mutta nyt Heidegger esittää lisäksi, että havainto maailmansisäisen olevan kohtaamisen tapana – myös äärimmäisessä muodossaan, teoreettisena katseena – syntyy Daseinin harjoittamasta esineitä valmistavasta toiminnasta. Niin kreikkalaisten *nous* välittömänä, ”intuitiivisena” havainnointina kuin skolastiikan ja Kantin *Anschauung* ovat alkuperäisesti tapoja suhtautua tuotannossa syntyneeseen *valmiiseen tuotteeseen* sekä *valmistettavaan materiaaliin* (GA 24, 166). Havainto intentionaalisenä suhteena maailmaan on Heideggerille osa tuottavaa olemista, *poiesista*.⁴⁴

44 Heideggerin havaintoa koskevat teoreettiset kehittelyt liikkuvat tässä vaiheessa vielä yksinomaan esilläolevan paljastamisen kontekstissa. Myöhemmin hän näkee havainnossa ja katseessa toisenlaisiakin ontologisia mahdollisuuksia. (Taminiaux 1991, 104-106.)

Heidegger analysoi valmistusta, so. tuotantoprosessia, sen keskeisimpien rakenteiden osalta samoin kuin Marx (vrt. luku 2.3.4.). Valmistusprosessiin kuuluu ensinnäkin tarkoituksellisuus, joka tulee ilmi valmistettavan asian *muotona*. Muoto (*eidós*) toimii vastauksena johonkin esinettä valmistavan Daseinin *tarpeeseen*. Valmistaminen vaatii tämän lisäksi *materiaalia*, jona kaikki muu ei-vielä-valmistettu Daseinin ympärillä oleva näyttäytyy. Lopuksi valmistaminen tuottaa *valmisteen*, joka valmistamisen päätyttyä näyttäytyy jonakin itsessään-olevana, mutta muotonsa nojalla valmisteen valmistaneen työn määrittämänä. (GA 24, 152-153.) *Taideteoksen alkuperän* muotoilua käyttäen: ”sekä muodon antaminen että materiaalin valinta ja siten muodon ja aineen rakenne” perustuvat ”palvelevuuteen” (*Dienlichkeit*). (GA 5, 13.)

Valmistavaan toimintaan liittyy Heideggerin mukaan lisäksi irtipäästäminen (*Entlassung*). Tuotettu tarvike irtoaa tuotannosta itsenäiseksi sinänsä-olevaksi, jota ei *enää* tarvitse valmistaa, mutta joka *on* sitä, mitä varten se on valmistettu. Heidegger toteaa myös *Olemisessa ja ajassa*, että käsilläolevuus on olevan sinänsä-olemisen (*Ansichsein*) ”ontologis-kategoriaalinen määritelmä” (SZ 71). Tuotetut tarvikkeet ovat ”sinänsä” sitä, mihin ne on tehty; muistamme, että Marxin vastaavan ajatuksen mukaan ”kutomistyön tuote on kudelma”.

Valmistuksesta ja sen tarpeista nousevassa olemisen tulkinnassa valmistamisen ulkopuolinen oleva, luonto, näyttäytyy Heideggerin eksplikaation mukaan myös valmistavan toiminnan kautta: se ymmärretään *työn materiaalina*. Valmistavan suhtautumistavan olemisymmärrys ulottuu itse valmisteen ulkopuolelle, luontoon, jota ei *vielä* ole muokattu valmisteeksi – tai johon ei tarvitsekaan kajota, sillä se on *jo* ”valmis”. Tällä tavoin *kaikki*, myös näennäisesti valmistamaton oleva voidaan tuotannon kontekstissa ymmärtää jatkuvasti läsnäolevana: itsessään-oleva luonto tulkitaan siksi olevaksi, jota ei välttämättä tarvitse valmistaa, mutta joka on aina *jo* saatavilla, valmistamisen käytettävissä. Marx puolestaan määritteli työprosessin kuvauksessaan luonnon ”työn yleiseksi kohteeksi”, potentiaaliseksi materiaaliksi.

[M]ateriaali ei viime kädessä ole omalta osaltaan mitään valmistettua, vaan se *on jo esillä* [*liegt schon vor*]. [...] [V]asta valmistavaan suhtautumistapaan kuuluvasta olemisymmärryksestä [...] voi syntyä ymmärrys olevasta, joka on sinänsä esillä [*an sich vorhanden*] *ennen* mitä tahansa myöhempää valmistamista ja tätä *varten*. (GA 24, 163)

Esineitä valmistava Dasein käsittää siis olevan oman tuottavan toimintansa kautta. Valmistuksessa välittömästi läsnä ja valmistuksen käytössä oleva oleva on Daseinin *käsillä*. Kaikki muu oleva – se, joka on läsnä *ennen* käsille ottamista, sekä se, joka on *päästetty*

käsistä – on Heideggerin mukaan ”laajimmassa mielessä” *esillä* (vrt. GA 24, 174). *Olemisen ja ajan* maailmansisäisesti läsnäolevien olevien, käsilläolevan ja esilläolevan välinen suhde voidaan nyt ymmärtää perusteellisemmin: *Zu-handenin* ja *Vor-handenin* keskinäinen suhde muotoutuu valmistamiseen kuuluvan irrallisuuden ja irrottautumisen kautta. Yhtäältä tuotannon erityinen poieettinen piirre, se, että tuotettu tuote irtaantuu tuotannosta itsenäiseksi esineeksi, mahdollistaa tuotetun esineen olemisen muotoutumisen esilläolevuudeksi; toisaalta tuotanto vaatii esillä- ja saatavilla-olevaa irtainta materiaalia, joka voidaan tarvittaessa ottaa käsille. Tämän perusteella voimme esittää, että Heideggerille *esilläolevan alkuperäiset ilmenemistavat ovat jo valmistettu tuote ja vielä valmistamaton materiaali*.

Grundproblemen analyysi valmistavasta suhtautumistavasta selventää näin *Olemisessa ja ajassa* avoimeksi jäävää esilläolevuuden syntyperää sekä sen yhteyttä käsilläolevuuteen ja työprosessiin. Tosin nyt esilläoleminen ”laajimmassa mielessä” lähestulkoon samastuu käsilläolemiseen; tuotannollisen ajattelun kontekstissa oleva ymmärretään Heideggerin mukaan ylimalkaan *läsnä- ja saatavilla-olevuuden* paradigman kautta, johon *kumpikin Olemisen ja ajan* maailmansisäisen olevan perusmuodoista pohjautuvat (vrt. 3.3.). Käsilläolevuuden *peittyminen* esilläolevuuden alle vaikuttaa *Grundproblemen* esityksessä entistä hankalammin käsitettävältä ilmiöltä.

Heidegger nimittäin korostaa, ettei valmistamisessa tuotettu tuote ole ymmärrettävissä vain ”jonakin, joka valmistettuna ylipäättään olisi sinänsä esilläoleva”: valmiiseen tuotteeseen liittyy aina suhde mahdolliseen *käyttöön*. Dasein valmistaa tarvikkeen aina tiettyä määrättyä tarkoitusta silmälläpitäen, eikä tarviketta valmistuksen myötä vain ”laiteta sivuun”, vaan se on aina asetettu jonnekin Daseinin Da-paikkaan, jossa se on valmiina mahdollista käyttöä varten. Tällöin se on yhä jatkuvassa yhteydessä Daseinin projekteihin ja mahdollisuuksiin, eikä siis ”pelkkä” esilläoleva sanan *Olemisessa ja ajassa* käytetyssä merkityksessä. (GA 24, 161-162.)

Mitä käsilläolevana materiaalina ilmenevään luontoon tulee, on sekin tuotannollisen toiminnan kautta paljastuneena jotakin muuta kuin ”pelkkä” esilläoleva Olio: ”välineen käytön myötä myös 'luonto' on paljastunut [...] luonnontuotteina”; tällöin luontoa ei ole ymmärretty ”vain esilläolevana”. Materiaalin esillä-oleminen ei ole vielä esineellistä, luonnonoliollista olemista. (SZ 70.)

Olemisen ja ajan esityksen perusteella onkin otaksuttava, että ”kenen tahansa” muodostaman langenneen julkisuuden täytyy olla mukana konstituoimassa tuotetuille ja tuotettavissa oleville oleville sellaista olemisen tapaa jossa ne ovat ”jatkuvasti käytettävissä, mutta eivät eksplisiittisesti huolehtivassa otteessa [*besorgende Griff*]” (GA 20, 270; ks.

3.2.3.). Esilläoleva tarkoittaa näin oikeastaan käsilläolevaa välinettä, joka on *kenen tahansa käytettävissä* ja tästä syystä *ei varsinaisesti kenenkään käsillä*. Vasta anonyymien julkisuuden kautta välineet ja materiaalit voivat kadottaa alkuperäisen suhteensa johonkin määrättyyn tuottavaan toimintaan: tällöin edellytetään Daseinin kanssa-olemiseen kuuluvan *epäomakohtaisuuden* ehdollistamaa olemisen modusta.

Grundproblemessa epäomakohtaisen kanssa-olemisen roolia ei kuitenkaan tuoda esille. Valmistaminen pitää sisällään pelkän intressittömän havainnoimisen, mutta jälkimmäisestä kehkeytyy Heideggerin mukaan lopulta kokonaan erillinen maailman kohtaamisen tapa; valmistamisen analyysi ei eksplikoi näiden kahden eroamista toisistaan, etenkin kanssa-olemisen piirissä. Teemaa käsittelevän jakson lopussa valmistava suhtautuminen on jo muuttunut ”valmistavaksi ja havainnoivaksi suhtautumiseksi” (GA 24, 167; kurssiivi IL).

Lisäksi esilläolevuuden projektion ja teoreettisen katseen muodostuminen vaatii Heideggerin ajattelussa Daseinilta *myös* – tuotantoon sellaisenaan kuulumatonta – erityistä *ontologista kykyä* lähestyä olevaa sen olemisessa. Olemisen alkuperäinen *ontologinen* avaaminen (myös esilläolevana) tapahtuu valmistamisen ulkopuolella, vaikka se ”suuntautuukin” ontologisesti valmistamisen määrittämän olemisen tulkinnan mukaan. Heideggerille ontologinen transsendenssi, olemisymmärrys on alkuperäisempi Daseinin olemisen mahdollisuus kuin tuotannollinen intentionaalisuus, johon pelkkä havainto perustuu (vrt. 3.1.).

Yllä olevan perusteella voimme paikantaa Heideggerilta kolme Daseinin olemiseen kuuluvaa momenttia, joiden kaikkien on osallistuttava esilläolevuuden ontologisen projektion syntymiseen:

1. Tuotanto ja siihen kuuluva (sekä tuotteen että materiaalin) irrallisuus.
2. Julkisen ympäristön muodostama epäomakohtaisuus.
3. Daseinin alkuperäinen ontologinen transsendenssi kahden edellisen perustana.

Esilläolevuuden projektion voi katsoa muodostuvan näiden kolmen yhteenosumisesta: tuotannossa käsilläolevan tuotteen valmistettavuus (tai materiaalin valmistettavuus) muuttuu julkisessa ympäristössä esilläolevuudeksi. Ontologinen tulkinta puolestaan ottaa jälkimmäisestä historiallisen lähtökohtansa.

Heidegger ei kuitenkaan kytke analyyseissaan irtaimen tuotteen tai välineen olemista konkreettisesti esineen julkiseen, sosiaaliseen olemiseen. Lukácsin tavaramuotoon pohjautuva marxilainen teoretisointi voidaan tuoda tässä kohdin esille yrityksenä esittää *ne konkreettiset historialliset välitykset*, joiden kautta tuotantoon kuuluva havainnointi erkanee tuotantotoiminnasta: tämän tapahtumasarjan yhteiskunnallisena edellytyksenä ja

ontologisena kannattimena ovat ennen kaikkea *vaihto* sekä *työnjako*. Pelkkä poieettiseen toimintaan kuuluva irtautuminen ei riitä oliollisuuden muodostumiseen: siihen vaaditaan irtaimen valmisteen tuotettisuuden *peittymistä*. Heidegger ei tarkastele *arvonmuodostumisen* prosesseja eikä näin kytke Daseinin kanssaolemisen muodostaman langenneisuuden modusta tuotantoprosessiin itseensä. Lukácsilaisessa analyysissä vaihto ja sen määrittämät sosiaaliset muodot saavat aikaan esineellistävän muutoksen työprosessissa itsessään.

Tuottamiseen ja valmistamiseen liittyvä irtaantuminen muuttuu marxilaisen tulkinnan mukaan tuotteen läpinäkymättömäksi itsenäistymiseksi vasta sellaisessa vaiheessa, jossa itse tuottavan työn yhteiskunnallinen luonne on alkanut vaihdon myötä jo peittyä. Kreikkalaisessa kaupunkivaltiossa tuotteet ovat juuri rahatalouden läpäisemänä jotakin muuta kuin välittömästi yhteiskunnallisia hyödykkeitä; tällöin myös ”ulkoinen” luonto voi näyttäytyä muunakin kuin pelkkänä työn materiaalina – tai oikeammin, se voi näyttäytyä itsessään-olevana, työn kautta määrittyneen luonteensa peittäneenä *materiana*. ”[K]äsitys luonnosta ihmisen suhteen itsenäisenä oliomaailmana syntyy tavarantuotannosta tämän saavuttaessa rahataloudessa täyden muotonsa” (Sohn-Rethel 1972, 72).

Heideggerin analyysille voidaankin esittää marxilaisesta näkökulmasta seuraava kysymys: eikö pelkän esilläolevan olion tarkastelun irtaantuminen tuotantoprosessin välittömästä intentionaalisesta kontekstista edellytä muutosta tuotannon rakenteessa, siis historiallista muutosta Daseinin valmistavassa suhtautumistavassa itsessään?⁴⁵ Eikö välineen ja valmistamisen analyysi edellytä epäomakohtaisen julkisuuden tarkastelua myös sikäli, kun se ilmenee *itse tuotannossa*?

Lukácsin kautta ymmärretyssä marxilaisessa viitekehyksessä myös ihmisen mahdollisuus olevan eksplisiittiseen ontologiseen avaamiseen – mahdollisuus, joka huipentuu historiallisesti kreikassa syntyvään itsenäiseen ajatteluun, filosofiaan – juontuu sekini tuotannon piiristä. Sohn-Rethel paikantaa tavaramuodon kehittelyssään ”itsenäisen älyn” syntymisen vaihtoabstraktioon sekä – rahatalouteen perustuvan yhteiskunnan tuottamaan – mahdollisuuteen erottaa ”älylliset” toiminnot manuaalisista. Marxilaisesta

45 Axel Honnethin näkemyksen mukaan Heideggerin näkökulmalla on tätä vastoin selkeä etu Lukácsiin nähden. Lukács joutuu Honnethin mukaan näet selittämään esineellistymisen prosessit yhteiskunnallisen praksiksen pohjalta; positiivisesti konstituoituneen yhteiskunnallisen praksiksen käsitteestä ei voida Honnethin mielestä kuitenkaan johtaa tuota praksista vääristäviä tai peittäviä esineellistäviä muotoja. Heidegger puolestaan voi aina ”vedota ontologisten maailmankuvien häiritsevään vaikutukseen”. (Honneth 2003; 27, 62-65.) Tässä tutkielmassa joudutaan etenemään eri suuntaan kuin Honneth: juuri ”ontologisten maailmankuvien häiritsevä vaikutus” on syytä asettaa tarkastelun alaiseksi.

Ei ole myöskään syytä ajatella, kuten Honneth, että Lukácsin analyysin tarkoituksena olisi esineellistyneiden muotojen historiallisen syntymisen *selittäminen* jonkin alkuperäisen, mutta puolestaan selittämättömästi ”unohtuneen” tai ”kadonneen” oikean praksiksen kautta. Lukács pyrkii osoittamaan tavarantuotannon yhteiskunnan sisäisen, historiallisen ristiriitaisuuden dialektisen yhteiskuntateorian avulla: tällöin lähtökohtana on se, että kapitalismin sosiaalisessa ontologiassa on perustavalla tasolla *aukko*: yhteiskuntaa ei ole olemassa (vrt. Zizek 2000, 169).

näkökulmasta nähtynä tämä työnjaollinen ”käden ja pään” erkaneminen toisistaan toimii myös perustana kreikkalaisten filosofien *thaumazeinille*, läsnäolevan pelkälle ihmettelevälle katselulle. (Vrt. luku 2.3.4.)

Lukácsilainen esineellistymisteoria voidaan ymmärtää näin ollen yrityksenä osoittaa historialliset välitykset yllä lueteltujen esilläolevuuden heideggerilaisten osatekijöiden kesken. Yhtäältä *vaihto* välittää tuotannon (1) ja epäomakohtaisen julkisuuden (2) keskenään, toisaalta intellektuaalisen ja manuaalisen toiminnan välinen *työnjako* välittää tuotannon (1) ja ontologisen transsendenssin keskenään (3).

Olemme näin paikantaneet perustavan eroavaisuuden Lukácsin ja Heideggerin esineellistymiskäsityksissä: yhteiskunnallisen *vaihdon* roolin esilläolevuuden ontologian konstituutiossa. Lukácsin mukaan vaihto sekä sen kanssa muodostuva, yksityisen ja yleisen työn erotteluun perustuva *työnjako* täytyy ymmärtää tuotantoprosessin keskeisiksi momenteiksi, jotta esineellisen ontologian synty voitaisiin käsittää riittäväällä tavalla. Heidegger ei käsittele vaihdon ja arvonmuodostuksen roolia tuotannossa laisinkaan: esilläolevaa julkisuutta, tuotettujen hyödykkeiden anonyymia olemista ei lueta sisään tuotantoon; marxilaisittain kysymys on tuotannon (1) ja julkisuuden (2) välisestä dialektisestä yhteydestä. Seuraavassa alaluvussa (4.3.) tämä problematiikka heijastetaan *Olemiseen ja aikaan*. Tuotannon (1) ja ontologisen transsendenssin (3) välisen yhteyden ongelmaa tarkastellaan tämän jälkeen, alaluvussa 4.4.

4.3. Esilläolevuus ja omaisuus.

Tämän luvun tarkoituksena on tematisoida vaihdon, omistamisen ja tuotannon ongelmat *Olemisessa ja ajassa* (Lukácsin kautta luetusta) marxilaisesta näkökulmasta. Nämä teemat tuodaan Heideggerin diskurssiin sisään luvussa 3.2. esiteltyjen esilläolevuuden ja käsilläolevuuden käsitteiden välisen suhteen kautta. Luvussa esitetään väite, että Heidegger jätti vaihdon ja tavaran ongelmat *Olemisessa ja ajassa* vähälle huomiolle, ainakin Lukácsin teoreettisten kehittelyiden näkökulmasta (4.3.1.); nämä ongelmakohdat pyritään lisäksi törmäyttämään *Olemisessa ja ajassa* esiintyviin yhteisyyden, omakohtaisuuden ja kanssa-olemisen teemoihin (4.3.2.).

4.3.1. Vaihto ja tavara *Olemisessa ja ajassa*.

Vaihdon rooli on paikannettu olennaiseksi erottavaksi tekijäksi Lukácsin ja Heideggerin esineellistymisanalyysien välillä. Heidegger ei kuitenkaan käsittele *Olemisessa ja ajassa* vaihtoa ollenkaan. Miten vaihdon käsite voidaan liittää Heideggerin tulkintaan käsilläolevasta välineestä ja esilläolevasta oliosta? – Michael Eldred on Marxia ja

Heideggeria käsittelevässä teoksessaan *Kapital und Technik* (Eldred 2000, luku 4)⁴⁶ esittänyt muutamia olennaisia huomioita, jotka antavat osviittaa siitä, miten asiassa on mahdollista edetä.

Eldred lukee Heideggerin väline- ja Marxin tavara-analyysia rinnakkain ja päätyy toteamaan, ettei *Olemisen ja ajan* arkiympäristön välineiden fenomenologinen analyysi ota lainkaan huomioon välineiden ontologista rakennetta *tavaroina*, ts. vaihtoarvon kantajina. Nykyaikaisen toiminnallisen työympäristön piirissä on kuitenkin vaikea kuvitella välinettä, joka ei olisi olennaisilta osiltaan tavara, so. hinnalla varustettu ja jostakin ostettu (eikä vaikkapa itse valmistettu) esine.

Tavara *sellaisenaan* on Eldredin mukaan rakenteeltaan Heideggerin välinettä muistuttava (se on jotakin-varten), mutta sen oma oleminen ei koskaan palaudu mihinkään Daseinin praktiseen tarpeeseen (se on terminologiaa täsmällisesti käyttäen *ei-minkään-tähden*): tavara on sitä varten, että sillä voidaan hankkia vaihdon kautta muita tavaroita, jotka puolestaan saattavat olla käyttöarvoina tarpeellisia, mutta itse vaihdon liikkeessä – vaihtoarvoina eli tavaroina *per se* – niilläkään ei ole sen enempää tarkoitusta kuin tulla jälleen vaihdetuiksi. Tavarana väline ei viittaa käytettävyyssuhteeseen, vaan vain arvonsa kautta abstraktisti kaikkiin muihin tavaroihin *sikäli kun ne ovat tavaroita*. Tämä abstrakti viittaussuhde, vaihdettavuus, muodostaa tavaroiden ”arvokkuuden” – heideggerilaista neologismia käyttäkösemme. Välineen välineellisyys ja tavaran arvokkuus ovat täten eri ilmiöitä. (Eldred 2000, luku 4.)

Juuri tätä arvokkuuden ilmiötä Marx analysoi arvomuodon kehittämissään (ks. luku 2.1.1.): tavaran abstrakti vaihdettavuus itsenäistyy rahassa ilmaistuksi vaihtoarvoksi. Kapitalistisessa taloudessa vaihdon liike Tavara-Raha-Tavara (T-R-T), jossa raha välittää käyttöarvojen siirtymistä markkinatoimijalta toiselle, puolestaan kääntyy muotoon Raha-Tavara-Raha (R-T-R), jossa konkreettiset käyttöarvot toimivat vain välittäjinä puhtaan kvantitatiivisen arvon liikkeelle (K I, 151-156)⁴⁷. Marxin tapa käsitteellistää tavarantuotanto näyttää näin, kuinka jotakin-varten-rakenne irtautuu markkinoilla jonkin-tähden-rakenteesta: raha-pääoman liike on ”itsetarkoituksellista” eikä enää palaudu inhimillisten tarpeiden piiriin. Pääoma on olemassa vain omaa arvonlisäystä varten.

Heidegger puolestaan käsittää taloudellisen arvon kokonaisuudessaan Daseinin tarpeisiin ja toiminnalliseen käyttöön palautuvana ilmiönä. ”Jokapäiväisesti käsilläoleva välinekokonaisuus, sen historiallinen synty, käyttö, sen faktinen rooli Daseinissa ovat

46 Koska teoksesta on ollut saatavilla vain Internetissä julkaistu HTML-muotoinen versio (vrt. kirjallisuusluettelo), on tarkkojen sivunumerojen antaminen tässä kohtaa valitettavasti mahdotonta.

47 Ja tästä edelleen muotoon R-T-R', joka tarkoittaa pääoman arvonlisäysprosessia. Tällöin itseään kasvattava arvo on taloudellisen toiminnan *ensisijainen* muoto. (Ks. K II, 23-.)

taloutta koskevan tieteen kohteina” (SZ 361)⁴⁸. Marxilaisen teorian tematisoiman arvomuodon, raha-pääoman, ominaispiirre on tätä vastoin nimenomaan siinä, *ettei* se enää palaudu välineistön ja sen käytettävyyden piiriin. Kapitalistissa oloissa vaihtoarvo on fetisistisen rakenteen myötä itsenäinen ilmiö suhteessa käyttöarvoihin.⁴⁹

Eldred esittää osuvan fenomenologisen analyysin tavaran rakenteesta: jokaista arkipäivän tarviketta konstituoii *repeämä* (*Riss*) sen hyödyllisyyden ja vaihdettavuuden välillä. Taloudellinen vaihto ei palaudu käyttöarvojen tuotantoon; itse asiassa se pystyttää puhtaan yhteiskunnallisen, esineellisen rajan välinekokonaisuuden keskelle. Jokapäiväisen huolehtimisen ja välineen fenomenologinen analyysi *Olemisessa ja ajassa* jättää taloudellisen arvon sekä erityisesti sen ruumiillistuman, *rahan*, vaille laajempaa huomiota. Raha tuo kuitenkin esiin arvokkuuden ilmiön ja tätä kautta *epäomakohtaisen käytettävyyden* puhtaimmassa muodossaan: raha on pelkkää puhdasta saatavilla-olemista vailla mitään *omaa* käyttöä. Tässä mielessä tavaran ja rahan *läsnäolo* on myös puhtaammin ”esineellistä” kuin käytettävissä olevan välineen. Rahaan ei sisälly viittausta eksistentiaaliseen tulevaisuudellisuuteen Daseinin olemismahdollisuutena. Onkin mahdollista tulkita se välittävänä jäsenenä käsilläolevan välineympäristön ja esilläolevan, julkisen ”maailman” välillä.

Eldred esittää lisäksi, että Marxin käsite *käyttöarvo* on kiinni Heideggerin kritisoimassa esilläolevuuden ontologiassa vain siinä määrin kun Marx esittää käyttöarvon olevan riippuvainen ”tavara-kappaleen” (*Warenkörper*) fyysisistä ominaisuuksista. Eldred huomauttaa, että Heideggerin väline ja Marxin käyttöarvo on samastettavissa sikäli kun molempien perusmääritte on niiden tarkoituksellisuus inhimillisten tarpeiden tyydyttämisessä. Heideggerilla välineen ontologia kiertyy jotain-varten-rakenteen ympärille, joka puolestaan purkautuu jonkin-tähden-luonteeseen, Daseinin mahdollisuuksien sfääriin; Marxille tavara käyttöarvona tyydyttää konkreettisen inhimillisen tarpeen. Käyttöarvon määrittävä ominaisuus on Marxille hyödyllisyys (*Nützlichkeit*).

”Olion [*Ding*] hyödyllisyys tekee siitä *käyttöarvon*. [...] Hyödyllisyyden ehtona ovat tavara-kappaleen [*Warenkörper*] ominaisuudet, eikä se ole ilman niitä. *Tavara-kappale* itse [...] on näin ollen *käyttöarvo* eli hyödyke. (K I, 40.)

48 Heidegger ymmärtää siis talouden (*Wirtschaft*) tässä kohdin Aristoteleen ”luonnollisen” talonpidon (*oikonomia*) mielessä, mutta jättää tematisoimatta Aristoteleen toisen talouskäsitteen, ”luonnottoman” omaisuudenhankinnan (*khrematistike*). Marxin mukaan juuri jälkimmäisen ensisijaistuminen on ymmärrettävä kapitalistisen yhteiskuntamuodon historiallisena ehtona. (Aristoteles, Pol. 1256b-; vrt. K I, 159-160.)

49 Arvon historiallinen itsenäistyminen mahdollistaa ihmiselle myös eksistentiaalisen asenteen, jossa ihmisen toiminta ei enää suuntaudu mihinkään konkreettiseen tarpeeseen tai minkään tietyn tilanteen ratkaisemiseen, vaan abstraktin arvokkuuden ja ostovoiman, hankintapotentialin kasvattamiseen sellaisenaan. Vrt. *Pääoman* ”aarteenkasvattajan” ja ”kapitalistin” hahmot (K I, 135-140).

Marx pitää *Pääomassa* tosin ”luonnonoliollisuutta”, tavara-kappaleen ”fyysisiä ominaisuuksia” sen käyttöarvon kannattajina; tässä suhteessa hän on kiinni siinä esilläolevuuden descartesilaisessa ontologiassa, jonka Heidegger katsoo pysyvän muuttumattomana, vaikka oliolle lisättäisiin jälkikäteisesti ”arvopredikaatteja”.

Eikö materiaalisen oliollisuuden myötä huomaamatta aseteta jokin oleminen – pysyvä oliollinen esilläolevuus –, jota ei kyetä täydentämään ontologisesti, vaan pikemminkin sen arvopiirteet itsessään pysyvät ontisina määritteinä jollekin olevalle, jonka olemistapa on oliollinen? Arvopredikaatteja lisäämällä ei mitenkään voida antaa uudenlaista selvitystä hyödykkeiden olemisesta, vaan tällöin *näiden olemistavaksi edellytetään jälleen pelkkä esilläoleminen.* (SZ 99.)

Mutta, kuten olemme huomanneet (luku 2.3.), Lukácsin analyysissä ontologinen riippuvuussuhde kääntyy toisin päin: käyttöarvona toimivan tarvikkeen ”varsinainen kohteellisuus” ei ole sen fetisistinen arvomuoto eikä myöskään sen luonnontieteellisen kohteellisuuden määrittämä kappale-olioisuus, vaan *sen käyttöarvo*: kaksi edellistä ovat jälkimmäisen johdannaisia. Dialektisessa mielessä oliot ovat ensisijaisesti historiallisia prosesseja, inhimillisen toiminnan palvelukseen tuotettuja tarvikkeita. Tässä mielessä Lukácsin tapa tulkita esineen ”varsinainen kohteellisuus” voidaan ymmärtää Heideggerin käsilläolevuuden vastineena ja tavaran ontologia rinnastaa välineanalyysiin.

Lukácsin ja Sohn-Rethelin kautta luettu marxilainen arvoteoria pyrkii tarjoamaan myös kuvauksen välineen olioksi-pelkistymisen prosessista: mikäli oliollisuus on kaikesta konkreettisesta välineellisyydestä pelkistettyä ”palvelevuutta”, juuri tavara ja eritoten *raha* edustavat niitä reaaliabstraktioita, josta käsin tämä pelkistyminen tapahtuu. Muutos Daseinin tuottavassa suhtautumistavassa olevaan – käytettävyysskokonaisuuden viittausverkostossa kelluvan välineen dekontekstualisointi – edellyttää, että välineellä on itsellään sellainen ilmenemistapa, joka on irrotettu kaikesta praktisesta kontekstista. Tämä on marxilaisessa teoriassa sen oleminen tavarana, puhtaana vaihdettavuutena.

Heideggerille väline puolestaan kadottaa praktisen olemisensa julkisuuden avaamassa epäomakohtaisessa ympäristössä, jonka määrittävinä ominaisuuksina ovat yleinen anonymiteetti ja määrätty toimijattomuus, ”kuka tahansa”, jonka ”tähdän” julkisuuteen itsensä kadottanut Dasein toimii. Heideggerille välineen olioistuminen ei kuitenkaan kytkeydy mihinkään vaihdon kaltaiseen sosiaaliseen mekanismiin, vaan maailmassa tapahtuvaan kanssa-olemiseen sellaisenaan. Adorno tunnistaakin Heideggerin langenneisuuden ja ”kenen tahansa” analyysissä ”vaihtoperiaatteen” läpäisemien sosiaalisten suhteiden kuvauksen, jossa itse vaihto on kuitenkin jätetty tematisoimatta (Adorno 1973a, 477, 482; vrt. Mörchen 1981, 52).

Maailma voikin Heideggerin mukaan tarkoittaa *joko* esilläolevaa ”maailmaa” tai eksistentialisesti avautunutta maailmaa, ”julkista’ me-maailmaa tai ’omaa’ ja lähintä, kotoista ympäristöä” (SZ 65). *Julkisen* langenneisuuden ja *yksityisen*, lähimmän ympäristön välille tehdään näin fundamentaalinen ero. Kotoisen ympäristön työprosessit asettuvat *Olemisessa ja ajassa* lopulta ensisijaisiksi suhteessa julkiseen työskentelyyn: välineen konstituution analyysi tapahtuukin etupäässä juuri *yksityisen* työn piirin, työ-maailman (*Werkwelt*) piirissä (SZ 66-; vrt. GA 20, 259-). Julkinen maailma asettuu yksityistä vastaan tavalla, jossa näiden välinen yhteys on artikuloitu ainoastaan eksistentialisen ”itseiden” kautta, eikä näiden keskinäistä riippuvuussuhdetta tuoda esille.

Eldred huomauttaakin (2000, luku 4), että tavaran käsittelemättä jättäminen johtaa siihen, että myös *välineiden omistussuhteet* puuttuvat Heideggerin analyysistä lähes kokonaan. Vaikka *Olemisessa ja ajassa* hyvin lyhyesti viitataan muihin Daseineihin, joiden omistuksessa tietyt välineet saattavat olla (SZ 118), ei välineiden tai tavaroiden omistamisen problematiikkaa analysoida sellaisenaan ollenkaan. Tavarankuuluminen jollekulle toiselle, sen ”julkinen” oleminen vaikkapa kaupan hyllyllä, häiritsee kuitenkin jo sellaisenaan sen viittaamista välinekokonaisuuteen ja yksityisten mahdollisuuksien sfääriin: en voi ottaa sitä käyttöön mieleni mukaisesti. Tällöin sen arvokkuus välittömästi havaittavana, mutta ”aavemaisen” abstraktina määreenä välttämättä piirtyy esille. Niin kauan kuin tavara ei ole käytettävissäni, se on ensisijaisesti taloudellisen arvon määrittämä esine, ei konkreettinen käyttöarvo suhteessa johonkin projektiin, vaan ennen kaikkea *hinnan* kantaja.

Kykenemättömyys ottaa välinettä käyttöön sen kuullessa jollekulle toiselle onkin marxilaisessa katsannossa ensisijainen syy sille, miksi välineen viittauskokonaisuus ”häiriintyy” systemaattisesti modernissa välineympäristössä (vrt. 2.3.4.). Heidegger ei tunnuta antavan tälle ilmiölle lainkaan painoarvoa: *Olemisen ja ajan* tapa ymmärtää välinekokonaisuus edellyttää sen viittausverkoston jatkuvaa käsilläolevuutta, ja viime kädessä maailmaa koko ajan ”jo” olevana eksistentialisena taustana. Esilläoleva olio on Heideggerille puolestaan väline, joka on *kenen tahansa käytettävissä* (vrt. 4.2.2.): tämä yleinen muotoilu peittää alleen ”materiaalisen” omistusoikeuden, joka kuitenkin on minkä tahansa välineen käytettävyyden konkreettinen, yhteiskunnallinen ehto.

Seuraavaksi tarkastellaan vielä Heideggerin analysoimaa kanssaolemisen (*Mitsein*) ilmiötä tästä näkökulmasta.

4.3.2. Yhteinen maailma.

Die Grundprobleme der Phänomenologien valmistamisen fenomenologiassa Heidegger toteaa valmistettavan välineen sijoittuvan aina johonkin Daseinin paikkaan: tämä viittaa tuottavien ja kuluttavien Daseinien yhteisesti jakamaan maailmaan, jossa sekä

kulutus että tuotanto tapahtuvat.

[Valmistettu (*hergestellte*) asia] ei ole valmistavan toiminnan myötä tarkoitettu vain jotenkin pois-laitettavaksi [*Weggestelltes*], vaan se on tarkoitettu laitettavaksi *tähän* [*ein Her-gestelltes*], *tähän Daseinia ympäröivään piiriin* [*Umkreis*], jonka ei tarvitse välttämättä langeta yhteen valmistajan oman piirin kanssa. Kyseessä voi olla myös käyttäjän piiri, joka itse on sisäisessä olemuksellisessa yhteydessä [*innere Wesenszusammenhang*] valmistajan piirin kanssa. (GA 24, 161.)

Valmistettua asiaa ei tarvitse suhteuttaa itse valmistajan tarpeeseen, so. jonkin-tähden-rakenteeseen, vaan se voi kuulua myös *jonkun muun* – käyttäjän – tarpeen piiriin. Nämä kaksi piiriä kytkeytyvät toisiinsa osana kanssa-olevan Daseinin avaamaa maailmaa. Tuotannon ja käytön välinen ”sisäinen, olemuksellinen yhteys” muodostaa Daseinin Da(täällä)-paikkojen *yhteisen tilan*. *Olemisessa ja ajassa* maailma käsitetäänkin aina jo Daseinin olemiseen kuuluvaksi yhteiseksi paikaksi, *kanssa-maailmaksi (Mitwelt)* (SZ 118). Tällöin myös yhteiskunnallinen tuotanto on käsitetty olennaisilta piirteiltään *yhteiseksi*.

Työ on myös Lukácsille aina yhteiskunnallista, kollektiivista työntekoa, sillä jokaisen yksilön tuottava toiminta edellyttää koko yhteiskunnan tuottavaa toimintaa. Mutta, kuten aiemmin on pyritty osoittamaan (2.2.), tavarantuotannon rakenne muuttaa yhteiskunnallisen tuotannon ontologista rakennetta. Yhteiskunnallinen kokonaistuote ei kuulu kapitalismissa kaikille vastaavalla tavalla yhtäläisesti: se distribuoidaan läpinäkymättömästi markkinoilla. Tällä tavoin markkinavaihto rikkoo yhteiskunnallistetun kokonaistuotannon mahdollisuuden. Yksityisomaisuuden perustava asema sosiaalisen muodostumisessa estää ”yhteisen” maailman – saman ”paikan” – välittömän muotoutumisen.

Marxin mukaan ei olekaan mielekästä tarkastella inhimillisen yhteisön tuotantoa ”erillisenä abstraktiona” vailla määrättyä, historiallisesti määräytynyttä muotoa (GR 15). Erityisesti tämä tarkoittaa, että *distribuutio* – tuotteiden ja tuotantovälineiden yhteiskunnallinen jakaantuminen tuottajien kesken – sekä vaihto toimivat tuotannon *välittöminä* määritteinä. Tuotanto muodostaa totaliteetin, jonka sisällä itse vaihtosuhteet ja tuotantovälineiden jakautuminen – omistusjärjestelyt – ovat osa tuottamista itseään. (GR 8-12, 20)

Marxilaisessa teoriassa tuotantoa itseään määrittävät omistussuhteet viittaavat kapitalismissa vääjäämättä valtasuhteiksi muodostuviin luokkasuhteisiin: työnjako ja tavarantuotanto mahdollistavat luokkavallan. Työvoiman ja tuotantovälineiden erottaminen toisistaan implikoi työläisen alistumista ”ei kenenkään” hallussa olevalle pääomalle; pääoma ei kuitenkaan ole ”kenen tahansa” omaisuutta, vaan sen toimintamekanismi perustuu *yksityisomaisuuteen*. Yhteisö ei tällöin voi tuottaa ja kuluttaa kollektiivisesti,

yksityisten omistussuhteiden myötä kollektiivisen työn ja sen tulosten välinen suhde epäsuhtaistuu: työn tuotteet eivät kuulu enää kaikille yhtäläisesti, ne eivät ole kaikille samassa ”paikassa”.

Tämä kysymys yhteisesti elävästä, tuottavasta ja kuluttavasta yhteisöstä heijastuu Heideggerin *historiallisuuden* käsitteeseen. Heidegger nimittäin katsoo, että Daseinin omakohtainen historiallisuus voi toteutua myös kanssa-olemisena, yhteisön (*Gemeinschaft*) valitessa historiallisen kohtalonsa (*Schicksal*). ”Yhteisö” toimiikin *Olemisessa ja ajassa* kanssa-olemisen omakohtaisena muotona ja näin vastapuolena ”kenelle tahansa”. Yhteisesti kanssa-oleva Dasein voi ottaa epäomakohtaisen maailman ”omakseen” historiallisuuden, ”kansaan” perustuvan kollektiivisuuden kautta.

Kun kohtalokas [*schicksalhaft*] Dasein sen sijaan eksistoi maailmassa-olemisena kanssaolossaan toisten kanssa, on sen tapahtuminen kanssa-tapahtumista ja määritty johdatukseksi [*Geschick*]. Näin kuvaamme yhteisön, kansan [*Volk*], tapahtumista. [...] Keskenään-olemisessa samassa maailmassa ja määrättyihin mahdollisuuksiin kohdistuvassa päättäväisyydessä kohtalot ovat jo ennalta käsin johdatettuja. (SZ 384.)

Lainauksessa Heidegger tulee edellyttäneeksi mahdollisuuden Daseinin ”yhteisöön” yhteisen maailman jakavana kollektiivisuutena. Koska maailman käsite tarkoittaa Heideggerilla olennaisesti välineiden käytettävyyksien kokonaisuutta, ”sama maailma” konnotoi viime kädessä yhteistä käytettävyyttä. Siinä missä epäomakohtaisen ”kenen tahansa” julkisuudessa välineistö ei ole varsinaisesti ”kenenkään” hallussa, ”yhteisön” kontekstissa välineistö on tulkittava kaikille ”yhteiseksi” – samalla tavalla kuin *yksityisen* työpajan välineistö on kokonaisuudessaan *yksittäisen* Daseinin käytettävissä.

Marxilaisesta näkökulmasta Heideggerin ajatus välinekokonaisuudesta, joka muodostaisi yhtenäisesti kollektiivisen yhteisön, Daseinin jaetun maailman, ei osu kohdalleen. Da-paikka on moderniteetissa jo lähtökohtaisesti eriytynyt yksityisten omistussuhteiden ja anonyymin vaihdon mukaan, eikä sellaisenaan konstituoi jo-olevaa, *yhteistä* tekemisen sfääriä. Heidegger ei *Olemisessa ja ajassa* tutki näitä yhteiskunnallisia välityksiä yksityisen työpaja-maailman ja julkisuuden määrittämän kanssa-olemisen välillä, etenkin yhteisyyden ongelman näkökulmasta (vrt. Benedikt 1991, 223-224).

Käsitys yhteisöstä tai kansasta mahdollisena omakohtaisena, historiallisena kanssaolemisen yhteisönä (*Gemeinschaft*) on jännitteisessä suhteessa *modernin* yhteisön, yhteiskunnan (*Gesellschaft*)⁵⁰ kanssa. ”Yhteiskunta” tarkoittaa nimittäin vääjäämättä

50 Ferdinand Tönniesin luoma käsitteellinen erottelu *Gemeinschaft-Gesellschaft* oli 1900-luvun vaihteen saksankielisen sosiologian ja filosofian vaikutusvaltaisimpia. Ajatus orgaanisten, henkilökohtaisten siteiden muodostamasta ”yhteisöstä” vastakohtana anonyymille, institutionalisoidulle ”yhteiskunnalle” on

kapitalististen työnjako- ja omistussuhteiden konstituoimaa tuotantojärjestystä, jossa yhdessä-olemiseen kuuluvat vaihto sekä raha-pääoman kautta välittyneet sosiaaliset suhteet.

”Kansan” muodostama yhteinen, historian ”johdattama” maailma on monin puolin problemaattinen teesi modernissa tilanteessa, jossa jokaisen yksilön ja jokaisen kansakunnan maailmassa-oleminen on jo välittynyt maailmanlaajuiseen, yksityisen omistajuuden määrittämän talousjärjestelmän kautta. ”Sama maailma” ja sen määrittämät ”yhteiset” mahdollisuudet jäävät epäselviksi, sillä se, mikä on Daseinin tai yhteisön ”omaa” on moderniteetissa jatkuvasti kyseenalaistumassa.

Tämä yhteisön määrittämisen problemaattisuus ei koske Heideggerin historiallisuuden analyysia yksinomaan siten, että historian mahdollisen yhteisyyden piiri olisi valittu ”virheellisesti” tai turvauttu ideologiseen fiktion (”kansaan”) jonkin ”todellisen” yhteisön mahdollisuuden sijasta (kuten marxilainen ”luokka”). Kyse on itse maailmassa-olemisen rakenteista: siitä, millä ehdoin Da-seinin olemisen *omuu*s (Jemeinigkeit) voi kytkeytyä Da-paikan *yhteisyyteen* (Gemeinigkeit) ja toimia yhteisön (Gemeinschaft) perustana. Omaisuuden (*Eigentum*) käsite ei näet näyttele *Olemisessa ja ajassa* mitään merkittävää roolia.

Omistussuhteiden ja omaisuuden kysymysten avonaisuus *Olemisessa ja ajassa* voidaan nähdä merkittävänä puutteena, etenkin kun yksi keskeisimmistä käsitteistä, *omakohtaisuus* (*Eigentlichkeit*) ja *epäomakohtaisuus*, on muodostettu omistuksen käsitteen pohjalta. Adorno nostaa esiin saman ongelman: Daseinin suhteen itseensä mahdollisena omistussuhteena (Adorno 1973b, 489).

On toki mahdollista tulkita *Olemisen ja ajan* olemishistoriallinen ydin siten, että esilläolevuuden pohjautuvan metafysiikan ensisijaisuus tarkoittaa Heideggerille pohjimmiltaan juuri ”olemisen” historiallista tulkintaa ”omaisuutena” – ja että Heideggerin oma Dasein-tulkinta pyrkii osoittamaan kohti toisenlaista käsitystä: tuntoa elämästä vain elettyään, ei omistettavana (Backman 2000). Tällöin jää kuitenkin sangen helposti avoimeksi, miten ”päättäväiseen” *oman* elämänsä elämiseen sisältyvä *eksistentiaalinen omuu*s (Jemeinigkeit), joka perustaa Daseinin mahdollisuuden esilläolevuuden eksistentiaaliseen ylittämiseen, kytkeytyy saatavilla- ja läsnäolevan ”omistamiseen” – tai kuinka omakohtainen eksistenssi voidaan ylipäättään ymmärtää yhteydessä historiallisesti vaihteleviin yhteiskunnallisten omistussuhteiden muotoihin. Näin jopa Heideggeria ja Adornoa sangen varovaisesti yhdessä lukeva Hermann Mörchen voi todeta Heideggerin arkipäiväisyyden tulkintaa vaivaavan yleisesti reaalisen historian yläpuolelle nouseminen,

epäilyksettä vaikuttanut Heideggeriin. *Gesellschaft* ei tosin sisälly *Olemisen ja ajan* terminologiaan – mutta tämä kertoo myös yrityksestä välttää sen liikaa korostamista. (de Bestegui 1998, 20-31; ks. myös Bourdieu 1991, 7-39)

”poliittisten konfliktien kentän poissulkeistaminen” sekä ”taloudellis-yhteiskunnallisten tekijöiden huomioonottamattomuus” (Mörchen 1981, 639-640).

Herbert Marcuse yritti puolestaan varhaisessa esseessään ”Historiallisen materialismin fenomenologiasta” (*Zur Phänomenologie des historischen Materialismus*) (Marcuse 2000, 1-33) ajatella marxilaisen proletariaatin siksi ”päättäväiseksi” Daseiniksi, joka voisi kollektiivisessa vallankumouksellisuudessaan toteuttaa yhteistä historiallisuutta⁵¹. Tämän teoreettisen kytkennän ehtona oli, että Marcuse joutui esittämään vaatimuksen ”historiallisuuden materiaalisesta konstituutiosta” liittämistä mukaan Heideggerin Dasein-analyysiin, juuri ”yhteisyyden” konkreettisten, historiallisten ja materiaalistien ehtojen tutkimisena (2000, 16)⁵². Lukácsin marxismissa ihminen voi löytää itsensä ”tutusta maailmasta”, mutta vain mikäli historiallisesti muotoutuneet omistussuhteet tämän sallivat. Yhteisyyden syntyminen edellyttää tässä katsannossa historiallista muutosta työn ja maailmassa-olemisen *yhteiskunnallisessa muodossa*.

Olemme pyrkinneet esittämään tässä väitteen, jonka mukaan Heideggerin käsitys ei-esineellisen olemisen perustavasta muodosta, omakohtaisesta historiallisuudesta, ei ota huomioon *omaisuuden* roolia Daseinin välinekokonaisuuden ja toiminnan kautta jäsentyvässä maailmassa-olemisessä. Tämän seurauksena mahdollisen ”yhteisön” historiallinen ja ontologinen perusta jää Heideggerilla epäselväksi. Lukácsilaisesta näkökulmasta käsin tämän voi katsoa juontuvan *vaihdon* ja *omistuksen* materiaalistien prosessien sivuun jättämisestä esilläolevuuden alkuperän – valmistusprosessin – tarkastelussa.

”Omistuksen” käsitteen ontologinen tulkinta – ja tätä myöten ”historiallisuuden materiaalisesta konstituutiosta” käsitteen konkreettinen kehittäminen – jää tämän tutkielman mahdollisuuksien ulkopuolelle. Olemme joka tapauksessa paikantaneet marxilaisuuden ja fundamentaaliontologian perusteita koskevan erimielisyyden, joka katkaisee Lukácsin ja Heideggerin analyysien välisen yhteyden. Ongelma paikantuu kysymykseen historiallisuuden materiaalisesta konstituutiosta, joka marxilaisesta näkökulmasta katsottuna jää Heideggerin ajattelusta puuttumaan. Vaihdon (ja muiden sosiaalisten järjestelmien) aikaansaamat ”ontiset” ehdot omakohtaisuuden toteutumiseksi olisi ajateltava mukaan

51 Tässä ei valitettavasti ole mahdollisuutta vertailla kattavasti Lukácsin ja Heideggerin toimintaan liittyviä ajallisuuskäsityksiä. Huomattavaa on kuitenkin, että molemmat käsitteellistävät historialliseen toimintaan kuuluvan ajallisuuden *silmänräpäyksellisen hetken* (*Augenblick*) kautta. Lukácsille proletariaatin muodostumisen ehtona on ”jokaisen hetken [*Augenblick*]” ”vallankumouksellisen mielen [*Sinn*] ruumillistuminen” proletariaatin toiminnassa (GK 510); Heideggerille *Augenblick* tarkoittaa omakohtaista nykyisyyttä, joka ajallistuu omakohtaisesta tulevaisuudesta käsin ja ”avaa tilanteen päätöksen [*Entschluss*] kautta” (SZ 338). *Augenblickin* käsitteestä 1900-luvun eurooppalaisessa ajattelussa sekä sen juurista Nietzscheillä ja Kierkegaardilla, ks. Ward (2008).

52 Myöhemmin Marcuse tosin hylkäsi fenomenologian ja historiallisen materialismin yhdistämisen projektin kokonaan (Marcuse 2000, 165-175).

fundamentaaliontologian tulkintaan inhimillisestä olemassaolosta.

Heidegger jättää siis tutkimatta työnjaon ja omistussuhteiden vaikutuksen läsnäolon ontologian muodostumisessa sekä niiden roolin Daseinin mahdollisessa omakohtaisessa, ei-esineellistävässä olemisen tavassa. Tämän sijaan hän onnistuu paikantamaan itse tuotannossa piilevän kyseenalaistamattoman suhtautumisen olevaan: sen näyttäytymisen jatkuvasti läsnäolevana materiaalisena varantona, valmistamisen mahdollisena kohteena. Toisin sanoen, Heidegger huomaa länsimaisessa metafysiikassa tendenssin samastaa tuotanto (1) ja ontologinen transsendenssi (3). Nyt voimme kääntyä Lukácsin lukemiseen tästä näkökulmasta.

4.3. Lukács, materialismi ja kohteellistaminen.

Lukácsin marxilaisen filosofian havaittiin yllä tavoittelevan ontologista tulkintaa, jossa kaikki kohteellisuuden muodot ja samalla ihmisen suhteet maailmaan olisi mahdollista nähdä *tuotannon* kontekstissa. Heideggerin fundamentaaliontologian käsitteistöön heijastettuna tämän teoreettisen liikkeen huomattiin tarkoittavan dialektisen välityksen luomista tuotannon (1) ja ontologisen transsendenssin (3) välille, tavalla jossa Daseinin ontologisuus ymmärretään *tuotannon muotona* (luku 4.1.2.).

Heidegger paikantaa omalta osaltaan tuotantoprosessiin pohjautuvan olemisymmärryksen yhteyden niin anonyymiin julkisuuteen kuin tätä kautta kehkeytyvään rationaaliseen objektivaatioonkin – esineellistymiseen – vaikkei analysoi näiden välisiä yhteiskunnallisia yhteyksiä marxilaisesta näkökulmasta tarkasteltuna riittäväällä tavalla (luku 4.2.). *Die Grundprobleme der Phänomenologien* valmistamisen analyysi osoittaa sen tavan, jolla länsimaisen ajattelun – niin metafysiikan kuin matemaattisen luonnontieteenkin – perustava ontologinen lähtökohta, oliollisuuden projektio, palautuu tuotantoprosessiin ja sen käsitteellisiin jäsenyksiin. Tematisoiva objektivaatio pohjautuu valmistavan suhtautumisen tapaan tulkita kaikki oleva jatkuvan saatavuuden ja käytettävyyden kautta.

Lukácsin yritys palauttaa länsimaisen filosofian ja tieteen edellyttämät kohteellisuuden muodot dialektisesti takaisin tuotantoprosessin muodoiksi (vrt. luku 2.3.) on näin tulkittavissa myös heideggerilaisittain. Lukács yrittää rakentaa dialektisia välityssuhteita ”esineellisten” ja ”todellisten” kohteellisuuden muotojen välille; tämän ontologisena edellytyksenä on, että esilläolevaa kuvaavat kategoriat ovat olemuksellisesti Daseinin valmistavan suhtautumisen määreitä. Olio (esilläoleva) voidaan dialektisesti tulkita olemukseltaan *tuotetuksi* juuri sillä edellytyksellä, että sen paljastava olemisymmärrys on alun perin kuulunutkin tuotannolliseen ajatteluun.

Heidegger huomauttaakin myöhemmässä kohtaa luentojaan, että vain valmistamisen

pohjalta lähtevä länsimainen ontologia voi huipentua Hegelin järjestelmään ja dialektiseen väitteeseen siitä, että ”substanssi on subjekti” (GA 24, 178). Koska metafysiikan perinteen käsitteet ovat alun perin tuotannon käsitteitä, koska niissä oleva ymmärretään tuotetuksi, voi Hegel käsittää Olion sinänsä-olemisen Hengen toisinolemisena ja tulkita Olion Hengen asettamisen, tuotannon kohteena. Hegelin ”Olio on Minä” (teesi, jonka Lukács tulee allekirjoittaneeksi, ks. 2.3.5.) on heideggerilaisesta näkökulmasta tuotantoprosessiin perustuvan, subjektikeskeisen ajattelun radikalisoitu muoto: Olion oleminen on palautettu valmistavan subjektin valmistamiseen ja välineen hyödyllisyyteen⁵³.

Lukács ymmärtää siis ihmisen ontologisuuden (3) – todellisuuden todellistumisen – sellaisenaan tuotannollisena toimintana (1). *Historiassa ja luokkatietoisuudessa* maailman avautumista käsitellään yksinomaan maailman *tuottamisen* näkökulmasta, toisin kuin *Olemisessa ja ajassa*, jossa Daseinin tuotannollinen suhde olevaan ei ole suinkaan alkuperäisin mahdollinen taso.

Lukácsin esineellisen ja ei-esineellisen olemisen muotojen ero on löydettävissä yksinomaan siitä, onko tuotantoprosessista irtaantunut, esineellistynyt Olio palautettu (luokka)subjektin toiminnan ja työstämisen piiriin vai ei. Lukács tuo esille tuotannon muotojen ja Olion keskinäiset välitykset, mutta palauttaa tämän lisäksi *kaikki* maailmasuhteet tuotantoon: tuotanto on Lukácsille ihmisen transsendenssin, maailman-kurottumisen alkuperäisin muoto. Vaikka Lukács pyrkiikin asettamaan tuotannollisen toiminnan historiallisuuden perustalle, hän ymmärtää historiallisuuden *tuotannon tuotantona* (ks. 2.3.5.). Lukács ajattelee historiallista tapahtumista ”ihmisen – tähän asti tosin tiedostamattomana – tuotteena” (GK 192).

Tätä kautta päästään kiinni myös Lukácsin käsitykseen praksiksesta. *Historian ja luokkatietoisuuden* käsitys praksiksesta nimittäin *sisältää* tuotannon käsitteen. Praksis ymmärretään yhteiskunnallisen ihmisen itse-tuotantona: yhteiskunnallisen ihmisen (tai yhteiskuntaluokan) toiminta on korkeimmalla tasollaan praktista itseään-varten-olemista. Se on Lukácsille kuitenkin mahdollista vain, mikäli valmistava toiminta ”palautuu itseensä” tai löytää itsensä esineellistyneestä tuotteesta. Praksis, ei-esineellinen toiminta, on Lukácsille poiesiksessa irtautuneen tuotteen palautumista inhimillisen toiminnan kehään. Tässä mielessä lukácsilainen *aito tuotanto*, ihmisen historiallinen itse-tuotanto voidaan ymmärtää tuottavan kyvyn autonomisena toimintana, *poieettisena praksiksena*.⁵⁴

Lukács tosin tavoittelee ajattelun radikaalia historiallistamista – ajattelun muotojen

53 Hegelillä tosin ontologisena periaatteena, jossa todellisuus itsessään on pohjimmiltaan itsetuottumisen prosessi, vrt. 2.3.1.

54 Heideggerin ajatus ”päättäväisestä” praksiksesta (ja siihen kuuluvasta tilannetajasta, *fronesiksesta*) puolestaan pohjaa sen tiukkaan erillisyyteen poiesiksesta ja *tekhnestä* (ks. Taminioux 1991, 122-).

historian tulkitsemista yhteiskunnallisen kokonaistuotannon historian osana – mutta tulee ymmärtäneeksi historiallisuuden *ontologisesti* tuotannolle alisteisena. Vaikka Lukács pyrkii ylittämään ”esineellistyneen” läsnäolemisen ja nyt-hetken ensisijaisuuden dialektisen historiakäsityksensä avulla, hänen käsitteellinen apparaattinsa edellyttää *täyden läsnäolemisen, aktuaalisuuden* kaiken ajallisuuden ontologisena taustana (ks. 2.3.5.). Tämä tarkoittaa myös, että yhteiskunnallisen ihmisen historiallisuus tulee viime kädessä ymmärretyksi poieettisen tuotannon perustalta, eikä kääntäen.

Heideggerin fundamentaaliontologian tarkoituksena on tämän sijaan perustaa Daseinin ontologinen kyky ja ”praktisuus” – Daseinin tapahtumiseen pohjautuva historiallisuus – tuotannollisen maailmasuhteen tuolle puolen, alkuperäisempään ajalliseen eksistenssiin (vrt. 3.3.). Tuotanto muodostaa Heideggerille jälkikäteisen tason suhteessa ajalliseen eksistenssiin, erityisesti siitä syystä, että Daseinin poieettinen oleminen on perustavalla tasolla suuntautunut *läsnäolevaan* olevaan, kun Daseinin historiallisuus taas rakentuu perustavasti ei-läsnäolevasta käsin.

Heideggerin mukaan länsimarxilaisesti sävyttyneet ajattelijat tulkitsivat *Olemisen ja ajan* keskeisen teesin olevan ”praksiksen ensisijaisuus teorian suhteen” (GA 15, 353). Tällöin fundamentaaliontologian sisältö tyhjenee väitteeseen siitä, että käsilläoleminen on esilläolemista ensisijaisempaa, ja että tuottava ihminen pitää ymmärtää perustavaksi suhteessa teoretisoivaan ihmiseen. *Oleminen ja aika* kuitenkin osoittaa Heideggerin mukaan suuntaan, jossa ihminen ymmärretään tyystin toisin kuin tuottamisen kautta. Ihminen on alkuperäisesti eksistoiva, äärellistä ajallisuutta; tällöin ihmisen temporaalis-ontologinen kyky, mahdollisuus ymmärtää olemista ja olla suhteessa ei-mihinkään (*Nichts*) on valmistavan suhtautumisen ja tämän edellyttämän jatkuvaan läsnäoloon suuntautumisen tuolla puolen. Länsimarxilainen yritys käsittää ihminen dialektisesti ”yht'aikaisesti olevana ja ei-olevana” (GK 376) *työn* perustalta ei läpäise koko marxilaisuuden teoreettisen diskurssin perustoja. Lukácsille ihminen ei ole yhtä radikaalisti ei-läsnäoleva ja rajallinen kuin Heideggerille, jolle ”huoli itsessään on tyhjyyden [*Nichtigkeit*] läpäisemä” (SZ 285).

Heideggerin myöhemmässä ajattelussa poieettisen ontologian kritiikki terävöityy kokonaisvaltaiseksi länsimaista ajattelua hallitsevan kohteellistamisen (*Vergegenständlichkeit*) kriittiseksi arvioinniksi. (Vrt. GA 5, 87.) 50-luvun keskeisessä tekstissään *Kirje ”humanismista”* Heidegger lähestyy marxilaisuutta ja historiallista materialismia eräitä ainoita kertoja koko tuotannossaan. Heidegger tulkitsee Marxin kuuluvaksi länsimaisen metafysiikan historiaan: materialismi rakentuu ontologisesti valmistamisen ehdottoman ylivallan päälle.

Materialismin olemus ei koostu väitteestä, että kaikki olisi vain ainetta, vaan

pikemmin metafysisestä määritelmästä, jonka mukaan kaikki oleva ilmenee työn materiaalina. Työn uuden ajan metafysisen olemus on ennalta-ajateltu Hegelin *Hengen fenomenologiassa* ehdottoman valmistamisen [*unbedingte Herstellung*] itsesuuntautuvana toimintona, so. subjektiviteettina koetun ihmisen aikaansaamana todellisuuden kohteellistumisena [*Vergegenständlichung*]. (GA 9, 340.)

Heidegger havaitsee siis marxismissa tendenssin ymmärtää olevan olemisen yksinomaan tuotantoon kuuluvan kohteellistamisen kautta: tuotannollinen olemisen pyrkii olevan täyteen *aktualisoimiseen* kohteellistamalla kaiken olevan subjektia vastaan-asettavaksi kohteeksi. Heidegger pyrkii puolestaan itse ajattelemaan tämän tuotantoprosessin ensisijaisuuden ylitse (ks. Dallmayr 1991, 168-171).

Tässä suhteessa Heidegger menee länsimaisen filosofian kritiikissään pitemmälle kuin Lukács, joka subjektin kategorian kautta määrittyvien jäsenystensä myötä tulee käsittäneeksi kaiken olevan viime kädessä tuottavan subjektin haltuunoton kohteena, kohteellistettuna. Lukácsille ”kohteellisuuden muodot” ovat todellistumisen ontologisesti pohjimmaisin taso, josta käsin yhteiskunnallinen subjekti tuottaa historiallisen maailman; niinpä myös ei-esineellistetty ”todellinen kohteellisuus” on aina tuottavan-subjektin-kohteeksi-asettumisensa muoto. Lukácsin humanistinen ymmärrys marxismista onkin tulkittavissa ”työn metafysiikaksi”⁵⁵. Ihmisen ”olemus” tulkitaan yksinomaan tuotannon näkökulmasta, ja tässä mielessä pysytään Hegelin (Heideggerin mukaan) loppuun ajattelemassa läsnäolon, rajattoman saatavuuden ja kohteellistamisen ontologiassa.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Lukácsin tai Marxin *historiakäsitys* on välttämättä tulkittava siten, että ihminen marxilaisittain ”tekee historiaa” nimenomaan valmistamisen merkityksessä: näin tulkittuna ”historian tekemisellä” näet on – kuten kaikella valmistamisella – välttämättä jokin päätepiste, jossa maailma on hypoteettisesti valmis ja historia ”loppuu” täyteen läsnäoloon (vrt. Arendt 1980, 79). Tämän sijaan Lukács toteaa, ettei ”historiaa voida dialektisessa metodissa säilyttäen kumota [*aufheben*]” (GK 329); muotoilu osoittaa Lukácsin pyrkimyksen tulkita marxismia siten, että juuri historiallisuus muodostaisi inhimillisyyden ja olemisen *lopullisen horisontin*. Lukácsin ongelma on siinä, ettei hän kykene radikalisoimaan tätä ajallisuuskäsitystään *ontologisesti* siten, että tuotannon ensisijaisuuteen – ja sitä kautta Heideggerin eksplikoimaan ”läsnäolevuuteen laajimmassa mielessä” – perustuvat teoreettiset taustaoletukset ylittyisivät. Lukács ei saavuta sitä immanenttia historiallisuutta, johon hän teoreettisesti tähtää.⁵⁶

55 ”Työn metafysiikka” (*Arbeitsmetaphysik*) on lainattua tässä Adornolta. Tämä käyttää sitä kuvaamaan Hegelin ajattelussa havaitsemaansa tendenssiä muuttaa ”ei-identtinen” luonto osaksi subjektiviteetin ”identifioivaa”, negatiivista liikettä. (Adorno 1971, 269-271.)

56 Lukácsin ajattelu osoittaa monessa kohdin itsensä yli historiallisuuden ontologista radikalisaatiota kohti. Esimerkiksi *Historian ja luokkatietoisuuden* Hegelin historiakäsitystä kohtaan esitetty kritiikki heijastelee

Lukácsin ajattelu tuokin loppuun asti viedyssä muodossaan esiin ongelman, johon humanistisesti tulkittu marxismi törmää: tuottavan subjektin kaikkivaltiuuteen. Työn metafysiikka pakottaa Lukácsin ajattelun suuntaan, jossa kaikki oliollinen oleva muuntuu vain subjektin toisiolemiseksi. Lukácsille kaikki todellisuuden piirteet löytävät merkityksensä inhimillisestä toiminnasta, ja juuri tässä mielessä hän lainaa esineellistymistä käsittelevän esseensä alussa nuorta Marxia: ”ihmisen juuri on ihminen itse” (GK 257).

Lukács itse ajautuu myöhemmin vaikeuksiin tämän käsityksen kanssa yrittäessään perustella *luonnon* olemista. Hän nimittäin korostaa, että luonto on kokonaisuudessaan dialektiikan ja subjektin välittyvän liikkeen *ulkopuolella*; ettei ole olemassa ”luonnon dialektiikkaa”, vaan että dialektiikka koskee vain tietoisuuden muotojen ja sisältöjen muutoksen historiallista prosessia. (GK 175) Lukács siis kieltää (ortodoksisen neuvostomarxismin silmissä anteeksiantamattomasti) mahdollisuuden Friedrich Engelsin luonnostelevaan ”luonnon dialektiikkaan” (ks. Engels 1960). Hänen mukaansa Engels oli ymmärtänyt dialektisen metodin väärin soveltaessaan sitä luonnollisiin prosesseihin ja yrittäessään hahmotella yleistä dialektista tieteenteoriaa sekä kosmologiaa; dialektiikassa on Lukácsin mukaan aina kyse subjektin ja objektin historiallisesta vuorovaikutuksesta, jota ei luonnollisissa prosesseissa ole läsnä.

Tämän näkemyksen seurauksena *Historiaan ja luokkatietoisuuteen* syntyy ilmeinen ristiriita, jonka voi katsoa johtuvan jännitteestä subjektiviteetin päälle rakentuvan dialektisen käsitteistön ja marxilaisen materialismin perustendenssin välillä. Tai, tarkemmin ottaen, kyse on huojunnasta *itse materialismin* käsitteessä: toisaalta materialismi voidaan ymmärtää – kuten Heidegger toi esille – työn materiaaliin ja näin ollen subjektiviteettiin perustuvana ontologisena jäsennyksenä; toisaalta se voidaan käsittää subjektiviteetin autonomista, ontologisesti perustavaa asemaa (”idealismia”) kritisoivana positiona.

Historiassa ja luokkatietoisuudessa on näin ollen läsnä perustava ristiriita. Praktisen toiminnan asettaminen historian ”subjekti-objektiksi” vaikuttaisi edellyttävän sitä, että kaikki subjektiviteettiin kuulumaton materia – so. kaikki oliollisuuden muodot – sulautuvat loppujen lopuksi historialliseen totaliteettiin, sillä niiden ”totuus” on olla momentteja historiallisissa tapahtumisissa. Tätä Lukácsin on kuitenkin selvästi vaikea hyväksyä.

Hegelille tällainen käsitys oli mahdollinen idealistisin perusolettamuksin: mikäli

monissa kohdin *Olemisen ja ajan* pykälän 82 Hegelin aikakäsitteen kriittistä ekspositiota. Lukácsin tulkinnan mukaan Hegel siirtyy Hengen käsitteessään ”historian tuolle puolelle”, josta käsin ajallinen oleminen käsitetään Hengen matkan ”vaiheena” eikä ”järjestelmän totaliteetin elävänä ruumiina” (GK 329); Heidegger taas väittää, että Hegel käsittää Hengen ”historiallisen toteutumisen ajassa” vain Hengen itse-ilmistymisenä (negaation negaationa), jolloin aika on ”yksinkertaisesti esilläolevana Henkeä vastassa”; tällöin Henki yksinomaan ”lankeaa aikaan”, sen sijaan että ”eksistoi alkuperäisenä ajallistumisena” (SZ 434-435).

todellisuus tulkitaan *kokonaisuudessaan* itsestään tietoiseksi tulevan Hengen kehitysprosessiksi ("elämäksi"), luonnon oleminen on yksinkertaisesti välttämätön osa itsetietoisuuden historiallista kehkeytymistä; historian prosessin lopuksi käy kuitenkin ilmi, että "olio on Minä" ja "substanssi on subjekti", ja että näin oli "sinänsä" jo alussa. Näillä idealistisilla oletuksilla myös luonnonfilosofia voi olla dialektista ja esittää, kuinka dialektisen logiikan Idea tulee luonnossa Olevaksi ja lopulta tuottaa historian prosessissa itsetietoisien Hengen. (ks. Hegel 1979, §§ 244 ja 376)

Lukács pyrkii tämän sijaan rajoittamaan dialektiikan pätevyyttä puhumalla luonnosta ja sen oliollisuudesta jonakin, joka on jollakin tapaa dialektiikan ja näin ollen yhteiskunnallis-historiallisen totaliteetin ulkopuolella – säästyäkseen kokonaisvaltaisen idealistiselta positiolta. Nyt ongelmaksi tulee, kuinka Lukács voi väittää, että "olemisen totuus on tuleminen", so. kuinka koko todellisuus voidaan ymmärtää yhtenäisenä yhteiskunnallisen tapahtumisen prosessina, jos yhteiskunta kuitenkin kohtaa luonnossa "esineellisen" ulkopuolensa. Andrew Feenbergin mukaan Lukács jää tässä ratkaisemattomaan ristiriitaan. (Feenberg 1981, 205-212.)

Vuosina 1925-26 syntyneessä käsikirjoituksessa *Chvostismus und die Dialektik* luonnon ongelma otetaan uudelleen esiin. Siinä Lukács hahmottaa dialektisen luokkatietoisuuden heräämisen vain sen "prosessin alkuna", jonka myötä kaikki tiedon muodot voivat *periaatteessa* yhdistyä dialektiseen käsitykseen todellisuudesta historiallisena prosessina. Dialektinen todellisuuskäsitys on tällöin viime kädessä ymmärrystä siitä, kuinka itse todellisuuden ilmitulemisen edellyttämät kategoriat, niin tiedolliset kuin praktisetkin, ovat todellisuuden itsensä (so. yhteiskunnan ja luonnon aineenvaihdunnan) tuottamia olemassaolon muotoja. *Chvostismus und die Dialektik*issa tämä kokonaiskäsitys kuitenkin siirtyy jonkinlaiseksi tiedon ideaaliksi tai periaatteelliseksi rajaksi, jota kohti itseymmärryksessään kasvava ihmiskunta voi pikkuhiljaa edetä.

Se, missä määrin kaikki tieto luonnosta voidaan koskaan muuttaa historialliseksi tiedoksi, [...] jää tässä selvittämättä, sillä jopa siellä, missä [luonnossa] näyttää tapahtuneen historiallista kehitystä, sen historiallinen luonne voidaan käsittää vain hyvin vähäisessä määrin. [...] [I]hmiskunnan historiaa *täytyy* edeltää äärettömän pitkän ajanjakson mittainen *objektiivinen* historiakehitys, vaikka reaaliset välitykset tämän ja meidän historiamme välillä ovat tiedossamme vain hyvin pieniltä osin, ja joiltain kohdin tieto niistä puuttuu kokonaan. (Lukács 2000, 118)

Tällainen esitys kuitenkin tuntuu olevan ristiriidassa *Historian ja luokkatietoisuuden* radikaalimman ajatuksen kanssa, jossa luokkatietoinen subjektiviteetti voi saada asioiden kohteellisuudessa – vallankumouksellisen prosessin myötä – aikaan kvalitatiivisen siirtymän

ja muuttaa oliot prosesseiksi, ymmärtää todellisuuden historiallisena tapahtumisena. Lisäksi on epäselvää, onko tämä dialektisen todellisuuskäsityksen eteen piirretty raja *periaatteellinen* vaiko *aksidentaalinen*; tällä on nimittäin vaikutuksia itse esineellistymisteorian ontologisiin perusteisiin.

Lukácsin myöhempi kehitys todistaa siitä perääntymisestä, jonka hän joutui tekemään varhaisemmasta, oman käsityksensä mukaan hegeliläisestä subjektiviteetin ensisijaistamisestaan. *Historian ja luokkatietoisuuden* vuonna 1967 kirjoitetussa uudessa johdannossa vanha Lukács tekee tiliä oman nuoruudentyönsä kanssa; hän katsoo syyllistyneensä yritykseen ”ylihegelöidä” (*überhegeln*) ylittämällä kaikki ”esineellisyyden” muodot historiallisen prosessin subjekti-objektin kategorian avulla. Tämän ”idealistisen konseptin” sijaan vanhempi Lukács yrittää erottaa ”arvovapaan” kohteellistumisen (*Vergegenständlichkeit*) ”epäinhimillistävästä” vieraantumisesta (*Entfremdung*). Kohteellistuminen, so. ulkoisen kohteen asettaminen on nyt Lukácsin mukaan inhimillisen toiminnan *välttämätön, ylihistoriallinen ehto*, joka sellaisenaan on osa elämänprosessia ja todellisuuden konstituutiota. Vasta *vieraantuessaan* kohteellistuneet muodot asettuvat ”ihmisen olemusta” vastaan. (Lukács 1968c, 27-28.)

Tällainen erottelu kuitenkin vain toisintaa kohteellistumisen muodostaman ongelman, sillä ”ihmisen olemus” ymmärretään jälleen työn kategorian kautta, kuten Lukácsin teorian ontologiset taustaoletukset edellyttävätkin. Subjektiviteetti ja ihmisen intentio jäävät yhä pohjimmaisiksi kehikoiksi olevan ymmärtämiselle: ihmisen olemuksen kanssa mahdollisesti ”harmoniassa” olevat, ei-vieraantuneet ”kohteellistumisen muodot” palautuvat jälleen kohteiden saatavilla- ja läsnä-olemiseksi, eikä ”objektivaatioilla” ole edelleenkään mitään todellista ontologista itsenäisyyttä. Nyt kyse on vain siitä, että kohteet pysyvät *kohteellisuudessaan* ihmisestä ”irralisina” tai ”ulkoisina”; silti ne määritellään suhteessa tuottavaan subjektiin. Kohteellistamiseen kuuluvasta ontologisesta peruspositiosta ei päästä eroon, ja vanhemman Lukácsin ontologia jää huojumaan subjektin ja objektin välille.

Lukácsin ongelma osoittaa sen kaksijakoisuuden, johon marxismin humanistinen tulkinta välttämättä ajautui sikäli, kun se toisaalta piti kiinni länsimaisen ajattelun kehittämistä, saksalaisen idealismin huippuunsa viemästä konstitutiivisesta subjektiviteetista (*Gegenständlichkeitin* käsitteessä) ja toisaalta marxilaisesta materialismista – sikäli, kun materialismi voidaan ymmärtää vaatimuksena siirtää subjektin autonomiseen tuottamiseen kuuluva intentionaalisuus pois keskiöstä historian ja olemisen ajattelemisessa. Lukácsin *Historia ja luokkatietoisuus* vie subjektikeskeisen konseptin sen äärimmäiseen pisteeseen, vaatimukseen Olion katoamisesta kollektiiviseen tuotantoon. Yhteiskunta tulee siinä ajatelluksi ”totaalisen sosiaalisen subjektin” kautta (Rose 2009, 33).

Mutta sen sijaan, että Lukács myöhemmässä tuotannossaan pyrki arvioimaan tätä *Historiassa ja luokkatietoisuudessa* esiin piirtyvää humanistisen esineellistymisteorian äärimmäistä rajaa voidakseen ylittää sen, hän perääntyy teoreettisesti tuottavan subjektiviteetin piiriin ja menettää näin mahdollisuuden ylittää dialektisen metodinsa perustava ristiriita.

Keskeisimmät mullistukset 1900-luvun jälkipuoliskon marxilaisesti sävyttyneen (länsieurooppalaisen) ajattelun keskuudessa voi nähdä yrityksinä välttyä tältä lukácsilaiselta subjektikeskeisyydeltä, eritoten lähestymällä ”historian materiaalisuutta” toisin kuin yksinomaan työhön pohjautuvien ontologisten skeemojen kautta. Ne voi nähdä pyrkimyksinä *tulkita materialismin käsite uudelleen* – kohteellistamisen ulkopuolella.

T. W. Adornon tuotanto pyrkii pysyttelemään subjektittoman materialismin ja tuottavan subjektiviteetin muodostamassa dialektisessa jännitteessä siten, että tuottavan subjektin kaikkivallan tuolla puolen tunnustetaan itsenäisyys Oliolle – jollekin, jota ei voi palauttaa kohteellistavan työn materiaaliksi. Tämä ”konstitutiivisen subjektin petoksen murtaminen” (ND 10) vaatii kuitenkin kaiken sovittamisen ja synteisien poistamista dialektiikasta: tällöin ajattelu muuttuu kokonaan negatiiviseksi yritykseksi tavoittaa ajattelun ulkopuolinen ”ei-identtinen”. Vain tällä tavalla voidaan Adornon mukaan lähestyä ”aidosti materialistista dialektiikkaa”, käsitystä luonnosta ihmisen aitona Toisena. (Ks. ND 139-207.)

Humanistisen länsimarxismien problematiikan paikansi toisesta näkökulmasta myös Louis Althusser, joka pyrki kaikin voimin siirtämään marxilaisen käsitteistön pois subjekti- ja praksis-keskeisistä asemista, kohti ”tieteellistä” käsitystä tuotantomuodostelmista. ”Ihmiseen” perustuvat Marx-tulkinnat koostuvat Althusserin mukaan yksinomaan *praktisista* käsitteistä, joilla voi olla poliittista käyttöä ideologisella kentällä, mutta jotka vanhempi, *tieteellinen* Marx systemaattisesti poisti omasta puhtaan teoreettisesta problematiikastaan. (Althusser 1969, 242-247.) Althusser erottautui humanistisesta (hänen mukaansa erityisesti Lukácsin edustamasta, ks. 1969, 114, 221) marxilaisuudesta korostamalla Hegelin ja Marxin välisen dialektiikan eroa ja alleviivaamalla myöhemmän Marxin siirtymistä idealistisesta materialistiseen, *struktuuralliseen* kapitalismianalyysiin, jossa yhteiskuntamuodostumat ymmärretään persoonattomina ja keskustattomina rakenteina. Tällainen lähestymistapa vaatii tiedon prosessien jäsentämistä kokonaan subjektittomasta lähtökohdasta (ks. 1969, 163-168 sekä 2009, 32-36).⁵⁷

Työn teoreettinen asema marxilaisuudessa, sen positio yhteiskunnallisen totaliteetin

⁵⁷ Huomattavaa on, että niin Adorno kuin Althusserkin käyttävät viittauspisteensä Marxin myöhäistekstiä *Gothan ohjelman arvostelua* (1875), jossa Marx korostaa *luonnon* asemaa yhteiskunnallisen rikkauden perustana, vastoin käsitystä, että työ olisi ”kaiken rikkauden lähde” (Marx 1962, 15; Adorno 1971, 271; Althusser 1971, 93-94).

konstitutiivisena periaatteena on näiden ponnistusten myötä sittemmin kyetty asettamaan myös Marxin omien tekstien pohjalta kyseenalaiseksi (ks. esim. Postone 1993, 3-7). ”Työn metafysiikassa” ei tällaisen Marx-tulkinnan mukaan ole kyse niinkään Marxin filosofisesta ennakoasenteesta kuin itse *kapitalismin ontologiasta*, ja tätä kautta länsimaisen yhteiskunnan perustavista rakenteista, jotka kiertyvät tuottavan työn, luonnon kohteellistamisen ja jatkuvan kulutuksen ympärille. Tässä katsannossa *Pääoma* on kapitalistisen tuotantotavan *immanenttia* kritiikkiä, joka ei tapahdu vieraantumattoman, absoluuttisen työn oletetusti ylihistoriallisesta näkökulmasta. *Pääoma* lähestyy kapitalistista talous- ja yhteiskuntajärjestelmää sen *itse kehittämän* työn käsitteen ja reaaliabstraktioiden sisältä. Nuoren Marxin sekä nuoren Lukácsin humanistis-essentialistista konseptiota (ihmisen olemus on hänen yhteiskunnallinen, itsensä tuottava olemisensa) vastaan voidaan asettaa antiessentialistinen, puhtaan kriittinen vanhempi Marx.

Olemme yhtä kaikki tulleet siihen tulokseen, että Lukácsin esineellistymisteoria jää ontologisten ennako-oletustensa osalta kiinni läsnäolevuuden ontologiseen ensisijaisuuteen. Tästä huolimatta Marxilta perityt *materialismin* ja *immanentin historiallisuuden* teemat tuottavat Lukácsin kohteellisuuden käsitteen päälle nousevaan teoreettiseen rakennelmaan sisäisiä ristiriitoja, joita olemme pyrkineet yllä esittelemään. On yritetty myös esittää, että näiden tendenssien paikantamisen kautta on mahdollista yrittää teoreettisesti ylittää Lukácsin ”työn metafysiikka”; etenkin vanhemman Marxin analyyseihin voi katsoa sisältyvän filosofinen mahdollisuus välttyä subjekti- ja kohteellistamiskeskeisiltä ontologisilta positioilta.

Jotta tätä vanhempaa Marxia voitaisiin lähestyä teoreettisesti riittävän ennakkoluulottomalla tavalla, on kuitenkin tarpeellista artikuloida se (Marxilta itseltään kehittelemättä jäänyt) *filosofinen* perusta, jolle läsnäolon ja tuotannon ontologiaan mahdollisesti perustumaton ”kypsä marxilaisuus” voitaisiin pystyttää. Heideggerin peruskonseptio ihmisen (r)ajallisesta eksistenssistä poieettista tuotantoa ensisijaisempana voisi antaa teoreettisia työkaluja marxilaiseen diskurssiin sisältyvien ”ihmisen” ja ”materian” käsitteiden kriittiseen tulkintaan. Tällöin esineellistymisteoria voitaisiin tulkita uudelleen ilman oletusta tuotannollisen subjektiviteetin perustavasta asemasta.

Heidegger ei tosin itse Marxia käsitellessään lähesty kohteellistamisen ontologian tuolle puolen osoittavaa vanhempaa Marxia. Heidegger lukee marxismia yksinomaan nuoren Marxin humanismin kautta: Heideggerin harvat viittaukset Marxiin koskevat useimmiten *Vuoden 1844 Pariisin käsikirjoituksia* tai *Feuerbach-teesejä*, eivät milloinkaan myöhempiä arvomuotoon pohjaavia yhteiskunta-analyyseja. (Ks. Eldred 2000, luku 1.) Heideggerin väitteen mukaan ”Marxille oleminen on tuotantoprosessi”; näin Marx kuuluu

vääjäämättä mukaan metafysiikan historiaan, sillä ”tuotannon praktinen käsite voi pysyä pystyssä vain metafysiikasta peräisin olevan olemisen käsitteen perustalla” (GA 15, 353)⁵⁸. Heidegger katsoo Marxin ajattelevan praktista ”ratkaisua” uuden ajan filosofian keskeisimpään ongelmaan, maailman esineellistymiseen, viime kädessä metafysiikan – eli valmistamisen – sisällä (Bougas 1991, 115-116).⁵⁹ Heidegger paikantaa tässä juuri sen vaaran, jolle Lukács altistui ja jolta myöhempi länsimarxismi yritti välttyä, muttei tunnu näkevän Marxissa mahdollisuuksia muunlaisiin ontologisiin tulkintoihin. Marxin myöhemmän tuotannon ajattelemisen Heidegger tulee sivuuttaneeksi melko lailla kokonaan.

Heideggerin kohteellistamisen ja rajattoman valmistamisen kritiikki on syytä ottaa vakavasti, mikäli halutaan saavuttaa Marxista ja länsimarxismista sellainen tulkinta, joka välttäisi humanismin teoreettiset sudenkuopat. Heideggerin hyödyntäminen Marxin (tai Marxin hyödyntäminen Heideggerin) lukemisessa vaikuttaakin sangen hedelmälliseltä mahdollisuudelta – ainakin suhteessa siihen, kuinka vähäisessä määrin siihen on loppujen lopuksi tartuttu. Luonnollisestikin lukuisat Heideggerilta vaikutteita suoraan tai mutkan kautta saaneet ajattelijat ovat käsitelleet Marxia: Alain Badiou lienee näistä selkein nykyinen esimerkki. Eritoten saksankielisen filosofian piirissä Marxin ja Heideggerin yhdessä-ajattelemisen työ on kuitenkin suurimmilta osin vielä edessä – lähinnä historiallisista ja poliittisista syistä johtuen.

4.5. Yhteenveto. Dialektiikka ja ontologia.

Tämän luvun päämääränä oli suorittaa vertailu Heideggerin ja Lukácsin esineellistymisnäkemysten välillä. Aivan ensiksi pyrittiin osoittamaan, että *kysymys esineellistymisestä* on Heideggerille ja Lukácsille yhteinen. Esineellistymisessä on molempien ajattelijoiden näkemysten mukaan kyse ihmisen historialliseen olemiseen kuuluvasta ontologisesta rakenteesta, jolle niin Lukács kuin Heideggerkin pyrkivät antamaan *filosofisen artikulaation* tavalla, joka ei jäisi esineellistävien yhteiskunnallisten prosessien kuvaamisen tasolle, vaan mahdollistaisi esineellistymisilmion perusteellisen ontologisen tulkittamisen.

Tämän yhteisen perustan todentamisen jälkeen pyrittiin paikantamaan Heideggerin käsitys esineellisen olevan synnystä; se löydettiin *Die Grundprobleme der*

58 Heidegger viittaa tässä kohdin myös Hegeliin, jonka ”tulkinta elämästä prosessina” saa Marxin perustamaan tuotannon käsitteen metafysiiseen olemiskäsitykseen (GA 15, 353). Huomautettakoon tässä, että Heideggerin käsitys Hegelistä ”metafysiikan huipentumana” on hänen filosofianhistoriallisista tulkintoistaan kyseenalaisimpia. Heidegger ei nimittäin koskaan ole varsinaisesti esittänyt perusteellista Hegel-luentaa, joka näyttäisi, missä määrin Hegelin ”tulkinta elämästä prosessina” todella pohjautuu metafysiikan olemiskäsitykseen. (Ks. Lindberg 2006, 104-105.)

59 Esim. Hannah Arendt esittää teoksensa *The Human Condition* (suom. *Vita Activa*) Marx-tulkinnan olennaisilta osiltaan Heideggerin kritiikin hengessä: Arendtin mukaan Marx ajatteli (erheellisesti) toimimisen (*acting, praxis*) yksinomaan valmistamisena (*making, poiesis*) (Arendt 1972, 313).

Phänomenologien tuotantoprosessin analyysistä. Sen luenta pyrittiin rinnastamaan marxilais-lukácsilaiseen tapaan ajatella työprosessia, jolloin vaihdon todettiin toimivan Lukácsille välittävänä tekijänä Heideggerin käsittelemän valmistusprosessin ja julkisen esilläolevuuden välillä. Tämä johti kysymykseen heideggerilaisen historiallisuuden (so. Daseinin ei-esineellisen eksistenssin) kytköksistä vaihtoon, omistussuhteisiin ja yhteisyyden historiallisiin reunaehtoihin. Näiden todettiin jääneen *Olemisessa ja ajassa* vähälle huomiolle, etenkin omaisuuden käsitteen osalta.⁶⁰ Todettiin, että marxilaisen lähestymistavan integrointi fundamentaaliontologiaan vaatisi historiallisesti muotoutuvien omistussuhteiden huomioonottamista Daseinin historiallisuuden muodostumisessa, mikä puolestaan edellyttäisi *historiallisuuden materiaalisen konstituution ontologista tulkintaa*.

Toisaalta todettiin, että Lukácsin esineellistymisteoriaan sisältyvä ajatus todellisuuden todellistumisesta *tuotantoprosessina* jää Heideggerin katsannossa metafysiikan perinteen sisään. Lukács kykenee todentamaan käsilläolevuuden ensisijaisuuden esilläolevuuden suhteen, muttei onnistu artikuloimaan *näitä molempia* alkuperäisempää ajallistamisen tasoa. Lukácsin teoria jää läsnäolevuuden hallitseman ontologisen jäsenyyksen vangiksi eikä yllä siihen ontologian radikaaliin historiallistamiseen, jota kohti Heidegger puolestaan pyrkii kulkemaan. Lukácsin ontologia jää näin kohteellistamisen viitekehykseen, mutta sen sisäisen kritiikin kautta katsottiin olevan löydettävissä mahdollisuus hahmottaa marxilainen ajattelu ”kohteellistavan” humanismin tuolla puolen. Heideggerin ontologian todettiin tarjoavan tähän tarkoitukseen hyödyllisiä, mutta merkittävässä määrin käyttämättä jääneitä työkaluja; marxilaiset kategoriat pitäisi tällaisessa analyysissä lukea uudelleen läsnäoloon pohjautumattoman fundamentaaliontologian pohjalta.

Koko esityksemme on siis päätynyt viittaamaan mahdollisuuteen lukea marxilaisuutta ja Heideggeria vastavuoroisesti. Tälle teoreettiselle mahdollisuudelle on paikannettu kaksi ehtoa: ensinnäkin historian *materiaalisuuden* ontologinen tulkinta, toiseksi *materialismin* uudelleenajattelemisen ”ehdottoman valmistamisen” ulkopuolella. Nyt voimme vielä tarkastella lyhyesti sitä, mitä näiden kahden vaatimuksen toteuttaminen voisi filosofisen tulkinnan tasolla tarkoittaa.

60 Marxilainen analyysi asettaa myös *myöhemmälle* Heideggerille kysymyksen omistamisen ja vaihdon, arvon ja rahan suhteesta siihen, mitä Heidegger kutsuu ”työn uuden ajan metafysiiseksi olemukseksi” (GA 9, 340). Michael Eldred esittää, että tavaran ajattelematta jättäminen heijastuu Heideggerin tapaan lähestyä uuden ajan *tekniikkaa*. Modernia tekniikkaa ei voida ymmärtää riittäväällä tavalla ilman *pääoman* käsitettä: moderni teknologinen kehitys on nimittäin erottamattomassa yhteydessä voittojen lisäämiseen ja työn tehostamiseen keskittyneeseen talousjärjestelmään. *Pääoman* I osan 4. osasto (K I, 327-532) on kuvaus mekanismista, jossa pääoman kvantitatiivisen arvonlisäämisen imperatiivi tuottaa vaatimuksen jatkuvasta teknologisesti kehityksestä. Työprosessin tehostaminen teknologian avulla on kapitalismin sisäisesti kuuluva tendenssi ja sellaisena erottamaton osa uuden ajan tekniikan olemusta. Eldred asettaakin Heideggerin tekniikkaa jäsentävän käsitteen *asetti, kehys (Ge-stell)* rinnalle kapitalismin olemuksen itseään loputtomasti kasvattavana arvona, *voittona (Ge-winnst)*. (Eldred 2000, luvut 6 ja 7; vrt. GA 11, 44-45.)

Aikaisemmin (luvussa 4.1.) katsoimme dialektisen ja ontologisen lähestymistavan olevan rinnastettavissa, ainakin mitä tämän tutkielman tarpeisiin tulee. Nyt analyysimme on saavuttanut pisteen, jossa tästä oletuksesta on luovuttava. Se, *millä tavalla* Heideggerin hahmottelema fenomenologinen ontologia voitaisiin yhdistää marxilaiseen materialistiseen dialektiikkaan, on nimittäin perustavalla tasolla avoin kysymys.

Kuten useassa kohtaa tutkielman kuluessa on käynyt ilmi, dialektiselle lähestymistavalle on keskeistä *välityksen* (*Vermittlung*) kategoria. Sen avulla Marxille ja Lukácsille oli mahdollista tulkita kapitalismin esineellistyneitä ilmenemismuotoja materiaalsen tavarantuotannon luomina ”yhteiskunnallisina hieroglyfeinä” (vrt. K I, 80).

Heidegger puolestaan katsoo arkipäiväisen lankeamisen muodostaman välittömyyden, – so. jokapäiväisyyden punoman ontologisen esineellisyyden verhon – olevan purettavissa ainoastaan ankaran fenomenologisella tarkastelulla. Arkipäiväisyyden esineellistymien hälventäminen ”keksittyjen dialektisten välitysten” avulla on Heideggerin näkemyksen mukaan filosofisesti kyseenalainen toimenpide (GA 63, 149-151). Arkipäiväisiä olevia ei tällöin nimittäin lähestytä niiden omasta olemisesta käsin. Näin ollen historiallisesti kehkeytyneiden ilmiöiden tulkitseminen niiden ”materiaalsen historian” pohjalta on Heideggerin katsannossa filosofisesti hedelmätöntä.

Heideggerin ajattelun perustana on näet ontologinen *ero*. Tämä ero antaa ontologialle oman ”kohdealueensa”: fenomenologinen ontologia tutkii *olemista sellaisenaan*, olevasta irrallisena. Hegelin dialektiikan vaara piilee Heideggerin mukaan juuri pyrkimyksessä ”sulauttaa kaikki ontinen ontologiseen” (GA 24, 447); tälle vaaralle altistumisen sijaan filosofian on pidettävä kiinni ihmisen *erityisestä* mahdollisuudesta lähestyä olemista olemisena. Ontologiset tutkimukset ovat Heideggerin mukaan luonteeltaan päinvastaisia kuin positiiviset tieteet: ne eivät suuntaudu olevaan, vaan olemiseen. Ontologian ja ontisten tieteiden välinen perustava ero pohjautuu Heideggerin käsitykseen Daseinin ontologisesta transsendenssista jonakin, joka on lopulta jotakin tyystin toista kuin olevien kanssa toimiminen. Ontologisella tasolla onkin Heideggerin ajattelussa tietynlainen etusija: kaikki Daseinin mahdolliset ontiset suhteet olevaan *perustuvat* Daseinin ontologis-ajalliseen mahdollisuuteen ymmärtää olemista. (GA 24, 391-392.)

Adornon ja Marcusen länsimarxilaiset, Lukácsiin pohjautuvat myöhemmät teoreettiset ponnistelut ovat tässä mielessä täysin päinvastaisia. Mikäli materialistisen dialektiikan impulssi on nimittäin etsiä ”historiallisuuden materiaalista konstituutiota”, täytyy Kantilta periytyvä transsendentaalinen-empiirinen-erottelu kyseenalaistaa kokonaisvaltaisesti dialektisten välitysten myötä. ”Ontologinen” ja ”ontinen” on länsimarxilaisen näkemyksen mukaan käsitettävä dialektisesti toisiaan ehdollistavina. Fenomenologisen ontologian

*erillisyy*s transsendentaalis-temporaalisena ”tieteenä”, joka lähestyy olemista *a priori*, siis ”ennen” positiivisten tieteiden kohteena toimivia olevia, asettuu tästä näkökulmasta kyseenalaiseksi. (Ks. Benhabib 1987, xxxi-xxxiii.)

Adornon 1960-luvulla esittämä Heidegger-kritiikki voidaan suurimmiltaan osin osoittaa filosofisesti epäonnistuneeksi ja jopa pahansuovalla tavalla tietoisien vääristäväksi tulkinnaksi (ks. erit. Mörchen 1981, 201-207). Tuon kritiikin keskiössä on kuitenkin mitä suurimmassa määrin – riittämättömästi artikuloitu – kokemus ontologisen eron ongelmallisuudesta ja Heideggerin edellyttämän olemisen ensisijaisuuden tuottamasta ”ontologisoinnista” (ND 121-122)⁶¹. Adornolle ontologia ei voi alkaa ennen ontista historiaa eikä ontologista historiallisuutta voida lähestyä ilman käsitystä historian ”materiaalisuudesta”. Dialektiikka tarkoittaa tällöin yritystä ajatella ontologiaa ontisen sfäärin ehdollistamana (ja kääntäen); Adorno ymmärtää dialektiikan yhteiskunnallisena ”väärän olotilan ontologiana” (*die Ontologie des falschen Zustandes*) (ND 22).

Mikäli Lukácsin perustalta ponnistavaa länsimarxismia ja Heideggeria halutaan yrittää ajatella yhdessä (ja saavuttaa selkeä näkemys esim. Adornon ja Heideggerin välisestä suhteesta), ensimmäinen tehtävä onkin yrittää muotoilla *materialistisen dialektiikan ja ontologian välinen suhde*. Tämä vaatisi ensinnäkin ”materialismin” adornolais-heideggerilaista uudelleentulkintaa Lukácsin esineellistymisteorian immanentin kritiikin kautta. Materiaalinen Olio pyrittäisiin näin irrottamaan teoreettisesti ”työn materiaalin” käsitteen hallitsemasta ontologisesta kehyksestä. Tätä kautta voitaisiin vähintäänkin *asettaa* kysymys marxilaisesti käsitetyn historiallisuuden ”materiaalisen konstituution” suhteesta ontologiseen ”olemishistoriaan”.

Tässä luvussa on yritetty saada aikaan Lukácsin ja Heideggerin teoreettisten viitekehysten törmäyttäminen. Tulokseksi on nyt saatu avoin kysymys: ontologian ja dialektiikan välinen suhde. Se tulkintatyö, joka tämän tutkielman teoreettisten ennakkoletusten puitteissa on ollut mahdollista, on tätä myöten saatettu loppuun; analyysin jatkaminen vaatisi sitä, että Lukácsin ja Heideggerin teoreettisten diskurssien suhdetta koskeva kysymys artikuloitaisiin sekä metodisella että ontologisella tasolla kokonaan uudelleen. Tutkimuksen voi katsoa nyt saavuttaneen tavoitteensa: sen puitteissa on onnistuttu muotoilemaan Heideggerin ontologisen ja Lukácsin dialektisen lähestymistavan välinen perustava ero.

61 Niin Adorno kuin Pierre Bourdieukin tulkitsevat tämän jaon myös *sosiologisesti*, yrityksenä varjella akateemisen filosofian kenttää erityistieteellistymistä vastaan. (Ks. Bourdieu 1991, 40-44; ND 69-103.)

5. Lopuksi.

Tämän tutkielman tavoitteeksi otettiin selvittää Georg Lukácsin *Historiassa ja Luokkatietoisuudessa* esittämän esineellistymisanalyysin suhdetta Martin Heideggerin varhaisessa pääteoksessa *Olemisessa ja ajassa* hahmoteltuun fundamentaaliontologiseen viitekehykseen (luku 1).

Lukácsin esineellistymiskäsitys esiteltiin käymällä ensin läpi Karl Marxin *Pääomassa* suorittama tavaramuodon analyysi ja tämän jälkeen lukemalla *Historiaa ja luokkatietoisuutta* tavaramuodon käsitteeseen pohjautuvana tutkimuksena modernin yhteiskunnan kohteellisuuden muodoista (luku 2). Esineellisyyden todettiin Lukácsille muodostavan moderniteetin perustavan kohteellisuuden (ontologisen maailmakonstituution) muodon. Tätä väitettä pyrittiin selventämään edelleen käsittelemällä marxilaista käsitystä työprosessista ja vaihdosta. Lopuksi todettiin Lukácsin esineellistymiskäsityksen pohjautuvan yhtäältä ajatukseen historiallisesta työstä maailmasuhteen alkuperäisenä muotona ja toisaalta käsitykseen siitä, että esineellistymisen perustana on yhteiskunnallisen työn muodonmuutos: vaihtoarvon ja arvonlisäämisen prosessien historiallisen ensisijaistuminen.

Tämän jälkeen, luvussa 3, tulkittiin Heideggerin *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologista projektia. Se nähtiin filosofisena yrityksenä ylittää modernille länsimaiselle ajattelulle ominainen tapa tulkita olemisen esineellisyytenä eli *esilläolevuutena*. Havaittiin, että fenomenologisen ontologian avaama inhimillinen elämä, Dasein, muodostaa Heideggerille ajallis-historiallisena olemisena oliollisuutta perustavamman ontologisen tason; lisäksi tarkasteltiin Daseinin langennutta arkipäiväisyyttä sinä ilmiönä, jonka kautta oliollinen ontologia tunkeutuu etualalle olemista tulkittaessa. Lopulta todettiin ei-läsnäolevan historiallisuuden toimivan Heideggerin Dasein-analyysin ontologisena perustana.

Vertailevassa osiossa (luku 4) pantiin merkille ensinnäkin Heideggerin ja Lukácsin teoreettisten lähestymistapojen yhtäläisyydet. Tämän jälkeen käytiin läpi Heideggerin analyysi työprosessista sekä esiteltiin kolme esilläolevuuden ontologian rakenneosaa (tuotanto, julkisuus, ontologisuus), jotka otettiin käyttöön Lukácsin ja Heideggerin diskurssien vertailua varten. Niitä hyödyntäen pyrittiin seuraavaksi esittämään ja perustelemaan väite, että Heideggerin fundamentaaliontologia jättää auki kysymyksen siitä, kuinka vaihto, omistussuhteet sekä yhteiskunnallisen tuotannon muodot kytkeytyvät langenneen Daseinin olio-ontologian muodostumiseen. Lopuksi osoitettiin, että Lukácsin esineellistymiskäsitys ei puolestaan perustavimmalla tasollaan kykene ylittämään

länsimaisen ontologian keskeisintä ennakko-oletusta, *kohteellistamisen* ensisijaisuutta; Lukács ei kyseenalaista länsimaisen subjektin perustavaa ontologista asemaa ja asennetta.

Johtopäätöksenä todettiin, että Lukácsin esineellistymisanalyysin ja *Olemisen ja ajan* yhdessä ajattelemisen vaatisi yhtäältä yhteiskunnallis-historiallisten omistussuhteiden ja tuotannon sosiaalisten prosessien sisällyttämistä Heideggerin fundamentaaliontologiaan ”historiallisuuden materiaalisena konstituutiona”; toisaalta Heideggerin fundamentaaliontologia voisi toimia mahdollisuutena ylittää Lukácsin ajatteluun sisältyvä kohteellistamisen ensisijaisuus, joka muodostaa humanistisessa länsimarxilaisuudessa ongelmallisen ontologisen ennakkoasetelman. Näiden kahden ehdotuksen yhdistämisen mahdollisuuden todettiin kuitenkin viittaavan tämän tutkielman ulkopuolelle, kysymykseen *ontologiasta ja dialektiikasta*. Näin saatiin avattua filosofisesti perustavampi ongelma, joka liittyy itse Lukácsin ja Heideggerin lähestymistapojen väliseen kokonaisvaltaiseen eroon.

Esineellistymisteorioiden vertailun myötä paljastuva kysymys länsimarxilaisuuden ja Heideggerin suhteesta – dialektiikan ja ontologian välisestä suhteesta – voidaan nähdäkseni ottaa tämän tutkielman pohjalta mahdollisen jatkotutkimuksen aiheeksi.

Olemisen ja ajan sekä *Historian ja luokkatietoisuuden* asemaa modernin eurooppalaisen filosofian historiassa voidaan yrittää hahmottaa tässä tutkielmassa käsitellyn ”esineellisyyden” ongelman kautta. I maailmansodan jälkeen länsimainen yhteiskuntajärjestelmä kävi läpi suunnattomia ja suurimmilta osiltaan hallitsemattomia muutoksia, joiden merkittävimmät vaikutukset kohdistuivat ihmisten kokemusmaailmaan ja ihmisen historialliseen tietoisuuteen.

Niin fundamentaaliontologia kuin länsimarxilaisuuskin on mahdollista nähdä teoreettisena reaktiona näihin perustavanlaatuisiin järjestyksiin, joiden vaikutuksia on yhäkin vaikea arvioida selkeästi millään tavalla; eikä vähiten siitä syystä, että moderni kulttuuri ja moderni kapitalismi ovat historiallisessa katsannossa yhäkin sangen nuoria rakennelmia. Historia on vasta pikku hiljaa nostamassa modernisaation prosessien syvimpiä rakenteellisia vaikutuksia historiallisen olemisemme näkyvissä olevalle, häviävän ohuelle pinnalle.

Tässä tutkielmassa käsitellyt, paradigmaattisella tavalla *modernit* ajattelutavat sekä ne ilmiöt, joita nämä filosofiat pyrkivät nimeämään, elävät yhäkin kulttuurisessa itseymmärryksessämme – myös nykyisellä, joidenkin ironisten arvioiden mukaan post-post-modernilla aikakaudella. Ajattelumme perustat kun ovat, halusimme tai emme, yhä mittaamattoman syvällä eurooppalaisen sivilisaation lyhyessä mutta kouristuksenomaisen voimakkaassa historiassa; fenomenologinen ontologia, materialistinen dialektiikka sekä näiden kahden välinen kiista ovat kaikki erottamattomia osia tästä historiasta. Tuon historian filosofinen tulkinta ja arviointi ei toivon mukaan tule osoittautumaan turhaksi työksi.

Lähteet.

- Adorno, T. W. (1973a): *Gesammelte Schriften Band 6: Jargon der Eigentlichkeit*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (1973b): *Gesammelte Schriften Band 6: Negative Dialektik*. (ND) Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. (1977): *Gesammelte Schriften Band 10.2: Kulturkritik und Gesellschaft II*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, Max (1988[1947]): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Fischer, Frankfurt a. M.
- Albritton, Robert & Simouldis, John (toim.) (2003): *New Dialectics and Political Economy*. Palgrave MacMillan, New York.
- Althusser, Louis (1969[1965]): *For Marx*. Penguin, New York.
- Althusser, Louis (1971): *Lenin and Philosophy and other Essays*. Monthly Review Press, New York & London.
- Althusser, Louis & Balibar, Etienne (2009[1968]): *Reading Capital*. Verso, London.
- Arendt, Hannah (1972): *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1980): *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. Penguin, New York.
- Aristoteles (1991): *Politiikka*. (Pol.) Gaudeamus, Helsinki.
- Backhaus, Hans-Georg (1974): ”Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie”, s. 52-77 teoksessa *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 1*, hg. Backhaus et al. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Backhaus, Hans-Georg (1975): ”Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 2”, s. 122-159 teoksessa *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 3*, hg. Backhaus et al. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Backhaus, Hans-Georg (2010[1969]): ”Dialektik der Wertform” teoksessa *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*. Ça ira Verlag, Freiburg. (Käytetty elektronista versiota: http://www.ca-ira.net/verlag/leseproben/pdf/isf-konzept.materialismus_lp-konzept.materialismus.pdf Tarkistettu 1.5.2011.)
- Backman, Jussi (2005): *Omaisuuksensa ja elämä*. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Benedikt, Mikael (1991): ”Heidegger und die Sozialphilosophie” s. 217-225 teoksessa Papenfuss & Pöggeler (1991).
- Benhabib, Seyla (1987): ”Translator's Introduction”, s. ix-xi teoksessa Marcuse (1987).
- Berman, Marshall (1999): *Adventures in Marxism*. Verso, London.

- Bernstein, J. M. (1988): "Lukács's Wake: Praxis, Presence and Metaphysics", s. 165-195 teoksessa Rockmore (1988).
- de Bestegui, Miguel (1998): *Heidegger and the Political*. Routledge, New York.
- Bottomore, Tom (ed.) (1991): *A Dictionary of Marxist Thought*. Blackwell, Oxford.
- Bougas, Tassos (1991): "Das Ende der Philosophie bei Marx und Heidegger", s. 101-117 teoksessa Papenfuss & Pöggeler (toim.) (1991).
- Bourdieu, Pierre (1991): *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Polity Press, Cambridge.
- Brandom, Robert (2005): "Heidegger's Categories in Being and Time", s. 214-232 teoksessa Dreyfus & Wrathall (toim.) (2005).
- Burris, Val (1988): "Reification: A Marxist Perspective", s. 22-43 julkaisussa *California Sociologist*, Vol. 10, No. 1, 1988.
- Charbonnier, Vincent (2000): "Le problème de la totalité chez Lukács", s.155-167 teoksessa Kouvelakis, Eustache (dir.) (2000): *Marx 2000*. Presses universitaires de France, Paris.
- Congdon, Lee (2007): "Apotheosizing the Party: Lukács's *Chvostismus und Dialektik*" s. 281-292 julkaisussa *Studies in East European Thought* 59 (4).
- Critchley, Simon & Schürmann, Reiner (2008): *On Heidegger's Being and Time*. Routledge, Cornwall.
- Dallmayr, Fred (1991): *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology*. The University of Massachusetts Press, Amherst.
- Dreyfus, Hubert L. (1991): *Being-in-the-world: a Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. MIT Press, Massachusetts.
- Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark A. (toim.) (2005): *A Companion to Heidegger*. Blackwell, Cornwall.
- Dupré, Louis (1988): "Objectivism and the Rise of Cultural Alienation", s. 10-85 teoksessa Rockmore (toim.) (1988).
- Eagleton, Terry (1991): *Ideology. An Introduction*. Verso, London.
- Elbe, Ingo (2008): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Akademie Verlag, Berlin.
- Eldred, Michael (2000): *Kapital und Technik: Marx und Heidegger*. Verlag Doktor Josef H. Röhl, Dettelbach. (käytetty digitaalista versiota: <http://192.220.96.165/kapitech.html>. Tarkistettu 1.5.2011.)
- Eldred, Michael (2010): *Critique of Competitive Freedom and the Bourgeois-Democratic State. 2nd ed.* (käytetty digitaalista versiota: <http://192.220.96.165/ccfbdspf.html>. Tarkistettu 1.5.2011.)
- Engels, Friedrich (1960[1877]): *Anti-Dühring. Herr Eugen Dührings Umwälzung der*

- Wissenschaft*, s. 1-303 teoksessa *Marx-Engels-Werke*, bd 20. Dietz Verlag, Berlin.
- Feenberg, Andrew (1981): *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Rowman and Littlefield, Totowa.
- Feenberg, Andrew (1999): "A Fresh Look at Lukács: On Steven Vogel's *Against Nature*", s. 83 – 93 julkaisussa *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 1475-8059,11/4.
- Fröhlich, Nils (2009): *Die Aktualität der Arbeitswerttheorie: Theoretische und empirische Aspekte*. Metropolis-Verlag, Marburg.
- Gabel, Joseph (1975): *False Consciousness. An Essay on Reification*. Blackwell, Oxford.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): "Zur Einführung", s. 93-114 teoksessa Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Reclam, Stuttgart.
- Gethmann, Carl Friedrich (1988): "Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*", s. 140-176 teoksessa Gethmann-Stiefert & Pöggeler (toim.) (1988).
- Gethmann-Stiefert, Annemarie & Pöggeler, Otto (toim.) (1988): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Goldmann, Lucien (1977): *Lukács and Heidegger: Towards a new Philosophy*. Routledge, London.
- Grondin, Jean (1988): "Reification from Lukács to Habermas", s. 86-107 teoksessa Rockmore (1988).
- Haag, Karl Heinz (1985): *Fortschritt in der Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Hegel, G. W. F. (1932[1812]): *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1934[1813]): *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1942[1807]): *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1979[1817]): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Heidegger, Martin:
- Teoksiin on viitattu Gesamtausgaben osan mukaan, muodossa (GA X, s. Y).
- GA 2 *Sein und Zeit (SZ)*
- GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*.
- GA 5 *Holzwege*.
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze*.

- GA 9 *Wegmarken*.
- GA 15 *Seminare*.
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse*.
- GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.
- GA 24 *Grundprobleme der Phänomenologie*.
- GA 41 *Die Frage nach dem Ding*.
- GA 63 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*.
- GA 69 *Die Geschichte des Seyns*.
- GA 77 *Feldweg-Gespräche*.
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Inwood, Michael (1991): *A Heidegger Dictionary*. Blackwell, Oxford.
- Jameson, Frederic (2009): *Valences of the Dialectic*. Verso, London.
- Jay, Martin (1986): *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. University of California Press, Berkeley.
- Kant, Immanuel (1974a[1781/1789]): *Kritik der reinen Vernunft*. (**KdrV**) Suhrkamp, Frankfurt a.M. (Viitattu alkuperäiseditoiden A ja B sivunumeroiden mukaan.)
- Kant, Immanuel (1974b[1788]): *Kritik der praktischen Vernunft*. (**KdpV**) Suhrkamp, Frankfurt a.M. (Viitattu alkuperäisedition A sivunumeroiden mukaan.)
- Kołakowski, Leszek (1978a): *Main Currents of Marxism: Its Raise, Growth and Dissolution. I: The Founders*. Clarendon Press, Oxford.
- Kołakowski, Leszek (1978b): *Main Currents of Marxism: Its Raise, Growth and Dissolution. III: The Breakdown*. Clarendon Press, Oxford.
- Lindberg, Susanna (2006): "Metafysiikasta olemisen 'fysiikkaan': Hegelin 'elämä' ja Heideggerin 'fysis'", s. 97-118 julkaisussa *Ajatus* 63, Vammala.
- Lukács, Georg (1968a[1923]): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik (GK)*, s. 161-517 teoksessa *Werke* 2. Luchterhand, Berlin.
- Lukács, Georg (1968c): "Vorwort", s. 9-41 teoksessa *Werke* 2. Luchterhand, Berlin.
- Lukács, Georg (1973[1948]): *Der junge Hegel*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Lukács, Georg (2000[1925-26]): *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*. Verso, London.
- Marcuse, Herbert (1987[1932]): *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. University of MIT Press, Cambridge.
- Marcuse, Herbert (2005): *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press.
- Marx, Karl (1939[1857-1858]): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*. (**GR**) Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau.

- Marx, Karl (1953a[1867]): *Das Kapital. Band I. (K I)* Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, Karl (1953b[1885]): *Das Kapital. Band II. (K II)* Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, Karl (1953c[1894]): *Das Kapital. Band III. (K III)* Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, Karl (1961[1859]): *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, s. 3-160 teoksessa *MEW, Band 13*. Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, Karl (1962[1875]): “Kritik des Gothaer Programms”, s. 13-32 teoksessa *MEW, Band 19*. Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, Karl (1970[1844]): *Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844*. Edistys, Moskova.
- McBride, William L. (1988): “Reification Re-examined”, s. 108-125 teoksessa Rockmore (1988).
- McNally, David (2003): “Beyond the false Infinity of Capital”, s. 1-23 teoksessa Albritton & Simouldis (2003).
- Merleau-Ponty, Maurice (1973[1955]): *Adventures of the Dialectic*. Northwestern University Press, Evanston.
- Mörchen, Hermann (1981): *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Nassen, Ulrich (1982): “Hans-Georg Gadamer und Jürgen Habermas: Hermeneutik, Ideologiekritik und Diskurs”, teoksessa *Klassiker der Hermeneutik*, hg. v. Ulrich Nassen. Schöningh, Paderborn.
- Papenfuss, Dietrich & Pöggeler, Otto (toim.) (1991): *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Band 1: Philosophie und Politik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- Postone, Moishe (1993): *Time, Labour and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Postone, Moishe (2003): “Lukács and the Dialectical Critique of Capitalism”, s. 78-100 teoksessa Albritton & Simouldis (2003).
- Prauss, Gerold (1988): “Heidegger und die praktische Philosophie”, s. 177-190 teoksessa Gethmann-Stiefert & Pöggeler (toim.) (1988).
- Rees, John (2000): “Introduction”, s. 1-38 teoksessa Lukács (2000).
- Richter, Ewald (2010): “Heideggers Thesen zu den Fundamenten der Wissenschaften”, s. 19-44 teoksessa *Heidegger Studies 26*. Duncker & Humblot, Berlin.
- Rockmore, Tom (ed.) (1988): *Sovietica 51: Lukács today. Essays in Marxist Philosophy*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Rose, Gillian (1978): *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. MacMillan, London.
- Rose, Gillian (2009[1981]): *Hegel contra Sociology*. Verso, London.
- Schanz, Hans-Jørgen (1996): *Karl Marxin teoria muurin murtumisen jälkeen*. Tutkijaliitto,

- Helsinki.
- Schürmann, Reiner (2008): "Heidegger's *Being and Time*", s. 56-131 teoksessa Critchley & Schürmann (2008).
- Seaford, Richard (2004): *Money and the early Greek mind: Homer, philosophy, tragedy*. Cambridge University Press.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978): *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*. McMillan Press, London.
- Snädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Taminiaux, Jacques (1991): *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. SUNY Press, Albany.
- Unverzagt, Christian (1999): *Das Sein der Dinge. Zur Heideggers Dingbegriff*. (Käytetty elektronista versiota: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7285>. Tarkistettu 1.5.2011.)
- Vogel, Stephen (1996): *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*. SUNY Press, Albany.
- Ward, Koral (2008): *Augenblick. The Concept of the Decisive Moment in 19th- and 20th-century Philosophy*. Ashgate, Cornwall.
- Wiggershaus, Rolf (1994): *The Frankfurt School*. Polity Press, Cambridge.
- Wolin, Richard (2005): "Introduction: What is Heideggerian Marxism?" s. xii-xxx teoksessa Marcuse (2005).
- von Wright, G. H. (1957): *Logiikka, filosofia ja kieli*. Otava, Helsinki.
- Žižek, Slavoj (2009[1989]): *The Sublime Object of Ideology*. Verso, London.
- Žižek, Slavoj (2000): "Postface: Lukács as the Philosopher of Leninism", s. 151-182 teoksessa Lukács (2000).