

TOISEN LUONNON ONGELMA

Georg Lukácsin reifikaatioteoria historiallisen a priorin
kriittinä

Sakari Säynäjoki

Helsingin yliopisto
Valtiotieteellinen tiedekunta
Filosofian maisteriohjelma
Käytännöllinen filosofia
Maisterintutkielma

Toukokuu 2021

Tiivistelmä

Tiedekunta: Valtiotieteellinen

Koulutusohjelma: Filosofian maisteriohjelma

Opintosuunta: Käytännöllinen filosofia

Tekijä: Sakari Säynäjoki

Työn nimi: Toisen luonnon ongelma: Georg Lukácsin reifikaatioteoria historiallisen a priorin kritiikkinä

Työn laji: Maisterintutkielma

Kuukausi ja vuosi: Toukokuu 2021

Sivumäärä: 88

Avainsanat: Lukács, Georg, marxismi, uskantilaisuus, kriittinen teoria, reifikaatio

Ohjaaja: professori Vesa Oittinen

Säilytyspaikka: Helsingin yliopiston kirjasto

Muita tietoja:

Tiivistelmä: Tutkielmassa esitetään Georg Lukácsin (1885–1971) reifikaatioteoriasta uusimpaan tutkimuskirjallisuuteen perustuva luenta, joka eroaa radikaalisti vakiintuneesta standarditulkinnasta ja mahdollistaa Lukácsin filosofisesti ja historiallisesti uskottavan sekä nykyajassa sovellettavan tulkitsemisen.

Lukácsin *Historian ja luokkatietoisuuden* (*Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923) reifikaatioteoriaa pidetään laajalti perinteisen kriittisen teorian sekä läntisen marxismin perustavana tekstinä, mutta nykyajassa täysin vanhentuneena hegeliläisen marxismin versiona. Teorian tulkinnassa ei ole huomioitu riittävästi Lukácsin uskantilaista kontekstia, mikä on viime vuosiin saakka estänyt sen ytimen käsittämisen.

Historian ja luokkatietoisuuden reseptiohistoria jakautuu karkeasti kolmeen kauteen: 1920-luvun aikalais-vastaanottoon, 1960–70-lukujen lyhytaikaiseen renessanssiin ja 2010-luvun uuteen kiinnostukseen. Vasta viime vuosina julkaistu tutkimus on asettanut teorian omaan kontekstiinsa, 1910-luvun uskantilaisen filosofian yhteyteen.

Standarditulkinnaksi nimitettävässä tulkintaperinteessä Lukácsia tulkitaan ennen kaikkea G.W.F. Hegelin (1770–1831), Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) sekä Max Weberin (1864–1920) teorioiden valossa, vaikka tärkeimmät lähteet Lukácsin varhaistyön ymmärtämiseksi ovat Emil Laskin (1875–1915) ja Heinrich Rickertin (1863–1936) uskantilaiset teoriat. Uskantilaisuuden vaikutus Lukácsiin on sivuutettu aina 2010-luvulle saakka lähes täydellisesti, minkä vuoksi objektiivisuusmuodon sekä muodon ja materian käsitteet on tulkinnoissa jätetty huomiotta.

Reifikaatioteoriaa ei kuitenkaan voi käsittää ilman selkeää ymmärrystä Laskin objektiivisuusmuodon käsitteen avainasemasta. Uskantilainen tulkinta paljastaa, ettei reifikaatioteoria tosiasiasa ole teoria yhteiskunnasta, vaan metateoria yhteiskunnallisesta järjestä. Reifikaatio tulee ymmärtää historiallisen a priorin käsitteen kautta. Reifikaatio ei koske tiedostuksemme kohteita, vaan tapaamme tiedostaa niitä.

Standarditulkinnossa poikkeuksetta tarkastellaan vain reifikaation yhteiskunnallisia tuloksia ja sivuutetaan ilmiön olemus ja syyt. Standarditulkinnassa on siksi yleensä käsitelty reifikaatiota vain "esineellistymisenä", mikä on käsitteen ontologis-epistemologisen määritelmän valossa oleellisesti vajavaista. Tutkielmassa käsitellään laajojen virhetulkintojen moninaisia syitä.

Tutkielmassa osoitetaan, että tulkitsemalla Lukácsin teoriaa sen omassa historiallisessa kontekstissa eli huomioimalla teorian uskantilaiset taustateoriat on mahdollista käsittää reifikaatioteorian koko syvyys ja hedelmällinen sovellutuspotentialiaali nykyaikaisessa kriittisessä tutkimuksessa.

Uskantilaisen tulkinnan ajankohtainen sovellettavuus osoitetaan kahdella esimerkillä, Michel Foucault'n arkeologis-genealogisella kritiikillä ja uusliberaalin rationaliteetin analyysillä. Tutkielmassa osoitetaan näin teorian historiallisesti valaistuneen tulkinnan oikeellisuus sekä nykyaikainen sovellettavuus.

Sisällys

1. Johdanto	1
1.1 Näkökulmasta ja päämäärästä	3
1.2 Käsitteistä, käänöksistä ja rakenteesta	6
2. Lukácsin reifikaatioteoriasta	8
2.1 Reifikaatioteoriasta: standarditulkinta	12
2.2 Lukácsin teoreettinen tausta: uuskantilaisuus ja tavarafetisismi.....	17
2.2.1 Uuskantilaisuus Lukácsin kontekstina	18
2.2.2 Marxin tavarafetisismien teoria	27
2.3 Reifikaatioteoriasta: uuskantilainen tulkinta.....	37
2.3.1 Reifikaatio ontologis-epistemologisena käsitteenä.....	38
2.3.2 Reifikaatio rationaliteettina: miten reifikaatio universalisoituu?.....	48
2.4 Reifikaatio yhteiskunnallisena ilmiönä	62
2.5 Reifikaation voittaminen: transformatiivinen praxis ja luokkatietoisuus.....	67
2.5.1 Ratkaisun kritiikkiä	74
3. Reifikaatioteorian ajankohtaisuudesta: kaksi esimerkkiä	77
3.1 Lukács & Foucault	81
3.2 Reifikaatio & uusliberalismi	83
4. Lopuksi.....	85
Lähteet.....	89

1. Johdanto

Georg Lukácsin (1885–1971) nimi lienee useimmille nykypäivän kriittisen teorian lukijoille tuttu lähinnä kirjallisuuden aatehistoriallisista jaksoista, joissa harvoin unohdetaan mainita Lukácsin olleen hyvin merkittävä filosofi häntä myöhemmille, ”varsinaisen” kriittisen teorian edustajille, kuten Theodor W. Adornolle (1903–1969) ja Herbert Marcuselle (1898–1979). Lukácsista harvemmin pidetään tarpeellisena kirjoittaa tämän enempiä kriittisen teorian yhteydessä, sillä jo kauan on laajalti jaettu oletus, että Lukács on ”loppuun käsitelty” tapaus, jonka kontribuutio oli kyllä aikanaan kiitettävä ja tärkeä, mutta jolla ei enää ole mitään annettavaa muuna kuin historiallisena kuriositeettina. Usein nimittäin katsotaan, että Lukácsin filosofian ”parhaat osat” sisältyvät pidemmälle kehitettyinä esimerkiksi Frankfurtin koulun teorioihin ja sen muita, käyttökeltottomia osia on jo kritisoitu tarpeeksi paljon ja tarpeeksi vakuuttavasti. (Kavoulakos 2018, 2 ja Danne-mann 2015, 107.)

Tällainen käsitys Lukácsista juontanee juurensa kahdesta seikasta. Ensiksi siitä, että kun Lukács vuonna 1923 julkaisi marxismia mullistavan teoksensa *Historia ja luokkatietoisuus* (*Geschichte und Klassenbewußtsein*), sai se alusta alkaen osakseen hyökkäävää ja aggressiivista kritiikkiä. Erityisesti II Internationaalin sosiaalidemokraattiset marxilaiset (Karl Kautsky, 1854–1938) ja neuvostomarxistit (tärkeimpinä Laszlo Rudas [1885–1950], Abram Deborin [1881–1963] ja Grigori Zinovjev [1883–1936]) hylkäsivät teoksen revisionistiseksi idealismiksi, jolla ei ole sijaa tieteellisessä marxilaisuudessa (Westerman 2019, 2; Burman 2018, 26; ks. myös Zinovjev 1967, 720–721). Lukácsia vastaan hyökättiin lähinnä poliittisista syistä laajalti. Poliittisessa polemiikissa – jossa Lukácsia syytettiin milloin voluntarismista, milloin ultra-vasemmistolaisuudesta – ei vastustajia hidadanut edes täydellinen ymmärryksen puute itse esitetyn teorian sisällöstä (López 2019, 14). Samaisista poliittisista syistä eivät nekään harvalukuiset teoreetikot, jotka suhtautuivat Lukácsin filosofiaan avoimesti ja myönteisesti, juuri halunneet tuoda asiaa ilmi, vaan ottivat teoriasta vaikutteensa kaikessa hiljaisuudessa (*ibid.*, 21). Teos siis painettiin heti julkaisun jälkeen marginaaliin.

Toiseksi käsitys Lukácsista loppuun käsiteltynä juontunee siitä, ettei Lukács koskaan julkisesti vastannut syytöksiin ja teoriaansa kohdanneeseen kritiikkiin, vaan siirtyi pitkäksi aikaa pois akateemisesta julkisuudesta. *Historiasta ja luokkatietoisuudesta* ei yli neljään vuosikymmeneen julkaistu uusia painoksia ja se vaipui pitkälti unohduksiin. 1960-luvun lopusta alkaen heräsi teokseen uusi, lyhytikäinen kiinnostus, mutta Lukácsin

teoreettinen konteksti oli jo ehtinyt unohtua. Kuten Andrew Feenberg on todennut, kirja löysi tuolloin pitkästä ajasta uuden lukijoiden sukupolven, jolla kuitenkin oli varsin heikot edellytykset sen sisältöä ymmärtää (Feenberg 2017b, 109, ks. myös Westerman 2020, 37–38).

Frankfurtin koulun jäsenet, joihin Lukács kiistatta vaikutti lähtemättömästi, eivät käyttäneet laajaa tunnettuuttaan suinkaan Lukácsin kiittelemiseen ja kiinnostuksen herättämiseen tätä kohtaan. Päinvastoin: erityisesti Adornon (pääasiassa väärinymmärrykseen perustuva) Lukács-kritiikki, jota myös Jürgen Habermas myöhemmin jatkoi, oli pitkään monelle lopullinen syy jättää ”unkarilaisen stalinistin” vanhentuneet teoriat sikseen (López 2019, 24).¹ Tutustuttuaan Frankfurtin koulun vaikutusvaltaisten filosofien pureviin kritiikkeihin ”harva lukija vaivautuu palaamaan alkuperäisteokseen, saati lukemaan sitä tuorein silmin”² (Feenberg 2014, 127). Vaikka Lukács oli erityisesti nuorelle Adornolle tärkeä filosofi, rajoittuvat tämänkin myönteiset Lukács-maininnat lähinnä henkilökohtaiseen kirjeenvaihtoon sekä muutamiin luentoihin, jotka julkaistiin vasta paljon kummankin filosofin kuoleman jälkeen.

1960-luvulla herännyt uusi kiinnostus oli lyhytikäistä ja keskittyi monilta osin Lukácsin muihin filosofisiin edesottamuksiin kuin *Historiaan ja luokkatietoisuuteen* (López 2019, 27–28). Niin Lukácsin kriitikot kuin tähän suopeammin suhtautuvat tulkitsijat katsoivat, että Lukácsin 1920-luvun teoriat kietoutuivat liian läheisesti kyseisen ajan poliittisiin tapahtumiin ollakseen enää millään tasolla ajankohtaisia. Proletaaristen vallankumousten aika oli selkeästi ohi 1970-luvun alkaessa, niin myös Lukácsin, katsoivat tulkitsijat (ks. *ibid.*, 28). Arviot Lukácsin ajankohtaisuudesta eivät muuttuneet mainittavasti neljään vuosikymmeneen. Vasta 2010-luvulla ja erityisesti viimeisen viiden vuoden aikana on kiinnostus *Historiaa ja luokkatietoisuutta* kohtaan noussut uuteen mittaan. Eri-tyisesti teoksen reifikaatioteoriasta on julkaistu uusia, selvästi aiempaa korkeatasoisempia tutkimuksia, joissa menneiden vuosikymmenten painolastista on onnistuneesti irtauduttu. Teoriaa luetaan tuorein silmin ja – ensi kertaa – sen omassa historiallisessa kontekstissa: suhteessa uuskantilaiseen filosofiaan.

Ei yksikään Lukácsin merkittävistä aikalaiskriitikoista 1920-luvulla eikä sen enempää kukaan vielä 1970-luvun uudelleentulkitsijoistakaan asettanut Lukácsin teoriaa siihen kontekstiin, jossa se kirjoitettiin. Lukács koulutautui ja kirjoitti tutkimuksiaan koko

¹ Erityisellä voimalla Lukácsin stalinistiksi leimasi Leszek Kołakowski (ks. Kołakowski 1978, 300–307).

² “[...] after becoming acquainted with [such criticisms, SS] few readers bother to go back to the original, much less read it with fresh eyes”

1910-luvun ajan uskantilaisen filosofien parissa, millä oli lähtemätön vaikutus hänen myöhempiin teorioihinsa. Viimeistään 1960–70-luvuilla, kun Lukácsin työ sai osakseen hetkellistä kiinnostusta, oli koko uskantilaisen filosofian suuntaus jo unohtunut lopullisesti. Lukácsin ”oudot” käsitteet sivuutettiin niitä ymmärtämättä – eikä teoriaa siksi ymmärretty koko syvyydessään lainkaan. Uuden tutkimuksen saatelemana on kuitenkin viimein koittanut aika arvioida Lukácsin nuoruuden työtä uudelleen sen omilla ehdoilla, ilman anakronistisia virhetulkintoja. Tätä tehtävää lähdän osaltani täyttämään seuraavassa tutkielmassa.

Uusi tutkimuskirjallisuus mahdollistaa Lukácsin ymmärtämisen nykyajalle relevanttina filosofina, jonka panos kriittiseen yhteiskuntafilosofiaan on kaikkea muuta kuin ehtynyt; ehkä vasta löytämässä todellisen mittansa. *Historiaa ja luokkatietoisuutta* ja omaa aikaamme erottavasta, vähintään tapahtumarikkaasta vuosisadasta huolimatta Lukács pyrki teoriallaan vastaamaan kysymyksiin, jotka eivät ole sen enempää ratkennet kuin poistuneet moderneista yhteiskunnista. Teoriasta voi yhä etsiä vastauksia kysymyksiin siitä, miksi yhteiskunnallinen järjestelmämme on niin resistentti muutokselle, vaikka se uhkaa omalla toiminnallaan tuhota niin itsensä kuin koko planeetan, ja minkälaisissa olosuhteissa ja ennen kaikkea *miten* yhteiskunnan muuttaminen silti voisi olla mahdollista.

1.1 Näkökulmasta ja päämäärästä

Tutkielmani asemoituu vastikään uudesti heränneen, Lukácsia ajantasaistavan kirjallisuuden yhteyteen. Päämääränäni on esittää reifikaatioteoriasta selkeä, loppuun asti perusteltu tulkinta, joka mahdollistaa sen hedelmällisen soveltamisen ajankohtaiseen filosofiseen ja yhteiskuntateoreettiseen keskusteluun. Jaottelen teorian sen ontologis-epistemologisiin ja toisaalta sosiologisiin osiin ja pyrin erittelemään osista ne, jotka voidaan mielekkäästi päivittää nykyaikaan, sekä ne, jotka on hylättävä tai joita on raskaasti muokattava nykyaikaisemmiksi. Teorian tarkastelun jälkeen esitän tulkintani uskantilaisen luennan ajankohtaisesta sovellutuspotentiaalista. Osoitan reifikaatioteorian sovellettavuuden kahdella esimerkillä: Michel Foucault’n (1926–1984) arkeologis-genealogisen kritiikin sekä uusliberalismia rationaalisuuden muotona analysoivan tutkimuksen kontekstissa.

Pyrin samalla erottelemaan Lukácsin lähes satavuotiaasta teoriasta sen yhä edelleen elinvoimaisia käsitteitä ja vastaamaan sitä vastaan esitettyyn kritiikkiin. Tarkoitukseni ei tietenkään ole esittää uutta ”nykyajan reifikaatioteoriaa”, sillä kuten Konstantinos Kavoulakos on huomauttanut, vaatisi sellainen projekti ainakin ”kokonaisvaltaista teoriaa

modernista nyky-yhteiskunnasta” (Kavoulakos 2018, 2). Pyrkimykseni on paljon hillitympi: esittää Lukácsin 1920-luvun teoriasta sellainen tulkinta, joka mahdollistaa – ainakin tietyissä, rajatuissa konteksteissa – sen näkemisen vielä nykyäänkin hedelmällisenä tutkimuskohteena. Samalla tulee kumotuksi vielä kerran vähintään karkeimmat kritiikit, joissa jo vuosikymmenten ajan on julistettu Lukács pysyvästi vanhentuneeksi.

Lukácsin teoriaa on luettu hyvin monista eri näkökulmista eikä sen varsinaisesta sisällöstä voi nähdäkseni sanoa vielääkään vallitsevan selkeää yksimielisyyttä. Edes teorian pääkäsitteelle, reifikaatiolle, on hankala löytää yhtenäistä ja selkeää määritelmää. Toisaalta reifikaation käsitteen vaikeuden voi katsoa johtuvan sen dialektisesta luonteesta, toisaalta taas teorian puhtaasta vaikeaselkoisuudesta ja keskeneräisyydestä.

Lukács operoi hyvin spesifissä teoreettisessa kontekstissa käsitteillä, joita hän ei juurikaan selitä auki (ks. Feenberg 2014, 73). Lukijalta vaaditaan jo etukäteen syvällistä ymmärrystä esimerkiksi Immanuel Kantin (1724–1803), uuskantilaisten ja G.W.F. Hegelin (1770–1831) filosofioista ja niiden suhteesta, kuten myös Karl Marxin (1818–1883) *Pääomasta* (*Das Kapital*, julkaistu 1867) ja metodologisista teksteistä. Tätä selittänee Lukácsin ajan muihin marxilaisiin nähden käänteinen tausta: hän aloitti teoreetikon uransa saksalaisen idealismin ja uuskantilaisen filosofian parissa ja siirtyi vasta sitten Marxin *Pääomaan* (Burman 2018, 17). Kaiken lisäksi Lukácsin ainoa reifikaatioteoriaa eksplisiittisesti kehittävä essee on alun perinkin kirjoitettu pelkäksi suuremman tutkimusprojektin luonnokseksi, raa’aksi hahmotelmaksi, jota oli määrä jatkaa moneen suuntaan. Lukács ei tarkoittanut sitä tulkittavaksi kokonaisuena, valmiina teoriana, jollaisena sitä kuitenkin on pitkälti luettu ja kritisoitu (Dannemann 2015, 115). Lukács ei koskaan jatkanut teorian kehittelyä – lukuun ottamatta vuosien 1925–26 välillä kirjoitettua mutta tuolloin julkaisematta jätettyä *Historian ja luokkatietoisuuden puolustusta Chvostismus und Dialektik* – vaan luopui näkemyksistään syystä tai toisesta.

Lukácsin reifikaation käsitteen ymmärtämistä nykyään, vuosisataa myöhemmin, vaikeuttaa olennaisesti myös se, miten moni eri filosofi on sittemmin ottanut käsitteen omaan käyttöönsä ja määritellyt sen uudelleen tekemättä selvää eroa Lukácsiin (ks. Stahl 2011, 731–733 ja Kavoulakos 2020, 42). Sikäli kuin mitään ”alkuperäistä Lukácsin reifikaatiota” sen vuoksi enää edes on löydettävissä, vaatii sen etsiminen vähintäänkin tarkkuutta sen erottamisessa, mistä reifikaatiosta kukin milloinkin puhuu. Toisinaan Lukácsiin yhdistetään myös muiden teoreetikoiden läpikotaisin värittämiä käsitteitä, joilla ei *Historian ja luokkatietoisuuden* kanssa aina ole mitään tekemistä.

Reifikaatioteoriaa voitaneenkin sanoa väärinymmärretyn enemmän kuin ymmärretyn, mistä osoituksena mainittakoon täysin vastakkaisia syytöksiä esittävät kritiikit ja lukematon määrä erilaisia määritelmiä sille, mitä reifikaatio oikeastaan on (ks. esim. Westerman 2020, 25). Jotkut syyttivät Lukácsia yltiöhegeliläiseksi idealistiksi ja marxismin hylkääjäksi, toiset protostalinistiseksi leninistiksi, kolmannet taantumukselliseksi romantikoksi, jotkut ”fatalistiseksi objektivistiksi” ja samalla toiset ”subjektivistis-voluntaristiksi”, parhaimmillaan jotkut yleisesti liian sekavaksi ollakseen kiinnostava (ks. Kavoulakos 2018, 3 ja Westerman 2019, luku 1). Mahdollisesti ainoa asia, josta Lukácsin kriitikot ovat olleet kautta linjan yksimielisiä, on Lukácsin tuomittavuus (Feenberg 2018, x). Esittän kuitenkin jäljempänä syitä väärinymmärrysten yleisyyteen ja laajuuteen pyrkiessäni samalla niitä itse välttämään. Esittämäni tulkinta on spesifi ja perustuu erityisesti Andrew Feenbergin, Konstantinos Kavoulakosin, Christian Lotzin sekä Richard Westermanin tuoreisiin tutkimuksiin.

Keskityn tutkielmassani tarkastelemaan yksinomaan Lukácsin *Historiassa ja luokkatietoisuudessa* esittämää – ja joiltain osin teoksensa julkaisemattomassa puolustuksessa tarkentamaa – teoriaa erotuksena hänen aiemmista ja myöhemmistä teoksistaan. Tällaista rajausta on toisinaan syytetty mielivaltaiseksi ja perusteettomaksi, koska Lukácsin tuotannon voi joidenkuiden mukaan katsoa muodostavan katkeamattoman jatkumon. Esimerkiksi Rüdiger Dannemann (2020) on kritisoinut vain Lukácsin varhaistuotantoon – siis lähes poikkeuksetta *Historiaan ja luokkatietoisuuteen* – keskittyviä tulkitsijoita selektiivisyydestä, joka estää ”koko Lukácsin” näkemisen (ks. esim. Dannemann 2020, 160–161n15). Lukácsin tuotannon jatkuvuuden tai katkoksellisuuden kysymys ei kuulu käsillä olevan työn piiriin. Kiistatonta kuitenkin on, ettei Lukács enää 1920-luvun jälkeen palannut reifikaatioteoriaansa ainakaan eksplisiittisesti, vaikka saman kaltaisia teemoja lieneekin tarkkasilmäisen lukijan mahdollista havaita myöhäistöissäkin. Kiistatonta on myös se, että Lukács selväsanaisesti irtisanoutui *Historian ja luokkatietoisuuden* teorioista jo 1930-luvulla ja uudelleen vuoden 1967 uudessa esipuheessa – syytä tai toisesta.³ Toisaalta on myös esitetty vakuuttavia perusteita sille, miksi Lukácsin tutkimuksissa todella on katkoksia, tai ainakin selkeitä painotuksen ja suunnan vaihdoksia, joiden perusteella 1920-luvun tuotantoa voi perustellusti lukea erillään muusta (esim. Löwy 1979). Ottamatta kuitenkaan kantaa ”koko Lukácsin” filosofiseen antiin keskityn käsillä olevassa työssä yksinomaan reifikaatioteoriaan.

³ Yleinen tulkinta on, että Lukács kirjoitti vuoden 1967 itsekriittisen esipuheen teokseensa pitkälti poliittisen painostuksen vuoksi, ei aidosti sisällöllisistä syistä. Kysymys on hyvin hankala, eikä varmuutta asiaan saatane enää koskaan.

Vaikka Lukácsia onkin parjattu paljon ja kiitetty aina viime vuosiin saakka vaikutavuuteensa nähden yllättävän vähän, on hänen teoriaansa mainitusti herännyt viimeisen viiden vuoden aikana uusi, tuore kiinnostus.⁴ Uusimmassa kirjallisuudessa onkin havaittavissa jonkinlaisia uuden Lukács-tulkinnan vakiintumisen merkkejä: huomattavan monet oman aikamme Lukács-tulkitsijat irtisanoutuvat 1920–1980-lukujen aikana julkaistun tutkimuksen ja kritiikin valtaosasta. Uusia tutkimuksia yhdistää myös aiempaa määrättömästi perusteellisempi perehtyminen Lukácsin omaan historialliseen kontekstiin ja kehitykseen filosofina (sikäli kuin siihen esimerkiksi 1970-luvulla kiinnitettiin ylipäätään *mittään* huomiota), mikä on nähdäkseni mahdollistanut vapautumisen Lukácsia aina 1920-luvulta asti seuranneista väärinymmärryksistä ja karkeista yksinkertaistuksista.

Päämääräni on osoittaa, miten ja miksi 1900-luvun aikana vakiintunut Lukács-tulkinta on virheellinen, esittää filosofisesti ja historiallisesti paremmin perusteltu tulkinta teoriasta ja lopuksi esimerkein demonstroida, miksi vanhan teorian uudella tulkinnalla on merkitystä. Kriittisen teorian alennustilasta ja ”kesyyntymisestä” on kirjoitettu viime vuosikymmenen aikana paljon (esim. Thompson 2016). Jos perinnettä halutaan uudistaa ja palauttaa kriittiseen teoriaan sen *kriittisyys*, on uudelleenarviointi syytä aloittaa alusta. Tätäkin tarkoitusta palvelee nuoren Lukácsin uudempi ja oikeampi tulkitseminen.

1.2 Käsitteistä, käänöksistä ja rakenteesta

Lukácsin reifikaatioteorian avainkäsite *Verdinglichung* on hankalasti käännettävä, sillä sen kantasana *Ding* ei käänny yksiselitteisesti vain ”tavaraksi”, ”esineeksi” tai ”asiaksi”. *Ding* viittaa enemmän mihin tahansa näistä ja on paljon määrätymättömämpi kuin suomenkieliset vastineet – lähinnä ”olio”. Käsitteen vakiintunut englanninosa on ”reification”, josta myös käyttämäni suomenkielinen käänös ”reifikaatio” on johdettu. Sanan alkuosa juontuu latinan sanasta *res*, jonka merkitys vastaa paremmin saksan *Ding*-sanaa kuin käänökset. Teknisen tarkkuuden tähden käytän keskeisimmästä käsitteestä *Verdinglichung* tutkielmassa johdonmukaisesti suomennosta ”reifikaatio”, vaikka käsite on anglismi eikä sovi suomen kieleen.

Toinen keskeisin käänösratkaisuni on käsitteen *Gegenständlichkeitsform* kääntäminen tekniseksi käsitteeksi ”objektiivisuusmuoto”. Käsite kantaa erityisiä uskantilaisia latauksia, minkä vuoksi suomennos sanan ”Gegenstand” tai ”Gegenständlichkeit” suorien vastineiden pohjalta ei ole tyydyttävä ratkaisu. *Gegenstand* kohtaa nimittäin

⁴ Esimerkeiksi uudesta kirjallisuudesta nostettakoon tässä yhteydessä esim. Plass 2015 (toim.), Kavoulakos 2018, Lopéz 2019, Westerman 2019, Thompson (toim.) 2020, ja Smulewicz-Zucker (toim.) 2020.

käännettäessä samankaltaisia monimielisyysoongelmia kuin edellinen sana Ding, minkä vuoksi luettavuudesta ja oikeakielisyydestä on valitettavasti tingittävä käsitteellisen tarkkuuden puolesta.

Muut keskeiseen asemaan nousevat käsitteet, kuten *Warenfetischismus* ja *Rationalität* käännetään vakiintuneemmilla käsitteillä ”tavarafetisismiksi” ja – jokseenkin epäkieliseksi – ”rationaliteetiksi”. Jälkimmäinen, luettavuutta edelleen huonontava tekninen käsite asetetaan erotukseksi suomen kielen sanasta ”rationaalisuus”, jolla on kielisämme yleisempi merkitys esimerkiksi johdonmukaisuuden ja yleisen *järkevyyden* yhteydessä. Suomenkielisen sanan voi – jäljempänä tarkentuvista syistä – katsoa olevan juuri sen reifioituneen merkityksen leimaama, josta tekninen käsite rationaliteetti sen pyrkii irrottamaan: samoin kuin objektiivisuusmuotoja, voi rationaliteettejakin olla useampia erilaisia, kun taas yleiskielessä asia joko on tai ei ole objektiivinen tai rationaalinen. Rationaliteetti on siis rationaalisuuden yleinen muoto. Rationaliteetti on käsitteenä rajatumpi ja vastaa tutkielman teoreettisessa yhteydessä paremmin saksan käsitettä *Rationalität*.

Tutkielmassa käsiteltävät filosofiset teoriat on kirjoitettu saksaksi eikä englanninkielisiä käännöksiä – saatikka suomenkielisiä – ole usein saatavilla. Tästä syystä kaikki käännökset ovat omiani (ellen toisin ilmoita), ja alkuperäiskäsitteitä kuljetetaan työssä mukana etenkin silloin, kun tarkkarajaisia erotteluja on tarpeen korostaa. Monimutkaiset ajatukset usein kiteytyvät myös monimutkaisiin käsitteisiin, eikä kumpienkaan kääntäminen ole ongelmatonta tai häviötöntä. Kuten mainittua, pyrin tässä tutkielmassa käännöshäviötä kuitenkin minimoimaan oikeakielisyyden kustannuksella.

Esitän pääluvussa 2. tulkintani Lukácsin reifikaatioteoriasta. Esittelen ensin yleisiä ongelmia teorian tarkastelussa, minkä jälkeen luvussa 2.1 esitän teoriasta alustavan ja yleisesti jaetun tulkinnan, jota nimitän *standarditulkinnaksi*. Standarditulkinnan tunteminen on välttämätöntä siksi, että siihen perustuu suurin osa sekä Lukács-kritiikeistä että suopeammista tulkinnoista viime vuosisadan jälkipuoliskolta (ja tosiasiaassa myös enemmistö vielä 2010- ja 2020-lukujenkin tulkinnoista). Vain tarkastelemalla ensin standarditulkintaa on mahdollista ymmärtää ensinnäkin, miten uuskantilainen luenta on perustelumpi ja mitä se standarditulkintaan lisää, toiseksi miksi Lukácsin reifikaatioteoria on ollut niin monien väärinymmärrysten kohde ja miksi vain harvat ovat nähneet siinä jotakin soveltamiskelpoista vielä nykyäänkin.

Luvussa 2.2 aloitan teorian välittömien taustojen selventämisen: luon ensin katsauksen Lukácsille olennaisiin osiin uuskantilaista filosofiaa ja etenen sitten Marxin

tavarafetismin teorian erittelemiseen. Luvussa 2.3 esitän teoriasta uskantilaiseksi nimittämäni tulkinnan, jota kehitän eteenpäin luvuissa 2.4–2.5, ja osoitan, miten se on paitsi perustellumpi ja oikeellisempi, myös hedelmällisempi filosofisena teoriana ylipäätään kuin standarditulkinta. Samassa yhteydessä käsittelen yleisimpiä Lukácsia vastaan esitettyjä kritiikkejä ja osoitan, miksi ne lähes poikkeuksetta perustuvat epätarkkaan luentaan ja väärinymmärryksiin.

Lopuksi luvussa 3. vien esittämäni uskantilasta luentaa reifikaatiosta eteenpäin esittelemällä, miten tulkinta mahdollistaa Lukácsin tuomisen nykypäivään. Erittelen ensin lyhyesti ajantasaistamisen yleisiä ongelmia sekä muutamia modernisointiyrityksiä. Etenen sitten osoittamaan, miten esittämäni Lukács-tulkintaa on mahdollista hedelmällisesti soveltaa yhdessä Foucault'n filosofian sekä nykyaikaisen uusliberalismin kritiikin kanssa ja minkälaisia tuoreita näkökulmia teoria voi avata jo ennestään mittaviin tutkimussuuntauksiin.

2. Lukácsin reifikaatioteoriasta

Tarkastelen tässä luvussa Lukácsin *Historiassa ja luokkatietoisuudessa* esittämää teoriaa reifikaatiosta ja pyrin luomaan siitä koherentin kokonaiskuvan. On kuitenkin syytä huomata, ettei teorian esitleminen ole aivan yksinkertainen tehtävä muutamasta tärkeästä syystä. Samaisista syistä teoriaa koskeva lähdekirjallisuus on hyvin vaihtelevan tasoista ja monet yleisetkin tulkinnat on tyystin hylättävä. Reifikaation käsite on elänyt ja muuttunut vuosisadan varrella lukemattomia kertoja eivätkä monetkaan kirjoittajat, jotka eksplisiittisesti ottavat aiheekseen juuri ”Lukácsin version” käsitteestä vaikuta alkuunkaan puhuvan samasta asiasta tai edes samasta lähdetekstistä. Syitä tähän analysoidaan läpi käsillä olevan työn, mutta muutamia keskeisimpiä huomioita on aiheellista tehdä aluksi.

Kuten yllä luvussa 1.2 totesin, on jo itse reifikaation käsitettä hankala kääntää muille kielille menettämättä siitä jotain oleellista. Pääkäsite ei kuitenkaan ole ainoa ongelmia tuottanut käsite, päinvastoin. Objektiivisuusmuodon (*Gegenständlichkeitsform*) käsite on osoittautunut ehkäpä vaikeimmaksi termiksi Lukácsin tulkitsijoille. Monet Lukácsin kommentaattoreista ja kritikoista ovat kirjoittaneet myös itse saksaksi, minkä vuoksi käännösongelmat eivät riitä selittämään kaikkia teorian kohtaamia väärinymmärryksiä ja huonosti perusteltuja kritiikkejä. Siksi käsittelen esitettyä kritiikkiä jäljempänä erikseen. Objektiivisuusmuodon merkitys – kuten uskantilaisuuden merkitys Lukácsille ylipäätään (ks. Westerman 2020, 27) – on kuitenkin vaikuttanut jääneen tyystin

huomaamatta englanninkielisten kommentaattorien ylivoimaiselta enemmistöltä, mutta myös suurelta osalta saksankielisistä. Käsite on kuitenkin ehkäpä teorian tärkein osa.

Kaksi seikkaa selittänee Lukácsin avainkäsitteen laajamittaista laiminlyöntiä tutkimuskirjallisuudessa: suorat, laajalle levinneet käännösvirheet sekä Lukácsin spesifi teoreettinen konteksti, jota filosofi itse ei lainkaan eksplisiittisesti avaa. *Historia ja luokkatietoisuus* oli aina julkaisustaan lähtien 1960-luvun lopulle saakka eräänlainen ”maanalainen” teoriaklassikko, jota ei ollut käännetty muille kielille ja jonka saatavuus oli hyvin heikko. Saatavuustilanne alkoi helpottua vasta 1960-luvun lopussa, kun teoksesta julkaistiin ensimmäistä kertaa uusi painos sitten 1920-luvun, edelleen saksaksi. Todellinen laajemman yleisön (tai ainakin englanninkielisen maailman) läpimurto tuli mahdolliseksi vasta 1971, kun Rodney Livingstonen englanninnoos julkaistiin.

Käännös on kokonaisuutena melko kelvollinen, mutta juuri objektiivisuusmuodon avainkäsitteen kohdalla se sisältää kohtalokkaan virheen: Gegenständlichkeitsform on käännetty virheellisesti muotoon ”objective form” (jota vastaisi ennemmin vaikkapa ”objektive Form” tai parhaassa tapauksessa ”gegenständliche Form”), joka on virheellinen käänнос. Se häivyttää näkyvistä käsitteen ensimmäisen osan substantivoidun sanan ”Gegenständlichkeit”, joka viittaa ennemmin ”objektiuteen”, ”objektiveettiin” tai valitsemaani ”objektiivisuuteen”, jolloin oikeampi englanninnoos lähtisi liikkeelle sanan ”objectivity” merkityksistä.⁵ Missään tapauksessa termin ei voi nähdä viittaavan ”objektiiviseen muotoon”, jossa ”objektiivinen” ymmärretään vain ”muotoa” määrittäväksi adjektiiviksi. Gegenständlichkeit ei ole adjektiivi vaan substantiivi. Virhettä pahentaa edelleen ratkaisevasti se, ettei käsitettä ilmeisesti ole edes tunnustettu *käsitteeksi*, sillä englanninnoos ei ole edes sisäisesti yhdenmukainen, vaan käsitteen käänнос vaihtelee kontekstin mukana.⁶

Käännösvirhe on epäilemättä tehnyt vähintään englanninnooksen varassa operoiville tulkitsijoille teorian oikeasta ymmärtämisestä varsin vaikeaa aina viime vuosiin saakka. Se lienee näin ollut mukana aikaansaamassa kauan vallinnutta tilannetta, jossa jokainen Lukácsin teoriasta kirjoittava tarjoaa reifikaatiolle oman, muista vähintään jonkin verran

⁵ Christian Lotz kääntää sanan Gegenständlichkeitsform englanniksi muotoon ”form of objecthood” (Lotz 2020), Andrew Feenberg puolestaan ”form of objectivity” (Feenberg 2014). Kumpikin käänнос on osuva: Lotz nähdäkseni tarkempi, Feenberg oikeakielisempi.

⁶ Vrt. esim. *HCC* s. 7 ja s. 83: “It is (*sic*) when I conceive of the ‘facts’ as existing in *a form* and as subject to laws concerning which I have a methodological certainty (or at least probability) that they no longer apply to these facts?” (s. 7, oma korostus) ja “Only in this case can the structure of commodity-relations be made to yield a model of all the *objective forms* of bourgeois society” (s. 83, oma korostus). Alkukielisessä teoksessa molemmissa katkelmissa tärkeä käsite on Gegenständlichkeitsform, joka on nyt käännetty kerran yksinkertaisesti muotoon ”a form” ja toisen kerran ”objective form”. (Verrattavat katkelmat alkukielisessä Lukács 1977, 178 ja 257.)

eroavan määritelmänsä, eikä kenelläkään oikeastaan tunnu olevan mainittavaa selvyyttä siitä, mitä ”Lukács oikeasti tarkoitti”. Oireellinen ilmaus sekavalle tilanteelle saatiin jo vuonna 1987, kun Hanna Pitkin totesi artikkelissaan reifikaatiosta, että ”keskuudessamme todella on meneillään jotakin, jota meidän kiireesti täytyy käsitellä”⁷ ja jota Lukácsin reifikaation käsitteen oli tarkoitus auttaa ymmärtämään (Pitkin 1987, 286). Pitkin päätyi kuitenkin siihen, että reifikaation käsite on liian sekava ja epäselvä voidakseen olla hyödyllinen tähän tarkoitukseen (ks. *ibid.*, 287).⁸ Käsite on määritelty liian monta kertaa liian epäselvästi ja ympärilyöreästi ollakseen enää käyttämisen arvoinen (ks. myös Kavoulakos 2020, 42).

Vasta tuoreimmissa tutkimuksissa – harvoja aiempia poikkeuksia lukuun ottamatta⁹ – on objektiivisuusmuodon käsitteeseen osattu kiinnittää oikeasuuntaista ja riittävää huomioita. Syynä tähän voitaneen pitää paljon parempaa ymmärrystä Lukácsin spesifistä teoreettisesta kontekstia (ennemminkin kuin laajempaa saksan kielen taitoa). Kuten toin esiin yllä, Lukácsin tulokulma marxismiin oli erilainen kuin useimman aikalaisensa, sillä hän aloitti teoreettisen uransa ensin saksalaisen idealismin, romantismin ja kirjallisuuskritiikin parissa. Keskeisenä taustana juuri *Historialle ja luokkatietoisuudelle* toimi hänen 1910-luvun aikana käymänsä keskustelu ja debatti uskantilaisien filosofien – erityisesti Emil Laskin (1875–1915) ja Heinrich Rickertin (1863–1936) – kanssa (ks. Kavoulakos 2018, 15–16). Objektiivisuusmuodon käsite juontaa juurensa suoraan tästä filosofisesta koulukunnasta.

Lukácsin marxismin hegeliläisyyttä ovat korostaneet niin kriitikot kuin suopeamatkin tulkitsijat kyllästymiseen asti, mutta samalla Lukácsin toinen, vähintään yhtä tärkeä teoreettinen tausta uskantilaisuudessa on ohitettu lähes¹⁰ täysin aina viime vuosiin asti (ks. Lotz 2020, 31). Katson tämän laiminlyönnin olevan suurin syy Pitkinin näemyksen kaltaisiin tulkintoihin, joiden vaikutus jatkuu edelleen. Keskeinen väitteeni tässä luvussa onkin, ettei Lukácsin reifikaatioteoriaa ole mahdollista ymmärtää ilman selkeää

⁷ ”There really is something going on among us that we urgently need to think and talk about, and that Lukacs’s and Berger and Luckmann’s conceptions of reification were meant to address.”

⁸ Samalla Pitkin kuitenkin tunnusti, että sikäli kuin haluamme vielä käyttää reifikaation käsitettä, ”meidän tulisi vaatia itseämme tarkentamaan joka kerta täsmällisesti, mitä tarkoitamme” (”We should require ourselves to specify in each case precisely what we mean”). Tästä olen Pitkinin kanssa aivan samaa mieltä, minkä seuraava esitykseni toivottavasti tuo näkyväksi.

⁹ Esim. Feenberg 1981 ja Fehér 1992. Ymmärrys ei ole levinnyt kuitenkaan vieläkään kaikkiin uusimpiin tutkimuksiin, joista taas esimerkiksi otettakoon Olay 2020. Tuoreus ei siis takaa, että karkeimmistaan väärinymmärryksistä olisi vielä päästy.

¹⁰ Hartmut Rosshoffin teos *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács: Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs* (1975) on ainoita varhaisia poikkeuksia. Rosshoff ei kuitenkaan paneutunut juuri *Historian ja luokkatietoisuuden* uskantilaisiin taustoihin (Rockmore 1980, 277).

käsitystä uskantilaisen objektiivisuusmuodon käsitteen avainasemasta. Jokainen tulkinta, joka lähtee liikkeelle jostain muusta kuin objektiivisuusmuodosta eikä aseta sitä teorian ytimeen, päättyy lähes täydellä varmuudella sekaannukseen ja epäselviin määritelmiin siitä, mitä reifikaatio oikeastaan on.¹¹ Kun objektiivisuusmuodon merkitys jää huomaamatta, sekoittuvat nimittäin välttämättä reifikaation olemus ja sitä aiheuttavat syyt sen seurauksiin. Syynä on se, että reifikaatio on olemuksellisesti ”metatasoinen” ja *prosessuaalinen* käsite, jonka lopputulos on eri asia kuin prosessi itse. On selvää, ettei ilmiötä voi selittää ja ymmärtää vain sen seurauksista käsin, vaan ensin on käsitettävä, mistä ilmiö ylipäättään syntyy ja miksi; salaman syistä ja olemuksesta ei voi päätellä juuri mitään osoittamalla palavaa puuta. Yhtä lailla on tietenkin selvää, ettei prosessin luonnetta saatikka merkitystä voi käsittää ilman ymmärrystä sen seurauksista. Mutta silloin, kun selkeä ero syihin ja seurauksiin jää käsitteellisellä tasolla tekemättä, sotkeutuvat kausaation suunta ja ilmiön varsinainen luonne myös käytännöllisellä tasolla helposti.

Teorian käsittämistä ja esittelyä strukturoi myös olemuksellisesti sen dialektisuus ja luonne *praksisfilosofiana* eli filosofiana, joka tekee sillan teorian ja käytännön tai abstraktin ja konkreettisen (hegeliläisessä/marxilaisessa mielessä) välille: filosofiset abstraktiot yhdistetään elimellisesti yhteiskunnalliseen konkreettiseen. Lukácsilla oli teorialleen selkeä päämäärä: perustaa vallankumouksen välttämättömyys suoraan järkeen ja luoda näin kapitalismin kumoukselle filosofisesti vastaansanomaton oikeutus. Päämäärän huomioiminen tekee teorian rakenteesta ymmärrettävämmän.

Luon luvussa 2.2 katsauksen Lukácsin teoreettisiin taustoihin, uskantilaisuuteen ja Marxin tavarafetismin teoriaan. Kaksi hyvin erilaista teoriaa valottavat eri osia reifikaatiosta. Uskantilainen tausta luo ikään kuin pohjan ja kehykset, jotka Marxin *Pääomasta* käyttöön otettu analyysi sitten täyttää. Koska tutkielman aiheena ei ole Lukácsin oppihistoriallinen kehitys ja aatehistoriallinen konteksti, vaan itse reifikaatioteoria ja sen sovellettavuus, paneudutaan uskantilaiseen teoretisointiin vain lyhyesti reifikaatiolle

¹¹ Mainitsemisen arvoisena – ja säännön vahvistavana – poikkeuksena tästä voidaan pitää Daniel Andrés Lópezin (2019) merkittävää Lukács-tutkimusta. López perustaa tulkintansa eksplisiittisesti Lukácsin hegeliläisyyteen ja onnistuu tässä nähdäkseni paremmin kuin monet aiemmat tulkitsijat. Hänen suhteensa objektiivisuusmuodon käsitteeseen on kuitenkin epäselvä: Toisaalta López tunnustaa käänkösvirheiden laajuuden ja toteaa Kavoulakosin olevan oikeassa tämän antaessa paljon painoa käsitteelle (López 2019, 56). Tästä huolimatta López väittää suoraan Hegelin olevan Lukácsin ymmärtämisen kannalta selvästi tärkeämpi lähde kuin uskantilaisuuden (s. 76), muttei kuitenkaan tunnu itse huomaavan käänkösvirheiden teoreettista merkitystä, vaan jopa toistaa Rodney Livingstonen akuuteimman virheen kritiikittömästi myöhemmin teoksessaan (ks. s. 79). López myös tunnustaa eksplisiittisesti juuri Feenbergin ja Kavoulakosin tulkintojen (oman esitykseni päälähteiden) olevan Lukács-tulkintojen selkeää parhaimmistoa perusteluissaan ja syvyydessään (s. 29), muttei kuitenkaan missään vaiheessa työtään esitä varsinaista syytä sille, miksi objektiivisuusmuotoon keskittyvä tulkinta ei olisi oikea. López ei viittaa mittavassa työssään Christian Lotzin tutkimuksiin, jotka kuitenkin nähdäkseni asettaisivat hänen tulkinnalleen kiinnostavan haasteen.

keskeisiltä osin. Asettaakseni kuitenkin ensin alustavan kontekstin koko keskustelulle reifikaatiosta esittelen ensin luvussa 2.1 lyhyesti reifikaatioteorian standarditulkintaa. Sen kautta tulee reifikaation perusajatus pääpiirteittäin ymmärrettäväksi. Standarditulkinta toimii näin pohjana, jota lähdän teoreettisen kontekstualisoinnin (luku 2.2) avulla tarkentamaan luvussa 2.3. Palaan standarditulkintaan läpi työn, sillä se on ohjannut lähes kaikkea Lukácsista kirjoitettua läpi reseption historian. Myös kritiikki on yleensä kohdistunut juuri standarditulkintaan, ja siihen voidaan vastata uskantilaisen luennan näkökulmasta.

2.1 Reifikaatioteoriasta: standarditulkinta

Standarditulkinnalla tarkoitan sitä yleistä luentaa, jolla reifikaatioteoriaa on yleensä ymmärretty ja jota suurin osa tulkitsijoista¹² pitää sen pääajatuksena. Lyhyesti voidaan tiivistää, että toisin kuin objektiivisuusmuotoon perustuva, uskantilaisuudesta lähtevä tulkinta, keskittyy yleisin standarditulkinta lukemaan Lukácsia ”nuoren Marxin” vieraantumisteorian kautta tai suhteessa siihen.¹³ Vieraantumisen, tavarafetismin ja reifikaation käsitteitä kohdellaan usein tällaisissa tulkinnoissa synonyymisinä (Vervoort 2018, 116).

Näin päähuomio yleensä kiinnitetään reifikaation ”subjektiiviseksi puoliksi” kutsuttuihin ilmiöihin (esim. Chari 2010) (Marxin *Vuoden 1844 taloudellis-filosofisista käsikirjoituksista* [jäljempänä *1844 Käsikirjoitukset*] innoittuneena) ja keskitytään yksinomaan reifikaation aikaansaannoksiin huomaamatta sen varsinaista olemusta ja syytä. Tällaisissa luennoissa yleensä tosin muistetaan tuoda ilmi, ettei Lukácsilla ollut vuonna 1923 tietoa vasta 1932 julkaistuista *1844 Käsikirjoituksista*,¹⁴ mutta se harvoin kuitenkaan vaikuttaa käytännössä estävän Lukácsin tulkittamista niiden valossa (ks. esim. Olay

¹² Olen valinnut esimerkeiksi standarditulkinnasta vanhoja ja vaikutusvaltaisia tulkintoja (esim. Jay 1984, Stedman Jones 1983 ja Arato & Breines 1979) ja uudempia, 2000-luvun tulkintoja, jotka ilmentävät samaa suuntausta (esim. Bewes 2002, Honneth 2008, Chari 2010 ja tuoreimpana Olay 2020). Valikoimaa voinee syyttää mielivaltaiseksi, mutta se on tehty tietyillä kriteereillä: 1970–80-lukujen tulkinnat ovat usein viitattuja, tunnettuja lähteitä, jotka edelleen nousevat keskustelussa esiin. 2000-luvun lähteistä Bewes, Honneth ja Chari ovat kaikki tuottaneet reifikaatiosta kokonaisia monografioita, joissa ilmoittavat käsittelevänsä Lukácsin käsitettä. Olay on valittu mukaan uutuutensa vuoksi, ilmentämään standarditulkinnan resilienssiä. Raja on väistämättä osin mielivaltainen itse väitteeni sisällön vuoksi: väitän, että *lähes kaikki* Lukács-tutkimus aina viime vuosiin saakka on vaihtelevassa mitassa esittänyt standarditulkinnan mukaisia väitteitä – minkä vuoksi nimitän tulkintaa juuri *standarditulkinnaksi*. Tutkielmassa ei tietenkään ole mahdollista käsitellä kaikkia tällaisen tulkinnan versioiteja. Yritän sopivilta osin mm. alaviiteissä laajentaa otantaani valitsemieni esimerkkien ulkopuolellekin. Standarditulkitsijoiden luetteloinnista ja typografisoinnista lie nisi mahdollista kirjoittaa kirjoja, eikä siihen siksi ryhdytä käsillä olevassa työssä.

¹³ Harmillisen usein reifikaation jopa katsotaan ”suunnilleen” vastaavan tai olevan ”lähes synonyymi” vieraantumiselle (ks. esim. Keucheyan 2014, 35; Rockmore 2017, 167 ja Rockmore 2011, 44). Timothy Hall astuu – muutoin ansiokkaassa – artikkelissaan askeleen pidemmälle ja todella käyttää käsitteitä synonyymisinä (ks. Hall 2011).

¹⁴ Eikä monista muistakaan Marxin ja Engelsin nykyään keskeisistä teksteistä, kuten *Saksalaisesta ideologiasta* (julkaistiin 1932) tai *Grundrissesta* (julkaistiin 1939).

2020; vrt. myös Althusser 2005, 230n7).¹⁵ *Historian ja luokkatietoisuuden* ja Marxin *1844 Käsikirjoitusten* väliltä kiistatta voi löytää kiinnostavia yhteyksiä (ks. esim. Feenberg 2014, 40–41) ja Marxin varhaistyön ja Lukácsin vertaileminen lienee erillisenä projektina filosofisesti kiinnostava, mutta Lukácsin itsensä tulkittamisen jälkimmäisten valossa pitäisi olla itsestään selvästi virheellistä. Reifikaation ja vieraantumisen täsmällinen suhde ei filosofisesta kiinnostavuudestaan huolimatta kuulu käsillä olevan tutkielman aihepiiriin (ks. aiheesta esim. Márkus 1986).

Kuten jäljempänä käy selväksi, ei standarditulkinta suinkaan ole sinänsä kokonaan ”väärä” tai perustu pelkkiin väärinymmärryksiin. Päinvastoin: suuri osa siitä perustuu Lukácsin omiin, selkeisiin ja ymmärrettäviin väitteisiin siitä, mitä reifikaatiosta seuraa ja miksi sillä on merkitystä, kuten suorilla viitteillä osoitan. Monet standarditulkinnassa teorian tärkeimmiksi korotetut osat saavat myös Lukácsin alkuperäisteoksessa paljon tilaa, ja ne todella ovat tärkeitä reifikaation ymmärtämiseksi. Tulkinta ei siis ole sinänsä väärä, mutta se on ratkaisevasti vajavainen. Se on vajavainen siksi, ettei se etene tästä ensimmäisestä, pinnallisesta ja siis prosessin tuloksiin keskittyvästä katsauksesta kokemuksesta edeltävälle tasolle. Se ei siis etene kysymyksiin a priorista vaan pysyttelee tiedostuksen kohteiden tasolla, vaikka reifikaatio tulee ymmärtää pääasiassa apriorisena: reifikaatio koskee enemmän *tapaamme tiedostaa* kuin tiedostuksemme kohteita. Standarditulkinnassa ei siksi ymmärretä teorian koko syvyyttä, mikä jättää sen myös helpoksi kritiikin kohteeksi. Kuten Richard Westerman (2020) on virhettä yleisellä tasolla kuvannut, kaikki uuskantilaisuuden sivuuttavat luennat (standarditulkinnat) ovat väistämättä virheellisiä siksi, ettei niissä ymmärretä Lukácsin projektin luonnetta ja päämäärää: Lukács ”ei tarjoa teoriaa yhteiskunnasta, vaan pikemminkin *metateorian*” (Westerman 2020, 32).¹⁶ Standarditulkinnassa teoriaa kuitenkin luetaan juuri positiivisena teoriana yhteiskunnasta.

Tutkimuksessa ei yleisesti puhuta ”standarditulkinnasta”, vaan erottelu siihen ja toisaalta uskantilaiseen luentaan on omani. ”Standarditulkinta” ei myöskään ole vain yksi, tarkkarajainen tulkinta, vaan yleisnimitys sellaisille tulkinnoille, joissa ei huomioida teorian uskantilaisista kontekstia ja siten ymmärretään väärin teorian tarkoitus ja sisältö. Tarkastelemalla ensin lyhyesti standarditulkintaa, joka keskittyy reifikaatioprosessin tuloksiin, siis jo *reifioituneeseen* todellisuuteen ja sen oloihin, on mahdollista ymmärtää

¹⁵ Erityisesti Olay 2020, 54–57. Olayn artikkeli ilmentää yleisemminkin lähes tragikoomisella tarkkuudella niitä sekaannuksia, joita jäljempänä käsittelen tarkemmin. Althusser puolestaan ei suoraan väitä mitään Lukácsista, mutta esittää ”koko muodikkaan reifikaatioteorian” olevan Marxin *1844 Käsikirjoitusten* vieraantumisteorian projektio *Pääoman* fetisismiteoriaan. Epäselväksi jää, miten Lukács – teorian perustaja – olisi voinut ajatuksensa julkaisemattomiin käsikirjoituksiin perustaa.

¹⁶ “He is not offering a theory about society as much as a *metatheory*”

helpommin, mitä uskantilainen tulkinta siihen lisää: reifikaation kvasitranssendentaaliset komponentit ja ilmiön historiallisesti apriorisen osan. Standarditulkintaa on siis välttämätöntä tarkastella kahdesta syystä: jotta uskantilaisesta näkökulmasta esitetyt vastaukset kritiikkiin tulevat ymmärrettäväksi ja jotta keskittymiseni tiettyyn, tarkasti rajattuun tulkintaan voidaan oikeuttaa. Standarditulkinnan ratkaisevat puutteet myös osoittavat, miksi uskantilainen luenta on välttämättä oikeellisempi. Rajaan tarkasteluni tässä luvussa sellaisiin kirjoittajiin, jotka ensinnäkin ovat laajalti lainattuja lähteitä Lukács-keskustelussa ja joita toiseksi yhdistää objektiivisuusmuodon käsitteen sivuuttaminen. Lukácsin kriitikoita, joilta keskeinen käsite ei kokonaan jää huomaamatta – pääasiassa Adorno – käsitellään jäljempänä erikseen.

Mitä siis reifikaatiolla standarditulkinnassa tarkoitetaan? Useimmat tulkitsijat määrittelevät sen jotakuinkin seuraavasti: reifikaatio tarkoittaa ihmisten, sosiaalisten ja yhteiskunnallisten suhteiden, siis inhimillisen maailman kohtelemista tavarana (esim. Honneth 2008, 22; Olay 2020, 49; Chari 2010, 589; Stedman Jones 1983, 13; Jay 1984, 109). Toisaalta reifikaatio voi tällaisen tulkinnan mukaan tarkoittaa myös sitä, että jostakin eivastavarasta – esimerkiksi ihmisestä – tulee tavara joko faktisesti tai kuvaannollisesti (esim. Olay 2020, 49). Tulkinta perustuu Lukácsin keskeisimmän esseeseen, ”Reifikaatio ja proletariaatin tietoisuus” (”Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats”), ensimmäisen luvun avauskappaleeseen. Lukács toteaa:

Tavaramuodon olemusta on tähdenntetty jo monesti. Se perustuu siihen, että ihmisten välinen suhde saa aineellisuuden luonteen ja siten »aavemaisen esineellisyyden«, joka peittää tiukalla, näennäisesti täysin suljetulla ja rationaalisella omalakiisuudellaan jokaisen jäljen sen perusolemuksesta ihmisten välisenä suhtena. (Lukács 1977, 257)¹⁷

Teoria lähtee siis liikkeelle Marxin tavarafetismin analyysistä, johon syvennyn alla. Lukácsin teorian ytimen voi tiivistää sen kautta lyhyesti: hän laajentaa Marxin *Pääoman* fetisismianalyysin kokonaisvaltaiseksi teoriaksi yhteiskunnasta, kulttuurista ja järjestä. Tavarasta on Lukácsin mukaan tullut yhteiskunnan kokonaisuuden universaali kategoria (Lukács 1971, 86). Siksi yhteiskunnassa kohdellaan tavaroina sellaisiakin kohteita, jotka eivät reaalisesti tavaroita ole, mikä saa aikaan ihmisten alistamista ja kohtelemista epäinhimillisesti (esim. Bewes 2002, 4). Standarditulkinnassa reifikaation ydinolemuksena nähdäänkin yleensä se, että juuri ihmiset itse ”tottuvat näkemään itsensä ja toisensa

¹⁷ "Das Wesen der Warenstruktur ist bereits oft hervorgehoben worden, es beruht darauf, daß ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter einer Dinghaftigkeit und auf diese Weise eine »gespenstige Gegenständlichkeit« erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt."

pelkkinä objekteina” (Olay 2020, 59).¹⁸ Näin teorian keskiöön asetetaan yksinkertaistettu näkemys vain reifikaation tuloksista.

Keskeinen osa reifikaatiota standarditulkinnassa on teolliselle kapitalismille tyypillisen *rationalisoinnin* leviäminen kaikille elämän ja olemassaolon aloille (Stedman Jones 1983, 13). Rationalisoinnilla tarkoitetaan standarditulkinnossa yleensä lähinnä kvantifiointia ja loogista organisointia. Lukácsin on usein nähty perustelevan rationalisoinnin ja siten reifikaation universalisoitumisen lähinnä hyväksymällä Max Weberin (1864–1920) rationalisoitumisteessin (ks. esim. Jay 1984, 109–110). Kun rationalisoiminen eli lasketavuuteen ja kvantitatiiviseen esitykseen perustuva organisoinnin muoto leviää kapitalistisessa yhteiskunnassa kaikkialle, on tuloksena eräänlaista ”vieraantumista”: rationalisointi muuttaa työprosessin luonnetta tuhoamalla sen jatkuvuuden, minkä seurauksena ihmiselämä itse fragmentoituu (Lukács 1971, 89). Ihmisen toiminnasta tulee hänelle itselleen ”vierasta” ja ”ulkoista” (*ibid.*, 87).¹⁹ Samalla ”objektiivisen tavaramuodon” ottanut yhteiskunta näyttää ihmistä täysin itsenäisenä, ulkoisena todellisuutena kohtaavalta ”toiselta luonnolta”, johon ihminen ei omalla toiminnallaan voi vaikuttaa (*ibid.*, 128). Siksi yksilö tällaisessa yhteiskunnassa ottaa *kontemplatiivisen* asenteen ympäröivään maailmaan: ulkoiseen maailmaan – yhteiskuntaan – suhtaudutaan passiivisesti ja alistuvasti, sen toiminta hyväksyen muttei sitä muuttamaan pyrkien (*ibid.*, 100). Kaikesta inhimillisestä toiminnasta tulee tällaisessa yhteiskunnassa samanlaista kuin työläisen mekaanisesta roolista koneen palvelijana, siis tietyn ulkoisen logiikan alaisuudessa toimivaa (*ibid.*, 98).

Standarditulkinnassa on siis usein pidetty reifikaation tärkeimpänä osana sitä, että ihmisten välisten suhteiden myötä koko inhimillisyys muuttuu tavaraksi ja siten ihmisarvoinen elämä käy mahdottomaksi. Ihmisiä, ihmisten luonteenpiirteitä ja persoonallisuutta kohdellaan arvotettavina, myytäväksi ja ostettavaksi kelpaavina tavaroina, koska reifikaatio on niin universaalia (esim. Olay 2020, 56; ks. myös Smetona 2018, 38–41 ja Honneth 2008, 22). Reifikaatioteoria muuttuu tällaisessa tulkinnassa helposti moralistiseksi kritiikiksi ”ihmisten esineellistämisestä” (esim. Verkerk 2018, erit. 154–155), mikä vie teorian jo kauas Lukácsista, kuten jäljempänä osoitan. Monet standarditulkinnan

¹⁸ “The central claim of Lukács is, then [...], that human beings in capitalism inevitably get accustomed to perceive themselves and their environment as mere objects.” Muina esimerkkeinä standarditulkinnan tavasta painottaa “ihmisten esineellistymistä” ks. esim. Honneth 2008, 24–26

¹⁹ Jälleen epämääräinen käänös selittää virheellistä yhdistämistä vieraantumiseen: Livingstonen käyttämä käsite on ”estranged”, kun alkukielisessä puhutaan objektivoitumisesta. (Vrt. HCC, 87 ”a man’s activity becomes estranged from himself” vs. GK, 261 ”die Tätigkeit des Menschen sich ihm selbst gegenüber objektiviert“)

kannattajat ovat toisaalta korostaneet myös kontemplatiivisen asenteen tärkeää sijaa reifikaationa: ihmisten passivoituminen ja alistuminen ympäröivään todellisuuteen voidaan tulkita *depolitiisaationa* eli poliittisten asioiden esittämisenä epäpoliittisena ja luonnollisena (esim. Chari 2015 ja Hartle 2018). Kun yhteiskunnallinen todellisuus peittyi näkyvistä tavaroiden väliseksi suhteeksi ja ilmenee ”toisena luontona”, on sen toiminta myös väistämätöntä ja ihmistoiminnasta riippumatonta, siis epäpoliittista.

Standarditulkinnassa myös Lukácsin ratkaisu reifikaatioon – edellä määritellyn laisena – on tyypillisesti ymmärretty yhtä lailla suoraviivaisesti ja yksinkertaisesti, joskin vaihtelevilla painotuksilla. Ratkaisu reifikaatioon löytyy proletariaatista, jonka Lukács väitetysti asettaa Hegelin Maailmanhengen (Weltgeist) – tai jopa Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) absoluuttisen Minän – paikalle historian identtiseksi subjekti–objektiksi (ks. esim.: Jay 2008, 4; Stedman Jones 1983, 45; Kline 1987, 2–4; Jay 1984, 107; Burman 2018, 24; Arato & Breines 1979, 131; Anderson 1989, 61–62).²⁰ Kun proletariaatti saavuttaa luokkatietoisuuden, se kykenee näkemään maailman olevan sen itse aikaansaama. Ulkoinen, yhteiskunnallinen todellisuus ei siis tosiasiansa olekaan väistämätön, tavaramuotoinen ja objektiivinen ”toinen luonto”, jota ei voi muuttaa, vaan se on proletariaatin itse *luoma* yhteiskunnallisten suhteiden totaliteetti. Samalla proletariaatti ymmärtää kykynsä muokata tuota totaliteettia vallankumouksen kautta. Tulemalla luokkatietoiseksi proletariaatti jo kumoaa reifioituneen todellisuuden, koska sen alisteinen asema on perustunut (yleisimmän standarditulkinnan mukaan) juuri ideologiseen, epistemiseen virheeseen: se ei ole nähnyt todellisuutta omana aikaansaannoksenaan, vaan ulkoa valmiina annettuna.²¹ Tulkinnan yhteyttä Hegelin hengen dialektiikkaan tai Fichten subjektin luovaan *teontoimeen*²² (Tathandlung) ei ole hankala nähdä. Lukács näin väitetysti ylevöittää proletariaatin metafyyksiseksi ja myyttiseksi, absoluuttiseksi historian Subjektiksi.

Standarditulkinnassa Lukácsin ratkaisun on yleensä katsottu tekevän teoriasta täysin vanhentuneen ja nykypäivään soveltumattoman (ks. esim. Jaeggi & Stahl 2011, 697). Proletariaattia ei nimittäin katsota entisessä muodossaan enää edes olevan olemassa, vielä vähemmän vallankumouksellisena subjektina. Usein ratkaisussa on myös Lukácsin luokkatietoisuusteorian vuoksi nähty totalitaarisia ja jopa prototalinistisia piirteitä (esim. Jay 2008). Hänen kaksi erillistä luokkatietoisuuden käsitettään – empiirinen tietoisuus ja

²⁰ Tulkinta on niin laajalti hyväksytty, ettei viitteiden luetteloinnilla saavuteta juuri mitään (ks. Feenberg 2014, 113).

²¹ Saman suuntaisesti tulkitaan yleensä Marxin tavarafetisismiä Lukácsin taustana. Ks. kuitenkin luku 2.2.2.

²² Fichten käsitteiden käännökset Ilmari Jauhiaisen suomennoksen mukaan (Fichte 2006)

proletariaatille ”objektiivisesti kuuluva” luokkatietoisuus (zugerechnetes Klassenbewusstsein), jonka suomennan sisällöllisistä syistä ideaalitietoisuudeksi – yhdessä hänen henkilökohtaisen poliittisen historiansa kanssa antoivat kritikoille helpon tilaisuuden lukea jo vuoden 1923 teosta myöhempien vuosikymmenten tapahtumien valossa. Voitaaneen siis väittää, ettei *Historiaa ja luokkatietoisuutta* ole luettu ainoastaan Marxin yhdeksän vuotta myöhemmin julkaistujen *1844 Käsikirjoitusten*, vaan myös Neuvostoliiton myöhempien vuosikymmenten stalinismin kautta.

Edellä on eritelty paitsi syitä virheellisen standarditulkinnan muodostumiseen myös lyhyesti hahmoteltu sen sisällön päälinjoja. Tulkintaan palataan ja sitä tarkennetaan alla käsiteltäessä lähemmin teorian kohtaamaa kritiikkiä. Syyt virhetulkintojen vallalle pääsemiseen ulottuvat puhtaasti poliittisista polemiikeista silkkoihin väärinymmärryksiin ja ratkaiseviin käänkövirheisiin. Pääasiallinen syy etenkin 1900-luvun jälkipuoliskon virhetulkintoihin – joita yllä yksinomaan on käsitelty, mutta jotka jakavat monia piirteitä jo 1920-luvun kritiikkien kanssa – on kuitenkin se, ettei Lukácsin uuskantilaista kontekstia ole huomioitu (Westerman 2020, 38). Edellä mainitusti lähes kaikki tulkitsijat ovat korostaneet *Historian ja luokkatietoisuuden* hegeliläisyyttä, jonka kanssa kantilaisuuden on ilmeisesti helposti ajateltu olevan yksinkertaisesti yhteensopimatonta (ks. Feenberg 2018, xi). Virhe ei ole kuitenkaan vain tulkitsijoiden ja kääntäjien, vaan myös itse Lukácsin. Kuten yllä totesin, Lukács ei selitä *lainkaan* uuskantilaista objektiivisuusmuodon avainkäsitettä, vaan ilmeisesti olettaa yleisön tuntevan sen spesifin sisällön. Myös viittaukset Emil Laskiin ja muihin Lukácsille tärkeisiin uuskantilaisiin ovat diskreettejä ja edellyttävät, että lukija jo ennestään tuntee Laskin teorian. Jälkiviisaana voitaneen ihmetellä, miksi Lukács oletti saman yleisön tuntevan riittävällä tasolla sekä marxilaiset, idealistiset että uuskantilaiset teoreettiset vyyhdet. Selvästi Lukács yliarvioi yleisönsä, mistä saamme edelleen vuosisataa myöhemmin loputtoman sekavien ja keskenään ristiriitaisten tulkintojen ja kritiikkien muodossa kärsiä.

2.2 Lukácsin teoreettinen tausta: uuskantilaisuus ja tavarafetisismi

Edellä esittämäni standarditulkinnan alustava hahmotelma toimii kontekstina uuskantilaiselle luennalle reifikaatioteoriasta. Seuraavan, perusteellisemmän ja tarkemman käsittelyn myötä teorian päälinjat tarkentuvat: reifikaation voi jaotella sen sosiologiseen ja ontologis-epistemologiseen puoleen (Feenberg 2014, 69; 73).²³ Standarditulkinnassa on keskitytty näistä lähinnä ensimmäiseen ja jätetty etenkin ontologinen puoli huomiotta.

²³ Myös erilaisia jaotteluja on uuskantilaisessa kontekstissa esitetty (esim. fenomenologinen, ontallinen ja ontologinen, ks. Westerman 2018)

Siksi myös itse reifikaatioesseeitä on usein luettu varsin selektiivisesti. Esseen toinen pääjakso – ”Porvarillisen ajattelun antinomiat” (”Antinomien des bürgerlichen Denkens”) – on usein joko jätetty tyystin huomiotta tai nähty irrelevanttina itse reifikaatioteorian kannalta, koska sen roolia siinä ei ole ymmärretty (Hall 2011, 127). Kokonaisen pääjakson laajamittainen laiminlyönti ei tosin ole yllättävää, sillä jakso keskittyy alusta loppuun saakka uskantilaiseen kokemuksen rationaalisten muotojen ja niiden irrationaalisen sisällön (tai materian) väliseen ongelmaan, johon paneudutaan pitkällisesti jäljempänä (Feenberg 2011, 177). Sikäli kuin reifikaatioteorian nähdään olevan positiivinen teoria yhteiskunnasta taikka kontribuutio vieraantumisteoriaan, ei uskantilaisella problematiikalla – jonka roolia kontekstinaan Lukács ei mainitusti eksplikoi – ymmärrettävästi ole teoriassa mitään järkevää sijaa. Reifikaatioteoria ei kuitenkaan ole teoria yhteiskunnasta, vaan metatason teoria yhteiskunnallisesta tietoisuudesta.

Luon ensin alaluvussa 2.2.1 lyhyen yleiskatsauksen uskantilaisuuteen filosofisena koulukuntana sekä niihin teorioihin, jotka ovat Lukácsin kannalta tärkeimpiä: Heinrich Rickertin epistemologiaan ja Emil Laskin ontologiseen epistemologiaan (Laskin sanoin *aletheiologiaan*). Tämän jälkeen tarkastelen Lukácsin siirtymää Marxin pariin. Luvussa 2.2.2 syvennyn tätä tarkoitusta varten Marxin *Pääomassa* esittämään tavarafetismin teorian perusajatuksiin, joiden kautta Lukács lähtee teoriaansa kehittämään, ja yhdistän tavarafetismin kantilaiseen ajatteluun. Historiallisen ja teoreettisen kontekstualisoinnin jälkeen etenen luvussa 2.3 reifikaatioteorian uskantilaisen tulkinnan ydinajatuksiin ja aloitan näin standarditulkinnan täydentämisen ja syventämisen reifikaation sosiologisista aspekteista sen ontologisiin ja epistemologisiin puoliin.

2.2.1 Uskantilaisuus Lukácsin kontekstina

Lukácsin tulkitseminen uskantilaisuuden kontekstissa vaikuttanee ensisilmäyksellä oudolta muutamasta syystä. Ensinnäkin teorian kauan yleisesti hyväksytyt luennat, jotka olen yhdistänyt standarditulkinnan nimikkeeseen alle, korostavat mainitusti Lukácsin hegeliläisyyttä eivätkä kiinnitä huomiota tämän uskantilaiseen kontekstiin edellä luetelluista syistä. Voi myös vaikuttaa siltä, että Lukácsin (väitetty) hegeliläinen tai fichteläinen idealismi on perustavalla tavalla yhteensopimaton kantilaisen filosofian kanssa (ks. Fehér 1992, 379). Tosiasiassa Lukácsin käsitys kategorioista ja a priorin merkityksestä yhteiskunnallisessa järjessä on kuitenkin leimallisesti antihegeliläinen (Lotz 2020, 37) ja lähempänä Kantia kuin Hegeliä – samalla tavalla kuin Marxin tavarafetisismikin (Oittinen 2017, 31). Toiseksi Lukácsin selkeimmin ja eksplisiittisimmin uskantilainen filosofia pysyi kauan julkaisematta ja unohduksissa. *Heidelberger Philosophie der Kunst*

(kirjoitettu 1912–14) löydettiin vasta filosofin kuoleman jälkeen (Westerman 2020, 27). Julkaisemattomana pysynyt työ vaikutti välillisesti nuoren Lukácsin tulkitsemiseen. Ne uuskantilaiset lähtökohdat ja käsitykset, joita ei *Historiassa ja luokkatietoisuudessa* eksplikoida, tulevat nimittäin yksityiskohtaisesti käsitellyksi juuri unohdetussa estetiikassa. Konstantinos Kavoulakos (2014) on selkeimmin osoittanut Lukácsin varhaisen estetiikan merkityksen myös *Historialle ja luokkatietoisuudelle*.

Saksan akateemisen filosofian historian valossa ei voida kuitenkaan missään määrin pitää yllättävänä, että myös Lukács – kuten merkittävä osa muistakin 1900-luvun alun Saksassa koulutuksensa saaneista filosofeista – perehtyi filosofiaan nimenomaan uuskantilaisten opetuksessa. Uuskantilaiset olivat 1800-luvun jälkipuoliskolta aina ensimmäisen maailmansodan loppuun saakka Saksan akateemisen filosofian tärkeimpiä ja vaikutusvaltaisimpia filosofeja (Heis 2018). Filosofit aina Adornosta Rudolf Carnapiin (1891–1970) ja Martin Heideggeriin (1889–1976) kouluttautuivat uuskantilaisten parissa, ja useiden filosofien teoreettista uraa ohjasi paitsi uuskantilainen tausta myös siitä eksplisiittisesti irtautuminen (*ibid.*). Kuten siis monesta muustakin 1900-luvulla keskeiseen asemaan nousseesta filosofista, voidaan Lukácsistakin ”liioittelematta todeta, että [hän] oppi filosofian Heidelbergin uuskantilaisilta” (Kavoulakos 2018, 13).²⁴

On syytä huomata, että vaikka nimitän jäljempänä esiteltävää tulkintaa yleisesti ”uuskantilaiseksi” ja totean Lukácsin saaneen koulutuksensa ”uuskantilaisen filosofian” parissa, ei uuskantilaisuus tosiasiaa koskaan muodostanut mitään selkeää, tarkkarajaista koulukuntaa (Luft & Capeillères 2010, 48). Päinvastoin: kyseessä on yleisnimitys, jolla viitataan noin 1870–1910-lukujen keskieurooppalaisen akateemisen filosofian yleiseen aatevirtaukseen, joka tavalla tai toisella perustui tai ainakin eksplisiittisesti suhteutui Immanuel Kantin kriittiseen filosofiaan (*ibid.*). Rudolf Makkreel ja Sebastian Luft (2010) ovat lisäksi korostaneet, ettei edes filosofisen aatesuunnan yhteys Kantiin ole mitenkään ilmeinen: monissa seikoissa uuskantilaiset suhteuttivat filosofiansa Kantiin lähinnä tekemällä tähän eksplisiittisen eron ja kiistämällä tämän olleen oikeassa. Heidän teorioitaan ei siis näin ollen ole järin informatiivista nimittää millään kaiken kattavalla tavalla ”kantilaisiksi”. Hajanaisuutta ilmentää myös se, ettei nimitys ”uuskantilainen” ollut laajalti levinnyt saatikka hyväksytty pitkään aikaan vielä uuskantilaisuuden ”valta-aikanakaan”, vaan lähinnä poleemikkojen ja kriitikoiden käyttämä yleisleima (Makkreel & Luft 2010,

²⁴ ”It would not be exaggerating to say that Lukács learned philosophy from the neo-Kantians of Heidelberg.”

1–2). ”Uuskantilaista filosofiaa” voinee siksi syyttää lähes yhtä epätarkaksi nimitykseksi kuin vaikkapa ”aristoteelista filosofiaa” ilman lisämääreitä.

Uuskantilainen filosofia kehittyi osin reaktiona reduktionistiseen skientismiin ja erityisesti psykologismiin, jotka olivat 1800-luvun lopulla vallanneet alaa filosofialta (Westerman 2020, 29). Psykologismi oli naturalisoinut Kantin ymmärryksen transsendentaaliset ehdot ja redusoinut ne aivojen toimintaan, mikä uhkasi samalla redusoida itse tiedon ja totuuden kontingenttiin biologiaan (*ibid.*, 30). Uuskantilaisten ratkaisu reduktionistisen psykologismin uhkaan oli siirtää Kantin epistemologian pääpaino kysymykseen *validiteetista* tai *pätevyydestä* (Geltung). Uuskantilaiset katsoivat, ettei Kantin projektin tarkoitus ollut alun perinkään tarkastella tiedon alkuperää ja syitä maailmassa (*quid facti*) vaan sitä, mikä tekee arvostelmasta (Urteil) ja järkeilystä pätevän (*quid juris*), siis miten arvostelma on oikeutettu (Beiser 2014, 460). Kantin epistemologia ei keskittynyt subjektiivisen representaation ja objektin väliseen suhteeseen, vaan itse representaation ja sitä muotoilevien *normien* tai lakien suhteeseen (*ibid.*, 496–7). Filosofian tehtävänä on tarkastella näitä normeja ja niiden suhteita, jotka määräävät propositioiden validiteetin. Uuskantilaiset korostivat psykologismin vääristäneen Kantin projektin luonnetta, koska se siirsi tarkastelun itse objektiin naturalisoimalla Kantin kategoriat.

Lukácsin ymmärtämiseksi ei kuitenkaan ole tarpeen eritellä uuskantilaisuuden monopolivista historiaa yleisesti tämän tarkemmin. Lukács näet osallistui nimenomaisesti lounaissaksalaisen uuskantilaisen koulukunnan keskusteluihin ja vasta verrattain myöhään, 1910-luvun alusta alkaen. Tällöin keskeisimmät koulukunnat olivat Hermann Cohenin (1842–1918) ympärille muodostunut Marburgin koulu ja Wilhelm Windelbandin (1848–1915) ”perustama” lounaissaksalainen koulukunta Heidelbergissä ja Freiburgissa (Luft & Capeillères 2010, 48). Kahdesta koulukunnasta viimeksi mainittu vaikutti Lukácsiin oleellisimmin.

Kun Lukács osallistui 1910-luvulla lounaissaksalaisen koulukunnan piiriin, oli Windelband jo jäänyt taka-alalle. Ajan tärkeimmät filosofit olivat Windelbandin oppilas Heinrich Rickert ja tämän ”haastaja” Emil Lask (Kavoulakos 2018, 18). Erityisesti Lask vaikutti Lukácsiin merkittävästi. Lukács hyväksyi sellaisenaan monet Laskin Rickertiä ja muita uuskantilaisia vastaan esittämät kritiikit sekä osan kysymyksenasetteluista ja arvioi Laskin olleen aikansa moderneista uuskantilaisista merkittävin (Lukács 1971, 211n13 ja 215n56. Ks. myös Kavoulakos 2018, 26–27 ja Fehér 1992, 379).²⁵ Lukács omaksui

²⁵ Lukács ja Lask olivat myös ystäviä. Laskin kuoltua ensimmäisessä maailmansodassa Lukács julkaisi ystävästään artikkelin, jossa kuvasi tämän työn merkittävyyttä muun muassa seuraavasti: ”So zeigen alle

filosofeilta erityisesti tavan hahmottaa modernin filosofian keskeisiä ongelmia ja niiden ratkaisemista: moderni filosofia keskittyy ”materian ongelmaan” (the problem of content, ks. Kavoulakos 2018), siis rationaalisten muotojen eli kategorioiden ja irrationaalisen sisällön eli materian ristiriitaan. Jotta Laskin teorian merkittävyys Lukácsille voidaan ymmärtää, on ensin tutkittava lyhyesti Rickertiä, joka puolestaan asetti Laskin teoreettisen kontekstin.

Rickert oli lounaissaksalaisen koulukunnan johtohahmo, kun Lukács siirtyi Heidelbergiin (Kavoulakos 2014, 46). Hänen tuotantonsa keskittyy yksinomaan epistemologisiin ja metodologisiin kysymyksiin vailla suoria eettisiä tai poliittisia pohdintoja (Willey 1978, 142). Nykyään Rickert muistetaan lähinnä hänen vaikutuksestaan muihin merkittäviin ajattelijoihin, kuten Max Weberiin ja Friedrich Meineckeen (1862–1954) (*ibid.*, 139) – ja Georg Lukácsiin. Lukácsinkin Rickert vaikutti pääasiassa välillisesti Laskin kautta. Uuskantilaiset asettivat Lukácsille ennen muuta teoreettiset kehykset ja tavan asettaa kysymyksiä; Lukács siis hyväksyi uuskantilaisten näkemykset filosofisten ongelmien relevanssista sekä tavan käsitteellistää niitä, muttei uuskantilaisten itse tarjoamia ratkaisuja. Tärkeintä on siksi käsittää uuskantilaisten kysymykset, ei niinkään vastauksia.

Kuten uuskantilaiset yleisemminkin, korosti Rickert pääteoksessaan *Gegenstand der Erkenntnis* (julkaistu 1892, toinen laajennettu p. 1904), ettei filosofian pidä olettaa minkäänlaista kantilaista *oliota sinänsä* (das Ding an sich), joka on subjektin tajunnan sisältöjen tai *mielteiden* (Vorstellung) ulkopuolella (Kavoulakos 2014, 47). Olion sinänsä ongelma kierretään postuloimalla sen sijaan transsendentaalifilosofian ”immanentti näkökulma” (immanenter Standpunkt), josta käsin ei tarvitse tehdä oletuksia noumenaalisesta maailmasta (*ibid.*). Tieto ei Rickertin mukaan koske ollenkaan tajunnansisältöjä eli mielteitä (Vorstellungen), vaan tietoa voi olla vain suhteessa *arvostelmaan* (Urteil) ja sen muodostamiseen: ”Kaikki tieto alkaa arvostelmista, etenee arvostelmissa ja voi koostua vain arvostelmista.”²⁶ (Rickert 1892, 55) Epistemologian tutkimuskohde – totuus – ei siis ole itse arvostelman sisällön (mielteen, Vorstellung) jonkinlainen korrespondenssi objektin kanssa, vaan arvostelma itse ja sen pätevyys. Filosofinen tutkimus järkeilyn ehdoista (*quid juris*) saavuttaa näin immanentin näkökulman eikä ulkoista oliota sinänsä jouduta

Werke Lasks die Wesenszeichen einer tiefen und echten und sachlichen Philosophie: Einheitlichkeit, Kohärenz und Konsequenz — und bei aller klaren Abgeschlossenheit überall offene Wege in die Zukunftsentwicklung der Philosophie, des deutschen Idealismus. Heute stehen die Probleme, an deren Kreuzweg ihm sein Werk entrissen ward, im Mittelpunkt der wichtigsten und schicksalhaftesten Entscheidungen der Philosophie. Heute ist ein sich Gegenwärtigmachen seines Werkes das „Aktuellste“, was sich nur denken lässt.“ (Lukács 1918, 370)

²⁶ "Jede Erkenntniss beginnt mit Urtheilen, schreitet in Urtheilen fort und kann nur in Urtheilen bestehen."

edellyttämään. Järkeily joko on tai ei ole totuudenmukaista – pätevää – oman rakenteensa vuoksi, ei siksi, että se vastaisi adekvaatisti ulkoista objektia.

Arvostelman tehtävä on yhdistellä mielteitä. Yhdistelmän pätevyys tai *validiteetti* (Geltung) puolestaan riippuu siitä, vastaako se validia normia eli *arvoa* (geltender Wert): arvostelmasta (Urteil) subjekti muodostaa *arvion* (Beurteilung), joka kertoo, onko arvostelmassa tuotettu mielteiden yhdistelmä pätevä, siis arvon²⁷ mukainen. Arvonmukaisuus tarkoittaa Rickertille pohjimmiltaan varmuuden ja välttämättömyyden tunnetta, joka seuraa arvostelmaa: arvostelma esitetään välttämättä pätevä. (Kavoulakos 2018, 15–16.)²⁸ Arvostelman arvio (Beurteilung) on implisiittinen eikä sitä muodosteta tietoisesti ja sanallisesti; se on pikemminkin nimi varmuuden tai epäilyksen tunteen heräämiselle (Bast 2018, 552). Arvostelman totuudenmukaisuus on siis formaali kysymys. Jos arvostelma yhdistelee mielteitä validien arvojen mukaisesti, se on tosi. Siksi tiedon tosiasiallinen kohde on itse validi arvo (Kavoulakos 2014, 48). Filosofian tehtävä on näin ollen tutkia näitä epistemologisia arvoja ja niiden pätevyyttä, minkä vuoksi filosofia on Rickertille *arvotiede* (Wertwissenschaft) (Kavoulakos 2018, 15).

Arvot ovat transsendentaalisia ja niillä on loogisesti ensisijainen asema olevaan nähden. Ne ovat siten irrallaan tiedon ”sisällöstä” ja objektista: objekti kuuluu olemisen (Sein) piiriin, kun taas transsendentaalinen arvo *velvoitteen* (Sollen) alaan (Hobe 1971, 361). Sen vuoksi epistemologia (eli Rickertille filosofia) on ja pysyy välttämättä vain formaalina ja loogisena. Sillä ei voi olla mitään sanottavaa empirisen tiedon sisällöstä, joka on pysyvästi ”irrationaalista” (Kavoulakos 2018, 16–17). Rickertin filosofiassa materian ongelma ei siis saa keskeistä asemaa, sillä oliota sinänsä ei tulkita ontologisesti, vaan ainoastaan epistemologisesti;²⁹ materian irrationaalisuus hyväksytään sellaisenaan, koska sillä ei varsinaisesti ole merkitystä epistemologian mahdollisuudelle. Transsendentaaliset arvot ja arvosteleavan tietoisuuden toiminta, jossa transsendentti velvoite (Sollen) tunnustetaan, ovat koko olevan konstitutiivisia muotoja eli kategorioita (*ibid.*, 17). Kategoriat eivät siis ole sinänsä maailmassa ennestään, vaan ne ovat arvostelman ja arvon yhteyttä: validiin arvoon yhdistyvä arvostelma muodostaa validin kategorian, joka voi

²⁷ Rickertin ”arvon” voi ymmärtää synonyymisenä (järjen) ”normin” kanssa.

²⁸ Rickertin perustelu arvostelman välttämättömyydestä pohjautunee Kantin *Arvostelukyvyn kritiikin* (1790, *Kritik der Urteilskraft*) todistukseen makuarvostelman välttämättömyydestä: arvostelman välttämättömyys ei ole apodiktista, vaan esimerkinomaista, koska se on ”ikäin kuin esimerkki yleisestä säännöstä” (Kant 2018, 155/5:237); myös Rickert perustaa välttämättömyyden viime kädessä tunteeseen, joka tosin on *arvon* eikä sinänsä yleisen säännön mukaisuutta eikä edellytä siksi yhteisaistia.

²⁹ Tässä suhteessa Rickert on lähinnä uskollinen Kantille, joka yhtä lailla pyrki poissulkemaan olion sinänsä ontologisoivan tulkinnan (Kant 2013, 195/B:311).

konstituoida objektia adekvaatisti. Arvot ovat kyllä transsendenteja, mutta vasta niihin kohdistuva oikea arvostelma perustaa kategorian, jonka muodossa objekti voi ilmetä tietoisuudelle. Objektien kategorinen konstituutio muodostuu siis vasta arvostelmassa.

Emil Lask toi Rickertin tieto-oppiin ”objektivistisen käänteen” (Kavoulakos 2014, 52). Hän katsoi Rickertin olevan oikeassa siinä, että tiedon kohteen olennaisin osa on arvo (normi) tai subjektiivinen *merkitys* eli *mieli* (Sinn), mutta erehtyneen yhdistäessään arvon subjektiivisen tunteeseen (*ibid.*, 53). Asettamalla arvon ja arvostelman yhdistymisen – siis kategoriat – viime kädessä subjektiivisen tunteen perustalle, Rickert jätti kantilaisen filosofian edelleen avoimeksi reduktiiviselle psykologismille (Kavoulakos 2018, 19). Sen vuoksi Lask etsi teoriassaan filosofialle ”objektivistista perustaa”, jonka päälle kategoriat voisivat rakentua.

Ne konstitutiiviset kategoriat, jotka Rickert paikansi subjektin arvostelman ja transsendentin arvon yhdistymiseen, on Laskin mukaan löydettävä itse objektista: objekti on *logos-immanentti* (Logosimmanenz des Gegenstandes) (Lask 1923b, 245). Laskin objektivistisen käänteen merkitys on seuraava: Siinä missä Rickert katsoi kategorioiden ja tiedon formaalin eli loogisen elementin olevan subjektin arvostelman kautta tavoitettava yhteys arvoon, kiistää Lask arvostelman ja ylipäätään subjektin olevan välttämätön kategorioiden olemassaololle sinänsä (Kavoulakos 2014, 53–54). Kategoriat ja tiedon looginen elementti ovat osa itse objektia (Gegenstand), koska objekti on väistämättä aina jo ennen arvostelmaa olemassa *jonakin*. Objektin oleminen kategorisesti määräytyneenä (so. Rickertille sen vastaavuus pätevän arvon kanssa) ei muodostu arvostelmassa, vaan on itse objektin olemassaolon välttämätön ehto (Hobe 1971, 364). Objekti ei voi olla olemassa ilman kategorista konstituutiota eikä sitä silloin voi arvostelma myöskään tyhjästä luoda.

Rickertin ja Laskin tietoteoriat ovat monipolvisia ja laajoja eikä niiden tutkiminen syvemmin ole Lukácsin kannalta olennaista. Keskeistä on ainoastaan käsittää se, miten Lask muunsi Rickertin subjektiiviseen arvostelmaan ja arvoon perustuvat kategoriat objektiivisiksi. Koska tiedon formaali ja looginen elementti eli kategoriat ovat itse objektin konstitutiivinen osa (logos-immanenssi), on kaikki objektiivisuus (Gegenständlichkeit) siksi riippuvaista näistä loogisista muodoista eli kategorioista (Kavoulakos 2018, 20). Kategorioiden looginen, formaali maailma ei ole erillinen objektin, materian maailmasta, vaan ne ovat yhden kokonaisuuden rakenteellisia osia (ks. Lask 1923b, 32).

Muodon ja materian ykseyttä Lask nimittää *alkusuhteeksi* (Urverhältnis), joka on identtinen totuuden kanssa (*ibid.*, 40). Todellisessa materiassa – eli empiirisessä

maailmassa – alkusuhdetta ei koskaan saavuteta, mutta looginen muoto silti on *materi-assa* immanentisti: muoto (tai kategoria) on se, mikä tekee materiasta käsitettävän – se on materian ”selkeyden momentti” (Klarheitsmoment) (Lask 1923b, 75). Kuten Steven Crowell (1996) Laskin käsitystä kuvaa, ”objekti koostuu sekä rationaalisesta (looginen muoto) että irrationaalisesta (muodon materia) momentista. Materia ’on’ sen käsitettävyys, koska se ’kuuluu sisäisesti’ loogiseen muotoon, ja siksi Lask kutsuu objektia ’logos-immanentiksi.’” (Crowell 1996, 81)³⁰ Tuo käsitettävyys, jonka looginen muoto materiaalille antaa, on *mieli* (Sinn) eli subjektiivinen merkitys. Materia ei kuitenkaan koskaan ole identtinen itse muotonsa kanssa, vaan materiaalilla on ainoastaan ”*osallisuus*” tai ”*suhde*” (Bewandtnis) muotoon (Lask 1923b, 69). Materiassa siksi säilyy *toiseus* (Andersheit) itse muotoon nähden (ks. *ibid.*, 51). Näin muodon sisällön eli materian irrationaalisuuden ongelma tulee keskeiseksi osaksi Laskin filosofiaa – olio sinänsä ikään kuin palaa takavestasta teorian keskiöön. Siinä missä Rickertille *quid juris* oli itsestään selvästi filosofian yksinomainen ala, tuo Lask uudelleen esiin *quid facti* -kysymyksen ontologian muodossa (ks. Kavoulakos 2018, 22).

Lask siis ontologisoi kysymyksen muodon ja materian suhteesta, eli pohjimmiltaan kysymyksen merkityksestä (Sinn) (Feenberg 2014, 74). Kantilainen transsendentaalisen alue tulkitaan realistisesti ja ontologisesti, ei ainoastaan epistemologisesti. Objektien kategorinen muoto, siis niiden konstituutio *jonakin*, on välttämättä jo ennen subjektin arvostelmaa tai havaintoa olemassa *jollekin jonakin*. Siis, materia ei ole vain irrationaalista ja totuus puhtaasti transsendenttien arvojen ja arvostelmien asia, vaan osa objektia sinänsä. Christian Lotz (2020) kuvaa Laskin teoriaa uskantilaisuuden ja fenomenologian synteetiksi. Objektien kategorinen konstituutio nimittäin ”*avaa*” objektit havainnolle siten, että ne voidaan havaita merkityksellisinä (Lotz 2020, 40). Tarkastelussa on tavallaan havaittavuuden ja ”annettuuden” konstituutio. Totuus ja logiikka ovat siksi osa itse objektiivista todellisuutta.

Nimitys objektien kategorisen konstituution abstrakteimmalle yleiselle muodolle on *objektiivisuusmuoto* (Gegenständlichkeitsform). Objektiivisuusmuoto viittaa siis siihen kategoriseen olemiseen tapaan – jonakin-olemiseen³¹ – joka mahdollistaa objektin

³⁰ “[...] the object consists of both rational (logical form) and irrational (the form's material) moments. The material "is" its intelligibility by "standing within" the clarity of logical form, and thus Lask calls the object "logos-immanent".”

³¹ Christian Lotz kuvailee Laskin ontologiaa heideggerilaisilla termeillä. Heidegger ja Lukács olivat kumpikin Laskin oppilaita ja tämän vaikutus on selvästi havaittavissa molemmista. Heidegger–Lukács-yhteyden teki tunnetuksi ensi kerran Lucien Goldmann teoksessaan *Lukács et Heidegger* (1973). Goldmann ehdotti Heideggerin *Sein und Zeitin* (1927) tulkittamista vastauksena Lukácsin *Historiaan ja luokkatietoisuuteen*. Lukácsin tulkittaminen Heideggerin käsitteillä voi olla filosofisesti kiinnostavaa, mutta historiallinen

tulemisen subjektin arvostelman kohteeksi ylipäätään merkityksellisenä (Lotz 2020, 41). Objektit ovat ”meitä vastassa” (entgegenstehend) tietyllä tavalla, jotta ne voivat tulla ymmärretyksi jotakin merkitystä (Sinn) omaavina, mielekkäinä kohteina maailmassa (ks. Lask 1923b, 30). Objektiivisuusmuoto merkitsee objektien ”annettuutta” (Gegebenheit) *objekteina* eli merkityksellisinä kohteina. Eri olemisen sfääreillä ja esimerkiksi eri tieteenoaloilla on toisistaan poikkeavat objektiivisuusmuodot, koska niiden tarkastelemien objektien olemus objekteina – siis niiden merkitys (Sinn) – on alasta riippuvainen: esimerkiksi fysiikan kohteena on materia ja liike, kun taas kirjallisuustieteen kohde on aivan toinen. Näiden kohteiden merkityksellisyys eli niiden tapa olla olemassa juuri tietyn olemisen sfäärin merkityksellisenä objektina – niiden objektiivisuusmuoto – on erilainen. (Feenberg 2014, 74.) Rickertin transsendentaaliseen arvoon ja arvostelmaan liittämä merkityksen esiehto yhdistyy Laskilla siis objekteihin itseensä. Olemassaolo sinänsä (objektit, materia) ja niiden kategorinen konstituutio eli mielekkyyden luova merkitys erotetaan toisistaan, mutta edellisestä ei voi sanoa mitään ilman jälkimmäistä: ”Merkitys on ilmiöiden ’oleminen’, jonka kautta meillä on pääsy niihin sinä, mitä ne ’ovat’.”³² (Feenberg 2014, 75) Objektiivisuusmuoto asettaa näin tarkastelun keskiöön sen tavan, jolla objektit ovat ”annettuina” kokemuksessamme. Subjekti ei ole Laskin teoriassa samanlaisessa aktiivisessa roolissa kuin Rickertin tai Kantin filosofioissa – ei arvostelevassa eikä syntetisoivassa – vaan rooli on enemmän ”vastaanottava” (hinnehmend) (Lukács 1974, 238; ref. Lotz 2020, 41).

Keskeistä on huomata, miten kantilainen kysymys tiedon ehdoista muuttuu näin ikään kuin fenomenologiseksi kysymykseksi kokemuksen annettuuden rakentumisesta. Edelleen kuitenkin kyseessä on apriorinen kohde: objektien kategorinen konstituutio ja niiden objektiivisuusmuoto ovat apriorisia ja niiden olemassaolo sinänsä transsendentti. Erityisesti huomion siirtyminen subjektista objektiin on merkillepantavaa. Objektiivisuusmuoto ei ole vain subjektin aikaansaama, sinänsä irrationaalisen materian synteesi taikka arvostelmassa löydetty validi arvo, vaan se on osa objektia subjektista riippumatta. Se muotoilee itsessään subjektin tietoa ja mahdollista kokemusta objektista, eikä ole näin ainoastaan epistemologinen vaan ennen kaikkea ontologinen käsite.

väite siitä, että Heidegger todella olisi tarkoittanut pääteoksensa vastauksena Lukácsille, on monien tulkitsijoiden mielestä epäuskottava (ks. Hemming 2013, 33–34). Kuten Richard Westerman toteaa, sen sijaan, että Heideggerin teosta pidettäisiin Goldmannin tapaan suorasti Lukácsista vaikuttuneena, lienee perustellumpaa ja historiallisesti todenmukaisempaa tulkita molempia filosofiä Emil Laskin vaikutuksen kautta (Westerman 2020, 29).

³² “Meaning is the ‘being’ of the phenomena through which we gain access to them as what they ‘are.’”

Lukács antaa objektiivisuusmuodon käsitteelle avainaseman reifikaatioteoriassaan. Siinä missä Lask käsitteellisti sillä olemista yleensä, muuntaa Lukács sen merkityksen koskemaan nimenomaisesti *yhteiskunnallista* olemista. Käsite kuitenkin säilyttää sekä epistemologisen että ontologisen luonteensa. Sen merkitys on ytimeltään sama kummankin filosofin teoriassa, vaikkakin Lukácsin teoriassa se rajataan yhteiskunnalliseen olemisen sfääriin. Lukács piti Laskin teoriaa suurena edistysaskeleena kohti merkityksen ontologista teoriaa (Feenberg 2014, 75). Mutta teoria oli hänelle yhä oleellisesti kesken-eräinen: se jätti ratkaisematta tyhjentävästi materian irrationaalisuuden ongelman. Ensinnäkään Lask ei selittänyt teoriassaan, mistä eri olemisen sfäärien merkitykset eli *mielet* (Sinne) saavat alkunsa (*ibid.*); hän sai surmansa vain 39-vuotiaana ensimmäisessä maailmansodassa ja hänen työnsä jäi kesken. Ei ole siis selvää, mikä on eri olemisen sfäärien objektiivisuusmuotojen ja mielekkyyden alkuperä. Toiseksi materian ja sitä muotoilevien kategorioiden suhde ei ratkea lopullisesti. Kuten yllä todettiin, materiaan jää aina toiseus (Andersheit) eikä alkusuhdetta (Urverhältnis) – muodon ja materian identtisyttä (totuutta) – koskaan empiirisessä maailmassa saavuteta.

Syy materian toiseuteen löytyy merkitysten *käsitettävästä satunnaisuudesta* (intelligiblen Zufälligkeit). Käsite on yllä mainitun Marburgin koulun johtohahmon, Hermann Cohenin lanseeraama ja se viittaa yksinkertaisesti siihen, ettei todellisen empiirisen materian ja sen loogisen muodon suhde koskaan ole välttämätön vaan aina kontingentti (Kavoulakos 2018, 30). Toisin sanoen, millään tosimaailman objektilla ei koskaan loogisella välttämättömyydellä ole vain yhtä merkitystä eli mieltä ja siten loogista muotoa, vaan jokainen objekti on tavallaan epäselvä. Mikään *yksi* merkitys ei riitä täysin ”tyhjentämään” objektin koko olemassaoloa (Feenberg 2014, 77). Kutakin kohdetta voi aina käsitteellistää monella eri tavalla, ja sen merkitys riippuu osittain tulkitsevasta subjektista. Subjektin epätäydellinen tiedostus on itse asiassa este objektin sinänsä täydelliselle merkitykselle: empiirisen subjektin ymmärrys ei voi saavuttaa alkusuhdetta ja totuutta, vaan pysytellä ainoastaan *jäljittävällä alueella* (nachbildliche Region) (ks. Lask 1923a, 377–378). Käsitettävän satunnaisuuden ylittäminen ja merkitysten totaliteetin ymmärtäminen edellyttäisi näet intuitiivista ymmärrystä (intuitiver Verstand), jonka Kant totesi empiiriselle ihmiselle mahdottomuudeksi (ks. Kant 2018, §77 [345–351/5:405–410]). Näin materian ja loogisen muodon väliin jää edelleen katkos, *hiatus irrationalis*, vaikkakin sen merkitys on Laskin objektivistisen ontologian jäljiltä selvästi kevyempi kuin Kantin alkuperäisen olion sinänsä merkitys Rickertille (Feenberg 2014, 77).

Lukács ei kuitenkaan tyytynyt Laskin teoriaan. Hän ratkaisee reifikaatioteoriassaan molemmat Laskin avoimiksi jättämät ongelmat, objektiivisuusmuotojen alkuperän ja materian irrationaalisuuden ongelman: vastaus on historiallinen dialektiikka. Objektiivisuusmuodot ovat historian liikkeen substanssi; muodon ja materian suhde on tosiasiaassa dialektinen. Tähän ratkaisuun Lukács päätyy Marxin *Pääoman* kautta. Sen tähden on seuraavaksi syvennyttävä Marxin tavarafetismin teoriaan, jonka jatkoksi Lukács eksplisiittisesti asemoi reifikaatioteoriansa. Marx tarjosi Lukácsille vastaukset kysymyksiin, jotka uuskantilaiset olivat ensin hänelle muotoilleet.

2.2.2 Marxin tavarafetismin teoria

Lukács perustaa reifikaatioteoriansa eksplisiittisesti Marxin tavarafetismin analyysiin: ”Tarkoituksena tässä on ainoastaan osoittaa – Marxin taloudellisen analyysin perusteella – ne perusongelmat, jotka muodostuvat tavarahan fetissiluonteesta toisaalta objektiivisuusmuotona, toisaalta siihen kuuluvana subjektin toimintana.”³³ (Lukács 1977, 257–258) Tavarafetismissä tarkastellaan siis juuri objektiivisuusmuotona sekä sen mukaisena toimintana. Nämä kaksi puolta muodostavat reifikaation ontologisen ja sosiologisen puolen eli ilmiön aiheuttavan syyn sekä sen aikaansaannokset yhteiskunnallisen käytännön tasolla.

Ennen paneutumista itse reifikaatioon on siis kuitenkin syytä kysyä, mikä on tavarahan ”fetissiluonne” ja miksi Lukács asettaa sen teoriansa perustaksi. Tätä varten tarkastelen seuraavaksi Marxin *Pääomassa* esittämää tavarafetismin teoriaa ja tavaramuodon analyysia oleellisilta osin. Fetisismi on nykyisessä Marx-reseptiossa keskeisimpiä ja tutkituimpia aiheita. On kuitenkin kiinnostavaa huomata, ettei *Historian ja luokkatietoisuuden* julkaisun aikoihin 1920-luvulla siihen ollut juurikaan kiinnitetty huomiota: Toisen internationaalien marxilaiset (joista Lukács itse puhuu ”vulgaarimarxilaisina”) eivät teorialle uhranneet lähes ollenkaan huomiota, kuten eivät vielä kolmannenkaan (Oittinen 2019, 25).³⁴ Ajan heikko ymmärrys tavarafetismin merkityksestä Marxilla saattaa osaltaan selittää edelleen Lukácsin laajamittaista väärinymmärtämistä. Kuten edellisestä

³³ "Hier soll bloß — bei *Voraussetzung* der Marxschen ökonomischen Analyse — auf jene Grundprobleme hingewiesen werden, die sich aus dem Fetischcharakter der Ware, als Gegenständlichkeitsform einerseits und aus dem ihr zugeordneten Subjektverhalten andererseits ergeben"

³⁴ Kuitenkin esimerkiksi Antonio Gramscin (1891–1937) hegemoniateoria on jo pitempään ollut aktiivisen tutkimuksen kohteena. Gramscin ideologiateoreettista *sensus communis* -käsitystä sekä ymmärrystä marxismista praksisfilosofiana voisi perustellusti tutkia yhdessä Lukácsin kanssa, mutta silti edellinen on saanut määrättömästi enemmän huomiota ja nykyaikaista tutkimusta osakseen kuin jälkimmäinen. Edes Gramsci ei kuitenkaan juuri kiinnittänyt huomiota tavarafetismiin (Oittinen 2017, 19). Siksi on suorastaan hämmästyttävää, ettei Lukács, joka asetti ehkäpä aikansa ainoana juuri fetismin koko filosofiansa ytimeen, ole saanut osakseen juuri muuta kuin huonoa kritiikkiä, vaikka varsinaisessa Marx-tutkimuksessa fetismin keskeinen merkitys on viimein ymmärretty.

sitaatista käy ilmi, Marxin analyysi ”edellytetään” perustaksi eikä Lukács siis selitä sitä-kään auki – juuri sen enempää kuin uskantilaisuuttakaan.

Tavarafetismin teorian tulkitsemisesta ei kuitenkaan vielä tänäkään päivänä valitse mainittavaa yksimielisyyttä. Usein teoriaa tulkitaan ideologiateoriana tai vieraantumisen teorian jatkona – aivan kuten Lukácsin reifikaatioteoriaakin (ks. Feenberg 2015, 490). Tosiasiassa kumpikaan ei silti ole ”ideologiateoria” missään sanan tavanomaisessa mielessä eikä käsittele vieraantumista *1844 Käsikirjoitusten* merkityksessä, kuten alla osoitan, vaan pikemminkin metatason teoria yhteiskunnallisesta ymmärryksestä. Kun tavarafetismin luonne ymmärretään tällä tavalla oikein, käy myös ilmeiseksi, miksi Lukács tarttui juuri tähän osaan Marxin laajaa teoriaa, toisin kuin aikansa muut marxilaiset. Syynä on lyhyesti se, että Lukácsin uskantilainen tausta mahdollisti hänelle Marxin tavarafetismitheorian ”kvasikantilaisen” luennan, jonka kautta hänen onnistui muuntaa Rickertin ja Laskin aiemmin puhtaasti epistemologiset ja ontologiset teoretisoinnit yhteiskunnallisen todellisuuden teoriaksi.

Mitä siis on tavarafetisismi? Kuten Lukácsin esseensä aluksi toteaa (ks. sitaattiyllä luvussa 2.1; Lukács 1977, 257), viittaa tavarafetisismi ihmisten välisten yhteiskunnallisten suhteiden ilmenemiseen tavaroiden välisinä suhteina. Ihmisten väliset suhteet ja tavaroiden väliset suhteet ”kääntyvät nurin” (Verkehrung, nurinkääntyminen): ihmisten sijaan yhteiskunnallisissa suhteissa ovat tavarat, eikä ihmisillä ole yhteiskunnassa toisiinsa muita kuin tavaroiden muodostamia suhteita. Tavarat siis itsenäistyvät yhteiskunnallisesta tuotannosta, joka ne on saanut aikaan, ja tulevat itse oman arvonsa kantajiksi ja lähteeksi. Mutta tavarat kuitenkin ovat ihmisten tuottamia; ihmisten, jotka toimivat osana yhteiskunnan kokonaistuotantoprosessia ja luovat työllään arvoa. Ne silti näyttävät liikkuvan markkinoilla ilman ihmisten vaikutusta, ja tähän liikkeeseen ihmiset joutuvat mukautumaan – ei toisinpäin:

Tavaramuodon salaperäisyys [so. fetissiluonne, SS] johtuu siis yksinkertaisesti siitä, että se peilaa ihmisille heidän oman työnsä yhteiskunnallisen luonteen työtuotteiden itsensä esineellisenä luonteenä, näiden tuotteiden yhteiskunnallisina luonnonominaisuuksina, ja siis myös tuottajien yhteiskunnallisen suhteen heidän kokonaistyöhönsä heidän ulkopuolellaan olemassa olevana esineiden yhteiskunnallisena suhteena. Tämän quid pro quon kautta työn tuotteet tulevat tavaroiksi, aistillisesti yliaistillisiksi eli yhteiskunnallisiksi olioiksi. [...] Ihmisten itsensä välinen

tietty yhteiskunnallinen suhde saa heidän silmissään olioiden välisen suhteen fantastisen muodon.³⁵ (Marx 1989, 101)

Fetisoitumisen seurauksena yhteiskunta ja sen toiminta ei enää koostukaan ihmisten toiminnasta ja heidän suhteistaan, vaan tavaroiden toiminnasta ja niiden suhteista. Tavaroidella itsellään näyttää olevan ominaisuuksia, jotka saavat aikaan yhteiskunnallisia ilmiöitä. Niillä itsellään on ”yhteiskunnallisia luonnonominaisuuksia” ihmisistä riippumatta.

Tavarafetisismi on tavaratuotannon *per se* seuraus eikä sitä synny vain kapitalistisesta tavaratuotannosta (Oittinen 2018, 59). Tämän huomaa myös Lukács. Tavaravaihtoa ja ”sitä vastaavia subjektiivisia ja objektiivisia tavarasuhteita”³⁶ on esiintynyt koko sivilisaation historian läpi. Ongelma saavuttaa kuitenkin vasta kapitalismissa laadullisesti erilaisen luonteen: ”Se, mistä kuitenkin *tässä* [reifikaatioteoriassa, SS] on kyse, on se, miten laajasti tavaravaihto ja sen rakenteelliset seuraukset ovat kykeneviä vaikuttamaan yhteiskunnan sisäisen ja ulkoisen elämän *kokonaisuuteen*.”³⁷ (Lukács 1977, 258) Ero kapitalismissa ilmenevän tavarafetismin ja aiempien yhteiskuntamuotojen tavaratuotannon välillä on siis laadullinen, ei pelkästään määrällinen (*ibid.*). Syynä on kapitalismille tyypillinen *tavaramuoto*, jossa tavaran *muoto* ja sen *sisältö* – arvomuoto (vaihtoarvo) ja käyttöarvo – erkanevat toisistaan, sekä sen yhteiskunnalliset seuraukset.

Tavaroidella on kapitalismissa kaksijakoinen luonne. Tavara ”itsessään”, siis (usein, muttei välttämättä) fyysinen objekti, on jotakin todellista ja sitä käytetään johonkin – se on käyttöarvo (Marx 2013, 46). Kuitenkin sillä on myös toinen muoto, nimittäin arvomuoto, joka on puhtaasti sosiaalinen ja joka kapitalismissa ilmenee välttämättä vaihtoarvona. Arvo itsessään taas ei ole muuta kuin ihmistyön ”hyytymä” eli työn esineellistymä (Vergegenständlichung) (*ibid.*, 48). Tavaran arvon määrää ”yhteiskunnallisesti välttämätön työaika”, joka sen tuottamiseen kuluu (*ibid.*, 49). Kolmea arvokäsitettä – käyttöarvo, vaihtoarvo ja arvo – ei voi eristää toisistaan mitenkään tarkkarajaisesti, koska ne ovat dialektisissa suhteissa toisiinsa: ne määrittyvät vain toistensa kautta ja muodostavat totaLiteetin. Toisaalta tavaralla on arvoa vain siksi, että se on käyttöarvo; toisaalta käyttöarvoa

³⁵ "Das Geheimnißvolle der Waarenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältniß der Producenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existirendes gesellschaftliches Verhältniß von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waaren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. [...] Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältniß der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt."

³⁶ "... dementsprechend subjektive und objektive Warenbeziehungen"

³⁷ "Worauf es aber *hier* ankommt, ist: wieweit der Warenverkehr und seine struktiven Folgen das *ganze* äußere wie innere Leben der Gesellschaft zu beeinflussen fähig sind."

tavaralla on vain siksi, että se tyydyttää jonkun tarpeen yhteiskunnassa; vaihtoarvo taas astuu kuvaan, kun tuo joku tahtoo käyttöönsä mainitun käyttöarvon, mutta edelleen arvo sinänsä on ainoa tekijä, joka yhdistää erilaisia käyttöarvoja ja tekee niistä vaihtokelpoisia vaihtoarvoina (ks. esim. Harvey 2010, 25). Jokainen arvokäsite on riippuvainen kahdesta muusta.

Tavaroiden ohella on myös työllä kapitalismissa kaksijakoinen luonne. Se jakautuu laadullisesti erityiseen, tiettyjä käyttöarvoja tuottavaan konkreettiseen työhön (se mitä yksilö aktuaalisesti tekee) sekä yleiseen, yhteiskunnan kokonaistuotantoon ja -työhön kontribuoivaan ”työhön yleensä” eli abstraktiin työhön. (Ks. Marx 2013, 50–55.) Näistä jälkimmäinen on ”yhteiskunnallisesti välttämätöntä” työtä, joka määrittää tavarahan arvon:

Ompeleminen ja kutominen [so. konkreettinen työ, SS] ovat käyttöarvojen takin ja liinakankaan muodostamisalkeita juuri eri laatujensa takia; *arvojen* takki ja liinakangas *substanssina* ne ovat vain sikäli kuin niiden erikoislaatu jätetään huomioon ottamatta ja molemmat ovat laadultaan samaa ihmistyötä [so. abstraktia työtä, SS]. (Marx 2013, 54, oma korostus)

Vaihtotapahtumassa tavarat asetetaan yhteismitallisiksi, mitä ne eivät tietenkään käyttöarvoina ole. Eihän liinakankaalla ja takilla fyysisinä kohteina ole varsinaisesti mitään yhteismitallisuutta ”arvoina”. Ne ovat yksinkertaisesti erilaisia käyttöarvoja erilaisiin tarkoituksiin. Niitä on kuitenkin pakko jollain yhteismitallisella tavalla pystyä vertaamaan toisiinsa, jotta laajamittainen vaihto, johon kapitalismi perustuu, ylipäättään mahdollistuu. Yhteinen nimittäjä on abstraktin työn määrittämä arvo (*ibid.*, 48). Kun tavaravaihto laajenee tarpeeksi kattavaksi osaksi yhteiskuntaa, kehkeytyy suhteellisista ja erityisistä arvomuodoista – joissa tavarat ovat arvosuhteissa vain suorasti toisiinsa – ennen pitkää yleinen arvomuoto, rahamuoto (*ibid.*, 76 ja 79).

Abstrakti työ on siis yhteiskunnallinen suhde, kuten on siksi sen luoma arvokin. Tavarafetisismissä yhteiskunnallinen suhde kuitenkin tulee tavaroiden osaksi ihmisten jäädessä esineelliseen rooliin. Arvo näyttäytyy tavaroiden itsensä ominaisuutena. Sikäli kuin arvo kuitenkin on ilmiselvästi yhteiskunnallinen suhde, miksei sitä voida ilmaista tavarahan hintana ja siten pitää suhde näkyvillä? Miksei siis tavarahan hintana yksinkertaisesti ole siihen käytetty yhteiskunnallisesti välttämätön työ? Syynä on se, ettei arvon sisältö – siis yhteiskunnallisesti välttämätön (abstrakti) työ – voi ilmetä missään muussa muodossa kuin vaihtoarvona. Miksi? Koska työ *ei ole tavara* tai mikään muukaan *objekti*, vaan prosessi:

Juoksevassa tilassa oleva ihmisen työvoima eli ihmistyö synnyttää arvoa, *mutta ei ole arvoa*. Se tulee arvoksi jähmettyneessä tilassa, esinemuodossa. Että liinakan-kaan arvo voitaisiin esittää ihmistyön hyytymässä, se täytyy ilmaista »esineellisyytenä», joka oliona on erilainen kuin liinakangas itse ja samalla sille ja jollekin muulle tavaralle yhteinen. (Marx 2013, 59, oma korostus)

Arvoa ei ole siis itse työn prosessi – se hetki, jolloin ihminen työskentelee – vaan tuon prosessin tulos, sen kiteytymä (Vergegenständlichkeit). Työn tuote saadaan vasta kun työ *on jo ohi*. Työ itsessään ei voi siksi ilmetä muualla kuin vasta itse vaihtotapahtumassa, jolloin se ilmenee vaihtoarvona. Näin yksityinen työ – konkreettinen työ – voidaan tunnistaa kokonaisuuden osaksi vasta silloin, kun vaihto jo toteutetaan (ks. Haug 1982, 199). Koska arvo voi siis ilmetä vain vaihtoarvona, ei yksilöillä ole oikeastaan edes mitään syytä välittää arvon yhteiskunnallisesta määräytymisestä; heillä kun ei ole siihen kuitenkaan mitään sananvaltaa. Ennen kaikkea tavaroiden vaihtajia kiinnostaa se, mitä omalla tavaralla vaihdossa saa (Marx 2013, 80–81). Vaihtoarvon ilmenemismuodon (Erscheinungsform) välttämättömyyden vuoksi tulee yhtä lailla konkreettinen työ ”vastakohtansa, abstraktin ihmistyön, ilmenemismuodoksi” (*ibid.*, 66). Tämä edelleen siirtää yhteiskunnallista suhdetta ihmisten väliltä tavaroiden välille, sillä konkreettinen ”yksityistyö”, joka suoraan tuottaa käyttöarvoja, ei sellaisenaan ole yhteiskunnallista.

Tärkein ero kapitalismissa aiempiin yhteiskuntamuotoihin nähden on se, että myös *työvoimasta* tulee tällainen kaksijakoinen tavara (Oittinen 2018, 59–60). Työntekijä voi ja hänen täytyy sen tähden myydä työvoimansa kapitalistin käyttöön. Myynti tapahtuu muodollisesti tasavertaisina sopijaosapuolina: kapitalisti ostaa työvoiman sen koko arvosta (Marx 2013, 166). Työvoiman arvo on nimittäin samalla tavalla määräytynyt kuin kaikkien muidenkin tavaroiden, eli se on työvoiman tuottamiseen kuluvan yhteiskunnallisesti välttämättömän työmäärän asettama. Kuitenkin koko kapitalismin ytimen luo se, että työntekijälle maksetaan hänen työvoimastaan kyllä sen koko vaihtoarvo – joka on arvon ainoa ilmenemismuoto – mutta tuon työvoiman ”käyttöarvolla itsellään” on ”se omituinen ominaisuus”, että se itse on arvonlähteenä (*ibid.*, 159). Työvoiman käyttöarvo siis itse tuottaa arvoa. Sen arvon (joka vaihtoarvona ottaa kapitalismissa palkkamuodon) ja sen käyttöarvon (eli sen tuottaman arvon) välinen erotus muodostaa lisäarvon, joka on koko kapitalismin liikuttava voima. Työvoiman käyttöarvo on näet ”yhtä vähän myyjän omaisuutta kuin myydyin öljyn käyttöarvo on öljykauppiaan” (*ibid.*, 182). Sen tähden lisäarvo kuuluu kaikin puolin laillisesti ja oikeutetusti kapitalistille, joka työvoiman osti:

[...] tavaravaihdon lakeja ei ole millään tavoin rikottu. Vastike vaihdettiin vastikkeeseen. Ostajana kapitalisti maksoi kaikista tavaroista, puuvillasta,

värttinämäärästä ja työvoimasta niiden arvon. Hän teki sitten sen, minkä jokainen muukin tavaranoostaja tekee, hän kulutti niiden käyttöarvon. (Marx 2013, 183)

Näin kapitalismin varsinainen eteenpäin työntävä voima peittyi rakenteellisesti näkyvistä. Tärkeintä on huomata, ettei arvo siis itsessään ole muuta kuin *mennyttä*, tavaraan kiteytynyttä ihmistyötä. Tavaravaihdossa edellytetään mainitusti arvoekvivalenssi, jotta vaihto ensinkään onnistuu. Arvoekvivalenssi taas muodostuu siitä, että vain vaihtoarvona ilmenevä (yhteiskunnallinen) arvo on kaikilla käyttöarvoilla yhteismitallinen: se on näet vain kvantitatiivinen ”kuinka paljon” -kysymys (*ibid.*, 54). Sen tähden ensinnäkin vaikuttaa siltä, että tavaroilla ”on arvoa” itsessään, siis että tavarat *ovat* itse niiden vaihtoarvo: ”Niin pian kuin nämä suhteet [tavaroiden arvosuhteet, SS] ovat saavuttaneet jonkinlaisen tavanmukaiseksi käyneen kiinteyden, ne näyttävät *johtuvan työn tuotteiden luonnosta.*” (*ibid.*, 81, oma korostus) Kuitenkin arvoa tuottaa vain työ, joka on inhimillistä aktiviteettia. Tosiasiassa siis laadullisesti erilaiset inhimillisen toiminnan muodot (työn eri muodot) asettuvat keskenään yhtäläisiksi ja kiteytyvät tavarain hintaan, joka ilmaistaan rahassa. Hinta näyttää itsestään selvästi *kuuluvan* tavaraan ja määräytyvän vain tavaroiden keskinäisten suhteiden perusteella. Ja niin se kapitalismissa myös tekee. Koska arvo on yhteiskunnallinen suhde ja koska se silti on tavaroiden itsensä ominaisuus, ovat tavarat toisiinsa yhteiskunnallisissa suhteissa.

Työn kaksijakoinen luonne mahdollistaa viime kädessä koko kapitalismin dynaamisen, itseään liikuttavan (so. fetisistisen) luonteen. Sen myötä fetisismi saa tavarafetisismiä paljon fantastisempia ja kompleksisempia muotoja raha- ja pääomafetisismissä. Koska kapitalisti sijoittaa tuotantoprosessiin summan R , mutta saakin takaisin $R + \Delta R$, jossa ΔR on arvonlisäys (ks. Oittinen 2018, 60), näyttää pääoma kasvavan itsestään suuremmaksi:

Pääoma ilmenee salaperäisenä ja itsensä luovana koron lähteenä, oman itsensä lisääntymisen lähteenä. [...] korkoatuottavassa pääomassa tämä automaattinen fetisismi, itselisiäntyvä arvo, rahaa poikiva raha tulee esiin puhtaassa lopullisessa muodossa [...] Yhteiskunnallinen suhde saa täydellisen asun esineen, rahan suhteena omaan itseensä. (Marx 2015, 389)

Lisäarvon ΔR alkuperä on tietenkin maksamaton lisätyö, mutta edellä eritellyistä syistä se ei voi tulla näkyväksi. Tällaisessa ”valmiissa muodossaan” fetisismi syvenee ja tulee yhä abstraktimmaksi, mutta samalla keskeisemmäksi osaksi yhteiskunnan toimintaa. Eivät ainoastaan tavaroiden liikkeet, vaan myös työntekijöiden ja pääoman – jotka tosin *ovat* tavaroita! – liikkeet ja suhteet määräytyvät täydellisesti tavaroiden itsensä ”sisäisillä voimilla”. Siinä missä ”primitiivisissä” yhteisöissä itse luodut fetissit sääntelivät

uskonnollista ja sosiaalista elämää, on tilanne kapitalismissa totisesti määrättömästi edistyneempi: kapitalistisessa fetismissä jätetään uskonnon sijaan koko yhteiskunnan tuotantokoneisto ja sen myötä ihmisten elinmahdollisuudet ja -olosuhteet tavaroiden hoidettavaksi oman mielensä mukaan (Haug 1982, 198).

Vertaukset uskontoon ja puhe ihmisten välisten suhteiden ”ilmenemisestä” jonakin voivat helposti luoda vaikutelman siitä, että fetisismi olisi jotakin episteemisesti virheellistä, ideologista ja harhaista; että suhde olisi *oikeasti* jonkinlainen ja vain *näyttäisi* toisenlaiselta. Näin ei kuitenkaan ole. Marx ilmaisee asian selkeästi:

[...] tuottajille ilmenevät heidän yksityistöittensä yhteiskunnalliset suhteet *sinä, mitä ne ovat*, so. ei henkilöiden välittöminä yhteiskunnallisina suhteina heidän töisään, vaan päinvastoin henkilöiden esineellisinä suhteina ja esineiden yhteiskunnallisina suhteina. (Marx 2013, 79. Oma korostus)

On keskeistä huomata, ettei Marx tässä puhu pelkistä virheellisistä ”näennäisyyksistä”, siis jostakin sellaisesta, mikä ei olisi ”oikeasti olemassa”, vaan ainoastaan näyttäisi siltä. Monesti fetisismiteoriaa on tulkittu yksilöiden kognitiivisena virheenä, siis todellisuuden virheellisenä havaitsemisena (Andrews 2018, 739–740). Tätä se kuitenkin nimenomaisesti ei ole. Suhteet ilmenevät ”sinä, mitä ne ovat”; ihmisten yhteiskunnalliset suhteet siis todella ovat muuttaneet muotoaan, ja kapitalismin konkreettinen on tullut abstraktiksi.

Kyseessä ei ole ”väärä tietoisuus” siitä, miten yhteiskunta toimii, vaan kapitalistisen yhteiskunnan välttämätön ilmenemismuoto (Erscheinungsform). Ihmisten töiden suhde toisiinsa käy mainitusti ilmi vasta vaihtotapahtumassa, minkä vuoksi suhde voi ilmetä vain tavaroiden muodossa (Marx 2013, 79). Fetisistinen nurinkääntyminen on kapitalismissa väistämätöntä arvomuodon vuoksi, minkä tähden tavaran fetissiluonne saa aikaan ”yhteiskunnallisesti päteviä ja siis objektiivisia ajatusmuotoja [Gedankenformen]” (*ibid.*, 82). Fetisistinen ilmenemismuoto ei siis sinänsä, itsessään ole mitenkään ideologinen eikä olemassa vain ”väärässä tietoisuudessa”. Päinvastoin, fetissimuoto on ”objektiivinen ajatusmuoto” ja ”yhteiskunnallisesti pätevä” sellaisenaan, koska se on tiettyjen kapitalismin rakenteellisten ominaisuuksien välttämätön ilmenemismuoto, kuten tavaramuodon analyysi yllä paljasti: vaihtoarvo on yhteiskunnallisen suhteen väistämätön ilmenemismuoto. Ideologiaa ja väärää tietoisuutta siitä tulee vasta silloin, kun joku (esimerkiksi Marxin nimeämät ”vulgaaritaloustieteilijät”) muodostaa arvostelman, jonka mukaan asiat ”todella pohjimmiltaan ovat näin”. (Oittinen 2017, 26–27.) Tämän mukaisesti Marx itsekin asiaa kuvaa:

Ihmiset eivät aseta töidensä tuotteita arvoina keskinäisiin suhteisiin sen tähden, että nämä oliot olisivat heidän mielestään yhtäläisen ihmistyön pelkkiä esineellisiä verhoja. Päinvastoin. Asettaessaan vaihdossa erilaiset tuotteet arvoina keskenään yhtäläisiksi, he asettavat erilaiset työnsä ihmistyönä keskenään yhtäläisiksi. *He eivät sitä itse tiedä, mutta niin he kuitenkin tekevät.* (Marx 2013, 80. Oma korostus)

Tavarafetisismi ei ole kognitiivinen virrehavainto tai väärää tietoisuutta siksi, että arvo todella tietyllä tapaa *on* tavaroiden itsensä ominaisuus silloin, kun koko yhteiskunnan (kategorinen) konstituutio sitä edellyttää. Fetisismi on käytännöllistä: ihmiset eivät elämässään pysähdy jatkuvasti tekemään arvostelmia siitä, mitä kulloinkin tekevät, koska se on jo introspektiivisesti itsestään selvää. Ihmiset toimivat – kuten koko yhteiskunnan kokonaisuus – *ikään kuin* arvo olisi itse tavarassa, huolimatta siitä, että ”tähän saakka ei vielä kukaan kemisti ole löytänyt vaihtoarvoa helmessä eikä timantissa” (*ibid.*, 88). Arvo on tavarassa samalla tavalla kuin nuori Marx kuvasi vallan olleen antiikin jumalilla: ”Tässä mielessä *kaikilla jumalilla*, sekä pakanallisilla että kristillisillä, on ollut todellinen olemassaolonsa. Eikö muka Molok pitänyt aikoinaan valtaa käsissään? Eikö Delfoin Apollolla ollut todellista valtaa kreikkalaisten elämässä?” (Marx 2005, 191) *Pääomassa* Marx myös viittaa suorasti tavarafetisismiin ja uskonnon yhteyksiin: ”Löytääksemme jotakin *tätä vastaavaa* meidän on paettava uskonnollisen maailman usvakerroksiin.” (Marx 2013, 79, oma korostus)

Sikäli kuin antiikin yhteiskunta toimi sillä oletuksella, että jumalia on olemassa ja että näillä on tiettyjä tahtomuksia, vaatimuksia ja muuta sellaista, jumalat todella olivat ajan ihmisille olemassa. Jumalilla oli näet todellista kausaalista voimaa. Samalla tavalla on kapitalismissa kausaalista voimaa tavaroilla, joilla on arvoa: ne suhteutuvat toisiinsa yhtä todellisina arvon kantajina kuin antiikissa ihmiset jumaliin. Niiden liike ja suhteet määrittävät yhteiskunnan koko toimintaa sekä ihmisten tapaa havaita yhteiskuntaa ja toimia sen osana. Antiikin jumalista ei jotenkin retroaktiivisesti tule antiikin ihmisille ei-olemassa-olevia vain siksi, ettei niihin enää nykyään uskota. Sama pätee esimerkiksi aiempien vuosisatojen lääketieteeseen, joka käsitteli ihmisen kehon nesteiden tasapainoa. Se, että myöhemmin on löydetty parempia ja tarkempia tapoja selittää ja vaikuttaa ihmiskehon toimintaan, ei retroaktiivisesti tee historiallisista lääketieteen käsitteistä epätosia (ks. Feenberg 2014, 57–58). Empiiristen käsitteiden totuusarvo ei näet suhteudu mihinkään kosmiseen Absoluuttiin, joka aina olisi samalla tavalla tosi tai epätosi, koska ne ovat *historiallisia*. Tämähän on historiallisen dialektiikan keskeisimpiä ideoita. Sen tähden myöskään tavarafetisismi ei haihdu ilmaan vain sillä, että ymmärrämme Marxin analyysin siitä ja näemme todellisuuden outouden. Tavaroilla todella *on* kapitalismissa arvoa,

joten ne todella *ovat* toisiinsa yhteiskunnallisissa suhteissa, koska jokapäiväinen elämä kapitalismin tuotantosuhteiden varjossa *edellyttää*, että näin on. Kyseessä on yhteiskunnan toiminnan käytännöllinen rakenne:

Vain sikäli kuin yksi käyttöarvo suhtautuu toiseen käyttöarvoon vaihtoarvona, tulevat eri henkilöiden työt suhtautumaan toisiinsa yhtäläisinä ja yleisinä. Jos täten on oikein sanoa, että vaihtoarvo on henkilöiden välinen suhde, täytyy siihen kuitenkin lisätä: esineellisen kuoren kätkemä suhde. [...] Vain jokapäiväisen elämän totutus saa näyttämään lattealta ja itsestään selvältä, että yhteiskunnallinen tuotantosuhde omaksuu esineen muodon, niin että ihmisen työssä esiintyvä henkilösuhde näyttää päinvastoin esineiden suhteelta toisiin esineisiin sekä henkilöihin. (Marx 1979, 22–23)

Tietoisuus ei siis ole ”nurinkääntynyt” vaan *yhteiskunta* (Haug 1982, 201). Kyseessä on kapitalismin rakentuminen ja toiminta ihmisten jokapäiväisen elämän tottumuksissa. Vain niiden kautta yhteiskunta on olemassa sinä, mitä se on. Näin tavaran fetissimuodon analyysi on itse asiassa Marxin laajemman analyysin *edellytys* eikä sen tulos (Oittinen 2017, 27–28). Vain sillä edellytyksellä, että todellisuus *on* fetisoitunut, toimii kapitalismi juuri siten kuin se toimii. Siksi ei ole syytä ihmetellä, ”että todelliset tuotannon edustajat tuntevat olevansa täysin kotonaan” fetisoituneen talouden muotojen parissa, ”sillä ne ovat juuri niitä näennäisen ulkokuoren muotoja, joiden puitteissa he liikkuvat ja joiden kanssa he ovat päivittäin tekemisissä” (Marx 2015, 817–818). Tietysti tiede voi mennä tämän ulkokuoren tuolle puolen ja tutkia asioiden *olemusta* (vrt. *ibid.*, 805). Mutta sitä tutkimalla ei itse asia ja sen toiminta yhteiskunnassa ja ihmisten elämässä miksiään muutu. Tämän tärkeyttä tuskin voi painottaa liikaa. Seikka on myös pidettävä visusti mielessä perehdyttäessä Lukácsin teoriaan.

Kun tavarafetismin olemus on nyt käynyt selväksi, on syytä tarkastella, miten teoria liittyy Kantiin ja miksi se on lähempänä häntä kuin Hegeliä. Yhteyden ja analogisuuden ymmärtäminen on aivan oleellista siksi, että Lukács soveltaa omassa teoriassaan tavarafetismin ajatuksia juuri (uus)kantilaisten käsitteiden avulla. *Pääoman* ensimmäinen luku (”Tavara”) on tunnettu vaikeaselkoisesta, dialektisesta esitystavastaan. Jotkut tulkitsijat ovat korostaneet *Pääoman* dialektisuutta myös ”substantiaalisena” ja tulkinneet sitä hegeliläisen dialektiikan osana (esim. Backhaus 1997). Selvää kuitenkin on, että ensimmäisen luvun neljäs jakso (”Tavaran fetissiluonne ja sen salaisuus”) poikkeaa aiemmasta esitystavasta eikä noudata dialektista esitysmuotoa (Oittinen 2017, 20).

Ensimmäisen luvun kolme ensimmäistä jaksoa käsittelevät tavara- ja arvomuojoja dialektisesti. Tavarafetisismi taas seuraa nimenomaisesti *tavaramuodosta* (Marx 2013,

78). Ensimmäisten jaksojen dialektisen esitystavan on tarkoitus toimia deduktiivisena esityksenä siitä, miten fetisistinen ilmenemismuoto syntyy. Sen sijaan fetisismijakson tehtävä on *kriittinen* Kantin kritiikin suuntaisessa merkityksessä. Kritiikki on tosiasiaa Marxin koko teoksen johtomotiivi: siten kuin Kant osoitti kritiikillään harhaiseksi vanhan metafysiikan, joka ”väitti voivansa dedusoida puhtaasta järjestä todellisen, mutta samalla muuttumattoman ja ikuisen tiedon ihmisestä ja maailmasta”³⁸, osoittaa Marx teoriallaan yhtä lailla harhaiseksi porvarillisen taloustieteen, joka samoin väitti löytäneensä talouselämän ”ikuiset, luonnolliset ja muuttumattomat lait” (Oittinen 2017, 31; vrt. myös Lotz 2017, 73). Samalla on myös Marxin dialektinen esitys lähempänä Kantin transsendentaalista dialektiikkaa kuin Hegelin objektivistista dialektiikkaa (Oittinen 2017, 30). Marxilla dialektisen esityksen on vain tarkoitus oikeuttaa eli perustella tavarafetisismien teoria – dialektiikka itsessään ei mitenkään *luo* sitä (Oittinen 2018, 67). Yhteys ennemmin Kantiin kuin Hegeliin ei tietenkään tarkoita, että Marx olisi jollain tavalla ollut ”kantilainen”; aivan samalla tavalla kuin Lukácsin reifikaatioteoria ei ole ”kantilainen”, vaikka sen voi katsoa toimivan analogisena kantilaisen kritiikin kanssa. Sen sijaan tärkeintä on nähdäkseni tämä: ei Kantin transsendentaalinen dialektiikka eikä Marxin tavarafetisismi tarkastele ”niinkään tiedostuksen *kohteita* sinänsä kuin meidän *tapaamme tiedostaa* niitä” (Oittinen 2018, 69, oma korostus).

Kantin transsendentaalinen dialektiikka käsittelee puhtaan järjen illuusioita, joihin puhdas järki väistämättä ajautuu ylittäessään legitiimit rajansa (*ibid.*, 68). Järjen illuusiot ovat väistämättömiä eivätkä katoa, vaikka ihminen tulisi niistä tietoiseksi; aivan kuten tavarafetisismikin. Tietenkin olennaisin ero Kantin ja Marxin teorioissa on se, ettei Marx käsittele transsendentaalisia harhoja, joiden pohja olisi ikuisissa, puhtaan järjen transsendentaalisissa rakenteissa. Transsendentaalisen a priorin sijaan Marxin kritiikin voisi kuitenkin sanoa kohdistuvan *historialliseen a prioriin*: sen käsittelemät havaintoa strukturoivat rakenteet ovat periaatteessa apriorisia, mutta ne ovat sitä vain historiallisesti. Kritiikki tuo nimenomaisesti esiin näiden rakenteiden kontingenssin eli ei-välttämättömyyden ja rajallisuuden sekä samalla äärellisyyden (Lotz 2015, 455). Siinä missä Kantin kriittinen filosofia käsitteli havainnon ja tiedon rakentumista ja järjen legitiimejä rajoja, käsittelee Marxin tavarafetisismien teoria (ja kritiikki yleisemminkin) yhtä lailla havainnon rakentumista ja todellisuuden ilmenemismuotoa. Fetissiluonne on ennen kaikkea todellisuuden ilmenemistapa, joka strukturoi havaintoa. Juuri *Pääoman* ensimmäisen luvun

³⁸ ”claimed to be able to deduce from pure reason real, but at the same time immutable and eternal, knowledge of Man and the world.”

tavarafetisismiteoriaa edeltävät dialektiset jaksot demonstroivat, miten yhteiskunnan ilmenemismuoto ja havainto siitä rakentuu omassa välttämättömydessään. Tuo välttämättömyys on historiallisen tilanteen immanenttia välttämättömyyttä, ei ikuista ja transsendentaalista. Fetisismijakson tehtävä puolestaan on kriittisesti osoittaa tällaisen havainnon ja järjen rakentumisen rajat ja historiallinen kontingenssi. Analogia Kantiin on ilmeinen.

Kun Marxin teoria tavara- ja arvomudosta ja niistä seuraavasta fetisismistä ymmärretään tällä tavalla oikein – ei hegeliläisenä objektivistisena dialektiikkana, vaan analogisena Kantin kritiikin kanssa – käy viimein mahdolliseksi myös Lukácsin reifikaatioteorian syvällisimmän eli sen ontologisen puolen käsittäminen. Vasta kahden käsitellyn teoreettisen kontekstin kautta – uuskantilaisten kysymysten ja Marxin teoreettisten vastausten – näyttyy Lukácsin teorian koko laajuus. Sen pariin käänny seuraavaksi.

2.3 Reifikaatioteoriasta: uuskantilainen tulkinta

Nimitän seuraavaksi esiteltävää, uuskantilaisuuteen ja Marxiin perustuvaa Lukács-tulkintaa uuskantilaiseksi. On kuitenkin aluksi syytä tähdentää, ettei Lukács ollut millään merkityksellisellä tavalla (ainakaan enää vuonna 1923 *Historian ja luokkatietoisuuden* julkaisun aikaan) varsinaisesti ”uuskantilainen” filosofi. Lukács lainasi omiin tarkoituksiinsa uuskantilaisia käsitteitä ja otti lähtökohdikseen edellä esiteltyjä teoreettisia kysymyksenasetteluita, mutta hänen filosofiansa sinänsä ei ole uuskantilaista. Nimitän tulkintaa uuskantilaiseksi ainoastaan tehdäkseni selkeän eron edellä esiteltyyn standarditulkinnaan, jossa Lukácsin uuskantilaisia taustoja ja vaikutteita ei lainkaan tunnusteta. Seuraavassa käsittelyssä viitataan standarditulkinnaan useasti, koska sen kautta voi helpommin ymmärtää, mitä Lukácsin – monesti hyvinkin vaikeaselkoiset – väitteet *käytännössä* tarkoittavat. Standarditulkinnessa ei tätä vaikeaselkoisuutta ole yleensä juuri osattu käsitellä, vaan reifikaation on katsottu tarkoittavan lähinnä käytännöllisiä ilmiöitä vailla sen kummempaa taustaa, minkä tähden tulkintaa voisi hyvällä syyllä pitää reifikaatioteorian vulgarisointina – joskin heuristisesti hyödyllisenä sellaisena.

Yllä mainitusti reifikaation voi jaotella sosiologisiin ja epistemologis-ontologisiin puoliin, joista edelliset liittyvät lähimmin reifikaation seurauksiin yhteiskunnan käytännöllisellä tasolla, kun taas jälkimmäiset sen aiheuttaviin syihin ja varsinaiseen olemukseen. Koska ilmiö itsessään on dialektinen samaan tapaan kuin tavarafetisismien pohjalla oleva tavaramuoto – jonka eri ”osat” edellyttävät toisensa olemassa – ei sen eri puolia voi varsinaisesti erottaa toisistaan. Kunkin puolen määrittely ja olemus viittaa vähintään epäsuorasti ilmiön muihin puoliin ja on niistä riippuvainen, minkä vuoksi

ymmärrys reifikaation kokonaisuudesta voi ainoastaan kehkeytyä asteittain. Esityksen selkeyden vuoksi käsittelen kuitenkin seuraavaksi reifikaation eri puolia ensin toisistaan erillään ja yritän vasta sitten yhdistää ne ymmärrettäväksi kokonaisuudeksi.

Paneudun ensin reifikaation ontologis-epistemologisiin puoliin, joiden kautta ilmiön muodostuminen ja olemus tulevat ymmärrettäviksi. Tarkastelun välittömänä pohjana toimii edellä erikseen tutkitut uskantilainen filosofia sekä Marxin tavarantoiminnan fetisismi-analyysi. Kuten alla käy selväksi, Laskin ontologisoitu epistemologia ohjaa ohittamattomasti Lukácsin tapaa ymmärtää Marxin analyysejä. Reifikaatio on siten kahden tarkastellun teorian oivaltava synteesi.

Kun reifikaation ontologiset aspektit käyvät ymmärrettäviksi, syvennyn lähemmin ilmiön yhteiskunnallisiin seurauksiin. Reifikaation analyysi pelkkänä ontologis-epistemologisena ilmiönä ei vielä tarjoa niitä vastauksia, joita Lukács teoriallaan lähtee etsimään. Lukács nimittäin esittää reifikaatioteoriansa osoittaakseen *järjen antinomioiden* yhteiskunnallisen olemuksen sekä tuon olemuksen seuraukset ja perustellakseen siten vallankumouksen välttämättömyyden. Lukács siis pyrkii osoittamaan, miten vallankumous ei ole ainoastaan poliittisen ja ”käytännöllisen elämän” asia, vaan tosiasiasa järjen itsensä vaatimus (Feenberg 2014, 41). Vallankumouksen merkitys ei kuitenkaan ole aivan tavanomainen, vaan pohjautuu ontologis-epistemologisiin perustuksiin. Lukács toteaaikin *Historian ja luokkatietoisuuden* ensimmäisen esseen – ”Mitä on oikeaoppinen marxismi?” (Was ist orthodoxer Marxismus?) – alussa, ettei teorian ja vallankumouksen suhde ole mitenkään mielivaltaisen tai aksidentaalinen, sillä teoria ”on olemuksellisesti itse vallankumouksellisen prosessin intellektuaalinen ilmaus”³⁹ (Lukács 1977, 173). Teoria on siis ymmärrettävä ensiksi sen oikeassa filosofisessa kontekstissa (Lask ja Marx), toiseksi sen käytännöllisen päämäärän kautta.

2.3.1 Reifikaatio ontologis-epistemologisena käsitteenä

Historiassa ja luokkatietoisuudessa Lukács noudattaa tiettyä teoretisoinnin ja selittämisen metodia. Teorian on ensin tarkoitus paikantaa subjektin ja objektin välisen välittymisen (Vermittlung) keskeinen muoto ja yhdistää se sitten ihmisten toimintaan ja käytäntöön osana yhteiskuntaa (Kavoulakos 2020, 44). Näin teoria liittyy siis suoraan käytäntöön ja filosofisten ongelmien ratkaisu yhteiskunnallisen todellisuuden muuttamiseen.

³⁹ "Sondern sie [die Theorie, SS] ist ihrem Wesen nach nichts als der gedankliche Ausdruck des revolutionären Prozesses selbst."

Paikannettavaa subjektin ja objektin suhdetta välittävää muotoa Lukács nimittää laskilaisittain objektiivisuusmuodoksi.

Kuten yllä luvussa 2.2.1 selvensin, objektiivisuusmuoto viittaa tiedon kohteiden eli objektien yleiseen kategoriseen konstituutioon *jonakin*. Se siis muotoilee abstrakteimmalla tasolla objektin annettuutta subjektille: subjekti havaitsee objektin väistämättä jollakin tietyllä tavalla mielekkäänä ja merkityksellisenä kohteena, siis maailmassa jo ennestään kategorioiden *tietyksi* muotoilemana. On syytä edelleen korostaa, ettei objektiivisuusmuoto ole ”pelkästään” subjektin mielessä. Se ei ole jonkinlaisten ymmärrysten kategorioiden kokoelma tai tajunnan aktiivinen syntetisoiva fakulteetti. Päinvastoin: Lukács omaksui Laskilta objektien logos-immanenssin ajatuksen. Looginen muoto on jo itse objektissa, sillä objekti ei voi olla olemassa ilman jonakin-olemista. Mutta mistä objekti loogisen muotonsa itselleen saa?

Lask ei kysymystä ratkaissut, mutta Lukács löytää vastauksen Marxin teoriasta: yhteiskunnallisen todellisuuden tietyistä rakenteellisesti välttämättömistä ilmenemismuodoista (*Erscheinungsformen*). Objektien yhteiskunnallisilla suhteilla ja yhteiskunnallisella olemisella, jossa historia kiteytyy kokonaisuudessaan, on siis ontologisesti *konstitutiivinen* rooli (ks. Lotz 2020, 32; 2017, 74). Aivan kuten edellisessä luvussa korostin tavarafetisismiin ”objektiivisuutta” (erotuksena ideologisuudesta ja pelkästä harhaisuudesta), toteaa Lukács yhteiskunnallisten objektien ilmenemismuotojen olevan itse objektien todellisesta olemassaolosta kumpuavia: ”Yhteiskunnallisen olemassaolon välittömät ilmenemismuodot eivät ole mitään subjektiivisia houereita, vaan kapitalistisen yhteiskunnan reaalisten olemassaolomuotojen momenteja.” (Lukács 1996, 33)⁴⁰ Lukácsin tapa yhdistää Lask ja Marx alkaa näin käydä havaittavaksi.

Totesin yllä Marxin tavaramuodon dialektiikan olevan analoginen Kantin transsendentaalisen dialektiikan kanssa. Oleellisin ero on kuitenkin tavaramuodon historiallisuuden korostamisessa. Tavaramuoto ja sen seuraukset (so. koko fetisoitunut yhteiskuntajärjestys) on historiallisesti kontingentti (eli ei-välttämätön), ei kantilaisittain transsendentti. Yhdistäessään reifikaatioteoriansa pohjaksi Laskin ontologisoivan epistemologian sekä Marxin tavarafetisismiin koko laajuudessaan Lukács saavutti kaksi tulosta samalla kertaa. Hänen onnistui täyttää Laskin teorian oleellisin puute – mistä logos-immanenssi objektiin tulee? – ja samalla muuntaa uuskantilaisten puhtaasti teoreettiset pohdinnat

⁴⁰ "[...] daß die unmittelbaren Erscheinungsformen gesellschaftlichen Seins keine subjektiven Hirngespinnste, sondern Momente der realen Daseinsformen, der Existenzbestimmungen der kapitalistischen Gesellschaft sind"

yhteiskunnallisiksi ja siten yhdistää teoriaa käytäntöön. Logos-immanenssi juontuu yhteiskunnan historiallisesti kontingentista, mutta yhteiskunnan sisäisestä näkökulmasta käsin katsoen välttämättömästä rakenteesta, joka puolestaan saa olemuksensa ja koostuu puhtaasti *praksiksesta* – siis ihmisten käytännön toiminnasta yhteiskunnassa. Tavarafetisismihän on ennen kaikkea käytännöllistä. Tavaroilla on yhteiskunnallisia suhteita, koska ihmisten toiminnan totaliteettina muodostunut yhteiskunta *edellyttää* niillä sellaisia olevan.

Laskin merkityksen ontologinen teoria oli Lukácsille käännteentekevä, mutta toisesakin mielessä yhä vajavainen. Siinä missä Rickert totesi suoraan totuutta konstituovien validien arvojen olevan transsendenteja ja sellaisina ikuisia, subjektista sinänsä riippumattomia, käänsi Lask kyllä teoriaa oikeaan suuntaan palauttaessaan kysymykseen itse objektit, muttei tarpeeksi pitkälle. Lukácsin katsantokannasta viimeinen, ratkaiseva askel jäi edelleen myös Laskilta ottamatta, sillä sisällön ja muodon suhde pysyi epähistoriallisena ja epädialektisena. Vasta Marx tarjosi Lukácsille 1910-luvun lopussa keinon yhdistää vastakohtat toisiinsa. Historiallistamalla objektien kategorisen konstituution muodon – objektiivisuusmuodon – Lukács pyrki ratkaisemaan sekä materian irrationaalisuuden että kategorioiden alkuperän ongelman.

Reifikaation ontologis-epistemologisen luonteen analysoiminen on aloitettava Lukácsin esseiden avauskappaleesta. Koko esseetä määrittävät avainvirkkeet on syytä lainata koko pituudessaan:

Ei ole mitenkään sattumanvaraista, että molemmat Marxin suuret ja kypsät teokset, jotka esittävät kapitalistisen yhteiskunnan kokonaisuuden ja osoittavat sen perusolemuksen, alkavat tavaran analyysistä. Ei nimittäin ole sellaista ihmiskunnan nykyisen kehitystason ongelmaa, joka ei viime kädessä palautuisi tähän kysymykseen ja jonka ratkaisua ei tulisi etsiä *tavaramuodon* salaisuuden ratkaisusta. Ongelman näin laajamittainen yleisyys on tietenkin saavutettavissa vain silloin, kun ongelmanasettelu yltää siihen laajuuteen ja syvyyteen, joka sillä Marxin omissa analyyseissa on; kun siis tavaraongelma ei ilmene pelkkänä yksittäisongelmana eikä myöskään vain erityistieteenä ymmärretyn taloustieteen ydinongelmana, vaan kapitalistisen yhteiskunnan kaikkien elämänilmauksien keskeisenä, rakenteellisena ongelmana. Vasta tässä tapauksessa voi tavarasuhteen rakenteesta löytää porvarillisen yhteiskunnan kaikkien objektiivisuusmuotojen ja kaikkien niitä vastaavien subjektiviteetin muotojen perikuvan [Urbild].⁴¹ (Lukács 1977, 257)

⁴¹ Es ist keineswegs zufällig, daß beide großen und reifen Werke von Marx, die die Gesamtheit der kapitalistischen Gesellschaft darzustellen und ihren Grundcharakter aufzuzeigen unternehmen, mit der Analyse der Ware beginnen. Denn es gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der *Warenstruktur* gesucht werden müßte. Freilich ist diese Allgemeinheit des Problems nur dann erreichbar, wenn

Näin Lukács avaa esseensä radikaalilta vaikuttavalla väitteellä: kaikki yhteiskunnan ongelmat palautuvat viimekädessä tavaramuodon salaisuuden – siis tavarafetisismien – ongelmaan. Syyhyn viitataan viimeisessä virkkeessä: tavarafetisismistä voi löytää yhteiskunnan objektiivisuusmuodot ja näitä vastaavat subjektiivisuusmuodot. Lukács siis väittää, että tavaramuoto jollain tavalla määrittää yhteiskunnassa vallitsevaa objektiivisuusmuotoa ja on siksi koko yhteiskunnan keskeisin rakenteellinen ongelma.

Kuten olen useasti maininnut, Lukács ei selitä auki filosofisia taustateorioitaan. Siksi Lukácsin on standarditulkinnassa toisinaan syytetty vain ”olettavan”, että tavarafetisismi on kapitalismissa niin universaaliksi levinnyttä, että sen voi väittää määrittävän kaikkia yhteiskunnan ongelmia (ks. esim. Olay 2020, 56). Marxin tavarafetisismien analyysin pohjalta tulisi kuitenkin tässä vaiheessa olla jo selvää, miksi tavaramuoto tulee yhteiskuntaa kokonaisuudessaan leimaavaksi. Osoittihan tavaramuodon analyysi, miksi viime kädessä kaikki yhteiskunnalliset suhteet väistämättä siirtyvät ihmisten väliltä tavaroitten välille ja kuinka koko yhteiskunnan toiminta – tuotanto, distributio, uusintaminen ynnä muu – jätetään tavaroiden ”omalle vastuulle” itse tavaramuodon rakenteen vuoksi.

Lukács kuitenkin vie analyysinsä pidemmälle. Eivät ainoastaan ihmisten elinehdot ja -olosuhteet vaan myös yhteiskunnan kulttuurin ilmentymät aina kirjallisuudesta lehdistöön saakka sekä yhtä lailla yksilön tietoisuus ja suhde ympäröivään maailmaan ovat reifikaation piirissä. Tätäkään Lukács tismalleen *ei* oletta jonkin karkean ekonomistisen reduktionismin varjolla (kuten myös on väitetty), vaan teorian nimenomainen tarkoitus on perustella se objektiivisuusmuodon ja teknisen rationaliteetin käsitteiden sekä totaliteetin ja osaobjektien välisen dialektiikan avulla, kuten jäljempänä luvussa 2.3.2 käy ilmeiseksi.

Kapitalistisessa yhteiskunnassa tavaramuotoa vastaava objektiivisuusmuoto on siis tullut hegemoniseksi. Välttyäksemme yleisimmiltä virhetulkinnoilta on heti tässä kohtaa tarpeellista korostaa, mitä Lukács *ei* väitä. Lukács ei tarkoita, että kaikki yhteiskunnan ongelmat voitaisiin jotenkin palauttaa siihen, että ”ihmisiä kohdellaan tavaroina” tai että poliittiset kysymykset depolitisoidaan (vrt. luku 2.1). Ajatus on paljon tällaista moralistisävytteistä kritiikkiä syvällisempi: kyseessä on historiallisesti apriorinen havaitsemisen tapa, todellisuuden annettuuden yleinen muoto. Myöskään tavarassa (Ware) Lukácsille ei

die Problemstellung jene Weite und Tiefe erreicht, die sie in den Analysen von Marx selbst besitzt; wenn das Warenproblem nicht bloß als Einzelproblem, auch nicht bloß als Zentralproblem der einzelwissenschaftlich gefaßten Ökonomie, sondern als zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft in allen ihren Lebensäußerungen erscheint. Denn erst in diesem Falle kann in der Struktur des Warenverhältnisses das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft aufgefunden werden.

tarkalleen ottaen ole tärkeintä vain sen olemus käyttöarvona, joka on tuotettu markkinoille ja joka siten ilmenee vaihtoarvonaan. Sen sijaan kyseessä on abstraktimpi ja yleisempi tapa ymmärtää tavaramuodon merkitys, mikä on ilmeistä, jos itse reifikaation käsitteeseen – *Verdinglichung* – kiinnitetään vähänkään lähempää huomiota. Käsite ei ole ”tavaraksi-tuleminen” (*Zur-Ware-Werden*), jonka jotkut tulkitsijat (esim. Dannemann 2015, 121) ovat asettaneet synonyymiseksi reifikaation kanssa. Kuten jo selvää, ”Ding” on paljon määrittymättömämpi kuin ”tavara” tai ”esine” – ennemmin vain ”olio” kuin kumpikaan näistä. Tavaramuodon keskeisyys pohjautuu nimenomaan sen fetissiluonteeseen eli sen itsenäistymiseen ja omalakisuuuteen. Teoriaa on luettava tarkasti.

Lukács *ei totea*, että itse tavara olisi tullut jollain tapaa yhteiskunnan universaaliksi olemisen muodoksi; ei tavara itse, vaan sen muotoa seuraavien fetisoituneiden suhteiden ja muotojen mukainen *objektiivisuusmuoto* on tullut yhteiskunnassa hallitsevaksi. Tavara itse ei siis *ole* objektiivisuusmuoto, vaan vallitsevan objektiivisuusmuodon ”perikuvan” (*Urbild*) voi löytää ”tavarasuhteen rakenteesta”, joka on fetisoitunut. Kuten Kavoulakos on suhdetta kuvannut, tavaramuoto ei *ole* yhteiskunnan vallitseva objektiivisuusmuoto, vaan muotojen välillä vallitsee ”rakenteellinen homologia” (*structural homology*) (Kavoulakos 2020, 48).

Pikkutarkalta vaikuttava erottelu on täysin ratkaiseva. Suuri osa (standardi)tulkitsijoista ei ole huomannut eroa itse tavaramuodon ja sitä *vastaavan* objektiivisuusmuodon välillä, oletettavasti yllä käsitellyistä syistä. Jotkut tulkitsijat ovat jopa puolustaneet Lukácsin teoriaa nykyajalle merkityksellisenä juuri tähän huolimattomaan luentaan perustuen: nykyään kaikki on ”tuotteistettu” ja myytävänä vielä enemmän kuin Lukácsin aikana, siis reifikaatio on nykyajan ilmiö *par excellence* – ehkäpä vielä erityisesti uusliberalismin (ks. esim. Jameson 2008, 447 ja Roberts 2000, 40 sekä Dannemann 2005, 51–52). Vaikka kapitalismin tendenssi *kommodifoida* (sanasta *Kommodifizieren*) eli tuotteistaa tai *tavaraistaa* kaikki olemassa oleva on toki ilmeinen, ei tällainen kritiikki ensinnäkään ollut Lukácsin teorian ytimenä eikä toisekseen edes tuo mitään uutta jo aikoja sitten todettuun kapitalismin toimintalogiikkaan. Totesivathan jo Marx ja Engels vuonna 1848 *Kommunistisessa manifestissa*, miten kapitalismi ”sulatti persoonallisen arvokkuuden vaihtoarvoksi ja asetti lukemattomilla lupakirjoilla sinetöityjen ja palveluksilla ansaittu-
jen vapauksien tilalle *yhden* vapauden, tunnottoman kauppavapauden [...], repi perhe-
suhteelta sen liikuttavan sentimentaalisen hunnun ja pelkisti sen puhtaaksi rahasuhteeksi” ja miten kapitalismia ajaa ”tarve laajentaa alituisen tuotteittensa menekkiä [...], kaikkialle sen täytyy pesiytyä” (Marx & Engels 2016, 12–13). Kapitalismin

pakkolaajentuminen joka puolelle sekä spatiaalisesti että laadullisesti on yksi sen keskeisimmistä perusominaisuuksista. Perustuuhan ylipäätään koko kapitalismin toiminta jonkin ei-tavaran tavarastamiseen, nimittäin työvoiman.⁴²

Fetisoitunut tavarasuhde ei siis itsessään ole se, mitä reifikaatio ja reifioitunut objektiivisuusmuoto tarkoittavat. Reifikaatio ei ole tavaraksi-tulemista (*Zur-Ware-Werden*), vaikka sen seurauksia voikin monesti näin havainnollistaa. On siis paneuduttava vielä tarkemmin siihen, mitä objektiivisuusmuoto varsinaisesti tarkoittaa suhteessa reifikaatioon.

Objektiivisuusmuoto havainnon rakentumisen yleisenä muotona viittaa edelleen siihen tapaan, jolla subjekti havaitsee maailman konstituoituneeksi *jonakin*, siis jonakin mielekkäänä ja merkityksellisenä. Tavarafetismin seurauksena kapitalistisen yhteiskunnan toiminnan subjekteina ilmenevät tavarat, eivät ihmiset. Lukácsin mukaan tavaroiden aktiivinen rooli maailmaa konstituoivina toimijoina (eli fetisistinen ilmenemismuoto) kapitalismissa johtaa siihen, että subjekti havaitsee yhteiskunnan yleisemminkin olevan riippumattomien ja itsenäisten objektien muodostama: ihmiset ”löytävät” ympäröivän maailman jo jonakin valmiina, omalakisena (*eigengesetzlich*) *toisena luontona* (*zweite Natur*) (Lukács 1977, 260). Kapitalismissa subjektin havaintoa ja tietoa rakenteistaa objekti, jonka *objektius* (*Gegenständlichkeit*) on subjektista itsestään olemuksellisesti irrallinen; se on subjektin ulkopuolella, tästä riippumaton ja autarkkinen. Subjekti ei voi vaikuttaa sen olemukseen tietynlaisena objektina, ainoastaan mukautua sen olemuksesta seuraaviin tapahtumiin ja toimintoihin. Objektin olemus on välttämätön.

Tällainen havainnon rakentumisen, siis havaittavan todellisuuden annettuuden, muoto – objektiivisuusmuoto – sopii tietyille olemassaolon alueille. On palautettava mieleen, miten yllä kuvasin objektiivisuusmuotoja: eri tieteenaloilla voi kullakin ajatella olevan omat objektiivisuusmuotonsa (ks. Feenberg 2014, 74). Fysiikka tutkii materiaa liikkeessä, biologia organismeja ja kielitiede muun muassa kielten rakenteita ja semantiikkaa. Kunkin tieteen tutkimuskohde on tietyllä tavalla merkityksellinen, tietyllä tavalla maailman osaksi rakentunut ja olemassa *tiettyinä* omassa kontekstissään. Äsken

⁴² Tämä huomioiden pidän hämmäntävänä ja hieman epätoivoisenakin sitä, miten reifikaation ajankohtaisuutta yritetään todistella toteamalla, että ”Ihmisiä kohdellaan yhä edelleen säännöllisesti kuin tavaroita, ei persoonina” (”Noch immer werden Menschen regelmäßig nicht als Personen behandelt, sondern wie Dinge”) ja että erityisesti ”Työelämän kenttä pysyy alueena, jossa reifikaatio ei näytä vähenevän” (”Das Feld des Arbeitslebens bleibt eine Region, in der sich Verdinglichung nicht abzubauen scheint”) (Danne-mann 2015, 140). Tämän luulisi olevan jo Marxin perusanalyysin perusteella itsestään selvää. Näin mitään-sanomattomat yritykset ”ajantasaistaa” käsitettä (taikka jopa tehdä siitä *aikalaisanalyysin johtokäsite*, ks. *ibid.* otsikko) mielestäni ainoastaan osoittavat, ettei käsitteen koko syvyyttä vieläkään ole monessakaan tutkimuksessa ymmärretty.

kuvailemani kapitalismin objektiivisuusmuoto, joka on subjektille ulkopuolinen ja tästä riippumaton, sopii ongelmitta esimerkiksi fysiikan, kemian ja biologian – sanalla sanoen (ja yksinkertaistaen) useimpien luonnontieteiden – objektiivisuusmuodoksi. Esimerkiksi mineralogian graniitti on tietynlaista subjektista riippumatta: se koostuu tietyistä mineraaleista, sillä on ominainen rakenteensa ja se käyttäytyy tietyillä, ennustettavilla tavoilla. Samalla tavalla ovat elektronit olemassaololtaan ihmiseen nähden riippumattomia. Oli ihmisiä ylipäätään olemassa tai ei, elektronit jatkavat liikettään.

On kuitenkin itsestään selvää, ettei yhteiskunnallisia kohteita voi havainnoida samalla tavalla kuin mineralogian ja fysiikan kohteita. Tuomioistuin ei ole graniittikivi, vielä vähemmän ovat talouden abstraktit *markkinat* kiviä (käräjäoikeudella sentään voi olla kivinen rakennus, joka tosin ei ole *itse käräjäoikeus*). Kapitalistisessa yhteiskunnassa yhteiskunnallisia objekteja kuitenkin havaitaan samalla tavalla kuin graniittia. Tätä on reifikaatio.

Reifikaatio tarkoittaa siis yhteiskunnallisten, inhimillisten, historiallisten – ylipäätään inhimillisesti *kontingenttien* eli ei-välttämättömien – kohteiden havaitsemista luonnonobjektien kaltaisesti olemassa olevina, välttämättöminä ja omalakisina kohteina.

Määritelmää on kuitenkin heti tarkennettava. Ensiksi ”havaitseminen” ei tässä tarkoita ihmisen aktiivista kohteen havainnointia. Olisi absurdia väittää, että tuomioistuinten toimintaa havainnoidaan yhteiskunnassa konkreettisesti samalla tavalla kuin vaikkapa mineraaleja, nimittäin mikroskooppien ja muiden fyysisten mittalaitteiden avulla. Eihän tuomioistuin edes ole millään ilmeisellä tavalla tietystä paikassa olemassa oleva fyysinen objekti! Sen sijaan havaitseminen viittaa määritelmässäni tarkemmin sanottuna havainnon (teknisesti: perseption) *rakentumiseen*, siis itse tietoista havaintoa edeltäviin ja sitä strukturoiviin esiehtoihin. ”Havaita tietyllä tavalla rakentuneeksi” viittaa siis siihen, että subjektin havainto objektista konstituoituu tiettyjen (historiallisesti) aprioristen muotojen ja kategorioiden ehdoilla. Nämä havainnon yleiset, abstraktit muodostumisen ehdot ja rakenteet yhdessä ovat objektiivisuusmuoto. Kirjallisuustieteen (jolla tässä oletan olevan eri objektiivisuusmuoto kuin vaikkapa fysiikalla) harjoittajalle on enemmän kuin itsestään selvää, ettei esimerkiksi länsimaisen kirjallisuuden kaanon ole fyysinen objekti tai paikka, jonne voi mennä; se on *enemmän* kuin itsestään selvää siksi, että tämä oletus sisältyy itse tuon kaanonin olemassaoloon sinä mitä se on. Oletus kuuluu kirjallisuustieteilijän kulttuuriseen (tai historialliseen) a prioriin; se on esiehto kaanonin havaitsemiselle kaanonina.

Toiseksi on tarkennettava, ettei ”luonnonobjektin” merkitys tyhjenny vain luonnossa fyysisinä objekteina havaittaviin kohteisiin. Ensinkin kohde voi yhtä hyvin olla immateriaalinen (kuten energia). Tarkoittamassani merkityksessä ”luonnonobjektin” objektista tekee vain se, että sen olemassaoloa ehdollistavat tietyt, ihmisen olemassaolosta ja toiminnasta riippumattomat lait (kuten energian säilymislaki). Luonnonobjektit ovat loogisessa mielessä, ja esimerkiksi olemassaololtaan, tietenkin subjekteille kontingenteja – ei ole mitenkään loogisesti välttämätöntä, että veden sulamispiste on nolla celsiusastetta tai että vettä ylipäättään on olemassa – mutta niiden olemista ehdollistavat sinänsä välttämättömät lait. Lait voivat kyllä juontua objektista itsestään yhtä hyvin kuin maailman-kaikkeuden olemuksesta; kummassakin tapauksessa ne ovat silti luonnollisesti välttämättömiä. Jos vettä H₂O:na on olemassa, sen sulamispiste on nolla celsiusastetta. Tällaiset objektit ovat niitä, joista Lukácsin käsite reifikaatio on johdettu. Reifikaation *res* (tai Verdinglichung-käsitteen *Ding*) on siis ennen kaikkea objekti, joka noudattaa luonnollista välttämättömyyttä ja johon siksi soveltuu *formaali* tai *tekninen rationaliteetti* (Feenberg 2014, 62). Vastaavasti luonnonobjektin erottaa tarkoittamastani yhteiskunnallisesta – ylipäättään inhimillisesti kontingentista – objektista juuri se, että edellinen seuraa luonnolakeja ja jälkimmäinen on ”*nomologisesti kontingentti*” (ks. Ritchie 2020, 406–407).

Reifikaation ontologis-epistemologinen määritelmä käy näine tarkennuksineen ymmärrettäväksi: reifikaatio on nomologisesti kontingenttien kohteiden muotoutumista havainnossa nomologisesti välttämättömän objektiivisuusmuodon mukaisiksi. Toisin sanottuna: reifikaatiossa nomologisesti välttämätön objektiivisuusmuoto rakenteistaa kaikkien, myös kontingenttien kohteiden annettuutta havainnossa. Objektiivisuusmuoto vastaa kapitalismissa tavaran fetissiluonnetta, ja se on siksi subjektista itsenäinen ja riippumaton. Kuten tavarat toimivat fetisismissä yhteiskunnallisissa suhteissa, toimivat kapitalistisen objektiivisuusmuodon strukturoimat objektit ylipäättään subjektista riippumattomien ”toisen luonnon” lakien alaisina, kuten ensimmäisen luonnon objektitkin:

Tärkeintä on ainoastaan käsittää selkeästi, että kaikki inhimilliset suhteet (yhteiskunnallisen toiminnan objekteina) saavat enenevässä määrin luonnontieteellisen käsitteenmuodostuksen abstraktien elementtien, luonnolakien abstraktien substraattien objektiivisuusmuodon. (Lukács 1977, 310)⁴³

Esittämäni määritelmä tuo esiin objektiivisuusmuodon avainroolin reifikaatiossa. Samalla tulee havaittavaksi reifikaation metatasoinen, prosessuaalinen luonne: se ei

⁴³ "Es kommt nur darauf an, klar zu begreifen, daß [einerseits] alle menschlichen Beziehungen (als Objekte des gesellschaftlichen Handelns) in steigendem Maße die Gegenständlichkeitsformen der abstrakten Elemente der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, der abstrakten Substrate der Naturgesetze erhalten"

tarkoita, että ”jokin ei-tavara tulee tavaraksi” tai että jotakin ei-tavaraa ”kohdellaan tavaran”, vaan se on paitsi aktuaalista toimintaa myös jo tietoista havaintoa *edeltävä* apriorinen rakenne. Se on siksi ennen muuta aktuaalisen toiminnan *edellytys* ja sellaisena sille mahdollisuuden ja mahdottomuuden raamit asettava kehys; se asettaa havainnon ja tiedostamisen modaliteettien rajat. Aivan kuten Kantin transsendentaalisessa dialektiikassa ja Marxin tavarafetisismissä, tarkastelussa eivät ole tiedostuksemme kohteet, vaan tammamme tiedostaa niitä.

Kuten Richard Westerman on osoittanut, Lukácsin reifikaation käsite on täten tiettyllä tapaa fenomenologinen (Westerman 2019, ks. myös Lotz 2020, 43; 46). Se koskee havainnon annettuuden muotoa ja konstituoitumista. Historiallisesti fenomenologisuutta ei voi pitää yllättävänä. Christian Lotz kuvaa jo Lukácsin opettajan Emil Laskin teoriaa uskantilaisuuden ja (husserlilaisen) fenomenologian synteetiksi (Lotz 2020, 40).⁴⁴ Lask oli merkittävistä uskantilaisista kenties ainoa, joka otti Edmund Husserlin (1859–1938) uudenaikaisen fenomenologian vastaan positiivisesti ja sovelsi sitä omiin teorioihinsa (Fehér 1992, 373). Myös Lukács itse tunsu ja aiemmassa estetiikassaan sovelsi Husserlin fenomenologiaa (ks. Westerman 2019, 17; yhteyksistä yleisemmin ks. Vajda 1978).

Yhtenä selkeimmistä tavoista hahmottaa reifikaatiota kuvaamani laisena ontologisepistemologisena – tai fenomenologisena – ilmiönä pidän Andrew Feenbergin (2014) *ymmärrettävyyssperiaatteen* (principle of intelligibility) käsitettä: reifikaatio on kapitalismin aikakauden ymmärrettävyyssperiaate. Reifikaatio on siis se tekijä, joka tekee kapitalismin kohteista ihmiselle ymmärrettäviä eli merkitystä omaavia ja mielekkäitä sellaisina kuin ne ovat (Feenberg 2014, 78). Tulkinta reifikaatiosta ymmärrettävyyssperiaatteena on nähdäkseni osuva, ja se mahdollistaa ilmiön käsittelemisen *kulttuurisena* ilmiönä (ks. *ibid.*, 65). Lukács itse ei eksplisiittisesti käsitellyt reifikaatiota kulttuurin käsitteen alla, mitä Feenberg selittää ”kulttuurin” muuttuneella merkityksellä: 1900-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä ”kulttuuri” toimi ”sivilisaation” (Zivilisation) vastakohtana ja kantoi mukanaan konservatiivisen kulttuurikritiikin painolastia (*ibid.*). Tähän jatkumoon Lukács ei halunnut assosioitua. Nykyään reifikaatiosta voi kuitenkin puhua kulttuurisena ilmiönä vailla 1920-luvun konnotaatioita.

⁴⁴ Historian päinvastaisesta suunnasta voidaan myös löytää reifikaation fenomenologisuutta hyödyntäviä teoretisointeja, kuten Habermasin elämismaailman kolonisaatioteesi. Habermas kehitti teoriaansa eksplisiittisessä suhteessa Lukácsin reifikaatioon ja yhdisti fenomenologian elämismaailman (Lebenswelt) käsitteen siihen suoraan (ks. esim. Habermas 1984, 399 sekä Jütten 2011a).

Miten reifikaation käsitteellistäminen kulttuuriseksi sitten lisää ymmärrystämme ilmiöstä? Nähdäkseni suurin etu on ilmiön historiallisen kontingenssin ja ylyksilöllisyyden korostamisessa. Kulttuuri on historiallisesti kontingentti (eli ei-välttämätön) asia, mistä jo maailman erilaiset kulttuurit todistavat. Se on kuitenkin kulttuurissa eläville ja siinä kasvaneille ihmisille ikään kuin jaettu ”kvasi-transsendentti”: sosiaalisten ja yhteiskunnallisten propositioiden mielekkyysehdot ja muoto ovat riippuvaisia kulttuurin asettamista kehyksistä (Rose 2009, 15). Kulttuurin asettamia ymmärryksen ja mielekkyyden ehtoja voi kuvata kvasi-transsendentaalisiksi siksi, että ne ovat kulttuurin sisäisestä näkökulmasta välttämättömiä ja lähtökohtaisesti tiedostamattomia – tiedostusta edeltäviä ja sitä strukturoivia – vaikka samalla ovatkin historiallisesti kontingenteja. Reifikaatio on kapitalismin kulttuurin ymmärrettävyyperiaate. Juuri tähän viittaa myös Lukácsin oma ”toisen luonnon” (zweite Natur) käsite (Kavoulakos 2020, 50): luonto seuraa lainmukaista välttämättömyyttä olemuksensa vuoksi, mutta yhtä välttämättömänä (toisena) luontona ilmenee kulttuuri sitä konstituoiville ihmisille. Heille on toinen luonto myös yhtä *luonnollinen* kuin ensimmäinen.

Kulttuurin kvasi-transsendentaalista luonnetta on kuvattu monilla käsitteillä, mutta olen jo yllä useasti viitannut reifikaation rooliin *historiallisena a priorina*. Michel Foucault’lta lainaamani käsite (ks. esim. Foucault 2002, 172) on vain yksi, joskin mielestäni paras ja ehkä Lukácsille uskollisin tapa viitata samaan asiaan. Sillä vaikka reifikaatiota voidaan nykykielessämme uskottavasti kuvata kulttuuriseksi, on juuri *historia* Lukácsin koko teorian ytimessä. Tämän Foucault’lta lainattu käsite vangitsee parhaiten. Lukács toteaa: ”*Historia on ihmisen olemassaoloa muotoilevien objektiivisuusmuotojen lakkaamattomien mullistusten historiaa.*” (Lukács 1977, 372; kursiivi alkup.)⁴⁵ Eri aikakausilla on omat objektiivisuusmuotonsa ja historia on näiden muotojen muutoksien historiaa. Tavarafetisismiä seuraava objektiivisuusmuoto ja sen aiheuttama reifikaatio on kapitalismin aikakauden historiallinen a priori. Siksi Lukácsin teoksen nimikin on juuri *Historia ja luokkatietoisuus*.

Tätä määritelmää käyttäen on mahdollista ymmärtää paljon standarditulkintaa tarkemmin ja syvällisemmin, miksi reifikaatio ei ole yksinkertaisesti ”tavaraksi-tulemista”, ”jonkin ei-tavaran kohtelemista tavarana” taikka ”depolitisaatiota” (vrt. luku 2.1). Syy on se, että reifikaatio edeltää kaikkea tätä. Se on nimitys sille prosessille, joka tekee mahdolliseksi ylipäätään ei-tavaroita tavarastavan toiminnan – kuten kaiken muunkin tietyssä

⁴⁵ "[Die] Geschichte ist gerade die Geschichte der ununterbrochenen Umwälzung der Gegenständlichkeitsformen, die das Dasein des Menschen gestalten."

kulttuurissa tapahtuvan toiminnan. Kapitalismi ei varsinaisesti aikaansaa työvoiman tavaramuotoistumista, vaan työvoiman olemus tavarana on koko kapitalismin *edellytys*. Sama pätee reifikaatioon. Tähän viittaa reifikaatioteorian luonne metateorianana: se käsittelee yhteiskunnan positiivista olemassaoloa ja toimintaa ehdollistavaa, siihen nähden metatasoista struktuuria – ei tiedostuksemme kohteita, vaan tapaamme tiedostaa niitä. Näin käy myös ilmeiseksi, miten standarditulkinta pysyttelee lähes yksinomaan reifikaation problemaattisten seurausten tasolla, vaikka ilmiö tuleekin ymmärtää pääasiassa a priorin tasolla.

2.3.2 Reifikaatio rationaliteettina: miten reifikaatio universalisoituu?

Ennen siirtymistä reifikaation yhteiskunnallisiin seurauksiin on syytä vielä erikseen tarkastella yhtä raskaimmista Lukácsia vastaan esitetyistä syytöksistä. Kuten totesin, Lukácsin on toisinaan syytetty suoraviivaisesti ja vailla ”eksplisiittisiä perusteita” olettaen, että reifikaatiosta tulee kapitalismissa universaalia ja että se laajenee koskemaan kaikkia elämänalueita (esim. Olay 2020, 56).⁴⁶ Sofistikoituneemmat tulkitsijat (esim. Jay 1984, 109) taas ovat selittäneet universalisoitumisoletusta sillä, että Lukács tekee *toisen* perusteettoman oletuksen, nimittäin olettaa Max Weberin rationalisoitumisteessin. Tällä perusteella on reifikaation käsitettä monesti moitittu epäselväksi ja koko teorian sekavuus samalla estottomasti attribuoitu itse Lukácsiin (ks. esim. Honneth 2008, 25–27; Olay 2020, 57–60 ja Elbe 2020, 249–250). Eivät edes monet suopeammat Lukács-tulkitsijat ole juuri lähemmin tarkastelleet, miten ja *miksi* reifikaatio universalisoituu. Yleensä on siis lähinnä oletettu, että näin vain käy jonkin ”kapitalismin kaikenkattavuuden” vuoksi, yleensä asiaa edes eksplisiittisesti tarkastelematta.

Standarditulkinnan simplistinen ymmärrys reifikaatiosta saattaa osaltaan selittää oletusta. Onhan arkielämästäkin selvää, miten kaikenlaisia asioita myydään markkinoilla tavarana, olkoonkin ettei toisen ihmisen hoitaminen sen enempää kuin opettaminenkaan ole *tavara*, jonka voisi hinnoitella ja myydä. Koska ”ei-tavaran kohtelemisen tavarana” (tai ”Zur-Ware-Werden”) – siis standarditulkinnan määritelmä reifikaatiolle – näin ilmetysti on niin yleistä, voidaan reifikaation universalisuus nähtävästi vain olettaa.

⁴⁶ Olay menee jopa niin pitkälle, että epäsuorasti syyttää Lukácsia perusta–päällysrakenteen-tyylisestä ekonomistisesta reduktionismista: "The lack of explicit explanation [of the universalization of reification, SS] is particularly unfortunate, since the connection of the economic sphere with other dimensions of society, the one-sided dependence of the latter on the former was an often criticized idea in Marx's oversimplifying base-superstructure scheme." (Olay 2020, 56) Olay onnistuu esittämään yhdellä virkkeellä vulgari-soivan tulkinnan sekä Marxista että Lukácsista. Kuten esitykseni seuraavilta sivuilta pitäisi käydä ilmi, on Lukács toden totta kaukana ”päällysrakenteen”-redusoinneista, kuten voisi itse Marxinkin väittää olevan.

Tosiasiasa kyseisen ”oletuksen” johtaminen ja perusteleminen ovat kuitenkin koko Lukácsin reifikaatioesseen keskeisimpiä tavoitteita. Erityisesti laajalti laiminlyöty toinen pääjakso ”Porvarillisen ajattelun antinomat” analysoi reifikaation universalisoitumiseen johtavaa kehitystä. Reifikaation ontologis-epistemologiseen määritelmään tukeutuen on mahdollista selittää sen yleistymisen koko yhteiskuntaa leimaavaksi ilmiöksi.

Seuraavan tarkasteluni ytimen voi summata lyhyesti: Reifikaatiosta tulee koko yhteiskuntaa ja ihmiselämää leimaava ilmiö siksi, että sen taustana toimiva objektiivisuusmuoto laajenee tietoisuudessa yleisesti hegemoniseksi objektiivisuusmuodoksi; objektiivisuusmuoto saavuttaa hegemonisen asemansa tietoisuudessa puolestaan siksi, että kapitalismin puitteissa ainoaksi legitimiiksi tiedostamisen ja tietämisen muodoksi kohoaa yhteiskunnallisista ja historiallisista syistä formaalis-rationalistinen tietämisen muoto eli formaali tai *tekninen rationaliteetti*. Syynä on viime kädessä kapitalismin perimmäisin luonne riistoon eli lisäarvon approprioimiseen perustuvana järjestelmänä, jonka olemassaolon oikeutus edellyttää reifioituneen tietoisuuden yleistymistä historialliseksi a prioriksi. Ilman sitä ei kapitalismi voisi pysyä olemassa, sillä järjestelmän toiminta edellyttää reifioituneita subjekti–objekti-suhteita.

Reifikaatioesseen toista pääjaksoa on usein tavattu pitää lähinnä kummallisena ja tarkoitushakuisena tulkintana modernin filosofian historiasta (Hall 2011, 127). Sekä Habermas, Lukácsin vaikutusvaltainen kriitikko, että Honneth, Lukácsia ”uudistava” ja ajantasaistava tulkitsija, sivuuttavat Antinomat-jakson pitäen sitä ilmeisesti reifikaatioteorian ytimen kannalta irrelevanttina (*ibid.*). Objektiivisuusmuodon käsitteen ja reifikaation ontologis-epistemologisen määritelmän valossa on kuitenkin selvää, että ”Antinomat” on täysin ohittamaton koko reifikaatioteorian kannalta ja perustaa fundamentaalisimmalla tasolla reifikaation olemuksen järjen ja yhteiskunnan rakenteena. Lienee perusteltua väittää, etteivät standarditulkitsijat kykene huomaamaan Antinomat-jakson keskeisyyttä tai ymmärtämään siinä esitettyä argumenttia siksi, ettei standarditulkinta mahdollista reifikaatioteorian ymmärtämistä ylipäättään apriorisena järjen itsensä eli *rationaliteetin* kriittikinä. Jos reifikaatioteoriaa pitää kontribuutiona vieraantumisen teoriaan – tai jonkinlaisena ideologiakriittikinä – kuten yllättävän moni tekee, ei toisella pääjaksolla epäilemättä ole mitään funktiota.

Reifikaatioesseen toinen pääjakso on kirjoitettu ikään kuin filosofian historian esitykseksi. Lukács esittää siinä tulkinnan filosofian kehityksestä ja etenemisestä esimodernilta ajalta Kantin kriittisen käänteen kautta tätä seuranneisiin, ”jälkikantilaisiin” filosofeihin, tarkemmin saksalaisen idealismin keskeisiin edustajiin. Jakson tavoitteena on

perustella, millä tavalla tietty historiallisesti muotoutunut käsitys subjektin ja objektin – tai muodon ja materian – suhteesta on saanut aikaan modernin länsimaisen filosofian keskeiset kysymykset ja ongelmat, joita samainen filosofia ei kuitenkaan kykene ratkaisuun (ks. Lukács 1977, 313). Viime kädessä kyse on Kantin olion sinänsä ongelmasta, jota Lukács kuitenkin käsittelee uskantilaisella käsitteistöllä pääasiassa muodon rationaalisuuden ja materian irrationaalisuuden ristiriitana (ks. *ibid.*, 291; 292–293).

Uskantilaiset erottivat toisistaan luonnon sfäärin, jonka tapahtumat olivat lakien säätelemiä ja siksi rationaalisia, ja historian sfäärin, joka puolestaan koostui yksittäisistä, ainutlaatuisista tapahtumista. Jälkimmäisiä ei voi selittää lakien avulla, mikä tekee niistä irrationaalisia. (Feenberg 2014, 101–102.) Lask käsitteli teoriassaan samanlaista erotte-
lua, mutta, kuten yllä selvensin, ei niinkään historian ja luonnon vaan materian ja merkityksen (Sinn) kontekstissa. Lask asetti filosofiansa keskiöön materian irrationaalisuuden ongelman tulkittuna materian ja merkityksen välisenä suhteena. On muistettava, ettei Lask ratkaissut ongelmaa: materian ja merkityksen eli loogisen muodon välille jäi teoriassa ylittämätön toiseus (Andersheit) (ks. Lask 1923b, 51). Identtisyys eli totuus on saavuttamattomissa, kun materiaalilla on merkitykseen vain kontingentti osallisuus (*ibid.*, 69). Materian irrationaalisuuden ongelma oli Laskin uusi muotoilu Kantin olion sinänsä ongelmalle. Lukács siis omaksui tulkinnan suoraan Laskilta ja lukee sen kautta modernia, jälkikantilaista filosofiaa. (Feenberg 2014, 102.) Siksi voidaan Lukácsin tulkintoja modernin filosofian kehityksestä ja antinomioista pitää ratkaisevasti uskantilaisina.⁴⁷

Olio sinänsä, jonka Lukács siis tulkitsee ilmenneen modernissa filosofiassa erilaisissa muodoissa, vaivasi filosofeja läpi 1800-luvun. Olion sinänsä ongelman eri muotoja Lukács nimittää porvarillisen ajattelun antinomioiksi. Useat filosofit, esimerkiksi Friedrich von Schelling (1775–1854), Fichte ja Hegel pyrkivät ylittämään ongelman käsittelemällä objektia ja subjektia identtisinä (Lukács 1977, 300). Lukács katsoo kaikkien tällaisten projektien kuitenkin epäonnistuneen, eikä syynä ole se, ettei ”oikeaa teoriaa” vain vielä olisi löydetty (Kavoulakos 2018, 35). Siksi hän ei itse pyri esittämään homologista, yksinkertaisesti parempaa teoriaa, jolla ratkaisisi ongelman. Sitä vastoin Lukács yrittää todistaa, että ongelma itse on mieleton. Subjektin ja objektin suhteen, tiedon ja sen kohteen, muodon ja materian – tai olion sinänsä – ongelmaa ei voi ratkaista edes periaatteessa teoreettisesti, koska kysymys on mielettömäksi aseteltu: ongelma muodostuu rakenteellisella välttämättömyydellä siitä teoreettisesta kehyksestä, josta sitä yritetään lähteä

⁴⁷ Perustellessaan olion sinänsä ongelman olevan muodon ja materian ongelma Lukács viittaa suoraan Emil Laskin *Die Lehre vom Urteil* -teokseen (ks. Lukács 1977, 293n2).

ratkaisemaan. Itse teoreettinen kehys on ongelman aiheuttaja. Ongelma ei tosiasiaassa ole teoreettinen, vaan todellisen, käytännöllisen olemassaolon ristiriita (Lukács 1977, 289).

Kuten Feenberg toteaa, Lukácsin tarkoituksena Antinomat-jaksossa on osoittaa, miten filosofia (pääasiassa saksalainen idealismi) on tosiasiaassa kulttuuristen rakenteiden – objektiivisuusmuotojen – teoretisointia, mutta itsetiedotonta tällaista (Feenberg 2014, 91). Filosofia tarkastelee historiallisesti konstruoituneita objektiivisuusmuotoja ja näiden ilmentymiä, mutta luulee tutkivansa ikuisia, universaaleja rakenteita (*ibid.*). Näin myös Lukácsin projektia voidaan lukea kantilaisessa mielessä kritiikkinä, samalla tavalla kuin yllä totesin Marxin *Pääoman* johtomotiivina olevan juuri kritiikki. Kuten Marx osoitti porvarillisen politekonomian harhaisuuden – porvarilliset taloustieteilijät uskoivat paljastavansa talouden ikuisia ja muuttumattomia lakeja, vaikka puhuivatkin vain historiallisesti erityisestä ja kontingentista kapitalismista (ks. Oittinen 2017, 31) – osoittaa Lukács, ettei moderni filosofiakaan tutki ikuisia, olemassaolon itsensä aikaansaamia kysymyksiä, vaan puhtaasti yhteiskunnallisista ristiriidoista muodostuvia ongelmia; siis yhtä lailla historiallisesti kontingenteja ongelmia (ks. Lukács 1977a, 677–678).

Lukácsin pääargumentti on, että olion sinänsä ongelma, joka usein ilmenee subjektin ja objektin välisenä ristiriitana, on viime kädessä yhteiskunnallinen ongelma (ks. esim. Lukács 1977, 288–289; 307; ks. myös Feenberg 2014, 94). Se ei johdu kohteiden metafysiikasta, subjektin olemuksesta tai mistään muustakaan ”teoreettisesta” saati välttämättömästä, vaan todellisen maailman todellisista yhteiskunnallisista ristiriidoista. Porvarillisen ajattelun⁴⁸ antinomat – kuten oleminen ja velvoite (Sein vs. Sollen), vapaus ja välttämättömyys, subjekti ja objekti, muoto ja materia – ovat yhteiskunnan antinomioita. Ja niin kuin yhteiskunta on historiallisen kehityksen tulos, samoin ovat avaimet antinomioiden kumoamiseen historiassa.

Olion sinänsä ongelma ja sen myötä kaikki porvarillisen ajattelun eli modernin filosofian antinomat ovat peräisin tietystä käsityksestä siitä, mitä *järki itse* on. Modernissa filosofiassa, joka Lukácsin analyysissä tarkoittaa erityisesti valistuksen aikaista filosofiaa ja sitä seurannutta saksalaista idealismia, vallitsee implisiittinen käsitys järjen ja ylipääntään rationaalisuuden merkityksestä. Valistuksen ajalla järki ylevöitettiin kaiken muun yläpuolelle ja sitä alettiin käsitteellistää jonakin ikuisena, ihmiselle sinänsä kuuluvana asiana. Jokaisella ihmisellä on Järki, ja siksi sitä myös on käytettävä. Järjen olemus ei riipu kantajastaan, vaan on universaali. (Ks. esim. Koivisto, Mäki & Uusitupa 2007, 11–

⁴⁸ Porvarillinen ajattelu tarkoittaa tässä Lukácsille käytännössä kaikkea ei-marxilaista modernia filosofiaa.

12.) Valistus suuntautui aiempien vuosisatojen dogmatismia – kuten kirkollista skolastiikkaa ja mystisismia – vastaan (Koivisto, Mäki & Uusitupa 2007, 10). Lukácsin kritiikki kuitenkin on, ettei valistuksen ja modernin kriittisen filosofian ikuisiksi ja luonnolliseksi korottama järki tosiasiaa saavuta sitä yleisinhimillistä pätevyyttä, joka sen nimiin on luettu:

Klassinen filosofia [so. erit. Kant ja valistusajattelijat, SS] repi armotta kappaleiksi edeltävän aikakauden metafysiset illuusioidet, mutta sen oli itse pysyttävä tiettyjen omien edellytystensä suhteen aivan yhtä kriitikittömänä, aivan yhtä dogmaattis-metafysisenä kuin edeltäjänsä. Olemme jo epäsuorasti viitanneet tähän: kyseessä on – dogmaattinen – oletamus, että rationaalisi-formalistinen tietämistapa [Erkenntnisweise] on ainoa mahdollinen (tai ilmaistuna kriittisimmin: »meille« ainoa mahdollinen) todellisuuden ymmärtämisen tapa, päinvastoin kuin tosiasioiden »meille« vieras annettuus. (Lukács 1977, 299)⁴⁹

Moderni filosofia, valistus ja etenkin kriittinen filosofia hylkäsivät siis aiemman uskon niin Jumalaan kuin spekulatiiviseen metafysiikkaankin, mutta asettivat sen tilalle oman yhtä dogmaattisen uskonsa formaaliin järkeen. Tieto ja järki sinänsä samaistettiin Lukácsin mukaan aina esimodernilta ajalta saakka nimenomaisesti formaaliin ja tekniseen järkeen, jonka kirkkaimpana esikuvana on matematiikan aksiomaattinen päättely (*ibid.*, 289). Formaali järki eli tekninen rationaliteetti tarkoittaa siis sitä, että tieto sinänsä – ja erityisesti ”meidän tietomme” eli inhimillinen tieto – asetetaan jäännöksettä yhtäläiseksi formaalin, matemaattisen tiedon kanssa (*ibid.*). Kaikki muu mitätöidään ”vain subjektiiviseksi”, milloin uskoksi, milloin tunteeksi – yleisemmin *doksaksi* (δοξα). Todellinen tieto on formaalisti ja ideaalitapauksessa aksiomaattisesti johdettavissa. Vasta kun kohde on formaalisti käsitettävissä – esimerkiksi numeerisesti kvantifioitu tai asetettu loogiseksi osaksi yleisempää (rationaalista) järjestelmää – on tieto saavuttanut kohteen *olemuksen* (*ibid.*, 308).

Miksi tekninen rationaliteetti ja formaali järki sitten kohotettiin ainoaksi legitimmiksi tiedon ja tietämisen muodoksi? Lukácsin mukaan porvariston nousu luokkana tapahtui historiallisesti samanaikaisesti tämän järjen käsitteen eli teknisen rationaliteetin nousun kanssa (*ibid.*, 315–316). Vasta porvaristo soi tekniselle rationaliteetille todellisesti universaalien pätevyyden, johon nähden kaikki aiemmat rationalistiset systeemit olivat

⁴⁹ "[Die] klassische Philosophie, die unbarmherzig alle metaphysischen Illusionen der vorangegangenen Epoche zerriß, mußte bestimmten eigenen Voraussetzungen gegenüber ebenso kritiklos, ebenso dogmatisch-metaphysisch verfahren, wie ihre Vorgänger. Wir haben bereits andeutungsweise auf diesen Punkt hingewiesen: es ist die — dogmatische — Annahme, daß die rationell-formalistische Erkenntnisweise die einzig mögliche (oder am kritischsten gewendet: die »uns« einzigmögliche) Art der Erfassung der Wirklichkeit ist, im Gegensatz zu der »uns« fremden Gegebenheit der Tatsachen."

vain osittaisia (Lukács 1977, 290). Yhteiskunnallisesti porvariston tekninen rationaliteetti suuntautui esimerkiksi kirkollisia ja muita perinteisiä auktoriteetteja vastaan, kuten valistus yleisemminkin (*ibid.*, 283–284). Vedotessaan universaaliin järkeen sinänsä perittyä tai taivaallista valtaa vastaan porvaristo perusteli oman asemansa oikeutuksen ja iankaikisuuden, vaikka käytetty järjen käsite onkin kaikkea muuta kuin universaali (ks. Feenberg 2014, 78).

Porvariston tavoitteena oli siis perustella vastaansanomattomasti uudenaikaisella järjen universaalilla käsitteellä oma asemansa ja samalla kumota vanhan vallan oikeutus (Lukács 1977, 283–284). Käsillä olevassa tutkielmassa ei ole tarpeen tarkastella, miten historiallisesti pätevä Lukácsin väite on.⁵⁰ Historiallinen analyysi ei ole myöskään Lukácsin esseen keskiössä, vaan mainitaan lähinnä ohimennen. Hyvin samankaltaisia valistuksen kritiikkejä on kuitenkin esitetty myöhemminkin; tunnetuimpana esimerkkinä T.W. Adornon ja Max Horkheimerin (1895–1973) *Valistuksen dialektiikka (Dialektik der Aufklärung)*, 1944.⁵¹ On myös kiistatonta, että valistuksen aikana käsitys järjestä muuttui ratkaisevasti. Monet valistuksen aikaiset ajatukset järjestä ovat osa nykyaikamme kulttuurista a prioria ja sellaisina enemmän kuin itsestään selviä (ks. esim. Kaitaro 1998, 304–305).

Jotta esimerkiksi kirkon taivaallisen vallan oikeutus voitiin lopullisesti kumota, oli koko maailman osoitettava noudattavan järkeä eli tiettyä loogista säännönmukaisuutta, johon esimerkiksi Jumalan valta, sellaisenaan annettu ja selittämätön ei sovi (Feenberg 2014, 97). Olemassaoloa sinänsä alettiin pitää järkeen analysoitavana, rationaalisena. Teknisen rationaliteetin alkuaikalle tyypillisenä filosofian kehityksenä Lukács pitää filosofisten *järjestelmien* esiinmarssia: kukin filosofi tarjosi vuorollaan koko maailman kattavan rationaalisen systeemin, jonka oli tarkoitus selittää kaikki (Lukács 1977, 288). Järki ja rationaalisuus, johon koko todellisuus pyrittiin analysoimaan, samaistettiin kuitenkin juuri formaaliin järkeen eli tekniseen rationaliteettiin. Kvantifioinnin ja formalisoinnin ajateltiin paljastavan kohteen ”olemuksen” siksi, että niiden kautta uskottiin voitavan löytää kohteita hallitsevat ”lait” (*ibid.*, 307–308). Ennen Kantin kriittistä käännettä uskoivat modernin ajan filosofit koko olemassaolon todella olevan analysoitavissa järjelliseen

⁵⁰ Sikäli kuin kysymykseen edes voi vastata mitenkään yksiselitteisesti ”historiallisesti pätevästi”. Viime kädessä lienee suurisuuntaisissa filosofian historian ja aatehistorian yleiskuvissa ja laajoissa kehityslinjoissa välttämättä kyse tulkinnoista, joita on hankala sen enempää aukotta todistaa kuin kumota. Todellisuus on tietenkin aina yksinkertaistavia yleiskuvia monisävyisempi.

⁵¹ Adornon ja Horkheimerin teos on suoraan Lukácsista vaikuttanut (ks. Feenberg 2017b, 113–114 ja Weiss 2015, 22n46).

rakenteeseen; filosofian ideaalina oli matemaattisen eksakti kalkyyli, joka kattaisi koko todellisuuden (Lukács 1977, 308).⁵²

Kantin ”kopernikaanisen käänteän” myötä kävi kuitenkin selväksi esimodernin filosofian tavoitteiden yliampuvuus. Kaikenkattavan filosofisen järjestelmän ongelmaksi jää aina olio sinänsä muodossa tai toisessa: Kant osoitti kokemuksen ja tiedon konstituutuvan tiettyjen rationaalisten kategorioiden ja lakien mukaisesti, muttei onnistunut redusoimaan järkeen koko totaliteettia. Totaliteetin voisi saavuttaa vain ihmisen tavoittamattomissa oleva intuitiivinen ymmärrys (ks. Kant 2018, §77 [345–351/5:405–410]). Kant lisäksi korosti, ettei puhdas järki ”pelkästään spekulatiivisessa käytössään” saavuta ”objektiivisesti päteviä” arvostelmia, vaan voi ainoastaan suhteessa ”johonkin aivan kontingenttiin, nimittäin *mahdolliseen kokemukseen*” näin tehdä (Kant 2013, 424/B:764–765). Ollakseen todellisesti universaali modernin filosofian ja valistuksen Järjen on kuitenkin katettava koko olemassaolo ilman kontingenttia jakojäännöstä, mutta olio sinänsä toimii aina viimeisenä kompastuskivenä. Moderni filosofia (tai moderni rationalismi, kuten Lukács sitä myös nimittää) ei voi hyväksyä minkäänlaista puhtaasti annettua materiaa, tai oliota sinänsä, jota ei voisi johtaa rationaalisesta loogisesta muodosta ja analysoida siihen (Lukács 1977, 295). Kuten yllä totesin, Lukács käsitteellistää ongelmaa materian irrationaalisuuden ongelmana: materia on siis välttämättä voitava jollain tavalla johtaa rationaalisesta muodosta (*ibid.*, 294). Vaatimuksen seurauksena filosofia ajautui Lukácsin kuvailemiin antinomioihin, joita se itse ei voi ratkaista.

Kant kääntyi *Käytännöllisen järjen kritiikissä* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) toimivan subjektin puoleen tarkastellakseen vapaata subjektia järkähtämättömien lakien ohjaamassa maailmassa (Feenberg 2014, 104). *Puhtaan järjen kritiikissä* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/-87) osoitettu maailman välttämätön lainmukaisuus piti etiikassa sovittaa yhteen vapaan subjektin kanssa, mutta etiikka ei tarjonnut etsittyä ratkaisua: Päinvastoin, Kant päätyi tiukkaan deontologiaan, jossa ”Tahdon *autonomia* on moraalilain ja sen mukaisten velvollisuuksien ainoa periaate. [...] Moraalisuuden ainoa periaate on nimittäin täydellistä riippumattomuutta lain materiasta” (Kant 2016, §8 [81/5:33]). Materia siis eksplisiittisesti suljetaan tarkastelun ulkopuolelle. Näin Kant Lukácsin mukaan vain korostaa ratkaisematonta katkosta muodon ja materian välillä: Kantin tunnistama velvoitteen (Sollen) sfääri on pysyvästi soveltumaton olemisen (Sein)

⁵² Yhtenä selkeimmistä esimerkeistä voitaneen pitää G.W. Leibnizin universaalikielen projektia (esimerkkinä ks. Leibniz 2011). Leibnizin ajatuksena oli, että jokainen universaalikielen ymmärtävä välttämättä ymmärtää myös luonnon ”todellisen olemuksen”, koska kielen syntaksi on suoraan sen mukainen (Losonsky 1992, 530).

sfääriin (Lukács 1977, 314; 344). Lukács analysoi Antinomial-jaksossa Kantia seuraneita filosofeja, joiden katsoo yrittäneen ratkaista olion sinänsä eli muodon ja materian ongelman. Niin Fichte, Friedrich Schiller (1759–1805) kuin Hegelkin ottivat vuorollaan ratkaistakseen Kantin eli modernin filosofian keskeisimmän ongelman, mutta epäonnistuivat kukin omalla tavallaan (ks. Kavoulakos 2018, luku 3). Käsillä olevassa tutkielmassa ei ole tarpeen tutkia lähemmin Lukácsin yksityiskohtaista kritiikkiä kutakin ratkaisuyritystä kohtaan. Tärkeintä on nimittäin ymmärtää vain, miksi Lukács pitää modernin filosofian (tai rationalismin) ongelmaa niin keskeisenä ja miten Lukács itse ongelman yrittää ratkaista.

Tekninen rationaliteetti eli formaali järki universalisoitui siis ainoaksi legitiimiksi järjen ja tietämisen muodoksi porvariston nousun myötä. Ottamatta suoraan kantaa vaikutussuhteisiin⁵³ Lukács analysoi teknisen rationaliteetin yleistymistä filosofian historiassa. Kehityskulku on Lukácsin reifikaatioteorian kannalta ratkaisevan tärkeä seuraavasta syystä: Tekninen rationaliteetti perustuu *laskettavuuteen* (Kalkulierbarkeit) ja kaikki sen mukaisesti rationaaliset käsitteet ovat siksi *formaalisti määritettäviä* ja *kvantifioitavia* (ks. Lukács 1977, 325). Vain kvantitatiivisesti analysoitavissa oleva käsite voi olla tiedetty ja ennen kaikkea: ”Vain sellaisiin käsitteisiin vangittu todellisuus voi todella olla *meidän hallitsemamme*.” (*ibid.*, 308, oma korostus)⁵⁴ Tähän kiteytyy teknisen rationaliteetin yhteiskunnallinen merkitys: se on alusta alkaen elimellisesti sidottu *hallintaan* (*ibid.*, 290; 299; ks. myös Feenberg 2014, 97).

Koskaan aiemmin – ennen modernin ajan rationalismia ja valistusta – ei ihmiskunta ollut kuvitellut voivansa kontrolloida koko luontoa ja olemassaoloa viimeiseen yksityiskohtaan saakka. Vasta uuden, formaalin järjen käsitteen myötä aiemmin ”irrationaalille kohtalolle” ja luonnon ”sokeille mahdeille” kuulunut maailman valtaosa, joka oli ihmisen hallinnan ulkopuolella, tuli periaatteellisesti tuon kontrollin alaisuuteen. (Lukács 1977, 307–308.) Kriittinen filosofia (erit. Kant) toki osoitti, ettei maailman *totaliteettia* ole mahdollista kontrollille alistaa, mutta formaalin järjen päättymättömäksi projektiksi jäi etsiä ja formaalisti representoida yhä suuremmalla tarkkuudella kaikkia totaliteetin osaobjekteja hallitsevat lait. Kokonaisuus on ihmisen saavuttamattomissa, mutta ”sen osat –

⁵³ On huomattava, ettei Lukács suoraan väitä mitään siitä, aiheuttiko porvariston nousu valistuksen ja uuden järjen käsitteen vaiko toisinpäin. Teoria ei edellytä, että teknistä rationaliteettia pidettäisiin vain jonkinlaisena porvariston ”luokkaetuna” tai ideologiana, eikä sitä siksi millään tapaa redusoida ”taloudelliseen perustaan”, ”hallitsevan luokan ideologiaan” tai muuhun vastaavaan (ks. esim. Kavoulakos 2020, 48). Kehityksen todetaan ainoastaan olevan historiallinen eli kontingentti. Lukács itse ei mainitusti juuri uhraa rivejä historialliselle kysymykselle kehityksen alkuunpanijasta, mutta pitäisi eri tekijöiden (esim. porvariston yhteiskunnallinen asema vs. valistusaate) suhdetta varmuudella dialektisena.

⁵⁴ “[...] daß eine von solchen Begriffen umspinnene Wirklichkeit von uns wirklich beherrscht sein kann.”

elämänpiiri, jossa ihmiset elävät – selvitetään, lasketaan ja ennustetaan yhä kasvavassa mitassa” (Lukács 1977, 308).⁵⁵ Kun kaikkien kohteiden – sekä luonnollisten että yhteiskunnallisten – *olemus* on paljastettu formaalisti ja kvantitatiivisesti, voi ihminen niitä hallita. Periaatteessa koko olemassaolo, osiinsa jaettuna, voi olla hallinnan piirissä (ks. *ibid.*, 344).

Lukácsille kapitalismi on järjestelmä, joka olemuksellisesti perustuu tekniseen rationaliteettiin (ks. Feenberg 2020, 17 sekä Kavoulakos 2020, 47). Lukácsin analyysia on tältä osin tulkittu aikansa taylorismin kritiikkinä, johon ennen kaikkea vaikutti Max Weber (esim. Weiss 2015; Jütten 2011b, 719); Weber näet tunnetaan kapitalismin syntyä ja yhteiskunnan rationalisoitumista koskevista teorioistaan. On kiistatonta, että Weberin teoriat kapitalismista ja rationalisoitumisesta vaikuttivat Lukácsiin merkittävästi – mistä todistaa jo pitkä Weber-sitaatti Lukácsin kuvaillessa reifikaation keskeisiä vaikutuksia (ks. Lukács 1977, 271) – mutta reifikaatioteorian teesit teknisestä rationaliteetista eivät mitenkään substantiaalisesti *perustu* Weberin analyysiin eivätkä siksi myöskään seiso tai kaadu niiden mukana. Weberin tutkimus ei nimittäin edes pyrkinyt asettamaan kysymystä a priorista ja todellisuuden annettuudesta, koska hänen tutkimuksensa oli sosiologista. Reifikaation apriorinen ja ontologinen luonne siksi tavallaan edeltää ja on itsenäinen Weberin analyysiin nähden. Reifikaation ontologis-epistemologisen ilmiön yhteiskunnallisten seurausten tarkastelussa Lukács tukeutui nähdäkseni vahvimmin Weberiin.

Kapitalismi edellyttää teknistä rationaliteettia ja laskelmointia jo pelkästään työnjaon vuoksi (ks. Lukács 1977, 261–262; ks. myös Kavoulakos 2020, 47). Ei ole siksi erityisen kiistanalaista todeta, että teollinen kapitalismi todella vaatii toimiakseen rationalisointia. Kiistanalaisempaa tietenkä voi pitää sitä, että Lukács väittää teknisen rationaliteetin yleistyvän *ainoaksi* legitimiiksi järjen muodoksi ja siten laajentuvan koskemaan koko olemassaoloa; tätähän tosin koko Antinomiaat-jakso filosofian historian avulla perustelee. Mutta on kuitenkin jälleen pantava merkille, mitä Lukács ei väitä: hän ei väitä, että kapitalismi itse olisi *synnyttänyt* teknisen rationaliteetin vain omaan palvelukseensa. Päinvastoin, ennen teollista kapitalismia 1600-luvun varhaismodernilla ajalla eläneet René Descartes (1596–1650) ja Baruch Spinoza (1632–1677) saavat yhtä lailla osansa Lukácsin formaalin järjen analyysista (ks. Lukács 1977, 288). Lukácsin Weberiltä lainaamia analyyseja voidaan nähdäkseni pitää selkeimmin aikaansa sidottuina osina reifikaatioteoriaa. Työ ei ole enää (länsimaissa) samanlaista tayloristista tehdastyötä. Tämä toki

⁵⁵ "[...] deren Teile jedoch – der Lebensumkreis, in dem die Menschen leben – in steigendem Maße durchschaut, berechnet, vorausgesehen wird."

on Lukácsin teorian kannalta ohittamaton seikka. Se ei kuitenkaan vähimmässäkään määrin muuta reifikaation olemusta ontologis-epistemologisena ilmiönä.

Oli työ ja tuotanto minkäläistä tahansa, niin kauan kuin kapitalismin perusluonne ei muutu (so. työvoima on tavara, jonka käyttöarvo tuottaa lisäarvon) pysyy reifikaatiokritiikin elinvoima ontologis-epistemologisilta osiltaan muuttumattomana. On myös mahdotonta kiistää, etteikö hegemoninen rationaliteetti ja järjen käsite yhä edelleen perustuisi niihin piirteisiin, joita Lukács nimeää.⁵⁶ Moneen otteeseen korostamani ero reifikaation syiden ja sen seurausten välillä – siis ero, jota standarditulkinnassa ei monestikaan tehdä – osoittaa koko tärkeytensä juuri tässä. Reifikaation ”sosiologisen” käsitteen voima on kiistatta heikentynyt kuluneen vuosisadan aikana, kun yhteiskunnat, tuotantojärjestelmät ja työelämät ovat täysin muuttuneet jo moneen kertaan. Siksi käsitteen uudistaminen pitääkin aloittaa juuri sen vanhentuneista sosiologisista puolista ja pyrkiä niin suurella tarkkuudella kuin mahdollista erottamaan siitä ontologiset ja epistemologiset puolet, joiden vanhentuneisuutta ei suinkaan voi todeta osoittamalla länsimaista hävinnyttä tehdastyötä. Mainitusti koko reifikaatioteoria yritetään nykyään varsin usein hylätä juuri siksi, että se on ”vanhentunut”. Silloin, kun perusteena ei käytetä Lukácsin väitettyä idealismia, essentialismia, messianismia, produktivismia tai eskatologisuutta, vedotaan siihen, ettei ”ihminen enää ole tehtaassa eikä koneen osa”. Näin helposti ei teoriasta kuitenkaan eroon päästä.

Kun kapitalismissa tekninen rationaliteetti yleistyy ainoaksi tiedon ja tietämisen muodoksi, tulee reifioituneesta eli nomologisesti välttämättömästä objektiivisuusmuodosta samalla hegemoninen. Kyseinen objektiivisuusmuoto on itse asiassa teknisen rationaliteetin apriorinen edellytys: Sikäli kuin järki ja tieto perustuvat kvantifioinnin kautta hallitsemiseen ja objektien olemuksen katsotaan paljastuvan juuri formaalissa kvantifioinnissa, on subjektin ja objektin välisen suhteen annettuutta rakenteistava objektiivisuusmuoto juuri yllä analysoitu, nomologisesti välttämätön objektiivisuusmuoto.

⁵⁶ Mainittakoon tässä yhteydessä ainoastaan yksi esimerkki rationaalisen hallinnan kaikenkattavuudesta: ilmastonmuokkaus (geoengineering), joka on kiihtyvästi pahenevan ekokatastrofin ratkaisuehdotusten joukossa korkealla. Lyhyesti tiivistettynä ideana on muokata koko maapallon ilmastoa teknologian keinoin esimerkiksi suihkuttamalla stratosfääri täyteen lämpösäteilyä takaisin avaruuteen heijastavia aerosolipartikkeleita (tunnetaan nimellä ”stratospheric aerosol injection”). Samoin hiilidioksidin talteenottoa (”carbon capturing”) suunnitellaan koko planeetan kattavalla mittakaavalla, ja tehtävää aloittaneita yksityisiä yrityksiä on jo tätä kirjoittaessa lukuisia. (Ks. aiheesta esim. Buck 2019.) Ideana siis on ihmisen teknologian avulla muokata suoraan koko maapallon toimintajärjestelmää. Ilmastonmuokkausfantasioihin perehtyessä tuskin voi välttyä ajattelemasta jo kauan toisteltua mantraa siitä, miten ”maailmanlopun kuvittelemisen on helpompaa kuin kapitalismin lopun kuvittelemisen”.

Teknisen rationaliteetin kautta on viimein mahdollista käsittää, mikä merkitys porvarillisen ajattelun antinomioilla on Lukácsin reifikaatioteorialle. Samalla käy ilmeiseksi, miksi Lukácsin on viimeisen vuosisadan ajan toisteltu olevan ennen kaikkea hegeliläinen, lähes kaikki muut, tärkeämmätkin vaikutteet unohtaen. Rationalismi (moderni filosofia tai porvarillinen ajattelu) edellyttää siis koko todellisuuden olevan rationaalinen eli loogisesti lainmukainen – muuten esimerkiksi kirkolliselle vallalle voisi jäädä oikeutettu saarekkeensa. Kriittinen filosofia (Kant) kuitenkin osoitti olion sinänsä olevan ylittämätön este matkalla kohti todellisuuden rationaalisen totaliteetin käsittämistä. Kuten totesin, formaali järki ryhtyi siksi totaliteetin sijasta etsimään ja yhä tarkemmin representoimaan sen osaobjektien lakeja. Totaliteetti jäi siis ”meidän järkemme” saavuttamattomiin ja todellisuus jaettiin yhä pienempiin osajärjestelmiin. Lukácsille tällä on kuitenkin ohittamattomia vaikutuksia koko yhteiskunnan toimintaan.

(Yhteiskunnallinen) Totaliteetti tarkoittaa Lukácsille yhteiskunnallista olemassaoloa rakenteistavien kategoristen relaatioiden kokonaisuutta (Lotz 2020, 35). Hän omaksui käsitteen Hegeliltä, mutta tulkitsi sen hyvin eri tavalla kuin Hegel itse, nimittäin uskantilaisesta (tai tarkemmin: laskilaisesta) näkökulmasta käsin (*ibid.*, 37). Lukács mainitusti hyväksyy objektien logos-immanenssin Laskilta; kategoriat eli objektien loogiset muodot ovat osa objektien olemassaoloa, eikä subjektin järki niitä synteettisesti luo. Objektien looginen muoto siis rakenteistaa niiden annettuutta kokemuksessa. Loogisten muotojen olemus on ennen kaikkea relationaalinen: ne saavat olemuksensa vasta suhteessa paitsi subjektin tietoisuuteen, myös koko muuta todellisuutta määrittävään *kategoristen suhteiden konstellaatioon*, siis totaliteettiin (Westerman 2020, 33). Viime kädessä ajatus on varsin yksinkertainen. Esimerkiksi vasara voi tulla havaituksi vasarana vain sillä edellytyksellä, että se on objektina tietyissä suhteissa muihin objekteihin ja subjekteihin; siis osa itseään laajempaa merkityssuhteiden verkostoa (ks. Feenberg 2014, 75–76). On kuitenkin muistettava, että kaikki kategoriset suhteet yhteiskunnassa (eli objektien annettuus) havaitaan nomologisesti välttämättömän objektiivisuusmuodon rakenteistamana, koska kapitalismia konstituovien fetisististen suhteiden vuoksi ne pakosti ilmenevät siten.

Teknisen rationaliteetin suhde tavarafetisismiin (ja sen kautta tietenkin myös objektiivisuusmuotoon) on näin ollen seuraava. Tavarafetisismi ja tekninen rationaliteetti eivät ole toisistaan irrallisia ja aivan erillisiä tekijöitä, jotka yhdessä johtaisivat reifikaatioon. Sitä vastoin on niiden välinen suhde dialektinen. Tavarafetisismi edellyttää tekniseen rationaliteettiin perustuvaa kapitalismia, mutta tekninen rationaliteetti voi kuitenkin

universalisoitua vasta kapitalismissa, jonka välttämätön ilmenemismuoto tavarafetisismi on. Teknistä rationaliteettia voidaan siis pitää kapitalismin historiallisen a priorin ”tietoisena” ilmentymänä, jonka tiedostamattomana rakenteena on tavarafetismin ehdollistama objektiivisuusmuoto. Tekninen rationaliteetti on kuitenkin tiedostettu järjen rakenne vain sikäli kuin se ohjaa esimerkiksi tiedettä ja filosofiaa tiedon ideaalina. Sen mukainen objektiivisuusmuoto, siitä seuraavat ajattelun antinomiat ja fetisismi eivät ole tiedostettuja, vaan historiallisen a priorin osia. Nämä ilmiöt ja niiden suhteet Lukács summaa reifikaation käsitteeseen.

Tekninen rationaliteetti koskee siis totaliteetin osaobjekteja, muttei itse totaliteettia kategoristen relaatioiden konstellaationa. Osaobjektien olemuksen määrää kuitenkin mainitusti vain niiden suhde totaliteettiin. Lukács toteaa:

Konkreettinen tutkimus tarkoittaa näin ollen: suhdetta yhteiskuntaan *kokonaisuutena*. Sillä vasta tässä suhteessa ilmenee se tietoisuus, joka ihmisillä kulloinkin on omasta olemassaolostaan, kaikkine olemuksellisine määreinensä. (Lukács 1977, 223)⁵⁷

Kryptinen muotoilu vaatii selvennystä. Lukács käyttää Hegelin ja Marxin merkityksiä sanalle ”konkreettinen” (ja ”abstrakti”). Kyseessä on Hegelin *Logiikan tieteesä* (*Wissenschaft der Logik*, 1812) esittämä ”ilmenemisen laki” (das Gesetz der Erscheinung) ja olemuksen logiikka (Logik des Wesens), jonka Marx Lukácsin mukaan ”pelasti” teoriassaan hegeliläisen filosofian ”todellisena ytimenä” (Lukács 1996, 79). Yhteen Hegelin *Logiikan* hankalimmista osista ei kuitenkaan ole Lukácsin ymmärtämiseksi tarpeellista paneutua syvemmin. Keskeistä on nimittäin vain ymmärtää, mitä Lukács tarkoittaa ”konkreettisella” ja ”abstraktilla” tässä yhteydessä. Tätä tarkoitusta varten on Hegelin lyhyt teksti ”Kuka ajattelee abstraktisti?” (”Wer denkt abstract?”) riittävä lähtökohta.

Tekstissä Hegel epäsuorasti ehdottaa, että käsitteiden ”abstrakti” ja ”konkreettinen” merkitykset ikään kuin käännettäisiin ympäri: ”Kuka ajattelee abstraktisti? Sivistymätön ihminen, ei sivistynyt. Hyvä seura ei ajattele abstraktisti, koska se on liian helppoa [...]” (Hegel 2003, 14) Satiiriseen sävyyn kirjoitetun tekstin keskeinen ajatus on, että tavallinen ihminen arjessaan – ei teoreettinen filosofi ja tieteilijä – on se, joka ajattelee abstraktisti. Hän poimii tiedostuksensa kohteesta, loputtoman monipuolisesta kokonaisuudesta, vain yhden (arkikielisesti: abstraktin) ominaisuuden ja määrittää sillä kohteen koko olemuksen: ”Tavallinen ihminen ajattelee taaskin abstraktisti, hän esiintyy ylhäisenä palvelijan

⁵⁷ ”Konkrete Untersuchung bedeutet also: Beziehung auf die Gesellschaft als *Ganzes*. Denn erst in dieser Beziehung erscheint das jeweilige Bewußtsein, das die Menschen über ihr Dasein haben, in allen seinen wesentlichen Bestimmungen.”

edessä ja suhtautuu tähän pelkkänä palvelijana; tästä yhdestä ainoasta predikaatista hän pitää kiinni.” (Hegel 2003, 15) ”Palvelijuus” on (arkikielisesti) abstrakti määre, joka ei suinkaan kerro objektistaan koko totuutta. Tarkemmin (konkreettisesti) ajatteleva kuitenkin käsittää, ettei palvelija ole ”vain palvelija”, vaan kompleksinen ihminen kaikkine ominaisuuksineen. Kokonaisuuden moninaisuuden tunnistava ajattelu on konkreettista, sillä se ei abstrahoi kokonaisuudesta vain yhtä ominaisuutta kaikkea määrittäväksi.

Tällä yksinkertaistetulla tavalla voidaan käsittää myös Marxin paljon lainattu toteamus *Grundrissen* johdannossa:

Konkreettinen on konkreettista siksi, että se on yhteenveto monista määrittävistä, siis moninaisen ykseys. Tästä syystä se esiintyy ajattelussa yhteenvetoprosessina, tuloksena, ei lähtökohtana, vaikka se onkin tosiasiallinen lähtökohta ja näin ollen myös havainnon ja mieltämisen lähtökohta. (Marx 1975, 38–39)

Konkreettinen on siis aina jo valmiiksi monien eri osatekijöiden summa, vaikka arkipäivän ”konkreettiset” asiat vaikuttavatkin kaikkein yksinkertaisimmilta ja vähiten (arkikielisesti) ”abstrakteilta”. Marx omaksuu Hegeliltä abstrakti–konkreettinen-erottelun, mutta samalla kuitenkin yhdistää sen arkikielisiin käsitteisiin luoden ikään kuin alkuperäisen käsitejaon *säilyttävän ylityksen* (so. *Aufhebung*). *Pääomassa* Marx vaikuttaa näet käyttävän abstraktin ja konkreettisen ”arkikielisiä” merkityksiä todetessaan, että *konkreettinen* työ tulee ”vastakohtansa, abstraktin ihmistyön, ilmenemismuodoksi” (Marx 2013, 66). Todettiinhan konkreettisen työn tarkoittavan – arkisessa mielessä – ihmisyyksilön suorittamaa todellista työtä. Asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen.

Kun konkreettinen työ ilmenee vastakohtanaan, ei se tosiasia tietenkään muutu, että ihmisyyksilö tekee todellista työtä; tässä mielessä työ on edelleen ”konkreettista” (arkikielisesti). Mutta kuten tavarafetisismien yhteydessä Marx toteaa, kapitalismissa ihmisten yksityistyöt menettävät suhteensa yhteiskunnan ”kokonaistyöhön”, koska töiden suhde ilmenee vain tavaroiden välisenä (*ibid.*, 78). Tässä mielessä ihmisten edelleen todellisesta työstä tulee abstraktia: se ei enää yhdisty mihinkään itseään suurempaan kokonaisuuteen – konkreettiseen – vaan on ainoastaan eristetty – abstrahoitu – kokonaisuuden osaobjekti, esimerkiksi tietyn koneen osan käyttäminen. Juuri tästä syystä tavarafetisismi ylipäättään muodostuu. Fetisismien vuoksi kapitalismin ”konkreettinen” siis muuttuu abstraktiksi: kapitalismin (arkikielisesti) konkreettinen todellisuus on (hegeliläis-marxilaisittain) abstrakti. Todellinen konkreettinen totaliteetti – ”moninaisen ykseys” (Marx 1975, 38) – jää pysyvästi näkymättömäksi, tietoisuuden saavuttamattomiin.

Konkreettisen abstraktisuuden Lukács selittää reifikaatiolla ja sen universaalisuudella, jonka tekninen rationaliteetti saa aikaan. Tekninen rationaliteetti itse on abstrakti: se kohdistuu vain maailman kokonaisuuden (konkreettisen totaliteetin) osaobjekteihin, ei itse kokonaisuuteen, jota ei voi saavuttaa järjellä. Osaobjektit ovat rationaalisia ja niitä hallitsevia lakeja voi paljastaa, mutta koko maailmaa ei lopulta voi rationaalisesti tiedostaa: projekti kompastuu oloon sinänsä. Kuitenkin Lukács yllä lainatusti totesi, että ”konkreettinen tutkimus” voi kohdistua vain subjektin ja yhteiskunnan *kokonaisuuden* suhteeseen (Lukács 1977, 223). Tekninen rationaliteetti ei siis voi tätä saavuttaa.

Koska tekninen rationaliteetti mahdollistaa vain totaliteetin – ja on muistettava, että Lukács on kiinnostunut juuri *yhteiskunnallisesta* totaliteetista⁵⁸ – osaobjektien rationaalisen käsittämisen ja hallitsemisen, ilmenevät nämä osaobjektit ilman sen syvällisempää yhteyttä toisiinsa. Maailma pilkkoutuu omiin, autonomisiin osiinsa, joista kullakin on oma toimintalogiikkansa: talous noudattaa tiettyjä ”lakeja”, luonto taas noudattaa omia lakejaan. Kuten Feenberg ytimekkäästi ilmaisee: ”Syvimmällä tasolla reifikaatio riippuu fragmentaatiosta.”⁵⁹ (Feenberg 2015, 493) Koska reifikaatio – eli teknisenä rationaliteettina yleistynyt nomologisesti välttämätön objektiivisuusmuoto – estää ihmisiä hahmottamasta, miten esimerkiksi talouden tuotanto, tuotteiden kysyntä ja kulttuuriset normit ovat toisiinsa sidoksissa, vaikuttaa näistä kukin seuraavan omaa, sisäisestä *olemuksestaan* kumpuavaa ja siksi vääjäämätöntä logiikkaa. Viime kädessä ihmiset eivät reifikaation vuoksi kykene havaitsemaan yhteiskunnan kaikkein perustavinta ominaisuutta: että yhteiskunnan toiminta on ainoastaan heidän itsensä yhteistoimintaa (Lukács 1977, 315). Se ei ole vääjäämättömien luonnonlakien sanelemaa, vaan ihmisten toiminnan kokonaisuus. Ihmiset havaitsevat vain oman toimintansa ja itsensä yksilösubjektina, jolla on aksidentaalisia suhteita muihin yksilösubjekteihin (Feenberg 2015, 494). Siksi reifikaatioteoria ei myöskään ole ideologiateoriaa. Juuri kuten tavarafetisismistä tulee ideologiaa vasta jonkun esittäessä arvostelman, jonka mukaan yhteiskunta ”todella oikeasti on” fetisistisen ilmenemismuotonsa mukainen, samoin tulee reifikaatiosta ideologiaa vasta sitten, kun ”toisen luonnon lakeja” todella arvostellaan ensimmäisen luonnon lakeina (ks. Oittinen

⁵⁸ On syytä korostaa, että Lukácsin teoria on kaikissa osissaan yhteiskunnallinen. Monet katsovat Lukácsin kiistävän kokonaan luonnon dialektiikan mahdollisuuden ja päätyvän siten ylittämättömään luonto–yhteiskunta-dualismiin (esim. Foster, Clark & York 2010, 215–226). Toisaalta Lukács kuitenkin toteaa ”luonnon” olevan yhteiskunnallinen kategoria (esim. Lukács 1977, 309). Ei siis ole aivan selvää, onko suhde lopulta dualistinen vai ei. Reifikaation ja teknisen rationaliteetin suhde luontoon on monimutkainen ja vaikea kysymys, jota käsillä olevassa tutkielmassa ei voida edes sivuta. Ks. esim. Feenberg 2014 & 1999. Kysymys on silti aivan keskeinen, jos Lukácsin teoriaa yritetään omalla ”antroposeenin” aikakaudellamme modernisoida.

⁵⁹ "At the deepest level, reification depends on fragmentation."

2017, 26). Normaalissa elämässä reifikaatio on *performatiivista* (ks. Feenberg 2011, 180). Se on tietoisuuden ja maailman välisen suhteen rakenne, joka ohjaa toimintaa maailmassa. Sellaisenaan se ei ole ideologista tai ”epätotta”.

Näin käy siis ymmärrettäväksi, (I) mitä reifikaatio on, (II) mistä se syntyy ja miksi sekä (III) miksi se yleistyy koko yhteiskunnan ja ihmisen olemassaolon kattavaksi ilmiöksi. Esitykseni voi näin vetää yhteen: Objektiivisuusmuodon käsite ja sen rooli reifikaation taustana perustuu oleellisesti Laskiin ja Marxin fetisismianalyysiin. Tavarafetismin vuoksi yhteiskunnan toimijoina ilmenevät tavarat, eivät ihmiset. Objektiivisuusmuoto soveltuu tavaramuotoisten ja niiden kaltaisten, nimittäin subjektista olemuksellisesti riippumattomien kohteiden (nomologisesti välttämättömät kohteet) havaitsemiseen, mutta ei yhteiskunnallisten ja sosiaalisten kohteiden (nomologisesti kontingentit kohteet). Jälkimmäisiä kuitenkin rakenteistaa havainnossa yksi ja sama objektiivisuusmuoto kuin edellisiä. Tätä on reifikaatio. Reifikaatio yleistyy myös kokonaan tavarasuhteista riippumattomille elämänalueille siksi, että abstrakti tekninen rationaliteetti on ainoa legitiimi järjen muoto, ja se koskee *koko olemassaoloa* sinänsä, ei vain tavaravaihdon aluetta.

Näihin määrittelyihin tukeutuen käännyin reifikaation yhteiskunnallisten ja subjektiivisten seurausten pariin. Aiempi tarkastelu on keskittynyt pääasiassa subjektin ja objektin suhteeseen. Reifikaatiolla on kuitenkin yhteiskunnallinen merkityksensä ennen muuta siksi, että se saa aikaan tiettyjä vaikutuksia ihmisissä, joista yhteiskunta koostuu.

2.4 Reifikaatio yhteiskunnallisena ilmiönä

Paneudun seuraavaksi kaikkeen siihen, mitä Lukács katsoo reifikaation monimutkaisen ilmiön yhteiskunnassa aiheuttavan, eli reifikaation ”sosiologisiin” puoliin tai yhteiskunnallisiin seurauksiin. Lukács erittelee seurauksista subjektiiviset ja objektiiviset (vt. Lukács 1977, 261), mutta objektiiviset ovat Lukácsin sosiaalisessa ontologiassa periaatteessa subjektiivisesta riippuvaisia ja siitä johdettavissa. Lukácsin filosofia on näet *praksisfilosofiaa* (Feenberg 2014). Sen fundamentaalisin ontologinen pohja on toiminnassa.

Objektiiviseksi reifikaatioksi nimetään usein esimerkiksi yhteiskunnan instituutioiden ”jäykistyminen” (”rigidification”) eli muuttumattomaksi tuleminen (esim. Chari 2015, 10). Instituutiot ikään kuin alkavat seurata vain omaa ”objektiivista” logiikkaansa ja siirtyvät inhimillisen muutoksen ulottumattomiin. Lukácsin kriittisen teorian johtomotiivina kuitenkin on yllä todettu reifikaation performatiivisuus ja yhteiskunnallisen konkreettisen totaliteetin inhimillinen perusta. Vaikka siis onkin totta, että instituutioita voi käsitteellistää sinänsä itsenäisesti olemassa olevina entiteetteinä, eivät ne lopulta ole

muuta kuin ihmisten kontingenttia toimintaa. Tämän paljastaminen on koko kritiikin päämäärä. Siksi yhdistän myös instituutiot reifikaation subjektiivisten puolien alle enkä käsittele niitä erikseen.⁶⁰

Ennen siirtymistä reifikaation ”sosiologisiin” puoliin eli ilmiön yhteiskunnallisiin seurauksiin, tarkastelen sen tärkeintä yksilötason seurausta: ”reifioitunutta tietoisuutta” (verdinglichtes Bewusstsein) eli *kontemplatiivista asennetta* (kontemplative Haltung). Se seuraa teknisen rationaliteetin universalisoitumista ja nomologisesti välttämätöntä objektiivisuusmuotoa. Kuten totesin standarditulkinnan alustavan esityksen yhteydessä (luku 2.1), ovat monet tulkitsijat pitäneet juuri kontemplatiivista asennetta reifikaation keskeisimpänä tuloksena ja katsoneet sen tarkoittavan ihmisen passiivista ja alistuvaa asennoitumista ympäröivään maailmaan. Tällaiselle tietoisuudelle ulkoinen todellisuus ilmenee ”suljettuna systeeminä”, inhimillisen toiminnan vaikutuksille immuunina ja vain tekniselle manipuloinnille avoimena (Lukács 1977, 264). Koko ulkoinen todellisuus ja sitä ohjailevat lait on vain hyväksyttävä, lakeihin on mukauduttava eikä niitä voi yrittää muuttaa. Ei ainoastaan luonto, vaan myös yhteiskunta havaitaan tällä tavalla, mikä muuntaa yhteiskunnallisen ”toiseksi luonnoksi” (*ibid.*, 260; 307).

Usein reifikaatio on kontemplatiivisen asenteen käsitteen vuoksi määritelty kokonaan subjektiiviseksi ilmiöksi, eräänlaiseksi ”mielentilaksi” ja suhtautumiseksi maailmaan (Feenberg 2014, 66). Tulkinta on ymmärrettävä: Lukács kirjoittaa subjektin kontemplatiivisesta asenteesta, kontemplatiivisesta toiminnasta ja näitä vastaavasta tietoisuudesta (esim. Lukács 1977, 264). Asenne, toiminta ja tietoisuus toki ovat yksilösubjektiin soveltuvia käsitteitä. Silti kontemplatiivinen asenne ei pääasiassa ole yksilösubjektin asenne, joka tällä voisi olla jotakin kohtaan. Kyseessä ei ole ”asenne” sanan arkikielisessä merkityksessä: ei se, millä tavalla yksilö esimerkiksi emotionaalisesti *suhtautuu* johonkin (esimerkiksi onko jollakulla ”positiivinen tai kielteinen asenne”), vaan ennen kaikkea se, millä tavalla ihminen *subjektina* ylipäättään asemoituu ja suhteutuu tiedon *objektiin* (ks. Feenberg 2014, 149).

”Asenne” käy ymmärrettäväksi, kun muistamme Lukácsin reifikaatioesseen avauskappaleen keskeisimmät käsitteet: ”[T]avarasuhteen rakenteesta [voi] löytää porvarillisen

⁶⁰ Tietenkään ei Lukácsin teoriaa tule sekoittaa mihinkään karkeaan metodologiseen individualismiin. Yksilösubjektien ja yhteiskunnan makrotason ”objektiivisten” ilmiöiden suhde on näet olemuksellisesti dialektinen. Siksi nimenomaisesti ”metodologinen” individualismi on Lukácsin tapauksessa mahdotonta, koska mikään ”reduointi” selityksen tasojen välillä ei voi olla suora, vaan on välttämättä tietyllä tapaa kehäinen (dialektinen). Ohimennen voitaneen todeta, että jotkut nykyaikaisetkin metodologisen holismin puolestapuhujat päätyvät lopulta samanlaiseen makro- ja mikrotason väliseen dialektiikkaan, vaikkakin pitävät huolen, etteivät tuota *epätieteellistä* sanaa mainitse (esim. Haslanger 2016).

yhteiskunnan kaikkien objektiivisuusmuotojen ja kaikkien niitä vastaavien subjektiivisuuden muotojen perikuvan.” (Lukács 1977, 257) Kontemplatiivinen asenne on hegemonisen objektiivisuusmuodon vastinparina toimiva subjektiivisuuden muoto (tai subjektiivisuusmuoto). Aivan kuten objektiivisuusmuoto ei ole subjektin mielensisäinen rakenne (vaan objekti on logos-immanentti), ei subjektiivisuusmuotokaan ole vain yksilösubjektin olemuksessa, vaan yleisempi subjektiivisuuden rakenne.

Ennen kaikkea kontemplatiivinen asenne tarkoittaa Antinomial-jaksossa analysoidun rationalismin (eli modernin filosofian) subjekti–objekti-suhdetta. Rationalismi olettaa maailman olevan rationaalinen ja noudattavan tiettyjä loogisia muotoja ja lakeja. Subjektin rooli on havaita kyseisiä lakeja ja saada niistä tietoa. Tiedon avulla maailmaa voi manipuloida, koska sen objektien ”olemus” löytyy niiden suhteita säätelevistä laeista. (Feenberg 2014, 98.) (Luonnon)Tiede ja teknologia ovat esimerkkejä kontemplatiivisesta toiminnasta: ne eivät pyri muuttamaan objektiansa hallitsevia lakeja – koska se on mahdotonta! Ensimmäisen luonnon lakeja ei voi muuttaa. Tiede kuitenkin pyrkii selvittämään ne, jotta objekteja voidaan manipuloida hyödyllisesti eli esimerkiksi rakentaa teknologisia laitteita (*ibid.*, 149). Kuten olen todennut, nomologisesti välttämätön objektiivisuusmuoto soveltuu kohteille, jotka todella ovat nomologisesti välttämättömiä. Sellaisiin kohteisiin subjektin suhde voi olla vain kontemplatiivinen (ks. Feenberg 1999, 56). Toisin on yhteiskunnan laita: ”toisen luonnon” lait eivät ole välttämättömiä, vaan lakeja ainoastaan reifioituneelle tietoisuudelle.

Kontemplatiivisesta toiminnasta tulee reifikaation hallitsemassa yhteiskunnassa vallitsevaa, ja se johtaa monenlaisiin seurauksiin. Lukács kuvaa reifikaation vaikutusta esimerkiksi työprosessiin:

Ensinnäkin työprosessin laskettavuus edellyttää katkosta tuotteen orgaanis-irrationaalisen, aina laadullisen ykseyden kanssa. [...] Toiseksi tämä tuotannon objektin repeäminen kappaleiksi tarkoittaa samalla välttämättä sen subjektin repeämistä kappaleiksi. Työprosessin rationalisoinnin vuoksi työläisen inhimilliset ominaisuudet ja erityisyydet ilmenevät yhä enemmän *silkkoina virhelähteinä* suhteessa [työprosessin, SS] toiminnan ennalta laskettuihin, abstrakteihin osalakeihin [Teilgesetze]. (Lukács 1977, 262–263)⁶¹

⁶¹ "Erstens erfordert die Berechenbarkeit des Arbeitsprozesses ein Brechen mit der organisch-irrationellen, stets qualitativ bedingten Einheit des Produktes selbst. [...] Zweitens bedeutet dieses Zerreißen des Objektes der Produktion notwendig zugleich das Zerreißen seines Subjektes. Infolge der Rationalisierung des Arbeitsprozesses erscheinen die menschlichen Eigenschaften und Besonderheiten des Arbeiters immer mehr *als bloße Fehlerquellen* dem rationell vorherberechneten Funktionieren dieser abstrakten Teilgesetze gegenüber."

”Tuotteen orgaanis-irrationaalisen” ykseyden hajoaminen tarkoittaa konkreettisen työn muuttumista abstraktiksi. Työläisen rooliksi jää ainoastaan toimiminen osana järjestelmää, jonka toimintaan hän ei itse mitenkään voi vaikuttaa (Lukács 1977, 261). Kun konkreettista ihmistä ei enää tarvita mihinkään, vaan hän on konkreettisuudessaan ”silkkä virhelähde”, irtoavat hänen persoonallisuutensa ja inhimillisyytensä omiksi osikseen, hänen työvoimansa ja mekaaninen toimintansa omikseen (*ibid.*, 264); ihminen siis abstrahoituu. Hänen luonteenpiirteistään tulee vain ihmisobjektin abstrakteja aksidensseja, jotka voi ”heittää pois” ja ottaa tilalle uusia työn tai muun elämän niin vaatiessa (*ibid.*, 275). Järjestelmä seuraa vain rationaalisia lakejaan (looginen muoto) eikä välitä konkreettisten ihmisten aidoista tarpeista (irrationaalinen sisältö) (*ibid.*, 274). Tuloksena on epäinhimillinen ja mekanistinen työnjako ja tuotantorakenne, joihin ihmisten on pakko alistua, niitä muuttamaan pyrkimättä (*ibid.*, 273). Yhteiskunta ilmenee välttämättömänä, muuttumattomana ja omalakisena, siis olosuhteina, joihin on väistämätöntä alistua tai tulla alistetuksi (*ibid.*, 315). Tällaisia ovat reifikaation keskeisimmät yhteiskunnalliset seuraukset.

Oleellista on huomata abstraktin ja konkreettisen eli osan ja kokonaisuuden välinen ristiriita, joka rakenteistaa koko yhteiskuntaa. Työprosessi on ”pilkottu osiinsa”, joista jokainen on teknisesti rationalisoitu viimeistä yksityiskohtaa myöten (*ibid.*, 262). Osaobjektit ovat siis rationaalisia, omaavat tietyn loogisen muodon ja toimivat loogisten ”lakien” mukaisesti – kuten rationalismi edellyttää. Myös ihmisten toiminta osana rationalisoituja osaobjekteja on rationaalista. Ongelma on kuitenkin siinä, että vaikka työprosessit, instituutiot ja ylipäätään käytänteet voi pilkkoa osiinsa ja rationalisoida itsessään sekä suhteessa lähimpiin osasysteemeihinsä, ei prosessin osasena toimivaa ihmistä tietenkään voi. Ihminen on konkreettinen kokonaisuus persoonallisuuksineen, kykyineen ja tarpeineen eikä muuksi muutu, vaikka pakotettaisiinkin osaksi rationaalista järjestelmää. Ihmisestä ei voi abstrahoida vain joitain ominaisuuksia sekä kykyjä, ja rationalisoida niitä osaksi loogista järjestelmää. Näin kuitenkin reifioituneessa kapitalismissa tehdään.

Konkreettinen ihminen on olemuksellisesti ristiriidassa yhteiskunnassa vallitsevan abstraktin, teknisen rationaliteetin kanssa. Ihminen itse kaikkine inhimillisine piirteineen on siksi yhteiskunnan rationaalisten eli lainmukaisten järjestelmien *hiatus irrationalis*, redusoitumaton olio sinänsä. Yhteiskunnan osajärjestelmillä on omat lakinsa (Teilgesetze) ja loogiset muotonsa, mutta konkreettinen ihminen on aina viime kädessä näiden loogisten muotojen irrationaalinen sisältö. Ihmistä ei voi rationalisoida, koska ihminen itsessään on konkreettinen, ”moninaisen ykseys”. Tässä on filosofisina ongelmina ilmenevien porvarillisen ajattelun antinomioiden yhteiskunnallinen olemus: todellisuuden

rationaalisuus ja lainmukaisuus kohtaa ylittämättömän esteen konkreettisessa ihmisessä ja tämän todellisessa toiminnassa. Ihmistä ei voi sen enempää johtaa kuin käsitteellistä rationaalisilla laeilla ja loogisilla muodoilla, sillä hän on itsessään totaliteetti, jota tekninen rationaliteetti ei määritelmällisesti pysty käsittämään.

Esimerkkien avulla ristiriita on helppo käsittää. Byrokraattiset järjestelmät – esimerkiksi sosiaaliturvajärjestelmä tai lupahallinto – toimivat tietyllä sisäisellä logiikallaan rationaalisesti, mutta eivät monesti sovellu yksittäistapausten tarpeisiin välttämättä lainkaan (Feenberg 2014, 79). Yksilö saattaa tarvita tiettyä tukea elämäntilanteessaan, muttei saa sitä, koska ei vastaa muodollisia määritelmiä jonkin sivuseikan vuoksi. Toinen tarvitsee luvan talonsa korjaamiseen, mutta hakemus hylätään, koska se ei ole oikein laadittu. Lakisäädös on sisäisesti rationaalinen ja toimii oikeuden loogisessa järjestelmässä hyvin; kun sitä kuitenkin sovelletaan käytännön monimutkaiseen tapaukseen, tuottaa se alkupe- räisestä intentiosta päinvastaisen tuloksen (ks. *ibid.*). Etukäteen määritelty työaika, -tehtävät ja vastuunjako ovat rationaalisia ja loogisia koko tuotantoyksikön näkökulmasta, mutta asettavatkin yksittäiset työntekijät henkilökohtaisissa suhteissaan mahdottomiin tilanteisiin ja suhteettoman taakan alle. Jokainen organisaatiossa työskennellyt myös tietää, mitä organisaation ”*rationalisointi*” tarkoittaa työntekijöiden kannalta. Työttömäksi jääneeltä poistetaan työttömyysetuus rationaalisen talousteorian perusteella (jotta työvoiman tarjonta lisääntyisi), vaikka työttömyyden syy on työvoiman olematon kysyntä. Rokotekehitysprojekti tarvitsee julkista rahoitusta keskellä akuuttia pandemiaa, mutta sitä ei myönnetä, koska oikeanlainen hallinnon byrokraattinen ”rahoitusinstrumentti” puuttuu; sitä vastoin rahoitusta on lähdettävä hakemaan markkinoilta, koska se ”on ainoa keino”.⁶² Teollisuustuotanto tarjoaa alueen ihmisille töitä ja toimeentuloa, mutta tuhoaa samalla täydellisesti alueen ympäristön ja tekee elämisen siellä mahdottomaksi. Luetteloa voisi jatkaa loputtomasti.⁶³

Tärkeintä on siis käsittää reifikaation aikaansaama ristiriita ihmiselämän ja yhteiskunnan toiminnan välillä. Yhteiskunnan järjestelmät toimivat ”rationaalisesti”, kun niitä käsitteellistetään loogisen muodon näkökulmasta, abstraktista ja formaalista katsannosta – tai ”Absoluutin systemaattisesta asemasta” (der systematische Ort des Absoluten), kuten Lukács sitä nimittää (Lukács 1977, 374). Muotojen irrationaalisen sisällön – siis ei-lainmukaisen ja ei-kvantifioitavan ihmisen – näkökulmasta järjestelmä on kuitenkin

⁶² Eikä rahoitusta muuten saada sieltäkään, koska rokote on kehitetty avoimesti saatavilla olevalla tutkimustiedolla, jota ei siis voi patentoida.

⁶³ Näiden esimerkkien avulla käy kuitenkin jo selväksi, miksi esim. Konstantinos Kavoulakos on kuvannut Lukácsin teoriaa ”arki-elämän kritiikiksi” (”critique of everyday life”).

läpeensä irrationaalinen. Miksei etuusjärjestelmä ole tarveharkintainen? Miksei yleishyödyllistä rokotekehitystä rahoiteta julkisesti? Miksi tarpeet on sopeutettava teknologian imperatiiveihin eikä toisinpäin? Silti mihinkään näistä ei ihminen näe voivansa vaikuttaa.

Kukin osajärjestelmä toimii ”toisen luonnon” välttämättömyydellä, vastaansanomattomien lakien hallitsemana. Ne eivät ole avoimia uudelle tai käytännön elämästä (siis irrationaalisesta materiasta) kumpuavalle muutokselle. Eikä kyseessä ole ihmisen tekemä episteeminen virhe tai ideologia. Hän todella *ei voi* järjestelmiin toiminnassaan vaikuttaa. Syy on todellisuuden välttämättömässä ilmenemismuodossa, joka ei ole muuta kuin tietyn toiminnan aikaansaannos. On edelleen toistettava, ettei ihmisen voimattomuus reifikaation oloissa ole ideologiaa; ideologiaa se on vasta, kun joku väittää, ettei järjestelmiä toden totta voi kukaan muuttaa niiden *olemuksen* vuoksi, että yhteiskunnan osat toimivat välttämättä siten kuin toimivat eikä muutoin voi olla.

Yksilön tasolla on aina totta, ettei muutos ole mahdollinen. Reifikaation oloissa yksilötaso on myös ainoa mahdollinen taso. Tekninen rationaliteetti, joka on olemuksellinen osa reifikaatiota, on abstrakti, ja konkreettinen vääjäämättä sen ulkopuolella. Kapitalismin osien totaliteetti koostuu viime kädessä ihmisten tiedostamattomasta yhteistoiminnasta ja tiedostamattomista keskinäissuhteista, mutta kummatkin ovat reifikaation vuoksi *järjen* ulkopuolella (Feenberg 2014, 98). Ne kuuluvat objektiin ja ovat subjektille ulkoisia, sellaisenaan annettuja. ”Sitä, mitä yksilöt eivät tietoisesti ja yksilöllisesti voi saavuttaa, ei ’saavuteta’ ollenkaan, vaan sen he ennemmin kärsivät kohtalona.” (*ibid.*, 99) Ihmisten yhteistoiminnan tulos siten ilmenee heille *sinä, mitä se on* (vrt. Marx 2013, 79): ei ihmisten yhteistoiminnan kontingenttina tuloksena, vaan välttämättömänä toisen luonnon olosuhteena. Tämän reifikaatio saa yhteiskunnassa aikaan.

2.5 Reifikaation voittaminen: transformatiivinen praxis ja luokkatietoisuus

Reifikaation oloissa tietoisuus ja toiminta ovat kontemplatiivisia: vain objektin ”lakeihin” mukautuvia, objekteja vain pinnallisesti manipuloivia. Kuitenkaan ihmisten toiminta ei tosiasiallisesti ole välttämätöntä, vaan kontingenttia; samoin on yhteiskunnan toiminnan laita. Siksi Lukácsin teorian keskeinen tavoite on perustella, miten yhteiskuntaa faktisesti voi muuttaa (vrt. Lukács 1977, 173). Se edellyttää reifikaation voittamista.

Kontemplatiivisen asenteen ja kontemplatiivisen toiminnan vastakohta on Lukácsille toiminta, joka kohdistuu yhteiskunnallista objektia hallitseviin (toisen luonnon) ”lakeihin” ja muuttaa niitä. Tällainen toiminta perustuu aktiiviseen subjektin

itsetietoisuuteen objektin ja subjektin suhteesta: objektia rakenteistava objektiivisuusmuoto voi muuttua, kun sen kontingenssista tullaan tietoiseksi. ”Tietoiseksi tulemisen akti kumoo objektinsa objektiivisuusmuodon.”⁶⁴ (Lukács 1977, 363) Nimitän tällaista toimintaa Andrew Feenbergin tavoin *transformatiiviseksi praksikseksi* tai toiminnaksi (ks. Feenberg 1999, 54). Transformatiivista praksista Lukácsille on ennen kaikkea ”todellinen yhteiskunnallinen vallankumous”, joka ”voi olla vain ihmisen konkreettisen, reaalisen elämän uudelleenmuotoilu” (Lukács 1977, 379).⁶⁵ Transformatiivinen praksis on siis tiettyä käytännön toimintaa, jolla on voima muuttaa todellisuuden konstituutiota ja siten ratkaista filosofiset järjen antinomat. Siksi vallankumous – käytännön toiminta – on elimellisessä yhteydessä teoriaan (vrt. *ibid.*, 173).

Koska reifikaatio perustuu viime kädessä nomologisesti välttämättömään objektiivisuusmuotoon ja abstraktiin tekniseen rationaliteettiin, on muutoksen kohdistuttava paitsi subjektiin myös itse objektiin. Aivan kuten tavarafetisismi, ei objektiivisuusmuotokaan näet siitä muutu, että subjekti vain ”päättää” katsoa maailmaa eri tavalla; historiallista a prioria ei voi muuttaa pelkästään tietoisuudessa, sillä se muodostuu ja elää käytänteissä. Reifikaatio (ja tavarafetisismi) on performatiivista. Jos siitä tullaan aktiivisesti tietoiseksi, ei se enää tarkalleen ottaen ole historiallinen a priori, joka olemuksellisesti on tiedostamaton (ks. Feenberg 2014, 56), mutta sikäli kuin sen mukaan silti toimitaan, ei reifikaatio vielä kumoudu. Kulttuuri (historiallinen a priori) voi näet toimia ylihistoriallisena ”Absoluuttina” vain pysyessään tiedostamattomana (ks. Lukács 1977, 374 sekä 1977a, 677–678). Kuitenkin on selvää, etteivät reifioituneet sosiaaliset objektit minkään ”oman olemuksensa” vuoksi ole aidosti välttämättömiä, kuten ensimmäisen luonnon objektit. Siksi on myös muutos tietoisuudessa yhteiskunnallisen muutoksen alkupiste ja sen välttämätön (muttei riittävä) ehto.⁶⁶ Tätä tietoisuuden muutosta Lukács kutsuu luokkatietoisuudeksi.

⁶⁴ “[...], *umwälzt der Akt des Bewußtwerdens die Gegenständlichkeitsform seines Objekts*”. Idealismisyytösten kannalta (ks. seuraava luku) on syytä kiinnittää huomiota katkelman virheelliseen englanninkokoon: ”the act of consciousness overthrows the objective form of its object.” (Lukács 1971, 178) Kyseessä ei tietenkään ole ”tietoisuuden akti” (the act of consciousness) vaan ”tietoiseksi tulemisen akti” (der Akt des Bewusstwerdens). Ero on tässäkin kohdassa ratkaiseva, sillä Lukács ei suinkaan väitä, että pelkkä tietoisuudessa tapahtuva akti (so. jokin mentaalinen teko) voisi sellaisenaan muuttaa todellisen maailman olemusta, toisin kuin englanninkokos antaa ymmärtää. Tietoiseksi tuleminen muuttaa näet itse subjektia eikä ole sinänsä subjektin objektiin kohdistuva teko. Se ainoastaan avaa subjektille uusia toiminnan mahdollisuuksia (so. muuttaa *mahdollisen* horisonttia).

⁶⁵ “[dass] die wirkliche gesellschaftliche Revolution nur die Umgestaltung des konkreten und realen Lebens des Menschen sein kann”

⁶⁶ Tosin lienee mahdollista ajatella, että yksilöt voisivat myös ”vahingossa” ja ilman aktiivista itsetietoisuutta toimia transformatiivisesti eli yhteiskunnallisten objektien ”välttämättömiä lakeja” muuttaen (esim. jonkin kriisin seurauksena). Tällainen epäintentionaalinen toiminta ei kuitenkaan voi olla jatkuvaa, mikä lienee syynä siihen, ettei Lukács katso sen voivan muodostaa transformatiivista praksista.

Proletariaatin luokkatietoisuus on siis transformatiivisen praksiksen mahdollistava ennakkoehto (Feenberg 1999, 55). Luokkatietoisuus tarkoittaa työläisen *konkreettiseen totaliteettiin* eli yhteiskunnan suhteiden kokonaisuuteen kohdistuvaa tietoa (Lukács 1977, 336). Se on tietoa luokan konstitutiivisesta roolista yhteiskunnan historiallisessa kokonaisuudessa. Syitä työväenluokan erityisasemaan on useampia. Ensinnäkin ja ilmeisimpänä proletariaatin rooli kapitalismissa eroaa muista luokista olennaisesti. Sen jäsenet ovat tavaramuotoisen työvoiman kantajia ja myyjiä, ja he kokevat siksi henkilökohtaisesti rationalisoinnin ja tuotantoprosessin pilkkomisen vaikutukset. Proletaari itse tavallaan *on* oma tavaramuotoinen työvoimansa; kuten totesin, ei konkreettista ihmistä voi pilkkoa abstrakteihin ominaisuuksiin. Kun proletariaatti tulee luokkatietoiseksi, on kyseessä siksi paradoksaalinen ”tavaran itsetietoisuus” (Selbstbewusstsein der Ware) (*ibid.*, 352).

Toiseksi proletariaatin luokkatietoisuus väistämättä muuttaa sen roolia tavarana tuotantoprosessissa, koska tavarassa olennaista on juuri sen itsetiedottomuus eli rooli ensimmäisen luonnon objektina (Feenberg 1999, 55). Luokan itsetietoisuus (eli luokkatietoisuus)⁶⁷ tarkoittaa siksi tavaramuotoisen ilmenemismuodon käymistä mahdottomaksi, koska tavarafetismin dynamiikka perustuu juuri siihen, ettei yksityistöiden suhdetta kokonaistyöhön voi havaita muutoin kuin tavaroiden välityksellä. Luokkatietoisuus taas nimenomaisesti on suhteen havaitsemista.

Miksi juuri proletariaatti? Eikö porvariston tai yleisesti kaikkien yhteiskunnan jäsenten itsetietoisuus voisi riittää? Mainitusti proletariaatti kokee omakohtaisesti rationalisoidun järjestelmän irrationaalisuuden, mutta sen erottaa muista luokista myös sen jäsenten keskinäissuhteet. Tiivistäen voidaan todeta, että siinä missä reifikaatio tuottaa työläisille lähinnä kärsimystä, sopii se varsin hyvin porvariston maailmankuvaan ja tukee sen yhteiskunnallista (yhteis)toimintaa (ks. Lukács 1977, 332; 348–349).⁶⁸ Porvariston jäsenten yhteiskunnalliset suhteet ovat näet pääasiassa konfliktualistisia: vuorovaikutuksen normaalimuoto on kilpailu. Sen vuoksi kaiken sen, mitä porvaristo saa aikaan kollektiivisesti luokkana (kuten kilpailurakenteet), se saa yhdessä aikaan vain tiedostamattomasti. Reifioitunut todellisuus koskee siis yhtä lailla kapitalistia (porvaria). Kilpailu ja koko tuotantojärjestelmä on kullekin porvariston jäsenelle ulkoisesti annettu ja välttämätön todellisuus, jonka tuottamiseen kukin silti tiedostamattaan osallistuu. (Feenberg 2014,

⁶⁷ Lienee syytä korostaa Feenbergin tavoin, ettei Lukács suinkaan usko mihinkään ”ryhmäsieluun” (Gruppenseele), vaan ”luokan itsetietoisuudessa” on kyse puhtaasti yksilöiden (luokka)tietoisesta yhteistoiminnan aggregaatista (ks. Feenberg 1999, 54).

⁶⁸ Lukács perustelee väitettä pitkällä sitaatilla Marxin ja Engelsin *Pyhästä perheestä* (1845). Kiinnostavana voinee pitää sitä, että siteerattu katkelma on ainoita Lukácsin käytössä olleita tekstejä, joissa Marx kirjoittaa eksplisiittisesti vieraantumisen (suomennoksesta ks. Marx & Engels 1978, 383).

95.) Reifikaatio on kapitalistisen toiminnan esiehto kaikille. Ero porvariston ja proletariaatin välillä kuitenkin on, että edelliselle reifioitunut todellisuus sopii, jälkimmäiselle ei. Toisin sanoen: rationaalisen järjestelmän irrationaalisuus käy voimalla ilmi lähinnä proletariaatille. Porvaristo havaitsee sen Lukácsin mukaan pääasiassa talouskriiseissä, joita pidetään vain systeemin muuten normaalin toiminnan ”anomaliaina” (Lukács 1977, 276). Kriisit ovat porvariston taloudelliselle ajattelulle ”olio sinänsä”, kapitalismin rationaalisen järjestelmän redusoitumaton, irrationaalinen jakojäännös (*ibid.*, 281).

Luokkatietoinen proletariaatti voi toimia transformatiivisesti eli kollektiivisesti ja tietoisesti muuttaa yksilöiden alun perin tiedostamattomasta yhteistoiminnasta syntyneitä yhteiskunnallisia rakenteita. Muutoksen puhtain ilmaus on, mainitusti, vallankumous. Lukácsille *proletaarinen praxis* voi olla transformatiivista siksi, että työväenluokan toiminta kohdistuu suoraan itse objektiivisuusmuotoon (Lukács 1977, 373; ks. myös Feenberg 2014, 56). Oudolta vaikuttava väite tulee ymmärtää sen uuskantilaisessa kontekstissa (tosin Hegelillä maustettuna). Objektiivisuusmuodon totesin viittaavan objektien yleiseen kategoriseen konstituutioon osana maailmaa, siis niiden annettuuden yleiseen muotoon. Objektin kategorinen konstituutio – joka on logos-immanenssin mukaisesti objektissa itsessään – puolestaan saa olemuksensa vasta suhteessa muihin kategorisesti konstituoituineisiin objekteihin sekä niiden kokonaisuuteen, totaliteettiin: vasaran todettiin voivan olla vasara (eli tietyllä tapaa merkityksellinen objekti) vain siksi, että sillä on tiettyjä kategorisia suhteita muihin yhtä lailla kategorisesti määräytyneisiin objekteihin.

Proletariaatin toiminnasta erityisen tekee se, että se itse luo kategorisia suhteita yhteiskunnassa, sillä se tuottaa kapitalistisen todellisuuden konstituoivat tavarat ja on itse tavaramuotoisena työvoimana osa niiden kategorista konstituutiota. Silti työläiset hahmottavat kouriintuntuvasti irrationaalisen jakojäännöksen olemassaolon joka hetkessä – koska he itse muodostavat sen! Porvarillisen ajattelun antinomiat ovat proletariaatille kirjaimellisesti käytännön elämän antinomioita. *Hiatus irrationalis* kohtaa työläistä joka päivä: massiivinen tuotantokoneisto kykenisi tyydyttämään kaikkien tarpeet moninkertaisesti ja suomaan jokaiselle lisää vapaa-aikaa; silti työläinen kärsii päivittäin suurimman osan ajastaan ”koneen mekaanisena osana” tullakseen edes minimaalisesti toimeen. (Ks. Feenberg 2014, 237.) Rationaalisen järjestelmän irrationaalinen materia on proletariaatin arki. Siksi työväenluokka voi luokkatietoisena muokata yhteiskunnan kategorisia konstituutioita – ja sitä kautta objektiivisuusmuotoa – toimimalla tietoisesti kapitalismin fetisististen ilmenemismuotojen vastaisesti.

Koska proletariaatilla ei tokikaan ole suoraa mahdollisuutta vain ”päättää” ryhtyvän muuttamaan todellisuuden kategorista konstituutiota, tarvitaan liikkeen alkuunpanijaksi kommunistinen puolue. Perustellakseen puolueen roolia vallankumouksen etujoukkona⁶⁹ Lukács erottelee kaksi luokkatietoisuuden käsitettä: empiirinen ja ideaalinen (zugerechnetes Klassenbewusstsein)⁷⁰ luokkatietoisuus. Edellinen viittaa luokan jäsenten ”aktuaaliseen” tietoisuuteen, jälkimmäinen taas siihen, joka olisi ”heidän objektiiviseen asemaansa sopiva”⁷¹ (Lukács 1977, 223). Proletariaatilla voisi olla ideaalitietoisuus, jos sillä olisi valmius käsittää yhteiskunnan kokonaisrakente (ibid.). Jos luokalla siis olisi hallussaan kaikki oleellinen tieto, olisivat proletariaatin empiirinen ja ideaalinen luokkatietoisuus identtisiä. Kyseessä on Weberin ideaalityypin ja ”objektiivisen mahdollisuuden” käsitteistä johdettu konstruktio (Feenberg 2014, 235). Kommunistisen puolueen tehtävä on ideaalitietoisuuden levittäminen ja sen mukaisesti taisteleminen.

Lukácsin mukaan kommunistisella puolueella voi siis olla ideaaliluokkatietoisuus, minkä vuoksi sen tulee johtaa vallankumouksellista kamppailua. Ei vaadittane syvällistäkään historiatuntemusta, jotta huoli stalinistisesta totalitarismista ja iankaikkisesti oikeassa olevasta puolueesta herää. Totisesti, kriitikot eivät ole päästäneet Lukácsia asiassa helpolla. Esimerkiksi Leszek Kołakowski (1927–2009) on todennut Lukácsin kahdesta luokkatietoisuuden käsitteestä seuraavan, että sikäli kuin puolueella todetaan olevan ideaalitietoisuus ja siksi ”objektiivinen totuus”, ei sen tarvitse enää välittää proletariaatin vajavaisesta empiirisestä tietoisuudesta, vaan se voi – ja sen oikeastaan pitää – johtaa yksin diktaattorina mielensä mukaan (Kołakowski 1978, 282). Pahamaineinen ideaalitietoisuus on yleisemminkin pöyristellyimpiä osia Lukácsin teoriaa (ks. Kavoulakos 2017, 70–71).

Lienee totta, että luokkatietoisuusteorian voi periaatteessa katsoa avaavan huolestuttavia poliittisia mahdollisuuksia, jotka voisivat ilman jonkinlaista demokraattista valvontamekanismia johtaa karmiviin seurauksiin. Lukács ei tällaista demokraattista, Pariisin kommuunin tyyppistä takaisinkutsumekanismia teoretisoi, mutta jos *Historian ja luokkatietoisuuden* muita esseitä (erit. ”Rosa Luxemburg als Marxist” ja ”Methodisches zur Organisationsfrage”) kuitenkin luetaan tarkasti, käy selväksi, ettei hän suinkaan pitänyt tavoiteltavana Neuvostovenäjällä ja -liitossa toteutunutta kehitystä. Päinvastoin: ellei kommunistisella puolueella ole hallussaan ”oikeaa teoriaa” eli todellista työväenluokan

⁶⁹ Lukács oli leninisti aina 1910-luvun lopulta lähtien.

⁷⁰ Kuten yllä totesin, suomennan hankalasti kääntyvän ”zugerechnetes Klassenbewusstsein” vapaasti muotoon ”ideaalinen tietoisuus” tai ”ideaalitietoisuus” sisällöllisistä syistä.

⁷¹ "[...] ihrer objektiven Lage angemessen [...]."

ideaalitietoisuutta, se tuhoutuu omaan mahdottomuuteensa (Lukács 1977, 505). Puolue voi todella olla kommunistinen eli proletariaatin esitaistelija vain silloin, kun se on ”ansainnut proletariaatin luottamuksen” ja myös säilyttää sen toiminnallaan (*ibid.*, 215). Jos puolue hylkää proletariaatin todelliset intressit ja alkaa toimia vain omaksi edukseen, työväenluokka yksinkertaisesti hylkää sen. Puolue voi olla vain ”proletariaatin luokkatietoisuuden näkyvä ilmentymä” (Lukács 1972, 28). Siksi puolue ei ole vallankumouksen subjekti, vaan ainoastaan proletariaatin objekti. Tai näin Lukács ainakin ajatteli. Historiallisesti kävi kuitenkin toisin.

Paljon *Historian ja luokkatietoisuuden* julkaisun jälkeen Lukács kirjoitti myös eksplisiittisesti sosialismin ja demokratian suhteesta. *Sozialismus und Demokratisierung* (1967), *Gelebtes Denken* (1971) ja postuumisti julkaistu kirjeenvaihto (ks. esim. Lukács 1991, 95–96) osoittavat, että Lukács uskoi ainakin elämänsä loppupuolella sosialismin olevan pelastettavissa stalinismilta ainoastaan ”jokapäiväisen elämän” kattavalla demokratisoinnilla, siis demokraattisella sosialismilla (ks. Lukács 1983, 168; ks. myös Tökei 1990 ja Dannemann 2002, 90–92). Hän myös korosti jo 1924, miten leninistinen puoluekäsitys edellyttää toimiakseen ”vallankumouksen tosiasiallisuuden, sen ajankohtaisuuden” (Lukács 1972, 27). Puolue ei siis voi pysyä vallankumouksen jälkeen johdossa luokkatietoisuutensa nojalla, sillä jos se on toiminut oikein, proletariaatilla itsellään on silloin ideaalitietoisuus, ja luokka on valmis hallitsemaan demokraattisesti itse. Tokikaan vuosikymmeniä myöhemmin ja monen historian käänteen jälkeen esitetyt näkemykset eivät varsinaisesti ”korjaa” tai välttämättä edes auta ymmärtämään vuoden 1923 teoriaa. Kun muistetaan, miten elimellisessä yhteydessä Lukácsin teoria on käytännön poliittiseen toimintaan, ei sen avoimeksi jättämiä poliittisia riskejä voine pitää mitenkään marginaalisina ongelmina. Jotkut ovat juuri niiden takia olleet valmiita hylkäämään Lukácsin kokonaan.

Lukácsin demokratiakäsitykset eivät kuitenkaan kuulu käsillä olevan tutkielman piiriin.⁷² Sen tähden on syytä korostaa luokkatietoisuusteorian ja vallankumouksen teoreettista merkitystä: vallankumous on ennen kaikkea transformatiivista praksista, jonka luokkatietoisuus mahdollistaa ja joka muuttaa yhteiskunnan kategorista konstituutiota suoraan. Näin yhteiskunnallinen toiminta ratkaisee porvarillisen ajattelun antinomiat.

⁷² Lukács kuitenkin tarjosi jo 1946 varsin suorasanaisen määritelmän sille, mitä sosialistinen demokratia hänelle tarkoittaa: ”Er läßt sich in aller Kürze so formulieren: nur wenn alle realen Formen der Abhängigkeit des Menschen vom Menschen, der Ausbeutung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen, der gesellschaftlichen Ungleichheit und Unfreiheit verschwinden, kann von Demokratie gesprochen werden. [...] der Sozialismus wird eine Gleichheit der konkreten Menschen im wirklichen Leben schaffen.” (Lukács 1967, 407) Stalinistisena voi tätä tuskin kärkeäinkään kritikko pitää.

On kuitenkin tarkennettava, ettei vallankumous suinkaan tarkoita Lukácsille yksittäistä tapahtumaa tai äkkinäistä murrosta, joka yhtäkkiä kumoaisi kaiken reifikaation. Päinvastainen on lähempänä totuutta: ”tavaran itsetietoisuus”, joka voi lopulta johtaa luokan ideaalitietoisuuteen (ks. Lukács 1977, 342), ei ole muuta kuin tietoa konkreettisesta ja historiallisesta yhteiskunnan prosessista (*ibid.*, 336). Tieto historiallisesta konkreettisesta totaliteetista – eli käytännössä yhteiskunnan kategorisen konstituution kontingenssista – ei puolestaan ole muuta kuin tietoa objektien *objektiudesta* ja niiden merkityksen eli mielekkyyden rakentumisesta (Lukács 1977, 151–152; vrt. Kavoulakos 2011, 160–161). Historian olemus on ihmisen ”sisäisen ja ulkoisen elämän” rakennemuotojen (tai objektiivisuusmuotojen) muuttumisessa (Lukács 1977, 336). Siksi vallankumouksessa – ja ylipäätään transformatiivisessa praksiksessa – on kyse siitä, miten nuo muodot välittyvät (vermitteln) ihmisen todellisen olemassaolon ja yhteiskunnan suhteessa (Kavoulakos 2011, 160). Tavoite on muuttaa niiden suhdetta (ks. Feenberg 2014, 113).

Lukács toteaa suoraan, ettei reifikaation voittaminen tapahdu vallankumouksessa kerralla, vaan on pitkäaikainen prosessi, joka ei ehkä koskaan tule valmiiksi:

Kuuluu prosessin olemukseen, ettei se voi olla kertaluonteinen, yksittäinen kaikkien reifikaatiomuotojen kumoamisen akti; että koko joukko prosessin objekteja näyttää pysyvän enemmän tai vähemmän sen koskemattomissa. (Lukács 1977, 394)⁷³

Näin ollen kapitalismin ja sosialismin laadullinen ero ei ole yksinkertaisesti se, että edellinen on reifioitunut ja jälkimmäinen ei. Reifikaatio ja tekninen rationaliteetti jäävät monimutkaisen yhteiskunnan toiminnan osaksi vallankumouksen jälkeenkin (Feenberg 2014, 118). Katson siksi Feenbergin tulkinnan vallankumouksen merkityksestä olevan perustelluin: ratkaiseva ero on, että siinä missä kapitalismissa yhteiskunnan reifioitunut todellisuus on kokonaan toisen luonnon voimalla välttämätön ja inhimillisen muutoksen ulottumattomissa, ovat sosialismin rakenteet avoimempia muutokselle ja inhimillisen perustansa tarpeille (Feenberg 2014, 118.; vrt. Lukács 1977, 343). Ero ei lopultakaan ole juuri muuta kuin yhteiskunnan inhimillisyyden ja historiallisen kontingenssin tunnustamista (Feenberg 2014, 119; vrt. myös Kavoulakos 2011, 164–165). Tuon tunnustuksen yhteiskunnalliset seuraukset kuitenkin ovat parhaimmillaan jättiläismäisiä.

Jos huomioimme ensinnäkin sen, että Lukács totesi leninistisen etujoukkopuolueen olevan mahdollinen vain ”vallankumouksen tosiasiallisuuden” aikakaudella (jollaisena

⁷³ "Und es gehört zum Wesen dieses Prozesses, daß dies eben kein einmaliger, einziger Akt der Aufhebung aller Verdinglichungsformen sein kann, daß sogar eine Reihe von Gegenständen von diesem Prozeß mehr oder weniger unberührt zu bleiben scheint."

omaa aikaamme tuskin kukaan voi erehtyä pitämään), toiseksi sen, ettei vallankumous ole kerralla tapahtuva kaiken mullistava muutos, vaan pikemminkin reifikaation ja sen purkamisen välistä, kenties päättymätöntä kamppailua, muuttuu tulkinta transformatiivisesta toiminnasta ratkaisevasti. Reifikaatiota kumoavana toimintana voidaan täten pitää mitä tahansa sellaista toimintaa, joka kyseenalaistaa ja käytännöllisesti muokkaa yhteiskunnan järjestelmien ja teknologioiden ”välttämättömiä” toiminnan rajoja ja logiikoita.

Feenberg on käsitteellistänyt esimerkiksi vapaan internetin ja ympäristöliikkeen nousua ”dereifioivana” (dereifying) eli transformatiivisena toimintana (ks. Feenberg 2015). Internet luotiin alun perin instituutioiden sisäiseen ja valtioiden sotilaalliseen käyttöön, mutta se muuttui, pitkälti tavallisten ihmisten aloitteesta, täysin toisenlaiseksi, muun muassa yksityisihmisten yhteydenpitoa ja yhteisöllisyyttä palvelevaksi alustaksi (*ibid.*, 501). Samoin ympäristöliike kyseenalaistaa ja käytännöllisesti rikkoo institutionaalisen politiikan toimintaa sekä osoittaa, miten teknologiaa ja tuotantoa – joiden ”olemuksen” kuuluu välinpitämättömyys ympäristöä kohtaan – voi todellisesti käyttää ympäristön puolesta eikä sitä vastaan (ks. *ibid.*, 505). Kummassakin toimitaan käytännöllisesti vastoin sitä logiikkaa, joka teknologiat on luonut, ja muutetaan niiden toiminnan ”lakeja”.

Fredric Jameson (1988) totesi jo 1980-luvulla osuvasti, miten Lukácsin transformatiivisen praksiksen teoriaa lähempänä olivat ajan feministiset kriitikot ja aktivistit kuin marxilaiset teoreetikot. Feministinen näkökulmateoria (standpoint theory) kyseenalaistaa – kuten Lukácsin nimeämä proletariaatin näkökulma – teknisen rationaliteetin ja formaalin järjen universaalien pätevyyden legitimoimalla kokemukseen ja perspektiiviin perustuvan tiedon. (Jameson 1988, 64; ks. aiheesta myös Teixeira 2020) Muitakaan samantaisia oppositionaalisia liikkeitä ei ole vaikeaa tulkita Lukácsin kumouksellisen toiminnan kontekstissa. Kapitalismin vaihtoehtottomuutta vastaan suuntautuvaa käytännöllistä toimintaa voi moninaisissa muodoissa pitää transformatiivisena. Tärkeintä on toiminnan *mahdollisuuden horisonttia* avartava luonne: aiemmin intuitiivisesti ja itsestään selvästi mahdoton ja välttämätön osoitetaankin mahdolliseksi ja kontingentiksi.

2.5.1 Ratkaisun kritiikkiä

Ei ole yllättävää, että reifikaatio tulee kumota nimenomaan toiminnalla. Kuten olen useasti todennut, sekä tavarafetisismi että reifikaatio ovat käytännöllisiä, performatiivisia ilmiöitä, eivät mentaalisia asenteita tai episteemisesti virheellisiä ideologioita. Kun kumottava ilmiö on käytännöllinen, on siitä tietenkin mahdoton irtautua vain teoreettisesti; käytännöllisen maailman on muututtava. Yllättävämpää sen sijaan on se, miten moni on silti väittänyt Lukácsin ”syyllistyvän” idealismiin. Lukács väitetysti korostaa, miten

proletariaatti vain ”tietoisuutensa aktilla” (kuten englanninos kuuluu: Lukács 1971, 178) faktisesti muuttaa ulkoista maailmaa ja toimii kuin itsetietoiseksi tuleva Absoluuttinen Henki.

Osasyynä lienee reifikaation tulkitseminen alun perinkin väärin ideologiaksi ja episteemiseksi virheeksi, mutta myös vähemmän vulgarisoivat tulkitsijat ovat Lukácsin ratkaisua idealismista syyttäneet. Lukács lainaa saksalaisen idealismin retoriikkaa ja kieltämättä puhuu proletariaatista ”identtisenä subjekti–objektina” sekä luokan ”teontomista” (esim. Lukács 1977, 331). On siksi jälleen todettava, ettei Lukács itse suinkaan tehnyt teoriansa väärintulkitsemisesta vaikeaa. Hän kritisoi idealismia sen omilla käsitteillä, mutta jättää samalla monet teoreettiset taustaoletuksensa eksplikoimatta ja olettaa argumentin uuskantilaisten taustojen sekä tavarafetisismien teorian jostain syystä olevan yleisölle selviä.

Lukácsin argumentteja on tulkittu niin monella eri tavalla ja syytetty niin lukemattomista, täysin vastakkaisistakin synneistä, ettei tässä yhteydessä ole mahdollista luoda edes alustavaa katsausta kaikkiin yleisimpiinkään kritiikkeihin. Mutta sikäli kuin olen onnistunut osoittamaan standarditulkinnan virheellisyyden, ei siihen olisi tarvettakaan. Kaikki yleisimmät kritiikit perustuvat näet siihen. Kuitenkin ehkäpä vaikutusvaltaisimman ja eniten toistellun kritiikin esitti T.W. Adorno. Hän syytti Lukácsia idealismista ja epärealistisesta romantismista. On yllättävää, ettei Adornokaan vaikuta nähneen Lukácsin argumentin koko syvyyttä; opiskelihan hän itsekin uuskantilaisen filosofian parissa.⁷⁴

Adorno summaa koko kritiikkinsä ytimekkäästi:

Ei ole vailla ironiaa, että brutaalit ja primitiiviset puoluevirkailijat [mm. Deborin, Rudas ja Zinovjev, SS.], jotka yli neljäkymmentä vuotta sitten kirosivat Lukácsin kerettiläiseksi tämän merkittävän kirjan *Historian ja luokkatietoisuuden* reifikaatioluvun perusteella, vaistosivat hänen käsitystensä idealistisuuden. [...] Se, jolle olious on radikaali paha; joka haluaisi dynamisoida kaiken olevan puhtaaseen aktualisuuteen, on taipuvainen vihollisuuteen Toista vastaan, vastaan vierautta, jonka nimi ei turhaan kaiu vieraantumisessa. (Adorno 1966, 189)⁷⁵

⁷⁴ Adornon opettaja oli uuskantilainen filosofi Hans Cornelius (1863–1947), jonka uuskantilaista filosofiaa nuori Adorno käsitteli varhaistöissään (ks. Bloch 2019).

⁷⁵ "Nicht entbehrt es der Ironie, daß die brutalen und primitiven Funktionäre, die Lukacs wegen des Verdinglichungskapitels aus dem bedeutenden Buch *Geschichte und Klassenbewußtsein* vor mehr als vierzig Jahren verketzerten, das Idealistische seiner Konzeption witterten. [...] Wem das Dinghafte als radikal Böses gilt; wer alles, was ist, zur reinen Aktualität dynamisieren möchte, tendiert zur Feindschaft gegen das Andere, Fremde, dessen Name nicht umsonst in Entfremdung anklingt [...]."

Koukeroinen katkelma vaatii selvennystä. Adorno siis toteaa Lukácsin reifikaation käsitteen olevan idealismissaan ylipäätään kaikkea ”oliomaisuutta” (Dinghaftigkeit) tai ”objektiivutta” vastaan ja pitävän sitä ”radikaalina pahana”. Kaikki ”objektius” pitäisi tehdä dynaamiseksi jonkinlaisessa välittömässä aktualisuudessa. Adorno katsoo Lukácsin siis vastustavan kaikkea objektiivista sinänsä ja haluavan palata jonkinlaiseen ”luontaiseen” tai ”dynaamiseen” elämän välittömyyteen.

Lukács syytti myös itse itseään vuoden 1967 uudessa esipuheessa samanlaisesta virheestä (ks. Lukács 1977b, 25). Feenberg on kuvannut Lukácsin itsekritiikkiä ainutlaatuisesti esimerkiksi filosofisesta ”itseväärinymmärryksestä” (Feenberg 2014, 126). Lukács katsoi vuonna 1967 erehtyneensä aiemmassa uskossaan proletariaatin yleiseen transformatiivisuuteen. Hän totesi tajunneensa sosialismin yhdessä maassa olevan välttämättömyys, minkä vuoksi *Historian ja luokkatietoisuuden* teoria oli käynyt hänelle vieraaksi. (ks. Lukács 1977b, 30.) Lukács siis näytti tavallaan lähestyneen itsekin Adornon ja Horkheimerin pessimistisiä näkemyksiä *Valistuksen dialektiikassa*. Ilmeisesti olevaisen annettuutta rakenteistavien objektiivisuusmuotojen kokonaisvaltainen muuttaminen ei enää tuntunut mahdolliselta. Lukács vaikuttaa siis hylänneen teoriansa sen käytännöllisen epäonnistumisen vuoksi. Teorian käytännölliset epäonnistumiset eivät kuitenkaan vähennä sen voimaa ontologis-epistemologisella tasolla.

Lienee kaiken edellä esitetyn valossa jo ilmeistä, ettei Lukács vastusta olioutta tai objektiivutta sinänsä. Reifikaation *res* (Verdinglicungin *Ding*) viittaa vain tietyn objektiivisuusmuodon, nimittäin nomologisesti välttämättömän, rakenteistamiin objekteihin. Reifikaation ongelma ei ole se, että objektiivisuutta ylipäätään on olemassa, vaan se, että *tietynlaista* objektiivisuutta löytyy sieltäkin, minne se ei kuulu. Aivan yhtä virheellinen on Adornon käsitys Lukácsin idealistisesta ratkaisusta, jonka mukaan tavoitteena olisi proletariaatin ”absoluuttinen Subjekti”, joka teontoimella vailla mitään objektiivista perustaa loisi uuden välittömän eksistenssin tilan (ks. Adorno 1966, 189–190). Suorastaan hämmentäväksi Adornon tulkinta muuttuu, kun huomioimme Lukácsin seuraavan, yksiselitteisen toteamuksen:

Ei tule koskaan unohtaa: *vain käytännölliseksi tulleella proletariaatin luokkatietoisuudella on tämä transformatiivinen funktio*. [...] Proletariaatin ajattelun käytännöllisen luonteen muodostuminen ja todelliseksi tuleminen on niin ikään dialektinen prosessi. [...] On selvää, ettei oikea käsitys yhteiskunnallisten ilmiöiden prosessiluonteesta eikä niiden illusorisen, jäykän aineellisuuden paljastaminen voi *käytännöllisesti* kumota tuon illuusion ”todellisuutta” kapitalistisessa yhteiskunnassa.

Hetket, joissa tämä ymmärrys *voi* todella muuttua praksikseksi, ovat näet yhteiskunnallisen kehitysprosessin määrittämiä. (Lukács 1977, 393–394)⁷⁶

Lukács toteaa näin aivan yksiselitteisesti, ettei pelkkä ”oikea tietoisuus” (erotuksena ”väärästä”) riitä kumoamaan todellista reifikaatiota (kuten ei tavarafetisismiäkään). Vasta luokkatietoisuuden yhteiskunnallisessa muodostumisessa ja sen mukaisessa käytännöllisessä toiminnassa voi reifikaatio todella tulla kumotuksi. Lukács kylläkin kuvaa luokkatietoisien proletariaatin toimintaa samassa yhteydessä ”yhteiskunnallisen kehitysprosessin identtisenä subjekti–objektina” (ks. Lukács 1977, 395–395) – muttei tarkoita sillä muuta kuin proletariaatin samanaikaista roolia yhteiskunnan ”substanssina” ja subjektina. Proletariaatti – todelliset ihmiset – voi toimia transformatiivisesti juuri siksi, että yhteiskunta koostuu todellisista ihmisistä ja heidän toiminnastaan. Adorno näyttää silti oletttavan kritiikissään, että reifikaatio on vain ”mentaalinen” ilmiö, joka kumotaan tietoisuudessa (Feenberg 2011, 173). Reifikaatio kuitenkin selvästi on historiallinen a priori, joka muodostuu ja elää performatiivisesti – käytänteet (*praxis*), eivät pelkät mielensisälöt, luovat sen todellisuuden.

3. Reifikaatioteorian ajankohtaisuudesta: kaksi esimerkkiä

Vasta kuluneen vuosikymmenen aikana on *Historian ja luokkatietoisuuden* ajankohtaisuus noussut uudelleen akateemisen keskustelun aiheeksi pitkän tauon jälkeen. Teoksen reseptiohistoria on ollut traaginen ja täynnä väärinymmärryksiä, joista ei vielä kukaan ole monin osin päästy eteenpäin. Jos pääluvussa 2. esittämäni uskantilainen luenta Lukácsin reifikaatioteoriasta kuitenkin on uskottava ja standarditulkinnan puutteet sen valossa ilmeisiä, ei enää ole mitään syytä yhtyä yleiseen mielipiteeseen siitä, ettei Lukácsin teoria kuulu nykyaikaamme. Päinvastoin: väitän, että juuri omana aikanamme reifikaatioteorian koko kriittinen potentiaali on nähtävissä paremmin kuin ehkäpä koskaan ennen.

Osasyynä on uusi, aiempaa paljon historiallisesti valveutuneempi tutkimus, joka mahdollistaa Lukácsin teorian käsittämisen omassa kontekstissaan, ilman myöhempien vuosikymmenten simplistisiä väärintulkintoja. Spesifi historiallinen konteksti osataan viimein huomioida oikein, minkä myötä jo 1970-luvulla alkaneet ja yhä edelleen jatkuvat standardikritiikit, joissa Lukácsia arvioidaan täysin historiattomasti, poliittisesti

⁷⁶ "Es darf aber niemals vergessen werden: *nur das praktisch gewordene Klassenbewußtsein des Proletariats* besitzt diese verwandelnde Funktion. [...] Das Entstehen und Wirklichwerden des praktischen Charakters im Denken des Proletariats ist aber ebenfalls ein dialektischer Prozeß. [...] Denn es ist klar, daß eine noch so richtige Einsicht in den prozeßartigen Charakter der gesellschaftlichen Phänomene, eine noch so richtige Enthüllung des Scheins ihrer starren Dinghaftigkeit die »Wirklichkeit« dieses Scheins in der kapitalistischen Gesellschaft nicht *praktisch* aufheben kann. Die Momente, wo diese Einsicht wirklich in Praxis umschlagen *kann*, sind eben von dem gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß bestimmt."

värityneesti ja suorastaan tarkoitushakuisesti, näyttäytyvät juuri niin perusteettomina kuin ne tosiasiallisesti ovatkin (vrt. Westerman 2020, 37).

Filosofisesti ja aatehistoriallisesti on toki arvokasta sinänsä, että vanhojen teorioiden tutkimuksessa pystytään vielä sata vuotta julkaisun jälkeenkin saavuttamaan selkeää edistymistä. Katson kuitenkin, ettei standarditulkinna – ja kaikkien siihen perustuvien hätköityjen kritiikkien – kumoaminen ole ainoastaan veristisesti arvokasta. Päinvastoin: Lukácsin 1920-luvun teoriassa on paljon potentiaalia juuri nyky-yhteiskunnan kritiikkiin – ja muuttamiseen. Yhteiskunnat ovat tietenkin kuluneen vuosisadan aikana muuttuneet sanalla sanoen paljon, eivätkä monet Lukácsin ”sosiologisista” diagnooseista enää nykyään ole yhtä vakuuttavia ainakaan ”*post-industrialistisissa*” länsimaissa kuin 1920-luvulla. Uuskantilaisuuskin on jo kauan sitten unohdettu filosofinen suuntaus. Lukácsin teorian lukemisella sen omassa historiallisessa kontekstissa on silti tismalleen käänteinen lopputulos kuin kriitikot – ja ”suopeatkin” uudistajat – ovat esittäneet. Se *ei* tee teoriasta antikvaarista curiositeettia, vaan nimenomaisesti paljastaa teorian todellisen ytimen, jonka kriittinen voima ei ainakaan ole sadan vuoden aikana vähentynyt.

Lukács toteaa Marxin teorioista esseessään ”Mitä on oikeaoppinen marxismi?” seuraavaa:

Oletettakoon – vaikka älköön myönnettäkö – että uusi tutkimus olisi moitteettomasti osoittanut kaikkien Marxin yksittäisten väitteiden epätodenmukaisuuden. Jokainen vilpittömän »oikeaoppinen« marxisti voisi hyväksyä varauksetta kaikki nämä uudet tulokset, hylätä kaikki Marxin yksittäiset teesit – joutumatta hetkeksikään luopumaan marxilaisesta oikeaoppisuudestaan. Oikeaoppinen marxismi ei siis tarkoita Marxin tutkimustulosten kritiikitöntä hyväksymistä, se ei tarkoita »uskoa« tähän tai tuohon teesiin, ei »pyhän« kirjan tulkintaa. Oikeaoppisuus marxismin kysymyksissä viittaa yksinomaan *metodiin*. (Lukács 1977, 171)⁷⁷

Väite lienee retorinen ja sitä tuskin kannattaa tulkita aivan kirjaimellisesti. Keskeinen ajatus kuitenkin on, ettei ole niinkään väliä sillä, oliko Marx faktisesti oikeassa siitä tai tuosta – väliä on kysymyksen asettelun ja tutkimuksen metodilla, Marxin tapauksessa historiallisella dialektiikalla (*ibid.*, 172). Samaa ajatusta voi soveltaa Lukácsiin itseensä: ei ole niinkään keskeistä, ovatko Lukácsin faktuaaliset väitteet yhteiskunnasta tai

⁷⁷ "Denn angenommen — wenn auch nicht zugegeben —, die neuere Forschung hätte die sachliche Unrichtigkeit sämtlicher einzelnen Aussagen von Marx einwandfrei nachgewiesen, so könnte jeder ernsthafte »orthodoxe« Marxist alle diese neuen Resultate bedingungslos anerkennen, sämtliche einzelnen Thesen von Marx verwerfen — ohne für eine Minute seine marxistische Orthodoxie aufgeben zu müssen. Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung, bedeutet nicht einen »Glauben« an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines »heiligen« Buches. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die *Methode*."

subjektin pirstaloitumisesta työprosessissa ”tosia” vai eivät. Paljon tärkeämpää on laajasti ymmärretty *metodi* ja sen mukainen tapa asetella kysymyksiä. Kuten yllä mainitsin, Lukács noudattaa niin *Historiassa ja luokkatietoisuudessa* kuin aiemmissakin töissään samaa metodia: ensin tunnistetaan subjektin ja objektin yhteiskunnallisen välittymisen (Vermittlung) muoto – objektiivisuusmuoto – sitten tarkastellaan sen ilmentymiä ja vaikutuksia ihmisten todellisessa yhteiskunnallisessa toiminnassa (ks. Kavoulakos 2020, 44). Ei ole myöskään järin merkityksellistä, tarkastellaanko asiaa objektiivisuusmuodon, muodon ja materian dialektiikan, elämismaailman kolonisaation, rationaalisuusmuotojen, performatiivisen sosiaalikonstruktionismien vaiko historiallisen a priorin käsitteiden avulla. Metodi ja tutkimuskysymys pysyvät pohjimmiltaan samoina.

Lukácsin ja fenomenologian yhteyksiin olen jo viitannut, ja aihetta on myös ansiokkaasti tutkittu (Westerman 2019). Myös muita, joskin yhä varsin harvalukuisia, Lukácsin teoriaa nykyajassa soveltavia tutkimuksia on julkaistu (ks. erit. Westerman 2020b; Smulewicz-Zucker 2020; Teixeira 2020). Tarjotakseni kuitenkin lisää evidenssiä väitteelleni Lukácsin ajankohtaisuudesta sovellettavuudesta luon seuraavaksi lyhyen katsauksen muutamaan hedelmälliseen – mutta toistaiseksi lähes täysin hyödyntämättömään – tutkimuskysymykseen, joihin Lukácsin reifikaatioteorian uskantilaisella tulkinnalla voisi olla yllättävää ja tuoretta annettavaa: Michel Foucault’n arkeologis-genealogiseen kritiikkiin sekä nykyaikaisen uusliberalismin analyysiin.

Lukácsin teorian ajankohtaisuudesta tosin on kirjoitettu satunnaisesti läpi 2000-luvun, mutta lähes kaikki (Westermania, Feenbergiä, Kavoulakosia ja osin Vervoortia lukuun ottamatta) tällaiset teoretisoinnit ovat pohjautuneet yksinomaan standarditulkintaan, yleensä jopa sen moralistiseen (Honneth 2008) ja yksilösubjektiin keskittyvään (Chari 2010 ja 2015; Bewes 2002) versioon. Esimerkiksi Rüdiger Dannemann on useammassa yhteydessä argumentoinut Lukácsin teorian ajankohtaisuuden puolesta (ks. esim. 2002, 2005 ja 2015) – mutta silti käsitteellistänyt tulkinnoissaan reifikaatiota lähes yksinomaan tavaraksi-tulemisen (Zur-Ware-Werden) tai tavarana kohtelemisen kautta. Toivon kaiken yllä esitetyn riittävän sen demonstroimiseen, miksi tällainen yhteiskuntakritiikki – olkoonkin, että se voi olla osuvaa – jättää hyödyntämättä Lukácsin tärkeimmät ja hedelmällisimmät käsitteelliset työkalut.

Voidakseen soveltaa reifikaatioteoriaa paremmin ei suinkaan tarvitse kiistää esimerkiksi Dannemannin analyysija reifikaation vaikutuksista: ”Demokraattinen itsehallinto ei ole kuviteltavissa niin kauan kuin kapitalistinen talouden organisaatio on olemassa, demokratian pätevyysala kaventuu ja arvolain logiikka tekee pääomasta subjektin

(ylivaltaisen toimijan).” (Dannemann 2002, 91)⁷⁸ Toden totta, reifikaatio on demokratian ydinajatuksen vastainen ilmiö. Yhtä hyvin lienee reifikaatioteorian avulla perusteltavissa, miten ”Big Datan” aikainen digikapitalismi synnyttää uusia teknologisia fetissejä reifioituneelle tietoisuudelle (ks. Fuchs 2020, 12); miten universaali tavarastaminen tekee reifikaation kritisoinnin nykyaikana entistä vaikeammaksi (Rothe & Collins 2017, 611); ja miten reifioitunut ”toinen luonto” depolitisoi politiikan ja siten estää demokratian toteuttamisen (esim. Chari 2015, 11 et passim). Epäilemättä reifikaatiolla voi olla tällaisia vaikutuksia. Mikään luetelluista diagnooseista ei kuitenkaan puutu siihen, *miksi* ja *miten* reifikaatio muodostuu ja mitä se varsinaisesti on.

On jokseenkin epäselvää, mitä saavutetaan analyysillä, joka toteaa ”kaiken tavarastamisen” olevan nimeltään reifikaatiota mutta joka ei millään lailla analysoi tuon tavarastamisen syvällisempiä syitä. On esimerkiksi totta, että koulutusta kohdellaan nykyään yhä enenevässä määrin hyödykkeenä, jonka voi ostaa ja myydä (ks. esim. Ward 2012; Giroux 2014). Oletettavasti tällaista koulutuksen tavarastamista olisi myös mahdollista käsitteellistää reifikaation avulla; mutta mitä uusi nimi analyysiin tuo? Nähdäkseni ei mitään, ellei reifikaatiota itseään analysoida tarkemmin, vaan oletetaan sen tarkoittavan ”tavarana kohtelemista”.

Reifikaation käsitteen soveltajat vaikuttavat lähinnä vastaavan ”mitä”-kysymyksiin, ikään kuin ”miksi” ja ”miten” olisivat jo selviöitä. Tämä johtunee siitä, että standarditulkinnassa reifikaatiolle oletetaan suoraviivainen määritelmä (tavarana kohteleva, tavaraksi tuleminen...), jolloin määriteltyä käsitettä voi vapaasti soveltaa. Tällöin voidaan siis alkaa vastata kysymyksiin siitä, mikä yhteiskunnassa on milloinkin reifioitunut, eikä tarvitse sen enempää pohtia, miksi tai miten se sellaiseksi tulee. Teoreettisemmin ilmaistuna ongelma on seuraava: reifikaatioteorian soveltajat käsittelevät Lukácsin teoriaa positiivisena teoriana yhteiskunnasta, vaikka se mainitusti on *metateoria* yhteiskunnallisesta järjestä – ei teoria tiedostuksen kohteista, vaan tavastamme niitä tiedostaa (ks. Westerman 2020, 27; 32). Metateoriana Lukácsin potentiaalia olisi kuitenkin mahdollista hyödyntää esimerkiksi seuraavasti.

⁷⁸ ”Demokratische Selbstregulierung ist aber nicht vorstellbar, solange die kapitalistische Organisation der Wirtschaft existiert, den Geltungsbereich von Demokratie beschränkt und die Logik des Wertgesetzes das Kapital zum Subjekt (zum dominierenden Akteur) macht.”

3.1 Lukács & Foucault

Metateorian reifikaatioteoriasta löytyy aivan uudenlaisia, toistaiseksi lähes⁷⁹ hyödyntämättömiä potentiaaleja. Esitän seuraavaksi kaksi esimerkkiä siitä, miten uskantilaisittain luettua reifikaatioteoriaa voisi soveltaa ja yhdistellä muun filosofisen sekä yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen kanssa. Esimerkeillä perustelen, miksi uskantilainen tulkinta voi olla tutkimuksellisesti kiinnostava omassa ajassamme. Samalla käy mahdolliseksi lopullisesti hylätä tuomiot Lukácsin arkaaisuudesta.

Kuten totesin, kuvaa Michel Foucault'n historiallisen a priorin käsite ehkäpä parhaiten Lukácsin historialliseen objektiivisuusmuotoon pohjautuvaa reifikaatiota kulttuurisena ilmiönä. Kyseessä ei ole jonkinlainen kulttuurirelativismi, sillä kulttuuria kohdellaan ennemmin ”kvasi-transsendenttina”: eivät niinkään propositioiden totuusarvot kuin niiden mielekkyys ehdot riippuvat historiallisesti muotoutuvasta kulttuurista. Foucault kuvaa historiallisen a priorin olevan se tekijä, joka kullakin aikakaudella rajoittaa kokemuksessa tiedon kenttää, määrittää sen objektien ”olemisen tavan” (*le mode d'être*), asettaa diskursiivisen toiminnan ehdot ja muotoilee jokapäiväistä havaintoa (Foucault 2002, 172).⁸⁰ Kuten Marx ja Lukács, asemoituu myös Foucault (tosin eksplisiittisesti) Kantin kritiikin jatkumoon (Foucault 1998, 459). Foucault kuvailee kritiikkiään ”arkeologiseksi” ja ”genealogiseksi”, mutta tavoite on analoginen Lukácsin teorian kanssa: arkeologinen kritiikki tutkii ajattelua välttämättöminä strukturoivia, (historiallisesti) apriorisia rakenteita niitä tuottavien käytänteiden kautta; kritiikin genealogisuus taas paljastaa rakenteiden historiallisen kontingenssin ja niihin sisältyvän toisinolemisen mahdollisuuden. (Foucault 1997, 315–316.) Kritiikki paljastaa ”tämänhetkiset välttämättömyyden rajat” ja osoittaa välttämättömyyden yhtä näennäiseksi kuin reifikaation toisen luonnon välttämättömyys (Tiisala 2017, 8–9).

Aivan kuten Lukács katsoo reifikaation objektiivisuusmuodon rakenteistavan koko yhteiskunnallista olemassaoloa, samoin rajaa Foucault'n teoretisoima historiallinen a priori kaiken kokemuksen mahdollisuutta; ihminen on näet Foucault'lle kaikessa toiminnassaan, myös sanattomissa totumuksissaan, käsitteellisestä ajattelusta riippuvainen (ks. Foucault 2005, 751). Ja kuten objektiivisuusmuoto määrittää objektien kategoriset suhteet ja siten konstituoi ne *tietynä* (ks. Lotz 2020, 33), samoin tekee Foucault'n tutkimus ”tiedon positiivinen tiedostamaton” (ks. Foucault 2002, xi). Kenties tärkein yhteys Lukácsin

⁷⁹ Huomionarvoisena poikkeuksena esim. Andrew Feenbergin kriittinen teknologiateoria (Feenberg 2017a), joka tosin pohjautuu yhtä hyvin mm. Herbert Marcuseen kuin juuri Lukácsin käsitteisiin.

⁸⁰ Vrt. yllä tarkasteltu ymmärrettävyyssperiaatteen (*principle of intelligibility*) käsite

ja Foucault'n teorioiden välillä on performatiivisuudessa. Siinä missä tavarafetisismi ja reifikaatio ovat käytännöllisiä ilmiöitä, jotka elävät arkisesta toiminnasta, muodostuvat yhtä lailla historiallisen a priorin rajat totunnaisuudessa ja jokapäiväisessä käytännössä (Tiisala 2017, 17).⁸¹ Siksi on transformatiivinen toimintakin aina käytännöllistä.

Luettelemalla Lukácsin ja Foucault'n käsitteiden yhteneväisyyksiä ei vielä saavuteta paljoa. Yhteydet tosin ovat ilmeisiä: Lukácsin ”toinen luonto” on Foucault'n sanoin ”tämänhetkiset välttämättömyyden rajat”, objektiivisuusmuoto ja reifikaatio aikakauden ymmärrettävyyssperiaatteena historiallinen a priori tai tiedon positiivinen tiedostamaton. Niin ilmeisiä yhteydet ovat, että niiden käsittelyn totaalinen puuttuminen tutkimuskirjallisuudesta on hämmästyttävää.

Miksi yhteyksiä sitten pitäisi tutkia? Kritisoinhan juuri yllä Lukácsin ”ajantasaistajia”, jotka ainoastaan antavat ilmiöille uusia nimiä tarkastelematta niiden perimmäisiä syitä ja historiallista olemusta. Lukácsia ei tulekaan yhdistää Foucault'hon vain siksi, että edellisen vanhat, hankalat käsitteet voitaisiin korvata jälkimmäisen uudemmilla, yhtä hankalilla käsitteillä. Sen sijaan saavutettavissa on todellista teoreettista edistystä.

Lukácsin ”liiallista totalisaatiointoa” on kritisoitu paljon, ja totaliteetti on käsitteenä jo kauan sitten menettänyt vetovoimansa. Tutkimatta käsitettä, sen kritiikkejä tai Lukácsin tapaa sitä käyttää lähemmin, on syytä huomauttaa reifikaatioteoriaan todella sisältyvästä oletuksesta: Lukács näyttää olettavan, että kaikki yhteiskunnan sfäärit (ja sitä kautta kaikki ihmiselämän osa-alueet) seuraavat pohjimmiltaan samaa rationaliteettia (Lotz 2020, 30n11). Lukács siis olettaa, että tekninen rationaliteetti (ja siksi reifikaatio) todella onnistuu leimaamaan ihmisen koko elämää ja että proletariaatilla on siten ylipäätään mahdollisuus saada tietoa yhteiskunnan totaliteetista. Olkoonkin, ettei hän väitä tiedon koskaan olevan ”täydellistä” (proletariaatilla ei väitetä olevan ”intuitiivista ymmärrystä” eikä se ole itsetietoinen Absoluuttinen Henki), moni teoretikko tuskin olisi nykyään valmis sitoutumaan vastaavaan (ainakaan enää post-modernismin jälkeen). Kuten olen pitkällisesti osoittanut (luku 2.3.2), Lukács kyllä laajasti perustelee reifikaation universalisoitumista. Ei kuitenkaan ole aivan selvää, miten hyvin Lukács perusteluissaan onnistuu. Onko teknisen rationaliteetin mukainen tieto todella kaikilla elämänaloilla *ainoa* mahdollinen? Kieltämättä formaalin järjen hegemonista asemaa voidaan yhä kysyä, löytyykö

⁸¹ Myös Lukács (ja Marx) antaa painoarvoa juuri tottumuksen voimalle todellisuuden reifioituneen ilmene-
mismuodon synnyssä (ks. Lukács 1977, 336 ja Marx 1979, 23).

ihmiselämän moninaisuudesta kuitenkin joitain sfäärejä, joiden rationaalisuuden muoto ei ole tekninen. Entä mikä tällaisten alueiden suhde reifikaatioon on?

Sikäli kuin Lukácsin oletus yhteiskunnan totaliteetista ja saavutettavasta tiedosta siis mahdollisesti on liian suoraviivainen, voisivat juuri Foucault'n yksityiskohtaiset historialliset tutkimukset eri rationaalisuuksista ja tiedon muodoista tarjota keinoja ja käsitteitä tarkennukseen. Foucault tuli tunnetuksi muun muassa spesifeistä historiallisista tutkimuksistaan, joissa analysoi esimerkiksi seksuaalisuuden muotoutumista historiassa nykyaikana ”luonnolliseksi” käsitettyyn muotoon. Foucault'n käsitteelliset työkalut myös käytänteiden ja valtasuhteiden analysoimiseen ovat poikkeuksellisen tarkkoja ja monipuolisia. Lukács ei analysoi tarkasti esimerkiksi niitä käytänteitä ja tottumuksia, jotka reifikaatioon johtavat – on muistettava, että reifikaatioessee kirjoitettiin vain laajemman projektin hahmotelmaksi – mutta Foucault'n käsitteellisin työkaluin tätäkin aukkoa olisi kenties mahdollista täyttää. Olkoon kyseessä seksuaalisuuden tässä hetkessä ”luonnolliseksi” ymmärretty muoto taikka toisen luonnon välttämätön toiminta yhteiskunnan byrokratiassa, yhdessä Lukácsin kriittisestä teoriasta ja Foucault'n arkeologisesta kritiikistä voisi löytää uusia keinoja kummankin tulkitsemiseen.

Lukácsin reifikaatioteoriaa olisi näin mahdollista paitsi tuoda lähemmäs nykykaamme myös käsitteellisesti ja analyttisesti kehittää eteenpäin Foucault'n filosofisten tutkimusten avulla. Tällainen tutkimus säilyttäisi Lukácsin uskantilaisen pohjavireen ja välttäisi standarditulkinnan karkeat yksinkertaistukset ja moralismin, mutta voisi silti tarjota uusia välineitä kriittisen teorian uudistamiseen.

3.2 Reifikaatio & uusliberalismi

Ei ole sattumaa, että Foucault'n teorioihin soveltuva uskantilainen luenta reifikaatiosta soveltuu myös uusliberalismin analysointiin. Foucault on näet myös yksi kuuluisimmista uusliberalismin filosofisista kriitikoista. Uusliberalismia on viime vuosikymmeninä tutkittu kriittisen yhteiskuntatieteen piirissä enemmän kuin lähes mitään muuta aatetta. Kuten Wendy Brown on todennut, onkin nykyään jo akateeminen latteus todeta, ettei uusliberalismille ole olemassa selkeää määritelmää (Brown 2015, 20). Käsitettä on nimittäin määriteltänyt mitä moninaisimmilla tavoilla (ks. määritelmistä esim. Peck, Brenner & Theodore 2018, 6), eikä sekään siksi ole säästynyt merkityksettömän epäselväksi ja pohjimmitaan tyhjäksi tuomitsemiselta (esim. Boas & Gans-Morse 2009). Uusliberalismin käsite ja lukemattomat määritelmät eivät kuulu käsillä olevan tutkielman piiriin. Määrittely-yrityksistä on Lukácsin kannalta olennaista huomata ainoastaan se, että myös

uusliberalismille on tarjottu ikään kuin eri ”tasoisia” määritelmiä: jotkut määrittelevät aatetta sen mukaisen politiikan tai sen nimiin luettujen yhteiskunnallisten ilmiöiden avulla (esim. Rothe & Collins 2017); toiset puolestaan sen ”olemuksen” taikka aiheuttavien syiden kautta (esim. Dardot & Laval 2014). Keskityn seuraavassa jälkimmäisen tasoiseen määritelmään ja sivuutan mittavan keskustelun käsitteen merkityksistä.

Pierre Dardot ja Christian Laval määrittelevät uusliberalismin melko suorasti: uusliberalismi on pohjimmiltaan rationaliteetti, joka rakenteistaa niin hallitsijoiden kuin hallittujenkin ajattelua ja toimintaa (Dardot & Laval 2014, 4). Rationaliteetti tulee tässä ymmärtää nähdäkseni samassa merkityksessä kuin Lukácsilla. Kyseessä on siis tietty, rajattu käsitys siitä, mitä *järki* on ja mikä edes periaatteessa voi kuulua tiedon alaan.⁸² Dardot’n ja Lavalin määritelmä ja tapa käsitteellistää uusliberalismia asemoituu suoraan Foucault’n *La Naissance de la biopolitique* -luentosarjan (1978–79) analyysin jatkumoon.

Reifikaation ja uusliberalismin analyysien yhteyden voi tiivistää lyhyesti: molempia on mahdollista tutkia rationaliteetteina eli tietynlaisina järjen muotoina, joilla on yleisyydessään laajoja yhteiskunnallisia vaikutuksia. Reifikaatio on riippuvainen tietystä historiallisesti aprioriseksi muotoutuneesta rationaliteetista, joka saa aikaan tietyn objektiivisuusmuodon yksinvallan. Uusliberalismia puolestaan voi käsitteellistää ”markkinarationaliteetin laajenuksena koko olemassaoloon sinänsä”⁸³ (Dardot & Laval 2014, 11). Tällaisena uusliberalismi muuttaa sitä, mitä pidetään ensinkään mahdollisena, mielekkäänä ja rationaalisenä. Uusliberaali järjen muoto muuttaa sitä, miten yhteiskunnallinen todellisuus ensinkään havaitaan olemassa olevana, ja siten se saa aikaan todellisia muutoksia ihmisten tavassa toimia, siis käytänteissä (*ibid.*, 150) – aivan kuten reifikaatio. Uusliberaali rationaliteetti käsittää siis tietyn järjen muodon, johon kuuluvien, itsestään selvien – oikeammin *enemmän* kuin itsesään selvien – totuuksien puitteissa kaiken inhimillisen toiminnan on tapahduttava (*ibid.*)

Uusliberaalia rationaliteettia ei tarvitse käsitteellistää Lukácsin analysoimasta teknisestä rationaliteetista erillisenä ja itsenäisenä, vaan pikemminkin sen nykyaikaisena versiona. Keskeinen osa uusliberalismia on aina ollut ”vaihtoehtoja ei ole” -mentaliteetti (”there is no alternative”), ja kuten Tivadar Vervoort on huomauttanut, on sen suhde Lukácsin toisen luonnon kritiikkiin välitön (ks. Vervoort 2018). Universaali kilpailu,

⁸² Dardot & Laval huomaavat määritelmänsä yhteyden Max Weberiin, josta myös Lukács merkittävästi vaikutti (ks. Dardot & Laval 2014, 3–4n5).

⁸³ “[...] extension of market rationality to existence in its entirety”

kaiken tavanaistaminen, institutionaalinen ”jäykistäminen” (rigidification) ja poliittinen vaihtoehdottomuus ovat ilmeisellä tavalla käsitteellistettävissä reifikaation kautta.

Foucault lienee tärkein uusliberalismia rationaliteettina käsitteellistäneistä teoreetikoista. Wendy Brownin mukaan Foucault’n analyysiin vaikutti ratkaisevasti Adornon ja Horkheimerin rationaalisuuskäsitykset, jotka puolestaan juontuvat Max Weberiltä (Brown 2015, 119–120). Brown ei asiaa mainitse, mutta Adornon ja Horkheimerin käsitykset Weberistä olivat ratkaisevasti lukácsilaisia (vrt. Kavoulakos 2020, 42; ks. Feenberg 2014, 156–158). Mainitsin yllä *Valistuksen dialektiikan* suoran yhteyden Lukácsin reifikaatioteoriaan, joka puolestaan vaikutti selkeästi Weberistä. Ei siis vaadita erityistä analyysia sen toteamiseen, että vaikutussuhde Weberistä Lukácsin kautta *Valistuksen dialektiikkaan* ja edelleen Foucault’n uusliberalismin analyysiin on suora. Vaikutuksien tarkan luonteen määrittäminen olisi tietenkin laajemman tutkimuksen aihe.

Sama seikka tekee kuitenkin Lukácsin teoriasta hedelmällisen sekä uusliberalismin kritisoimiseen että kriittisen teorian uudistamiseen Foucault’n avulla. Uusliberalismia on tutkittu valtavasti yhteiskunnallisella tasolla, mutta sen ”metateoreettinen” tutkimus pohjautuu lähinnä Foucault’hon. Lukácsin teorian yhteiskunnallisuus ja ennen kaikkea marxilaiseen dialektiikkaan perustuva historiallisuus mahdollistaisivat kuitenkin paljon laajemman analyysin uusliberalismista tiedostamisen tapana, ei kohteena. Foucault’n analyysit ovat nähdäkseni mainitusti tarkempia ja spesifimpiä sekä käsitteiltään että kohteiltaan kuin Lukácsin – mutta ne eivät sovellu sellaisenaan ja suoraan juuri *kapitalistisen* yhteiskunnan tutkimiseen sen omassa annettuudessa.⁸⁴ Foucault ei näet aseta ”luokkakäsymystä”. Tämä sen sijaan oli Lukácsin tavoite. Uusliberalismi on elimellisesti kapitalistinen aate (tai rationaalisuuden muoto), minkä vuoksi Lukácsin marxilaisuuden potentiaali sen analysoimiseen on merkittävä.

4. Lopuksi

Historia ei kohtele kaikkia, jos edes monia, taiteilijoita, tieteilijöitä ja filosofiä oikeudenmukaisesti. Ei ole tavatonta, ettei työn merkittävyyttä tai todellista viestiäkään ymmärretä luojansa elinaikana lainkaan, ja joskus kiitoksena on lähinnä halveksunta ja unohdus. Voitaneen kuitenkin väittää, ettei ehkä – onneksi – kovin montaa väärinymmärrettyä ja unohdettuakaan teosta kohtaa niin surkea kohtalo kuin Lukácsin nuoruudentyötä lähes

⁸⁴ Myös Vervoort on viitannut samaan ja kiinnittänyt siis huomiota ”post-strukturalismin ja Lukácsin marxismin” yhdistämisen potentiaaliin juuri uusliberalismin suhteen (ks. Vervoort 2018, 130–131). Tuo yhdistäminen kuitenkin edelleen odottaa tekijäänsä.

sadan vuoden ajan julkaisunsa jälkeen. Merkittävien töiden tutkimus ja ymmärtäminen edistyvät lähes aina hitaammin kuin niiden luojat vanhenevat, mutta kaikkia ei sentään solvata yhtä aktiivisesti vuosisataa kuin Lukácsia.

Valtaosa tutkimuksesta läpi 1900-luvun keskittyi osoittamaan unkarilaisfilosofin tuomittavuuden, vanhentuneisuuden tai muuten vain halveksittavuuden. Kiitosta ei kuulunut sen enempää idästä kuin lännestä. Kuten Lukács itse asemaansa Neuvostoliitossa kuvasi, hänen roolinaan oli olla kuin pala puoluekoneiston kurkussa – pala, jota puolue ei saanut nieltä muttei myöskään syljettyä ulos (Lukács 1983, 10). Läntistä kritiikkiä olen yllä käsitellyt riittävästi luodakseni siitä yleiskuvan.

Näyttää kuitenkin viimein koittaneen oikea hetki sille, että Lukácsia voidaan arvioida uudelleen neutraalisti ja ennen kaikkea huolellisesti. Vain viisikymmentä vuotta filosofin kuoleman jälkeen. Esittelemäni uskantilainen tulkinta, jota Andrew Feenberg, Konstantinos Kavoulakos, Christian Lotz ja Richard Westerman ovat verrattomilla tutkimuksillaan kehittäneet, eroaa radikaalisti aiemmista ja asettaa Lukácsin aivan toiseen valoon kuin hänen aiemmat kriittikonsa tai harvalukuiset ”kannattajansa”. Toistamatta uudelleen kaikkia laajoja väärinymmärryksiä selittäviä syitä – joista toiset ovat ilmeisempiä (käännösvirheet), toiset spekulatiivisempia (poliittiset motiivit) – voidaan luultavasti suurin syy summata lopuksi lyhyesti: Lukácsin lukijoiden keskuudessa ei Emil Laskin uskantilaisuudesta eikä Marxin tavarafetisismistä vallinnut 1920-luvulla eikä vielä tänä päivänäkään laajamittaista ymmärrystä, eikä Lukács itse tehnyt elettäkään selventääkseen yleisölleen monimutkaisia taustateorioitaan. Pelkästään tämä olisi riittänyt valmistamaan takuuvarmasti sekavan ja kielteisen vastaanoton.

On kuitenkin lisäksi totta, kuten Michael Löwy on korostanut, että *Historia ja luokkatietoisuus* on kaikessa filosofisessa vaikuttavuudessaankin ohittamattomasti poliittinen työ (Löwy 1979, 171). Teoksen oli siksi tarkoituskin kontribuoida suoraan ajankohtaisiin poliittisiin kamppailuihin, eikä poliittinen polemiikki työn ympärillä siksi ole lainkaan yllättävää. Lienee kuitenkin totta, ettei ”primitiivisillä puoluevirkailijoilla” – joiden joukkoon Adornokin pejoratiivisesta nimityksestään huolimatta päätyi liittymään – missään kohtaa ollut mahdollisuutta ymmärtää teoksen sofistikoituneita filosofisia argumentteja (López 2019, 14). Poliittisuus leimaa teoksen lukemista kuitenkin pysyvästi, vaikka 1920-luvun poliittisten kamppailuiden yksityiskohdat ovat jo useimmilta unohtuneet. Ei siksi tule unohtaa, ettei Lukács koskaan edes pyrkinyt esittämään valmista teoreettista filosofiaa, kuten vaikkapa toinen Laskin oppilas Martin Heidegger, vaan vastaamaan monimutkaisen reifikaatioteorian hahmotelmalla ajankohtaisiin haasteisiin filosofisesti.

On kiistatonta, että uskantilaisuus yleensä ja Emil Lask erityisesti vaikuttivat Lukácsin 1920-luvun teorioihin ohittamattomasti. Laskin painottaminen ei tarkoita sen kiistämistä, että niin Fichte, Hegel, Weber kuin Georg Simmelkin (1858–1918) olivat nuorelle Lukácsille yhtä lailla tärkeitä teoreettisia vaikuttajia. Kaikkien jälkimmäisten vaikutusta kuitenkin on jo riittävästi – ja liikaakin – korostettu kuluneiden vuosikymmenten aikana. Esittämäni tulkinnan perusteella myös väitän, etteivät muut mainitut teoreetikot nouse merkittävydessään yhtä keskeisille sijoille kuin Marx ja Lask. Jo reifikaatio-esseen ensimmäinen sivu viittaa ohittamattomasti tähän. Ei Hegelin totaliteetista, Fichten subjektista, Weberin rationaalisuudesta eikä Simmelin kulttuurin tragediasta – vaan Marxin tavaran fetissiluonteesta voidaan löytää Laskin objektiivisuusmuotojen perikuva. Tähän tiivistyy Lukácsin koko teorian kaksi kulmakiveä: laskilainen ontologia, jonka kategoriat täytetään marxilaisella dialektiikalla.

Viime kädessä uskantilaisen tulkinnan ylivertaisuus perustuu kuitenkin yksinkertaisesti siihen, ettei se jätä Lukácsin teorian tulkintaan aukkoja, avoimia kysymyksiä, tuntemattomia käsitteitä tai kokonaisia kummeksuttavia pääjaksoja. Tulkinta on sanalla sanoen kaikkein koherentein ja tyhjintävin. Se ei edellytä sen väittämistä, että – kummallista kyllä! – Lukács vain olettaa perusteetta valtaisia väitteitä reifikaation universalisoinnista; että hän vallankumouksellisessa hurmoksessaan noin vain asettaa proletariaatin historian itsetietoiseksi Absoluuttiseksi Hengeksi; että hän romanttisessa idealismissaan estoitta vaatii kaiken objektiivisen hävittämistä ja olemassaolon palauttamista vitalistiseen välittömyyteen; tai että hän irrationaalisessa *elämänfilosofiassaan* (Lebensphilosophie) vastustaa ylipäätään kaikkea tiedettä ja objektiivista tutkimusta. Uskantilainen tulkinta ei ole ainoastaan hedelmällisin ja perustelluin vaan myös *nöyryn* ja suoepin. Se ei edellytä, että toteamme yhden 1900-luvun kenties merkittävimmistä filosofeista erehtyneen toinen toistaan hölmömmissä ja järjenvastaisemmissa yksinkertaisuuksissa ja päätyneen uskomaan eskatologiseen työväenluokan messianismiin, kaikesta filosofisesta hienostuneisuudestaan piittaamatta.

Toivon tutkielmani osoittaneen riittävän selkeästi, miksi Lukácsia edelleen kannattaa lukea uudelleen. Jos esitykseni on uskottava, ovat *Historian ja luokkatietoisuuden* syvällisimmät potentiaalit vielä lähes hyödyntämättömiä, uutta ja ennakkoluulotonta tutkijaa odottavia. Kuten jo aivan aluksi totesin, eivät ne kysymykset, joihin Lukácsin teoriallaan yritti vastata, ole kuluneissa sadassa vuodessa ainakaan ratkenneet. Valitettavasti päinvastainen on lähempänä totuutta. Omana aikanamme ovat rationaalisessa globaalikapitalismissamme typerryttävät ristiriidat satumaisen rikkauden ja kammottavan

köyhyyden, groteskin yltäkylläisyyden ja surkean kärsimyksen välillä vielä mittaamattomasti typerryttävämpiä kuin vuonna 1923. Enää rationaalisen järjestelmän irrationaalisuus ei ainoastaan aiheuta kärsimystä ja estä inhimillistä materiaansa – konkreettisia ihmisiä – toteuttamasta itseään, vaan on myös faktisesti tuhoamassa itsensä ja ohessa kaiken muun.

Amerikkalaisfilosofi Dale Jamieson toteaa ekokatastrofia käsittelevän teoksensa ensi riveillä:

Ihmistoiminta on [ilmastonmuutoksen] ajaja, mutta näyttää siltä, että esineet, eivät ihmiset, pitävät kontrollia. Korporaatioillamme, hallituksillamme, teknologioillamme, instituutioillamme ja talousjärjestelmillämme näyttää olevan aivan omat elämänsä. Tuntuu kuin eläisimme jotain outoa, kieroutunutta valistuksen unelmaa. (Jamieson 2014, 1)⁸⁵

Ei liene tarpeen erikseen tähdentää, mikä yhteys Jamiesonin vaikutelmilla on reifikaatioon.⁸⁶ Valitettavasti hän eksplisiittisesti kieltäytyy tarjoamasta tunnistamaansa ongelmaan ratkaisuja, kuten jo teoksensa nimessä antaa ymmärtää. Lukács ei ole hänelle tuttu.

Oli kapitalismin tuleva kohtalo minkä muotoinen tahansa, on selvää, että tulevaisuus tarkoittaa nyky-yhteiskuntien peruuttamatonta ja fundamentaalista muuttamista. Vastaavatko elämän ja kuoleman päätöksistä omapäiset tavarat vaiko ihmiset – se on yhä ratkaisematta. Vaikkei Lukácsin satavuotiaasta teoriasta maailman pelastajaksi olisikaan, ei sen kriittisen voiman jättäminen hyödyntämättä ainakaan meitä tulevissa taisteluisamme auta.

⁸⁵ "Human action is the driver, but it seems that things, not people, are in control. Our corporations, governments, technologies, institutions, and economic systems seem to have lives of their own. It feels as though we are living through some weird perversion of the Enlightenment dream."

⁸⁶ Yhteyden tuo esiin Andreas Malm (Malm 2016, 365–366).

Lähteet

- Adorno, T.W. (1966): *Negative Dialektik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Althusser, L. (2005): *For Marx*. Verso, London (Alkuteos *Pour Marx* julkaistu 1965).
- Anderson, P. (1989): *Considerations on Western Marxism*. 3. p. Verso, London.
- Andrews, D. 2018, Error or absurdity? A non-cognitive approach to commodity fetishism, *The European journal of the history of economic thought*, **25**(5), s. 738–755.
- Arato, A. & Breines, P. (1979): *The Young Lukacs and the Origins of Western Marxism*. The Seabury Press, New York.
- Backhaus, H. (1997): *Dialektik der Wertform*. Ça Ira, Freiburg.
- Bast, R.A. (2018): Herausgeber-Anmerkungen, teoksessa *Heinrich Rickert Sämtliche Werke, Band 2: Der Gegenstand der Erkenntnis*, toim. R.A. Bast, De Gruyter, Berlin, s. 509–582.
- Beiser, F.C. (2014): *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*. Oxford University Press, Oxford.
- Bewes, T. (2002): *Reification, or The Anxiety of Late Capitalism*. Verso, London ; New York.
- Bloch, B. 2019, The Origins of Adorno's Psycho-Social Dialectic: Psychoanalysis and Neo-Kantianism in the Young Adorno, *Modern Intellectual History*, **16**(2), s. 501–529.
- Boas, T. & Gans-Morse, J. 2009, Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan, *Studies in Comparative International Development*, **44**(2), s. 137–161.
- Brown, W. (2015): *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books, Brooklyn.
- Buck, H.J. (2019): *After Geoengineering: Climate Tragedy, Repair, and Restoration*. Verso, London.
- Burman, A. (2018): Back to Hegel! Georg Lukács, Dialectics, and Hegelian Marxism, teoksessa *Hegelian Marxism The Uses of Hegel's Philosophy in Marxist Theory from Georg Lukács to Slavoj Žižek*, toim. A. Burman & A. Bartonek, Södertörn University, Södertörn, s. 17–34.
- Chari, A. (2015): *A Political Economy of the Senses: Neoliberalism, Reification, Critique*. Columbia University Press, New York ; Chichester, West Sussex.
- Chari, A. 2010, Toward a political critique of reification: Lukács, Honneth and the aims of critical theory, *Philosophy & social criticism*, **36**(5), s. 587–606.

- Crowell, S.G. 1996, Emil Lask: Aletheiology as Ontology, *Kant-Studien*, **87**(1), s. 69–88.
- Dannemann, R. (2020): The Project of Renewing the Idea of Socialism and the Theory of Reification, teoksessa *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, toim. G.R. Smulewicz-Zucker, Brill, Leiden ; Boston, s. 159–185.
- Dannemann, R. (2015): Das unabgeschlossene Projekt der Verdinglichungskritik: Verdinglichung als Leitbegriff der Gegenwartsdiagnostik, teoksessa *Klasse, Geschichte, Bewusstsein: Was bleibt von Georg Lukács' Theorie?*, toim. H. Plass, Verbrecher Verlag, Berlin, s. 105–154.
- Dannemann, R. (2005): *Georg Lukács: eine Einführung*. Panorama, Junius Verlag, Wiesbaden.
- Dannemann, R. (2002): Verdinglichung, Warenfetischismus und die Ohnmacht der Demokratie, teoksessa *Lukács 2002 – Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, toim. F. Benserler & W. Jung, Aisthesis Verlag, Bielefeld, s. 79–95.
- Dardot, P. & Laval, C. (2014): *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. Verso, London.
- Elbe, I. (2020): Reification and Real Abstraction in Marx's Critique of Political Economy, teoksessa *Marx and Contemporary Critical Theory: The Philosophy of Real Abstraction*, toim. A. Oliva, Á Oliva & I. Novara, Palgrave Macmillan, s. 249–264.
- Feenberg, A. (2020): Lukács's Theory of Reification: an Introduction, teoksessa *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, toim. G.R. Smulewicz-Zucker, Brill, Leiden ; Boston, s. 13–24.
- Feenberg, A. (2018): Preface, teoksessa *Kavoulakos: Georg Lukács's Philosophy of Praxis: From Neo-Kantianism to Marxism*, Bloomsbury Academic, London, s. x–xiv.
- Feenberg, A. (2017a): *Technosystem: The Social Life of Reason*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Feenberg, A. (2017b): Why Students of the Frankfurt School Will Have to Read Lukács, teoksessa *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, toim. M.J. Thompson, Palgrave Macmillan, New York, s. 109–133.
- Feenberg, A. 2015, Lukács's Theory of Reification and Contemporary Social Movements, *Rethinking Marxism*, **27**(4), s. 490–507.
- Feenberg, A. (2014): *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*. 2. p. Verso, London.
- Feenberg, A. (2011): Reification and its Critics, teoksessa *Georg Lukács Reconsidered*, toim. M.J. Thompson, Continuum, London, s. 172–194.

- Feenberg, A. (1999): Dialektischer Konstruktivismus: Zur Aktualität von Lukács' Konzept der transformierenden Praxis, teoksessa *Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, toim. F. Benseler & W. Jung, Institut für Sozialwissenschaften - Lukács-Institut, Universität Paderborn, Paderborn, s. 52–63.
- Feenberg, A. (1981): *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*. Rowman and Littlefield, Totowa, New Jersey.
- Fehér, I.M. (1992): Lask, Lukacs, Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories, teoksessa *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume II*, toim. C. Macann, Routledge, New York, s. 373–405.
- Fichte, J.G. (2006): *Tiedeopin perusta*. Gaudeamus, Helsinki. Suomentaja Jauhiainen, Ilmari. (Alkuteos *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* julkaistu 1794/1795).
- Foster, J.B., Clark, B. & York, R. (2010): *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*. Monthly Review Press, New York.
- Foucault, M. (2005): Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit, teoksessa *Schriften in vier Bänden, Band IV*, toim. D. Defert & F. Ewald, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, s. 747–775. Kääntäjä Gondek, Hans-Dieter (Alkuteos À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours julkaistu 1984 teoksessa *Michel Foucault, un parcours philosophique*, toim. Dreyfus, H. & Rainbow, P.).
- Foucault, M. (2002): *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Routledge, London & New York (Alkuteos *Les mots et les choses* julkaistu 1966).
- Foucault, M. (1998): Foucault, teoksessa *The Essential Works of Michel Foucault, Volume II*, toim. J.D. Faubion, The New Press, New York, s. 459–464.
- Foucault, M. (1997): What is Enlightenment? teoksessa *The Essential works of Michel Foucault, Volume I*, toim. P. Rainbow, The New Press, New York, s. 303–320.
- Fuchs, C. 2020, History and Class Consciousness 2.0: Georg Lukács in the age of digital capitalism and big data, *Information, Communication & Society*, **ahead-of-print**(ahead-of-print), s. 1-19.
- Giroux, H.A. (2014): *Neoliberalism's War on Higher Education*. Haymarket Books, Chicago.
- Habermas, J. (1984): *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Beacon Press, Boston (Alkuteos *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* julkaistu 1981).
- Hall, T. (2011): Justice and the Good Life in Lukács's *History and Class Consciousness*, teoksessa *Georg Lukács: The Fundamental Dissonance of Existence*, toim. T. Bewes & T. Hall, Continuum, New York, s. 121–137.

- Hartle, J.F. (2018): Reification as Structural Depoliticization: The Political Ontology of Lukács and Debord, teoksessa *The Spell of Capital*, toim. S. Gandesha & J.F. Hartle, Amsterdam University Press, Amsterdam, s. 21–36.
- Harvey, D. (2010): *A Companion to Marx's Capital. Volume I*. Verso, London.
- Haslanger, S. 2016, What is a (social) structural explanation? *Philosophical Studies*, **173**(1), s. 113–130.
- Haug, W.F. (1982): *Luentoja Marxin Pääomasta*. Kansankulttuuri oy, Helsinki. Suomentaja Tiusanen, Antero. (Alkuteos *Vorlesungen zur Einführung ins 'Kapital'* julkaistu 1976).
- Hegel, G.W.F. 2003, Kuka ajattelee abstraktisti? *niin & näin*, **2003**(3), s. 13–15. Suomentaja Oittinen, Vesa. Alkuperäinen artikkeli "Wer denkt abstract?" julkaistu 1835, kirjoitettu 1807 (?).
- Heis, J. 2018, *Neo-Kantianism*. Publisher: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Stanford University. Saatavilla: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/neo-kantianism> (Haettu 11.03.2021).
- Hemming, L.P. (2013): *Heidegger and Marx: a productive dialogue over the language of humanism*. Northwestern University Press, Evanston (IL).
- Hobe, K. (1971): Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask, teoksessa *Philosophisches Jahrbuch 78*, toim. H. Krings, Verlag Karl Alber, Freiburg, s. 360–376.
- Honneth, A. (2008): *Reification: A New Look At An Old Idea*. Oxford University Press, Oxford.
- Jaeggi, R. & Stahl, T. 2011, Schwerpunkt: Verdinglichung, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, **59**(5), s. 697–700.
- Jameson, F. (2008): *The Ideologies of Theory*. 2 vol. yht. p. Verso, London.
- Jameson, F. 1988, History and Class Consciousness as an "Unfinished Project", *Rethinking Marxism*, **1**(1), s. 49-72.
- Jamieson, D. (2014): *Reason in a Dark Time: Why the Struggle Against Climate Change Failed — and What It Means for Our Future*. Oxford University Press, Oxford.
- Jay, M. (2008): Introduction, teoksessa *Axel Honneth: Reification: a New Look at an Old Idea*, toim. M. Jay, Oxford University Press, Oxford, s. 3–16.
- Jay, M. (1984): *Marxism and totality: the adventures of a concept from Lukács to Habermas*. University of California Press, Berkeley.
- Jütten, T. 2011a, The Colonization Thesis: Habermas on Reification, *International journal of philosophical studies : IJPS*, **19**(5), s. 701-727.

- Jütten, T. 2011b, Verdinglichung und Freiheit, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, **59**(5), s. 717-730.
- Kaitaro, T. (1998): Ranskalainen valistus ja järjen kritiikki, teoksessa *Filosofian historian kehityslinjoja*, toim. P. Korkman & M. Yrjönsuuri, Gaudeamus, Helsinki, s. 289–306.
- Kant, I. (2018): *Arvostelukyvyyn kritiikki*. Gaudeamus, Helsinki. Suomentaja Pitkänen, Risto. (Alkuteos *Kritik der Urteilskraft* julkaistu 1790).
- Kant, I. (2016): *Käytännöllisen järjen kritiikki*. Gaudeamus, Helsinki. Suomentaja Nikkarla, Markus. (Alkuteos *Kritik der praktischen Vernunft* julkaistu 1788).
- Kant, I. (2013): *Puhtaan järjen kritiikki*. Gaudeamus, Helsinki. Suomentaja Markus Nikkarla, Kreetta Ranki. (Alkuteos *Kritik der reinen Vernunft* julkaistu 1781).
- Kavoulakos, K. 2020, What is reification in Georg Lukács's early Marxist work? *Thesis eleven*, **157**(1), s. 41–59.
- Kavoulakos, K. (2018): *Georg Lukács's Philosophy of Praxis: from Neo-Kantianism to Marxism*. Bloomsbury Academic, London.
- Kavoulakos, K. (2017): Lukács' Theory of Reification and the Tradition of Critical Theory, teoksessa *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, toim. M.J. Thompson, Palgrave Macmillan, New York, s. 67-85.
- Kavoulakos, K. (2014): *Ästhetizistische Kulturkritik und ethische Utopie: Georg Lukács' neukantianisches Frühwerk*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie / Sonderbande. p. De Gruyter, Berlin.
- Kavoulakos, K. (2011): Back to History? Reinterpreting Lukács' Early Marxist Work in Light of the Antinomies of Contemporary Critical Theory, teoksessa *Georg Lukács Reconsidered*, toim. M.J. Thompson, Continuum, London, s. 151–171.
- Keucheyan, R. (2014): *The Left Hemisphere: Mapping Critical Theory*. Verso, London.
- Kline, G. (1987): Lukács's Use and Abuse of Hegel and Marx, teoksessa *Georg Lukács and His World: a reassessment*, toim. E. Joós, Peter Lang, New York, s. 1–26.
- Koivisto, J., Mäki, M. & Uusitupa, T. (2007): Esipuhe, teoksessa *Mitä on valistus?*, toim. J. Koivisto, M. Mäki & T. Uusitupa, Vastapaino, Tampere, s. 7–16.
- Kołakowski, L. (1978): *Main Currents of Marxism: Its Origin, Growth and Dissolution. Volume III: The Breakdown*. Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford.
- Lask, E. (1923a): Die Lehre vom Urteil, teoksessa *Gesammelte Schriften, II. Band*, toim. E. Herrigel, J. C. B. Mohr, Tübingen, s. 283–463.
- Lask, E. (1923b): Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, teoksessa *Gesammelte Schriften, II. Band*, toim. E. Herrigel, J. C. B. Mohr, Tübingen, s. 1–282.

- Leibniz, G.W. (2011): Karakteristiikan taidosta tieteiden täydellistämiseksi, teoksessa *Filosofisia tutkielmia*, toim. T. Aho & M. Roinila, Gaudeamus, Helsinki, s. 170–175. Suomentaja Jyrki Siukonen. Alkuteos *De arte characteristic ad perficiendas scientias ratione nitentes* kirjoitettu 1688.
- López, D.A. (2019): *Lukács: Praxis and the Absolute*. Brill, Leiden ; Boston.
- Losonsky, M. 1992, Leibniz's Adamic Language of Thought, *Journal of the History of Philosophy*, **30**(4), s. 523-643.
- Lotz, C. (2020): Categorical Forms as Intelligibility of Social Objects: Reification and Objectivity in Lukács, teoksessa *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, toim. G.R. Smulewicz-Zucker, Brill, Leiden ; Boston, s. 25–47.
- Lotz, C. (2017): Gegenständlichkeit—From Marx to Lukács and Back Again, teoksessa *Critical Theory and the Thought of Andrew Feenberg*, toim. D.P. Arnold & A. Michel, Palgrave Macmillan, New York, s. 71–89.
- Lotz, C. 2015, An der Oberfläche der Tauschgesellschaft, *Prokla: Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, **45**(180), s. 453–468.
- Löwy, M. (1979): *Georg Lukács: From Romanticism to Bolshevism*. NLB, London.
- Luft, S. & Capeillères, F. (2010): Neo-Kantianism in Germany and France, teoksessa *The History of Continental Philosophy, Volume 3*, toim. K. Ansell-Pearson & A.D. Schrift, Chicago University Press, Chicago, s. 47–86.
- Lukács, G. (1996): *Chvostismus und Dialektik*. Áron Verlag, Budapest.
- Lukács, G. (1991): *Ist Sozialismus zu retten? Briefwechsel zwischen Georg Lukács und Werner Hofmann*. Hefte des Georg-Lukács-Archivs. p. T-Twins Verlag, Budapest.
- Lukács, G. (1983): *Record of a Life: An Autobiography*. Verso Editions. p. Verso, London.
- Lukács, G. (1977a): Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik (1926), teoksessa *Frühschriften. 2, Geschichte und Klassenbewußtsein*, Georg Lukács Werke, Bd. 2. p., Luchterhand, Neuwied, s. 641–686.
- Lukács, G. (1977b): Vorwort (1967), teoksessa *Frühschriften. 2, Geschichte und Klassenbewußtsein*, Georg Lukács Werke, Bd. 2. p., Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, s. 11–41.
- Lukács, G. (1974): Heidelberger Philosophie der Kunst, teoksessa *Frühe Schriften zur Ästhetik. 1, Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914)*, toim. F. Benseler & G. Márkus, Georg Lukács Werke, Bd. 16. p., Luchterhand, Darmstadt.
- Lukács, G. (1972): *Lenin: tutkimus hänen ajatustensa yhtenäisyydestä*. Tammi, Helsinki. Suomentaja Rossi, Sirpa.

- Lukács, G. (1971): *History and Class Consciousness: studies in Marxist dialectics*. 2. pr. p. Merlin Press, London.
- Lukács, G. (1967): Aristokratische und demokratische Weltanschauung (1946), teoksessa *Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik*, toim. P. Ludz, Luchterhand, Neuwied und Berlin, s. 404–433.
- Lukács, G. 1918, Emil Lask, *Kant-Studien*, **22**(1–2), s. 349–370.
- Lukács, G. (1977): Geschichte und Klassenbewußtsein, teoksessa *Frühschriften. 2, Geschichte und Klassenbewußtsein*, Georg Lukács Werke, Bd. 2. p., Luchterhand, Neuwied, s. 161–518 (Alkuteos julkaistu 1923).
- Makkreel, R.A. & Luft, S. (2010): Introduction, teoksessa *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, toim. R.A. Makkreel & S. Luft, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, s. 1–21.
- Malm, A. (2016): *Fossil Capital: the rise of steam power and the roots of global warming*. Verso, London.
- Márkus, G. (1986): Entfremdung und Verdinglichung bei Marx und Lukács, teoksessa *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken*, toim. R. Dannemann, Sandler Verlag, Frankfurt am Main, s. 71–104.
- Marx, K. (2015): *Pääoma. Poliittisen taloustieteen arvostelua. III osa*. TA-Tieto Oy, Vaasa. Suomentaja Antero Tiusanen. (Alkuteos *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Band 3* julkaistu 1894).
- Marx, K. (2013): *Pääoma. Poliittisen taloustieteen arvostelua. I osa*. TA-Tieto oy, Vaasa. Suomentaja O.V. Louhivuori, Mauri Ryömä, Tuure Lehén. (Alkuteos *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Band 1* julkaistu 1867).
- Marx, K. (2005): *Demokritoksen ja Epikuroksen luonnonfilosofian ero*. SoPhi ja Karl Marx -seura, Jyväskylä ja Helsinki. Suomentaja Heiskanen, Jukka. (Alkuteos *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* julkaistu 1841).
- Marx, K. (1989): *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band*. Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA). Zweite Abteilung. p. Dietz Verlag, Berlin.
- Marx, K. (1979): Poliittisen taloustieteen arvostelua, teoksessa *Marx & Engels, Valitut teokset 6 osassa. Osa 4*, Edistys, Moskova, s. 5–185. Suomentaja Tiusanen, Antero. (Alkuteos *Zur Kritik der politischen Ökonomie* julkaistu 1859).
- Marx, K. (1975): *"Grundrissen" johdanto*. Kansankulttuuri, Helsinki. Suomentaja Tiusanen, Antero. (Alkuteos *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* julkaistu 1903).
- Marx, K. & Engels, F. (2016): *Kommunistinen manifesti*. Vastapaino, Tampere. Suomentaja Juha Koivisto, Markku Mäki, Timo Uusitupa. (Alkuteos *Manifest der kommunistischen Partei* julkaistu 1848).

- Marx, K. & Engels, F. (1978): Pyhä perhe, eli kriittisen kritiikin kritiikkiä, teoksessa *Marx & Engels, Valitut teokset 6 osassa. Osa 1*, Edistys, Moskova, s. 347–596. Suomentaja Tiusanen, Antero, Oittinen, Vesa ja Uusitalo, Jyrki. (Alkuteos *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik* julkaistu 1845).
- Oittinen, V. (2019): Marx and Commodity Fetishism: Some Remarks on Method, teoksessa *Confronting Capitalism in the 21st Century*, toim. M. Silver, Palgrave Macmillan, s. 25–45.
- Oittinen, V. (2018): *Marx ja moderni. niin & näin*, Tampere.
- Oittinen, V. 2017, Commodity Fetishism as a Transcendental Illusion? From Kant to Marx and Back, *Materialistische Dialektik: Marx-Lektüren im Dialog*, toim. F.O. Wolf, S. Breda & K. Boveiri, Freie Universität Berlin, Berlin, 30. – 31. Oktober 2015, s. 19–34.
- Olay, C. (2020): Reification in *History and Class Consciousness*, teoksessa *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, toim. G.R. Smulewicz-Zucker, Brill, Leiden ; Boston, s. 48–63.
- Peck, J., Brenner, N. & Theodore, N. (2018): Actually Existing Neoliberalism, teoksessa *The SAGE Handbook of Neoliberalism*, toim. D. Primrose, D. Cahill, M. Konings & M. Cooper, SAGE Publications, New York.
- Pitkin, H.F. 1987, Rethinking Reification, *Theory and Society*, **16**(2), s. 263–293.
- Rickert, H. (1892): *Der Gegenstand der Erkenntnis*. J. C. B. Mohr, Freiburg.
- Ritchie, K. 2020, Social Structures and the Ontology of Social Groups, *Philosophy and phenomenological research*, **100**(2), s. 402–424.
- Roberts, A. (2000): *Fredric Jameson*. Routledge, London.
- Rockmore, T. 2017, Lukács, Heidegger and Reification, *Consecutio rerum*, **1**(2), s. 167–177.
- Rockmore, T. (2011): Lukács and the Recovery of Marx after Marxism, teoksessa *Georg Lukács Reconsidered*, toim. M.J. Thompson, Continuum, New York, s. 33–49.
- Rockmore, T. 1980, Review of Rosshoff: Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács: Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs, *Studies in Soviet thought*, **21**(3), s. 275–277.
- Rose, G. (2009): *Hegel Contra Sociology*. Verso, London.
- Rothe, D. & Collins, V. 2017, The Illusion of Resistance: Commodification and Reification of Neoliberalism and the State, *Critical Criminology*, **25**(4), s. 609–618.
- Smetona, M.J. 2018, Reification: a defense of Lukács's original formulation, *Angelaki*, **23**(5), s. 32–47.

- Smulewicz-Zucker, G.R. (2020): Linking Racism and Reification in the Thought of Georg Lukács, teoksessa *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, toim. G.R. Smulewicz-Zucker, Brill, Leiden ; Boston, s. 252–270.
- Stahl, T. 2011, Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, **59**(5), s. 731–746.
- Stedman Jones, G. (1983): The Marxism of the Early Lukács, teoksessa *Western Marxism: a Critical Reader*, toim. New Left Review, Verso, London, s. 11–60.
- Teixeira, M. (2020): The Revolutionary Subject in Lukács and Feminist Standpoint Theory: Dilaceration and Emancipatory Interest, teoksessa *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, toim. G.R. Smulewicz-Zucker, Brill, Leiden ; Boston, s. 227–251.
- Thompson, M.J. (toim.) 2020, *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*, Brill, Leiden.
- Thompson, M.J. (2016): *The Domestication of Critical Theory*. Rowman & Littlefield Publishers, London.
- Tiisala, T. 2017, Overcoming “The Present Limits of the Necessary”: Foucault's Conception of a Critique, *The Southern journal of philosophy*, **55**(S1), s. 7–24.
- Tökei, F. 1990, Democracy and Socialism in Georg Lukács' Political Philosophy, *Science & Society*, **54**(1), s. 29–41.
- Vajda, M. 1978, Lukács' and Husserl's Critique of Science, *Telos (New York, N.Y.)*, **1978**(38), s. 104–118.
- Verkerk, W. (2018): Reification, Sexual Objectification, and Feminist Activism, teoksessa *The Spell of Capital*, toim. S. Gandesha & J.F. Hartle, Amsterdam University Press, Amsterdam, s. 149–162.
- Vervoort, T. (2018): „Verdinglichung“ und Neoliberalismus – gibt es eine Alternative? teoksessa *Lukács 2017/2018 – Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft*, toim. R. Dannemann, Aisthesis Verlag, Bielefeld, s. 113–132.
- Ward, S.C. (2012): *Neoliberalism and the Global Restructuring of Knowledge and Education*. Routledge, New York.
- Weiss, J. (2015): *Verdinglichung und Subjektivierung: Versuch einer Reaktualisierung der kritischen Theorie*. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Westerman, R. 2020, Lukács in the 1920s and the 2020s: The practice and praxis of intellectual history, *Thesis eleven*, **157**(1), s. 24–40.
- Westerman, R. (2020b): Populism and the Logic of Commodity Fetishism: Lukács's Theory of Reification and Authoritarian Leaders, teoksessa *Confronting Reification: Revitalizing Georg Lukács's Thought in Late Capitalism*, toim. G.R. Smulewicz-Zucker, Brill, Leiden ; Boston, s. 289–321.

- Westerman, R. (2019): *Lukács's Phenomenology of Capitalism: Reification Revalued*. Palgrave Macmillan US, Cham.
- Willey, T.E. (1978): *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860–1914*. Wayne State University Press, Detroit.
- Zinovjev, G. (1967): G. Sinowjew gegen die Ultralinken (1924), teoksessa *Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik*, toim. P. Lutz, Luchterhand, Neuwied und Berlin, s. 719–726.