



Naturalisoitu Hegel ja nuoren Marxin filosofinen antropologia

ARI KIVELÄ

Johdanto

Angloamerikkalaisella kielialueella on viime vuosikymmeninä alettu tuntea mielenkiintoa Hegelin ajattelua kohtaan, ei ainoastaan historiallisista, vaan myös systemaattisista ja teoreettisista motiiveista käsin (Gabriel 2011, viii). Nykyinen Hegeliä ja laajemminkin saksalaista klassista filosofiaa koskeva keskustelu pitää sisällään laajan kirjon erilaisia teemoja, jotka ulottuvat aate- ja oppihistoriallisista analyyseistä aina systemaattisiin teoreettisiin kysymyksiin mielenfilosofian ja kielifilosofian tai vaikkapa sosiaaliantologian alueilla. Näin rajatussa esityksessä ei ole luonnollisestikaan mahdollista käsitellä tyhjentävästi aiheiden koko kirjoa. On kuitenkin yksi teema, joka määrittää leimallisesti nykyistä uushegeliläisyyttä. Hegelin ajattelusta pyritään riisumaan sen metafyyssinen painolasti, jotta sille ominaiset pyrkimykset ymmärtää modernia elämänmuotoa kokonaisuudessaan olisivat tuotavissa uskottavasti nykypäivään, jossa tieteen kehityksen ja sekularisaatiotendenssien myötä metafyyssiksi luonnehdittavat ajattelutavat ovat menettäneet uskottavuutta. Tätä uutta lukutapaa on kuvattu eri yhteyksissä

maltilliseksi naturalismiksi tai *deflationaariseksi* luennaksi: Ihmisyyttä koskevat perinteiset erityisesti niin kutsutulle mannermaiselle filosofialle ominaiset tarkastelut tyhjennetään niitä aikaisemmin määrittäneistä ei-naturalistisista tendensseistä. Samalla kuitenkin pyritään vastustamaan viimeiseen asti reduktionistista naturalismia, joka palauttaa ihmistä koskevat tarkastelut viime kädessä luonnontieteellisiksi faktoiksi.

Uushegeliläisyyden keskeisiä edustajia ovat esimerkiksi yhtäältä systemaattisiin filosofisiin kysymyksiin keskittyvät Robert B. Brandom ja John McDowell, toisaalta Hegel-tutkimusta ja eksegeesiä painottavat ja ylipäätään saksalaista klassista filosofiaa kohtaan mielenkiintoa tuntevat Terry Pinkard ja Robert Pippin. Uushegeliläinen näkemys on ainakin osittain ymmärrettävissä kritiikkinä ja etäisyydenottona Charles Taylorin ilmeisen vaikutusvaltaiseen tulkintaan Hegelin filosofiasta – erityisesti Hegelin (1980) *Hengen fenomenologiasta*. Hänen mukaansa Hegel tarkoittaa ilmauksellaan *Geist* jonkinlaista ylyksilöllistä kosmista henkeä, joka manifestoituu yksilöiden toiminnassa, ajattelussa, sosiaalisissa käytänteissä, instituutioissa ja historiassa.

Uushegeliläisten näkökulmasta Taylorin tulkinta ei tee oikeutta Hegelin filosofialle. (Ks. esim. Gleeson ja Ikäheimo 2020.) Henki ei heidän mukaansa ole substanssi, tai kaikkea muuta olemista edeltävä absoluutti, kosminen jumaluus tai jotakin mentaalista ja sisäistä. Kysymyksessä on ihmiselle biologisena lajina kehittynyt ominaisuus olla suhteessa itseen, toisiin ihmisiin ja omaan fysikaaliseen ympäristöön käsitteellisesti tai kielellis-symbolisesti. Henki ihmisen kielellisyytenä on aina yhteisesti jaettua ja sanalla sanoen alkuperältään sosiaalista. Kyky käyttää kieltä ankkuroituu sosiaaliin käytänteisiin, traditioihin, instituutioihin, niissä ilmeneviin sääntöihin ja normeihin. Ne mahdollistavat, että voimme tulkita ja ymmärtää niin itseämme kuin toisiamme ja materiaalista ympäristöämme hyödyntämällä käsitteellisiä kykyjämme ja resurssejamme. Samalla myös saksalaisen klassisen filosofian puitteissa kehittyneet ihmisyyttä kuvaavat käsitteet, kuten vapaus, autonomia, subjek-

tius, itsetietoisuus ja järki, ovat tulkittavissa konkreettisen ihmisen reflektiivisenä toimijuutena (*agency*). Henki ymmärretään nyt mielellisyytenä (*mindedness*). Ilmaus viittaa siihen, että itesuhteemme on käsitteellisesti strukturoitunut, eli käytämme kielellisyytemme ja kulttuurisen tradition tarjoamia resursseja oman toimintamme reflektiivisessä suunnittelussa ja arvioinnissa. Toiseksi henki ymmärretään myös yhteisesti jaettuna perusteiden avaruutena (*space of reasons*). Se mahdollistaa, että voimme perustella toimintaamme muille ja myös vaatia muita samaan kulttuuriseen elämänmuotoon kuuluvia tarvittaessa perustelemaan tekonsa.

Tarkastelen aluksi, miten nykyisessä, erityisesti Brandomin versioimassa, uushegeliläisyydessä perustellaan maltillisen naturalismin mukaista tulkintaa. Tämän jälkeen pyrin osoittamaan, että uushegeliläisten perusargumentit itse asiassa uusintavat 1800-luvun puolenvälin nuorhegeliläisyydessä kehkeytyneen filosofisen antropologian, joka toimi virikkeenä nuoren Marxin ajattelulle. Kolmanneksi tarkastelen, mitä mahdollisia ongelmia hengen käsitteen naturalisoimiseen ja laajemminkin maltillisen naturalismin ohjelmaan saattaa liittyä.

Ei-metafyysiset tulkinnat Hegelistä eivät toki ole puhtaasti amerikkalainen ilmiö. Myös mannermaisessa keskustelussa on pyrkimyksiä tarkastella Hegelin filosofiaa irrallaan siihen perinteisesti liitetystä metafyyysisistä ja ontologisista oletuksista. Esimerkkinä mainittakoon vaikkapa Brandomiinkin (2019, 764) vaikuttanut Pirmin Stekeler-Weithofer (1992). Hänen mukaansa Hegelin filosofinen systeemi on käsiteanalyttisesti opeoivaa metafilosofiaa. Se rekonstruoi ajattelun, kielen ja toiminnan välttämättömiä historiallisesti kehittyneitä ennakkoodellytyksiä. Niinpä Hegelin logiikka olisi ymmärrettävissä merkityksen teoriaksi, luonnonfilosofia luonnontieteellisten teorioiden tarkasteluksi ja hengen fenomenologia sen käsitteelliseksi analyysiksi, mikä nykyisin ymmärretään ihmis- ja kulttuuriteiksi. (Stekeler-Weithofer 1992, 9, 14, 21.) Toisena esimerkkinä on syytä mainita Klaus Hartmann (1925–1991). Hänen mukaansa Hegel jatkaa Kantin, Fichten ja Schellingin transsendentaalifilosofista projektia. Transsendentaalifilosofiset käsitteet

saavat merkityksensä vain ja ainoastaan niiden itsensä muodostamassa kokonaisuudessa. Ne perustelevat ja oikeuttavat itse itsensä omien keskinäisten suhteidensa kautta. Olennaista on, ettei niitä voi perustella tai johtaa jostakin niitä edeltävästä yksinkertaisemmasta käsitejärjestelmästä, kuten arkikokemuksesta tai vallitsevasta tieteellisestä tiedosta. Lisäksi käytetyt käsitteet ovat aina jollakin tavalla rikkaampia ja kehittyneempiä kuin ensimmäisen kertaluokan käsitteet. (Hartmann 1966, 238, 242, 245.) Hartmannin (1966, 225) mukaan Hegelin filosofia operoi periaatteilla ja kategorioilla eikä niinkään ”yksittäisillä propositioilla tai tavallisilla empiirisillä luokitteluilla” (Pinkard 1992, 601). Filosofia ei ole enempää eikä vähempää kuin ihmisen käsitteellisen ajattelukyvyn ilmausta (Pinkard 1996, 15). Hegelin filosofian ymmärtäminen ytimeltään käsiteanalyttiseksi metodiksi tai ylipäätään käsitteellisen ajattelun ilmaukseksi näyttää olevan metafyyssisten ja ontologisten sitoumusten suhteen varsin neutraali tulkinta. Merkillä pantavaa on, että nämä yllä mainitut tulkinnat ovat esimerkkejä myös siitä, kuinka ei-metafyyssisen Hegel-luennan ei ylipäätään ole välttämätöntä sitoutua naturalismiin tässä artikkelissa pääosin tarkasteltavan Brandomin teoriaprojektin tavoin, jota sitä vastoin näyttää leimaavan ”pohjimmiltaan syvä usko fysiikan ja biologian kosmologisiin tarinoihin” (Stekeler-Weithofer 2008, 31).

Hengen kehollinen ja toiminnallinen perusta

Milloin neopragmatisteiksi, milloin jälkianalyttisen filosofian edustajiksi, milloin uushegeliläisiksi luonnehditut Robert B. Brandom ja John McDowell sekä Hegel-tutkijoina kiistatta kunnostautuneet Terry Pinkard ja Robert Pippin ovat esittäneet, että Hegelin ajattelu ja eräät saksalainen klassisen filosofian teemat, kuten esimerkiksi autonomia, järki ja subjektiivinen toimijuus, ovat herätettävissä uudelleen henkiin ja tuotavissa nykyaikaan riisumalla ne metafyyssisestä ja ehkä jopa mystisestä painolastista. Mielenkiintoinen kysymys on, kuinka klassisen saksalaisen filosofian perustavat näkemykset vapaudesta, autono-

miasta ja emansipaatiosta, tietoisuudesta ja järjestä on mahdollista ymmärtää vakuuttavasti ilman metafyyssistä ja spekulatiivista viitekehystä (Ameriks 2008).

Näiden nykytulkintojen valossa Hegelin filosofia ei alkuaankaan edusta puhtaasti metafyyssistä ajattelua. Sen julkilausumaton ja ehkäpä vielä Hegelille itselleenkin epäselväksi jäävä – sanokaamme terve – ydin on seuraava: idealistisen filosofian ihmisen olemukseen liittämät määreet, kuten esimerkiksi tietoisuus, itsetietoisuus, järki ja henki, ovat itse asiassa yrityksiä kuvata ihmiselle ominainen tietoisuus (*mindedness*) ominaisuutena, joka kehittyy fylo- ja ontogeneettisesti. Tämä erityinen ominaisuus perustuu ihmisajalle tyypillisiin luonnollisiin, orgaanisiin ja biologisiin tarpeisiin ja haluihin, jotka ovat ominaisia ihmiselle osana fyysistä ja biologista luontoa. Hegel olettaa, että luonnolliset halut ja tarpeet (*Begierde*) ovat perusta toisen luonnon kehittymiselle. Toinen luonto viittaa tässä yhteydessä kaikkeen inhimillisenä pidettyyn, niin opittuihin tapoihin (*habits*) kuin myös kieleen, traditioon, instituutioihin ja normeihin – kulttuuriin sanan laajassa merkityksessä. Se mahdollistaa, että ihmiset voivat artikuloida ja ilmaista alkuperäisesti omaan kehollisuuteen kietoutuvia biologisia ja orgaanisia tarpeita käyttämällä kollektiivisesti jaettuja kielellisiä ilmauksia ja käsitteellisiä luokitteluja. (Brandom 1998, McDowell 1996, 88, 90–92; Pippin 2007, 411–413.) Erityisesti Brandomin edustama uushegeliläisyys on vahvasti naturalismin ja pragmatismen väritymää. Teoksessaan *Making it Explicit* hän summaa tulkintansa Hegelin ajattelun kestävästä ytimeä seuraavasti: ”Hegel kehittää Kantin näkemyksestä sellaisen pragmaattisen, todellekin naturalisoidun, version tietoisuuden aistillista alkuperää koskevan teorian muodossa, näkemyksen eläimellisestä halusta (käsitteellisen A.K.) luokittelun lähteenä” (Brandom 1998, 86).¹

¹ Mielenkiintoinen kysymyksensä on tietysti se, mikä Kantin vaikutus on tässä tarkasteltuun uushegeliläisyyteen. Käsillä olevan esityksen tarpeisiin riittänee seuraava karkea hahmottelu. Kantin merkitys on, että hän katsoi tietomme ja moraalimme perustan olevan kyvyssämme soveltaa käsitteitä havaintoja koskeviin arvostelmiin ja tekojamme koskeviin perusteluihin. Samalla käsitteiden käyttö implikoi a)

Elävän organismin itesäilytyksen kannalta välttämätön ympäristön ärsykkeiden luokittelu on samalla välttämätön edellytys sellaisen ihmiselle lajityypillisen kyvyn kehittymiselle, joka mahdollistaa käsitteiden ja kielellisten ilmausten käytön. Primordiaaliset luokittelut eivät vielä välttämättä edellytä eksplisiittistä käsitteellisesti strukturoitunutta tietoisuutta. Pikem-

ettei tietämisessä ole kysymys passiivisesta reseptiivisyydestä, vaan tietäminen itsessään on tiedon subjektin aktiviteetin ja spontaniteetin tulosta, ja b) että käytännöllinen intentionaalinen toiminta perustuu toimijan kykyyn asettaa itse itselleen normeja ja sääntöjä. (Brandom 2009, 32–34, 142; Brandom 2019, 11, 43, 59, 227, 518, 701; McDowell 1996, 9, 69). Hegel puolestaan asetti kantilaisen ajatuskulun konkreettisiin historiallisiin puitteisiin. Tietämisessä ja moraalisisessa toiminnassa ei ole kysymys pelkästään valmiiden käsitteiden (kategorioiden) applikaatiosta episteemisiin ja moraalisiin arvostelmiin, vaan nuo sovellettavat käsitteelliset resurssit itsessään ovat inhimillisen aktiviteetin – hengen – tulosta ja siten alati uusiutuvia ja historiallisesti kehittyviä. Samalla käsitteelliset resurssit ovat ankkuroituneet sosiaalisiin käytänteisiin (normeihin, instituutioihin), joiden puitteissa ihmiset voivat ei vain tulkita itseään ja todellisuuttaan, vaan myös itse aktiivisesti yhdessä muiden toimijoiden kanssa muokata ja määrittää diskursiivisesti kokemuksen ja toiminnan historiallisia ehtoja aina yhä uudelleen. (Brandom 2009, 15–17, 73, 81, 106, 146; Brandom 2019, 11–12, 29, 469–470, 506, 519–521, 540, 559, 643–644.) Kehityskaari Kantista nykyiseen uushegeliläisyyteen saavuttaa päätepisteensä naturalistisessa luennassa. Kokemuksemme historiallisten ehtojen katsotaan juontavan juurensa evolutiivisesti kehollisen ihmisen ja tämän fyysikaalisen ympäristön välisestä vuorovaikutuksesta. Kokemuksemme käsitteellisten *aprioristen* ehtojen – käsitteellisten kykyjen – kehittyminen on sidoksissa kehollisten tarpeiden välttämättömään tyydyttämiseen ja kykyyn suuntautua aistimellisesti ympäristöön (ks. myös McDowell 87, 89–88, 96, 108, 111). Näin tulee mahdolliseksi pitää kiinni Kantin näkemyksestä, että tietäminen on itsessään jo aktiviteettia ilman, että samalla jouduttaisiin hyväksymään metafyyssinen oletus transsendentaalista subjektista, jonka pysyvä ja kaikkea kokemusta edeltävä rakenne strukturoi *a priori* kokemustamme. (Brandom 2019, 11–12, 557, 611, 675, 690; McDowell, 82–83.)

minkin ne ovat geneettinen ehto käsitteiden käytön kehittymiselle. Luokittelut ovat aina jo läsnä niissä erilaisissa tavoissa, joilla elävä organismi reagoi itesäilytyksensä kannalta merkityksellisiin ympäristönsä säännönmukaisiin elementteihin toistuvasti samalla tavalla antaen näin orgaanisen, biologisen ja fyysisen – ja siten materiaalisen – perustan, johon kehittynyt käsitteiden käyttö, kieli ja lopulta ihmisen tietoisuus itsestä ja maailmasta ankkuroituu. Naturalistisen Hegel-luennan peruspremissi on seuraava:

Kuten hän [Hegel, A.K.] asian ilmaisee, eläin luokittelee jonkin asian ruoaksi, kun tämä ”alkaa käyttää välittömästi sitä ravinnokseen”. Jonkin syöminen on sen kohtelemista, siihen reagoimista, sen luokittelemista käytännön toiminnassa ravinnoksi. Tämä tuo esiin jonkinlaisen käytännöllisen esikartesiolaisen tietoisuuden siitä jonakin tietynlaisena. Organismien toistuvaan toimintaan kuuluu samanlaisuuden huomiointi toistuvasti niiden asioiden joukossa, jotka ovat taipuvaisia nostamaan esiin tämän toiminnan. Tämän näkemys mukaan partikulaarisen ärsykkeen luokittelu yleisen luokan yksittäistapauksena on implisiittisesti läsnä siinä, mitä reagoiva organismi tekee. Niinpä jokaista sen tekemää asiaa vastaa erityyppinen toistettava protokäsite, jonka puitteissa asiat ovat luokiteltavissa: ruokana, lisääntymiskumppanina, saalina tai saalistajana ja niin edelleen. (Brandom 1998, 86–87.)

Brandom hyödyntää Hegelin huomiota, että jo eläin välittömästi käyttää käytännöllisesti hyväkseen omista tarpeistaan käsin ympäristönsä elementtejä eikä koskaan kohtaa todellisuutta sellaisenaan annettuna vaan aina jo oman tarveluonteensa kautta välittyneenä ja vaikkapa syö ravinnokseen sopivan ympäristön osan (ks. myös McDowell 1996, 117–118; Pinkard 2013, 27, 37, 57).²

² Tämän saman argumentin Brandom toistaa tuoreessa Hegel-tutkimuksessaan *A Spirit of Trust* (2019, 240–243).

On totta, että Hegel viittaa lyhyesti *Ensyklopediassa* ja *Oikeusfilosofiassa* siihen, että jo eläimetkin suuntautuvat aktiivisesti omaan materiaaliseen todellisuuteensa ja käyttävät siinä olevia asioista ravinnokseen ja että myös ihmiselle on ominaista sama aktiivinen, välttämättömistä haluista ja tarpeista nouseva ”praktinen suhtautuminen luontoa kohtaan” (Hegel 1974, 13, 19; 1975, 107). Hän ei kuitenkaan näissä yhteyksissä näytä ajattelevan, että kieli ja käsitteet varsinaisesti juontaisivat juurensa tuosta luonnollisesta tarpeentyydytyksestä.

Ei-metafyysisissä tulkinnoissa viitataan mielellään Hegelin huomioon, että eläimetkin suuntautuvat aktiivisesti omaan ympäristöönsä ja valikoivat siinä olevia elementtejä hyväksi käytettäväksi omien tarpeiden tyydyttämisessä. Kun vielä Hegel tässä yhteydessä puhuu siitä, etteivät eläimetkään ole yhtä tyhmiä kuin tietyt metafysiikot (Hegel 1974, 19), tämän toteamuksen katsotaan olevan aiheodiste sille, että Hegelin ajattelu itsessään on jo luonteeltaan naturalistista. Ihmiselle ominainen tietoisuus, intentionaalisuus ja kyky käsitteelliseen on vain jatku-moa jo eläimissä ilmenevälle ominaisuudelle (Pinkard 2013, 58). Tulkinta vaikuttaa kuitenkin jokseenkin tarkoitushakuiselta ja alkuperäisestä kontekstistaan irrotetulta. Tässä yhteydessä Hegel vaikuttaa viittaavan Johann Gottlieb Fichten keskeiseen ajatukseen, että ihmisen tietoisessa maailmasuhteessa on aina läsnä sekä teoreettinen että käytännöllinen momentti. Se, mitä hän tässä kutsuu metafysiikaksi, on sama virheellinen ajattelu-tapa, jota Fichte pitää dogmaattisena materialismina. Tämä Hegelin (1975, 107) myös realismiksi kutsuma lähtökohta katsoo tietoisuuden sisältöjen olevan täysin riippumattomia tiedostavasta aktiviteetista ja sen intentionaalisuudesta ja siten redusoi tietoisuuden sen teoreettiseen momenttiin. Hegelin voi perustellusti katsoa tässä yhteydessä edustavan Fichten kriittisen idealismin mukaista kantaa siitä, että tieto maailmasta ei ole mahdollista ilman aktiivista toimintaa suhteessa maailmaan ja intentionaalinen toiminta aina jo edellyttää tietoa maailmasta. Tässä lähinnä retorisesti enemmän tai vähemmän onnistuneessa ilmaisussa ei ole kuitenkaan kysymys naturalistisen perusargumentin muotoilemisesta. Kun *Ensyklopediassa* Hegel

(1983, 23) vielä miltei samaan hengenvetoon pohtii, kuinka luonto ja henki ovat Jumalan kaksi eri ilmestyksen muotoa ja kuinka Jumala on totuus ja totuus on käsite, idea, jopa "universumin jumalallinen idea", jota objektiivisesti olevan täytyy vastata ollakseen totta, ollaan jo varsin kaukana naturalistisesta Hegel-tulkinnasta.

Hegelin luonnonfilosofia ei mahdollista naturalismia sen nykyisessä merkityksessä. Luonnon ja hengen (kieli, kulttuuri, tietoisuus, toinen luonto) suhdetta ei voi ymmärtää tiukan reduktionistisesti tai geneettisesti, niin että luonto olisi perustavampi suhteessa henkeen. Luonto ja henki ovat saman käsitteen tai idean ilmenemismuotoja (Hegel 1974, 23; Quante 2002). *Ensyklopedian* hengen fenomenologiaa käsittelevässä osassa Hegel (1983, 24–25) toki käyttää ilmausta "hengen kehittyminen luonnosta" (*das Hervorgehen des Geistes aus Natur*). Hän kuitenkin painottaa, ettei tätä pidä ymmärtää "... ikään kuin luonto olisi absoluutti välitön, ensimmäinen, alkuperäisesti asettava (*ursprünglich Setzende*), henki sitä vastoin sen asettama; enemmänkin luonto on hengen asettama, ja tämä absoluuttisesti ensimmäinen. Itsessään ja itselleen oleva henki ei ole luonnon puhdas tulos, vaan todellisuudessa oman itsensä tulos. Se tuottaa itsensä niistä edellytyksistä, loogisesta ideasta ja ulkoisesta luonnosta, jotka se tekee itselleen ja on sekä tämän että tuon totuus, so. ainoastaan itsessään ja itsensä ulkopuolella olevan hengen tosi muoto, ... siirtymä henkeen ei ole siirtymä jostakin kokonaan toiseen, vaan luonnossa itsensä ulkopuolella olevan hengen itseksi tulemista (*Zusichselberkommen*)."

Merkille pantavaa onkin, että esimerkiksi Habermas näyttää aivan syystä suhtautuvan ei-metafyyysisen luennan mahdollisuuteen uushegeliläisiä pidättyväisemmin.³ Hegelin filosofian kestävä merkitys on toki siinä, että se tarkastelee modernin ihmisen itsemäärittelyä ja vapautta ennen muuta institutionaalisen ja historiallisen määräytyneisyyden kontekstissa. Habermas-

³ Myös Honneth (2020) suhtautuu epäilevästi mahdollisuuteen tulkita Hegeliä edes maltillisen naturalismin mukaisesti.

sille Hegel jää kuitenkin vielä klassiselle saksalaiselle filosofi-alle ominaisen metafyyssisen ajattelun puitteisiin: ”Hegel tosin oli niveltänyt luonnosta käsin tapahtuvan inhimillisen hengen evoluution ja subjektiivisen hengen kumoutumisen (*Aufhebung*) objektiivisen hengen järjestyksiin yhteen niiden reflektiovaiheiden kanssa, jotka ovat absoluuttisen hengen itsensä tavoittamisen (*Selbtseinholung*) prosessissa” (Habermas 2019, 595). Toisin sanoen: Hegelin filosofian pinnallisen lukemisen perusteella saattaa toki olla mahdollista ymmärtää yksittäisiä ilmauksia luonnosta ja hengen kehityksestä niin, että kysymyksessä olisi fysikaalinen ja biologinen luonto ja evoluutio nykyisessä luonnontieteellisessä merkityksessä. Näin ei kuitenkaan välttämättä ole. Luonto, subjektiivinen henki (itsetietoinen yksilö) ja objektiivinen henki (kulttuuri, kieli) ovat ainoastaan yhden ja saman absoluuttisen hengen – absoluuttisen idean – itseksi tulemisen prosessin ilmauksia (Quante 2002, 88–89).

Nuorhegeliläisyyden ja Marxin paluu

Näyttää siltä, ettei Hegelin hengen (*Geist*) käsitettä ole mahdollista ymmärtää modernin naturalistisen ja materialistisen sosi-aalisen ontologian mukaisesti. Nykyiset pyrkimykset naturalisoida Hegelin ajattelu ovat kylläkin lähes identtisiä Feuerbachin, nuoren Marxin ja Engelsin filosofisten pyrkimysten kanssa, mutta eivät niinkään Hegelin filosofisen systeemin kanssa. Feuerbachin näkemykset antoivat Marxille ja Engelsille mahdollisuuden pitää kiinni tietyistä saksalaisen klassisen filosofian ja erityisesti Hegelin ajattelun elementeistä, kuten vapau-desta, autonomiasta ja maailmaa muokkaavasta toimijuudesta ilman idealistista tai metafyyssistä painolastia. Marxin ja Engelsin ajattelua voidaanakin pitää esimerkkinä pyrkimyksestä naturalisoida ja *detranssendentalisoida* filosofia.⁴

⁴ Olen rajannut tarkastelun ulkopuolelle Marxin ja Engelsin suhteen muihin nuorhegeliläisiin kuten Bruno Baueriin. Näin rajatussa tilassa ei ole mahdollista esitellä tyhjentävästi alati laajenevaa tutkimuskirjallisuutta koskien Marxin ajattelua ja sen suhdetta Hegeliin ja laajem-

Käsillä olevan artikkelin tulkinnallinen viitekehys on, että Marxin ajattelun alkuperäiset motiivit nousevat ennen muuta saksalaisen klassisen filosofian keskeisistä teemoista.⁵ Nuoren Marxin ajattelu tulee ymmärrettäväksi vasta, kun se myös sisällöllisesti ja temaattisesti sijoitetaan saksalaisen klassisen filosofian jatkumolle – tosin osittain nuorhegeliläisiin lukeutuvien ajattelijoiden kautta välittyneenä (Honneth & Joas 1980, 25; Quante 2017, 2018a, 2018b, 2020). Tulkinnassani seuraan Michael Quantea. Hänen mukaansa Marxin ajattelua on mielekästä tarkastella nimenomaan filosofisesta näkökulmasta ja kysyä, mikä sen systemaattinen teoreettinen relevanssi nykyiselle filosofialle mahdollisesti edelleen olisi (Quante 2018a, 216–217; 2017, 69–70). Nähdäkseni nykyfilosofiassa yleistyneet pyrkimykset naturalisoida Hegelin filosofiset näkemykset osoittavat Marxin ja laajemmin 1800-luvun nuorhegeliläisyyden – erityisesti Feuerbachin – ajattelun ajankohtaisuuden ja merkityksen.

Quanten edustama lukutapa edellyttää tiettyjen tulkinnallisten premissien hyväksymistä. Ensinnäkin marxilainen ajattelu on ymmärrettävä filosofiana. Marxin ajattelusta voidaan toki identifioida erilaisia kehityslinjoja ja modifikaatioita, joista keskeisimpänä on perinteisesti pidetty siirtymää nuoren Marxin fi-

min saksalaiseen klassiseen filosofiaan, jota marxilaisessa tutkimusperinteessä on kutsuttu porvarilliseksi filosofiaksi, ja toisaalta 1800-luvun nuorhegeliläisyyteen. Näistä viimeksi mainittu oli Marxin ajattelun olennainen syntykonteksti. Kokonaiskuvan saaminen tästä filosofisen kirjallisuuden genrestä vaatisi kokonaan oman esityksensä. Nykyisen Marx-tutkimuksen ajankohtaisia ja laajemminkin filosofiaa sivuavia teemoja esittelevät mm. Jaeggi ja Loick (2017) ja Fareld ja Kuch (2020). Habermasin tuore filosofian historiaa käsittelevä suurteos (2019) paikallistaa Feuerbachin, Marxin ja Hegelin näkemykset osaksi länsimaisen ajattelun kehittymistä kohti jälkimetafyysistä paradigmaa. Feuerbachin ja 1800-luvun puolenvälin vasemmistohegeliläisyyden yhteyksistä Marxin ajatteluun antaa varsin kattavan kuvauksen Brudney (1998).

⁵ Valaiseva tässä suhteessa on Engelsin (1976) oma retrospektiivinen – hieman poleeminen – tulkinta.

losofisesta ajattelusta vanhan ja oletettavasti kypsän Marxin poliittiseen taloustieteeseen ja pääoman analyysiin. Quanten mukaan Marxin ajattelun ydin on kuitenkin filosofinen ja koko hänen tuotannossaan voidaan nähdä ”filosofisesta katsannosta käsin perustava jatkumo” (Quante 2017, 70) aina nuoren Marxin filosofisesti motivoituneesta ajattelusta kypsän Marxin edustamiin poliittisiin ja taloustieteellisiin näkemyksiin (Quante 2018a, 213–217).

Marxin oma suhde filosofiaan on toki kahtalainen. Yhtäältä nuoren Marxin oma ajattelu alkoi kehittyä niin kutsutun jälkikantilaisen saksalaisen idealismin vaikutuspiirissä, jossa Fichten, Schellingin ja Hegelin filosofiset järjestelmät näyttelivät keskeistä roolia. (Quante 2017, 83; 2018b, 102–103; 2018a, 257.) Toisaalta nuoren Marxin ajattelua voi perustellusti luonnehtia yritykseksi jättää filosofia taakse (Brudney 1998). Tämä pyrkimys tulee hyvin esille *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa, Hegelin oikeusfilosofian kritiikin johdannossa ja lopulta saavuttaa kulminaatiopisteensä Saksalaisessa ideologiassa* (Schmied-Kowarzik 2018a, 193). Kuten Quante (2017, 83) huomauttaa, ei Marxin kritiikki filosofiaa kohtaan ja pyrkimys ottaa siihen etäisyyttä merkinnyt kaiken filosofian hylkäämistä. Hänen mukaansa ”...Marx ainoastaan hylkäsi filosofian sen eräässä erityisessä muodossa, nimittäin hegeliläisenä absoluuttisena idealismina”. Ohjelmallinen puhe filosofian hylkäämisestä tulee ymmärrettäväksi, kun se suhteutetaan nuorhegeliläiseen kontekstiinsa. Nuorhegeliläisten näkökulmasta juuri Hegelin idealismi vaikutti olevan kehittynein ja vakavasti otettavin vaihe filosofiassa. Niinpä, puhuessaan eksplisiittisesti filosofian hylkäämisestä he tarkoittivat juuri Hegelin ajattelun hylkäämistä. (Arndt 1994, 283; Quante 2018b, 25.) Olennaisempaa on kuitenkin, mihin tämä eksplisiittinen filosofian hylkääminen – Marxin ”anti-filosofinen itseymmärrys” (Quante 2018b, 58) – varsinaisesti johti. Absoluuttisen idealismin hylkääminen tapahtui uudelleenlaisen filosofian eduksi. Tätä uutta filosofiaa voidaan kutsua ”filosofiseksi antropologiaksi”. (Quante 2009, 217, 2017a, 83–84.)

Feuerbachin ajattelussa on kysymys siitä, että absoluuttisen hengen ominaisuudet palautetaan ihmiseen biologisena organisena lajiolentona, konkreettisenä lihaa ja verta olevana ihmisenä (Feuerbach 1973, 16). Ihminen on aistimellinen olento, jonka olemassaolon perusta on luonnossa. Ihmisen tavat olla tietoisena olentona maailmassa palautuvat biologisiin orgaanisiin alkuperäisten luonnollisten tarpeiden ohjaamiin toimintastruktuureihin, jotka ovat välttämättömiä ihmislajin itsesäilytykselle (Honneth & Joas 1980, 21–23). Tämän perustavan tarveluonteen ohella ihmistä lajina luonnehtii myös sosiaalisuus, joka on ikään kuin ihmisen toista luontoa. Ihminen elää aina yhteydessä muihin ihmisiin ja tulee tietoiseksi itsestään vain suhteessa toisiin ihmisiin (Henrich 1971, 189).

Alkujaan vuonna 1839 julkaistussa kirjoituksessa *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* Feuerbach päätyy esittämään seuraavaa: Niin Kant, Fichte kuin Hegelkin kukin tahoillaan ovat oikeassa siinä, että filosofia on tiede, joka tarkastelee todellisuutta sen koko totuudessa ja totaliteetissa. Saksalainen klassinen filosofia edustaa kuitenkin spekulatiivista ajattelua, joka ei omista lähtökohdistaan käsin kykene näkemään, mitä todellisuus totaliteettina varsinaisesti on. Feuerbachin (1982, 61) mukaan ”todellisuuden puhtain ilmentymä (*Inbegriff*) on luonto sanan yleisimmässä merkityksessä”. Hän korostaa, ettei luontoa todellakaan pidä nähdä ristiriidassa niiden ominaisuuksien kanssa, joita pidämme inhimillisinä. Ihmiselle ominaiset piirteet, kuten eettinen vapaus, kieli ja esteettisyyden kokeminen, ovat kehittyneet ihmislajin biologisten orgaanisten ominaisuuksien pohjalta. Ne eivät ole biologis-orgaanisesta ihmisyydestä riippumattoman ja sitä edeltävän hengen tai järjen tuotetta. (Ibid., 61–62, 251.)

Feuerbachin vaikutuksesta nuori Marx ymmärsi Hegelin filosofian olevan metafyyysisestä perspektiivistään käsin kykenemätön perustelemaan uskottavasti, kuinka ihminen yksilönä ja lajina tuottaa, uusintaa ja pitää itseään tosiasiallisesti yllä. Hegelin filosofia jää, kahdeksatta Feuerbach-teesiä mukaillakseni, mystisismiksi. Hegelin filosofia on Feuerbachille (ibid., 53) ”ra-

tionaalista mystiikkaa”, joka virheellisesti abstrahoi hengen käsitteen konkreettisen ihmisen ja hänen orgaanisten kehollisten ominaisuuksiensa ulkopuolelle. Filosofia tulisikin uudistaa niin, että tämä abstrahointi ja siitä seuraava hengen käsitteen etäännyttäminen ja ihmisen vieraantuminen itsestään olisi ehkäistävissä. Tämä mahdollistuu ainoastaan Hegelin ja ylipäätään spekulatiivisen filosofian negaation kautta niin, että Hegelin absoluutin hengen käsitteeseen liittämät ominaisuudet kiinnitetään uudestaan takaisin konkreettisen ”lihaa ja verta” (ibid., 248) olevan elävän ihmisen lajityypilliseksi ominaisuuksiksi. (Ks. myös Schmied-Kowarzik 2018a, 150–151.)

Olennaista on, että nuoren Marxin (ja Engelsin) Hegel-luenta pyrkii pohjimmiltaan naturalisoimaan saksalaisen klassisen filosofian, erityisesti hegeliläisen, näkemyksen hengen itsensä tuottamisen prosessista. Kyseinen prosessi ymmärretään nyt inhimilliseksi käytännöksi. Tämä edellyttää nimenomaan sekä ihmisen aistimellisen ja reseptiivisen kehollisuuden että luovan, produktiivisen aktiviteetin liittämistä toisiinsa. Toisin sanoen: Hegelin ajattelusta tuttu hengelle ominainen itsensä ja maailman tuottava aktiviteetti ei näyttäydy enää porvarillisen ideologian tavoin jonakin mystifioituna ja alkuperältään yliluonnollisena ominaisuutena. Sen alkuperä on ihmisen orgaanisessa ja kehollisessa luonnossa ja siinä, kuinka ihminen on jo alkujaan osa luonnon ympäristöään. Keholliset luonnolliset ominaisuudet sekä mahdollistavat ihmisen kyvyn toimia ympäristössään että myös pakottavat ihmisen tyydyttämään orgaaniset tarpeensa omassa toiminnassaan. Näin ihminen alkaa itse tuottaa itse oman historiallisen olemisensa eri muodot oman toimintansa kautta. (Schmied-Kowarzik 2018a, 76–77; 2018b, 66–67.) Tämän filosofian naturalistisen transformaation ohjelmalliset lähtökohdat on kirjattu *Saksalaisessa ideologiassa* seuraavasti:

Edellytykset, joista aloitamme, eivät ole mielivaltaisia, eivät dogmeja, ne ovat todellisia edellytyksiä, joista voi abstrahoi-tua vain mielikuvituksessa (*Einbildung*). Ne ovat todellisia yksilöitä, heidän toimintaansa, heidän materiaaliset elinehtonsa, niin ennakoita annettut kuin myös heidän toimintansa tuottamat. Nämä edellytykset ovat siis puhtaasti empiirisesti

osoitettavissa. Koko inhimillisen historian ensimmäinen edellytys on elävien inhimillisten yksilöiden olemassaolo. Ensimmäinen konstituiva tosiasia on siis näiden yksilöiden kehollinen organisaatio ja niiden tätä kautta annettu suhde muuhun luontoon. ... Ihmiset ovat haluttaessa erotettavissa eläimestä tietoisuuden, uskonnon tai minkä tahansa muun kautta. Ne alkavat erota eläimistä heti kun ne alkavat tuottaa omia elintarvikkeitaan (*Lebensmittel*). Tämä on askel, joka määrittyy heidän kehollisen organisaationsa kautta. Tuottamalla omat elintarvikkeensa ihminen tuottaa epäsuorasti oman materiaalisen elämänsä. (MEW 3, 20–21.)

Ihmisen keholliseen organisaatioon palautuva luonnollinen tarve tuottaa omat elintarvikkeensa on avain koko muun inhimillisen eksistenssin asianmukaiselle käsittämiseksi (Schmied-Kowarzik 2018a, 76–79). Elämisen kannalta välttämättömien tarvikkeiden tuottamisen tapa ei ainoastaan turvaa yksilöiden fyysisen olemassaolon uusintamista. Pikemminkin kyseessä on aina jo toiminnan erityinen muoto, jolla nämä yksilöt ilmaisevat omaa elämäänsä ja juuri heille ominaista laajempaa elämisen tapaa (*Lebensweise*): ”Se, kuinka ihmiset ilmaisevat elämäänsä, niin he ovat. Mitä he ovat käy yksiin heidän tuotantonsa kanssa, sekä sen kanssa mitä he tuottavat kuin myös sen kanssa kuinka he tuottavat. Mitä yksilöt siis ovat, riippuu heidän tuotantonsa materiaalisista ehdoista.” (MEW 3, 21.)

Feuerbachin antropologia yhdistää toisiinsa sensualismin (so. ihmiselle ominaisen orgaanisen tarve- ja havaintostruktuurin) ja ihmiselle ominaisen sosiaalisuuden (so. kommunikaation ja interaktion). Näin se auttaa ymmärtämään, miten tyypillisesti ihmisen oman toiminnan tuloksina syntyneet inhimillisen elämän ilmaukset, kuten kieli, ajattelu, filosofia, tiede, taide ja niin edelleen, ovat sidoksissa ihmisen biologiseen tarveluonteesseen ja sosiaalisiin suhteisiin, joista yksittäinen ihminen, myös filosofi, peilaa itseään ja joissa ihmisen käsitys itsestä ja maailmasta aina jo määrittyy. (Habermas 2019.) Marx ja Engels kehittävät tätä ajatusta edelleen. *Saksalaisessa ideologiassa* kehkeytyy ajatus kielen ja tietoisuuden komplementaarisuudesta. Heidän mukaansa näiden molempien ihmisyyden määreiden kehitys

kietoutuu yhteen inhimillisen tarpeentyydytyksen luonnonkasvuisten muotojen kehittyessä käytännöksi (*praxis*). Heille ”kieli on yhtä vanha kuin tajunta” (MEW 3, 30).

Kielen ja tietoisuuden alkuperä on ihmisen välittömässä kokemuksellisessa olemisessa omassa luonnollisessa ympäristönsään, jossa tämä muiden eläimien tavoin tyydyttää omat välittömät tarpeensa. Tietoisuus, jos sellaisesta voidaan tässä vaiheessa varsinaisesti edes puhua, on vain välitön kokemus omasta ympäristöstä ja muista lajitovereista. Tämä kokemus ei ole kuitenkaan vielä käsitteellisesti rakentunut tai ilmaistavissa kielellisesti. Toisin sanoen kyseessä ei ole vielä tietoinen suhde ympäristöön. Vähitellen niin tarpeentyydytyksen kuin myös itse tarpeidenkin muodot monipuolistuvat ja monimutkaistuvat. Tämä johtaa samalla työnjaon syntyyn. Sen myötä yksilöt luonnollisten ominaisuuksiensa perusteella erikoistuvat tiettyihin tarpeentyydytyksen muotoihin, jotka ovat koko yhteisön ja lopulta ihmislajin itsensäilytyksen kannalta välttämättömiä. Kehittynyt työnjako ja luonnollisen tarpeentyydytyksen kehittyminen vähitellen yhteiskunnalliseksi organisoiduksi tuotannoksi edellyttää tehokasta yksilöiden välistä kommunikaatiota ja yhteistoiminnan koordinoitua, jonka vasta kielen kehittymisen tekee mahdolliseksi. Samalla voidaan alkaa puhua varsinaisesti tietoisuudesta, joka erottaa ihmisen muista lähinnä vaistoiminnan ohjaamista eläimistä. (MEW 3, 31.) ”... kieli syntyy, kuten tietoisuuskin, vasta tarpeesta kanssakäymiseen muiden ihmisten kanssa” (MEW 3, 30).

Ihminen on alkuperäisesti luontoa, identtinen sen kanssa, mutta alkuperäisten luonnollisen tarpeentyydytyksen muotojen kehittymisen myötä tapahtuva kielen ja tietoisuuden yhtäaikainen synty mahdollistaa ihmisen vapautumisen omasta välittömässä tarpeentyydytyksessä aistimellisesti koetusta rajoituneesta luonnollisesta suhteestaan ympäristöönsä. Tämä prosessi puolestaan kiihdyttää ja tehostaa työnjakoa, joka tunnustusti Marxin ja Engelsin⁶ mukaan huipentuu aineellisen ja hen-

⁶ Yksinkertaisuuden vuoksi puhun jatkossa usein pelkästään Marxista.

kisen työn erkaantumisessa toisistaan. Samalla myös inhimilliselle tietoisuudelle tulee mahdolliseksi muotoutua ja rakentua "... jonakin muuna kuin tietoisuutena vallitsevasta käytännöstä, todella esittää jotakin esittämättä jotakin todellista" (MEW 3, 31). Kyseessä on, kuten Marx ja Engels huomauttavat, inhimillisen tietoisuuden mahdollisuus "... emansipoitua maailmasta ja siirtyä 'puhtaan' teorian, teologian, filosofian, moraalien, jne. muodostamiseen" (MEW 3, 31). Tämä kriittinen huomio kohdistuu Hegelin ja koko saksalaisen klassisen filosofian perinteeseen. Saksalainen filosofia on ideologiaa. Se ei tiedosta, että se itse ja sen inhimilliselle hengelle antamat määreet (so. vapaus, autonomia, järki) ja hengen ilmaukset, kuten uskonto, taide ja filosofia, ovat kehittyneet ihmiselle välttämättömän biologisen ja orgaanisen tarpeentyydytyksen pohjalta tavalla, jota jo Feuerbach hahmotteli.

Habermasin (2019, 633) mukaan edellä tarkasteltu *Saksalaisen ideologian* katkelma on "jälkimetafyysisen" ja naturalistisen ajattelun historiallisen kehityksen ymmärtämisen kannalta keskeinen. Se kiteyttää perusajatuksen käänteentekevästä filosofian ja ihmistieteiden paradigman vaihdoksesta pois metafyysisestä ja tietoisuusfilosofisesta idealismista kohti kielifilosofista ja intersubjektivistista paradigmaa. Sen edellytyksenä toki on, että tietoisuus ja henki – tai kuten angloamerikkalaisessa idealismin uudelleentulkinnossa todetaan: *mindedness* – on faktisesti kielellisesti rakentunut tai vähintäänkin ihmislajin kielellisiin kykyihin sidoksissa oleva ilmiö.

"Tietoisuus ei ole koskaan mitään muuta kuin (itse)tietoista olemista, ihmisen oleminen on hänen todellinen elämäprosessinsa" (MEW 3, 26). Tämä perustava elämäprosessi ilmenee ihmisen toiminnassa, *praksiksessa*. Siten inhimillinen tietoisuus on pohjimmiltaan tietoisuutta tuosta olemassa olevasta käytännöstä itsestään (ibid., 31). "Todella toimivan ihmisen" (MEW 3, 26) jokainen aktiviteetti jo ilmentää välittömästi häntä itseään sellaisena kuin hän itsessään on. Tämä ei edellytä mentaalisen "reflektion kautta tapahtuvaa kiertotietä" (Frank 1992, 309).

Tämä ei tarkoita kuitenkaan Engelsin merkityksen vähättelyä.

Ihmisen luonnollinen oleminen on toimintaa ja *praksista*, ja ollessaan tietoinen itsestään ihminen on tietoinen siitä, miten hän on oman toimintansa kautta olemassa. Itsetietoisuus ei siis ole mentaalinen reflektioakti tai sen tulos, joka olisi irrallaan konkreettisesta toiminnasta. Se ei ole abstraktio, vaan välittömästi ihmisen luonnollisen toiminnan (so. tarpeentyydytyksen) seurausta ja siinä mielessä ”inhimillisen luonnon kvaliteetti” (MEW, 1. Erg. Bd., 575; sit. Frank 1992, 309 mukaan).

Tyydyttämällä omat tarpeensa omalla toiminnallaan ihminen tulee tietoiseksi itsestään toimivana omia olosuhteitaan muokkaavana olentona. Samalla ihmiselle ominainen itsesuhde antaa ihmiselle eläimeltä puuttuvan mahdollisuuden tiedostaa eksplisiittisesti omat luonnolliset tarpeensa. Itsetietoisuus on vain eksplisiittisessä suhteessa tietoisuuden itseensä kohdistuva tietoinen vaisto. Ensi silmäyksellä ehkä tuoreelta vaikuttavat uushegeliläiset tulkinnat ovat perusoletuksiltaan lähes identtisiä Feuerbachin, Marxin ja Engelsin Hegel-kritiikin pohjalta syntyneen filosofisen position kanssa. Molemmille on yhteistä ajatus, että hengen käsite on ymmärrettävä naturalistisesti ja materialistisesti. Henki on tulosta ihmisen luonnollisesta tarpeentyydytyksestä, joka konkretisoituu omassa maailmaa muokkaavassa toiminnassa.⁷ Tässä tarkastellun nykyisen Hegel-renessanssin puitteissa keskustelu sen edustajien omien lähtökohtien naturalistisen luonteen ilmeisestä yhteneväisyydestä marxilaisen ajattelun perusoletusten kanssa on kuitenkin syystä tai toisesta jäänyt varsin vähäiseksi lukuun ottamatta muutamia irrallisia mainintoja (McIvor 2009).

⁷ Lisäksi on oletettava, että kieli, sen kehitys ja lopulta tietoisuus ovat selitettävissä, jos nyt ei tiukan luonnontieteellisillä kriteereillä reduktionistisesti (Henrich 2007, 277), niin ainakin jonkinlaisen ”liberaalin naturalismin” (Gabriel 2011, 3–7) tai ”ei-reduktiivisen ja pehmeän naturalismin” (Gardner 2007, 28) mukaisesti inhimillisenä ominaisuutena, joka erottaa ihmisen muusta luonnosta mutta on kuitenkin samalla jollakin tarkemmin määrittelemättömällä tavalla luonnollista evolutiivista alkuperää (Pippin 2007, 429).

Ajatus kielen, tietoisuuden ja käytännön kietoutumisesta yhteen ihmisen luonnollisessa evoluutiossa ei ollut pelkkä nuoruuden päänäpistö, vaan ilmeisesti kantoi läpi Marxin elämän (Manninen 1987, 36–37). Vuodelta 1880 peräisin olevassa kommentaarissaan A. Wagnerin poliittista taloustiedettä käsittelevään oppikirjaan Marx kirjoittaa seuraavasti:

Ihminen on suhteessa ulkoisen maailman olioihin tarpeidensa tyydytyksen välineinä. Mutta ihmiset eivät suinkaan aloita 'olemalla tässä teoreettisessa suhteessa ulkomailman olioihin'. He aloittavat kuten jokainen eläin syömällä, juomalla jne., eivät siis 'olemalla suhteessa', vaan suhtautumalla aktiivisesti, alistamalla teollaan valtaansa tiettyjä ulkomailman olioita ja tyydyttämällä siten tarvettaan. (He aloittavat siis tuotannolla.) Tämän prosessin toistuessa näiden olioiden ominaisuus 'toimia heidän tarpeittensa tyydyttäjänä' painuu heidän mieleensä, ihmiset kuten eläimet oppivat myös 'teoreettisesti' erottamaan heidän tarpeitaan tyydyttävät ulkoiset oliot kaikista muista. Tietyissä kehityksen vaiheissa, kun tällä välin myös heidän tarpeensa ja niiden kehittymistoimet ovat moninaistuneet ja kehittyneet edelleen, he kastavat myös kielellisesti tämän muusta ulkomailmasta kokemuksen perusteella eroavien olioiden koko joukon. (MEW 19, 362–363, sit. Manninen 1987 mukaan.)

Keskeistä nuoren Marxin ajattelussa kehkeytyvässä filosofiassa antropologiassa oli ajatus ihmisestä "kohteellisena lajilientona" (*gegenständliches Gattungswesen*) (Quante 2017, 76). Tätä ajatusta Marx hahmoteli erityisesti *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* (Schmied-Kowarzik 2018a, 150–151; 2018b, 65), vaikka ajatus toki esiintyi alustavassa muodossa jo *Saksalaisessa ideologiassa*. *Taloudellis-filosofisten käsikirjoitusten* tunnetussa katkelmassa Marx luonnostelee filosofisen antropologiansa keskeisen lähtökohdan seuraavasti: "Ihminen on kehollinen, luonnonvoimainen, elävä todellinen aistimellinen kohteellinen olento". Tämä tarkoittaa sitä, että ihminen ottaa elämänilmauksensa ja oman olemuksensa kohteeksi todelliset, aistimelliset kohteet. Ihminen voi siis ilmaista omaa elämäänsä ainoastaan

suhteessa todellisiin, hänestä riippumatta olemassa oleviin, materiaalsiin kohteisiin. (MEW 40, 578.)

Marxin filosofiassa ihmisen kehollisuus saa tärkeän roolin (Quante 2017). Marxille ihmisen ja luonnon välinen suhde ei kuitenkaan ole mitenkään yksiviivainen tai yksiulotteinen ilmiö. "Ihminen on välittömästi luonnonolento" (MEW 40, 578), mutta se on sitä kahdella tavalla. Yhtäältä ihmisen luonto kehollisuutena siihen liittyvine mahdolluuksineen, potentioineen, mutta myös elintärkeine tarpeineen, mahdollistaa ihmisen subjektiivisuuden ja toimijuuden kehittymisen noiden tarpeiden tyydyttämisen myötä (Quante 2017, 79). Toisaalta ihminen todellistaa itseään aina jossakin materiaalisessa ja esineellisessä ympäristössä, johon ihminen kehollisena ja biologisena lajiolentona on aina jo juurtunut ja joka määrittää ihmistä ja tämän tarpeentyydytystä. Ihmisen ja luonnon dialektista yhteen kietoutumista Marx kuvaa seuraavasti: "Luonnonolentona ja elollisena luonnonolentona hän on osin luonnollisilla voimilla, elämänvoimilla varustettu toimiva olento; osin hän on luonnollisena, kehollisena, aistimellisena kohteellisena olentona, kärsivä, määrittynyt ja rajoittunut olento." (MEW 40, 578).

Marx halusi edelleen pitää kiinni saksalaisen klassisen idealismin näkemyksestä ihmisen olemukseen kuuluvasta itsensä todellistamisesta, tosin niin, että itsensä todellistamisen prosessi – ihmisen tuleminen ihmiseksi – ei näyttäyty Fichten ja Hegelin "idealististen systeemien" tavoin metafysis-ontologisesti itsetietoisuuden kehkeytymisenä. Pikemminkin itsensä todellistamisen prosessi ja sen mahdollistama käytännöllisen ja teoreettisen järjen käyttö on Marxille kietoutunut ihmisen kehollisuuteen ja siihen yhteydessä oleviin perustaviin tarpeisiin ja niiden tyydyttämiseen (Quante 2017, 79; 2018b, 33).

Uushegeliläisyys ja nuoren Marxin filosofinen antropologia

Uushegeliläinen näkemys Hegelin filosofian säilyttämisen arvoisesta ytimestä ei poikkea merkittävästi Marxin ajattelun lähtökohtana olevasta filosofisesta antropologiasta. Molemmat

lähtevät oletuksesta, että ihminen biologisena lajina on tekemisissä materiaalisen ja luonnollisen ympäristönsä kanssa. Kehollisena olentona ihminen on aina samalla jo osa ympäristöään ja siitä riippuvainen. Nuoren Marxin filosofisessa antropologiassa näkemys kiteytyy ajatuksessa ihmisestä kohteellisena lajiolentona⁸. Ihminen on tekemisissä oman materiaalisen tai fysikaalisen ympäristönsä kanssa, niin että hän erottaa ympäristöstään sen tiettyjä yksittäisiä elementtejä, joita hän voi käyttää hyväkseen omassa itsesäilytyksessään. Ihminen ei kohtaa ympäristöään jonakin eriytymättömänä massana, vaan ympäristö koostuu objekteista, joiden hyödyntäminen mahdollistaa ihmiselle biologisena olentona välttämättömien tarpeiden tyydyttämisen. Ihminen kohtelee jotakin ympäristönsä elementtiä ravintona, jotakin elementtiä objektina, joka mahdollistaa ravinnon hankkimisen, jotakin elementtiä potentiaalisena lisääntymiskumppanina ja niin edelleen.

Merkille pantavaa on, että Marx ja Brandom käyttävät miltei yhteneväisiä ilmauksia puhuessaan ihmisen perustavasta suhteesta omaan ympäristöönsä. McDowell (1996, 117–118) jopa viittaa lyhyesti Marxin ajattelun ja nykyisen maltillisesti naturalisoidun hegeliläisyyden välisiin yhteneväisyyksiin. Olenaista on, että ihmisen suhde ympäristöön ymmärretään aktiivisena ja toiminnallisena: Niin Marx kuin myös nykyinen maltillisesti naturalisoitu Hegel-luenta jakavat Feuerbachiin palautuvan näkemyksen kehollisten tarpeiden tyydyttämisestä aktiivisessa ympäristöön kohdistuvassa toiminnassa. Molempien näkökulmista ihminen lajina suuntautuu omassa toiminnassaan ympäristöönsä. Samalla ihminen tulee vähitellen kykeneväksi käyttämään kieltä ja siten myös tietoiseksi.

Tarkastellessaan ihmisen ja kohteellisen ympäristön välistä suhdetta ja niiden keskinäistä välittymistä toiminnassa Marx ja uushegeliläisyys eroavat toki eräässä suhteessa toisistaan. Marxille ihmisen aktiivinen suhde ympäristöön näyttääytyy eräänlaisena prototuotantona. Tarpeiden tyydyttäminen, oli se kuinka alkeellista tahansa, on Marxin näkökulmasta aina jo

⁸ Tässä yhteydessä voimme puhua myös *lajiolennuksesta*.

työtä: toiminta kohdistuu ympäristöön ja muokkaa sitä tavalla tai toisella. Uushegeliläisyyden näkökulmasta ihmisen aktiivisessa suuntautumisessa ympäristöön näyttää puolestaan rakentuvan merkityssuhteita. Tietyillä ympäristön elementeillä on ihmiselle jokin merkitys, koska ne voidaan identifioida tarpeentyydytyksen kannalta tietyllä tavalla esimerkiksi ruokana, vihollisena tai lisääntymispartnereina. Näissä merkityssuhteissa muodostuu ikään kuin protokäsitteitä, joiden pohjalta rakentuu yhä monimutkaisempia ja rikkaampia inferentiaalisia käsitejärjestelmiä ja niiden varassa olevia sosiaalisia käytänteitä.

Välittömään tarpeentyydytykseen kiinnittyvien protokäsitteiden pohjalta alkaa kehittyä yhä monimutkaisempia ja abstraktimpia käsitteitä. Niistä koostuvat kommunikaatiomuodot mahdollistavat tarpeentyydytyksen paremman suunnittelun ja tarpeiden ilmaisemisen ihmisten välisessä sosiaalisessa kanssakäymisessä. Kielellisten resurssien ja kapasiteettien kehittyessä ihmiselle kehittyy ominaisuus, johon viitataan käsitteillä mielellisyys, tietoisuus tai henki, *Geist*. Marx puolestaan ymmärtää kielen kehittymisen olevan seurausta monimutkaistuvasta sosiaalisesta työnjaosta. Tarpeentyydytyksen eri muodot eriytyvät ihmisyhteisöissä eri toimijoille. Kielellisen kommunikaation kehittyminen on työnjaollisen eriytymisen funktio. Kieli kehittyy ihmisyhteisön tarpeesta koordinoida ja suunnitella kollektiivisesti tuotannollista työtoimintaa ja tarpeentyydytystä. Kun ihmiselle kehittyy kyky käyttää kieltä, hän tulee myös tietoiseksi itsestään ja ympäristöstään. Ihminen tietää olevansa tarveolento ja pystyy samalla myös sekä eksplikoimaan tarpeensa muille että koordinoimaan ja suunnittelemaan tarpeentyydytystään kielen avulla yhdessä muiden kanssa.

Sekä Marx että nykyinen uushegeliläisyys olettavat, että ihmiseläimelle ominaisen aktiivisen maailmasuhteen pohjalta rakentuu yhä monimutkaisempia sosiaalisen kanssakäymisen muotoja ja tapoja ymmärtää itseään ja omia tarpeitaan. Yhteistä molemmille on, että ihmisen kielellisyys ja tietoisuus rakentuvat tämän perustavanlaatuisen suhteen pohjalta. Niiden kehittämisessä on samalla kysymys suhteellisen omalakisesta yhteiskunnallisen sfäärin historiallisesta kehittämisestä, joka ei enää ole

suoraviivaisesti sidoksissa ihmislajin alkuperäisiin tarpeentyydytyksen muotoihin. Uushegeliläiset käyttävät mielellään ilmausta toinen luonto. Se viittaa instituutioihin, traditioon, sosiaalisiin normeihin, sääntöihin ja tapoihin, jotka vaikuttavat yhteiskunnallisen evoluution kuluessa saavuttavan yhä suuremman itsenäisyyden suhteessa alkuperäiseen tarpeentyydytykseen. Marxin näkökulmasta taas ihmisen ja tämän fysikaalisen ympäristön välittyminen tapahtuu konkreettisesti toiminnassa muotoutuen vähitellen inhimilliseksi käytännöksi (*praxis*). Tiu­kasti rajatussa merkityksessä kyseessä on yhteiskunnallinen tuotanto, joka kehittyy sille ominaisten historiallisten kehityslakien mukaisesti. Nuorella Marxilla käytäntö on toki vielä laajempi käsite. Käytäntö on maailmaa muokkaava ja muuttava ihmisen aktiivisen ja järjellisen toimijuuden ilmaisu, johon sisältyvät myös kulttuurin eri muodot, kuten vaikkapa filosofia. Ne kaikki ovat saman ihmiselle ominaisen aktiivisuuden ja toimi­juuden – ihmisen lajiolemuksen – tuotetta (MEW 1, 97).

Naturalisoidun Hegel-luennan systemaattisia ongelmia

Seuraavaksi on syytä pohtia, millaisia systemaattisia ongelmia ja käsitteellisiä epätarkkuuksia Hegelin filosofian naturalisointipyrkimykseen saattaa mahdollisesti liittyä. Nykyistä maltillisen naturalismin hengessä kehiteltyä Hegel-luentaa koskevia kriittisiä arviointeja ei juurikaan vielä ole. Marxin suhteen tilanne on tietysti kokonaan toinen; onhan takana jo 150 vuoden reseptiohistoria. Quante (2020) kiinnittää huomiota Marxin ajattelun erääseen ongelmakohtaan, joka on ainakin jossakin määrin seurausta pyrkimyksestä pitää kiinni Hegelin ajattelun terveestä ytimestä perustelemalla se naturalistisen filosofisen antropologian avulla ja etsimällä sille jonkinlaista empiiristä perustaa. Merkille pantavaa on, ettei nykyinen uushegeliläisyys ole täysin immuuni tälle kritiikille ja siitä nouseville jatko­huomiolle.

Marxin ajattelu jättää avoimeksi, miten yksityisen ja yleisen suhde tulisi ymmärtää. Filosofisessa antropologiassa tämä

suhde näyttäytyy yksilön ja inhimillisen lajiolennon välisenä suhteena. Lajiolennon tai lajiolemuksen käsite on luonteeltaan essentialistinen ja sisältää samalla vahvan metafyyksisen historianfilosofian. Nuori Marx olettaa ihmisen historiallisen kehityksen olevan oletetun lajiolemuksen todellistumista ja täydellistymistä (Quante 2018a, 274; 2018b, 36). Tältä osin Marx kiinnittyy ”saksalaisen klassisen idealismin historianfilosofiseen ja sivistysteoreettiseen ajattelumalliin” (Quante 2020, 233), jonka valossa ihmisen historia on oletetun ihmisyyden todellistumista ja sivistysprosessit sen jatkuvaa täydellistämistä. Tämän ajattelumallin hintana näyttää olevan ongelma siitä, mikä yksilön rooli suhteessa yliyksilölliseen on. (Quante 2017, 84; 2020.) Marxin tapauksessa on epäselvää, onko täydellistymisen tai itsensä todellistamisen subjekti ihmisen biologinen lajiolemus vai konkreettinen yksilöllinen toimija – lajijubjektivi vai yksilösubjektivi.

Edelliseen liittyy läheisesti kysymys autonomiasta ja sen mahdollisuudesta. Lajiolemuksen käsitteeseen sisältyvä ajatus itsensä todellistamisesta ja täydellistämisestä implikoi myös autonomiaa. Alustava kysymys kuuluukin: ”kumman autonomiasta (yksilön vai lajin) on kysymys” (Quante 2020, 264). Jos lajiolemuksen todellistuminen on ensisijaisesti ihmislajin tasolla tapahtuva prosessi, voidaanko tässä yhteydessä enää puhua yksilöllisestä autonomiasta. Se, mikä näyttäytyy yksilöllisenä autonomiana, on vain ihmisen lajiolemuksen enemmän tai vähemmän epätäydellistä ilmaisua konkreettisten ihmisten elämässä ja toiminnassa. Mikäli lajiolemuksen todellistaminen irtautuu – Feuerbachia mukaillakseni – lihaa ja verta olevista konkreettisista yksilöistä ja heidän toiminnastaan, irtoaa se itse asiassa samalla Marxin itsenä tavoittelemasta empiirisestä perustasta. Näin se lähestyy alkujaan kritiikin kohteena ollutta hegeliläistä käsitystä hengestä, joka edeltää yksilöllistä olemista ja on sitä perustavampi ja jonka ilmaisua yksilöllinen elämä on (Quante 2018a, 273).

Menemättä tässä yhteydessä pitemmälle vapauden ja autonomian problematiikkaa koskevaan Marx-eksegeesiin (ks. esim.

Neuhauser 2017) tarkastelen vielä edellä avautuvasta näkökulmasta uushegeliläisyyttä. Naturalisoidun filosofian perimmäinen ongelma on yksinkertaistetusti seuraava: Jos konkreettisen yksilön mielellisyys, henkisyys ja toimijuus ovat itsessään pohjimmiltaan ihmisen orgaanisiin tarpeisiin ja niiden välittömään tyydytykseen juurtuneiden sosiaalisten käytänteiden historiallinen tuote, kuinka tässä yhteydessä voidaan puhua autonomisesta ja reflektiivisestä toiminnasta, joka voi avata mahdollisuuden inhimilliselle emansipaatiolle vallitsevista käytänteistä.

Edellisen kaltaista kritiikkiä voi toki yrittää välttää Pippinin tavoin seuraavalla argumentaatiostrategialla: Hänen mukaansa oikein ymmärrettynä hengen käsite on yhtä aikaa sekä ei-naturalistinen että ei-metafyysinen. Hengen käsitettä ei tarvitse eikä edes voi ymmärtää naturalistisesti ihmiselle oletetun lajityypillisyyden ja biologis-orgaanisen luonnollisen kasvun tai kehityksen todellistumana (Pippin 2002, 59, 68–69) tai eksplikoida käsitteellisesti termein, jotka kuvaavat ihmisen oletettua ensimmäistä luontoa ja siis viime kädessä ihmistä biologisena ja materiaalisena prosessina. Tästä huolimatta se ei ole myöskään mitään "ei-naturalistista tai immateriaalista, yliluonnollista", vaan henki – toinen luonto – on itsessään autonominen, *sui generis*, inhimillisen käytännön muoto, joka tuottaa historiallisesti itse itsensä (Pippin 1999, 200; 2002, 70; 2005). Hengen käsite viittaa vain siihen, että syystä tai toisesta tietyt orgaaniset oliot (ihmiset) ovat kykeneviä luomaan sosiaalisia ja yhteisiä käytänteitä ja muodostamaan instituutioita, joiden ominaisuudet eivät enää ole riittävästi selitettävissä palauttamalla ne organismien alkuperäisiin luonnollisiin ominaisuuksiin. Koska henki itse tuottaa itsensä, on se myös aina avoin "revisioidille ja kriittiselle korjaamiselle". (Pippin 1999, 197; 2002, 70; 2007, 429.) Henki on siis yhteisesti jaettua sosiaalista institutionalisoitunutta käytäntöä. Sen puitteissa me itse voimme yhä uudelleen määrittää kollektiivisesti, mitä henki ja me juuri tässä ja nyt olemme.

On kuitenkin jokseenkin epäselvää, mitä Pippinin tulkinta hengen käsitteestä varsinaisesti tarkoittaa. Hän (1999, 206) viittaa tulkintansa yhteneväisyyksiin nuorhegeliläisyyden ja 1900-

luvun humanistisen länsieurooppalaisen marxilaisuuden kanssa. Ne jakavat oletuksen, että ihmisen kyky tuottaa itse yhä uudelleen oma olemisensa, siis toimijuus hyvin perustavassa merkityksessä, on ”... jonkinlainen historiallinen ja sosiaalinen saavutus” (ibid., 202) ja siten ihmisten omassa toiminnassa kehittynyt ja siinä ylläpidetty ominaisuus. Nuorhegeliläisestä ajattelusta tämä tulkinta poikkeaa kuitenkin siinä, että jälkimmäinen, erityisesti Marxin tapauksessa, korostaa ”sosiaalisesti organisoitua tuotantoa” ja sen asemaa ihmistä lajina uusintavana ja ylläpitävänä tekijänä (ibid., 203).

Pippinin muotoilema näkemys ei ole immuuni nuoren Marxin ja Engelsin esittämälle Hegel-kritiikille. Ajatus hengestä jonaakin omana, itsერიითoisena ja itse itsensä tuottavana historiallisena todellisuutena näyttäytyy marxilaisuuden valossa kieltämättä helposti porvarillisena ideologiana ja on esimerkki filosofian vieraantumisesta luonnollisesta ja siten tosiasiallisesti tuotannollisesta perustastaan. Varsinainen systemaattinen ongelma on, mihin hengen itseään korjaavat ja sen kehityksen mahdollistavat uudelleentulkinnat voivat perustua. Henkihän on ymmärrettävissä itse itseensä sulkeutuneena traditiona, joka ideologiana vain affirmoi vallitsevat sosiaaliset ja institutionaaliset käytänteet.

Kysymys yksilön ja yleisen välisestä suhteesta näyttää naturalistisen Hegel-luennan valossa jäävän vielä avoimeksi: yrittäessään pitää kiinni sekä naturalistisesta luennasta että Hegelin alkuperäisestä ajatuksesta hengen dynaamisesta kehityksestä tässä tarkasteltu Hegel-luenta joutuu viimekädessä joko luopumaan naturalismista tai sitten hylkäämään autonomisen reflektiivisen toimijuuden käsitteen, joka on kuitenkin uushegeliläisyyden kannalta keskeinen. Jos yksilön tai rationaalisen reflektiivisen toimijuuden katsotaan olevan tavalla tai toisella sekundaarista suhteessa sosiaaliseen (Pippin 2008, 247), kehittyvät yksilösubjektit ”kokonaisuudessaan ja essentiaalisesti historiallisesti ja sosiaalisesti” (ibid., 265). Näin ne ovat mahdollisia vain olemassa olevien sosiaalisten sidoksien kontekstissa, ymmärrettiinpä nämä sitten laajasti ottaen kielenä, normeina, tapoina ja toimijoita sitovina institutionaalisina puitteina (*Sittlichkeit*,

objektiivinen henki) (ibid., 247, 249). Siten itse yksilöllinenkin on vain yleisen ilmentymää. Yksilötasolla toisen luonnon kehittyminen edellyttää sosialisaatiota historiallisesti kehittyneeseen kontekstiin, jonka kulttuuriset standardit, normit, rooliodotukset ja niin edelleen kehittyvän yksilön on omaksuttava osaksi omaa persoonuuttaan. Kulttuurisen toisen luonnon omaksumisen myötä toimija voi reflektiivisesti perustella omat tekonsa ja tekemättä jättämisensä itselleen ja muille yhteisön jäsenille. Toinen luonto on siis aina jo perusteiden avaruus, jossa opittujen normatiivisten sitoumusten tarjoama perusteiden resurssi määrittää aina jo ennakolta yksilön toimintaa ja tavoitteita. (Pinkard 2017, 203–205; 2008, 113–114.)

Varsinainen ongelma on, miten toisen luonnon käsite voi tehdä ymmärrettäväksi, että toimijat voivat tarvittaessa ylittää reflektiivisesti vallitsevan kontekstin rajat ja siten muokata myös kulttuurista toista luontoa (vrt. Pinkard 2017, 206–207). Historiallinen kehitys ja kulttuurisen elämänmuodon rakentuminen ovat ymmärrettävissä vain jonkin yliyksilöllisen rakenteen tai järjestelmän itseorganisaationa (ks. myös Quante 2020, 266) ja itsensä uudistamisena, jolloin muutokset yliyksilöllisessä rakenteessa vain heijastuvat yksilöllisessä ajattelussa ja toiminnassa. Tällöin ollaan jo yllättävän lähellä Hegel-tulkintaa, jonka kritiikkinä niin nykyinen *deflationaarinen* ja naturalistinen uushegeliläisyys kuin vanha vasemmistohegeliläisyys on alkujaan kehittänyt. Kielellä ja laajasti ottaen sosiaalisella on pitkälti sama rooli kuin absoluutilla Hegelin filosofiassa: kieli ja sen sisäiset transformaatiot, kuten käsitteiden ja merkityksellisten ilmausten tai normien muutokset, ilmenevät yksittäisten toimijoiden tavoissa ymmärtää itseään ja sosiaalisesti jaettua todellisuutta, mikäli toimijat omaksuvat ne osaksi sosialisaatioprosesseissa konstituoituvaa persoonallisuuttaan. Jos taas hengen kehityksen käyttövoimana ovat tavalla tai toisella yksilölliset tai subjektiiviset perspektiivit ja tulkinnat, niiden perustana täytyy ilmeisesti olla jotakin, joka ei ole täysin redusoitavissa kieleen eikä kollektiivisesti jaettuihin ja instituutioissa ruumiillistuviin ja niissä tietyllä historiallisella hetkellä rationaalisina ja normatiivisesti sitovina pidettyihin periaatteisiin. Tämä yksilöllinen

tai subjektiivinen elementti ei kuitenkaan ole enää käsitteellis-tävissä uushegeliläisessä viitekehyksessä, koska sen näkökulmasta yksilöllinen toimijuus ja reflektiivinen itsetietoisuus redusoituvat kielellisten ja kulttuuristen konventioiden omaksumiseen.

Tämä varsin alustava huomio on toki vain variaatio Dieter Henrichin (2007) ja Manfred Frankin (2015) eri yhteyksissä esittämästä kritiikistä, joka kohdistuu yrityksiin palauttaa itsetietoisuuden ilmiö ja siihen olennaisesti kietoutuva reflektiivinen itsemäärittely (so. praktinen itsesuhde)⁹ sosiaalisen kanssakäymisen eri muodoissa tapahtuvaan kielen, käsitteiden käytön ja laajasti ottaen sekä kielellisten että kulttuuristen resurssien käytön oppimiseen. Kritiikin sisältö on karkeasti ottaen seuraava: Yritys redusoida itsetietoisuuden ilmiö kokonaisuudessaan johonkin vielä perustavampaan ja primordiaaliseen joko a) häivyttää ilmiön, joka oli tarkoitus alun perin selittää, koska itsetietoisuus ja sen oletettu subjekti on jokin yleisen (kieli, sosiaalinen rakenne tms.) yksittäinen ilmaus tai b) jo edellyttää sellaisen itsestään välittömästi tietoisien esireflektiivisen subjektin olemassaoloa, joka ylipäätään mahdollistaa tulemisen osalliseksi sosiaaliseen kanssakäymiseen ja siinä tapahtuvan kielellisten resurssien omaksumisen. Huomio redusoimattomasta subjektiudesta ja sen itesuhteesta saattaisi toki auttaa ymmärtämään, miksi me lopultakin yksilöinä tulkitsemme todellisuutta uusilla ja erilaisilla tavoilla emmekä vain ole alisteisia kielellisille ja kulttuurisille konventioille (Frank 1986). Kritiikin hyväksyminen kuitenkin merkitsisi väistämättä luopumista naturalistisesta paradigmasta (Frank 2012), josta nykyinen uushegeliläisyys nuorhegeliläisyyden ja nuoren Marxin perillisenä edelleen haluaa pitää kiinni. Vaikka alkujaan 1970- ja 80-luvuilla muotoutunut intersubjektivistisen ja kielellisen käänteen (Habermas, Ernst Tugendhat) kritiikki osuu myös nykyisen

⁹ Itsetietoisuudesta ja itsemäärittelystä uushegeliläisyydessä kts. esim. Bandom 2019, 235–237.

uushegeliläisyyden keskeiseen ongelmakohtaan, ovat sitä koskevat kannanotot olleet vielä jokseenkin pidättyväisiä (ks. esim. Pippin 2008, 185; 2014; 163–164).

Lopuksi

Tässä tarkasteltua antimetafyysistä Hegel-luentaa leimaa syystä tai toisesta miltei täydellinen vaikeneminen 1800-luvun puolenvälin nuorhegeliläisyydestä ja siitä kumpuavasta marxilaisesta ajattelusta.¹⁰ Feuerbachin vaikutuksesta Marx yhdessä Engelsin kanssa kuitenkin eteni kohti metafysiikkakriittistä Hegel-tulkintaa. Edellä tarkasteltu antimetafyysinen luenta ei perusargumenteiltaan poikkea heidän naturalistisesta filosofisesta antropologiastaan. Ehkä tärkein kysymys lopultakin on, voidaanko Hegelin hengen käsitteelle löytää ylipäätään sellainen tulkinta ja lukutapa, joka vaikuttaa uskottavalta myös jälkimetafyysisessä (Habermas) ajassamme. Vai onko pikemminkin niin, että ajatus hengestä ja sen kehittymisestä (*Bildung*) täytyy ymmärtää nimenomaan metafyysisenä ja spekulatiivisena totuutena? Aika näyttää, onko maltillisen naturalismin (pohjimmiltaan marxilaisesta) Hegel-tulkinnasta johonkin sellaiseen, joka voisi avata filosofisen perspektiivin itseemme ja maailmaamme, kuten aidon filosofian kuuluukin. Vai tulisiko sittenkin säilyttää usko saksalaisen klassisen idealismin, eikä vähiten

¹⁰ Pinkard (2008) tosin kritisoi Marxia siitä, että lopulta tämä ajautuu argumentaation, jossa Hegelin luonnosteleva dialektiikka yksilöllisen ja yleisen välillä korvautuu lopulta materialistisen dialektiikan teleologisella historiakäsityksellä. Kysymys kypsän Marxin historiallista materialismia leimaavasta teleologisuudesta on toki Marx-eksegeesin kannalta keskeinen ja mielipiteitä voimakkaasti jakava (ks. esim. Arndt 1994, 308–309). Käsillä olevassa artikkelissa Marxin ajattelun tarkastelu on rajattu koskemaan vain hänen varhaista vaihettaan, jota tutkimuksessa on totuttu kutsumaan humanistiseksi. Siinä korostuu käytännöllisen toiminnan rooli inhimillisen vapauden ja itsemäärittelyn mediumina.

Hegelin ajattelun, sisältämien metafyyssisten tendenssien inhimillisiä itsetulkintoja elävöittäväan ja rikastuttavaan voimaan.¹¹

Oulun yliopisto

Kirjallisuus

- Ameriks, Karl (2008), "The legacy of idealism in the philosophy of Feuerbach, Marx and Kierkegaard", teoksessa K. Ameriks (toim.), *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 258–281.
- Arndt, Andreas (1994), *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Brandom, Robert, B. (1998), *Making it Explicit. Reasoning Representing & Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, Robert, B. (2019), *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Brudney, Daniel (1998), *Marx's Attempt to Leave Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Engels, Friedrich (1976), *Ludwig Feuerbach ja saksalaisen klassisen filosofian loppu*. Helsinki: Kansankulttuuri.
- Fareld, Victoria ja Kuch, Hannes (2020), *From Marx to Hegel and Back: Capitalism, Critique and Utopia*. Lontoo: Bloomsbury Academic.
- Feuerbach, Ludwig (1973), *Das Wesen des Christentums*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Feuerbach, Ludwig (1982), *Kleinere Schriften II (1839–1846)*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Frank, Manfred (1992), *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Frank, Manfred (1986), *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

¹¹ Ainakin Dieter Henrichin (1982, 169–181; 1999, 116–117) esittämät tulkinnat näyttäisivät viittaavan tähän suuntaan.

- Frank, Manfred (2012), "Varieties of subjectivity", teoksessa Miguens, S. ja Preyer, G. (toim.), *Consciousness and Subjectivity*. Frankfurt am Main; ontos verlag, 171–187.
- Frank, Manfred (2015), *Prereflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*. Stuttgart: Reclam.
- Gabriel, Markus (2011), *Transcendental Ontology. Essays on German Idealism*. Lontoo: Bloomsbury.
- Gardner, Sebastian (2007), "The limits of naturalism and the metaphysics of German idealism", teoksessa Espen Hammer (toim.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*. Lontoo: Routledge, 10–49.
- Gleeson, Loughlin ja Ikäheimo, Heikki (2020), "Hegelian perfectionism and freedom", teoksessa D. Moggach, N. Mooren N. ja M. Quante (toim.), *Perfektionismus der Autonomie*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 163–182.
- Habermas, Jürgen (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hartmann, Klaus (1966), "On taking the transcendental turn", *The Review of Metaphysics* 20 (2), 223–249.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (1974), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (1975), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (1980), *Phänomenologie des Geistes*. Hampuri: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich (1983), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil. Philosophie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Henrich, Dieter (1971), "Karl Marx als Schüler Hegels", teoksessa D.Henrich (toim.), *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 18–208.
- Henrich, Dieter (1982), *Fluchtlinien. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Henrich, Dieter (1999), *Bewußtes Leben*. Stuttgart: Philip Reclam jun.
- Henrich, Dieter (2007), *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Honneth, Axel ja Joas, Hans (1980), *Soziales Handeln und Menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/New York: Campus Studium.
- Honneth, Axel (2020), "Hegel and Marx: An Reassessment after One century", teoksessa V. Fareld ja H. Kuch (toim.), *From Marx to Hegel and Back: Capitalism, Critique and Utopia*. Lontoo: Bloomsbury Academic, 37–53.
- Jaeggi, Rahel ja Loick, Daniel (2017), *Nach Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Manninen, Juha (1987), *Dialektiikan ydin*. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen.
- McDowell, John (1996), *Mind and World*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- McIvor, Martin (2009), "Marx's philosophical modernism: post-Kantian foundations of historical materialism", teoksessa A. Chitty ja M. McIvor (toim.), *Karl Marx and Contemporary Philosophy*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 36–54.
- Marx, Karl ja Engels, Friedrich. *Werke* (MEW). Berlin: Dietz Verlag.
- Neuhausser, Frederick (2017), "Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit" teoksessa R. Jaeggi, ja D. Loick (toim.), *Nach Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 25–47.
- Pinkard, Terry (1992), "Klaus Hartmann: a philosophical appreciation", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (4.), 600–608.
- Pinkard, Terry (1996), "What is the non-metaphysical reading of Hegel? A reply to Frederick Beiser", *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 17 (34), 13–20.
- Pinkard, Terry (2008), "What is a 'shape of spirit'", teoksessa D. Moyer ja M. Quante (toim.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 112–129.
- Pinkard, Terry (2013), *Hegel's Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*. New York: Oxford University Press.
- Pinkard, Terry (2017), "Hegels Naturalismus und die zweite Natur. Von Marx zu Hegel und zurück", teoksessa R. Jaeggi ja D. Loick (toim.), *Nach Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 195–227.
- Pinkard, Terry (2013), "Hegels Naturalismus und die zweite Natur. Von Marx zu Hegel und zurück", teoksessa R. Jaeggi ja D. Loick (toim.), *Nach Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 195–227.
- Pippin, Robert, B. (1999), "Naturalness and mindedness. Hegel's compatibilism", *European Journal of Philosophy* 7 (2), 194–212.

- Pippin, Robert, B. (2002), "Leaving nature behind", teoksessa N. H. Smith (toim.), *Reading McDowell*. Lontoo: Routledge, 8–75.
- Pippin, Robert, B. (2005), "Postscript: on McDowell's response to 'Leaving nature behind'", teoksessa R. B. Pippin (toim.), *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. New York: Cambridge University Press, 206–207.
- Pippin, Robert, B. (2007), "McDowell's Germans: response to 'On Pippin's postscript'", *European Journal of Philosophy* 15 (3), 411–434.
- Pippin, Robert, B. (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: University Press.
- Pippin, Robert (2014), "Self-consciousness in idealistic theories of logic", *Proceedings of the Aristotelian Society* Vol. 114, 145–166.
- Quante, Michael (2002), "Reconciling mind and world. Some initial considerations for opening a dialogue between Hegel and McDowell", *The Southern Journal of Philosophy* 40 (19), 75–96.
- Quante, Michael (2017), "Das Gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum Wert intrinsischer Wert menschlicher Dependenz", teoksessa R. Jaeggi ja D. Loick (toim.), *Nach Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 69–86.
- Quante, Michael (2018a), *Karl Marx. Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Quante, Michael (2018b), *Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr*. Münster: mentis.
- Quante, Michael (2020), Karl Marx – ein postkantischer Perfektionist. Teoksessa Moggah, D., Mooren, N. & Quante, M. (toim.), *Perfektionismus der Autonomie*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 245–268.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2018a), *Karl Marx – Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis*. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (2018), *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus*. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (1992), *Hegels analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Stekeler-Weithofer, Pirim (2008), "Formal truth and objective reference in an inferentialist setting", teoksessa P. Stekeler-Weithofer (toim.), *The Pragmatics of Making It Explicit*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co, 7-34.