

PETER THOMAS

'Nykysubjektin' itsetuntemusta jäljittämässä¹

Filosofisen nykykeskustelun kiinnostavimpia piirteitä on jälleen herännyt kiinnostus subjektin käsitettä kohtaan. Siitä nimittäin ei ole kauankaan, kun kuulumme paljon ”subjektin kuolemasta”. Tämä väitetty mailleennen liittyi postmoderniin ”totalisoivien” ajatusmuotojen kritiikkiin ja puheeseen ”suurten kertomusten kuolemasta”. Jotkut ehkä muistavat vielä ”teoreettisen antihumanismin” aallon 1970-luvun taitteen molemmiin puolin ja siihen liitetyt nimet, kuten Louis Althusser, Gilles Deleuze, Jacques Derrida ja Michel Foucault. Nämä filosofit kritisoivat eri näkökulmista ilmeisenä itsestäänselvytenä otettua subjektin käsitettä.

Althusser esimerkiksi kyseenalaisti yksilösubjektin oletetun autonomian, toisin sanoen ajatuksen subjektista oman toimintansa ja ajattelunsa alkuperänä. Sen vastapainoksi hän painotti sitä, miten me olemme aina sidoksissa yhteiskunnallisiin ja poliittisiin suhteisiin. Hän torjui käsitykset valmiina annetusta subjektista ja pyrki sen sijaan kehittämään ajatusta konstruoidusta, ’interpellaatioiden’ kautta muodostuvasta subjektista. Samalla tavoin Deleuzen uusspinozismi pyrki kiistämään traditionaaliseen filosofiseen subjektin ominaisena pidetyn kiinteiden ja koherenttien suhteiden. Niiden sijaan hän pyrki nostamaan esiin niiden muodostumisen ja purkautumisen moninaisuuden, joka tuottaa subjektin ’efektinään’.

Toiset pyrkivät Derridan tavoin dekonstruoimaan moderniin filosofiseen subjektin liitetyn itsereflektiivisyyden ja läpinäkyvyyden, toisin sanoen kyvyn tuntea itsensä. Näitä turhia luuloja edeltää lankeaminen niiden eksklusioiden pauloihin, jotka sisältyvät ”filosofian kieliopin” metafyyssiseen traditioon. Jotkut taas pyrkivät Foucault’n tavoin osoittamaan sen monimutkaisen joskaan ei mitenkään viattoman suhteen, joka nykysubjektilla on tietoon tai tarkemmin sanottuna niihin eri tyyppisiin tietomuodostelmiin, jotka liittyvät vallan ja hallinnan moniin muotoihin modernissa yhteiskuntaelämässä. Viimeisimpinä joskaan ei vähäisimpinä sellaiset feministiset teoretikot ja filosofit kuin Julia Kristeva ja Luce Irigaray hyökkäsivät radikaalilla tavalla subjektikä-

sitteen oletetun sukupuolineutraalisuuden kimppuun.

Kaikki olivat yhtä mieltä siitä, että modernille filosofialle vähintään Kantin kriittisen filosofian ”kopernikaanisesta kumouksesta” tai ehkäpä jo Descartesin *Mietiskelyistä* lähtien keskeinen subjektin kategoria on hyvin ongelmallinen. Sen tarjoama itsetuntemus ei ole todellista tietoa, vaan parhaimmillaankin vain ”metafyysinen fiktio”, joka on syytä ottaa tutkimuksen, dekonstruktion ja selityksen kohteeksi. Foucault’n teoksen *Sanat ja asiat* loppusanat tavoittavat ehkä parhaiten tämän antihumanistisen pyrkimyksen: ehkä jonakin päivänä, Foucault kirjoittaa, ”ihminen pyyhkiytyisi pois kuin hiekkaan piirretyt kasvot meren rantaviivalta.”²

Näitä kritiikkejä motivoi osin se monimielisyys, joka liittyy sanaan ”subjekti” joissakin – joskaan ei kaikissa – moderneissa eurooppalaisissa kielissä. Tässä ei ole mahdollista seurata sitä pitkää ja monimutkaista prosessia, jossa antiikin Kreikan filosofinen terminologia kääntyi latinaksi ja muokkautui edelleen kristillisessä ajattelussa, keskiajan skolastisen filosofian kiistoissa ja lopulta moderneissa filosofisissa ja oikeustieteellisissä diskursseissa, jotka tuottivat juuri modernin monikerroksisen ja ylimääräytyneen käsityksen ’subjektista’³. Riittää kun todetaan, että moderni subjekti-sana sisältää ainakin ranskassa ja englannissa (joskaan ei samassa määrin italiassa, saksassa tai – kuten minulle on kerrottu – suomessa) kaksi hyvin erilaista merkitystä. Toisaalta subjekti ymmärretään toimijaksi, teon alkuperäksi ja ylipäätään aktiiviseksi suhteessa toiminnan kulloiseenkin kohteeseen.

Tämä on ehkä sanan kaikkein yleisin ja arkipäiväisin merkitys. Puhumme sujuvasti esimerkiksi lauseen ”kielipillisestä subjektista”, toisin sanoen lauseen toimijasta, tai pidämme itseämme subjekteina, joilla on tarpeita, haluja ja pyrkimyksiä, joita toteutamme erilaisten objektien avulla. Toisaalta ”subjekti” voi tarkoittaa ”alamaista” tai ”vallan alle asetettua”, esimerkiksi jonkin hallitsijan alamaista. Tässä subjekti ei ole aktiivinen vaan pikemminkin passiivinen osa valtasuhdetta.

Teoreettista antihumanismia koskeneiden 1960- ja 1970-luvuilla käytyjen kiistojen – jotka jatkuivat eri muodoissa osassa postmodernia ajattelua 1980- ja 1990-luvuilla – eräs keskeisiä väitteitä oli, että näennäisestä vastakkaisuudesta huolimatta nämä subjektin merkitykset olivat toistensa salaisia liittolaisia. Subjektin merkitys alamaishana olisikin itse asiassa edellytys tai ehto subjektille toimijana. Lyhyesti sanottuna perusajatus oli, että meistä tulee subjekteja toimijan mielessä sitä kautta, että alistumme tai meidät alistetaan voimille, jotka antavat meille mahdollisuuden toimia ’subjekteina’. Subjektin käsite ei tässä katsannossa merkitsekään mitään itsestään selvää tekojen alkuperää tai selittäjää, vaan jotakin, mikä itse vaatii selitystä. Se on tulos, ei lähtökohta. Kun tätä kaksimielisyyttä hoksattiin hyödyntää ja korostettiin subjektin luonnetta pikemminkin tuloksena kuin lähtökohtana, subjektin käsite kävi samalla hyvin ongelmalliseksi. Tämä johti pyrkimykseen löytää korvaavia käsitteitä, jotka kuvaisivat paremmin inhimillisen toiminnan lähtökohtia ja päämääriä. Koko joukko korvaajiksi tarjottuja käsitteitä on kilpaillut keskenään asemasta eräänä filosofisen diskurssin keskeisenä jäsentävänä käsitteenä: vietti, halu, virtaus, pakolinjat, sommitelma, trans-individuaali, singulariteetit, kohtaaminen, tapahtuma, päätös, ja niin edelleen.

Tällä hetkellä on kuitenkin havaittavissa jo varsin laajalle levinnyt subjektin ja subjektiviteetin käsitteiden paluu. Tämä koskee etenkin ”ammattifilosofien” keskusteluja, konferensseja ja lehtiä. Esimerkiksi Étienne Balibar, Althusserin oppilas ja eräs teoreettista antihumanismia koskeneen väittelyn keskeisiä hahmoja, on palannut analysoimaan Kantin Descartes-reseption ongelmallisia piirteitä. Hän on myös pyrkinyt itse hyödyntämään subjektin käsitettä kansalaisuuden nykymuotoa koskevissa analyyseissään. Slavoj Žižek, postmodernismin sokraattis-lacanalainen paarma, on kehottanut puolustamaan kartesiolaisen subjektin radikaalia potentiaalia myöhäiskapitalismia vastaan⁵. Žižekille keskeistä on pyrkimys hahmottaa subjektin käsite uudelleen jonain muuna kuin pelkkänä alamaiseksi asettumisen muotoina. Hän pyrkii hahmottamaan myös niitä subjektivikaation prosesseja, jotka pohjustavat toimintakykyä nostattavia poliittisen toiminnan muotoja.

Žižekin läheiselle yhteistyökumppanille, ranskalaiselle filosofi Alain Badiouille, subjekti näyttää prosessina, joka noudattaa tapahtuman (*événement*) totuutta ilman, että se edeltäisi tai ylittäisi tämän suhteen. Niinpä Badiouille totuuden voivat jälkikäteen tunnistaa totuudeksi vain sellaiset subjektit, jotka ovat tuon prosessin konsti-

tuomia.⁶ Žižekin tavoin Badiounkin on väitetty päätyvän subjektin kohdalla käsitykseen, jota on luonnehdittu radikaaliksi desisionismiksi. Tämän hetken ehkä tunnetuin subjektin (tai tarkemmin sanottuna tiettyjen subjektiviteetin muotojen) puolestapuhuja lienee kuitenkin Antonio Negri, joka yhdessä Michael Hardtin kanssa kirjoittamassaan trilogiassa *Empire* (2000), *Multitude* (2004) ja *Commonwealth* (2009) puhuu sellaisen uuden poliittisen subjektin ja subjektiviteetin puolesta, joka kykenisi vastustamaan ’imperiumia’: kyse on keholisista singulariteeteista muodostuvasta *multitudosta*.

Nämä käsitykset subjektista ja subjektiviteetista eivät tietenkään merkitse paluuta vanhaan, aiemmin ongelmalliseksi osoitettuun humanistiseen subjektiiin. Toiminnan oletetun alkuperän sijaan nämä viimeaikaiset teoriat hyödyntävät teoreettisen antihumanismin kriittisiä ajatuskulttuureja eivätkä ota subjektia ”luonnostaan annettuna” vaan tarkastelevat sitä historiallisesti ja yhteiskunnallisesti muodostuneena. Esimerkiksi Badioun subjektiviteetti on luonteeltaan niin prosessuaalinen, että hänelle ”subjekti” toimii pikemminkin eräänlaisen subjektiviteetin dynamiikan ”paikanpitäjänä” kuin varsinaisena subjektina. Samoin Negrin ja Hardtin käsitys poliittisesta subjektista painottaa sisäisen tietoisuuden sijaan kollektiivisen poliittisen toiminnan muotojen kehittymiseen liittyviä poliittisen subjektiviteetin muodostumisprosesseja.

Toisin sanoen nykykeskustelussa subjektia ei siis pidetä niinkään teologista, Luoja koskevaa ajatuskulttuuria seuraten ”luovana alkuperäisenä lähteenä”, vaan historiallisesti muodostuneena eri elementtien enemmän tai vähemmän vakaana yhteenkietymänä, artikulaationa, jota voidaan hieman harhaanjohtavasti ja paremman nimen puutteessa kutsua ”subjektiksi”. Termi siis säilyy samaan aikaan kun sen aiemmat merkitykset kielletään tai ainakin asetetaan kyseenalaisiksi. On kiinnostavaa, että samaa filosofista sanastoa voidaan käyttää kuvaamaan hyvin erilaisia näkökantoja: toisaalta vanhemman humanistisen tradition mukaista ajatusta siitä, että – nimenomaan subjekteina – olemme omien tekojemme alkuperä, toisaalta ajatusta siitä, että – jälleen nimenomaan subjekteina – meistä on tullut oma itsemme vain sellaisten voimien ansiosta, jotka toimivat selkämme takana. Descartes kuvasi niitä *Mietiskeilyssään* pohtiessaan sitä mahdollisuutta, että ehkä hänen kaikki ajatusensa eivät olleetkaan hänen omiaan, vaan ”jokin äärimmäisen mahtava ja viekas paha henki on käyttänyt kaiken tarmonsia pettääkseen minua”⁷. Kuitenkin samaan aikaan – aivan kuten Descartes – emme voi koskaan olla täysin varmoja siitä, etteivätkö moiset ajatukset olisi jossain mielessä ”omiamme”; nuo ajatukset kun yhdistyvät, vaikkakin vain hetkeksi, ei annetun vaan muodostuneen subjektin nykyhetkessä.

Miten voimme selittää tämän havaitsemamme subjektin käsitteen sitkeyden ja muuntautumiskyvyn, sen kyvyn toimia keskeisenä käsitteenä näinkin erilaisissa lähestymistavoissa? Mikäli subjektin käsitteen uusi nousu rajoittuisi vain Antonio Gramscin sanoin ”teoreetikkojen heimoon”⁸, voisimme pitää sitä vain tuloksena yleensä

”Subjekti, jolla on ihmisoikeudet, on merkittävä kansainvälinen ajatusmuoto. Pyhitetyn subjektin oikeuksien puolustamiseksi ollaan valmiita turvautumaan järjestelmälliseen väkivaltaan.”

intellektuellien ja eritoten filosofien tunnetusta halusta osoittaa oletettua omaperäisyytään tuottamalla aina vain uusia ja uusia määritelmiä. Subjektin käsitteen käytön elpyminen ei kuitenkaan rajoitu ammattifilosofien piiriin. Eri yhteyksissä ja eri kulttuureissa subjektin käsite näyttelee kasvavaa osaa arkisessa puheessa, niin julkisuudessa kuin yksityisissä keskusteluissa. ’Subjekti’, jolla on ihmisoikeudet, on aikamme keskeinen kansainvälisesti levinnyt ajatusmuoto, ja tämän lähes pyhänä pidetyn subjektin oikeuksien puolustamiseksi ollaan valmiita turvautumaan äärimmäiseen, ihmisoikeuksista tosiasialliseen vähät välittävään jatkuvaan järjestelmälliseen väkivaltaan, kuten esimerkiksi niin kutsutussa terrorismin vastaisessa sodassa.

Joissakin maissa kuten Italiassa poliittisen subjektin käsite on arkisessa käytössä sanomalehdissä, jossa siitä toivotaan pelastavaa vastavoimaa passivoivalle berlusconilaisuudelle. Kaikissa länsimaissa kansalaisuuden käsite nojaa tietynlaiseen käsitykseen ’subjektista’, joka kuuluu tiettyyn ’kansalliseen yhteisöön’ – subjekti-käsitteen molemmissa jo esillä olleissa merkityksissä. Muilla elämän alueilla erityisen subjektin muodostuminen nähdään vapautumisen ja toimintakyvyn kasvun päämääränä eli *teloksena*; monille nykyfeminismin suuntauksille tai queer-, homo- ja lesboliikkeille ajatus tietystä subjektista, subjektiasemasta tai subjektiviteetista liittyy alistuksen kohteena olleiden identiteettien ja käytäntöjen hyväksymiseen yhteiskunnassa.

Haluan väittää, että subjektikäsitteen kyky ylittää

akateemisen filosofian ja arkielämän tavallisesti jyrkät rajat ei ole sattumaa; se heijastaa paitsi subjektifilosofioiden myös ennen kaikkea niiden taustalla olevien historiallisten edellytysten yhä jatkuvaa vahvaa vaikutusta siihen, miten me ”modernit ihmiset” hahmotamme itseämme ja suhdettamme maailmaan. Kuten saksalainen filosofi Wolfgang Fritz Haug on esittänyt: ”Tuskin mikään muu tietoisuusfilosofian ajatus on niin pitkälti omaksuttu arki ajattelun itsestään selvänä ’tosiasiana’ kuin käsitys siitä, että ’sisäistä’ vastassa on ’ulkoinen’. ’Subjekti’ on ’sisäistä’, ’objekti’ puolestaan ’ulkoista’.”⁹ Tietoisuusfilosofia edustaa käsitteellisesti työstetyintä muotoa niistä suhteista ja käytännöistä, jotka ovat kehkeytyneet yhteiskunnallisesti vallitseviksi. Kaikki modernin elämän instituutiot houkuttelevat meitä ajattelemaan tämän dikotomian mukaisesti yhtäältä omaa sisäisyyttämme ja toisaalta sitä uhkaavaa ulkomaailmaa. Koemme itsemme joka päivä subjekteiksi sanan molemmissa merkityksissä: työsuhteidemme subjekteina, aloitteellisina ja toimivina mutta samalla alistaisina työsuhteidemme ehdoille; ’haluavina subjekteina’, jollaisina etsimme tarpeidemme ja halujemme tyydytystä ulkoisista objekteista, toisinaan taas – joko miellyttävästi tai epämuokavasti – muiden halujen tai pyrkimysten objekteina.

Joskus myös omat pyrkimyksemme luoda vapauden ja mielekkyyden vyöhykkeitä houkuttelevat meitä ajattelemaan itseämme ’subjekteina’, joko valmiiksi annettuina tai muodostuneina, mutta yhtä kaikki jonain vakaana ja ”pelkkien” objektien virrasta erillisenä. Erilaisten kilpai-

levien ja usein ristiriitaisten paineiden keskellä pyrimme luomaan elämästämme ja identiteetistämme jotenkin johdonmukaisen kertomuksen, ”tuntemaan itsemme” niin, että emme olisi pelkkiä meitä manipuloivien voimien ’objekteja’, vaan meillä olisi elämässämme jokin mieli, vapaa tahto ja kyky itsemääräämiseen. Subjektin käsite näyttäisi siis tarjoavan meille lähestulkoon vaistomaisen tai ”luonnollisen” ajatuskehikon pyrkiessämme tuntemaan itsemme. Nietzsche valitti provokatiivisesti: ”Pelkään, ettemme pääse eroon Jumalasta, sillä uskomme yhä kielioppiin.”¹⁰ Voisimme lisätä tähän, että arjen kielioppi johdattaa meitä yhä uudelleen subjektin luolaan.

Olisiko mahdollista, että subjektia koskevien diskurssien paluu nykyfilosofassa pohjautuisi tiedostamatta tähän syvästi vaikuttavaan ”käytännölliseen filosofiaan”? Olisiko mahdollista, että subjektia koskevan diskurssin puhuttelevuus perustuisi ainakin osin siihen, että se *kuvaa* hyvin tuntemiamme kokemuksia, eikä niinkään siihen, että siinä otettaisiin kriittistä etäisyyttä näihin kokemuksiin ja pyrittäisiin *selittämään* niitä? Tästä näkökulmasta tarkasteltuna nämä filosofiat eivät edustaisi niinkään analyttistä selkeyttä, tietoa tai *episteemiiä*, vaan arkiajattelun, *doxan*, mimeettistä toistamista teoreettisessa ajattelussa.

Modernissa filosofian traditiossa on kuitenkin muitakin ”tunne itsesi” -yrkimyksen ”käännöksiä”. Unkarilainen marxilainen filosofi György Lukács pyrki 1920-luvun alussa klassisessa teoksessaan *Geschichte und Klassenbewußtsein* (”Historia ja luokkatietoisuus”) hyödyntämään perinteistä modernia filosofista käsitteistöä tarkastellessaan työväenluokkaa ja yhteiskunnalliseen muutokseen pyrkivää työväenliikettä historian samanaikaisena ’subjektina’ ja ’objektina’. Lukácsin näkökulmalla oli pysyvä vaikutus 1900-luvun filosofisiin kiistoihin. Juuri Lukácsin pyrkimys omaksua ja työstää uudelleen sekä filosofisen tradition subjektikäsite että muut siihen liittyvät käsitteet on monessa suhteessa määrittänyt läntisen marxismin tutkimusohjelman kovan ytimen Frankfurtin koulukunnasta Sartreen ja Althusseriin ja aina aivan uusimpiin subjektia koskeviin keskusteluihin saakka. Hieman Lukácsia myöhemmin samanlaisia yhteiskunnalliseen muutokseen liittyviä ongelmia pohti vaikeissa vankilaolosuhteissa Antonio Gramsci, joka myös pyrki avaamaan uutta tietä itsetuntemukseen. Hän kehitti kuitenkin hyvin toisenlaisia filosofista kielioppia ja ammensi toisenlaisesta filosofisesta traditiosta ja käsitteistöstä tavalla, joka merkitsi syvää murrosta suhteessa kaikkeen subjektifilosofiaan.

Gramscin *Vankilavihkojen* kiinnostava ja 1900-luvun filosofian valtavirrasta erottuva piirre onkin juuri subjektin kategorian lähes täydellinen puuttuminen. Sana esiintyy yli 2 000 sivun mittaisissa muistiinpanoissa vain 15 kertaa, ja useimmiten kyse on siitä, että Gramsci referoi jotain muuta kirjoittajaa ja saattaa tällöin toisinaan myös itse intoutua käyttämään kyseistä termiä. Gramscille itsetuntemuksen ongelma ei hahmotu ulkoista vastassa olevana sisäisyytenä; hän ei myöskään oleta minkäänlaista alkuperäistä subjektia, joka vähi-

tellen syventäisi itsetuntemustaan saavuttaakseen jonkinlaisen läpinäkyvyyden; hän ei oleta mitään itsetietoisuuteen kulminoituvaa yhtenäistä subjektia. Tässä mielessä Gramscin ”absoluuttinen historismi” on tosiasiassa paljon lähempänä 1960- ja 1970-lukujen anti-humanismia koskeneen keskustelun teemoja kuin mitä tuohon aikaan huomattiin. Samoin jollei sana ”subjekti” olisi ollut niin marginaalinen Gramscin kehitellessä omaa kantaansa, hänet olisi ollut helpompi yhdistää myöhempiin subjektin prosessuaalista rakentumista ja sen luonnetta ’efektinä’ koskeneisiin keskusteluihin.

Keskeinen merkitys Gramscin tavalle kehitellä itsetuntemuksen teemaa oli Marxin *Feuerbach-teeseillä*, jotka hän käänsi italiaksi jo vankilassa olonsa alkuvaiheessa. Erityisesti Gramsci nojautuu Marxin kuudenteen teesiin, jossa tämä toteaa, että ”ihmisolemus ei ole mikään jollekin yksilölle ominainen abstraktio. Todellisuudessaan se on yhteiskunnallisten suhteiden kokonaisuus.”¹¹ Tämä saa Gramscin esittämään:

”Käytännön filosofian politiikan tieteseen ja historiaan tuoma uusi perustava innovaatio on, ettei ole olemassa mitään abstraktia ja muuttumatonta ’ihmisolemusta’ (tällainen ajatus on peräisin uskonnollisesta ajattelusta ja transsendentalismista), vaan että ihmisolemus on historiallisesti määrittyneiden yhteiskunnallisten suhteiden kooste. Toisin sanoen se on historiallinen fakta, jota voidaan tietyissä rajoissa tutkia kriittisen filologian metodein.”¹²

Sen sijaan että Gramsci nojautuisi filosofiseen subjektiobjekti-kielioppiin tutkiakseen tätä ”historiallista faktaa”, hän tukeutuu ’persoonaa’ koskevaan käsitetraditioon, jossa roomalaisen teatteri- ja oikeustradition mukaisesti lähdetään yhteiskunnallisen roolin – tai pikemminkin monien roolien – omaksumisesta¹³. Kuten Shakespeare tiesi, kunkin meistä on esitettävä monia osia. Gramscille juuri näiden yhteiskunnallisten roolien moninaisuus ja ambivalenttisuus tekee persoonan käsitteestä analyttisesti niin hedelmällisen. Persoonan käsitteen käyttötraditio ei ole suuntautunut niinkään sisäiseen tietoisuuteen identiteetin takaajana tai subjektin kehityksessään saavuttamaan yhtenäisyyteen vaan siihen, miten passiivisesti tai aktiivisesti hyväksytty ”ulkoinen” suhdeverkosto luo sen sosiaalisen toiminnan maaston, jolle sosiaalinen identiteetti rakentuu.

Gramscille tämä jatkuva monien yhteiskunnallisten determinaatiodien läsnäolo tekee meistä jatkuvasti liikkeessä olevia ”koosteita”, eläviä ”arkeologia kaivantoja”, joissa monitahoiset historialliset kokemukset ”ovat toiminnassa”¹⁴. Tämän historistisen, ”elävän filologian” mukaan me emme saavuta tietoa itsestämme yhtenäisinä subjekteina. Kysymys tiedosta ja sen takuista ei toimi samanlaisena subjektia ja sen itsetietoisuutta perustavana ja perustelevana tekijänä kuin Descartesin jälkeisessä filosofisessa traditiossa. Pikemminkin itsetuntemus johtaa pohtimaan kriittisesti sitä, miten olemme aina jo kytkeytyneet toiminnallisiin yhteiskunnallisiin suhteisiin, jotka muokkaavat toimintakykyämme ja samalla – Spinozan

ajatelmaa seuraten – kykyämme tietää. Gramsci irrottaa kysymykset tiedosta ja itsensä tuntemisesta subjektivistisesta filosofisesta kieliopista ja siirtää ne tietoisuuden sisältä yhteiskunnallisten suhteiden kentälle. Nämä suhteet voivat edistää tai estää toimintaa, sillä niissä on aina itsessään kyse yhteiskunnallisen toiminnan muodoista tai Gramscin Aristoteleelta omaksumaa termiä käyttäen *praksiksesta*.

Tällainen persoonan sosiaaliseen ymmärtämiseen liittyvä lähestymistapa ei johda sellaiseen totalisointi-yrkimykseen ja ristiriitojen häivyttämiseen kuin lähestymistapa, jossa 'sisäinen subjekti' asetetaan vastakkain sen ulkopuolelle karkotetun 'ulkaisen' kanssa. Gramsci päinvastoin ottaa itsetuntemukseen pyrittäessä lähtökohdaksi ne ristiriitaiset ja moninaiset suhteet, joihin olemme aina jo arkisessa elämässämme kytkeytyneet. Tästä perspektiivistä tiedossa ei ole kyse kehitysromaanin (*Bildungsroman*) lopussa odottavasta asiasta vaan olemisen ja tekemisen tavasta, jota Gramsci kutsuu kriittiseksi orientoitumiseksi niihin haasteisiin, joita historia ei lakkaa meille esittämästä.

Gramscin pitkinä yksinäisinä vankilavuosina tekeissä filosofisissa tutkimuksissa tuli eteen monia kohtia, joissa hän epäili kykyään kestää kriittisen lähestymistapansa seuraukset. Joinain hetkinä hän epäili, tunsiko hän enää itseään, tai kenties hänestä oli huomaamattaan tullut joku aivan toinen. Tärkeässä kirjeessään kälylleen Tania Schuchtille hän kirjoitti maaliskuussa 1933 niistä erilaisten kärsimysten aikaansaamista molekuläärisistä muutosprosesseista, jotka saattavat johtaa persoonallisuuden lähes täydelliseen tuhoutumiseen¹⁶. Hän kuitenkin painotti, että yritys itsetuntemukseen voi toteutua järkevällä tavalla ainoastaan yhteisenä kriittisenä

yrkimyksenä tietoon. Hänen mukaansa aktiivisesti toteuttamiimme yhteiskunnallisiin rooleihin liittyy se, että

”Persoonallisuus on rakentunut kummallisella tavalla. Siinä on luolaihminen aineksia ja nykyaikaisimman ja kehittyneimmän tieteen periaatteita, kaikkien historian kausien ahtaita paikallisia ennakkoluuloja ja tulevaisuuden filosofian oivalluksia, sen josta tulee maailmanlaajuisesti yhdistyneen ihmiskunnan filosofia. Oman maailmankatsomuksen kriitikki merkitsee siis sen yhtenäistämistä ja johdonmukaistamista.”¹⁷

Gramscin johtopäätös on, että ”[k]ritiikin kehittelyn alku on yhtä kuin tietoisuus siitä, mitä todella on”, ”sis eräänlainen 'tunne itsesi' tuloksena tähänastisesta historiallisesta prosessista, joka on jättänyt sinuun lukemattomia jälkiä jättämättä kuitenkaan niiden sisällysluetteloa. Aluksi on tehtävä tämä luettelo.”¹⁸

Olemme kaikki joka päivä näiden jälkien, niin menneiden kuin nykyistenkin, läpäisemiä; niitä koskevan luettelon laatiminen on siis päättymätön tehtävä, haaste omaksua kriittinen ja aktiivinen suhde niihin tapoihin, joilla muodostamme yhteisen elämämme merkityksiä. Antiikista periytyvä yritys ”tunne itsesi” saa näin lopulta parhaan modernin käänöksensä yrkimyksessä ”tuntee itsemme” yhteiskunnallisina olioina. Tässä projektissa kukaan meistä ei voi saavuttaa itsetuntemusta tuntematta niitä toisia, joita olemme olleet ja joiksi meidän on välttämättä tultava, jotta voisimme todella olla itsemme.

Suomentanut Juha Koivisto

Viitteet & Kirjallisuus

- 1 Tämän artikkelin aiempi versio esitettiin Kriittisessä tilassa -tapahtuman yhtenä pääalustuksena Tampere-talossa maaliskuussa 2008. Haluan kiittää Juha Koivistoa ja Mikko Lahtista kommentista ja kriitikoista.
- 2 Michel Foucault, *Sanat ja asiat. Eräs ihmistieteiden arkeologia*. Suom. Mika Määttänen. Gaudeamus, Helsinki 2010, 361. Yleiskatsauksen ranskalaisista keskusteluista tarjoaa Caroline Williams, *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*. Continuum, New York 2001.
- 3 Subjektin käsitteen mittava genealogia on esitetty Étienne Balibarin, Barbara Cassinin ja Alain de Libèran kirjoittamassa artikkelissa ”Sujet” Barbara Cassinin toimittamassa hakuteoksessa *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*. Seuil, Paris 2004, 1233–1254. Artikkelin on käännetty englanniksi *Radical Philo-*

- 4 *sophyn* numerossa 138, July-August 2006, 15–42.
- 5 Sama.
- 6 Ks. etenkin *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, London 1999.
- 7 Helppoimmin lähestyttävä esitys Badioun totuuteen perustuvasta 'tulevasta-subjektista' löytyy hänen teoksestaan *Ethics*. Verso, London 2001.
- 8 René Descartes, *Teokset II*. Suom. Tuomo Aho & Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 2002, 35.
- 9 Q 9, §63. Tässä kuten myöhemmin viitataan Gramscin *Vankilavihkojen* italiankieliseen kriittiseen kokonaiseditioon: Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*. Toim. Valentino Gerratana. Einaudi, Rooma 1975. Gramsci-tutkimuksen kansainvälisen käytännön mukaisesti Q kertoo, mistä muistikirjasta on kyse, ja § kertoo yksittäisen muistiinpanon numeron.
- 10 Wolfgang Fritz Haug, *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*. Argument Verlag,

- 11 Hamburg 2006, 48.
- 12 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*. Teoksessa *Kritische Studienausgabe* 6. Toim. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. de Gruyter, München 1999, 78.
- 13 Karl Marx & Friedrich Engels, *Valitut teokset*. Edistys, Moskova 1978–1979. Osa 2, 65.
- 14 Q 13, §20.
- 15 Valentino Gerratanan teksti “Contro la dissoluzione del soggetto” tarjoaa tiiviin katsauksen Gramscin kannalta tärkeään persoonan käsitteen historiaan Cicerosta ja varhaisesta kristillisestä teologiasta Hobbesiin ja Kantiin. Ks. Valentino Gerratana, *Gramsci. Problemi di metodo*. Editori Riuniti, Rome 1997, 127–141.
- 16 Q 11, §12
- 17 Vrt. *Etiikka*, kirja II, propositio 13.
- 18 *Letters from Prison*, Volume 2. Toim. Frank Rosengarten. Columbia University Press, New York 1993, 278–279.
- 19 Q 11, § 12
- 20 Sama.