

LÄNSIMAINEN JÄRKI "MAYDAY" ?

Länsimaisessa yhteiskunnassa vallitsevan rationaalisuuden kriittinen tarkastelu Estonia -katastrofin valossa

Johan Helander

**Filosofian
pro gradu -tutkielma
Jyväskylän Yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja
filosofian laitos
Kevät 1999**



"Katkennut linja", Tallinna

" Me elämme ja kuolemme järkevästi ja tuottavasti. Me tiedämme että tuho on edistyksen hinta niin kuin kuolema elämän ... Tämä ideologia kuuluu nykyiseen yhteiskuntakoneistoon; se on tarpeen sen jatkuvalla toiminnalla ja osa sen järkipörsäisyyttä" (Herbert Marcuse 1969, 157).

SISÄLLYSLUETTELO

Tiivistelmä

Resumé på svenska

1. JOHDANTO	1
2. JÄRJEN NÄYTTÖ ELI ERÄÄN NYKYAIKAISEN KATASTROFIN ANATOMIA	6
2.1 Taistelu armotonta aikaa ja luontoa vastaan	7
2.2 Ihminenko kaiken mitta...(?)	10
2.3 ... vai kapitalismin rautahäkki?	13
2.4 Kaikkien huulilla	16
2.5 "Syyllisiä on enemmän"	19
3. JÄRKI JÄRKEÄ VASTAAN	21
3.1 Mitä järki on ?	22
3.2 Järki kriisissä	31
3.3 Järjen kritiikki	37
3.4 Kommunikatiivinen järki...	43
3.5 ...vaiko sovittamaton riita?	49
4. JÄRJETÖN YKSIULOTTEINEN YHTEISKUNTA?	55
4.1 Yksiulotteinen dualistinen yhteiskunta	56
4.2 Kapitalistinen markkinatalous ja hyvinvointivaltio	62
4.3 Luonto ja yhteiskunta	67
4.4 Yhteiskunta ja arvot	73
4.5 Yksiulotteinen ihminen ?	79
5. LÄNSIMAINEN JÄRKI "MAYDAY" ?	85
5.1 Final report ...	86
5.2 "Pittää kattoa klasist' ulos..."	95
5.3 Onko toivoa...?	99
Lähde- ja taustakirjallisuutta	105

TIIVISTELMÄ

Järki on länsimaisen kulttuurin suurimpia paradokseja - järjetön järki! Tässä käytännöllis-filosofisessa pro gradu-tutkielmassani tarkastelen kriittisesti järjen kehitystä, olemusta ja merkitystä tämän päivän länsimaisessa yhteiskunnassa. Itämerellä v. 1994 tapahtunutta Estonia-katastrofia käytetään tutkielman konkreettisenä tutkimuskohteena (case). Frankfurtin koulun kriittinen yhteiskunta-teoria 1930-luvulta, täydennettynä Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriolla ja Lyotardin kieliontologialla 1980-luvulta, toimii tutkimukseni teoreettisena viitekehystenä. Tutkielma on laadittu silmällä pitäen sitä, että johdannon jälkeen Estonia-katastrofia koskeva praktis-filosofinen osa (luku 2 ja 5.1 - 5.2 jaksot) voidaan niin halutessa lukea riippumatta tutkielman teoreettisesta osasta (3. luku) ja laajemmasta yhteiskunta-analyysistä (luku 4 ja 5.3 jakso).

Kun tarkastelee länsimaiden uuden ajan historiaa, niiden henkistä ja aineellista kehitystä sekä voimakkaasti järkikeskeisiä tavoitteita, odottaisi, että kehitys olisi viimeistään 1900-luvulla johtanut inhimillisessä sekä teknis-taloudellisessa mielessä ongelmattomampaan ja riskittömämpään yhteiskuntaan. Näin ei tunnu kuitenkaan olevan asian laita. Päinvastoin näyttää siltä, että länsimainen järki on heittänyt ihmisen "ojasta allikkoon". Ihminen on monelta osin vieraantunut perinteisistä elämänarvoista, luonnosta ja nyky-yhteiskunnan instituutioista sekä myös itsestään ja omista elämäntehtävistään sosiaalisen yhteisön jäsenenä. Frankfurtin koulun filosofit (Horkheimer, Adorno, Marcuse ym.) asettavat "järjen itseään vastaan" kritikoimalla ankarasti niin sanottua teknistä järkeä, joka ilmenee teknologian, teknokratian ja taloudellisen hyötyajattelun hegemoniana sekä aineellisena massakulutuksena. Tutkielmani tavoitteena on yrittää osoittaa, että instrumentaalisen (teknisen) järjen jatkuva valta-asema - järjen muiden, kokonaisvaltaisempien aspektien jäädessä pahasti pimentoon - aiheuttaa enemmän uusia ja suuria ongelmia kuin mitä se kykenee vanhoja poistamaan. "Frankfurtalaiset" puhuvat valistuksen (kehityksen) "negatiivisesta dialektiikasta". Myös huomattava osa tutkimusaineistostani viittaa siihen, että Estonia-katastrofi oli seuraus tämän päivän yleisestä ajattelutavasta yliarvioida ihmisen ja tekniikan mahdollisuudet ja aliarvioida muun muassa luonnossa vallitsevat perusehdot. Ja katastrofin jälkeiset tutkimukset ja keskustelut tyydyttävät lähes yksinomaan ihmisen teknistä tiedonintressiä, vain pienessä määrin on kosketeltu elämän perus- ja arvokysymyksiä.

Tutkimukseni johtopäätökset ovat, että mikäli ei pystytä murtamaan teknisen järjen hegemonista asemaa länsimaisen ihmisen ajattelussa ja korvamaan sitä kokonaisvaltaisemmalla rationaalisuusajattelulla, ihmisen alienaatio ja anomia tulee jatkumaan. Estonia-onnettomuutta seuraa uusia samanlaisia onnettomuuksia ja mahdollisesti vieläkin suurempia, ihmisen itsensä aiheuttamia luonto- ja muita katastrofeja. Jälkitekollisessa yhteiskunnassa on pakko tulevaisuudessa kehittää entistä syvempi vuoropuhelu ihmisten, eri maanosien sekä ihmisen ja luonnon välillä. Taistelussa laajemman järjen ja rationaalisemman maailman puolesta länsimaisen filosofian parhaat perinteet, kriittinen järki ja järjen väsymätön kritiikki, ovat tärkeimpiä henkisiä resursseja. Lahjomaton kriittinen järki lienee ihmiskunnan ainoa toivo.

Tutkielmani keskeisiä käsitteitä ja dialektisia vastakohtapareja ovat: tekninen järki vs. kommunikatiivinen rationaalisuus, traditionaalinen ajattelu vs. kriittinen teoria; systeemi vs. elämismaailma; vieraantunut vs. autenttinen ihminen.

RESUMÉ PÅ SVENSKA

Förnuftet är en av den västerländska kulturens största paradoxer - det oförnuftiga förnuftet! Min pro gradu-uppsats är en praktisk-filosofisk och kritisk undersökning av förnuftets utveckling, väsen och betydelse i dagens västerländska samhälle. Estonia-katastrofen år 1994 i Östersjön har använts som ett konkret undersökningsobjekt (case). Undersökningens teoretiska utgångspunkt är huvudsakligen Frankfurtskolans kritiska samhällsteori från 1930-talet, i kombination med Habermas' kommunikativa handlingsteori och Lyotards språkontologi från 1980-talet. Tanken är att efter inledningen (kap. 1), skall - om man så önskar - den praktiska analysen av Estonia-katastrofen (kap. 2 och avsnitten 5.1-5.2) kunna läsas oberoende av uppsatsens teoretiska del (kap. 3) och den bredare samhällsanalysen (kap. 4 och avsnittet 5.3).

Då man i nya tidens historia studerar den andliga och materiella utvecklingen i västerlandet och dess starkt förnuftcentrerade målsättningar, kunde man vänta sig om inte förr så senast på 1900-talet att utvecklingen skulle leda mot ett mera humanistiskt och i teknisk-ekonomiskt hänseende mera problem- och riskfritt samhälle. Så verkar inte vara fallet. Det västerländska förnuftet har tvärtom fört människan ur "askan i elden". Människan tycks till stora delar lida av alienation i förhållande till traditionella livsvärden, till naturen och till rådande samhällsinstitutioner, men också till sig själv och sina personliga livsuppgifter i den sociala gemenskapen. Frankfurtskolans filosofer (Horkheimer, Adorno, Marcuse m.fl.) ställer "förnuft mot förnuft" genom att starkt kritisera det tekniska förnuftet, som tagit sig mest synliga uttryck i ett hegemonistiskt teknologisk-teknokratiskt och ekonomiskt nyttotänkande jämte masskonsumtion. Jag försöker visa med min undersökning, att det instrumentella (tekniska) förnuftets fortsatta dominans - på bekostnad av andra och mera mera helhetsinriktade förnuftskriterier - har skapat fler nya och stora problem än det förmått lösa gamla. "Frankfurtfilosoferna" talar om upplysningens (utvecklingens) "negativa dialektik". Mycket i undersökningsmaterialet pekar på att Estonia-katastrofen också är en följd av att dagens samhälle allmänt överskattar teknikens och människans möjligheter och underskattar bland annat fundamentala villkor i naturen. Utredningarna och diskussionerna efter katastrofen har även huvudsakligen tillfredsställt ett tekniskt kunskapsintresse och i mycket liten grad berört grundläggande frågeställningar och värderingar.

Konklusionerna av min undersökning är bland annat att om inte det tekniska förnuftets hegemonistiska ställning i den västerländska människans tänkande kan brytas och ersättas av ett mera holistiskt rationalitetstänkande, kommer människans alienation och anomi att fortgå. Estonia-olyckan kommer att åtföljas av nya, liknande olyckor och eventuellt av ännu större natur- och andra katastrofer, som människan själv förorsakar. Det postindustriella samhället måste i framtiden utveckla en djupare dialog mellan människor, olika världsdelar och mellan människan och naturen. Den västerländska filosofins bästa traditioner, det kritiska förnuftet och en oförtröttlig kritik av förnuftet, är en av de viktigaste andliga resurserna i kampen för ett bredare förnuft och en förnuftigare värld. Ett omutligt kritiskt förnuft är mänsklighetens enda reella hopp.

Undersökningens grundläggande begrepp och dialektiska motsatspar är: tekniskt vs. kommunikativt förnuft; traditionellt vs. kritiskt tänkande, system vs. livsvärld, människans alienation vs. autenticitet.

1. JOHDANTO

Järki on yksi filosofian keskeisimpiä käsitteitä. Mutta järjestä on vaikeaa saada pitävää otetta. Järjestä, järjellisydestä, ja sen vierasperäisestä vastineesta rationaalisuudesta, on vuosisatojen aikana kirjoitettu satoja ellei tuhansia kirjoja. Jos järki olisi itsestäänselvyys ja loogisen ajattelun kausaalinen seuraus - esimerkiksi samalla tavalla kuin, että ihminen herätessään voi todeta onko päivä vai yö yksinkertaisesti avaamalla silmänsä - olisi tuskin aiheesta tarvinnut kirjoittaa hyllymetreittäin kirjoja. Yksin Suomessa ilmestyy vuosittain vähintään muutama kirja jossa sana "järki" on mainittu jo kannessa ja lisäksi lukuisia kirjoja, jossa käsitellään ainakin yhtenä teemana järkeä ja rationaalisuutta. Usein sodan aikana, mutta myös suurten ja järkyttävien onnettomuuksien tai sabotaasien sattuessa, "järki" on joutunut erityisen kovalle koetukselle; on äärimmäisen vaikeaa nähdä mitä "järkeä" siinä voisi olla kun ihmiset surmaavat toisiaan miljoonittain tai kuolevat sadoittain tai tuhansittain tapaturmaisesti, suoraan tai välillisesti ihmisen oman toiminnan tai elintapojen seurauksena.

Tunnettu suomalainen kulttuuripersoona ja filosofi Eino Kaila (1890-1958) piti Helsingin Yliopiston 300-vuotisjuhlassa juhlaesitelmän - vuonna 1940 keskellä riehuvaa maailmansotaa - jossa hän totesi :

" Menneessä ajassa on helpompi nähdä se järki, joka maailmanhistorian kätkeydyssä yhteyksissä kuitenkin vallitsee, kuin nykyisyydessä, jonka ristiaallokko meitä heittelee, uhaten syöstä meidät syvyyteen... historian prosessi kussakin ratkaisevassa vaiheessaan [on] näyttänyt suunnilleen yhtä vaikeasti tajuttavalta kuin miltä se nyt meidän silmissämme näyttää.."(Kaila (1940) 1992 2. osa, 243).

Neljä vuotta myöhemmin 1944, helmikuun 26. päivän iltana ja seuraavana yönä, Helsinkiä pommitettiin ankarasti jolloin myös Yliopisto syttyi palamaan. Kerrotaan, että Eino Kaila ja nuori Georg Henrik von Wright (1916-) muiden muassa - Säätötalolla pidetyn Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikokouksen jälkeen - viettivät seuraavan yön pommisuojoissa - sielläkin keskustelleen filosofiasta ja kirjallisuudesta.¹ Olen itse sattunut syntymään tuona samana yönä. Kaila ja von Wright joutuivat elämään kirjaimellisesti sota-ajan ja sotaa edeltävän ajan pitkässä ja kylmässä varjossa, asia joka ei varmaankaan voinut olla vaikuttamatta heidän ajatteluunsa ja kirjoituksiinsa. Itse en voi sanoa, että olen syntynyt ja kasvanut sodan varjossa, mutta voin sanoa, että olen kasvanut sodanjälkeisessä toisaalta innostavassa mutta myös monessa suhteessa henkisesti traumaattisessa ja poliittisesti ristiriitaisessa ilmapiirissä, asia joka ei ole voinut olla vaikuttamatta minunkin ajatteluuni ja myös tähän tutkielmaan.²

¹ Kaila 1986, 28

² Onhan se tavallaan myös toivoa herättävää, että keskellä ihmiskunnan suurinta järjettömyyttä, sotaa, syntyy uusia sukupolvia ja yksilöitä, jotka voivat osaltaan jatkaa sen asian pohtimista mitä omassa ajassa on järkevää ja mitä ei. Järjenkin kohdalla saattaa eri valintojen seurauksena tapahtua kehitystä, joka jos ei vuosikymmenien niin kenties vuosisatojen aikana vähitellen estää paluun primitiivisempiin käyttäytymismuotoihin (vrt. evoluutioteoria).

On merkillepantavaa, että Kaila edellä mainitussa puheessaan - sodasta huolimatta - uskoi järjen mahdollisuuteen ja vaikutukseen historian kulkuun. Hän oli tässä suhteessa - vaikka muutoin edusti täysin erilaista ajatusperinnettä - myös eräänlainen "hegeliläinen" järjen kehitysoptimisti kuten niin monet muut suomalaiset suurmiehet ennen häntä ja hänen jälkeensä. Mestariajattelijat Kant 1700-luvulla ja Hegel 1800-luvulla ovat myös molemmat, vaikkakin hieman eri tavalla, uskoneet vahvasti "järjen ääneen". G.W.F.Hegel (1770-1830) on todennut eräässä yhteydessä, "että järki hallitsee maailmaa ja että siis maailmanhistoriinkin tapahtumat ovat olleet järkeviä" (Hegel (1830) 1978, 19).

Mutta ei järki ole lakannut kiinnostamasta filosofeja tai maallikoita rauhankaan aikana, itse asiassa on viime vuosikymmeninä ruvettu laajasti puhumaan "järjen kriisistä" länsimaisessa teollistuneessa ja jälkiteollisessa yhteiskunnassa. 1980-luvun yksi painavammista ja keskustelua herättäneistä puheenvuoroista Suomessa on ollut Georg Henrik von Wrightin kirja *Vetenskapen och förnuftet* (1986). Myöskin esimerkiksi Ilkka Niiniluodon *Järki, arvot ja välineet* (1994), jonka perusvire ja painotus on ehkä hiukan optimistisempi kuin von Wrightin, on ansiokkaalla tavalla jatkanut virinyttä keskustelua maassamme länsimaisesta rationaalisuudesta ja länsimaisen ihmisen tulevaisuudesta.

Tutkielmani lähtökohtana on, että järki on todellakin jonkinlaisessa kriisissä muun muassa siinä mielessä, että dynaamisessa jälkiteollisessa yhteiskunnassa ihmisen itsenäisen ajattelun ja toiminnan kannalta hyvin keskeiset vapauden ja välttämättömyyden rajat ovat hämärtyneet, usein myös paljon kohtalokkaimmin seurauksin kuin konsanaan staattisemmassa agraarisessa yhteiskunnassa. Syyskuussa 1994 ruotsalais-virolainen autolautta Estonia upposi Itämerellä vieden mukanaan 852 ihmistä "kylmään hautaan" meren syvyyksiin. Oliko tämä vain yksi varoittava esimerkki ja samalla väistämätön seuraus modernin länsimaisen ihmisen ajattelu- ja elintavasta? Esimerkkejä käsittämättömiltä tai mahdottomilta tuntuvista kehityksen "takaiskuista" löytyisi helposti muitakin. Länsimainen ihminen kokee paradoksaalisesti olevansa toisaalta vapaa ajattelemaan vapaasti ja toteuttamaan itseään mutta toisaalta tuntee olevansa jollain tavoin vapaaehtoisesti vankina maailmassa, jonka hän itse on järjellään luonut. Voisimme puhua eräänlaisesta "pahasta noidankehästä" tai vaikkapa "olosuhteiden pakosta" eli kuten von Wright sattuvasti toteaa edellä mainitussa kirjassaan:

" Det högteknologiska och byråkratiskt centraliserade samhället har ibland be-tecknats som "mjuk fascism". Jag vet inte om namnet är väl funnet. Själv ville jag ... snarare tala om en *omständigheternas diktatur*. Därmed menar jag det till synes obönhörliga tvång i en bestämd riktning, som utövas av en accelererande och relativt autonom teknologisk utveckling och en därav alstrad nödvändighet av oavbruten ekonomisk tillväxt och expansionism" (von Wright 1986, 85).

Yhden mielinkiintoisimmista ja myös samalla kriittisimmistä filosofisista analyyseistä länsimaisesta teollisuusyhteiskunnasta ja siinä vallitsevasta järjen "laadusta" on esittänyt niin kutsuttu Frankfurtin koulu.¹ Esimerkiksi Frankfurtin koulun filosofeihin lukeutuva Herbert Marcuse (1898-1979) näkee asiat vielä paljon synkemmin kuin von Wright edellä. Marcuse kirjoittaa kuuluisassa kirjassaan *One Dimensional Man* (1964) (suom. *Yksiulotteinen ihminen*, 1969):

¹ ks. von Wright 1986, 17

"...tämä yhteiskunta kokonaisuutena ottaen on järjetön. Sen tuotanto on ihmisten tarpeitten ja kykyjen vapaan kehityksen kannalta tuhoisaa, sen rauhan säilyttäjänä on alituinen sodan uhka, sen kasvu on riippuvainen siitä että tukahdutetaan olemassaolotaistelun rauhoittamisen todelliset mahdollisuudet - niin yksilöllisellä, kansallisella kuin kansainväliselläkin tasolla" (Marcuse 1969, 13-14).

Mutta: jos asiat olisivat näin yksinkertaisia ja selviä kuin mitä von Wright tai Marcuse antavat ymmärtää, ei meidän tarvitsisi uhrata runsaasti aikaa ja vai-vaa todistaaksemme itsestänselvyyksiä. Asia on kieltämättä paljon monimut-kaisempi: monet ihmiset, esimerkiksi useimmat poliittiset johtajat, ajattelevat il-meisesti täysin päinvastaisesti kuin Marcuse tai von Wright eli että ihmisen vapaus on tänä päivänä suurempi kuin koskaan aiemmin historian aikana ja että teknisen kehityksen seurauksena ihmisen elämä, sekä henkinen että ai-neellinen, on myös parempi kuin koskaan ennen.

Itse olen omassa elämässäni halunnut vahvasti uskoa ihmisen järjen mahdolli-suuteen. Osallistuin kerran 1980-luvulla yhtenä alustajana erääseen paneeli-keskusteluun kotikaupungissani, jonka aiheena olivat sodan ja rauhan kysy-mykset. Yritin siinä (ilmeisesti melko heikolla menestyksellä) vakuuttaa pa-neelin muille jäsenille ja kuulijoille, että ihminen on rationaalinen olento ja että hänen pitäisi tulevaisuudessa käyttää enemmän järkeään ja vähemmän vais-tonvaraisia tunteitaan. "Sen seurauksena sodat loppuisivat itsestään", sanoin paneelissa. Sain kuulla, että olen "sinisilmäinen idealisti" ja että ajatukseni ovat kauniita mutta epärealistisia: "ihminen ei muuksi muutu!", minulle sanottiin. Muistan erityisesti kuinka paneelin yhtenä jäsenenä toiminut seurakunnan pappi tuli tilaisuuden jälkeen sanomaan minulle "liturgisen lempeästi": "tunnut kovasti luottavan ihmisen järkeen - eikö olisi parempi luottaa kaikkivaltiaan Ju-malan johdatukseen myös sodan ja rauhan asioissa?". Ajatukseni eivät ole myöhemminkään oikein "lämmenneet" papin ehdotukselle, mutta olen kuitenkin monesti kiitollisuudella muistanut kyseistä tilaisuutta ja keskustelua, koska se pakotti minut todella miettimään mitä sana järki yleisesti ottaen tarkoittaa, mitä itse oikein tarkoitin silloin puheenvuoroillani ja ennen kaikkea mitä ajatte-len järjen mahdollisuudesta tänä päivänä, tämän päivän maailmassa.

Onko siis perusteltuja syitä ajatella tai luottaa siihen, että järki ohjaa ihmisen käyttäytymistä ja myös maailmanhistorian kehitystä - selkeästi tai "salakava-lasti", "kätkeytyksi"? Hegeliä ja Kailaa lainatakseni. Kysymyksen asettelu tässä on tarkoituksellisesti filosofis-historiallinen, näin siksi että tämä filosofinen tut-kielma järjestä yleensä (teoria) ja "järjen toiminnasta" (praksis) eräässä erityi-sessä tapauksessa tulee toteutumaan saksalaisessa ajatusperinteessä¹ lähin-nä Kant ja Hegelistä Habermasiin eli ensisijaisesti akseleilla idealismi - mate-rialismi ontologisessa, rationalismi - empirismi epistemologisessa sekä ob-jektivismi-subjektivismi eettis-moraalisessa mielessä.

¹ Valintani on tietenkin täysin subjektiivinen, mutta siihen liittyy kyllä "objektiivisiäkin" perusteita: Suomeen ja suomalaiseen "sielunmaisemaan" - tai "kansanhenkeen" Hegelin mukaan - saksalaininen idealistis-protestanttinen ajatusperinne on sekä hyvässä että pahassa vaikuttanut paljon enemmän kuin angloamerikkalainen empiris-pragmaattinen ajattelutapa; hieman karrikoiden voisi sanoa että me suomalaiset olemme kulkeneet orjallisesti joko Luther-Hegel-Kekkonen tai Luther-Marx-Kekkonen jalanjäljissä - Snellmania tietenkään unohtamatta; vasta viimeisten 15 vuoden aikana on ollut havaittavissa henkisen ilmapiirin avautumista myös muihin suuntiin.

Teoreettisena viitekehystenä tulen käyttämään ensisijaisesti edellä mainitun Frankfurtin koulun yhteiskuntafilosofiaa ja sen kehittämää kriittistä teoriaa. Filosofinen tutkimusmetodini edustaa lähinnä dialektista mallia, joka tarkoittaa tässä tapauksessa sitä, että aluksi esittelen tutkimuskohdettani deskriptiivisesti siihen liittyvine hypoteeseineen, erityisesti rationaalisuuden näkökulmasta, sen jälkeen problematisoin esille nostamani teemat ja lopuksi pyrin tekemään kvalitatiivisen analyysin pohjalta mahdollisia johtopäätöksiä.

Frankfurtin koulun kriittinen teoria, joka sekä eksplisiittisesti että implisiittisesti on ollut teoreettisena pohjana hyvin monelle yhteiskuntatutkimukselle (mm. sosiologian, yhteiskuntapolitiikan, valtio-opin aloilla) voidaan tämän tutkimuksen kannalta tiivistää kolmeen kohtaan: (i) Yhteiskunnassa vallitsevia sosiaalis-taloudellisia suhteita on aina voitava tarkastella "itsepäisen kriittisesti" tavoitteena rakentaa ihmisen kannalta entistä parempi yhteiskunta, (ii) kriittisen tarkastelun kohteena ovat vallitsevat reaaliset yhteiskuntasuhteet contra toisaalta yhteiskunnan itsensä asettamat ihanteet (ns. immanentti yhteiskuntakritiikki) mutta toisaalta myös yhteiskunnan potentiaaliset muutosmahdollisuudet ja niiden ehdot ; kriittisessä teoriassa eksistentiaaliset ("tämänpuoleiset") ehdot muodostavat lähtökohdan yhteiskunnallisille muutoksille (vastakohtana idealistinen essentialismi) ja (iii) kriittinen teoria on ensisijaisesti ekonomiateoria eli kriittisen tarkastelun kohteena ovat ennen muuta yhteiskunnan taloudelliset suhteet: tuotantotekijät, tuontosuhteet ja taloudellisen toiminnan intressit (työ, pääoma, taloudellinen valta jne). Kaikkein inhimilliseen toimintaan keskeisesti vaikuttavana tekijänä, järjen merkitys korostuu kriittisessä teoriassa.¹

Konkreettiseksi tutkimuskohteekseni (case) olen valinnut edellä mainitsemani Estonia-katastrofin. Minkälaisena järki näyttäytyy tällaisen onnettomuuden valossa? Heti katastrofin jälkeen ajattelin (joskin alkuvaiheessa lähinnä vain intuitiivisesti), että Estonian haaksirikko voisi kenties kertoa jotain oleellista tämän päivän yhteiskunnan "syvärakenteista" ja siinä vallitsevasta "erityisestä järjellisyydestä". Koska tämä "tunne" vahvistui sitä mukaa kun keskustelu onnettomuuden "syistä" jatkui, ryhdyin mahdollisen vastauksen saamiseksi systemaattisemmin tutkimaan tätä tapausta koskevaa laajaa aineistoa mahdollisimman tarkasti, kriittisesti ja monesta, ennen kaikkea järjen näkökulmasta. Tämä vaihe osui yhteen filosofian opintojeni pro gradu-tutkielman aihevalintatilanteen kanssa ja pienen epäröinnin jälkeen päätin näin yhdistää kaksi henkilökohtaista "tiedonintressiäni" ; tähän melko kunnianhimoiseen yritykseen olen ohjaajiltani saanut paljon rohkaisuja ja tarpeellisia neuvoja, josta olen kiitollinen. Ensisijaisena lähdeaineistonani tulen tutkimuksessani käyttämään suurempia päivä-, iltapäivä- ja viikkolehtiä, eräitä paikallislehtiä, TV-dokumentteja, tutkimuskomission loppuraporttia, eräitä tähän liittyviä tai aihetta sivuavia muita tutkimuksia, onnettomuudesta kirjoitettuja kirjoja haastatteluineen sekä muutamaa muistiin merkittyä keskustelua, joita olen käynyt "tavallisten ihmisten" kanssa aiheesta ja tutkimukseni aihepiiristä.

Tässä tutkielmassa paljon käytetty sana *Estonia* on laivan nimi, mutta tässä filosofisessa tarkastelussa myös fenomeeni eli ilmiö, josta on vähitellen tullut ja on tulossa käsite. Pyrin seuraavassa (2.) luvussa kuvaamaan tämän ilmiön eli erään nykyaikaisen suurkanastrofien monet kasvot sekä objektiivisesta että

¹ vrt. Horkheimer (1937) 1991, 5-57, ks. myös Hilpelä 1986, 172-177

subjektiivisesta näkökulmasta, niin sosiaalisena ilmiönä kuin yksilötason kokemuksena. Tarkoitus on alussa piirtää yhdestä suurimmasta laivaonnettomuudesta toisen maailmansodan jälkeen mahdollisimman monitahoinen ja -tasoinen, mutta sikäli "riisuttu" eli fenomenologinen kuva, että verraten runsas aineisto saa alkuvaiheessa "itse puhua puolestaan" ilman kirjoittajan arvostelevia kommentteja. Tutkielmani viimeisessä luvussa (5.) yritän osoittaa mitä laajempia yhtymäkohtia tämänkaltaisilla suuronnettomuuksilla voi olla järjen ja nykyaikaisen yhteiskunnan kanssa. Lisäksi tulen käsittelemään järjen käsitettä yleisemmin ja järjen kritiikkiä erityisesti keskimmaisessä (3.) luvussa, sekä viimeistä edellisessä luvussa (4.) erikseen tarkastelemaan nykyaikaista länsimaista yhteiskuntaa ja ihmistä. Toisessa luvussa esitän vielä, tapahtuman kuvauksen yhteydessä, joukon yhteiskuntaufofosofisia kysymyksiä ja reunahuomautuksia myöhempää käsittelyä varten. Vastuu lähdeaineiston ja referenssikirjallisuuden valinnasta on tietenkin kokonaan minun - mutta: valintani ja tapani käsitellä ja ymmärtää kyseistä tapahtumaa on myös yksi, vaikkakin vain pieni osa laajaa *Estonia*-fenomeenia. Filosofian perennis antanee kuitenkin näillekin valinnoille oikeutuksensa.¹

Lienee oman mielenkiintonsa vielä tässä yhteydessä mainita mitä Ilkka Niiniluoto (1946-) osaltaan totesi puhuessaan vuonna 1990 Helsingin Yliopiston 350-vuotisjuhlassa - (siis) puoli vuosisataa Kailan vastaavan puheen jälkeen:

" Pessimistit ... hylkäävät "modernin projektin", ajatuksen valistuksesta, tieteestä ja edistyksestä - etsien paluuta esimoderniin maailmaan. Neonvaloissa leikkivä postmoderni sukupolvi käyttäytyy niinkuin ravintolayleisö valomerkin tullessa: tilataan nopeasti lisää ja pidetään hauskaa, kunnes valot on kokonaan sammunut...Vaikka valistuksen liekki uhkaavasti lepattaa, se ei ole sammunut" (Niiniluoto 1994, 347-348).

Omasta puolestani kysyn kuitenkin: voidaanko enää puhua mistään todellisesta valistuksesta kun luonnon saastuminen uhkaa kaikkea elämää maapallolla - tai atomisota voi hetkessä pyyhkäistä pois käytännöllisesti katsoen kaiken elollisen tältä planeetalta? Onko länsimainen "valistunut" ajattelutapa ja elämänmuoto - sanalla sanoen ihmisjärki - monine odottamattomine "takaiskuineen", josta Estonia lienee sittenkin verraten pieni, ei ainoastaan kriisissä vaan kulkemassa tiensä loppuun saavuttamatta koskaan Hegelin tarkoittamaa "hengen vapautta", joka olisi ihmisen "varsinainen luonto"?²

Hypoteesi: Näyttää siltä, että ihmisen järki on tänä päivänä valjastettu palvelemaan lähes yksinomaan teknis-taloudellisia intressejä, jotka puolestaan viittaavat yksipuolisesti materiaalisiin ja välineellisiin arvoihin ihmisen elämässä. Voidaanko nykyistä "yksiulotteista" länsimaista elämänmuotoa pitää kaikilta osin järkeväenä maapallon ja ihmisen kokonaisvaltaisen hyvinvoinnin kannalta?

Tässä on minun tutkimusongelmani väljästi muotoiltuna. Jos lähtöoletukseni länsimaisen järjen vakavasta kriisistä osoittautuu likimainkaan oikeansuuntaiseksi - kriisin täysin tyhjentävä eksplikoiminen tuntuu melko ylivoimaiselta tehtävältä - haluan tutkielman lopussa vielä pohtia minkälaisia potentiaalisia mahdollisuuksia voisi olla ja millä ehdoilla ensi vuosisadalla selviytyä ihmistä ja luontoa tällä hetkellä uhkaavista suurista ongelmista ja uhkatekijöistä .

¹ vrt. Badiou 1991, 38-41

² Hegel (1830) 1978, 27. Niiniluodon (1994) mielestä ei ole täysin perusteltua puhua "järjen kriisistä" (ks. s. 61).

2. JÄRJEN NÄYTTÖ ELI ERÄÄN NYKYAIKAISEN KATASTROFIN ANATOMIA

Estonia on Viron valtion englannin kielinen nimi. *Estonia* on myös muun muassa Tallinnassa sijaitsevan suosituksen kansallisoopperan ja teatterin nimi. Ja *Estonia* on vuonna 1994 uponneen ruotsalais-virolaisen autolautan ja matkustajalaivan nimi. Vuonna 1991 toisen kerran itsenäistyneen Viron valtion ja *Estonia*-laivan symboliseen tai kohtalonyhteyteen on viitattu eri yhteyksissä.¹

Tässä tutkielmassa *Estonialla* tarkoitetaan ensisijaisesti konkreettisesti *Estonia*-laivaa, mutta se toimii myös onnettomuutta laajemmin symbolisoivana käsitteenä;² muita onnettomuuden mahdollisesti synnyttämiä yleisempiä assosiaatioita nuoren Viron valtion tämänhetkiseen yhteiskunnalliseen kehitykseen, poikkeuksena muutama konkreettinen yhtymäkohta josta erikseen mainitaan, jää tämän esityksen ulkopuolelle.

Tapahtumana ja tapahtumien ketjuna *Estonia*-katastrofia voidaan tarkastella ja kuvata fenomenologisesti³ monesta eri näkökulmasta: yksittäisen matkustajan silmin, monen ihmisen yhteisten ja yhteneväisten havaintojen kautta tai kokonaan ulkopuolisen kertojan sanoin. Tällöin voidaan käyttää ihmiskeskeistä lähestymistapaa tai kuvata tapahtumaa ulkoisena tapahtumasarjana, jossa laiva ja sen "käyttäytyminen" on pääasia (vrt. esim. ns. action-elokuvaan). Voidaan pitää tiukasti kiinni aikajärjestyksestä tai keskittyä enemmän siihen mitä tehtiin eri tilanteissa jne. Yhteistä näille kaikille on, että mikään niistä eivät ole täysin tyhjentäviä tai objektiivisiä kuvauksia katastrofista. Onnettomuuden tutkimuskomission raporttikan ei ole sellainen, koska sellaista ei ole mahdollista tehdä näin laajasta ja moniselkoisesta asiasta.⁴ Tämä tosiasia ei kuitenkaan estä sitä, etteikö tapahtumaa, ja kaikkea mitä siitä tiedetään, voida kuvata likimain oikein ja yhtäpitävästi eri todistajalausuntojen pohjalta. Mutta oleellista on vielä senkin jälkeen muistaa, että on yhtä monta kertomusta - suurta ja pientä - kuin on kertojakin, ja useimmat kertomukset ovat omalla tavalla tosia.

Koska aiheenani on järki on syytä vielä todeta, että *Estonia*-katastrofin aikana ja sen jälkeen länsimainen ajattelu ja toimintatavat - tarkemmin sanottuna käsitys rationaalisuudesta ja järkevistä toimintatavoista - tuli monella tapaa perusteellisesti läpivalaistuksi ja siten usein hyvin konkreettisesti näkyville sekä myönteisessä että kielteisessä mielessä. Mutta antakaamme ihmisten ja tapahtumien itse toimia ensisijaisesti kertojina tässä vaiheessa.

¹ Virolainen kirjailija Jaan Kross torjuu tämän käsityksen taikauskona, *Apu-lehti* 39/29.9.1995

² vrt. Raatikainen 1996, 188, kausaalihistoriallisen merkityksen teoriasta teoksessa *Tieto, totuus ja todellisuus* (1996); ks. myös Kotkavirta (1994) merkityksen hajoamisesta kirjassa *Merkitys* (1994).

³ vrt. Hilpelä 1986. 170-171

⁴ Esim. STT/TT otsikoivat sanomalehdissä 20.11.1996: "Estonia-komissio vähätteli erimielisyyksiä" ja virolainen puheenjohtaja toteaa samassa yhteydessä: "Meillä on ollut erimielisyyksiä ja niitä on vieläkin".

2.1 Taistelu armotonta aikaa ja luontoa vastaan

Matkustaja- ja autolautta Estonia on rakennettu Länsi-Saksassa vuonna 1980. Laiva, jonka pituus on 155 metriä, kuuluu ns. ro-ro-alusten luokkaan. Ro-ro tulee englannin kielen "roll on - roll off" ja tarkoittaa, että laivan autokansi muodostaa suuren ja yhtenäisen, laivan koko pituuden mittaisen "ruuman" (tavaran kuljetustila) ilman ns. rampeja (väliseiniä); tämäntyyppinen konstruktio, joka on nykyään yleisin autolautoissa, mahdollistaa moottoriajoneuvojen mahdollisimman nopeata lastausta ja samoin lastin nopeata purkua. Autot voivat ajaa vaivattomasti laivan sisälle toisesta päästä ja määräsatomassa ulos laivasta sen toisesta päästä. Estonian huippunopeus oli 21 solmua.

Ennen siirtymistä Tallinna-Tukholma-reitille vuonna 1993, Estonia ehti liikennöidä Vaasan ja Uumajan välillä Wasa King - nimisenä ja reitillä Turku-Tukholma sekä Viking Sally- että Silja Star -nimisenä aluksena.¹ Estonia pystyi ottamaan enintään 2000 matkustajaa ja onnettomuusmatkalla oli lastina 89 moottoriajoneuvoa. Miehistön jäseniä oli 186, pelastusveneitä yhteensä 10 ja pelastuslautoja 63 kappaletta. Pelastusveneiden ja lauttojen kokonaiskapasiteetti oli 2267 henkeä.

On vaikeaa ymmärtää tai kuvata Estonia-onnettomuutta ilmiönä - kuten modernia yhteiskuntaa yleensäkin - ellei ota huomioon aikaa erillisenä, ihmisen kaikkeen toimintaan ja jokaiseen elämäntilanteeseen vaikuttavana tekijänä.² Aika on paradoksi: aikaa on aina ollut olemassa - ja silti usein ei ole riittävästi aikaa. Aika voidaan mitata absoluuttisesti, mutta samalla aika on myös mitä suurimmassa määrin suhteellinen käsite: on vähän aikaa - ja on paljon aikaa. Nykyihminen pyrkii hallitsemaan ajan, mutta samanaikaisesti aika hallitsee ihmisen. Siirrymme nyt seuraamaan Estonian uppoamista minuutti minuutilta.

Kun vuorokausi on vaihtumassa syyskuun 28. päivän puolelle 1994 kaikilla Estonia-laivassa olevilla on vielä runsaasti aikaa. Vain puoli tuntia myöhemmin alkaa, kenenkään tietämättä, noin 1 tunnin ja 20 minuutin mittainen toivoton kilpajuoksu "nopeasti" eteenpäin rientävää kelloa vastaan. Kello 01.31, Suomen aikaa, Estonian aika on loppumassa viimeisiin virallisiin sanoihin: "todella pahalta näyttää nyt". Kilpajuoksu kelloa ja aikaa vastaan on päättymässä ihmisen ja tekniikan tappioksi. Tasan 01:48 laivan "kellot pysähtyvät", aika "lakkaa rientämästä" nopeasti eteenpäin... taas on runsaasti aikaa... Estonia on painunut Itämeren aaltoihin vieden mukanaan lähes tuhat ihmistä, joiden aika loppuu uuden päivän koitteessa. Samalla alkaa taas "uusi" aika: vaikka uusi aika jää monelle lyhyeksi, seuraavat minuutit ja tunnit ovat kaikille veteen joutuneille sietämättömän pitkät - monelle liian pitkät. Kaikille niille, joiden elämään tuona päivänä "myönnettiin" jatkoaikaa, ajalla tulee olemaan erityinen ja syvälinen merkitys heidän elämänsä loppuun saakka.

¹ Estonia oli tästä syystä monelle suomalaiselle tuttu matkustaja-alus; muistan itse että matkustin kerran siinä Ruotsiin. Vaasan oloissa se oli 1980-luvulla varsin "suuri ja loistokas" laiva.

² vrt. esim. Julkunen 1989

Laivamatka Tallinnasta Tukholmaan kestää normaalisti 15 tuntia. Laivan tavalinen kulkunopeus on silloin n. 15-16 solmua (n. 28-30 km) tunnissa. Tuulen nopeus on tuona yönä läntisellä Suomen lahdella aika ajoin 20 metriä sekunnissa. Estonian kulkunopeus on ennen kuin ongelmia alkaa ilmetä arvion mukaan 14-15 solmua ja laiva kulkee lähes suorassa vastatuulella. Se merkitsi sitä, että n. 4-5 metrin korkuiset aallot iskeytyvät 8-9 sekunnin välein laivan keulaporttia vasten. Samanaikaisesti purjehtineiden, samalla merialueella olleiden alusten, Silja Europan ja Mariellan, kulkunopeudet on vain puolet normaalista kulkunopeudesta eli noin 7-8 solmua. Asiantuntijoiden mukaan Itämeren aallokko poikkeaa selkeästi valtamerien aalloista: "Itämeren aallokko on kova ja jyrkkä. Laiva käyttäytyy sen mukaan, jyskyy ja paukkuu".¹

" Silver Linde [miehistön jäsen] laskeutuu rappusia pitkin autokannelle. Kaikki näyttää normaalilta. Kello on vähän yli puoli yhden...Laiva keinuu puolelta toiselle, mutta muuten kaikki tuntuu rauhalliselta. Sitten, yhtäkkiä, Linde on todistamassa jotain, mitä ei koskaan aikaisemmin ole kokenut... Voimakas aalto iskee laivan keulaan ja nostaa keulan ylös ja pudottaa sen taas alas...Silloin juuri samalla hetkellä, kun uusi aalto iskee Estoniaa vasten, aaltojen ryskeen seasta kuuluu ihmeellinen paukahtava ääni. Ääni ei ole kova, mutta se erottuu selvästi, aivan läheltä - sieltä, missä visiiri ja ramppi sijaitsevat..." (Saari 1995, 79-80).

Noin kello 00.45 näkee eräs miehistön jäsenistä konehuoneen valvomon monitorista, että autokannelle virtaa vettä ja useat henkilöt kertoivat myöhemmin huomanneensa kello 00.50 selvästi laivan kallistuvan. Kello 01:05 annetaan ensimmäinen hälytys laivassa, ainoastaan viron kielellä; kallistuma on silloin arvion mukaan 25 astetta. Ensimmäinen Mayday-kutsu tavoittaa Silja Europan tasan kello 01:22 ja toinen kello 01:24, jolloin laivan kallistuma on jo 45 astetta. Samaan aikaan soi laivan yleinen hätäsireeni.

Seuraavaan kolmivaiheiseen keskusteluun käytetään aikaa yhteensä noin 10 minuuttia. Aluksi Estonian perämiesten hätäkutsu (Ainsalu (1) ja Tammes (2):

(1)"Mayday, Estonia ship... Mayday... Estonia... Mayday...(2) Mayday...This is Estonia...Hyvää huomenta, puhutko sä suomea? Joo, meillä on tässä ongelma. On paha kallistuma oikealle puolelle. Uskon, että pari-, kolmekymmentä astetta. Voitko sä tulla apuun ja pyytää myös Viking Linen apuun...Meillä on black out, emme saa nyt ...mä en osaa sanoa sitä [positiota]... (3) Estonia, Silja Europa. Oletko tulossa apuun?...[Hetken kuluttua]...Mä sanon sulle paikan nyt... 58 latitudia, pieni hetki...22 astetta ...21.40 idässä...Todella pahalta, todella pahalta näyttää nyt tässä kyllä...sanoit...(epäselvä)" (Saari 1995, 173-180).

Millä tavalla Silja Europassa reagoidaan ja vastataan toiseen Mayday-kutsuun (laivalla ei kuultu kunnolla ensimmäistä kutsua) ?

(2) "Estonia, this is Silja Europa replaying on channel 16. Are you calling mayday? Estonia. What's going on? Can you reply... Yes, Estonia, this is Silja Europa... Joo, puhun suomea...Joo, Viking Line (Mariella) on tässä perässä ja meni varmaan tieto. Voitko antaa sun position?... Okey, selvä, ryhdytään toimiin..." [vaikka positiota ei ollut vielä tiedossa] (Saari 1995, 175-178).

¹ Silja Serenaden kapteeni Veikko Engren, Me-lehti nro 12/96, 18. Syksyllä 1998 kovassa myrskyssä sattuneiden kahden autolautan (Baltic Kristina ja Gariella) keulaporttien rikkoutumisen jälkeen merenkulkuviranomaiset ja laivanrakennusinsinöörit joutuvat arvioimaan uudelleen aikaisempia (optimistisia) käsityksiään nykyisten Itämeren liikenteen autolauttojen keulaporttien rakenteiden kestävydestä (vrt. prof. Pertti Varstan lausunto, TV2/FST 30.10.1998).

Seuraavien minuuttien aikana Silja Europa ja Mariella käyvät keskenään keskustelua (ruotsiksi) Estonian tilanteesta ja mahdollisesta sijainnista kunnes uusi kutsu Estoniasta keskeyttää keskustelun; kello on 01:27 ja edellä mainitussa kysymyksessä "oletteko tulossa apuun" välittyy jo selvästi jännittynyt tunnelma. Ääninauhalta voi kuulla, että Silja Europan vastauksessa on myös pieniä kärsimättömyyden ja tuskastumisen merkkejä.

(3)"Joo, kyllä. Voitteko sanoa ihan, onko teillä mitään paikkaa tarkkaan?...näette meidät kyllä, vai? Me ruvetaan selvittämään teidän paikkaanne nyt tässä. Pieni hetki... joo selvä, me tullaan apuun totta kai, mutta meidän täytyy määritellä teidän sijainti, teidän paikka...[kahden minuutin kuluttua Estonia ilmoittaa sijaintinsa, johon Silja Europa taas vastaa] ...Joo, anna tulla...Okey, 22 astetta, selvä lähdetään sinne. elikkä siis 59 latitudia ja 22 minuuttia... 21.40 itäistä. Okey... Joo ja pahalta näyttää. Me ollaan tulossa ja se on 21.40? ...[Vastausta ei kuulu. Vain kohina ja paha ääni]" (Saari 1995, 179-180).¹

Tässä vaiheessa kello on 01:31, kallistuma jo lähes 90 astetta eli laivan komentosilta koskettaa merta. Laiva makaa siis käytännöllisesti katsoen kyljellään ja ajelehtii kohti koillista eli melkein suoraan tulosuuntaan ylittäen pian tuloreitinsä. Edellä mainitusta ajankohdasta, kun radioyhteys Estoniaan katkeaa, kestää noin 15 minuuttia (aivan tarkkaa kelloaikaa ei ole voitu määritellä) siihen kunnes laiva uppoaa kokonaan. Vain muutamalla henkilöllä on jäänyt jonkinlainen mielikuva itse laivan uppoamisesta; tässä yksi kuvaus:

" [Ehrnsten] on muutaman sadan metrin päässä Estoniasta, kun se uppoaa ... Näky on vaikuttava. Estonian ahteri on jo syvällä [koskettaa jo meren pohjaa, kirj. huom.]. Keula osoittaa kohti taivasta...Estonia kallistuu ja painuu pohjaan..."(Saari 1995, 204-205).

Estonia on maannut jo noin 20 minuuttia Itämeren pohjassa kun Mariella saapuu onnettomuuspaikalle, Silja Europa ja Silja Symphony saapuvat vähän myöhemmin. Estonian uppoamishetkellä Mariella oli 5 meripeninkulman eli noin 9 kilometrin päässä suoraan pohjoiseen. On selvää, että vaikka kaikki muut alukset olisivat saapuneet paikalle lähes välittömästi viimeisen hätäviestin jälkeen, ne eivät olisi voineet estää Estoniasta uppoamista. Pelastuneiden lukumäärä ei olisi tässä tapauksessa mitä todennäköisimmin voinut olla kovinkaan paljon suurempi, koska pelastusoperaatio käynnistyi kaikissa vaiheissa ja portaissa hitaasti monin vaikeuksin ja myös heti alusta alkaen liian myöhään, esimerkiksi (ensimmäiset) pelastushelikopterit, jotka kykenivät pelastamaan ihmisiä merestä, saapuivat paikalle vasta runsaan kahden tunnin kuluttua.²

Tavallinen kommentti onnettomuuden jälkeen on ollut: "*kaiken järjen* mukaan tällaisen onnettomuuden ei olisi pitänyt olla mahdollista!" Alus edusti korkeaa teknistä tasoa, laiva oli tarkastettu useaan otteeseen samalla tavalla kuin muut vastaavat ja "pieniä puutteita" oli korjattu, laivan päällystö ja miehistö olivat ammatti-ihmisiä, virolaiset yleensäkin ovat kokenutta merenkulkijakansaa, pelastuskalustoa oli laivassa riittävästi. Kuinka oli sitten mahdollista, että onnettomuus "päasi tapahtumaan"? Kuka tai mikä "petti"? Ihminen, luonto, tekniikka...?

¹ vrt. Final report...1997, 97-98. Keskustelu Estonian ja Silja Europan välillä on loppuraportissa ainoastaan englannin kielellä, tässä se välittyy autenttisenä koska puhelu käytiin sekä englanniksi että suomeksi.

² Ibid., 224 ja 226

2.2 Ihminenko kaiken mitta...(?)

Me voimme vain hämärästi kuvitella mitä kaikkea tapahtui Estoniassa, jossa oli lähes tuhat ihmistä, kriittisen *puolen tunnin aikana*, eli siitä kun ensimmäinen "Häire, häire"- hälytys annettiin laivassa kello 01:05 ja siihen hetkeen kun laiva oli kaatunut kyljelleen noin kello 1:30. Itse asiassa ratkaisevat minuutit matkustajille tehdä itse jotakin henkensä pelastimiseksi olivat oikeastaan jo ennen tuota hälytystä. Se mitä tapahtui viimeisen 15 minuutin aikana kun laiva makasi kyljellään oli varmaankin lähes kaikkien matkustajien kohdalla sarja monimutkaisia tapahtumia, johon eivät pystyneet enää paljon vaikuttamaan ja jotka useimpien kohdalla päättyi tuskaiseen kuolemaan.

On "hyödyllistä" yrittää ajatella mitä me itse tekisimme vastaavassa tilanteessa - ja ylipäätään mitä me yleensä ehdimme tehdä puolessa tunnissa? Käytettävissä olevista runsaista kuvauksista ja haastatteluiden saa vahvistuksen teorialle, jonka mukaan ihminen paniikkitilanteessa, jossa hän tulee tietoiseksi häntä uhkaavasta kuoleman vaarasta, joko pakenee tai lamaantuu. Päinvastoin kuin mitä usein väitetään, tutkimukset osoittavat että pako, silloin kun se näyttää mahdolliselta, ei tapahdu sokeasti, vaan toiminta on usein hyvin järkipäristä, ikään kuin etukäteen ohjelmoitua. Henkilöt kuvaavat pakonsa yleensä "vaistonvaraiseksi primitiivireaktioksi". Lamaantuminen tai liikkumattomuusreaktio, joka näyttää lamaantumiselta, on moniselkoisempi ja paljon ongelmallisempi asia. Paikoillaan pysyminen voi perustua täysin rationaaliseen ajatukseen (harkinta-aika) siitä, että pitää käyttäytyä rauhallisesti ja, että on vaarallista joutua paniikin valtaan. Varsinainen lamaantuminen taas merkitsee yleensä sitä, että henkilö ei näe enää mitään pelastumisen keinoa.¹

"Laivalla oli täydellinen paniikki... Käytävässä makasi ihmisiä jotka olivat verisiä ja jotka minun [Magnus Lindström] käsitykseni mukaan olivat kuolleita... Oli vaikeaa päästä eteenpäin. Huomasin, että Katariinalla, isällä ja äidillä oli vaikeuksia päästä eteenpäin. He huusivat minulle: Juokse, Magnus, juokse. Yritin päästä takaisin heidän luokseen. Se ei kuitenkaan enää onnistunut. Niin jatkoin kiipeämistä ylöspäin käytävän kaidetta pitkin. Huomasin, että äitini oli luovuttamassa. Hän oli täysin lamaantunut...(Saari 1995, 139).

On keskusteltu paljon siitä, että pelastuneiden joukossa oli suhteellisen paljon miehistön jäseniä (miehistöstä 23,1 % ja matkustajista pelastui 11,7 %) ja mistä se johtuu. On aivan ilmeistä, että tärkein syy on näiden henkilöiden tieto, kokemus ja toimintakyvyn säilyminen mahdollisimman pitkään. Laivan henkilökuntaan kuulunut nuori virolaisnainen kertoo kokemuksistaan:

" Pelästyin [Hele Möttus] tietysti, kun huomasin että laiva kallistuu voimakkaasti...Kun tajusin, että kallistuma ei korjaannu, aloin pukeutua. Farkut olivat jo jalassa, laitoin ylleni villaisen neulepuseron ja nahkatakki ja lähdin hytistä. Minulla ei ollut mitään muuta ajatusta kuin vaatteet päälle ja pois. Hyttiin jäivät tietysti kaikki tavarani...Aika oli kadonnut, jäljellä oli vain ahdistunut toiminta, ei ollut myrskyäkään, ei hyistä pimeyttä, oli vain vimma päästä pois..." (Iltalehti 23.9.1995).

¹ vrt Eränen 1991, 54-55

Yksi pelastuneista, suomalainen miesmatkustaja, joka on kokenut merellä liikkuja, analysoi omaa käyttäytymistään näin - kaksi vuotta tapahtuman jälkeen:¹

"Tajusin, että on lähdettävä hytistä. Oli päästävä kannelle...Lähdössä oli jotain hyvin primitiivistä ja vaistonvaraista. Laitoin vain housut jalkaan. En ottanut takkia, en paitaa, enkä lompakkoa, joka oli käden ulottuvilla. Oli tunne, että oli pakko päästä pois...Kun ajattelen sitä yötä, niin koko pelastuminen oli sarja primitiivireaktioita. Takana oli paljon kokemusta, paljon opittua, tietoja ja taitoja, mutta anlyysejä oli siinä tilanteessa mahdoton tehdä...(Ehrnsten, P-E. Apu-lehti 38/96).

Väitetään usein, että ihminen vastaavissa tilanteissa on valmis jopa vahingoittamaan toista ihmistä pelastaakseen oman henkensä. Tutkimukset ja havainnot Estonian tapauksesta eivät tue pääsääntöisesti tällaista näkemystä ja on olemassa lukemattomia esimerkkejä aikaisemmista katastrofeista, jossa ihminen erittäin kriittisessäkin tilanteessa on valmis auttamaan kanssamatkustajia. Ihmisen sosiaaliset siteet ja sisäistetyt käytösnormit säätelevät hyvin pitkälle ihmisen käyttäytymistä poikkeuksellisissakin oloissa.²

Mistä ihminen sitten saa ratkaisevalla hetkellä voimaa kamppailla henkensä edestä? On tietenkin mahdotonta antaa tähän mitään täysin tyhjentävää vastausta - jos yrittää on vaara joutua syvyydspsykologian puolelle, joka ei kuulu tämän tutkimuksen varsinaiseen aihepiiriin - mutta näyttää siltä, että rationaalisen harkinnan, kokemuksen ja edellä olevassa haastattelussa mainittujen "primitiivireaktioiden" (mitä ne sitten ovatkin) lisäksi, ihmisen sosiaalisella kontekstilla on varsin suuri merkitys, toisin sanoen ne asiat ihmisen elämässä, jotka muodostavat hänen todellisuutensa ja antavat hänen elämälleen tarkoituksen ja mielen. Lähiomaiset, lapset, aviopuolisot, vanhemmat, sisarukset, kuuluvat kiistatta sosiaalisen kontekstin primäärikategoriaan, mutta ihmisen kulttuuritustalla - kasvatuksella, perinteellä, uskonnolla³ - näyttää olevan myös suuri merkitys.

Hyvän esimerkin tästä laajasta ja monimutkaisesta psyko-fyysisestä ilmiöstä saamme edellä mainitun miehistöön kuuluneen naisen omasta kertomuksesta hänen vaikeimmista hetkistään ja selviytymisestään:

"Suuri aalto pyyhkäisi minut mereen", kertoo Hele..., "olin pitkään veden alla. Kaikki pyöri, olin kuin pesukoneessa... en tuntenut kylmää vaan hieman kipua niskan seudussa...olin kaiken aikaa tajuissani... silloin rukoilin. Tunsin että jos Jumala niin haluaa, hän voi minut pelastaa... Ajattelin myös Reneä [aviomies]. Halusin vielä nähdä hänet. Olimme saaneet elää yhdessä vasta niin vähän aikaa. Se ajatus antoi minulle voimaa... Kun tulin pintaan oli onneksi lähistöllä kaksi pelastuslauttaa...yritin päästä lautun reunan yli, siitä ei meinannut tulla mitään...yksi pojista auttoi minut lautalle...Kello neljältä aamulla tuli pelastus. Autolautta Mariellalta laskettiin köyteen kiinnitetty pelastuslautta, johon siirtyminen tuntui hyvältä, mutta vaivalloiselta" (Iltalehti 23.9.1995, 17)

¹ Ehrnsten kävi uudelleen onnettomuuspaikalla kaksi vuotta tapahtuman jälkeen hänet merestä nostaneen pelastushelikopterin kuljettajan ja pintapelastajan kanssa; ko. helikopteri oli sinä yönä nostanut merestä yhteensä 17 ihmistä, joista 7 oli elossa ja 10 kuollutta.

² ks. Eränen 1991, 49-61

³ Sosiologit puhuvat normatiivisesta integraatiosta, ks. Allardt 1964, 57; vrt. myös Fromm 1986, 33, 38. Tulen 3. luvussa käsittelemään tarkemmin myyttien ja uskonnon eräitä sosiaalisia ulottuvuuksia tämän päivän yhteiskunnassa.

" Estonian tuho yhdisti Saran ja Kentin", "Päätimme pelastautua yhdessä", otsikoi eräs iltapäivälehti. Saaran ja Kentin tarinassa on kaikki postmodernin yhteiskunnan "suuren (pelastus)kertomuksen" tarpeelliset ainekset.¹ Pалаan vielä viimeisessä luvussa (jakso 5.1 kohta 4) lyhyesti siihen millä tavalla tämä tarinan päähenkilöt itse kokivat uutismedioiden toiminnan ja mitä se mahdollisesti kertoo nyky-yhteiskunnasta. Tyydyn tässä lyhyeen yhteenvetoon: Sara ja Kent, nuori nainen ja kymmenen vuotta vanhempi mies, entuudestaan toisilleen tuntemattomia, kohtaavat laivan kannella, päättävät hypätä yhdessä käsi kädessä mereen ja sopivat ennen sitä, että jos ja kun he selviytyvät tästä kaikesta, he syövät yhdessä illallisen tukholmalaisessa ravintolassa. Molemmat onnistuivat pääsemään samaan pelastuslauttaan, josta myöhemmin myös molemmat pelastuivat. Sen lisäksi, että hyppäsivät käsi kädessä ja että päättivät lähteä yhdessä ravintolaan syömään, jännittävintä tässä romanttisessa ja mielikuvitusta ruokkivassa tarinassa on, etenkin median näkökulmasta, että he pysyivät lämpiminä lautalla syleilemällä toisiaan eli kuten Ruotsin television ajankohtaislähetys otsikoi: "syleili miestä jota ei ollut koskaan nähnyt".²

Lähiomaisen menettäminen on asia, joka koskettaa kaikkia ihmisiä enemmän tai vähemmän; paitsi että kyseessä on tärkeän henkilön menettäminen, läheisen ihmisen kuolema - kuten yleensä vakavat onnettomuudet lähiympäristössä - tuo myös aina lähemmäksi oman elämän päättymisen väistämättömyyden. Voidaan todeta, että varovasti laskettuna ainakin 2500 ihmistä menetti lähiomaisen Estonia-katastrofissa. Näin ollen sen vaikutus on monella tapaa paljon suurempi kuin kuolleiden lukumäärä, itse asiassa sen vaikutushistoria tulee jatkumaan - ei ainoastaan merenkulun turvallisuuden kehittämisen muodossa - vaan henkilökohtaisella tasolla vielä kauaksi ensi vuosituhannen puolelle.

Sanotaan, että aika parantaa haavat, epäilemättä, mutta monelle vanhemmalle ihmiselle "parantumisaikaa" ei ole riittävästi jäljellä, eikä paikkaakaan mihin projisoida surunsa eli kuten eräs juuri eläkkeelle jäänyt ruotsalaismies, joka menetti vaimonsa toteaa: " En voi surra ilman hautaa, jonne voisinkin laskea tuskanani, suruni, ikäväni, jonka äärelle voisinkin lastenlapseni ohjata, niin kuin muut ihmiset voivat".³

Tässä kerrotut (ja monet kertomatta jääneet) henkilökohtaiset pelastautumiset ja auttamistarinat sekä pelastusviranomaisten ponnistukset mahdollisimman monen pelastamiseksi, tuntuvat viittavan siihen, että tämän päivän yhteiskunnan kaikesta egoismista ja kulutushysteriasta huolimatta "tiukan paikan tullen" ihminen on ihmiselle tärkein eli että humanismin kantavat periaatteet ovat tunkeutuneet syvälle meidän ja yleensäkin länsimaiseen yhteiskuntaan? Näin varmasti onkin melko pitkälle, ainakin henkilötasolla. Mutta kuinka käy silloin kun yksilön intressit joutuvat ristiriitaan järjestelmän ja instituutioiden (establishment) sekä taloudellisten intressien kanssa?

¹ vrt. Lyotard 1985, 7-8; Lyotard sijoittaisi ilmeisesti tämän tarinan "yksittäisten narratiivisten kielielementtien pilviin" vastakohtana metakertomuksille (suuret kertomukset).

² vrt. Raittila 1996, 129-133

³ ks. Pihlajamaa 1996, 47 (ks. ko. aiheesta lisää luvussa 5.1 kohta 4)

2.3 ...vai kapitalismin rautahäkki? ¹

" ... laivan rakenne, sen tekninen lujuus on varsin tärkeä...seuraavana tekijänä on merenkululliset taidot, miten laiva ajetaan... ja miehistön käyttäytyminen vaaratilanteissa... Nämä säännöt, joiden mukaan laivat on rakennettu tänään, ja ne rakenteet, jotka on olemassa, niin jos niitä käytetään oikein, eikä jätetä huomioimatta mitään, niin silloin ne ovat turvallisia" (Saarikangas, M., TV-1, Ykkösjuttu 2.10.1994, ote kirjasta Raittila 1996, 165).

Estonia-katastrofi aiheutti luonnollisesti valtavan syytösten ja selitysten vyöryn. Ja vaikka ei kukaan vielä virallisesti ole syyttänyt ketään, monella "taustavoimalla" on ollut voimakas tarve puhdistautua kaikista mahdollisista epäilyksistä: ruotsalais-virolainen varustamo eli laivan omistajat, laivan rakentanut saksalaistelakka, eri viranomaiset ja moni muu. " Alla skyller på alla i Estonia-processen", kirjoittaa ruotsalaislehti Dagens Nyheter.² Asian kompleksisuutta ja yhteiskunnallista ulottuvuutta kuvastaa muun muassa se, että karkeasti laskettuna löytyy helposti vähintään kymmenen "asianosaista", jotka tavalla tai toisella liittyvät katastrofiin. Tulen seuraavassa lyhyesti tarkastelemaan kolmen tärkeimmän osapuolen: laivan omistajien, viranomaisten sekä "uhrien" (pelastautuneet matkustajat ja työntekijät sekä hukkuneiden omaiset) reaktioita ja toimintaa onnettomuuden jälkeen. Eri osapuolilla on erilaisia ja myös osittain keskenään ristiriitaisia intressejä valvottavanaan. Voidaan sanoa, että "jälkipyykissä" on myös aina kyse siitä ketkä ovat ja pysyvät järjestelmän herrana - "rautahäkin" ulkopuolella - eli säilyttävät toimintavapautensa ja ketkä " jäävät häkkiin" eli saavat tyytyä häviäjän kovaan kohtaloon.

Matkustajalaivaliikenne Tallinnan ja Tukholman välillä on vielä varsin nuori jos verrataan Itämeren muuhun matkustaja- ja autolauttaliikenteeseen. Liikenne käynnistyi vuonna 1990 vähän ennen Neuvostoliiton hajoamista ja on tuskin mikään sattuma, että aloitteen tekijä oli Ruotsin vanhimman varustamon Nordström & Thulinin virolaissyntyinen johtaja Hans Laidwa. Laidwan vanhemmat olivat paenneet Virosta Ruotsiin vuonna 1945 eli siinä vaiheessa kun Viro oli joutunut Neuvostoliiton kommunistihallinnon alaisuuteen. Neuvostoliiton hajoamisen jälkeen mainittu ruotsalainen varustamo ja virolainen Estonian Shipping Company perustivat yhteisen laivayhtiön Estline Oy:n vastaamaan Tallinnan ja Tukholman välisestä liikenteestä. Ensimmäiset toimintavuodet olivat tappiolliset mutta matkustajamäärät olivat kaiken aikaa nousussa, joten oli odotettavissa, että liikenne muuttuisi jo lähivuosina kannattavaksi. Kapitalistisessa markkinataloudessa ei liene epäilyksiä taloudellisen toiminnan ensisijaisista tavoitteista eli voiton maksimoinnista.³ Alkuperäiseen aloittamissopimukseen sisältyi myös kohta, jonka mukaan yhteisyrityksellä oli yksinoikeus harrastaa matkustajaliikennettä Ruotsin ja Viron välillä 10 vuoden ajan.

¹ Otsikko viittaa Max Weberin tunnettuun sanontaan. Tällä en halua suinkaan viestittää, että pitäisin kapitalistista talousjärjestelmää pääasiallisena syynä Estonia-onnettomuuteen. Sanonta on tässä tulkittava yleisesti hegemonististen järjestelmien tai instituutioiden kritiikkinä; on sanomattakin selvää, että vastaavanlainen onnettomuus olisi yhtä hyvin voinut tapahtua sosialistisessa ("valtiokapitalistisessa") Neuvostoliitossa.

² Hufvudstadsbladet 16.9.1995, 13

³ ks. Weber 1990, 12

Yhtiön ensimmäinen alus Nord- Estonia osoittautui pian liian pieneksi ja syksyllä 1992 yhtiö osti Silja Linelta Silja Starin, josta sitten tuli onnettomuusalus Estonia. Estonian rakentaja on saksalainen Jos. L. Meyerin telakka (1980). Estonia rekisteröitiin Kyproksen lipun alle.¹

Estonia on yksi noin 4600 ro-ro-luokan aluksista, jotka tänäkin päivänä purjehtivat maailman merillä. Siitä huolimatta, että ro-ro-aluksiin liittyy tiettyjä riskejä ja vuosien varrella oli kantautunut tietoja autolauttaonnettomuksista eri puolilta maailmaa, tieto Estonian nopeasta ja täydellisestä uppoamisesta tuli varmasti varustamolle ja laivayhtiöille kuin "salama kirkkaalta taivaalta". Estonialle, tai sen edeltäjälle samalla reitillä, ei ollut tiettävästi aikaisemmin sattunut mitään vakavia vaaratilanteita, jotka olisivat antaneet aiheita huoleen. Siksi on jotenkin ymmärrettävissä - vaikka ei kaikilta osin puolustettavissa - se täydellinen hämmennys ja neuvottomuus, joka alkuvaiheessa valtasi laivayhtiön virolaisen johdtoportaan. Ruotsalaisvarustamon ensimmäinen spontaani lausunto julkisuudessa on myös inhimillisesti ajatellen melko ymmärrettävä, silti hiukan yllättävä jos ajatellaan kuinka suurista taloudellisista intresseistä oli kysymys; ruotsalaisvarustamon edustaja ilmoitti nimittäin onnettomuuden jälkeisenä päivänä dramaattisesti "emme jaksaa enää" eli ilmoitti lopettavansa laivaliikenteen ja yhteistyön virolaisten kanssa. Tämä oli varmasti osittain vastaus muun muassa ruotsalaisen merimiesliiton ankaraan arvosteluun, jonka mukaan varustamo oli häikäilemättömässä voiton tavoittelussaan aiemmin sanonut irti ruotsalaisia työntekijöitä ja palkannut tilalle ainoastaan halvempaa ja ammattitaidottomampaa virolaista työvoimaa.²

Ei ole tietenkään kovin yllättävää, että varustamo pian perui puheensa ja, että laivaliikenne Tallinnan ja Tukholman välillä on jatkunut pienen keskeytyksen jälkeen kuten ennen. Laivayhtiöt ovatkin sen jälkeen ryhtyneet puolustautumaan ja valmistautuvat kaikin tavoin mahdollista tulevaa oikeudenkäyntiä varten. On jossain määrin yllättävää, että laivayhtiöt ja saksalainen telakka, joilla muutoin on hyvin pitkällemeneviä yhteisiä intressejä vaalittavanaan, ovat joutumassa pahasti "napit vastakkain" viisiirin lukossa ilmenneiden rakennevikojen takia.³ Voidaan myös kysyä, eikö varustamon (ensimmäinen) "inhimillinen reaktio" - vaikka se oli kenties tarkoitettu eräänlaiseksi myötätunnon osoitukseksi uhrien omaisille - oli enemmän tai vähemmän tarkoituksenhaluista ja palveli ennen kaikkea varustamon ja laivayhtiöiden "goodwilliä" suuren yleisön silmissä?

Suomalaiset ovat - melko yleisesti kiitetyn pelastusoperaation seurauksena - mielellään esiintyneet eräänlaisina sankareina Estonian tapauksessa.⁴ Siksi on ollut yllätys suomalaisille viranomaisille, asia koskee lähinnä Merenkulkuhallituksen tarkastusosastoa, huomata joutuneensa myös "syytettyjen penkille" koska ovat hyväksyneet Estonian aikoinaan merikelpoiseksi vaikka rampin konstruktio on avomeriliikenteessä virheellinen. Ramppi eli autokannen vesitiivis "väliseinä", jonka tehtävänä on toimia myös suojana kolaritilanteessa, sijaitti liian lähellä visiiriä eli laivan keulaporttia.⁵ On sanomattakin selvää, että

1 Saari 1995, 21-25.

2 vrt. mm. Raittila 1996, 179, 181

3 Hufvudstadsbladet 16.9.1995, 13-14. Tämä kertonee jotakin oleellista kapitalismin puhtaasti vulgääritaloudellisesta luonteesta (ks. tarkemmin luku 4.2).

4 vrt. Raittila 1996, 126

5 ks. Final report... 1997, 217-218

suomalaiset merenkulkuviranomaiset eivät halua ottaa syytä niskoilleen laivasta, jonka omistivat toisen maan laivayhtiöt ja joka purjehti vieläpä kolmannen (neljännen) maan lipun alla. On tarpeetonta lähteä spekuloidaan mikä on suomalaisten tarkastusviranomaisten - tai laivan myyneen kansainvälisen Silja Line-yhtiön kuten myös laivojen kansainvälisestä luokituksesta vastaavan Bureau Veritas`n - juridinen vastuu, tosiasia on kuitenkin, että moraalinen vastuu säilyy kaikilla viranomaisilla siitä, että sama laiva purjehti suomalaisessa omistuksessa monta vuotta Suomen ja Ruotsin välisessä liikenteessä. Kysymys kuuluu: kuinka on mahdollista, että vaikka rakennetaan mittavia ja päällekkäisiäkin järjestelmiä valvomaan merenkulun turvallisuutta ja määräysten noudattamista, onnettomuuksien sattuessa ei tahdo yleensä löytyä vastuunkantajia?

Suomen meripelastusviranomaisten toiminta - joka oli hyvin näkyvästi esillä katastrofin aikana ja jälkeenkkin - (ja erityisesti eräät sen lieveilmiöt) muodostavat varsin kiintoisan filosofis-sosiologisen analysointikohteen. Kuten sanottua, yleisesti ottaen pelastusoperaatio kaikinensa on katsottu onnistuneen vähintään tyydyttävästi; ei ainoastaan ruotsalaisten vaan myös tutkimuskomission taholta on kuitenkin huomautettu muun muassa pelastusorganisaation alimiehituksesta ja siitä, että hälytys lähetettiin Ruotsin puolelle - ja lisäksi Ahvenanmaan pelastusviranomaisten toimesta - liian myöhään. Silti on siis varsin epätoimennäköistä vallitsevissa olosuhteissa, käytettävissä olevalla kalustolla ja koko tapahtumasarjan varsin tiukoissa aikarajoissa, ja lisäksi paikalle saapuneiden muiden matkustaja-alusten osoittauduttua lähes kelvottomiksi tämänkaltaiseen pelastustoimintaan, että olisi pystytty muunlaisellakaan toiminnalla pelastamaan kovin monta henkilöä lisää.¹ Se mitä pelastusoperaatiossa kuitenkin herätti kritiikkiä oli suomalaisten tapa esiintyä varsin näyttävästi - joskin empaattisesti - julkisessa mediassa korostaen erityisesti omaa myönteistä osuuttaan. Kilpailu- ja markkinayhteiskunnan luonteeseen kuuluneen kuitenkin, että myös viranomaiset kilpailevat parhaasta "imagosta". On tuskin epäilystä, etteivätkö ruotsalaiset - tai virolaiset - olisi tehneet suurin piirtein samalla tavalla vastavassa tilanteessa (vrt. esim. Ruotsin poliisin julkinen esiintyminen Palme-murhan tutkimusten ensivaiheessa). Virolaiset olivat Estonia-jutussa yleensä vastaanottavana osapuolena sekä kritiikin että avun saamisen suhteen.²

"Sodankäynti" järjestelmää vastaan edellyttää järjestäytymistä: yksityinen henkilö, jopa useampi henkilö jos toimivat yksin tai erikseen, on lähes aina voimaton byrokraattisia viranomaisia ja suuria yrityksiä vastaan.³ Siksi on täysin ymmärrettävää, että uhrien omaiset ovat perustaneet yhdistyksen nimeltään *Den internationella stödgruppen DIS*, jonka kaksi päätavoitetta on (a) kanteen nostaminen syyllisiksi epäiltyjä osapuolia vastaan sekä (b) painostustoimenpiteitä laivan tai uhrien nostamiseksi laivan hylystä. Jo ennen kuin tarvittavia selvityksiä ja tutkijalautakunnan loppuraporttia on saatu kanteen nostamista varten, on epävarmaa jos yhdistyksellä on ylipäättänsä taloudellisia edellytyksiä lähteä hakemaan oikeusteitse syyllisiä.⁴ Käsittelen toisessa yhteydessä (ks. jakso 5.1 kohta 4) paljon keskustelua herättäneen kysymyksen Estonian ja uhrien nostamisesta.

¹ vrt. Final report...1997, 226; ruotsalaisten kritiikistä ks. esim. Iltalehti 5.10.1994.

² vrt Raittila 1996, 33-36, 126-127

³ ks. esim. Horkheimer&Adorno 1991, 115 ja von Wright 1986, 80

⁴ Hufvudstadsbladet 16.9.1995, 13

2.4 Kaikkien huulilla

Estonia oli yksittäisenä tapahtumana eittämättä yksi vuoden 1994 ykkösuutisia koko maailmassa. Onnettomuudesta ja sen jälkiselvittelyistä on tähän mennessä ehditty kirjoittaa lehtijuttuja kymmeniä ellei satoja palstakilometrejä, kirjoja jo kymmenkunta titteliä. Tapahtumasta on myös lähetetty lukuisia dokumentti- ja muita ohjelmia televisiossa ja radiossa. Silti sitä ei voida historillisena tapahtumana ilmeisestikään täysin rinnastaa Titanicin haaksirikkoon vuonna 1912 jolloin 1513 ihmistä hukkui. Estonian ehkä suhteellisesti ottaen suurempi mediavaikutus johtunee tämän päivän tehokkaammasta uutisvälityksestä sekä itse tapahtuman dramaattisesta kulusta ja onnettomuuden "mahdottomuudesta".

"Autolautta Estonia, entinen Viking Sally, on kaatunut ja uponnut merellä Utön lähistöllä. Merestä löydetty pelastusveneitä ja ihmisiä. Alus todennäköisesti oli matkalla Tallinnasta Tukholmaan. Tarkemmat tiedot puuttuvat" (STT 28.9.1994).

Tapahtuman ajankohdasta johtuen uutinen - STT:n tiedote levisi maailmalle aamuyöstä klo 03:43 - ehti päivälehtien palstoille vasta vuorokauden kuluttua (29.9.1994), tällöin jo varsin laajasti käsiteltynä haastatteluineen ja taustatietoineen. Voidaan laskea, että lehdet käyttivät sinä päivänä noin 20-25 prosenttia palstatilastaan Estonian tai siihen liittyvien asioiden käsittelyyn (mainokset pois lukien). Normaalipäivinä lehden ns. pääuutinen ("ykkösjuttu") saa enimmillään alle 5 prosenttia lehden kokonaistekstitilasta. Useimmat päivälehdet huomioivat myös varsin näkyvästi Estonia-tapahtuman vuosipäivän (28.9.1995) muun muassa haastattelemalla eloon jääneitä ja asiantuntijoita. Viikkolehdet ovat luonnollisista syistä etupäässä keskittyneet haastatteluihin välittömästi onnettomuuden jälkeen ja myöhemmin. Paikallislehdet ovat lisäksi Ruotsissa ja Suomessa, ja ilmeisesti Virossakin, hakeneet erityisesti läheisiä tai kaukaisempiäkin yhtymäkohtia onnettomuuden ja oman paikkakuntansa välillä. Kuvamateriaalin osuus koko Estonia-aineistosta on poikkeuksellisen suuri; sillä yrittään antaa tapahtumasta mahdollisimman autenttinen kuva. Televisio ja radio olivat luonnollisista syistä johtuen etulyöntiasemassa mitä tulee uutisen "vaikuttavuuteen" ja nopeuteen.¹

Lehdistön tavasta käsitellä Estonia-tapausta, lehtimiesten ja -kuvaajien työoraalista yleensäkin, on puhuttu paljon julkisuudessa. Asiasta on jo ehtinyt ilmestyä Pentti Raittilan ansiokas tutkimus *Estonia uutisena* (1996). Raittilan mukaan aiheen käsittely lehdissä Suomessa ja Ruotsissa on pääosiltaan ollut asiallista ja tiedot paikkansa pitäviä. Parhaimman arvosanan saa televisio, radio ja päivälehdet. Iltapäivälehtiä on arvosteltu liian emotionaalisesta eli tunteisiin vetoavasta käsittelytavasta, toisaalta on sanottu, että liian rationaalinen käsittelytapa voi estää surutyötä.² Osa kuvamateriaalista on myös katsottu loukkaavan ihmisten intymiteettisuoja.³

¹ ks. Raittila 1996, 95-114

² Ibid., 108-109 ja 185. Esimerkkejä huonosta journalistiikasta, ns. "surupornosta", löytyy runsaasti, esim. SE-lehti, joka kirjoittaa "missi menetti rakkaan sukulaisen" tms. (SE 10/95, 2-4)

³ Ibid., 76-78, 112-113 ja 121-122. Ehkä eniten kriittistä keskustelua on herättänyt kuva puolialastomasta naisesta, joka roikkuu kuolleena helikopterin nostovaljaissa. On jokseenkin ristiriitaista ja ajallemme kuvaavaa, että ko. kuva oli yksi käytetyimpiä katastrofista maailmalla.

Sanomalehdet ja ehkä jossain määrin viikkolehdet ovat puolestaan vaikuttajia toisella tavalla kuin televisio ja radio, koska ne pystyvät aika pitkälle ohjaamaan jonkin asian ympärillä käytävää julkista keskustelua. Raittilan suorittama tutkimus ja analyysi eri teemojen osuuksista joukkoviestimissä Estonia-aineistosta on oman hypoteesini kannalta mielenkiintoinen ja "paljastava". Aineistosta selvästi yli 50 prosenttia teknis-taloudelliset asiat ovat pääteemana, noin 30 prosenttia aineistosta käsittelee deskriptiivisesti onnettomuuteen liittyviä taustoja ja tragedian inhimillistä puolta ja vain noin 5 prosenttia koko aineistosta aiheen pääteema käsittelee arvoja, eettis-moraalisia ja yhteiskunnan rakennetta koskevia eli "filosofisia" asioita; viimeksi mainittuun ryhmään olen Raittilan tutkimuksessa sijoittanut sellaiset aihepiirit kuten "luonto versus ihminen ja tekniikka", "kriisityö ja psyykkiset ongelmat" sekä "yhteiskunnalliset vaikutukset". Raittila on myös yksi niitä harvoja, joka on kiinnittänyt huomiota siihen, että "vaikeat periaatteelliset kysymykset kutistettiin teknisiksi yksityiskohdiksi."¹

Millä tavalla "uutinen Estonia" otettiin vastaan "tavallisten ihmisten" keskuudessa? Kiitos radion tehokkaan toiminnan Suomen, Ruotsin ja Viron käytännöllisesti katsoen kaikki kansalaiset olivat hyvin perillä onnettomuuden laajuudesta kyseisen aamupäivän kuluessa. Tämän seurauksena kaikki keskustelut - näin voi epäilemättä sanoa - perheissä, työpaikoilla, kaupoissa, julkisissa kulkuneuvoissa jne. pyörivät Estonian ympärillä. Moni henkilö on myös kertonut muistavansa varsin hyvin tuon päivän tapahtumat, kuinka he kuuntelivat radiota koko päivän, kenen kanssa keskustelivat onnettomuudesta jne.²

Ja mistä ihmiset sitten puhuivat? On tietenkin hiukan arveluttavaa vetää kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä omista melko puutteellista havainnoistani ja muistiinpanoistani, mutta ilmeistä on että ihmisten keskustelun teemat noudattivat pitkälti samoja piirteitä kuin lehtien kirjoitukset (ks. edellä). Voidaan jakaa näitä keskusteluja - kuten myös yksittäisten kansalaisten yleisön osaston kirjoituksia - kolmeen kysymyskategoriaan: (i) minkälaisia selviytymismahdollisuuksia on yleensä tällaisissa tapauksissa, (ii) mikä (tekninen vika) aiheutti onnettomuuden ja (iii) oliko onnettomuus jonkinlainen "kohtalon iva" tai "Juma-lan rangaistus" ihmisten pahoista teoista? Myöhemmin keskustelu on, sekä julkisuudessa että ihmisten keskuudessa, siirtynyt (vrt. psyk. projisoitunut) pois varsinaisesta tapahtumasta koskemaan tavallaan sekundäärisiä asioita eli laivan ja uhrien mahdollista nostamista. Käsittelem tässä lyhyesti kolme ensiksi mainittua kysymystä (i-iii), kun taas viimeksi mainittu aihepiiri, joka kiintoisalla tavalla myös liittyy ihmisen antropomorfistisiin taipumuksiin, tulee tarkemmin esille viimeisessä luvussa.

¹ vrt Raittila 1996, 106-109, 189

² Eräs radion kuuntelija kertoi puhelintoivekonsertin lähetyksessä (niinkin myöhään kuin) 29.1.1997, että vaikka tapahtuma ei koskenut häntä henkilökohtaisesti, hän on liittänyt lähe-mättömästi laulun "Armaan läheisyys"(Edelmann/Goethe/Kailas) Estonian onnettomuuteen, koska se soitettiin radiossa sinä päivänä; ko. puhelintoivekonsertin juontaja kertoi myös omalta osaltaan, että hän muistaa hyvin sen päivän koska se sattui olemaan hänen viimeinen työpäivänsä ennen eläkkeelle siirtymistä ja että radiossa mietittiin tarkoin ja erikseen jokaista levyä, joka sinä päivänä soitettiin. Itse muistan erityisen hyvin tuon aamun, pieniä yksityiskohtia myö-ten, mm. mitä ajattelin kun kuulin asiasta aamulla radion 7-uutisissa.

(i) Keskustelut Estoniasta kuvastavat hyvin ihmisten voimakasta mutta myös ambivalenttia identifiomistarvetta uhrien osaan. Estonian tapaus on ilmeisesti ollut laajemminkin -samoin kuin sotamme aikoinaan- varsin konkreettinen ja läheinen konfrontaatio kuoleman kanssa. Ihmiset puhuivat paljon siitä ja spekuloidivat sillä kuinka pian ihminen, joka on jäänyt laivan sisätiloihin loukkuun, hukkuu ja onko mahdollista, että laivaan olisi jäänyt niin sanottuja ilmataskuja, joissa ihminen pysyisi hengissä pitkiäkin aikoja. Julkisuuteen levisi jopa sellaisia huhuja, että joku olisi soittanut matkapuhelimella Itämeren pohjassa olevasta laivasta. Asiantuntijat torjuivat kuitenkin päättäväisesti kaikkia tällaisia huhuja ja keskustelu kyseisestä asiasta loppui ennen pitkää.¹

(ii) Länsimainen ihminen haluaa olla hyvin "rationaalinen". Tämä ilmenee "teorioiden" paljoudessa sekä yleisellä että yksityisellä tasolla, joilla alusta alkaen on yritetty teknisesti selittää onnettomuuden syitä. "Parhaat teoriat" sisältävät jopa sarjan erilaisia syitä ja tapahtumia - viisiirin lukko, myrskysää, huonosti kiinnitetyt rekat ym. - joiden yhteissummana onnettomuus tapahtui. Niin sanottu keltainen lehdistö, joka suurelta osin ruokkii yleistä mielipidettä, on kirjoittanut paljon huumekaupoista ja "mafian kostosta", tähän mahdollisesti liittyen tai erillisenä asiana on myös kirjoitettu ja puhuttu paljon toisen, vapaavuorossa olleen kapteenin salaperäisestä "katoamisesta" eli Estoniaan liittyy jo paljon huhuja, myyttejä ja "irrationaalista" keskustelua. Julkinen ja yksityinen keskustelu Estonian kohdalla on kuitenkin - kuten Raittilan tutkimus myös osoittaa - koskenut voittopuolisesti katastrofin teknisiä yksityiskohtia.

(iii) Koska tuonnempana pohdin monessa eri yhteydessä katastrofin mahdollisesti laajempia ulottuvuuksia ja syvempiä merkityksiä, tyydyn tässä vaiheessa mainitsemaan vain ohimennen, että vain muutamassa lehtikirjoituksessa², ja käytännöllisesti katsoen ei lainkaan niissä keskusteluissa, joihin saatoinkin osallistua, käsiteltiin kysymystä missä määrin onnettomuuden perimmäiset syyt voisivat olla syvemmällä, esimerkiksi länsimaisessa ajattelutavassa ja elämänmuodossa. Tähän liittyen myös melko monessa lehtikirjoituksessa - mutta vain poikkeustapauksessa yksityisissä keskusteluissa - puhuttiin suoraan tai implisiittisesti Jumalan rangaistuksesta.³ Se, että Jumalaa ei ole haluttu laajemmin "vetää mukaan" tähän keskusteluun, voidaan tulkita kahdella tavalla: (a) nykyihminen ei usko yksinkertaisesti, että Jumala - siinäkin tapauksessa että hän on olemassa - puuttuisi tällä tavalla yksityisten ihmisten elämään tai yksittäisiin tapahtumiin tai (b) nykyihmiselle uskonto on "privatisoitunut" siinä määrin, että asiasta ei haluta puhua julkisesti, ei edes ns. "kahvipöytäkeskusteluissa".⁴

¹ vrt. Raittila 1996, 185-186

² mm. Raija Peltari, Keskipohjanmaa-lehti 6.10.1994,

³ mm. Kaavin kirkkoherra Jari Muta kirjoittaa Savon Sanomissa 5.10.1994 otsikolla "Jumala on puhunut": "Miksi emme kirkkona voi sanoa suoraan, että tämä on tarkoitettu pysäyttämään kansakuntia, että tekisimme parannusta synneistämme ja etsisimme apua Jeesukselta...". Kirkon viralliset tahot torjuivat jyrkästi em. tulkinnan ja Muta peruikin myöhemmin puheensa.

⁴ Helsingin Sanomat kirjoitti 19.10.1997, D1: "Ihmisten omat uskonasiat ovat intiimimpi puheenaihe kuin seksi". Voin itse lisäksi mainita, että suoraan kysymykseen sain vastaukseksi eräältä työtovereiltani, joka lukeutuu ns. vapaisiin uskonnollisiin ryhmiin, että tässä "*ei voi olla kyse (hyvän) Jumalan rangaistuksesta*", vaan "se täytyy olla *Paholaisen työtä*, kun näkee ketkä pelastuivat" eli toisin sanoen pelastuneiden joukossa oli hänen ja melko monen muun mielestä etupäässä sellaisia, jotka olivat viettäneet iltansa "kevytmielisesti" tanssiravintolassa enemmän tai vähemmän alkoholia nautinneina.

2.5 "Syllisiä on enemmän" ¹

Kuten edellisestä on käynyt ilmi, Estonia-katastrofin teknisiä syitä on jo ehditty pohtia ja selvittää varsin perusteellisesti ja pitkään. Puuttumatta vielä tässä vaiheessa tutkimuskomission työhön ja työn vaikeuksiin - loppuraportti ilmestyi englanniksi joulukuussa 1997 eli yli kolme vuotta katastrofin jälkeen - totean lyhyesti, että aiemmin julkisuuteen tulleet tiedot visiirin lukkojen murtumisesta onnettomuuden välittömänä syynä saavat vahvistuksen loppuraportissa; siinä todetaan muun muassa:

"The bow visor locking devices should have been several times stronger to have a reasonable level of safety for the regular traffic between Tallinn and Stockholm...The ESTONIA capsized due to large amounts of water entering the car deck, loss of stability and subsequent flooding of the accommodation decks" (Final report ...1997, 225).

Virallisen loppuraportin mukaan ja lyhyesti sanottuna Estonian uppoaminen tapahtui näin: onnettoman tapahtumaketjun käynnisti laivan keulaportin eli niin sanotun visiirin lukkojen murtuminen kovassa merenkäynnissä, tämä johti visiirin irtoamiseen ja putoamiseen mereen ja sen seurauksena vesi pääsi valumaan ei-täysin-vesitiiviin ajorampin läpi autokannelle, jonka jälkeen autokannella vapaasti liikkuvat vesimassat, kova merenkäynti ja laivan tekemä U-käännös aiheuttivat laivan kallistumisen, kaatumisen ja uppoamisen. Komissio toteaa myös, että eräät toimenpiteet laivalla, muiden muassa liian myöhään lähetetty mayday-hätäsanoma sekä laivalla annettu puutteellinen hätäviesti, myötävaikuttivat katastrofin poikkeuksellisiin mittasuhteisiin.² On ilmeistä, että matkustajalaivojen turvallisuutta pyritään lähivuosina parantamaan monin tavoin ja toimenpitein Estonian seurauksena ja muun muassa tutkimuskomission raportin eräisiin parannusehdotuksiin viitaten.³

Tämän filosofian tutkielman kannalta on kuitenkin mielenkiintoista, ei ainoastaan se mitä raportissa lukee, vaan kaikki se mitä "puuttuu" raportista ja josta voisi olla maintaa tavalla tai toisella. Keskeinen kysymys tässä on se, asettaako komissio vakavassa mielessä millään tavalla kyseenalaiseksi ro-ro-alusten autokannen nykyistä teknistä konstruktiota, jonka vuoksi vesi, samoin kuin mahdollisesti siirtyvä "lasti", jonkin vaurion seurauksena pääsee vapaasti liikumaan autokannella aiheuttaen laivalle kallistuman? Käytäntöhän osoitti jälleen kerran, että se mitä teoriassa on mahdollista, ei välttämättä enää toimi käytännössä: nimittäin pahasti kallistunut laiva ei nouse enää takaisin vaakasentoon pumppaamalla vettä kyljen jompaankumpaan vesisäiliöön. Ja toinen tärkeä kysymys: viitaten lukuisiin karilleajoihin ja luonnonsuojelullisiin näkökohtiin, asettaako tutkimuskomissio mitenkään kyseenalaiseksi nykyisten suurten autolauttojen käyttöä ylipäätään Suomen ja Ruotsin ahtaassa saaristossa?⁴ Näihin perustavaa laatua oleviin ja myös länsimaiseen elämänmuotoon läheisesti liittyviin kysymyksiin ihmisten erilaisten tarpeiden tyydyttämisestä palaamme 4. ja 5. luvuissa.

¹ Pelttari, Keskipohjanmaa-lehti 6.10.1994 (tämä oli ko. kolumnistin kirjoituksen otsikkona)

² vrt. Final report...1997, 225-226

³ ks. ibid., s. 227-228; vrt. myös Hulkkonen 1995, 264-268 Mitä Missä Milloin-kirjassa 1996.

⁴ Varustamoiden edustajat ovat eri yhteyksissä (1998) torjuneet kaikki esitykset myrskyräjöyksistä autolautoille.

Tämän tekstijakson alaotsikko edellä viittaa onnettomuuden mahdollisesti laajempiin syy-yhteyksiin. Kysymys syyllisistä juridisessa mielessä ei kuulu tämän tutkielman piiriin - vaikka sekin asia kuvastaisi länsimaisen yhteiskunnan oikeusfilosofista perustaa ja praksista - sen sijaan kyllä kysymys "syyllisistä" lähinnä metafilosofisessa ja eettis-moraalisessa mielessä. Ei tietenkään minään "moraalisena tuomioistuimena" vaan puhtaasti filosofis-teoreettisena kysymyksenä yhteiskuntamme rationaalisuusajattelun ilmentymänä. Seuraavat yleisestä trendistä "poikkeavat" puheenvuorot (kolumnit) julkisuudessa saavat toimia tässä tutkielmassa lähtökohtana Estonia-tapauksen jatkokäsittelylle - kuten myös tälle länsimaisen rationaalisuuskäsitteen kriittiselle analyysille yleensäkin:

(1) " Lienee helpotus, että keksittiin mekaaninen vika, jota voidaan syyttää. Valmistajat ja tarkastajat, ehkä käyttäjätkin pannaan tuomiolle laiminlyönneistä. Hyvä, jos siten estetään onnettomuuden toistuminen. Mutta eikö syitä ole paljon useampia? Eivätkö ne ala jo kauempaa? Syyllisiä pitäisi etsiä myös ajastamme, joka palvoo rahaa ja tehokkuutta. Meistä itsestämme, jotka olemme talousajattelun orjia... jos me menisimme itseemme ja *pohtisimme, mitä elämässä on tärkeää, mikä tai kuka asetetaan etusijalle, säästysisimme paljosta surusta*" (Raija Peltari, Keskipohjanmaa 6.10.1994; kursivointi tutkielman kirjoittajan).

(2) " Estonia är - och kommer säkert länge att förbli - en väldig projektions-skärm för all existentiell otrygghet var och en av oss går och bär på... Jag tänkte skriva: "oroar mig nu irrationellt" men problemet är snarare att jag just precis insett att *oron inte är irrationell* - på sin höjd oändamålsenlig, eftersom livet ju trots allt ska gå vidare" (Merete Mazzarella, Hufvudstadsbladet 14.10.1994, kurs. ks. edellä).

Edellä olevat sitaattit - mikä sattuma, että molemmat kirjoittajat ovat naisia (!) - eivät suinkaan ole identtisiä, paremminkin toisiaan täydentäviä ja avaavat ennen muuta uusia näkökulmia tähän rationaalisuusanalyysiin. Tältä pohjalta ja viime kädessä kysymys nähdäkseni kuuluu: mitä Estonian tapauksessa, ja mitä elämässä yleensäkin, on rationaalista tai irrationaalista? Voiko olla niin, johon edellä mainittu tunnettu suomenruotsalainen kirjailija Merete Mazzarella myös viittaa, että sitä mitä me pidämme länsimaissa irrationaalisenä, järjettömänä, onkin ihmiselle mitä suurimmassa määrin rationaalista? Voiko ihmisen eksistentiaaliset ehdot ylipäättään, hänen viettinsä, tarpeensa, onnellisuutensa ja monet muut asiat samoin kuin niiden negatiiviset, pelot, ahdistus tai vieraantumisen, koskaan syvimmiltään olla irrationaalisia; voisiko olla niin, että ainoastaan niiden kieltäminen ja torjuminen (repressio), johon länsimaissa ajattelussa pitkälle nojaututaan¹ on irrationaalista? Onko Estonia - kuten Titanic aikoinaan - länsimaisen teknisen ja instrumentalistisen ja usein myös repressiivisen rationaalisuuden eräänlainen "mayday"? Ennen kuin me voimme yrittää löytää edes jollain tavoin tyydyttäviä vastauksia edellä mainittuihin ja monen muuhun kysymykseen, meidän on syytä ensiksi tutustua seuraavassa luvussa tarkemmin erilaisiin ja jopa toisiinsa nähden vastakkaisiin rationaalisuutta ja järjettä koskeviin näkemyksiin ja määritelmiin.

¹ vrt. esim. Marcusen *Eros and Civilization* (1966). Frankfurtin koulun filosofiassa, Freudin ajatteluun perustuvaa ns. mielihyväteoriaa eräänlaisesta ei-repressiivisestä, "sallivasta" maailmasta on myös arvosteltu ankarasti, ks. esim. Hilpelä 1986, 162-163

3. JÄRKI JÄRKEÄ VASTAAN

Ennen kuin ryhdyn tarkemmin pohtimaan mitä järki on, ja länsimaisen järjen mahdollista kriisiä sekä syitä siihen, on perusteltua viipyä hetken tiedon ja järjen välisessä suhteessa. Vaikkakin tieto yksin - osana tietoisuutta ja ymmärrystä - ei ole samaa kuin järki, tiedon merkitys rationaalisuuden osana, tai rationaalisina pitämämme asioiden osalta, on tänä päivänä kenties suurempi kuin koskaan aikaisemmin. Nykyaikana voisikin yleisesti väittää - todennäköisesti ilman suurempia vastalauseitakaan: "paljon tietoa, paljon järkeä!"¹ Mutta, koska jo pinnallinen tiedon tutkiminen paljastaa, että maailmassa on paljon erilaista ja eritasoista tietoa, emme voi tyytyä tällaiseen "postmodernistiseen" näkemykseen. Sikäli kuin järki on riippuvainen tiedosta, olisi filosofisesti ilmeisesti osuvampaa huudahtaa: "sellainen tieto, sellaista järkeä!"

Jo 1500-luvulla elänyt Francis Bacon totesi, kuten kaikki tietävät, että "tieto on valtaa". Tässä suhteessa maailma ei tänä päivänä ole muuttunut kovinkaan paljon, itse asiassa näyttää siltä että tietokoneiden aikakautena tämä väittämä on kokenut uuden renessanssin. Jotta voisimme paremmin jäsenellä tiedon käsitettä ja ymmärtää tiedon merkitystä osana nykypäivän rationaalisuutta - ja yleensäkin ymmärtää Frankfurtin koulun järjen kritiikin vapautushorisonttia - on syytä tutustua lyhyesti toisen polven "frankfurtilaisen Jürgen Habermasin (1929-) varhaistuotantoon kuuluvaan teoriaan "tiedonintressistä", jota Habermas itse pitää edelleen pääosiltaan toimivana tietoteoreettisena mallina - jos kohta ei yksin tietoisuutta ja ymmärrystä kokonaan selittävänä "via regia".²

Habermasin teoria "tiedonintressistä", joka ensimmäisen kerran esiintyi hänen vuonna 1965 pidetyssä virkaanastumispuheessaan, sisältyy kirjaan *Technik und Wissenschaft als " Ideologie"* (1968), josta luku *Erkenntnis und Interesse* on myös saatavana suomeksi.³ Habermas katsoo, että on olemassa kolmenlaista tietoa ja tiedonintressiä, jotka tieteellisen toiminnan kautta palvelevat yhteiskunnan erilaisia tarpeita ja ihmisen elämän alueita: (a) tekninen tiedonintressi, jonka tavoitteena on "instrumentaalisen toiminnan tarvitseman informaation varmentaminen ja laajentaminen", (b) praktinen tiedonintressi, joka pitää tavoitteenaan "toimivien yksilöiden yhteisymmärryksen saavuttamisen" ja (c) emansipatorinen tiedonintressi, joka tarkoittaa sitä, että subjekti (ihminen) pystyy tiedon avulla vapautumaan "oletettujen riippuvuussuhteiden vallasta". Praktisen tiedonintressin (b) kohdalla voisimme myös yksinkertaisesti puhua sosiaaliseen elämään liittyvästä tiedonintressistä. Samalla tavalla kuin praktisen tiedonintressin kohdalla tarvitaan itseymmärrystä yhteisymmärryksen syntymiseen, niin vapautumiseen (mistä tahansa) tarvitaan myös tiedon lisäksi itseymmärrystä, joka syntyy, kuten Habermas sanoo, reflektiivisen ajattelun kautta: "Selbstreflexion ist von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse bestimmt".⁴

¹ On mielenkiintoista havaita, että J.E. Salomaa (1924, 46) rinnasti jo 1920-luvulla järjen "tietokykyyn", joka ehkä liikaa, kuten tänä päivänä, korostaa järjessä tiedon määrää, ei laatua.

² vrt. Habermas 1994, 10; ks. myös Hilpelä 1986, 186

³ kirjassa Tuomela-Patoluoto (toim.), Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet 1976, 118 - 141

⁴ vrt. myös Habermas 1974, 155-159, (suom. 130-133)

3.1 Mitä järki on ?

Aloitamme tämän filosofisen "tutkimusretken" tutustumalla alustavasti kymmeneen (1-10) järkeä koskevaan kohtaan, jotka samalla muodostavat eri näkökulmia järjen tai rationaalisuuden käsitteeseen. "Luettelo" ei pyri olemaan tyhjentävä, mutta kaikki tässä mainitut näkökulmat liittyvät tavalla tai toisella siihen, miten yhteiskuntaa, ihmistä ja Estoniaakin voidaan tarkastella.

(1) *Historia*. Aristoteleen (384-322 eKr) määritelmä, että ihminen on "rationaalinen eläin", on useimmille tuttu. Moderni ihminen saattaa kokea määritelmän alentavana - eri ihmiset vähän eri syistä - ja moni sanoisi ehkä mieluummin "järjellinen olento". Ilmeisesti voimme silti hyväksyä jommankumman määritelmän tai molemmat. Ihminen suo itselleen mielellään "järjellisyden aatelisimerkin". Mutta kun siirrymme tarkastelemaan lähemmin sitä mitä järki oikeastaan on, olemme sen tosi vaikean kysymyksen edessä, josta on ehkä eniten kirjoitettu ja kiistelty filosofian historiassa (ks. myös kohta (10)). Jos haluamme silti pysyä uskollisina filosofian parhaille perinteille, kysymysten vaikeus ei saisi estää meitä pohtimasta asioita käytettävissämme olevan "järjen kanssa". Jokainen henkilö ja aikakausi pohtii niitä omista lähtökohdistaan, sen hetkisessä historiallisessa kontekstissa. Kukin aika tuo myös uusia aspekteja järjen ja rationaalisuuden käsitteeseen; tänä päivänä on ruvettu puhumaan jopa "järjen kriisistä".¹ Järki on toki aiemminkin ollut kriisissä. Itsenäisen ja vapaan ajattelun merkitys ei ole aina ollut niin "suuressa huudossa" tai järjen painoarvo niin suuri kuin tänä päivänä; kuuluisan italialaisen ajattelijan, Giordano Brunon (1548-1600) kuolema polttoroviolla, vieläpä uuden ajan alussa, lienee yksi tunnetuimpia esimerkkejä toisenlaisesta järjen kriisistä.

(2) *Järki, tieto, ymmärrys*. Etymologisessa mielessä järki tulee latinan kielen sanasta "ratio" (saks. Vernunft). Arkikielessä käytetään usein myös "älyä" (lat. intellectus) tai "ymmärrystä" (saks. Verstand) järjen synonyymeinä; teoreettis-filosofisessa tarkastelussa on kuitenkin syytä yrittää pitää em. käsitteitä erillään toisistaan mahdollisimman tarkasti, siitäkkin huolimatta että on lähes mahdotonta vetää mitään selkeitä rajoja niiden välillä. Ne ovat ikään kuin saman asian eri puolia, jotka ovat jatkuvassa riippuvuus- ja vuorovaikutussuhteessa toisiinsa nähden (vrt. dialektinen suhde). Järjen avulla ihminen pystyy hankkimaan tietoa ja ymmärrystä - ja vastavuoroisesti uuden tiedon ja ymmärryksen kautta järki "kasvaa". Järkensä avulla ihminen pystyy ajattelemaan ja ymmärtämään abstraktisia asioita, yhteyksiä ja asiakokonaisuuksia (homo sapiens), sekä valmistamaan työkaluja ja käyttämään niitä (homo faber).² Filosofit ovat eri aikoina käsitelleet hyvin paljon järjen ja ymmärryksen - kuten myös tiedon ja tietoisuuden - välistä suhdetta (esim. Kant, Hegel, Marx, Habermas) painottaen myös eri tavalla niiden merkitystä ja keskinäistä suhdetta. Psykologit ovat tässä asiassa pääsääntöisesti pidättäytyneet yksilöiden älykkyyden - järjen ja ymmärryksen fyysisten ja psyykkisten edellytysten - tutkimiseen. Silti tai ehkä juuri siksi on vaikeaa ja tarpeetonta kokonaan sivuttaa psykologisia - yhtä vähän kuin biologisia - näkökohtia filosofisessa tutkielmassa ja pohdiskelussa; onhan moneen kertaan todistettu, että ihminen on psykofyysinen kokonaisuus.³

¹ ks. esim. Niiniluoto 1994, 41, 60

² ibid., 17-18, vrt. myös von Wright 1986, 30-36

³ vrt. Kotkavirta-Nyyssönen 1994, 137-145; ks. myös Niiniluoto 1994, 232

Tiedon, ymmärryksen ja järjen keskinäisen suhteen ymmärtämisen kannalta ajattelen, että järki on eräällä tavalla primäärinen ja pysyvämpi tietoon ja ymmärrykseen nähden, jos kohta sekin on pelkistetty kuva siinä mielessä, että ne ovat myös, kuten edellä totesin, kaiken aikaa keskinäisessä vuorovaikutuksessa eli dialektisessa suhteessa keskenään. Olen itse tavannut ajatella, ehkä hieman naiivisti, järkeä eräänlaisena (immateriaalisena) "tuotteena", jota "valmistetaan" aivoissa eri "komponenteista", vähän samalla tavalla kuin mikä tahansa tuote tuotantolaitoksessa. Olen myös kuullut, että ihmisen järkeä verrataan - ei tietokoneeseen sinänsä - vaan tietokoneen kovalevyyn sovellusohjelmineen ja tiedostoineen, jossa on suhteellisen paljon pysyvää tietoa. Tämän pelkistetyn mutta silti mielenkiintoisen analogian mukaan ihminen pystyisi toimimaan vain sen mukaan miten hänet on "ohjelmoitu" (vrt. kasvatus); työn (järki) lopputulokseen saattaa kuitenkin myös vaikuttaa "tietokoneemme" kunto (terveys), kapasiteetti (älykkyys) ja onko tietokoneemme kytketty verkkoon. Ihminen toimiikin käytännössä melko usein tietokoneen lailla, mutta tässä suhteessa on selkeästi sanottava, että pyrin tässä tutkielmassa löytämään ja mahdollisesti myös määrittelemään sellaista järkeä, joka olisi kaikin tavoin laajempi, monipuolisempi, mielikuvitukseksikaampi ja vapaampi (vaikka ei olisikaan absoluuttisen vapaa) kuin mitä paraskaan tietokone tai sen ohjelma voi koskaan olla.

(3) *Järki ja tunteet.* Ihmisen emootiot eivät varsinaisesti kuulu tämän tutkimuksen piiriin, mutta on varmaankin paikallaan todeta, ilman suurempaa "todistuksen taakkaa", että järki ja tunteet eivät ole antagonistisia sinänsä (voivat toki eri tilanteissa olla sitäkin!), vaan ne ovat ihmisessä vaikuttavia ja toisiaan täydentäviä lajityypillisiä ominaisuuksia: ei ole välttämättä irrationaalista reagoida voimakkaasti tai tuntea syvällisesti; jos näin olisi, silloin olisi myös irrationaalista olla ihminen! Mutta ei osoita millään tavalla "tunneköyhyyttä" käyttää järkeä samanaikaisesti tunteiden kanssa tai erikseen. On myös usein sanottu, että tunteet ovat kaiken inhimillisen toiminnan alulle paneva ja käyttövoima. Tehdas- tai tietokone-metaforassamme voisimme ajatella, että tunteet vastaavat tehtaan omistajan tai tietokoneen käyttäjän tahtoa ja halua, joka määrää mitä "tuotteita" tuotetaan. Tässä on paikallaan kuitenkin todeta, että järjen ja tunteiden (halujen) tasapainoinen vuorovaikutussuhde ja ihmisen primitiivisten tarpeiden ja halujen tietynasteinen "jalostaminen" (sublimaatio) lienee yksi kulttuurimme perusedellytyksistä ja myös yksi nykypäivän rationaalisuuden arvokriteereistä. Kansanomaisesti sanottuna: tunteet eivät saisi kokonaan hallita tai "sokaista" ihmisen järkeä eli - edelleen vertauskuvauksellisesti - tehtaan omistaja tai tietokoneen käyttäjä ei saisi käyttää tuotantovälineitään ja koneitaan mielivaltaisesti. Toisaalta ihmisen spontaanien tunteiden ja viettien repressiivisestä kieltämisestä on kenties muodostumassa mielenterveydellinen ongelma järkikeskeiselle länsimaiselle ihmiselle.¹ Länsimaisen filosofian historiassa esimerkiksi Friedrich Nietzsche (1844-1900) on poikkeuksellisen voimakkaasti korostanut subjektin kokonaisvaltaista olemusta eli järjen ja tunteen - samoin kuin järjen ja tahdon sekä järjen ja arvojen - ykseyttä. Nietzsche on todennut: "Täytyy kyetä voimakkaaseen ihailuun ja voida rakkaudella syventyä monien asioiden sydämeen: muuten ei kelpaa filosofiksi".²

¹ ks. esim. Marcuse (1955) 1991, 123- ; vrt. myös Kotkavirta-Nyyssönen 1994, 71-72

² ks. esim. Salomaa 1924, 17-18. Estonian tapauksessa järjen ja tunteiden kokonaisuus muodostaa hyvin tärkeän lähtökohdan monien asioiden ja reaktioiden ymmärtämiselle.

(4) *Järki ja arvot.* Tutustuimme jo johdannossa käsitykseen, jonka mukaan järki on maailmassa toimiva, ihmisten arvostuksista riippumaton, itsenäinen voima (Hegel). Tämän päivän filosofiassa yleisemmin omaksuttu käsitys lienee kuitenkin nietscheläinen ajatus, että ihmisen subjektiivinen arvojärjestys määrää viime kädessä hänen järkensä sisällön. Vaikka rationaalisuus - suppeasti ajateltuna - ei tarkoittaisikaan muuta kuin normaalia ihmisen jokapäiväistä johdonmukaista toimintaa, ilman lisämääritteitä, tiedämme varsin hyvin, että lähes kaikessa kielenkäytössä liitetään rationaalisuuteen kuitenkin erilaisia arvoarvostelmia (vrt. esim. sanoihin "järkevä" tai "viisas" sisältyvät arvolataukset), jos ei suoraan niin ainakin implisiittisesti irrationaalisuuden (järjettömyyden) vastakohtana. Lähtöoletus tässä tutkielmassa on, ettei ole olemassa arvovapaata järkeä tai tiedettä. Tämä on myös yksi kantava ajatus Frankfurtin koulun filosofiassa. Tässä tutkimuksessa järjen dialektista suhdetta arvoihin nähden pyritään tarkastelemaan sikäli laajemmassa perspektiivissä, että järki toimii sekä itseisarvona ja päämääränä että käytännön välineenä ja ilmentymänä erilaisine arvo-arvostelmineen ja lisämääritteineen (ks. tarkemmin jakso 4.4). Voisimme ehkä tässä mielessä vielä verrata järki karttaan ja kompassiin suunnistuskilpailussa ja arvot taas kilpailijan tavoitteisiin löytää nopeasti kaikki rastit ja saapua voittajana maaliin. Wittgensteinia vapaasti tulkiten voisi vielä sanoa, että järjen merkitys ja arvo on sen käyttö; emme pysty a priori arvioimaan rationaalisuuden eri muotoja tai "laatua" - vaikka järki (tai sen puuttuminen) liittyy aina implisiittisesti kaikkeen inhimilliseen toimintaan - ennen kuin se "näyttyy" maailmassa. Mutta järjen ainoa objektiivinen itseisarvo on nähdäkseni vain sen käytössä, lopputuloksen järkevyyden arvioiminen taas on, paitsi usein varsin subjektiivista, aina enemmän tai vähemmän teoreettista rekonstruktiota ja tekojemme sosiaalista legitimaatiota jälkikäteen.

(5) *Subjektiivinen ja objektiivinen järki. Materialismi ja idealismi.* Järkeä ja järjellisyttä voidaan ajatella puhtaasti yksilöllisenä ominaisuutena, mutta tämän tutkimuksen lähtökohtana on kuitenkin järjen yleisemmät ja yhteiset ehdot ja ilmentymät (sikäli kun niitä on). Yritän tässä tutkimuksessa toisaalta identifioida jonkinlaista "ajan henkeä" tämän päivän länsimaisessa yhteiskunnassa mutta toisaalta myös etsiä mahdollisimman moniulotteista tai optimaalista järkeä. On heti sanottava, että se ei ole sama asia kuin absoluuttinen tai objektiivinen järki. Ajatus "maailman hengestä" tai absoluuttisesta, objektiivisesta järjestä, ikään kuin jonkinlaisena valmiiksi annettuna "taivaan lahjana" (esim. Jumalan sana), on Frankfurtin koulun filosofisessa viitekehyksessä - kuten tulemme huomaamaan tuonnempana - katsottava, ei ainoastaan virheelliseksi, vaan suorastaan vahingolliseksi metafysiseksi idealismiksi - etenkin jos ja kun sillä yritetään oikeuttaa yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta ja epäkohtia. Frankfurtin koulun peruslähtökohtana on nimittäin ontologinen materialismi¹, jonka mukaan materia - ei idea tai sana kuten idealismissä - muodostaa perussubstanssin kaikelle inhimilliselle toiminnalle. Materialismin mukaan ihminen pystyy myös itse, silloin kun ei ole kyse luonnonlaeista, vaikuttamaan aineellisiin ja siihen perustuviin henkisiin suhteisiin, siis myös ajatteluun ja järkeen. Aiheeni ja myöhempien analyysien kannalta juuri objektiivisen (ihmisestä riippumaton) ja subjektiivisen (inhimisestä lähtöisin) järjen distinktio on ratkaisevan tärkeä.

¹ ks. esim. Marcuse 1991, 59-61

Objektiivisellä järjellä tarkoitetaan siis järkeä a priori, järkeä ennen ihmistä ja ihmisen kokemuksesta riippumatta. Objektivismissa, äärimmilleen vietyinä, voidaan ajatella järkeä eräänlaisena absoluuttisena, autonomisena, ihmisestä riippumattomana, silti ihmisessä vaikuttavana yliluonnollisena voimana tai Jumalan äänenä¹ (juutalais-kristillinen ajatusperinne) tai "maailman henkenä" (Hegel). Tämän mukaan ihminen, jolla on vapaa tahto, voi käyttää tai olla käyttämättä järkeä elämän eri tilanteissa. Filosofian eri osa-alueiden rajoja ehkä hieman varomattomasti ylittäen, mutta asian ymmärtämisen helpottamiseksi teoriassa, voisimme verrata objektiivisen järjen olemusta vaikkapa moraalisääntöön "älä tapa" (esim. Jumalan käskynä) tai vielä konkreettisempiin asioihin ilman ja veteen; ne ovat olemassa riippumatta siitä noudatammeko tai käytämmekö niitä. Objektivismi, idealismi ja essentialismi edustavat metafyyssis-ontologisessa mielessä samaa peruskäsitystä olemassaolon apriorisesta luonteesta, jonka toteen näyttäminen empiirisesti ei ole mahdollista. Filosofien keskuudessa absoluuttisen eli objektiivisen järjen selkeä kannattaminen on nykyään harvinaista - Hegel lienee tässä suhteessa viimeisiä - mutta käsitys jonkinlaisesta objektivistisesta tai universaalista järjestä lienee yhä edelleen implisiittisesti melko yleinen länsimaisten ihmisten keskuudessa.² Todettakoon, että Frankfurtin koulun varhemmat filosofit - vaikka torjuivat voimakkaasti idealismia - pyrkiessään rekonstruoimaan "parempaa järkeä" eli rationaalisuudelle yleispäteviä, transsendentaalisia ehtoja, ajautuivat myös melko pitkälle subjektivismistä objektivismiin puolelle monine legitimaatio-ongelmineen.³

(6) *Järki ja kokemus. Empirismi ja rationalismi.* Empirismiin pohjautuva käsitys, jonka mukaan järki on subjektiivinen, yksilökohtainen, hänen kokemuksistaan riippuvainen ja kehittyvä "ominaisuus" (voisimme ehkä myös puhua eräänlaisesta henkisestä "omaisuudesta"), lienee varsin yleinen modernissa yhteiskunnassa. Tästä seuraa myös, että järki on kontekstuaalinen ja substantiaalisessa mielessä "liukuva" käsite, eli se miten määritellään kulloinkin järjen sisältö on aika-, paikka- ja kulttuurisidonnainen. Sisältyykö kuitenkin järjen käsitteeseen, siinäkin tapauksessa, että järki katsotaan pääsääntöisesti subjektiiviseksi, joitakin universaalisia, ylikontekstuaalisia piirteitä tai määreitä a priori? Immanuel Kant (1724-1804), joka on tunnetuin rationalismin edustaja, katsoo Aristoteleen tavoin, että ihmisen järki rakentuu ensisijaisesti kokemuksesta a posteriori, mutta myös ihmisen eräistä myötäsyttyisistä aistien apriorisista kyvyistä, eräänlaisista järjen potentiaalisista edellytyksistä, joista ehkä tärkeimmät ovat ajan ja avaruuden (tilan) havainnointi ja taju. Kantin mukaan nämä (aika, tila ja eräät muut kategoriat) ovat "aistillisuutemme formaalisia edellytyksiä": "aistien asia on havainnoida; ymmärryksen asia on ajatella... mielteiden yhdistäminen...on arvostelma..."⁴ eli tästä subjektiivinen järki syntyy. Puhdas (subjektiivinen) havainnointi a priori ei kuitenkaan todista mitään lopullista olioista itsestään tai objektiivisesta järjestä kuten idealismi opettaa. Tämä dualistinen käsitys järjen olemuksesta sijoittaa Kantin rationalismin "jännittäväällä" tavalla objektivismiin ja subjektivismiin, samoin idealismin ja empirismin välimaastoon.⁵

¹ Piispa Huovinen toteaa Helsingin Sanomissa 19.10.1997: "Antoihan Jumala minulle järjen".

² vrt. Niiniluoto 1994, 32-33, 88; vrt. tavalliseen sanontaan "asia on Korkeamman kädessä".

³ vrt. Hilpelä 1968, 168-169; ks. myös Lübcke (toim.) 1987, 276

⁴ ks. Kant 1997, § 11 ja § 22;

⁵ vrt. Hilpelä 1986, 74-76 ja Kotkavirta-Nyyssönen 1994, 72-73, 75-76

Habermas on ehkä paremmin kuin vanhemman polven "frankfurtilaiset" - joskaan ei kokonaan - kyennyt välttämään objektivistisen rationalisuuskäsityksen legitimaatio-ongelmia puhumalla eri yhteyksissä intersubjektiivisesta ja kommunikatiivisesta järjestä. Tällä hän tarkoittaa lähinnä sellaista subjektiivista järjettä, joka syntyy useamman subjektin yhteisvaikutuksesta ja yhteisestä kokemusmaailmasta. Habermasin kohdalla voisi ehkä myös puhua kollektiivisesta subjektiivisesta järjestä. Kantin tavoin Habermaskin hakee, lähinnä kielestä, yleispäteviä eli objektiivisiä muodollisia (vs. sisältö) ehtoja järjelle ja tässä suhteessa molemmat edustavat myös eräänlaista formaalista objektivismia.¹ Huomaamme tästä, että objektivismiin ja subjektivismiin raja ei ole aivan ehdottoman selvä ja monet filosofit ovatkin olleet eräässä mielessä samanaikaisesti sekä "objektivisteja" että "subjektivisteja", aivan kuten ihmiset yleensäkin.

(7) *Järjen muodot.* Tämän esityksen kannalta Niiniluodon käyttämä rationaalisuuden kolmijako on hyödyllinen: (i) uskomusrationaalisuus, (ii) väline- tai instrumentaalinen rationaalisuus ja (iii) arvorationaalisuus. Toinen tavallinen ja havainnollinen distinktio on päämäärä- eli teleologinen rationaalisuus ja välineellinen rationaalisuus sekä kolmas erottelu teoreettinen ja käytännöllinen järki (Kant).² On syytä huomauttaa jo tässä vaiheessa, kun puhumme rationaalisuuden eri lajeista, että kyse on ainoastaan teoreettisesta ja analyttisestä erotelusta. Käytännössä ihmisen ajattelu ja järki muodostavat luonnollisesti kokonaisuuden, johon kaikki edellä mainitut rationaalisuuden muodot ja aspektit vaikuttavat samanaikaisesti monimutkaisella tavalla. On taas toinen asia, että erilaisissa elämäntilanteissa rationaalisuuden eri puolet korostuvat ja myös erilaisista "taipumuksista" ja sosiaalisesta kontekstista johtuen painottuvat eri ihmisillä eri tavalla. Tässä tutkielmassa pyrinkin osoittamaan, kuten olen jo todennut hypoteesissäni, että nyky-yhteiskunnassa ihmisten ajattelu ja tietoisuus painottuu - kvantitatiivisesti ja kvalitatiivisesti - voimakkaasti instrumentaalisen rationaalisuuden puolelle.

Tässä kohdassa on paikallaan muutama sana uskomusrationaalisuudesta, jota en eksplisiittisesti tule kovin paljon tarkastelemaan myöhemmin (väline- ja arvorationaalisuutta käsittelen sen sijaan laajasti tuonnempana). Uskomusrationaalisuus, joka filosofiassa kuuluu lähinnä tieto-opin piiriin, on suurin piirtein sitä, että ihminen on omaksunut tieteellisen maailmankuvan eli "uskoo" todeksi yleisesti hyväksytyjä tieteellisiä "totuuksia" ja ajattelee, puhuu ja toimii tavalla, joka on sopuossuonissa näiden kanssa. Platonin(427-347 eKr.) määritelmän mukaan "tieto on hyvin perusteltu tosi uskomus". Usko yliluonnollisiin asioihin (esim. Jumalaan), jota ei voida sen enempää verifioida kuin falsifioidakaan, ei kuulu tietoteoreettisen ja tieteellisen uskomusrationaalisuuden - eikä oikeastaan minkään muunkaan rationaalisuuden piiriin, jos järjen yhtenä perusedellytyksenä pidetään tietoa - vaikka "uskomus"-sana saattaisi viitata siihen. Ihmisen usko ja hengellinen vakaumus kuuluvat toiveiden ja arvojen maailmaan eli lähinnä moraaliseettisiin kysymyksiin. Uskonnollista toimintaa ja uskonnollisia *hyveitä ja tekoja* voidaan kuitenkin arvioida myös arvo- ja välinerationaalisuuden lähtökohdista. Järki on itsessään siinä mielessä moniulotteinen käsite, että sitä voi tarkastella ontologisena, epistemologisena ja eettisenä kysymyksenä.³

¹ vrt. Lübecke (toim.) 1987, 276; vrt. myös Kotkavirta 1994, 244-245, 248-249

² vrt. Niiniluoto 1994, 40-46; ks. myös Siitonen 1997, 91-92

³ vrt. Niiniluoto 1994, 47-49 ja 63; ks. myös jakso 3.2 (iii) tuonnempana. Kristinuskon monet dogmit voidaan myös - tiettyyn pisteeseen saakka (!)- tutkia tietoteoreettisina kysymyksinä.

Tässä esityksessä paljon käytetty käsite "tekninen järki" (merkityksessä välineellinen rationaalisuus), joka kuuluu Frankfurtin koulun vakiokäsitteisiin, on hiukan ongelmallinen sikäli, että se viittaa ehkä liian yksipuolisesti teknologiaan ja tekniikkaan (mekaniikka). Välineellisellä rationaalisuudella - täysin neutraalisessa merkityksessä - voimme myös laajemminkin ymmärtää kaikkea sellaista loogista ajatustoimintaa ja tiedon hyväksikäyttöä mitä moninaisimmilla tavoilla, joka palvelee yhteiskuntaa ja ihmistä hänen jokapäiväisessä elämässään, esimerkiksi erilaisia keinoja luonnon ja luonnonvoimien hyödyntämiseksi. Tekninen järki muuttuu kuitenkin ongelmalliseksi silloin kun se ei enää tyydy "osaansa", vaan hakee itselleen lähinnä tieteen arvovalan nojalla eräänlaista "yksinoikeutta" rationaalisuuteen; käytännössä tämä tapahtuu silloin kun ja jos tieteellisiä uskomuksia ja keksintöjä (paradigmat) sovelletaan kriittittömästi kaikkiin elämäntilanteisiin ottamatta lainkaan huomioon arvorationaalisia näkökohtia. Tätä samaa asiaa voidaan myös ajatella toisin päin niin, että uskomusrationaalisuus, josta puuttuu kokonaan arvorationaalinen dimensio, muuttuu yksipuoliseksi tekniseksi järjeksi: eräät tiedemiehet (eivät toki kaikki) pyrkivät tällä tavoin sanoutumaan irti moraalisesta vastuustaan suurten tieteellisten löytöjensä mahdollisesta myöhemmästä väärinkäytöstä (vrt. esim. atomipommi). Toinen esimerkki siitä milloin uskomusrationaalisuus (tiede) toimisi puhtaasti teknisenä järkenä olisi vaikkapa ihmisen kloonaus, jos se tapahtuu ilman edeltävää yhteiskunnallista arvokeskustelua.

Laajemman rationaalisuuskäsitteen lähtökohdista instrumentaalisen rationaalisuuden ja myös uskomusrationaalisuuden yksipuolisuutta ja paradoksaalisuutta voidaan osoittaa niin sanotulla "docta ignorantia"-teesillä, joka tarkoittaa tietoisuutta (ihmisen) tietämättömyydestä: on nimittäin aina syytä muistaa paradoksi, että ainoa täysin varma tieto on epävarma tieto. Tiedeyhteisöt teorioineen ja paradigmoineen (vrt. Kuhn 1962) eivät kuitenkaan mielellään, monestakin syystä, halua julkisesti tunnustaa ja hyväksyä sitä, että ne eivät pysty ehdottomalla varmuudella - vaikkakin usein melkoisella todennäköisyydellä - eksplikoimaan edes jotakin kapeaa sektoria omasta tutkimusalastaan. Tiede ei pysty koskaan tyhjentävästi kertomaan etukäteen mitä kaikkea voi seurata, esimerkiksi ekologisesti, jostakin uudesta tekniikasta tai toimenpiteestä.¹

(8) *Järki ja looginen päättely.* Niiniluoto on huomauttanut aivan oikein, että emme voi väheksyä tai kokonaan torjua instrumentaalisen rationaalisuuden ja loogisen päättelyn merkitystä yhteiskunnassa tai yksilön elämässä. Otan Estoniaan liittyvän esimerkin - von Wright tunnetun intentionaalisen päättelyn kaavan pohjalta - joka valaisee välineellisen ja laajemman järjen suhdetta: jos haluamme päästä tilanteesta B tilanteeseen A on tehtävä X. Ajatelkaamme tältä pohjalta, että Estonian kapteenin tarkoitus (intentio) on "siirtää" laiva Tallinnasta (B) Tukholmaan (A), hän antaa miehistölleen sen mukaiset määräykset (X). Tämä tehtävä on instrumentaalista rationaalisuutta yksinkertaisimmassa muodossaan - mutta riittäkö se in extenso järjen määritteeksi?

Kun tehtävään liitetään uusia ehtoja, tehtävä muuttuu paljon monimutkaisemmaksi. Esimerkiksi jos laivamatka saa kestää enintään 15 h, kapteenin on silloin myös määrättävä, että keskinopeus on vähintään 16 solmua tunnissa.

¹ vrt. Naess 1981, 26-27

Tehtävään liittyvät tavoitteet voivat olla myös keskenään ristiriidassa, lisäksi tehtävän suorittaminen voi olla - käytännössä hyvin usein onkin - riippuvainen vaihtelevista ulkoisista premisseistä, Estonian tapauksessa esimerkiksi merimatkan aikana vallitsevasta myrskystä, laivan sen hetkisestä kunnosta ja muista tekijöistä.

Nyky-yhteiskunnassa tiede ja teknologia ovat varsin menestyksellisellä tavalla tulleet ihmisen avuksi instrumentaalisen rationaalisuuden alueella - jopa siinä määrin, että tehtävä voidaan usein hoitaa kokonaan tietokoneen avulla tai muutoin saman kaavan mukaan, ehkä vain pienin tarkistuksin tilanteesta riippuen mutta ei edes aina sitäkään. Mutta jos käy niin, että asetettujen tavoitteiden ja ulkoisten ehtojen välinen ristiriita on joka suhteessa ilmeinen, ei enää riitä yksin teknis-rationaalinen päättely, vaan kuvaan tulee myös arvorationaalisia (ja mahdollisesti uusia uskomusrationaalisia) näkökohtia. Joudutaan lisäksi asettamaan eri tavoitteet ja premissit prioriteetti- eli arvojärjestykseen ennen kuin suoritetaan välttämättömät toimenpiteet. Tässä tapauksessa, jos vastakkain ovat "nopein ja taloudellisin laivayhteys" sekä "turvallinen merimatka", kapteeni joutuu ratkaisemaan näiden välisen arvojärjestyksen ja vasta sen jälkeen antamaan tarpeelliset määräykset laivan korkeimmasta sallitusta kulkunopeudesta sekä muista asioista. Huomaamme, että alkuperäisestä yksinkertaisesta instrumentaalis-rationaalista tehtävästä (jossa $A=B+X$) on tullut siinä määrin vaikea ja monirationaalinen ongelma, että lopputuloksen kuvaaminen loogisen ja intentionaalisen päättelyn kaavan mukaan tuottaa jo suuria vaikeuksia. Päättelyn lopputulos on tässä tapauksessa lisäksi monella tapaa ehdollinen: yksi looginen vastaus voisi esimerkiksi olla - ei suinkaan ainoa - että merimatka Itämerellä millä aluksella tahansa poikkeuksellisen vaikeissa sääolosuhteissa ei olekaan koskaan tarkasti ottaen täysin turvallinen. Estonian tapauksessa matka olisi todennäköisesti voinut olla suhteellisen turvallinen *jos* alus olisi noudattanut olosuhteiden sekä laivan rakenteiden ja kunnon edellyttämää kulkunopeutta (sikäli kun ko. asiat olivat tiedossa).

Tämä hieman pelkistetty esimerkki osoittanee kuitenkin selvästi, että "kaava-mainen" instrumentaalinen rationaalisuus riittää harvoin yksin päättelyn pohjaksi käytännön elämän usein monimutkaisissa tilanteissa, vaan tarvitaan lisäksi myös arvo- ja uskomusrationaalisia näkökohtia.¹ Yksipuolisesti teknis-instrumentaalisisessa ajattelutavassa - niin tehokasta kuin se usein onkin² - piilee suuria vaaroja, etenkin jos tavoitteet ovat ristiriidassa keskenään ja ulkoisten premissien (tiedossa olevia tai tiedostamattomat) yhteisvaikutus on vaikeasti arvioitavissa eli kaiken kaikkiaan jos tilanne on hyvin kompleksinen. Voidaan ihmetellä sitä, että usein, kun esimerkiksi on kyse suurista poliittisista ja taloudellisista ratkaisuksista tai ongelmista, poliitikot näyttävät toimivan yksinkertaisimman instrumentaalisen kaavan mukaan tai sitten, ehkä tarkoituksellisesti kaunistelevat ja jopa osittain salaavat asiaan liittyviä vaikeita tosiasioita tai kiistanalaisia tavoitteita sanomalla, että "tämä on ainoa vaihtoehto tässä tilanteessa".³ Toki näin tapahtuu usein ihmisen yksityisessäkin elämässä.

¹ vrt. Niiniluoto 1994, 61 (ks. lisää Estoniasta jaksossa 5.1)

² Hyvänä esimerkkinä instrumentaalisesta rationaalisuudesta puhtaimmillan positiivisessakin mielessä voisi mainita keskustelu Estonian ja Silja Euroopan perämiesten välillä (ks. s. 8-9).

³ vrt. Niiniluoto 1993, 102-104

(9) *Common sense*. Niin kutsuttu "tavallinen terve järki" (engl. common sense) - ja usein synonyyminä käytetty "maalaisjärki" - on mielenkiintoisella tavalla paradoksaalinen käsite. Siinä tunnutaan implisiittisesti ajateltavan, että tavallisten ihmisten "ei-liian-monimutkainen" ajattelutapa on - paitsi täysin riittävä jokapäiväisessä elämässä - käytännössä myös kaikkein "hyödyllisintä" ja ihmisen henkisen hyvinvoinnin kannalta myös "turvallisinta"; asioiden jatkuvassa selvittämisessä on vain "sairaaloisia piirteitä", jolla ei saavuteta yhtään mitään(!) Näinhän asia usein on jos tarkastelee kysymystä yksinomaan instrumentaalisen rationaalisuuden tai pragmaattisen rationaalisuuden näkökulmasta, mutta viimeistään kun otamme mukaan tarkasteluun myös arvo- ja uskomusrationaalisuutta - usein eettis-moraalisten kysymysten ja maailmankatsomuksellisten asioiden kohdalla - huomaamme, että "terve järki" käy riittämättömäksi ja hajoaa jonkinlaiseksi yksiuotteiseksi järjen "kulissiksi"(vrt. esim. äänilevyyn, jota soitetaan päivästä toiseen). Psykologisena käsitteenä ja ilmiönä "terve järki" ei ole suinkaan vailla mielenkiintoa tai merkitystä - päinvastoin - mutta järjen filosofisessa tarkastelussa se ei yksin ole riittävän kattava selitys järjelle. Mahtaako silti löytyä filosofian historiasta ammattiajatteliijoita, jotka ovat asettuneet avoimesti ja systemaattisesti puolustamaan niin kutsuttua "tervettä järkeä"? Saattaa löytyä montakin, mutta tässä esityksessä olen halunnut antaa tämän ehkä hieman kyseenalaisen kunnian tunnetulle amerikkalaiselle nykyfilosofille Richard Rortylle (1927-) kahdesta syystä: (i) Rorty pitää systemaattista filosofiaa ja objektiivisen "totuuden" (järjen) etsimistä enemmän tai vähemmän kyseenalaisena ja mahdottomana yrityksenä ja (ii) Frankfurtin filosofeista Habermas on käynyt mielenkiintoisen polemiikin Rortyn kanssa hänen "common sense"-filosofiaan vastaan - mutta myös osittain siihen yhtynyt.

(i) Keskeinen ajatus Rortyn "terveen järjen"-filosofiassa on, että kaikki inhimillinen tieto (ja totuus) on kontekstuaalista ja myös aina viime kädessä subjektiivista. Toisin sanoen, inhimillinen tieto ja järki - kuten myös eettiset normit ja yhteiskunnallinen järjestys - syntyvät ja muuttuvat a posteriori historiallisessa kontekstissa ja ihmisten sosiaalisen vuorovaikutuksen seurauksena; näin ollen niille ei voi antaa mitään "yli-inhimillistä" statusta tai universaalista ja transsendentaalista oikeutusta. Rorty pitää länsimaisessa demokratiassa tapahtuvaa keskustelua riittävänä ja jopa parempana järjen indikaattorina kuin analyttis-systemaattista filosofiaa.¹ On vaikeaa sanoa, mitä Rortyn omasta laajasta tuotannosta olisi tyypillisintä Rortya, mutta seuraava lyhyt - ja ehkä hieman ivallinen - toteamus on ainakin lähellä sitä: "Systematic philosophy exists by perpetually straddling the gap between description and justification, cognition and choice, getting the facts right and telling us how to live".² Toisin sanoen: Rortyn mielestä systemaattisessa filosofiassa pyritään tekemään kaikki asiat paljon monimutkaisemmiksi kuin mitä ne todellisuudessa ovat ja kaiken kukkuraksi filosofit haluavat vielä neuvoa ihmisiä miten heidän tulisi elää (!) Ehkä vieläkin kuvaavampaa Rortyn pragmaattis-käytännölliselle ajattelulle on hänen vastauksensa Habermasin läheiselle työtoverille Karl-Otto Apelille, kun tämä kysyi miten Rorty, relativistista lähtökohdistaan käsin, oikein perustelee erilaisten tekojen ja ratkaisujen moraalista arvoa toisiinsa nähden: "It's just common sense, I am just an American".³

¹ vrt. Rorty 1980, 379-389, 394, ks. myös Carleheden 1996, 142-144

² vrt. Rorty 1980, 385

³ vrt. Carleheden 1996, 145

(ii) Kuten tulemme tuonnempana huomaamaan Rorty ja Habermas eivät ole kuitenkaan loppujen lopuksi kovin kaukana toisistaan, ainakaan teoriassa, siinä suhteessa että käytäntö on useimmiten intersubjektiivisen ja kommunikatiivisen toiminnan tulos. Kantilaisesta normatiivisesta lähtökohdastaan Habermas ei voi kuitenkaan hyväksyä Rortyn lähes "puhdasoppista" relativismia. Habermas on eräässä yhteydessä todennut Rortylle, että vaikka pragmaattinen ajattelu "yh-distää meitä", "filosofinen intressimme olisi nähdä sosiaalisissa oikeuttamiskäytännöissä enemmän kuin vain pelkkiä käytäntöjä". Habermas ei voi hyväksyä Rortyn "uudelle" filosofialle tarjoamaa "ainoastaan" elämyksellistä ja "mieltä ylentävää" (edifying), lähinnä runoutta muistuttavaa tehtävää. Tästä nimittäin seuraa Habermasin mielestä "luopuminen järjen vaatimuksesta, jonka myötä sentään filosofinen ajattelu on maailmaan ilmaantunut".¹

(10) *Järki tutkimuskohteena.* Edellisessä on pyritty selvittämään erilaisia käsityksiä järjestä ja sen alkuperästä. Kun ontologisessa mielessä puhutaan objektiivisesta järjestä, sitä ei sovi sekoittaa "objektiiviseen" järkeen toisessa merkityksessä eli ajattelun ja tutkimuksen kohteena (objekti) olevaan tietoteoreettiseen järkeen: me voimme järjen alkuperästä riippumatta aina tarkastella järkeä - ja konkreettisemminkin järjen ilmentymiä - myös kohteena. Itse asiassa tässä esityksessä järki on kaiken aikaa objektina ilman, että sen vuoksi puolustaisin metafysisistä objektivismia sinänsä. Tällä vuosisadalla Frankfurtin koulun filosofeilla järki on ollut erityisen mielenkiinnon kohteena. Ja Kantille järki oli jo 1700-luvulla tärkeä tutkimuskohde, sekä teoreettinen järki että käytännöllinen järki. Kant näki jo selkeästi subjektiivisen järjen, järjen pääasiallisena ilmentymänä - tämä oli uutta sen ajan mannermaisessa filosofiassa. Kokemukseen perustuvan järjen lisäksi hän tutki myös, kuten hän sanoi, "puhtaan järjen" apriorisia periaatteita. Kant ei kuitenkaan enää missään vaiheessa uponnut edeltäjiensä tavoin metafysiikan "pohjattomaan suohon", vaan hän pyrki idealistisen metafysiikan kritiikillään pelastamaan ihmiselle järjestä sen mitä "pimeän keskiajan" (dogmatismien) jälkeen oli pelastettavissa ja saattaa järjen vankalle tieteelliselle (tässä rationalismin ja empirismin) pohjalle. Tässä suhteessa Kant oli jo 1700-luvulla varsin moderni filosofi.² Seuraavalla vuosisadalla subjektiiviselle järjelle "kävi huonommin": Hegelille ihmisen oma epätäydellinen järki ei ollut mikään arvo sinänsä, kuten Kantilla, vaan subjektin tehtävä on pyrkiä identifioitumaan absoluuttiseen järjen kanssa ja toteuttamaan "maailman hengen" päämääriä. Hegelin identiteettifilosofia "maailman hengen" edustaakin metafysisistä idealismia puhtaimmillaan.³ Käsitesekeannusten välttämiseksi on ehkä syytä vielä sanoa, että 1600- ja 1700-luvun rationalismi ennen Kantia (Descartes, Spinoza, Leibniz ym.) sisältää vielä siinä määrin "hämärää" metafysiikkaa, että se ei täytä tämän päivän tieteellisen rationaalisuuden kaikkia vaatimuksia.⁴ Siitä kestääkö Kantin tieto-oppi ja "tieteellinen metafysiikka" paremmin tämän päivän kriittisessä tarkastelussa, vallinneen filosofien keskuudessa jonkinverran erilaisia käsityksiä.⁵

¹ vrt. Habermas 1994, 16, 52,66

² ks. esim. Kant 1997, 205-214, tästä esimerkkinä myös Kantin teos *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793); vrt. myös Hilpelä 1986, 63-69, 74-78

³ vrt. Hilpelä 1986, 103-105. Mitä "maailman henki" viime kädessä voisi sitten olla?

⁴ vrt. Niiniluoto 1994, 48

⁵ ks. esim. Russell 1994,605-; vrt. myös Niiniluoto 1984, 143-147

3.2 Järki kriisissä

Millä perusteella voidaan väittää, että järki olisi kriisissä? Ja vieläpä, että järki olisi jotenkin suuremmassa kriisissä tämän päivän yhteiskunnassa kuin aikaisemmin, nyt kun aineellinen hyvinvointi on yleisesti ottaen parempi kuin koskaan ja monipuolista tietoa on kaikkien ulottuvilla enemmän ja nopeammin kuin milloinkaan? Moni varmaan vastaakin, ehkä pienin varauksin, tyystin kieltävästi koko kysymykseen: jos rationaalisuutta mitataan ensisijaisesti kvantitatiivisesti materiaalisella hyvällä ja erilaisten aineellisten tarpeiden tyydyttämisteella, tai vaikkapa ihmisen paremmalla terveydellä ja pidemmällä eliniällä, on pakko myöntää, että nyky-yhteiskunta toimii yleisesti ottaen varsin järkipäisesti ja tehokkaasti, todennäköisesti monessa suhteessa paljon rationaalisemmin kuin koskaan ennen historiansa aikana.¹ Mutta kun nykyään puhutaan myös paljon siitä, että järki on jonkinlaisessa kriisissä, sillä tarkoitetaan lähinnä yhteiskunnan ja ihmisten eräänlaista henkistä pahoinvointia (vrt. elämisen laatu) ja ilmeistä ristiriitaa eräitten ihanteiden ja todellisuuden välillä. On kysytty toimiiko ihminen joka suhteessa niin "viisaasti" tai järkevästi kuin mihin hänellä olisi mahdollisuus teknologian vuosisadalla? Elääkö hän edes kaikilta osin järkevämmin kuin aikaisempina vuosisatoina kun ei teknologiaa vielä ollut samassa määrin ihmisen apuna? Onko teknologia tehnyt ihmistä vapaammaksi? Seuraavassa tarkastelenkin (i) teknologian rajoittavaa vaikutusta ihmisen itsenäiseen ajatteluun ja siihen liittyen (ii) kysymystä kasvavasta asiantuntijavallasta yhteiskunnassa. Lisäksi pyrin tuomaan esiin (iii) irrationaalisten ilmiöiden uutta kasvua länsimaissa ja samanaikaisesti (iv) kriittis-reflektiivisen ajattelun taantumista, eräänlaista ajatuksen ja ajattelun "tilanpuutetta" länsimaisen ihmisen elämässä ja tajunnassa.

(i) Tällä vuosisadalla järjen kriisiä - on myös puhuttu järjen "sairaudesta" - on artikuloitu laajasti ja myös yritetty "diagnosoida" varsin perusteellisesti erityisesti Frankfurtin koulun filosofiassa.² Herbert Marcuse (joka *One Dimensional Man* -kirjansa kirjoittamishetkellä asui Yhdysvalloissa) on kuvannut amerikkalaista ja laajemminkin länsimaista teollisuusyhteiskuntaa 1960-luvulla ja siinä vallinnutta henkistä ilmapiiriä. Seuraava sitaatti on osittain sama kuin johdannossa, mutta tässä se liittyy jo laajempaan yhteyteen, joka koskee yhteiskunnan sisäisen ilmapiirin muuttumista teknisen kehityksen seurauksena:

"...tämä yhteiskunta kokonaisuutena ottaen on järjetön. Sen tuotanto on ihmisten tarpeitten ja kykyjen vapaan kehityksen kannalta tuhoisaa, sen rauhan säilyttäjänä on alituinen sodan uhka, sen kasvu on riippuvainen siitä että tukahdutetaan olemassaolotaistelun rauhoittamisen todelliset mahdollisuudet - niin yksilöllisellä, kansallisella kuin kansainväliselläkin tasolla. Tämä tukahduttaminen on aivan erilaista kuin se joka oli luonteenomaista yhteiskuntamme aikaisemmille ja vähemmän kehittyneille vaiheille. Se ei enää perustu luontoperäiseen ja tekniseen kypsymättömyyteen vaan voimaan... Meidän yhteiskuntamme on siitä erikoinen että se nujertaa keskipakoiset yhteiskunnalliset voimat pikemminkin teknologialla kuin terrorilla. Kaksinkertaisena perustana on valtava tehokkuus ja kohoava elintaso" (Marcuse 1969, 13-14).

¹ vrt. von Wright 1986, 130

² vrt. von Wright 1986, 17-19, ks. myös Niiniluoto 1994, 61; von Wright ja Niiniluoto eivät suinkaan ole joka suhteessa samaa mieltä tämän ajatussuunnan edustajien kanssa.

Edellä oleva pitkä lainaus sisältää monta mielenkiintoista erilliskysymystä, mutta sana "teknologia" on tässä yhteydessä avainasemassa. Marcuse tuntuu siis ajattelevan, että teknologia (ja sen antama materiaallinen voima ja elintaso) määrää ihmisen henkisen tilan ja ajattelun, sanalla sanoen ihmisen järjen, sen sijaan että ihmisen järki arvoarvostelmineen määräisi teknologian. Voidaan tietenkin kysyä onko enää tänä päivänä relevanttia ajatella teknologiaa Marcusen tavoin?

Varhemmat "frankfurtalaiset" pitivät teknologian vaikutusta ihmisen ajatteluun ja tietoisuuteen, sekä myös päinvastoin, kiistattomana; tämä ajatus aineen ja hengen dialektisesta suhteesta onkin yksi marxismiin pääteeseistä. Tämän niin sanotun tuotanto- ja tietoisuusparadigman merkityksestä vallitsee marxilais- ja monien muiden ajattelijoiden välillä tänä päivänä melko suuri yksimielisyys, vaikka nykyään katsotaan, että Marx antoi aikoinaan ehkä liian suuren painoarvon tuotantosuhteiden (esim. työn ja muiden materiaalien arvojen) vaikutukselle ihmisen henkiseen tietoisuuteen.¹ Jos hyväksymme tämän materialistisen lähtökohdan, tämän tutkimuksen kannalta tuntuisi loogiselta otaksua, että teknologian kasvun ensisijaisena seurannaisvaikutuksena teknisen osaamisen eli lähinnä instrumentaalisen rationaalisuuden merkitys myös korostuu. Marcusen mielestä tästä ei ole yksinomaan myönteisiä seuraamuksia ihmisen kannalta:

" Tässä maailmassa teknologia tarjoaa myös erinomaisen järjestyksen sille, etteivät ihmiset ole vapaita: teknologia osoittaa että on "teknisesti" mahdotonta olla itsenäinen ja määrätä itse omasta elämästään. Sillä tämä pakonalaisuus ei näytä olevan järjetöntä eikä poliittista vaan se on pikemminkin alistumista teknisen koneiston valtaan joka lisää elämän mukavuutta ja kohottaa työn tuottavuutta" (Marcuse 1969, 169).

Kuten huomaamme Marcuse ja muutkin "frankfurtalaiset" näkevät teknologian, ei välttämättä yksin pahana, mutta varsin ristiriitaisena asiana.² Teknologian destruktiivisistakin vaikutuksista ja suuresta tuhovoimasta ei liene epäilystä: aseteknologiassa on helppo nähdä, että mitä kehittyneempi tekniikka ja suurempi voima sitä tuhoisimmat seuraukset. Rauhanomaisessa käytössä olevan teknologian kohdalla ei ole aina yhtä helppo havaita samaa kausaalisuhdetta: teknologiaa katsotaan yleensä varsin "siunaukselliseksi" asiaksi, eräänlaiseksi ehdottomaksi välttämättömyydeksi ihmisen taistelussa "luontoa vastaan". Tällöin ei huomata, että teknologia voi riistäytyä ihmisen käsistä ja kääntyä häntä itseään vastaan; voisimme tässä kohdassa lainata Hegeliä ja puhua teknologian "määrätystä negatiivista", eräänlaisesta teknologian antiteesistä.³

¹ vrt. Marcuse 1969, 165; ks. myös von Wright 1986, 30 (viite 3). Habermas on kuitenkin pyrkinyt korvaamaan tuotantoparadigman kommunikaatioparadigmalla (ks. s. 43).

² Niiniluoto (1994, 61) tuntuu ajattelevan, että "frankfurtalaiset" näkevät instrumentaalisen (teknisen) järjen yksinomaan "pahana asiana". Tämä on nähdäkseni asioiden liiallista yksinkertaistamista: "Frankfurtalaiset" eivät torju teknologiaa ja teknis-logista päättelyä sinänsä (mieluummin päinvastoin) vaan arvostelevat teknologian aiheuttamia totalisoivia seuraamuksia. He kysyvät - ja tämä onkin tutkielmani yksi pääkysymyksiä - kuka tai mitkä intressit määräävät teknologian takana olevat arvoarvostelmat (vrt. esim. Marcuse 1969, 6. luku). Itse asiassa en kyllä näe kovinkaan suurta näkemyksellistä eroa "frankfurtalaisten" ja Niiniluodon käsitysten välillä kriittisessä suhtautumisessa teknologiaan (vrt. Niiniluoto 1994, 29). Maailman rikkaimpiin miehiin lukeutuva, Microsoft-yhtiön johtaja Bill Gates toteaa Helsingin Sanomissa 19.7.1998 varsin optimistisesti mm.: "Internet on teknologia, joka antaa ihmiselle mahdollisuuden omiin valintoihin". Mutta hänkin myöntää, että tietotekniikka voi myös lisätä ihmisten epätasa-arvoa.

³ vrt. Marcuse 1969, 45-46; ks. myös Hilpelä 1986, 164.

Tämän luvun johdannossa käsittelin lyhyesti Habermasin teorian tiedonintressistä. Olen myös todennut, että tiedoilla on hyvin merkittävä rooli järjen "muodostuksessa". Tämän perusteella voimme nyt olettaa, että instrumentaalisen eli teknisen järjen ensisijainen intressi on tekninen tiedonintressi ja päinvastaisesti teknisen tiedonintressin pääasiallinen ilmentymä on instrumentaalinen järki (vrt. esim. luonnontieteet). Tekninen tiedonintressi ja instrumentaalinen järki palvelevat samaa "herraa" vaikka hieman eri tavoin; niillä on sama "rationaalinen" päämäärä eli maailman (mm. luonnon) tekninen hallitseminen. Tässä yhteydessä voidaanakin erityisesti todeta, että vaikka Habermas itse pitää kaikkia tiedonintressejä (tekninen, praktinen ja emansipatorinen) - yhdessä ja erikseen sekä eri yhteyksissä hieman erilaisessa keskinäisessä suhteessa - tarpeellisina tiedon hankinnassa ja välttämättöminä todellisuuden kokonaisvaltaiseksi (rationaaliseksi) hahmottamiseksi ja elämäntilanteiden hallitsemiseksi, hänkin on jo varhaisemmassa tuotannossaan maininnut niistä vaaroista, "joita seuraa järjen redusoimisesta tekniseen rationaalisuuteen ja yhteiskunnan redusoimiseksi pelkäksi teknisen manipuloinnin kohteeksi".¹

(ii) Kuten olen aiemmin todennut, muun muassa Rorty on peräänkuuluttanut niin sanottua tavallista tervettä järkeä. Tämä järjen muoto, joka ilmeisistä puutteistaan huolimatta on pitänyt ihmiskunnan "pystyssä" tuhansia vuosia, on myös jäämässä entistä ahtaammalle tämän päivän spesialistien maailmassa. Asioiden valmistelu ja päätöksenteko, ja erityisesti taloudellinen valta sekä yritysmaailmassa että julkisessa hallinnossa, on jäänyt ja on jäämässä yhä harvempien niin sanottujen asiantuntijoiden käsiin.² Kuinka voimme tietää, että asiantuntijat ajavat sellaisia yleisiä intressejä, jotka ovat kokonaisuutta ajatellen kaikkeinärkevimpiä? Kuka määrää asiantuntijoiden päätösten taustalla olevia arvokriteereitä? Monet seikat viittaavat siihen, että tämän päivän asiantuntijat ja heitä tukevat vallanpitäjät - vaikka usein edustavat hyvinkin korkeatasoista asiantuntemusta omalla alallaan - ajavat ensisijaisesti eri ryhmien erityisintressejä ja vasta toissijaisesti - jos siihen riittää taloudellista liikkumatilaa - yleisiä intressejä.³ Melko yleinen käsitys kansan keskuudessa on, että eri alojen asiantuntijat edustavat loppujen lopuksi varsin kapea-alaista teknis-taloudellista tietämystä (vrt. halventava nimitys "fakki-idiootti"). Ei ole vaikeaa ymmärtää että ihminen kaiken aikaa vieraantuu yhteiskunnasta ja myös omasta itsestään kun oma järki (ja moraalitaju) ei enää näytä järjeltä - toisin sanoen se ei ole koherenssissa "virallisen järjen" kanssa - ja kun on pakko samastua ja alistua ulkoiseen rationaalisuusharkintaan. Perheet ja yksilöt, yhteiskunnan perusyksiköt, saavat yleensä tietää suurista rakenteellisista päätöksistä sen jälkeen kun ne ovat jo tosiasioita, siitä huolimatta että päätöksillä on usein pitkälle meneviä vaikutuksia yksityisenkin ihmisen toimeentuloon ja elämään (esim. pankkimaailman ja yritysmaailman fuusiot). Odotetaan, että kansalaiset automaattisesti hyväksyvät - niin ne myös useimmiten tekevät - ja siten legitimoivat tehtyjä ratkaisuja jälkikäteen. Ihmisestä, demokraattisenkin yhteiskunnan subjektista, on tullut yhä enenevässä määrin taloudellisen ja poliittisen vallan objekti ja väline ("pelinappula").⁴

¹ ks. Habermas 1974, 167 (suom. s. 141). Esim. Estonia-onnettomuuden "jälkimainingeissa" tekninen tiedonintressi näyttelee epäilemättä pääosaa.

² vrt. Lyotard 1985, 28

³ vrt. Habermas 1994, 35

⁴ Ibid., 41-41, vrt. myös von Wright 1986, 83-84

Ranskalaisen filosofin Jean-Francois Lyotardin (1924-98) ennustamasta hajautetusta päätöksenteosta ja vallankäytöstä, joka perustuisi tiedon vapaaseen käyttöön ja liikkumiseen postmodernissa, modulaarisessa yhteiskunnassa¹, ei ole toistaiseksi kovin paljon merkkejä ainakaan talouselämässä. Tosin poliittisen elämän ja päätöksenteon eriytymisestä eräiltä osin on ollut merkkejä Suomessa (paikallishallinnon vahvistuminen), mutta päinvastaisiakin trendejä on havaittavissa (Euroopan Unioni).

Ludvig Wittgensteinin (1889-1951) tunnetun kielipeliteorian suosiota voitaneen myös tulkita merkiksi järjen kriisistä: atomisoituminen ja relativisoituminen merkitsee "luopumista" järjen universaalisuusvaatimuksista. Näkemys, joka tuntuu hyvinkin rationaaliselta toisessa kontekstissä (kielipelissä) ei olekaan enää rationaalista toisessa, puhumattakaan kaikissa yhteyksissä. Siitä huolimatta, että kielipelimetafora terveellisellä tavalla on paljastanut positivistiseen ajatteluun liittyviä totalitarismin vaaroja, olisi varottava vajoamasta ahtaaseen "kuppikunta-ajatteluun" eri aloilla eli keinoetokiseen, lokeromaiseen (ei-holistiseen) todellisuuskäsitykseen, jota muiden muassa Habermas on kritisoinut. Eri kielipelien näennäiseen autonomiaan ja rajoihin voidaan periaatteessa aina vedota tieteellisten argumenttien puuttuessa ja sen turvin voidaan myös puolustaa mitä irratiionaalisimpia käsityksiä ja näkemyksiä maailmasta (ks. kohta iii).²

(iii) Rationaalisuuden tai rationaalisen elämän määrittelemineen täsmällisesti ja kattavasti on tietenkin monella tapaa problemaattista. Yksi tapa lähestyä kysymystä on yrittää ajatella ja eksplikoida jotakin käsitettä tai asiaa sen vastakohtista käsin: tässä tapauksessa voisimme ajatella kaksi rationaalisuuden vastakohtaa, irratiionalisuutta ja aratiionalisuutta. Kyseessä olevat negatiot eivät ole synonyymejä, mutta on vaikeaa vetää jyrkkää rajaa niiden välille. Irratiionaalinen on tietenkin myös aratiionaalista (ei-ratiionaalinen), sen sijaan ei-ratiionaalinen "ajattelu" ja toiminta eivät ole välttämättä irratiionaalisia (järjetöntä) vaan ne voivat perustua muuhun kuin rationaalisuusharkintaan, lähinnä ihmisen emotionaalisiin ominaisuuksiin, tunteisiin, tahtoon, haluihin, intuitioon, opittuihin sosiaalisiin tapoihin ja muihin tekijöihin. Itse asiassa ei-ratiionaalinen voi myös olla - paradoksaalisesti - "rationaalista" silloin kun se edistää ihmisen henkistä ja fyysistä hyvinvointia. Irratiionalisuudella taas voidaan käytännössä tarkoittaa monia eri asioita. Yhteistä niille kaikille on kuitenkin, että ne eivät perustu rationaalisiiin tosiasioihin vaan taikauskoon tai uskomuksiin, jotka eivät ole tieteellisesti testattavissa. Irratiionalismista voidaan puhua silloin kun niin sanotut "yliluonnolliset asiat" alkavat ohjata ihmisten käyttäytymistä ja ihmiskunnan "kohtaloa". Erilaisten irratiionaalisten ilmiöiden ja siihen liittyvien "harastajien" määrä on viime vuosina kasvanut huolestuttavasti, ainakin julkisuudessa ja todennäköisesti myös yksilötasolla. Tällaisia ilmiöitä ovat parapsykologia, ufologia, astrologia, erilaiset uudet uskonnolliset liikkeet jne. Myös niin sanotussa luomuviljelyssä ja vaihtoehtolääketieteessä - sinänsä arvokkaita asioita joita kannattaa tutkia lisää ja kehittää - on ollut aika ajoin havaittavissa kvasitieteellisiä piirteitä. On vaikeaa sanoa mistä nämä ilmiöt nykyaikana johtuvat ja ovatko ne jollain tavoin tarkoituksenhakuisia. Tähän on varmaan moniakin syitä, tietämättömydestä ja yhteiskunnallisesta vieraantumisesta alkaen,

¹ vrt. Lyotard 1985, 14-15

² vrt. Carleheden 1996, 161-165, ks. myös Niiniluoto 1994, 101. Kielipeliteoria ahtaasti tulkittuna, eräänlaista "pää-pensaassa-nyt-olen-turvassa-pahasta maailmasta"-ajattelua, on melko yleinen esimerkiksi erilaisissa uskonnollisissa laškoissa.

alkaen, ja tähän sortuvat herkkäuskoiset ihmiset, jotka käyttävät usein huomattavia rahasummia kyseenalaisesta oikeudesta saada harrastaa "huuhaata".¹

Onko uskontoa yleensä pidettävä irrationaalisenä ilmiönä - esimerkiksi spiritismin tavoin - on varsin mielenkiintoinen mutta vaikea kysymys? Tähän liittyy monesti niin voimakkaasti ladattuja tunnearvoja, että on useimmiten vaikeaa keskustella asiasta "kylmän" analyttisesti ihmisten kanssa. Yleensä päästään helpoimmin koko dilemmasta toteamalla vain yksinkertaisesti, että "se on uskon asia". Haluan kuitenkin tässä yrittää olla hieman analyttisempi. Monet tunnetut uskontotieteilijät torjuvat irrationaalisuusväitteen ja selittävät uskonnollisia kokemuksia lähinnä kielipelimetaforan avulla siten, että uskonnot ja usko "yliluonnollisiin" asioihin eivät ole yhteismitallisia tieteellisen ja rationaalisen ajattelun kanssa.² Tämä ajattelutapa, että uskonto on "omalla tavallaan" rationaalista tekee itse asiassa kaiken uskonnollisen "järkeilyn" mahdottomaksi ja tarpeettomaksi. Se on nykyään vielä varsin yleinen yhteiskunnassa, erityisesti uskonnollisissa piireissä.³ Deskriptiivisessa uskontososiologiassa - kun tutkitaan tieteellisesti uskonnollisia ilmiöitä ja ajatustapoja - edellä oleva väite uskonnon rationaalisuudesta pitää tietenkin paikkansa sikäli, että silloin tutkitaan uskontoa sosiaalisena ilmiönä, ei ontologisena tai epistemologisena kysymyksenä. Mutta filosofisessa - myös uskontofilosofisessa - diskurssissa, jossa pyritään tavoittamaan todellisuuden luonnetta, kielipelianalogia ei tyydytä suoralta kädeltä, koska se jättää, kuten Habermas on huomauttanut, ottamatta huomioon kielipelien rajoja ylittäviä hermeneuttisia tulkinta- ja transformaatiomahdollisuuksia.⁴

Yhtenä todistuksena ihmisen "synnynnäisestä" uskonnollisuudesta (homo religiosus) viitataan usein primitiivisten kansojen uskonnollisiin menoihin. Tällöin (kristinuskon piirissä) ei ole aina huomattu ristiriitaa, joka on siinä, että samalla kun torjutaan hyvin perusteltua tieteellistä uskontokritiikkiä (jopa immanenttia uskontokritiikkiä) yhteismitattomuus-teesillä, tunnutaan ajattelevan, että uskontojen kohdalla esiintyy sekä korkeammalle asteelle kehittyneitä (esim. kristin-usko) että vähemmän kehittyneitä, primitiivisiä uskontoja.⁵ Ajatus muita kehittyneemmistä (myös merkityksessä muita järkevempiä) uskonnoista kumoaa kuitenkin koko kielipelimetaforan logiikan ja todistusvoiman, jonka lähtökohtana nimenomaan on eri kielipelien - uskonnollistenkin kielipelien - kesken vallitseva erillisuus ja yhteismitattomuus. Kielipelianalogian mukaan kaikkien uskontojenhan täytyisi olla yhtä rationaalisia (ja hyviä) - sikäli kuin ne yleensä katsotaan rationaalisiksi - aivan samalla tavalla kuin pesäpallo on yhtä "rationaalinen" ("hyvä") peli kuin jalkapallo. Vastaus edellä olevaan kysymykseen voisi tämän perusteella olla, että sosiologisessa (ja psykologisessa) mielessä uskonto sosiaalisena ilmiönä ei ole sinänsä irrationaalista, mutta filosofisessa eli tarkemmin sanoen tietoteoreettisessa ja uskomusrationaalisessa mielessä uskonnollisia uskomuksia ja "kokemuksia" on katsottava ei ainoastaan ei-rationaalisiksi vaan myös irrationaalisiksi ilmiöiksi (siinä missä astrologia tai ufologia),

¹ vrt Niiniluoto 1994, 98-105, ks. myös von Wright 1986, 16

² vrt Ehrmark 1961, 15

³ vrt. Niiniluoto 1994, 101

⁴ vrt. Carleheden 1996, 162-163

⁵ Nykyajan antropologit ja uskontotieteilijät ovat yleensä luopuneet tällaisesta kehitysopillisesta ajatustavasta kun on kyse uskonnosta (vrt. Diehl -Andersson 1991, 23).

koska niitä ei pystytä tieteellisesti verifioimaan, ainoastaan kuvaamaan. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä että uskontoja (sen enempää astrologia kuin ufologiaakaan) tarvitsisi sen vuoksi laissa kieltää, päinvastoin niillä voi olla ja onkin monelle suuri emotionaalinen merkitys, lisäksi monet (myös) uskonnolliset hyveet ja teot voidaan hyväksyä arvorationaalisin perustein.¹

(iv) On sanottu, että filosofia on "erityinen tila ajattelulle" (Badiou).² Tällä voidaan ymmärtää sekä fyysistä että henkistä tilaa. Yhteiskunnassamme on varsin pieni joukko, jolle on suotu tyydyttävät mahdollisuudet systemaattiseen ajatteluun (aika ja paikka). Yliopistojen uusi tulostuullisuus voi pitkällä tähtäimellä olla uhkana erityisesti humanistisille tieteille ja taiteille - jotka eivät yleensä ole taloudellisesti kovin "tuottavia" - ja tätä kautta myös uhkana laajemminkin järjelle. Lisäksi "ammattiajattelijoiden" yleiset vaikuttamismahdollisuudet ovat ilmeisesti melko heikot. He ovat eräänlaisia "huutavia ääniä korvessa", koska he joutuvat käymään lähes toivotonta taistelua - mikäli katsovat siihen olevan edes mitään erityisiä syitä - murskaavan voimakkaiden taloudellisten intressien "indoktrinaatiota" ja muuta tietotulvaa vastaan julkisessa keskustelutilassa. On tuskin paljon liioiteltua väittää, että "ken omistaa ajatuksesi, omistaa myös rahasi". Moni yliopistoihminen on "ensiesiintymisensä" (väitöskirjan) jälkeen valinnut - nykyisessä henkisessä ilmastossa täysin ymmärrettävistä syistä - ahkeran tutkijan ja vaikenijan ristiriitaisen roolin. Mutta ilman nykyistä julkista (arvo)keskustelua, johon eräät filosofit ja yhteiskuntatieteilijät maassamme ovat osallistuneet melko näkyvästi, järjen kriisi olisi tällä hetkellä ehkä vielä paljon syvempi.³

Järjen käyttö edellyttää aina jossain vaiheessa (oikealla hetkellä) ajattelemista, vielä konkreettisemmin sanottuna ajatustyötä. Elektroniikan ja tietokoneiden aikakautena voisi vertauskuvallisesti puhua prosessoimisesta, joka tapahtuu ihmisen aivoissa. Ajattelemisen vaatii aikaa ja mitä perusteellisemmin ajatellaan, sitä enemmän se vaatii aikaa. Rationaalinen ajattelu ei ole myöskään puhtaasti subjektiivinen prosessi vaan se on usein interaktiivinen (dialektinen) tapahtuma ympäristön kanssa. Uudet luovat ratkaisut edellyttävät myös lähes aina intersubjektivistista vuorovaikutusta ja kommunikaatiota, jotka nekin edellyttävät aina kohtuullisen paljon aikaa. Mikäli ihminen alkaa entistä enemmän toimia valmiiksi (rationaaliseksi) "ohjelmoidun" kaavan tai koneen mukaan - tässä asiassa olemme kaiketi jo pelottavan (?) pitkällä nyky-yhteiskunnassa⁴ - luovaan ajatteluun tarvittava kokonaisaika ja energia vähenee. (Heikkeneekö samalla ajattelemisen taito?). Ja aina silloin kun puhumme harkintaan perustuvasta eli reflektiivisesta ajattelusta, tarvitaan kohtuullisesti aikaa ajatteluun, erikseen tai samanaikaisesti muun toiminnan kanssa. Nykyaikainen kiireinen elämänmuoto - kun aika on rahaa - ei suosi tällaista perusteellista ja systemaattista ajattelua, esimerkiksi työelämässä eri vaihtoehtojen ratkaisumallien vertailua, vaan suoraa ja nopeata, melkein pärefleksinomaista toimintaa. Esimerkiksi nykyään kuulee usein, että eduskunnalle jätetään liian kiireisesti ja huolimattomasti valmisteltuja lakiesityksiä.

¹ vrt Niiniluoto 1994, 97-105, vrt. myös Fromm 1986, 3. luku, ks. erityisesti s. 31

² ks. Alain Badiou : *Manifest for filosofien* (1992)

³ vrt. esim. Kari Raivion puheeseen 26.3.1997, Yliopistolehti nro 7/97, s. 7 (ks. myös viite 4).

⁴ ks. esim. Lyotard 1985, 76-85; Lyotardin "ennustukset" ns. humboldtilaisen, yleissivistävän yliopistomallin murenemisestä postmodernissa yhteiskunnassa näyttää käyvän toteen (?)

3.3. Järjen kritiikki

Olen edellisessä jaksossa yrittänyt muutamasta näkökulmasta eksplikoida - toistaiseksi lähinnä vain deskriptiivisesti - millä tavalla länsimaisen järjen kriisi ilmenee tällä vuosisadalla. En ole kuitenkaan vielä paneutunut siihen, mistä tämä syvimmiltään voisi johtua ja juontaa juurensa. Yritän löytää vastauksen kysymykseen tutustumalla tässä jaksossa tarkemmin varhemman Frankfurtin koulun järjen kritiikkiin. Mutta ennen sitä muutama sana itse kritiikin käsitteestä yleensä, sillä toimiihan kritiikki tavallaan koko tämän tutkielman metodisena lähtökohdana järjen, yhteiskunnan ja Estonia-katastrofin tarkasteluissa.¹

Kant luonnehti aikoinaan 1700-lukua kritiikin vuosisadaksi. Sen jälkeen on "filosofia kritiikkinä" (Hilpelä) voinut kehittyä varsin elinvoimaiseksi meidän päiviimme saakka - eräistä takaiskuista huolimatta (fasististen ja kommunististen hallintojen aikoina). 1700-luvulta alkaneen modernin yhteiskunnan muotoutuminen vapausaatteineen, johon liittyi muun muassa vapautuminen kirkon uskonnollista dogmeista, olivat ensiarvoisen tärkeät ajattelun vapauden ja filosofisen kritiikin kannalta: tämän seurauksena ovat saattaneet toimia (eri aikoina enemmän tai vähemmän vapaasti) niin Kant ja Hegel kuin Smith ja Marx, niin uuskantilaiset ja myöhemmät hegeliläiset kuin myös uusliberalistit ja uusmarxilaiset sekä suuri määrä poliittisesti "sitoutumattomia" ajattelijoita. Me saamme kiittää heitä kaikkia tämän päivän varsin rikkaasta ja monipuolisesta länsimaisesta filosofisesta perinteestä. Kritiikin tehtävästä yleensäkin Georg Henrik von Wright on lausunut seuraavat varsin "terapeuttiset" sanat: "Kriittisen ajattelun ja suhtautumisen kasvattajana filosofia on hyvin tärkeä kulttuurin aines".²

Filosofiassa on yleensä esiintynyt kahdenlaista, enemmän tai vähemmän päällekkäin menevää kritiikin muotoa, (a) niin sanottua primääritason kritiikkiä, jolla tarkoitetaan eri historiallisina aikakausina esiintynyttä ja ajan ilmiöihin yleisesti kohdistettua kriittistä ajattelua ja (b) sekundaaritason kritiikkiä, jolla taas tarkoitetaan lähinnä eri filosofisten ajatussuuntien ja ajattelijoiden keskinäistä kritiikkiä; tätä voisi myös kutsua filosofian immanentiksi kritiikiksi. Yleensä on ollut niin, että filosofit kritiikissään ovat "rakentavassa hengessä" ottaneet lähtökohdakseen aikaisempien filosofien kirjoituksia ja ajatuksia, näin on asian laita myös mitä suurimmassa määrin Frankfurtin koulun kohdalla; sekä varhemmat että nuoremmat "frankfurtilaiset" ovat toimineet pitkälti marxilaisessa ajatustraditiossa harjoittaen immanenttiä kritiikkiä Marxin puolesta ja häntä vastaan. Kaikkein hedelmällisintä kritiikkiä saadaan yleensä silloin kun perinteisiä koulukuntarajoja ylitetään ja syntyy kokonaan uusia oivalluksia ja ajatusrakennelmia. Hyvinä esimerkkeinä tästä ovat Habermasin kielipragmatismi ja von Wrightin "vanhoilla päivillä" - loogis-empiristisistä lähtökohdistaan - harjoittama yllättävän voimakas luonnontieteellisen ajattelun ja instrumentaalisen järjen kritiikki.

¹ vrt. Hilpelä 1986, 190-196. Reunahuomautuksena voisin todeta, että "filosofia kritiikkinä" ei ole tämän tutkielman varsinainen tai itsetarkoitus eli "filosofiani" pääsisältö, tai kuten Hilpelä sanoo "filosofia-käsitteen intensio" (s. 194) vaan ensisijaisesti se toimii metodina. Silloin kun kritiikistä tulee itsetarkoitus, voisimme puhua käänteisesti "kritiikistä filosofiana". Mielestäni kritiikki ei kuitenkaan yksin riitä motiiviksi ja sisällöksi filosofiselle ajattelulle, mutta - kriittisen teorian hengessä - kritiikin merkitys on niin keskeinen, että se voi aika ajoin nousta jopa filosofian (kaikilla filosofian osa-alueilla) pääasialliseksi tehtäväksi (ks. vielä jakso 5.3).

² ks. Suomen Luonto-lehti nro 10/1995, 28

Ei ole yllättävää, että järki ja rationaalisuus ovat keskeisimpiä teemoja Frankfurtin koulun filosofiassa. Sen lisäksi, että järki on saanut olla filosofian "ikuisena kiertotähtenä", niin - mihin johdannossa on jo viitattu - kahden maailmansodan kokeminen saman sukupolven aikana panee todellakin kysymään tarkemmin järjen perään eli kysymään " mihin järki on maailmasta hävinnyt"? Max Horkheimer (1895-1973) ja Theodor W. Adorno (1903-69) ovat yhteisessä teoksessaan vuonna 1944 ilmestyneessä *Dialektik der Aufklärung* ("Valistuksen dialektiikka", osittain suom.) tarkastelleet laajasti ja varsin kriittisesti valistuksen ja järjen historiaa ja kehitystä. Kirjan sisältö voidaan kiteyttää kysymykseen: mikä meni vialle valistuksen kunnianhimoisessa projektissa - ja miksi?.

Lähtökohdaksi järjen kritiikilleen Horkheimer ja Adorno ottavat marxilaisen ajatuksen ihmisen vieraantumisen (alienaatio) maailmasta ja todellisuudesta, jonka hän on järjellään luonut. He katsovat, että valistus ja järki ovat kääntyneet itseään vastaan, ilmiö jonka ei pitäisi kuulua aitoon valistusajatteluun: " alusta alkaen on valistus edistyksellisenä ajatteluna sanan laajimmassa merkityksessä pyrkinyt vapauttamaan ihmiset pelosta ja tekemään heistä valtiaita. Täysin valistettu maailma kuitenkin huokuu onnettomuuden voittoa", he kirjoittavat.¹

Kuinka voi olla mahdollista, että "järjen riemuvoitto" on kääntynyt "onnettomuuden voitoksi"? Kuten edellisestä lainauksesta ilmenee, syyt ovat Horkheimerin ja Adornon mielestä löydettävissä ihmisen lajityypillisistä ominaisuuksista (pelot, vallantahto jne) ja ihmisen kehityshistoriasta, mutta myös itse valistuksen dialektisestä luonteesta. Vanhempien myyttien² ja uskomusten hävittäminen, ensisijaisesti luonnontieteiden ansiosta, on kuitenkin tuonut tilalle uusia myyttejä ja perusteettomia uskomuksia. Eivät edes suuret valistusajattelijat, kuten esimerkiksi Voltaire, "uskaltaneet" lähteä ajattelussaan täydellisen vapauden tielle vaan ajattelivat, että "[Luonto tai Jumala] ... on antanut meille universaalisen Järjen periaatteen aivan samoin kuin hän on antanut linnuille sulan ja karhulle turkin...".³ Valistuksen piti vapauttaa järki myyttien vallasta, mutta se "on kieltäytynyt toteuttamasta itseään".⁴

¹ vrt. Horkheimer & Adorno 1991, 81

² Koska Horkheimer ja Adorno (ja muutkin varhemmat "frankfurtilaiset") näkevät myytit - vanhat ja uudet - keskeisinä (selitys)tekijöinä ihmisen ajattelussa ja järjen kehityksessä, pieni lisäselvitys lienee paikallaan (vrt. esim. Pettersson 1972, 214-229 tai Diehl-Andersson 1991, 255-257, 268) : Perinteisessä mielessä myytillä tarkoitetaan (iki)vanhoja yliluonnollisia ja uskonnollisia aineksia sisältäviä kertomuksia ja tarinoita, jotka alussa suullisena ja myöhemmin kirjallisena traditiona on siirtynyt sukupolvesta toiseen. Myyttien tehtävänä on ollut toimia (ajattomina) viihteellisinä, opettavaisina ja sosiaalista integraatiota edistävinä allegorioina tai metaforina eri sukupolvien aikana, ts. niiden avulla pyrittiin artikuloimaan ymmärrettävämmiin (usein oppimattomille) ihmisille olemassaoloa koskevia abstraktisia asioita tai sen osia, esimerkiksi elämän ja kuoleman tai hyvän ja pahan välinen ero (vrt. esim. käärmeeseen paratiisissa). Ennen myytit kuvastivat yleensä "korkeampaa" immateriaalista (pyhää) todellisuutta (vrt. objektivismiin), tänä päivänä, mm. maallistumisen seurauksena, myytit (ja myös legendat) tai niiden tulkinta on muuttunut lähinnä ihmisten sosiaalisia suhteita sekä erilaisia uskomuksia kuvaaviksi (vrt. subjektivismiin), ja myös enemmän materiaalisia asioita ja käsityksiä koskeviksi. Antropomorfismi, animismi, fetisismi, toteismi, magia, mystiikka, riitit, rituaalit ym. ovat enemmän tai vähemmän eri osia ja puolia laajemmasta myytti-käsitteestä. Syy miksi tulen seuraavassa käsittelemään myyttejä ja antropomorfismia melko perusteellisesti on, että ne liittyvät myöhempään Estonia-analyysiini, lisäksi ne mielestäni selittävät järjen regressiivisiäkin "taipumuksia" yhä edelleen.

³ vrt. Horkheimer 1995, 217

⁴ vrt. Horkheimer & Adorno 1991, 118

Antropomorfismi erilaisine variaatioineen on säilynyt varsin elinvoimaisena modernissakin yhteiskunnassa; se saattaa entisestäänkin elpyä postmodernin yhteiskunnan pluralistisessa ("sallivassa") ja usein varsin kvasitieteellisessä ilmapiirissä. Antiikin Kreikassa antropomorfismilla tarkoitettiin lyhyesti sanoen, että jumalilla on inhimillisiä ominaisuuksia ja piirteitä. Psykologisessa mielessä ja psyykkisena prosessina se voidaan myös ymmärtää niin, että ihminen siirtää (vrt. psyk. projektio)¹ omia subjektiivisia tuntemuksiaan (ajatuksia, tunteita, toiveita, mielikuvia) "yliluonnollisiin" asioihin, luontoon tai pyhiin esineisiin (vrt. toiteismi) - siis sekä eläviin että kuolleisiin kohteisiin - ja ikään kuin antaa ulkopuoliselle objektille inhimillisen olemuksen ja inhimillisiä piirteitä. Antropomorfismi muistuttaa animismia, joka tarkoittaa että luonnossa tai luonnossa esiintyvillä kohteilla on (myös) sielu, kuitenkin sillä erolla, että antropomorfismissa jumalat ovat osittain ihmisen kaltaisia, kun taas animismissa ajatellaan pyhien kohteiden sielun ja hengen olevan (objektiivisesti) jumalallista alkuperää (vrt. myös panteismi). Tämän filosofis-psykologisen tulkinnan mukaan näillä myyttien erilaisilla muodoilla ei ole kuitenkaan mitään oleellista geneettistä eroa, "ne palautuvat subjektiin", kuten Horkheimer ja Adorno asian edellä ilmaisivat.

Todettakoon vielä, että kreikkalaisessa mytologiassa on lukuisia esimerkkejä antropomorfismista (esim. seireenien laulu Odysseuksen harharetkistä kertovassa tarussa), myös monet tutut, vanhat eläinsadut ovat hyviä esimerkkejä samasta asiasta, se on yhä paljon käytetty tyylikeino kaunokirjallisuudessa ja runoudessa (etenkin lyriikassa).² Olen huomannut, että "tiukkana" loogis-empiristinä uransa aloittanut von Wright - tarkoituksellisesti tai vahingossa - on tavallaan "syyllistynyt" antropomorfismiin kun hän monessa eri yhteydessä puhuu luonnon "klostosta" ihmisen harrastamille riisto- ja saastuttamistoimille.³ Ekofilosofina tunnettu norjalainen Arne Naess on pitänyt antropomorfismia jopa yhtenä "keinona", jonka avulla voidaan "palauttaa" luonnolle länsimaisen ihmisen siltä riistämänsä objektiivisen arvon.⁴ Eräänlaisena loppukommenttina antropomorfismista ja myyteistä yleensä toteaisin, että ne edustavat nähdäkseni ihmisen ajattelussa tieteelliseltä kannalta varsin irrationaalisia elementtejä, etenkin jos ne estävät järjen rationaalisen käytön, mutta mikäli ne tunnistetaan alkupe- rältään subjektilähtöisiksi ja käytetään lähinnä vertauskuvauksellisina ja runollisina ilmaisuina, niillä voidaan katsoa olevan samanlaista arvorationaalista merkitystä ihmiselle kuin esimerkiksi uskonnolla.

¹ Psykologiassa projektio-käsitteellä ymmärretään yleensä ihmisen (omien) *kielteisten* tunteusten ja ominaisuuksien kiinnittämisenä (siirtäminen) toiseen ihmiseen, kun taas samastumisella on selitetty ihmisen halu tulla (yleensä myönteisessä mielessä) toisen ihmisen tai ryhmän muiden jäsenten kaltaiseksi; projektio psyykkisenä ilmiönä voitaneen kuitenkin nähdäkseni hie- man perinteisestä tavasta poiketen myös soveltaa sekä kielteisten että myönteisten mielikuvien ja tunnetilojen siirtoon eli näin ymmärrettynä antropomorfismi on eräänlainen *positiivinen* filoso- fis-uskonnollinen vastine psykologian subjektin *kielteiselle projektiolle* (rakastumista kuvataan kyllä psykologiassa myös *positiivisena* projektiona ja minä-sinä-rajan ylittämisenä; minä-kuva heijastetaan rakastettuun, jolloin tapahtuu subjektin lähes mystinen yhteensulautuminen rakas- tumisen kohteen kanssa (vrt. esim. Fromm 1956, II luku). (Kyyneikot selittävät romanttista rakkautta lähinnä vain "minä rakastan minua"-projektiona).

² ks. esim. Aleksis Kiven runo "Sydämeni laulu" : "Siell' on lapsen lysti olla.." jne tai Jukka Kuoppamäen laulun sanoihin "Sade on mun kyyneleeni.." jne.

³ vrt. von Wright (suom.)1987,140; koska sana "kostolle" on kirjassa varustettu lainausmerkillä se todistaa, että von Wright tiedostaa tämän ristiriidan tieteellis-rationaalisen ajattelun kanssa.

⁴ vrt. Naess 1981, 321- ;Naess katsoo, että markkinataloudessa luonnolla on vain välinearvoa.

Horkheimerin ja Adornon mukaan idealistinen ajatusperinne on elänyt vahvana saksalaisessa filosofiassa Kantin ja Hegelin ajoilta meidän päiviimme saakka. Viimeisessä laajassa tietoteoreettisessa teoksessaan *Negative Dialektik* (1966), joka on myös hänen päätyönsä, Adorno hyökkää erityisesti juuri tätä idealistista ajatusperinnettä vastaan, koska hän katsoo, että metafyyminen idealismi a priori olettamuksineen on ollut ja on suurin este vapaalle ja rationaalille ajattelulle. Horkheimer sanoo puolestaan Hegelin idealistista järkeä "affirmatiiviseksi", joka tässä tarkoittaa (paradoksaalisesti), että järki on todellinen ennen kuin se on todellinen, toisin sanoen järki on todellinen a priori ennen kuin "todellisuutta voidaan pitää järjellisenä". Metafyyminen idealismi on syvästi ristiriidassa Frankfurtin koulun dialektis-materialistisen (praksis)filosofian kanssa, jonka mukaan järkeä voidaan tarkastella ainoastaan a posteriori suhteessa yhteiskunnalliseen (sosiaaliseen) ja inhimilliseen todellisuuteen (olosuhteisiin) eli tämän mukaan todellinen ei ole aina välttämättä järjellistä, kuten Hegel on väittänyt. Koska Frankfurtin koulun mukaan järki on vapaa, se voi toteutua tai olla toteutumatta; käytäntö osoittaa onko todellisuus myös järkisyillä puolustettavissa. Esseessä *Filosofia ja kriittinen teoria* (1937) Marcuse kirjoittaa: "Idealistinen järjen filosofia on kumonnut kohtaamansa vapauden ja välttämättömyyden vastakohtaisuuden niin, ettei vapaus milloinkaan pääse pois välttämättömyyden piiristä". Tässä yhteydessä on sanottava, että Marcusen mukaan on myös huonoa materialismia (vrt. esim. positivismi tai realisosialismi) ellei näe ja tunnusta vapauden ja välttämättömyyden todellista eroa.¹

Perinteinen länsimainen ajattelu perustuu pitkälle juuri edellä kuvatulle idealistiselle perinteelle sekä dualistiselle todellisuuskäsitykselle eli käsitykseen kahdesta erillisestä todellisuudesta, näkymättömästä henkisestä todellisuudesta ja näkyvästä aineellisesta maailmasta (Descartes). Tämän ajattelun mukaan luonto (materia) voidaan vapaasti alistaa järjen (hengen) hallintaan, koska järki itsessään (vrt. Hegelin "maailmanhenki"), objektiivisine arvoineen, edustaa jotakin pysyvää ja ikuisesti muuttumatonta, samalla myös hyvää ja toivottavaa.² Tässä onkin valistuksen ja modernin yhteiskunnan ensimmäinen harha ja myytti, että "itsenäistyvälle" subjektiiviselle järjelle uskottiin - riippumatta tapahtuuko se empiiristen tieteiden saavutusten nojalla tai metafyymsen ja absoluuttisen järjen (Hegel) valtuuttamana - rajaton valta (herruus) luontoon ja ihmisiin nähden. "Luonnosta ihmiset haluavat oppia sen hyväksikäyttöä, hallitakseen sitä ja ihmisiä täydellisesti", Horkheimer ja Adorno kirjoittavat.³

Kaikki Frankfurtin koulun filosofit painottavat voimakkaasti (itse)kriittisen subjektiivisen järjen emansipaation tärkeyttä. Mutta sitä he kritisoivat, että subjektiivinen järki ei olekaan valistuksen myötä kokenut mitään todellista vapautusta. Valistuksen "negatiivisesta dialektiikasta", sen omasta kehityslogiikasta johtuen, ihminen (subjekti) jää itse omiin ansoihinsa, jonka hän on virittänyt ulkoisen ja sisäisen luonnon kahlitsemiseksi: "subjektin herääminen joudutaan maksamaan tunnustamalla kaikkia suhteita hallitsevan periaatteen valta". Valistuksen seuraava askel, harha ja myytti ovatkin sitten Horkheimerin ja Adornon mukaan, että "niin subjekti kuin objektikin mitätöityvät" ja "se mikä näyttää

¹ vrt. Horkheimer 1991, 20 ja Marcuse 1991, 61-62 ja 7

² vrt. esim. Kotkavirta-Nyyssönen 1994, 71-73

³ vrt. Horkheimer&Adorno 1991, 82; ks. myös Hilpelä 1986, 166-169

subjektiivisen rationaalisuuden voitolta...maksetaan järjen kuuliaisella alistumisella välittömästi esillä olevalle".¹ Mitä tästä lopulta seuraa järjen kannalta?

" Tekninen prosessi, joksi subjekti tultuaan hävitetyksi tietoisuuden piiristä on asiallistunut, on vapaa myyttisen ajattelun monimerkityksisyydestä kuten kaikesta merkitsemisestä ylipäättään, koska järki on muuttunut kaikenkattavan talouskoneiston pelkäksi apuvälineeksi. Se palvelee yleisenä työvälineenä, joka sopii kaikkien muiden työvälineiden valmistukseen, jäykäksi päämäärään suunnattuna, kohtalonomaisena kuin ennakoita laskettu työvaihe aineellisessä tuotannossa, jonka lopputulos ihmisten kannalta ei ole ennakoita laskettavissa". (Horkheimer&Adorno 1991, 106).

Edellä sanotun perusteella voitaneen vetää sellaiset johtopäätökset Frankfurtin koulun varhemmasta filosofiasta, että länsimaisen ihmisen järki ja rationaalisuus, sekä subjektiivisella että kollektiivisella tasolla, on tyypistynyt ainoastaan tekniseksi "apuvälineeksi" eli instrumentaaliseksi rationaalisuudeksi, ensisijaisesti luonnon ja käytännön elämän hallitsemiseksi. Onko sitten toivoa jostain "paremmasta" järjestä? Tässä yhteydessä, kun on kyse *järjen kritiikistä*, en ryhdy tarkemmin selvittämään minkälaisia järjen ideaalia varhemmat "frankfurttilaiset" itse mahdollisesti edustavat. Horkheimer ja Adorno ovat lisäksi olleet melko pidättyväisiä eksplikoimaan kovin tarkasti laajempaa järjen käsitettä, ennemmin heiltä löytyy viittauksia järjen kategoriseen kritiikkivaatimukseen. Kysymys järjen tarkemmasta määrittelemisestä jää avoimeksi myös sikäli, että se on kytkennässä kulloinkin vallitsevaan yhteiskuntakontekstiin ja ihmisen tulleihin valintoihin. Valintojen lopputulosta nähdään kuitenkin usein ennalta huonoiksi (vrt. negatiivinen dialektiikka). Kuvaavaa kriittisen teorian luonteelle on Horkheimerin toteamus, että "ennalta määritellyn pelastusreitän puuttuminen ei tietenkään ole argumentti tietynlaisesta [kriittistä] ajatuksenjuoksua vastaan".²

¹ Horkheimer&Adorno 1991, 102-103. Habermas kiistää, että itse valistus sisältäisi tällaista tottaisen "mustaa", negatiivista kehityslogiikkaa, jota voisi verrata myytteihin. Hän katsoo sen sijaan, että valistuksen osittainen epäonnistuminen johtuu järjen eräistä yhteiskunnallista "regressiotaipumuksista", jonka kanssa kuitenkin yhä rationaalisempaan maailmankuvaan johtava järjen eriytyminen kilpailee menestyksellisesti (ks. Habermas 1994, 165-167 ja 171). Voidaan kuitenkin kysyä: eikö valistusprosessi ole juuri se "osapuolten keskinäistä prosessia kokonaisuudessaan" jota Habermas yrittää kiistää (eikä yksin regressiivisen järjen aikaansaannos), eihän valistusta voi tapahtua ilman valistajia, valistettavia, tiedettä sekä yhteiskunnassa vallitsevaa järkeä (johon kuuluu myös sosiaaliset suhteet ja erilaiset tiedon intressit) eli valistuksen "negatiivinen dialektiikka" on silloin kaikkien näiden yhteisvaikutus ja summa (kokonaisuus on enemmän kuin sen osat!), kuten Horkheimer ja Adorno yrittävät todistaa? Käsittääkseni Kuhnin (1962) käsitys tieteellisten paradigmojen synnystä ja luonteesta in corpore tukee osittain sekä Horkheimerin ja Adornon että Habermasin näkemystä. Vaikka Frankfurtin koulun artikuloimaa valistuksen "negatiivista dialektiikkaa" voidaan myös syyttää samanlaisesta hämärästä metafysiikasta kuin mistä se itse on arvostellut idealismia (mm. Hegeliä) tai rationalismia, se "tuntuu" kuitenkin nykykokemusten valossa melko uskottavalta ja muistuttaa suuresti von Wrightin artikuloimaa ja kritisoimaa (jatkuvan) edistyksen myyttiä (*Myten om framsteget* 1993). Horkheimerin ja Adornon "pessimistisen" käsityksen ymmärtämisen helpottamiseksi olen ainakin itse yrittänyt ajatella valistuksen (tarkemmin sanoen tieteen ja edistyksen) osittain negatiivistakin luonnetta sekä myös subjektiivisen järjen osittain regressiivistä kehityslogiikkaa, kaikkiin asioihin liittyvänä varjopuolena. Valistuksen osin negatiivis - dialektista kehitysmekanismia voidaan kuvata monilla humoristisilla arkipäivän sanonnoilla, joille löytyy myös helposti empiiristä evidenssiä. Tässä vain yksi esimerkki: "ruokahalu kasvaa syödessä".

² vrt Horkheimer 1995, 224-225; Marcuse edustaa (Habermasin tavoin) ehkä jossain määrin "pragmaattisempaa" (vaikkakin kriittistä) näkemystä järjen mahdollisuudesta kuin Horkheimer ja Adorno, vrt. Marcuse 1991, 78-79 (ks. myös jakso 4.5 ja s. 103)

3. 4 Kommunikatiivinen järki...

Tähänkö (ks. edellinen jakso) länsimainen valistus ja järki olivat todellakin joutuneet 1900-luvulla, etenkin toisen maailmansodan mutta myös tieteen ja teknologian kehityksen valossa, eli eräällä tavalla "ojasta allikkoon". Kuvaavaa varhempien "frankfurtilaisten" käsitykselle valistuksen (ja tieteen) ja yleensäkin kehityksen "negatiivisesta dialektiikasta" oli Marcusen paradoksaalinen omistuskirjoitus luovuttaessaan kirjansa *One Dimensional Man* Habermasille:

"niiden toivolle, joilla ei ole toivoa".¹ Tämän päivän aikaperspektiivissä on kuitenkin syytä kyseenalaistaa - jo yksin kriittisen teorian omista lähtökohdista katsottuna - varhempien "frankfurtilaisten" kaikkein pisimmälle vedettyjä johtopäätöksiä "järjen sairaudesta". Näin siitä huolimatta, että pitäisimme heidän välineellisen järjen kritiikkiään pääosiltaan oikeaan osuneena. Yhä elossa oleva "frankfurtilainen" Jürgen Habermas on ottanut tämän haasteen vastaan ja pyrkinyt osaltaan viemään kriittisen teorian perinnettä eteenpäin.

Habermas on 1200 sivua käsittävässä päätyössään *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981) (ei suom.) pyrkinyt pelastamaan järjen siitä ristiriitojen ja toivottomuuden umpikujasta, johon se oli hänen mielestään joutunut varheman Frankfurtin koulun "negatiivisen dialektiikan" seurauksena.² Habermas yrittää myös pelastaa subjektin siitä alennustilasta, johon sen katsottiin joutuneen toisen maailmansodan seurauksena, samalla lieventäen subjektin (subjektivismin) ja objektin (objektivismin) välistä voimakasta vastakkainasettelua. Miten tämä "valistuksen valistaminen", toisin sanoen valistuksen seurauksena yleisessä ajattelussa syntyneiden vääristymien korjaaminen voisi Habermasin mukaan tapahtua? Lyhyesti sanoen: intersubjektiivisen ajattelun ja kommunikatiivisen rationaalisuuden kautta.

Tutustukaamme aluksi yhteen varsin keskeiseen Habermas-sitaattiin (alkuperäisessä kieliasussaan), jossa intersubjektiivisuuden ja kommunikatiivisen toiminnan käsitteet tulevat hyvin esille; kuten tulemme huomaamaan molemmat käsitteet kuuluvat myös Habermasin teoriassa erottamattomasti yhteen:

"Das bedeutet.. einen Paradigmawechsel in der Handlungstheorie: vom zielgerichteten zum kommunikativen Handeln...Der Fokus der Untersuchung verschiebt sich damit von der kognitiv-instrumentellen zur kommunikativen Rationalität. Für diese ist nicht die Beziehung des einsamen Subjekts zu etwas in der objektiven Welt, das vorgestellt und manipuliert werden kann, paradigmatisch, sondern die intersubjektive Beziehung, die sprach- und handlungsfähige Subjekte aufnehmen, wenn sie sich miteinander über etwas verständigen. Dabei bewegen sich die kommunikativ Handelnden im medium einer natürlichen Sprache, machen von kulturell überlieferten Interpretationen Gebrauch und beziehen sich gleichzeitig auf etwas in der einen objektiven, ihrer gemeinsamen sozialen und jeweils einer subjektiven Welt" (Habermas 1981, Bd 1, 525).

Habermas katsoo suorittaneensa paradigman vaihdoksen marxilaisessa ajattelussa arvioimalla uudelleen yhteiskunnassa tapahtuneita muutoksia: perinteinen tuotantomatriisi "subjekti vastaan objekti" (luonto- ja ihmissuhteissa) ja siihen

¹ Kyseinen lause on alkujaan myös Frankfurtin koulukuntaan lukeutuvan filosofin Walter Benjaminin esittämä.

² vrt. Kotkavirta 1994a, 240-243

liittyvä pääsääntöisesti päämäärarationaalinen ajattelu (vrt. Weberin Zweckrationalität-käsite), jota varhemmat "frankfurtalaiset" nimittivät tekniseksi järjeksi, voidaan nyky-yhteiskunnassa korvata uudella, itsenäisten ja tasa-arvoisten subjektien kommunikatiivisella yhteistoimintamallilla. Samalla rationaalisuuskäsitteen oikeuttamis- ja intressiperusteet laajenevat koskemaan useampaa kuin yhtä subjektia. Voidaan hieman pelkistää sanoa, että kommunikatiivisen rationaalisuusteorian mukaan emme enää puhuisi "*minun* järjestäni" vaan "*meidän* järjestämme". Intersubjektivismissaan sekä myös "tiukkoihin" muotoihin sidotulla kommunikaatiolla Habermas on pitkälle onnistunut torjumaan sitä (eettis-moraalista) relativismia ja kontekstualismia koskevaa kritiikkiä, josta häntä syytettiin hänen kirjansa ilmestymisen jälkeen.¹

Tarkastelin aiemmin tässä luvussa niin kutsuttua "common sense"-järkeä eli tavallista arkirationaalisuutta. Habermas on tässä suhteessa melko pitkälle Rortyn kanssa samoilla linjoilla kun hän toteaa, että "...kommunikatiivisen toiminnan teoria asettaa tehtäväkseen etsiä kommunikatiiviseen arkikäytäntöön sisältyvää järkeä ja rekonstruoida puheen pätevyysperustasta käsin *typistämätön järjen käsite*...". Mutta kuten jo edellisestä kävi ilmi, arkirationaalisuus, joka lähinnä vastaa "kognitiivis-instrumentaalista rationaalisuutta" ei ole Habermasin mielestä vielä riittävä rationaalisuuden taso muun muassa sen vuoksi, että arkisissa puhetilanteissa ei vallitse "täydellistä [intersubjektiivista] järjestystä". "Laajempi" rationaalisuuden taso, kommunikatiivinen rationaalisuus voi syntyä ainoastaan (hermeneuttisen) diskurssin eli keskustelun kautta "argumentoivan puheen pakottomasti yhdistävästä, yksimielisyyttä luovasta voimasta".²

Myös suomeksi käännettyyn kirjoitukseen *Kommunikatiivisen toiminnan käsitteen tarkastelua* (1994) Habermas on koonnut eräitä keskeisiä käsitteitä, kysymyksenasetteluja ja teesejä edellä mainitusta pääteoksestaan. Lisäksi toisessa esseessään *Diskurssi etiikka - huomioita perustelevaan ohjelmaan* (1994) hän on kehitellyt edelleen tätä samaa teemaa, tällä kertaa erityisesti sosiaali- ja moraalifilosofisesta näkökulmasta. Habermasin rationaalisuuskäsitys on kytketty voimakkaasti, yllättävästi ei kuten yleensä toiminnan tai puheaktin "lopputulokseen", vaan intersubjektiivisen toiminnan varsinaiseen tapahtumaan eli kommunikaation edellytyksiin ja sen proseduraaliseen (muodolliseen) puoleen. Jotta voisimme paremmin ymmärtää mitä Habermas oikein tarkoittaa laajalla kommunikatiivisen rationaalisuuden käsitteellään, on syytä edellä olevien "pääteesien" lisäksi perehtyä hieman tarkemmin hänen diskurssi-etiikkaansa. Keskityn tässä jaksossa kolmeen pääkohtaan: (1) Interaktiivisen ja kommunikatiivisen toiminnan yleiset tunnusmerkit ja edellytykset, (2) yhteisymmärryksen (konsensus) mahdollisuudet ja ehdot sekä (3) puheaktin eli diskurssin erityiset pätevyysvaatimukset.³

¹ vrt. Habermas 1990, 304-310, ks. myös Carleheden 1996, 156-161. Tulkiten Habermasin niin, että voidaan kyllä varauksetta puhua "*minun* ymmärryksestäni" (Verstand) koska *ymmärrys* muodostaa (vain) osan laajemmasta "*meidän* (kommunikatiivisesta) järjestämme" (Vernunft).

² vrt. Habermas 1994, 95-96; ks. myös Carleheden 1996, 163-164

³ On ollut varsin mielenkiintoista tarkastella Estonia-katastrofin tutkimuskomission työskentelyä, työn ympärillä käytyä keskustelua ja loppuraporttia Habermasin kommunikatiivisen teorian valossa; tulen myös vetämään siitä omia johtopäätöksiäni viimeisessä (5.) luvussa.

(1) Interaktiivisen toiminnan ensimmäinen edellytys on (i) sosiaalinen järjestys, tavallisesti yhteisö ja sosiaalinen toiminta. Työnjako ihmisten välillä yksinkertaisimmassakin yhteiskunnissa on tästä hyvä esimerkki. Habermas huomauttaa - tämä on usein syytä muistaa ennen kuin yleensäkin lausumme mitään siitä, mitä on järkevää ja mitä ei jossakin tilanteessa tai yhteisössä (elämiskaikissa) - että "jonkin tekstin [samoin puheen, teon tms.] ymmärtäminen on mahdollista ymmärtää ainoastaan kulttuurisesti muodostetun esiyymmärryksen taustaa vasten". Toisin sanoen tapahtuman konteksti eli aika, paikka jne, jotka ovat kaiken aikaa muuttuvia tekijöitä, luo hyvin pitkälle yhteistoiminnalle yleisiä edellytyksiä.¹ Toinen interaktion edellytys on, että on käytettävissä (ii) kyseiseen toimintaan ja kommunikaatioon tarvittavia välineitä, joista ihmisen kieli (puhe- tai merkkikieli) on tavallisin viestien ja tiedon välittäjä. Kolmas ja usein hyvin keskeinen tunnusmerkki lähes kaikelle yhteistoiminnalle on (iii) teleologisuus eli päämäärähakuisuus.

Habermasin koko teorian kannalta on keskeistä erottaa toisistaan kaksi erilaista toimintatapaa mitä päämäärän saavuttamiseen tulee: (a) menestykseen suuntautuva *strateginen toiminta*, jonka mukaan *tietyn päämäärän saavuttaminen on primäärinen, ja jossa toimijat "toteuttavat päämääriään pyrkimällä vaikuttamaan muiden toimijoiden ratkaisuihin"* ² sekä (b) ensisijaisesti yhteisymmärrykseen suuntautuva *kommunikatiivinen eli ei-strateginen toiminta*, jota pyrin tarkemmin selvittämään seuraavissa kohdissa (2) ja (3). Todettakoon tässä yhteydessä vielä, että strategisen toiminnan mallissa subjekti (toimija) näkee muun maailman (myös muut ihmiset) lähinnä vain objektina, kun taas ei-strategisesti toimiva subjekti näkee oman ja muun maailman intersubjektiiivisena maailmana ja potentiaalisenä toimintakenttänä. Raha ja valta toimivat useimmiten välineinä strategisen toiminnan asymmetrisissa vuorovaikutustilanteissa. Habermas katsoo, että nimenomaan ei-strateginen toimintamalli - vaikei se aina välttämättä johda yhteisymmärrykseen, mutta koska se tähtää siihen - on lähellä tavallista jokapäiväistä inhimillistä "kanssakäymistä" ja sisältää myös siinä esiintyvää arkirationaalisuutta.³ Selkeimmät esimerkit strategisesta toiminnasta löydämme yleensä talous- ja työelämästä (ks. myös luku 4.1).

(2) Konsensus on jo pitkään ollut yksi yhteiskuntapolitiikan muotisanoja; tämän vuoksi sen alkuperäinen merkityssisältö on jossain määrin hämärtynt ja se on saanut monta sivumerkitystä (vrt. operationalismi).⁴ Konsensusta voidaan kuitenkin myös tarkastella täysin neutraalina käsitteenä ja se tarkoittaa silloin yksinkertaisesti yhteisymmärrystä mistä tahansa asiasta. Habermas ei tässä yhteydessä ole kiinnostunut konsensuksen tai yhteisymmärryksen substantiaalisesta sisällöstä, vaan hän tarkastelee kysymystä lähinnä muodollisena proseduurina ja niitä ulkoisia ja sisäisiä ehtoja, jotka liittyvät aitoon yhteisymmärrykseen. Sanottakoon tässä yhteydessä selvyden vuoksi, että käytännössä esimerkiksi niin sanottu poliittinen konsensus tai "hiljaiset sopimukset" yritys- tai henkilötasolla eivät ole tietenkään enää käytännössä ja sisällöltään täysin neutraaleja käsitteitä tai asioita samalla tavalla kuin teoriassa, vaan konsensukseen liittyy yleensä mitä moninaisimpia ryhmä- tai henkilökohtaisia intressejä.

¹ vrt. Habermas 1994, 83-84

² ibid., 79

³ ibid., 72-75 ja 79

⁴ vrt. Marcuse 1969, 104 ja 133

Edellä mainittu tosiasia ei kuitenkaan estä Habermasia käyttämästä konsensus-sanaa sekä teoreettisessa mielessä neutraalina että käytännöllisessä mielessä intressisidonnaisena käsitteenä. Habermas pyrkii kuitenkin "aitoon frankfurtilaiseen tapaan" tunnistamaan, tunnustamaan ja mikäli mahdollista hyväksymään näitä sekä subjektiivisia (erityisiä) että sosiaalisia (yleisiä) intressejä, jotka liittyvät kaikkeen kommunikaatiiviseen toimintaan.¹

Yhteisymmärrykseen pyrkivässä toiminnassa toimijoilla (osapuolilla) on myös - enemmän tai vähemmän - yhteisiä pyrkimyksiä ja/tai toinen toistaan täydentäviä intressejä sekä yhteinen (usein vain implisiittinen) arvopohja ja normisto. Seuraavat lainaukset Habermasilta valaisevat asian melko hyvin:

" Yhteiset näkemykset *sitovat* interaktioon osallistuvat *vastavuoroisesti*. Näkemyksiin liitetyt potentiaaliset perustelut muodostavat tällöin hyväksytyyn perustan, jolla yksi tilanteen tullen saattaa vedota toisen käsityksiin. Normien säätelemän toiminnan käsite... [liittyy] sosiaalisen ryhmän jäseniin, jotka suuntaavat toimintansa joihinkin yhteisiin arvoihin...Normit ilmaisevat sosiaalisessa ryhmässä olemassa olevaa yhteisymmärrystä. Kaikkien ryhmän jäsenten, joiden suhteen jokin normi pätee, sopii odottaa toisiltaan, että he tietyissä tilanteissa toimivat tai ovat toimimatta kehotetulla tavalla".² Mikäli yhteisymmärryksen aikaansaamiseksi on yritetty vaikuttaa muilla kuin tasa-arvoisilla kommunikaation välineillä, mikä taas on tavallista strategisessa toiminnassa, Habermas ei pidä sitä enää *aitona* yhteisymmärryksenä, siitä huolimatta että se saattaa johtaa "yhteistoimintaan" " Yhteisymmärrys on kyllä mahdollista saada aikaan pakolla tai indusoida mutta sitä mikä selvästi perustuu ulkoiseen vaikuttamiseen, lahjomaan, pelotteluun, johdatteluun tai harhauttamiseen, ei voi subjektiivisesti pitää yhteisymmärryksenä", Habermas kirjottaa.³ *Aito yhteisymmärrys kuuluu siis selkeästi Habermasin kommunikaatiiviseen rationaalisuuteen eli typistymättömän järjen käsitteeseen*. Asia voidaan ymmärtää niin, että "sopiminen" (tai toimiminen) ulkoisen vaikutuksen (painostus, lahja/lahjuksia tms.) alaisena ei ole myöskään rationaalisuuden kannalta "kaikkein järkevintä", saatikka moraalisesti hyväksyttävää, vaan se edustaa lähinnä välineellistä järkeä, "joissa interaktioon osallistuvat tekevät toisistaan oman menestymisensä välineitä".⁴

(3) Tiedonintressi-teorian ohessa Habermasin kehittämä teoria puheaktien erityisistä pätevyysvaatimuksista on herättänyt laajasti mielenkiintoa - ja myös vastustusta - filosofien ja sosiologien keskuudessa. Monissa filosofian ym. (oppi-)kirjoissa käsitellään erityisesti juuri Habermasin puheaktiteoriaa ja siihen liittyen hänen selkeästi normatiivista diskurssietiikkaansa.⁵ Kielifilosofiansa osalta (myöhempi) Habermas on saanut paljon vaikutteita (myöhemmältä) Wittgensteinilta, lisäksi puheaktiteoriaansa kehittelyssä Habermas on käyttänyt myös kahden muun anglosaksisen ajattelijan John L. Austinin ja John E. Searlen tutkimuksia ja ajatuksia pohjana omalle teorialleen.

Puheaktille voidaan Habermasin mukaan asettaa (i) kielen ymmärrettävyysvaatimuksia, (ii) toimijoiden vilpittömyys- tai rehellisyysvaatimuksia, (iii) tiedon sisältöön liittyviä totuusvaatimuksia ja (iv) vaatimuksia, jotka liittyvät puheaktin

¹ vrt. esim. Habermas 1994, 34-35

² *ibid.*, 70, 75-76

³ *ibid.*, 71

⁴ *ibid.*, 73

⁵ ks. esim. Kusch 1986, 218-225 ja Lübcke (toim.) 1991, 275-276

oikeudellisiin seuraamuksiin. Ensikuulemalta kaikki kyseiset asiat vaikuttavat melko luonnollisilta ja selkeiltä, mutta kun perehdymme tarkemmin niihin huomaamme että ne kaikki ovat modernissa yhteiskunnassa myös mitä ongelmallisimpia asioita (esim. poliitikkojen uskottavuusongelmat tai iltapäivälehtien yksipuolinen "tiedonvälitys"). Tämän vuoksi ne ovat myös erityisen tärkeitä filosofisen pohdiskelun aiheita. Habermasin mukaan toimivan kommunikaation yleiset (usein vain implisiittiset) ehdot "rakentuvat intersubjektiiiviselle tunnustamiselle" ja koska heijastuvat puheaktiin erityisinä pätevyysvaatimuksina, ne ovat samalla potentiaalisia kritiikin perusteita - eli jos edellä mainitut vaatimukset eivät täyty (mikä tahansa niistä) niin se saattaa johtaa proposition torjumiseen ja olla esteenä yhteisymmärrykseen pääsemiselle (vrt. erityisesti kohdat ii-iv).¹ Siirrynkkin seuraavassa tarkastelemaan lähemmin kielen (keskustelun) semanttisia ja syntaktisia kompetenssivaatimuksia.

(i) *Theorie des kommunikativen Handelns*- teoksessaan sekä aikaisemmin mainitussa kommunikaation käsitettä käsittelevässä esseessään Habermas tarkastelee varsin laajasti kielen yleistä rakennetta, eri lausetyyppejä, "kielellisesti standardisoitujen ilmaisujen sananmukaisia merkityksiä" (semantiikka), mutta myös erilaisia ongelmakohtia ja kielen ymmärrettävyyden kannalta muita tärkeitä seikkoja, kuten " [puhe]tilanteen ja elämismaailman kontekstit". Yksi mielenkiintoisimpia ja samalla yllättävimpiä kohtia kielen ymmärtämisen ja siten myös yhteisymmärryksen kannalta on hänen tunnettu toteamuksensa: " Wir verstehen einen Sprechakt, wenn wir wissen, was ihn akzeptabel macht".² Tässä Habermas poikkeaa selkeästi perinteisestä ajattelutavasta, jonka mukaan lause sinänsä on ymmärretty kun me tiedämme mitä kyseiset sanat yleensä tarkoittavat tai voivat tarkoittaa "käytännössä" (me siis ymmärrämme lauseen sisällön ikään kuin se olisi tosi) Tämä tavallinen näkemys voidaan verrata lähinnä totuuden ns. korrespondenssi-teoriaan. Mutta Habermasin mielestä olemme ymmärtäneet lauseen täysin oikein vasta kun me tiedämme mitkä "taustatekijät" (konteksti) tekevät sen hyväksyttäväksi. Esimerkiksi kehoitus "älä tapa" perustuu rauhan aikana yleisesti hyväksytyyn eettis-moraaliseen normiin kun taas sama lause muuttuu ei-hyväksyttäväksi sodan aikana ja samalla myös Habermasin määritelmän mukaan ei-ymmärrettäväksi ja käsittämättömäksi.

Edellisestä on todella helppo huomata, että Habermasille kieli on paljon muuta kuin vain tekninen kommunikaatioväline tai instrumentti. Kieli on hänelle itse asiassa koko inhimillisen kulttuurin (sosiaalisaation) tärkein kantaja ja välittäjä. Siksi Habermasin järki-, totuus- ja moraalikäsitys eli koko hänen kommunikatiivinen rationaalisuus-teoriansa on niin vahvasti sidottu kielen formaalisiin ja pragmaattisiin ehtoihin sekä myös puheaktin sosiaalisiin edellytyksiin. Varhempiin "frankfurtilaisiin" nähden Habermas edustaa lähinnä deontologista eli sääntöteoreettista yhteiskuntanäkemyistä kun taas esimerkiksi Marcuse edustaa selkeämmin teleologista eli tavoiteteoreettista (vrt. objektivismi) näkemystä.³

Kielen syntaktisen rakenteen osalta joudun tässä kohdassa toteamaan vain lyhyesti sen, että yhteisymmärrykseen tähtäävässä keskustelussa kielen tulisi Habermasin mukaan olla myös kielipillisesti oikein ja lausetyypit muutenkin puhetilanteeseen (kielipeliin) sopivia eli sellaisia, jotka eivät aiheuta

¹ vrt. Habermas 1994,82 ja 90

² vrt. Habermas 1981,Bd 1, 400.

³ ibid., 83-84, 91-93 ja Carleheden 1996, 28-33; vrt. myös Lagerspetz 1996, 45- .

väärinkäsityksiä. Habermas pitää kuitenkin Wittgensteinin kielipeliteoriaa liian yksipuolisena ja kaavamaisena, koska yhteisymmärrykseen tähtäävässä keskustelussa voidaan myös suuremmitta vaikeuksista ylittää "kielipelin" rajoja.¹

(ii) Vilpittömyys- tai rehellisyysvaatimus - usein "piilossa" pysyttelevänä taustatekijänä -on hyvin mielenkiintoinen ei-strategisessa eli yhteisymmärrykseen suuntautuvassa puheaktissa. Habermas korostaa varsin selkeästi sen merkitystä: "Puhujan kommunikatiivinen tavoite ... on ilmaista mielipiteitä, tarkoituksia, tunteita, toiveita jne totuudellisesti, niin että kuulija uskoo sanotun".² Mutta asia ei ole aivan ongelmaton: kuinka voi olla varma, että kuulija uskoo sanotun - puhujan vilpittömyydestä huolimatta, tai päinvastoin, kuulija saattaa uskoa puhujan vakuuttaviin mutta valheellisiin sanoihin. Habermas tiedostaa tämän ongelmakohdan, mutta katsoo, että yhteisymmärrykseen ja yhteistointimintaan tähtäävään keskusteluun sisältyy, vaikka ei aina selkeästi artikuloituna, monella tavalla takeita toimijoiden vilpittömyydestä ja totuudellisuudesta. Habermas puhuu takeista eräänlaisena "puhetoimintojen toimintaa koordinoivana voimana" (voidaan ehkä myös puhua sanojen ja tekojen välisestä symmetriasta). Habermas korostaa, että takeita ei anneta esittämällä lisää perusteluja, vaan viime kädessä "se, että joku todella tarkoittaa mitä sanoo, voidaan tehdä uskottavaksi vain hänen toimintansa seurausten kautta".³

(iii) Tiedon keskeistä, suorastaan dominoivaa roolia tämän päivän kaikessa "rationaalisessa" kanssakäymisessä, tieteellisissä diskursseissa, jokapäiväisissä keskusteluissa jne. on vaikeaa liikaa korostaa. Habermasin mukaan keskustelun kommunikatiivinen tavoite on "esittää tosi väittämä (tai osuvia olemassaoloa koskevia oletuksia), jonka myötä kuulija omaksuu puhujan tiedon ja yhtyy siihen". On mielenkiintoista huomata, että Habermas ei kuitenkaan nostata tietoa muiden kompetenssivaatimusten yläpuolelle puheaktia ohjaavana ja yhteisymmärrykseen vaikuttavana tekijänä, vaan puheaktin sisältämiä propositioneja (ehdotus) voidaan torjua yhtä hyvin eettisin kuin kognitiivisin perustein.⁴

(iv) Diskurssietiikkaa käsittelevässä esseessään Habermas on varsin laajasti ja perusteellisesti käynyt läpi kommunikatiivisen toiminnan eettis-moraalisia aspekteja. On vaikeaa tehdä oikeutta Habermasin eettiselle ajattelulle muuttamalla rivillä, mutta voitaneen kuitenkin väittää, että Habermas eksplikoi ja kannattaa selkeästi normatiivista moraalialia - kuitenkin vain formaalisessa mielessä - kommunikatiivisessa toiminnassa, siitä huolimatta että hänen moraalikodeksinsa on perusteiltaan (inter)subjektivistinen ja kontekstuaalinen. Habermas on mielestäni hyvin kiteyttänyt laajan diskurssietiikkansa seuraavaan lauseeseen: " ... kommunikatiivinen tavoite on suorittaa kulloiseenkin normatiiviseen kontekstiin nähden *oikea* teko, jonka myötä hänen [puhujan] ja kuulijan välille syntyy legitiimiksi tunnustettu interpersoonallinen suhde".⁵ Jos pitäisi lyhyesti luonnehtia, vain kahdella sanalla, Habermasin kommunikatiivista rationaalisuutta, ne voisivat ehkä olla juuri nuo edellä mainitut sanat "oikea teko" (kulloinkin); sana "oikea" on tällöin ymmärrettävä intersubjektiiivisesti ja myös tulkittava substantiaalisessa mielessä eettisesti väljästi.

¹ vrt. Habermas 1994, 82-83 ja 91-92; ks. myös Carleheden 1996, 163-164

² *ibid.*, 48

³ *ibid.*, 89;

⁴ *ibid.*, 90

⁵ *ibid.*, 90

3.5 ... vaiko sovittamaton riita?

1700- ja 1800- luvut olivat vielä suurten metafysis-filosofisten sekä poliittisten järjestelmien rakentamisen ja myös "suurten kertomusten" aikaa. Filosofisella puolella oli Kantin transsendentaalifilosofia ja Hegelin identiteettifilosofia, poliittisella puolella Adam Smithin (1723-1790) liberalismi ja Karl Marxin sosialismi (kommunismi). Unohtaa ei voi myöskään valistuksen ja (uskonnollisen) dogmatismien välistä pitkää kilpajuoksua. 1900-luku on sitten ollut suurelta osin metafysiikan "kuoleman jälkeistä elämää". Metafysiikan "kuolemaan" on vaikuttanut merkittävältä osin loogis-empiristinen ja fenomenologis-eksistentiaalinen filosofia, mutta ennen kaikkea luonnontieteiden voimakas kehitys kaikkine seurannaisvaikutuksineen.

Varhempi Frankfurtin koulu, vaikka oli vielä "toisella jalalla" 1800-luvun identiteettifilosofiassa, oli jo innolla mukana kritikoimassa ja dekonstruoimassa vanhoja metafysisiä ajatusrakennelmia (idealismi ym.). Habermas on, kuten olemme huomanneet, kulkenut eräällä tavalla Kantin ja Hegelin jalanjäljissä filosofisten systeemien "rakentajana". Hänellä on kuitenkin ollut molemmat jalat lujasti empiirisessä ja - voisiko sanoa näin - käytännön elämän rehevässä maaperässä. Mutta onko Habermasin (modernin) valistuksen ja järjen "pelatusyritys" vakuuttava? 1900-luvun jälkipuoliskolla voimistunut ja lähinnä ranskalaisella maaperällä syntynyt poststrukturalistinen, myöhemmin postmodernismiksi kutsuttu ajatussuunta asettaa kyseenalaiseksi kaikkia yrityksiä luoda kokonaisvaltaisia ja pysyviä filosofisia ajatusrakennelmia. Tämän varsin epäyhtenäisen "koulukunnan" edustajaksi valitsen tähän ranskalaisen postmodernistin Jean-Francois Lyotardin lähinnä siitä syystä, että Lyotard on selkeästi asettunut vastustamaan Habermasin kommunikatiivista rationaalisuuskäsitystä. Tulen Estonia-analyysin yhteydessä myös viittaamaan Lyotardin mielenkiintoiseen "sovittamattoman riidan" - käsitteeseen. Mainittakoon, että Nietzsche on ollut yksi postmodernistien suuria innoittajia. Myös Adornon myöhemmässä ajattelussa ja modernin idealismikritiikissä on yhtymäkohtia postmoderniin ajatteluun.¹

Aluksi ehkä muutama sana Lyotardin henkilöhistoriasta on paikallaan, koska hänen taustansa - Habermasin melko konventionaaliseen henkilöhistoriaan verrattuna - on postmodernilla tavalla moni-ilmeisempi ja "ristiriitaisempi". 1950-luvulla Lyotard toimi filosofian opettajana Algeriassa, siis aikana jolloin Algeria oli vielä Ranskan alusmaana. Lyotardilla on marxilainen tausta ja hän osallistui Ranskassa 1960-luvulla aktiivisesti vasemmistolaiseen politiikkaan. Hän otti myös avoimesti kantaa Algerian vapaustaistelun puolesta omaa maataan vastaan. On mielenkiintoista nähdä kuinka Lyotard jo nuorena oli varhainen postmodernisti tai ainakin posttraditionalisti, eräänlainen "sovittamattoman riidan ja moniarvoisuuden (pluralismi) apostoli": vastoin kansainvälisen marxismin periaatteita hän hyväksyi esimerkiksi Algeriaan mieluummin uudet kansan alistajat (nationalistit) kuin vanhat sortajat (Ranska). Monien värikkäiden vaiheiden jälkeen hän jätti aktiivipolitiikan ja toimi sittemmin useita vuosia filosofian professorina Pariisissa. Lyotard tunnetaan myös laajasti taidekriitikkona ja avangardistisen taiteen puolestapuhujana. Lyotard kuoli 1998.

¹ vrt. Lübecke (toim.) 1991, 388-389 ja Kotkavirta 1991, 189-191. Kirjailija Matti Mäkelä näyttää olevan yksi postmodernismin uusia "apostoleita" Suomessa, ks. Helsingin Sanomat 28.3.1999

Lyotardin ajattelussa on lähinnä kaksi pääteemaa: (1) tiedon merkitys ja siihen liittyen järjen ja vallan legitimaatio-ongelmat postmodernissa yhteiskunnassa sekä (2) yhteiskunnallisen moniarvoisuuden puolustaminen ja yhteiskunnassa vallitsevien syvien kulttuurierojen paljastaminen erityisen kieliontologian avulla. Edellisestä aiheesta syntyi vuonna 1979 kirjanen *La condition postmoderne* (suom. *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*, 1985) ja jälkimmäisestä aiheesta vuonna 1983 laaja teos *Le Diffèrend* ("Riita"; ei suom.; tässä esityksessä käytän englannin kielistä laitosta *The Differend*, 1988). Lyotardin postmoderniin filosofiaan on merkittäväällä tavalla vaikuttanut Wittgensteinin kielipeliteoria.

(1) Toinen Lyotardin suurista filosofisista projekteista on siis postmodernin tiedon ja yhteiskunnan määrittelemineen. Tämä tapahtuu tutkimalla ja analysoimalla jälkiteollisen informaatioyhteiskunnan monia uusia ilmiöitä ja piirteitä vertailemalla niitä moderniin teollisuusyhteiskuntaan. On heti sanottava: Lyotard ei pyri ainoastaan osoittamaan, että yhteiskunta on muuttunut postmodernin suuntaan, vaan hän asettuu selkeästi kannattamaan uutta "modulaarista" (eriytynyttä) yhteiskuntakuvaa modernin strukturalistista ajattelua ja totaliteetti-yrkimyksiä vastaan: "...väliaikaiset sopimukset ... ovat korvaamassa pysyviä instituutioita niin ammatillisissa, tunne-, sukupuoli- ja kulttuurikysymyksissä kuin perhettä, kansainvälisyyttä kuin politiikkaa koskevissa".¹ Tuskin niin, että Lyotard vastustaisi sinäänsä modernin yhteiskunnan tai valistuksen parhaimpia ihanteita (vapaus, veljeys ja tasa-arvo), hän katsoo vain, että niiden merkitys ja sisältö ovat täysin muuttuneet nyky-yhteiskunnassa. "Suurten kertomusten" (esim. valistuksen, liberalismien, sosialismin jne) opetus ja valistava vaikutus ovat menettäneet merkityksensä; "toiveita ei unohdettu, ne tuhottiin" ! Lyotard huudahtaa.²

Moderniin teollisuus- ja hyvinvointiyhteiskunnan kuvaan kuuluvat vahva usko ja luottamus tieteen ja teknologian mahdollisuuksiin, kehitykseen ja saavutuksiin (vrt. skientismiin), tavoitteina tarkoituksenmukaisuutta ja suorituskykyisyyttä (vrt. funktionalismiin ja pragmatismiin), tätä kautta myös erityisesti pyrkimystä kokonaisvaltaisiin taloudellis-poliittisiin rakenteisiin ja/tai niin sanottuihin "yhteiskunnan itseohjautuviin järjestelmiin" (vrt. strukturalismiin). Lyotard on sitä mieltä, että tässä perinteisessä ajattelussa syyllistytään ennen kaikkea jonkinlaiseen konservatiiviseen "vainoharhaisuuteen" - tässä hän on lainannut Horkheimeria - kieltäytyessään näkemästä yhteiskunnallisia muutoksia, sen myönteisiä ja innovatiivisia kehitystrendejä (esim. tietotekniikka) tai kielteisiä häiriötekijöitä (esim. poliittiset lakot), minään muuna kuin "sisäisinä uudelleenjärjestelyinä" ja luonnollisina osina vallitsevaa, kuitenkin pysyvää yhteiskuntarakennetta. Strukturalismin mukaan modernissa yhteiskunnassa ei ole suuria intressikonflikteja, ei ole myöskään tarvetta syvällisempiin rakenteellisiin muutoksiin: " jokainen ongelma jatkuvasti ja järjestelmällisesti suhteutetaan järjestelmän tilaan kokonaisuutena", kuten tunnettu amerikkalainen sosiologi Talcott Parsons (1902-79) on asian ilmaissut.³

Modernissa yhteiskunnassa tieto ja tiede on tehokkaasti valjastettu palvelemaan tuotanto- ja valtakoneistoa, kyse on Lyotardin mukaan eräänlaisesta

¹ vrt Lyotard 1979, 104

² vrt. Pulkkinen 1989, 144-

³ vrt. Lyotard 1985, 23-25

"suorituskyvyn maksimoinnin logikkaa". Sen sijaan " postmoderni tieto ei ole silkka vallanpitäjien väline".¹ Jos tieto modernissa yhteiskunnassa on legitimoitu suorituskyvyllä tai "suurilla kertomuksilla", millä se sitten oikeutetaan postmodernissa yhteiskunnassa? Tässä astuu kuvaan Wittgensteinin kielipeli-teoria. Lyotard katsoo, että tiede on vain yksi kielipeli muiden kielipelien joukossa, lisäksi tieteiden sisällä vallitsee useita kielipelejä. Tieteellinen tieto ja tieteelliset väittämät (vrt. pelin siirrot) ovat päteviä ja voidaan legitimoida vain kunkin tieteellisen paradigman (vrt. pelin säännöt) puitteessa; lisäksi kaikki tieto yhteiskunnassa ei ole tieteellistä tietoa, vaan on myös paljon sellaista tietoa, jota Lyotard kutsuu narratiiviseksi tiedoksi eli päivittäisen elämän sisältämää ja myös käytännön elämän kannalta hyvin merkittävää kertomuksellista tietoa.²

Lyotard vastustaa kaikkia yrityksiä tehdä eri kielipelit yhteismitallisiksi; tässä kohdassa Lyotard arvosteleeekin ankarasti Habermasin diskurssiteoriaa ja hänen voimakasta pyrkimystään yhteisymmärrykseen. Lyotard ei epäröi (siinä missä ehkä moni sen tekisi) kun hän toteaa: " yhteisymmärrys on arvona vanhentunut ja epäilyksiä herättävä... tarvitsemme... sellaista käsitystä ja käytäntöä, joissa oikeudenmukaisuutta ei ole kytketty yhteisymmärrykseen". Tiedon - välillisesti myös järjen - legitimaatiokeskustelussa Lyotard nostaa oikeudenmukaisuuden eettis-moraalisena arvona yhteisymmärryksen yläpuolelle. Jotta ei syntyisi sellaista käsitystä, että Lyotard on joka suhteessa kaikkea yhteisymmärrystä vastaan, lienee seuraava tarkennus paikallaan:"... milloin vallitsee yhteisymmärrys kaikista [kieli] peleistä ja niiden puitteessa tapahtuvista siirroista, tuon yhteisymmärryksen täytyy olla luonteeltaan paikallista".³

Se mitä kuitenkin tässä yhteydessä on oleellista, kun yritän löytää mahdollisimman kestävä, ehkä "objektiivisenkin" perustan rationaalisuudelle, on että Lyotard ei hyväksy Habermasin diskurssin kautta syntynyttä konsensusta - siis ei myöskään kommunikatiivista rationaalisuutta - oikeudenmukaisuuden ja moniarvoisuuden takuumieheksi. Sen pystyy takaamaan vain aidosti pluralistinen ja heterogeeninen yhteiskunta. Toisin sanoen: oikeudenmukaisuutta voidaan paremmin taata erilaisuuden, kyseenalaistamisen ja jopa erimielisyyden kuin usein näennäisen yksimielisyyden kautta. Tähän kohtaan Lyotardin filosofiassa voisimme liittää tutun ja paradoksaalisen kansanviisauden, että " ollaan yhtä mieltä siitä, että ollaan eri mieltä"; tähän lienee eräällä tavalla ainoa oikeudenmukainen yksimielisyys, koska siihen ei edes liity minkäänlaista yksimielisyyden saavuttamisen pakkoa (vrt. s. 46). Muodolliseen yksimielisyyteen voi aina periaatteessa liittyä jonkinasteisia pakotteita tai painostuskeinoja vaikkei niitä edes selkeästi tiedostetakaan osapuolen taholta. Voisimme tässä puhua eräänlaisesta oikeudenmukaisesta erimielisyydestä; "riitaa, joka syntyy erilaisuudesta, on kunnioitettava ja kuunneltava", kuten Lyotard on asian ilmaissut.⁴

¹ vrt. Lyotard 1985, 8

² ibid., 33-46

³ ibid., 103-104.

⁴ vrt. Pulkkinen 1989, 139-144. En halua kieltää sitä, että tämä on kohta Lyotardin filosofiassa josta eniten pidän ja jota olen yrittänyt ottaa (ehkä joidenkin harmiksi!) käytännön ohjenuoraksi omassa elämässäni. Tähän voisi myös liittää erään tunnetun kansanviisauden, jonka olen kuitenkin omien elämäkokemuksieni perusteella muokannut uuteen "lyotardimaisempaan" muotoon: "parempi laiha riita kuin lihava sopu". "Riita"-sanaa ei pidä ymmärtää kovin suppeasti, vaan se tarkoittaa lähinnä juuri erilaisuutta, joka syntyy erilaisista inhimillisistä lähtökohdista.

Kuten on jo todettu, tunnusomaista modernille on pyrkimys totaliteetteihin kaikilla elämän alueilla: aineen ja hengen hallinta, luonnon ja ihmisten hallitseminen, ajan ja paikan "voittaminen" (vrt. "voittaa aikaa" tai "aika on rahaa"). Tässä ja monessa muussa suhteessa Lyotardin ja varhempien "frankfurtilaisten" ajattelu on pitkälti samoilla linjoilla; molemmilla on myös sama voimakas sosiaalinen paatos. Mutta Lyotardin mielestä ja pettymykseksi kriittinen teoria ei ole kyennyt muuttamaan ajattelua tai käytäntöä pluralistisempaan suuntaan.¹

Lyotardin mielestä ei ole lainkaan ihmeellistä, että nykyajan vallanpitäjät pyrkivät entisten päämääriensä mukaan myös saamaan hallintaansa postmodernin tiedon - ja tarvittavan teknologian sen hallitsemiseksi - nimenomaan sen suuren käyttöarvon vuoksi. Tilanne on nyt sikäli uusi, että perinteiset vallankäyttäjät, kansallisvaltiot, ovat menettäneet etuoikeutun asemansa tiedon hallinnan suhteen ja niistä on tullut tiedon käyttäjiä samalla tavalla kuin monet muut tahot (yriykset, yhteisöt ja yksityiset). Tilanne on myös muuttunut siinä mielessä - Lyotard osasi tämän ennakoida - että parhaat edellytykset tiedon hallintaan tulee olemaan niillä yhteisöillä ja yrityksillä, joilla on maailmanlaajuiset organisaatiot, riittävät tekniset valmiudet ja pätevimmat tiedon käytön asiantuntijat. Lyotard osasi ennakoida kansallisvaltioiden vallan ja merkityksen vähenemistä jo 1970-luvulla, tänä päivänä se on pitkälle toteutunut Euroopassa (ehkä hyvässä että pahassa) - poliitikkojen päinvastaisista vakuutteluista huolimatta.²

(2) "Riidan" ja erilaisuuden teeman käsittely jatkuu ja syvenee kieliontologiaksi Lyotardin myöhemmässä filosofiassa. Lyotardin mukaan syvimmiltään erilaisuus ja "riita", ihmistenkin välillä, juontaa juurensa kielen moniselkoisesta ja puutteellisesta olemuksesta eli kuten hän itse toteaa: "The conflict, though, is not between human beings or between any other entities; rather these result from prahses". Lähtökohtana Lyotardin kieliontologialle on "kantilainen" ajatus, että kieli on idean näkyvä ilmentymä; kieli ei pysty kuitenkaan koskaan kokonaan ilmentämään (kuvamaan) abstraktia ideaa. Lisäksi emme myöskään näe koskaan kieltä totaliteettina vaan se mitä me näemme on yksittäisiä lauseita peräkkäin: "The totality is not presentable", Lyotard kirjoittaa.³

Le Différend-teoksessa Lyotard on kuitenkin pyrkinyt eroon aiemmasta ajatuksesta kielestä ja kielen käytöstä kielipelinä. Vielä kirjassa *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa* Lyotard toteaa yksiselitteisesti: "...hän [Wittgenstein] kutsuu näin kokoamiaan lausetyyppejä (joista juuri mainitsimme) kielipeleiksi... jokaista lausumaa on pidettävä pelissä tehtynä "siirtona".⁴ *Le Différend* 'issä Lyotard on (kaikessa hiljaisuudessa) lakannut puhumasta kielipelistä samantapaisena positiivisena konnotaationa ja kielianalyysin metodina kuin aiemmin. Hän on nyt ruvennut puhumaan lauseuniversumista (univers de phrase), siihen sisältyvistä erilaisista diskurssilajeista (genres du discours) ja kunkin diskursin puitteessa eri tyyppisten lauseiden (régimes de phrases) ketjuuntumisesta tiettyllä tavalla peräkkäin; kieli kaikkienensa ja laajasti ajateltuna muodostaa ontologisen entiteetin eli on yksi todellisuuden peruselementeistä.⁵

¹ vrt. Lyotard 1985, 25-27.

² ibid. s.8 ja 13-15

³ vrt. Lyotard 1988, nr. 95

⁴ vrt. Lyotard 1985, 20-21

⁵ vrt. Brügger 1989, 54-56

Vaikka Lyotard edelleen näkee kielessä ja peleissä yleensäkin yhteneväisiä piirteitä, hän ei enää halua puhua kielestä pelinä, koska kieleen ei liity hänen mielestään samaa vapaaehtoisuutta kuin peleihin. Lyotardin myöhempi ajattelu tuntuu viittavan siihen, että kieli voitaisiin pitää jopa yhtenä determinismin lajina, koska, kuten Lyotard sanoo "me emme käytä kieltä", vaan "...language ... has need of man"¹, toisin sanoen kieli käyttää meitä (!). On ehkä helpompi ymmärtää Lyotardin ajatuksen kulku jos ajattelemme, että toimimme ja olemme ikään kuin välineitä kielen "operatiivisessa" maailmassa, ei ainoastaan osallistujina puheaktiin kulloinkin vaan osana itse kieltä (kuten kieli on osa meitä). Hän puhuukin lauseista eräänlaisina "tapahtumina" (evenement), jossa kieli on paljon muuta kuin vain puhujan ajatusten ja tahdonilmaisujen (intentioiden) kantajana (referenttinä) tai välittäjänä (instrumenttinä).² Nämä melko lailla paradoksaalisilta tuntuvat ajatukset kaipaavat vielä hieman lisää valaistusta.

Eräs merkittävä piirre Lyotardin kielifilosofiassa, joka poikkeaa perinteisestä kognitiivis-kommunikatiivisesta tarkastelukulmasta ja johon myös useimmat hänen lukijoistaan syystä enemmän tai vähemmän kompastelevat, on juuri edellä mainittu tapa tarkastella kieltä erillisenä ontologisena suureena, joka ei ole kaikissa suhteissa ajatustemme tai tahtomme hallittavissa. Lyotard kirjoittaa:

" Our 'intentions' [huom. lainausmerkit] are tensions (to link in a certain way) exerted by genres upon the addressors of phrases, upon their referents, and upon their senses... There is no reason to call these tensions intensions or will..." (Lyotard 1988, nr 183).

Sana "tension" on tässä tärkeä ja se voidaan ymmärtää puhetilanteen sisäisinä ja ulkoisina jännitteinä ja paineina - eräänlaisia tilanteesta johtuvia "imperatiiveja". Näistä ulkoisista "tensioista" johtuen lauseet eivät olekaan täysin subjektin vapaata tahdonilmaisua. Uskoisin, että itsekukin meistä on, eri puhetilanteissa, joskus enemmän joskus vähemmän, kokenut implisiittisia "tensioita" eli "pakottavaa tarvetta" sanoa jotain erityistä juuri siinä tilanteessa - ongelmana on vain usein silloin, että ei saa omasta mielestään kyllin selvästi artikuloitua sitä mitä haluaisi sanoa.

Lyotard on siis näin "riitauttanut" tavalliset (syntaktiset) käsitykset subjektin (puhujan), samoin kuin myös kielen roolista ja asemasta lauseiden syntymisessä; hän pitää perinteistä subjektikeskeistä (antroposentrististä) ajattelua virheelisenä, jonka seurauksena on myös opittu pitämään ihimillistä puhetta liian yksiselitteisenä ja homogeenisenä, ikäänkuin puhujan ristiriidattomana tahdonilmaisuna. Lyotardin lausekeskeistä ajattelua, jota on myös kovasti arvosteltu, on sanottu glossentrismiksi.³

Lyotard on muutaman kerran *Le Différend*-kirjassaan myös käyttänyt antropomorfismi-käsitettä selventääkseen antroposentrismia koskevan kritiikinsä.⁴ Ymmärrän asian niin - se ehkä selventää myös hiukan paremmin mitä Lyotard tarkoittaa - että ihminen projisoi, kuten moneen muuhun ulkoiseen kohteeseen tässä tapauksessa kieleen paljon sellaisiakin subjektiivisia ajatuksia ja

¹ vrt. Lyotard 1988, nr 91 ja nr 175

² vrt. Brügger 1989, 56-61, ks. myös Kotkavirta 1994b, 200-201

³ vrt. Brügger 1989, 89-91

⁴ vrt. Lyotard 1988, nr 151 ja 183

tuntemuksia, jotka eivät kuulu kohteen ontologiseen olemukseen sinänsä. Kieli ei muutu yksin "meidän kieleksemme", yksin meidän ajatuksemme ja tunteiden välittäjäksi vaikka me käytämme sitä. Ja päinvastoin: kieli ei pysty välittämään kaikkia meidän sen hetkisiä ajatuksiamme ja tunteitamme vaikka kuinka yritämme. Antroposentrinen ajattelu lähtee - Lyotardin mukaan virheellisesti - siitä, että puhe ja kieli ajatuksen tai idean kohteena olisi suvereenisesti ja joka suhteessa myös puhujan hallinnassa ja käytössä "tottelevaisena" instrumenttinä. On pantava merkille, että tässä suhteessa eli ontologisessa mielessä kieli ei toimi Lyotardilla yksinomaan (passiivisena) referenttinä (instrumenttinä) vaan se alkaa myös toimia ikään kuin erillisenä subjektina tai osasubjektina.¹

Tietenkin kieli toimii myös referenttinä ja puhuja myös subjektina, asia, jota Lyotard kognitiivis-pragmaattisessa mielessä tuskin kieltäisikään. Lyotardin lausekeskeistä ajattelua onkin syytetty ehkä virheellisestikin siitä, että se hävittää subjektin kielestä. Toinen "luonnollinen" seuraus Lyotardin lauseontologiasta on kuitenkin eräänlainen lausen merkityksen hajoaminen; emme siis voi tietää tarkasti ottaen mitä subjekti tarkoittaa puheellaan, mitä subjektin käyttämä kieli tarkoittaa ja onko vielä jokin asia (merkitys) ikään kuin "piilotettuna" lauseessa tai jäänyt (tarkoituksella tai tahattomasti) lausumatta.² Lyotardin ajatuksen hedelmällisyys lienee kuitenkin siinä ontologisessa oivalluksessa, että ihminen ei kykynee täysin ottamaan kieltä haltuunsa, "me elämme kielessä" ja käytämme sitä milloin paremmin ja milloin huonommin. Toisin ymmärtämisen mahdollisuus, samoin kielen monimerkityksisyys ja sisäinen ristiriitaisuus ("riita"), säilyy ulkoisen yhteisymmärryksenkin jälkeen.

Lyotardin filosofiaa on luonnehdittu "traagiseksi": hän on pettynyt siihen, että länsimainen uusmarxilainen yhteiskuntateoria ei ole kyennyt, hyvistä yrityksistään huolimatta, jatkamaan ja kehittämään arvokasta kriittistä perinnettä uudessa yhteiskuntatilanteessa. Hän katsoo, että varhempi Frankfurtin koulu on luopunut yhdestä marxismin keskeisimmistä taisteluvälineistä, radikaalisesta kriitikkistä, luopuessaan poliittisesta luokkataistelusta. Lyotard katsoo, että taistelu "välineellistämistä" vastaan, milloin järjen avulla, milloin luovuuden (estetiikan) avulla, on kriittisessäkin teoriassa jäänyt toivon ja utopian asteelle. Ei ole myöskään hänen mielestään ollut apua opiskelevasta nuorisosta tai kolmannesta maailmasta, joille on haluttu uskoa vallankumouksen subjektin mahdoton tehtävä.³ Ja Habermasin yhteisymmärrykseen perustuva intersubjektiiivinen ja diskursiivinen järki johtaa Lyotardin mukaan epäoikeudenmukaiseen konsensusukseen, joka ei kunnioita erilaisuutta ja moniarvoisuutta.⁴

Tämän jälkeen voidaankin kysyä onko postmodernille tunnusomainen radikaali relativismi suorittanut moderniin liittyvän totalitaarisen ajattelun ja järjen lopullisen dekonstruktion (vrt. myös s. 42). Mahdollisen vastauksen saamiseksi pyrin seuraavassa luvussa tekemään tarkempi analyysi modernista länsimaisesta yhteiskunnasta - edelleen Frankfurtin koulun kriittisen teorian hengessä - ja sen pohjalta yritän sitten viimeisessä luvussa tehdä omat Estonia-katastrofia koskevat johtopäätökseni.

¹ vrt Lyotard 1988, nr 119

² vrt. Brügger 1989, 74-78; Kotkavirta 1994b, 191 -

³ vrt. Lyotard 1985, 26-27 ; vrt. myös Pulkkinen 1989, 138-139

⁴ vrt. Lyotard 1985, 104-105. Toisaalta voidaan kysyä miten Lyotardin monet moraaliset ideat (esim. oikeudenmukaisuus) legitimoidaan postmodernin relativistisessa (ajatus)maailmassa?

4. JÄRJETÖN YKSIULOTTEINEN YHTEISKUNTA ?

Filosofit ja etenkin sosiologit ovat kautta historian yrittäneet selittää yhteiskunnan perimmäisiä syntymekanismeja ja rakennetta. Yksi perinteinen vastaus kysymykseen, "kuinka yhteiskunta yleensäkin on mahdollinen", on Aristoteleen määritelmä, että ihminen on "sosiaalinen eläin" (zoon politicon). Tämä biologisperäinen selitys lähtee siitä, että ihmisten sosiaalisuus (ryhmäkuntaisuus) on lajityypillinen ominaisuus, toisin sanoen tarve kuulua ryhmään on valmiiksi "koodattuna" ihmisen geeniperimään, samalla tavalla - kenties pienin poikkeavuuksin - kuin ihmisen ulkoiset ominaisuudet tai muut sisäiset tarpeet. Biologiset selitykset tyydyttävät harvoin filosofi ja sosiologeja ja siksi tätä mekaanis-materialistista selitystä on seurannut lukematon määrä erilaisia - ehkä kuitenkin lähinnä täydentäviä - selityksiä siihen miksi yhteiskunta on muodostunut ja muotoutunut juuri sellaiseksi kuin on. Mikä saa esimerkiksi nykyihmisiä tuhansittain ahtautumaan päivästä toiseen Estonian kaltaisiin autolauttoihin?

Yksi tunnetuimpia sosiologisia yhteiskuntaselityksiä on Émil Durkheimin (1858-1917) teoria, jonka mukaan uskonnot ja pyhät riitit, ja niiden synnyttämä kollektiivisuuden ja solidaarisuuden tunteet, ovat olleet tärkeimmät yhteisöä koossa pitävät voimat primitiivisissä yhteiskunnissa.¹ Sigmund Freudin (1856-1939) mukaan tämä puolestaan perustuu ihmisen eksistentiaaliseen kuolemanpelkoon ja ahdistukseen, joka projisoituu eräänlaiseksi luonnon ja yliluonnollisten voimien tai jumalien pelkoon ja palvontaan. Ryhmä ja yhteisö muodostaa tässä suhteessa paremman "suojan" kuin, että yksilö toimisi yksin.² Tämä lähinnä funktionalinen selitys on saanut seuraajakseen, sitä mukaa kun yhteiskunta on kehittynyt, erilaisia muunnelmia, täydennyksiä ja lisäselityksiä. En ryhdy tarkemmin pohtimaan yhteiskunnan geneettistä alkuperää, totean vain, että harvoin voidaan ihmisen kohdalla selittää yhteiskunnallista kehitystä tai ihmisen käyttäytymistä vain yhdestä selittäjätekijästä käsin. Yhteistä kaikille selityksille on kuitenkin, että yksi ratkaiseva edellytys yhteiskuntamuodostukselle on ollut ihmisen kieli ja sen kehittyminen.³ Kieli ja kommunikaatio muodostavat varsin keskeisen elementin myös Jürgen Habermasin yhteiskuntarakenteen mallissa (vrt. jakso 3.4), jonka otan seuraavassa yhteiskunta-analyysini pohjaksi. Habermasin kehittämä teoria "sosiaalisesta järjestyksestä" on varsin mielenkiintoinen synteesi monista aikaisemmista yhteiskuntateorioista, eräänlainen moderni vastine Hegelin "systeemille". Se on lisäksi varsin havainnollinen teoreettinen malli tarkasteltaessa yhteiskunnan sisäisiä vuorovaikutussuhteita.

Tässä luvussa yritän, monen filosofin esimerkkiä seuraten, ymmärtää ja "diagnosoida" länsimaisen yhteiskunnan nykytilaa: onko "se mitä on todellista järjestä", kuten Hegel⁴ aikoinaan väitti, vai poteeko jälkiteollinenkin yhteiskunta vakavaa "järjen sairautta", kuten varhemmat Frankfurtin koulun filosofit yrittävät todistella? Voidaanko enää teknologian vuosisadan lopulla puhua Marcusen tavoin "järjettömästä yhteiskunnasta ja yksiulotteisesta ihmisestä".

¹ vrt Durkheim 1980, 344-366; Horkheimer ja Adorno katsovat tästä poiketen, että valta ja työnjako pitivät alkukantaisia yhteisöjä koossa (1991, 98) ; vrt. myös Carleheden 1996, 41. 173.

² vrt. Fromm 1986, 17-18, 57, vrt. myös Westermarck (1939) 1984, 21-34.

³ ks. esim. Allardt 1964, 49-57; vrt. myös Habermas 1981 Bd 2, 118.

⁴ ks. Kotkavirta 1997, 105-122.

Tältä osin tilanne on saattanut muuttua Marcusen jälkeen: yhteiskunnasta löytynee tänä päivänä jonkin verran "vastavoimia" tai erilaisia vaihtoehtoisia elämänmuotoja, joilla on sekä aatteellista kannatusta että poliittista vaikutusvaltaa (esim. feministi- ja erilaiset ympäristöliikkeet). Ongelmallisempi ja jopa virheelinen tätä päivää ajatellen on tapa, jolla Marcuse totalisoivasti yhdistää taloudellisen ja poliittisen vallan ikään kuin ne olisivat yksi ja sama valtakoneisto¹; silti se ei välttämättä vähennä hänen valtaansa kohdistamaansa kritiikin arvoa. Tässä suhteessa Habermasin eriytyneempi malli, jossa taloudellinen ja poliittinen systeemi hoitavat eri strategisia tehtäviä, vastaa paremmin demokraattista yhteiskuntaa. Merkille pantavaa on, että Habermasilla ja Marcusella on kuitenkin sama marxilainen kaksoisperspektiivi yhteiskuntaan ja, vaikkakin Habermasilla lievemmissä muodossa, samantapainen vastakkainasettelu yksilön ja järjestelmän välillä.²

On mielenkiintoista katsoa missä määrin Marcusen tunnettu yhteiskunta-analyysi kirjassa *One Dimensional Man* (1965), jossa hän luonnehtii länsimaista yhteiskuntaa *yksiulotteiseksi*, voisi pitää paikkansa vielä puoli vuosisataa myöhemmin. Marcusen kriittinen arvio, joka koskee lähinnä amerikkalaista yhteiskuntaa 1950- ja 1960-luvulla, voidaan tiivistää seuraavaan kahteen kohtaan: (a) yhteiskunnan uudet positiiviset "valvontamuodot" ovat tehokkaasti poistaneet yhteiskunnasta opposition ja vaihtoehtoiset elämänmuodot ja b) tämä on ollut mahdollista voimakkaan teknologisen kehityksen sekä taloudellisen kasvun ja luonnon tehokkaan hyväksikäytön ansiosta (ks. jaksot 4.2 ja 4.3).

(a) Marcuse havaitsi, että amerikkalaisen keskiluokan ja työväestön sosiaalisen integraation ja yhteiskuntarauhan turvasi parhaiten tietty aineellinen hyvinvointi (status) ja sen varmensi vielä laajasti yhteneväiset kulttuuritottumukset (massakulttuuri) sekä homogeeninen ja funktionalistis-operatiivinen (tässä lähinnä tarkoitushakuinen) puhemaailma. Marcuse katsoi tässä vaiheessa, että massakulttuurin ja -kulutuksen ulkopuolella olivat vielä maan älymystö ja kaikkein heikommassa asemassa olevien slummien asukkaat, mutta kasvavan keskiluokan ajatusmaailmaa hän luonnehti näin:

" Ihmiset tunnistavat itsensä tavaroistaan; he löytävät sielunsa autoistaan, hi-fi- ja stereolaitteistaan, monitasokodeistaan ja keittiönsä varusteista. Koko se mekanismi joka sitoo yksilön hänen yhteiskuntaansa on muuttunut ja yhteiskunnallinen valvonta ankkuroituu niihin uusiin tarpeisiin jotka se on tuottanut... " (Marcuse (1964) 1969, 33).

Marcuse joutuu toki myöntämään, että marxilaisen ajattelun mukainen perinteinen yhteiskunnallinen vastakohtaisuus ja luokka-ajattelu - jonka hengessä kriittinen teoria kirjoitettiin 1930-luvun Saksassa ja jonka "järkisyys" siinä vaiheessa vielä tuntuivat perustelluilta - oli osittain menettänyt merkityksensä 1960-luvun Yhdysvalloissa, kun johtajat ja neekerit (työläiset) ajavat samanlaisella Cadillacilla ja katsovat samoja televisio-ohjelmia, mutta hän katsoo, että tämä tasa-arvoisuus on näennäistä, ihmisen todellisten tarpeiden vääristymää ja vain eräänlaista pinnallisten elämäntapojen samanlaistumista, joka ei kuitenkaan

¹ ks. Carleheden 1996, 88-89

² vrt. esim. Marcuse 1969, 27

ulotu yhteiskunnan syvempiin talous- ja valtarakenteisiin: " Siten syntyy *yksilöiteinen ajattelu- ja käyttäytymistapa* , joka joko kokonaan torjuu ne aatteet, pyrkimykset ja tavoitteet, joiden sisältö ylittää vallitsevan puhe- ja toimintamaailman puitteet tai sitten supistaa ne niin, että ne sopivat tämän maailman puitteisiin", Marcuse kirjoittaa.¹

On mielenkiintoista huomata miten sodan jälkeen pyrittiin Marcusen mukaan, tietynlaisella manipulatiivisella kielenkäytöllä luomaan uudenlaista poliittis-taloudellista (ideologista) yhtenäiskulttuuria Yhdysvaltoihin, joka palvelisi sosiaalista integraatiota, ja verrata sitä vaikkapa tämän päivän poliittisiin ja kaupallisiin "mainoslauseisiin". Marcuse kirjoittaa: "Lauseet saavat suggestiivisen käskyn muodon...koko viestintä on luonteeltaan hypnoottista... sitä sävyttää väärä tuttavallisuus... Kysymyksessä on "teidän" kansanedustajanne, "teidän" moottoritienne, teidän mielibaarinne, " teidän" sanomalehtenne...se [tyyli] edesauttaa yksilöitä samastamaan itsensä niihin tehtäviin joita he ja muut suorittavat".² Kaikkein "arvokkaimmat" poliittiset sanat, joiden merkityssisältö pyrittiin sodan jälkeen sekä kapitalistisessa että sosialistisessa maailmassa muokkaamaan omaa yhteiskuntamuotoa vastaavaksi (operationalismi) ja omia tarkoituksiperiä palveleviksi (funktionaalisuus) olivat esimerkiksi "vapaus", "rauha", "demokratia", "kommunismi", "kapitalismi" jne.³

Tänä päivänä vastaavanlaista uutta poliittista kielenkäyttöä voisi olla esimerkiksi "markkinat", "taloudellinen kehitys", "hyvinvointi(valtio)", "projekti", "kestävä kehitys"⁴ jne. Kaikilla edellä mainituilla termeillä, vanhoilla ja uusilla, on tänä päivänä myös operationaalinen sivumerkitys - riippuen funktiosta ja siitä mistä poliittis-ideologisesta näkökulmasta asiaa tarkastellaan - joka ei millään tavalla liity sanojen semanttiseen alkuperään. Sekä poliittinen että kaupallinen tyyli on muuttunut tänä päivänä entistä tuttavallisemmaksi ja siksi käytetään useimmiten "sinä"- tai imperatiivimuotoa: kaupalliselta puolelta voisimme poimia, vaikkapa erään laivayhtiön mainoslehdessä eräitä tyypillisimpiä operationalisoituja ja markkinoinnissa "kanonisoituneita" sanoja (tai niiden johdannaisia) : "osta", "sijoita", "nauti", viihdy, "huuma", "edullisesti", "alennukset/tarjoukset", "(tuntuva) säästö"; mainittuja sanoja mainitaan muutaman sivun mainoslehtisessä kymmeniä kertoja. Adjektiivien superlatiivi-muodon merkityssisältöjen "inflaation" seurauksena mainosmiesten on ollut "pakko" keksiä uusia operatiivisia "taikasanoja" kuten "extra, super, super-extra, ultra, plus, bonus" ym.

(b) Marcuse on varsin dramaattisesti ja monelta osin sattuvasti kuvannut länsimaisen teollisuusyhteiskunnan ulkoista ja sisäistä kehitystä sodan jälkeen, sen "järjenvastaista järjellisyttä", kuten hän itse on asian ilmaissut. Hän ei ole ehkä aivan samalla perusteellisuudella eksplikoinut sitä, kuinka on ollut mahdollista luoda ja legitimoida tällaista uutta paradoksaalista "järjellisyttä". Marcuse antaa kuitenkin riittävästi viitteitä "oikeaan suuntaan" eli teknologian voimakas kehitys ja luonnon tehokas hyväksikäyttö on tehnyt tämän mahdolliseksi. Olemme vasta myöhemmin voineet nähdä, jopa ei-toivotulla selkeydellä, mihin tämä "järjellisyys" on johtanut. Ei Marcusella ole mitään teknologia vastaan

1 vrt. Marcuse 1969, 35-36, ks. myös s. 24-41.

2 *ibid.*, 109

3 *ibid.*, 108, 118-119

4 Rooman klubin suomalaisjäsen Pentti Malaska sanoo, että "kieltä on turmeltu", hän kritisoi mm. "kestävä" sanan nyky- ja väärinkäyttöä, Demari 19.11.1997

a priori, itse asiassa hän pitää sitä ihmiselle välttämättömänä apuvälineenä vapautukseen luonnon ulkoisista rajoituksista,¹ mutta hän ei hyväksy sitä, että teknologian avulla on ruvettu totaalisesti hallitsemaan ihmisen ulkoista ja sisäistä luontoa. Kansanomaisesti sanoen Marcuse tuntuu ajattelevan - tästä voimme olla samaa mieltä - että teknologia on hyvä "renki" mutta huono "herra". Marcuse kirjoittaa: "Teknologian vapauttava voima - esineitten käyttäminen työkaluina - muuttuu vapauden esteeksi: ihmisestä tehdään työkalu".²

Edelliseen ehkä joku haluaisi esittää sellaisen vastalauseen, että tämä saattaa hyvinkin pitää paikkaansa pitkälle automatisoiduissa teollisuuslaitoksissa, joissa työskennellään tai on työskennelty liukuhihnaperiaatteella, mutta, että näin ei ole yleensä enää asian laita. Esimerkiksi uusi automaatio ja tietotekniikka ovat vapauttaneet ihmisen kaikkein raskaimmista töistä ja muutoinkin kaikin tavoin helpottaneet ihmisen työntekoa. Tämä vastaväite pitää osittain paikkansa, mutta tämän päivän teknologia ei ole yksistään tehnyt eräät työt helpommiksi ja ehkä mielekkäämmiksi, vaan se on vienyt kokonaan ja pysyvästi ihmisiltä työn - kykenemättä luoda tilalle läheskään saman verran uusia työpaikkoja tai muita tehtäviä. Tänä päivänä ihmisen työltä puuttuu lähes kokonaan ulkoinen itseisarvo ja sen väline- tai vaihtoarvokin on muuttunut niin, että se määräytyy kulloinkin vallitsevan markkinatilanteen mukaan. Työ on kuitenkin kulttuurisesti ollut ihmiselle paljon muutakin kuin vain vaihtoväline. Pitkän sosialisatioprosessin aikana ja seurauksena siitä on muodostunut osa hänen identiteettiään. Teknologian seurauksena - tai tarkemmin sanottuna heidän "ansioistaan" jonka hallussa teknologia on - ihmiseltä on riistetty osa hänen "sisäistä luontoaan" kun hänen työnsä ei enää yllä edes kaikilta osin välttämättömäksi tuotannon välineeksi. Ihmisestä (etenkin hänen työstään maksettavan palkkojen sivukuluista) on joissakin tapauksissa tullut suoranainen tuotannon este (vrt. esim. keskustelu hyvinvointivaltion sosiaaliturvasta ja -kuluista).³

Saatoimme Marcusen kohdalla jo todeta, että teknologian vahva asema selittyy osittain sillä, että siitä on tullut suoraan ja epäsuorasti yksi tärkeimpiä hallitsemisen välineitä. Mutta mistä sitten johtuu, että tekniikka ja tekninen järki hallitsee ihmistä eikä päinvastoin? Tämä johtuu Habermasin mukaan siitä, että systeemin teknis-instrumentaalinen rationaalisuus ja strateginen toimintatapa, silloin kun on kyse rahasta ja vallasta, on "kolonialisoinut" - kansanomaisesti sanoen "pannut alle" - ihmisen elämismailmassa muun muassa sellaiset keskeiset alueet kuten tiede, taide ja moraalit. Habermas on varsin perusteellisesti, Marxin, Weberin ja eräiden sosiologien ajatuksia yhdistämällä, kehittänyt tätä teemaa pääteoksensa toisessa osassa, josta kaksi seuraavaa keskeistä kohtaa alkuperäisestä tekstistä kertoo lähemmin mistä on kysymys:

"...[wir] müssen... versuchen zu erklären, warum die mediengesteuerten Subsysteme eine unaufhaltsame Eigendynamik entfalten, welche gleichzeitig die Kolonialisierung der Lebenswelt und deren Segmentierung von Wissenschaft, Moral und Kunst verursacht" (Habermas 1981.2, 488).

Mitä Habermas oikein on voinut tarkoittaa kun hän puhuu siitä, että "systeemi" kolonialisoi elämismailman"? Sana "kolonialisoida" liittyy kolonialismiin

¹ vrt. Marcuse 1969,39-41

² Ibid., 170

³ vrt. esim. Hautamäki 1993, 192-243; ks. myös Weber 1990, 116-118

(siirtomaanvalta) ja tarkoittaa, että toinen maa (tässä systeemi) suorittaa intervention toiseen maahan (tässä elämismaailma) rajoittaen samalla enemmän tai vähemmän alusmaan autonomiaa. Habermas on kuvannut miten tämä elämismaailman "kolonialisointi" tapahtuu:

" Das politische system sichert Massenloyalität auf positivem wie auf selektivem Wege, und zwar positiv durch Aussicht auf Einlösung sozialstaatlicher Programmatiken, selektiv durch Ausschluss von Themen und Beiträgen aus der öffentlichen Diskussion. Dies wiederum kann durch sozialstrukturelle Filter des Zugangs zur politischen Öffentlichkeit, durch die bürokratische Verformung der Strukturen öffentlicher Kommunikation oder durch eine manipulative Steuerung von Kommunikationsflüssen geschehen" (Habermas 1981.2, 509). ¹

Ei ole mahdollista tässä yhteydessä lähteä laajemmin pohtimaan systeemin ja elämismaailman keskinäistä suhdetta ja tietenkin myös jossain määrin molemminpuolista vuorovaikutussuhdetta. Totean vain lyhyesti, että Habermasin mukaan poliittinen järjestelmä käyttää erilaisia "positivisia" ja "selektiivisiä" keinoja taatakseen (vaikutus)valtansa kansalaisten yksityiseen ja julkiseen elämään. "Joukkolojaliteetti", josta Habermas puhuu, tarkoittaa suppeasti ajatellen lähinnä vain kansalaistottelevaisuutta, mutta se voitaneekin tulkita - kriittisen teorian perinteessä - laajemmin myös eräänlaiseksi muodolliseksi (byrokraattiseksi) massademokratiaksi poliittisessa mielessä, massakulttuuriksi kulttuurisessa mielessä ja massakulutukseksi (konsumismiksi) taloudellisessa mielessä. ² Vaikka Habermas edellä puhuu vain poliittisesta systeemistä, hän on myös eri yhteyksissä tarkastellut kriittisesti taloudellisen systeemin valtapyrkimyksiä ja hän on myös sitä mieltä, että poliittisen järjestelmän usein ristiriitainen ja vaikea tehtävä on suojata kansalaisia yksipuolisilta taloudellisilta intresseiltä ja elämismaailman interventiolta taloudellisen systeemin taholta. On kuitenkin selvästi sanottava, että Habermas ei pidä radikaalia *taloudellista* demokratiaa mahdollisena.³

Kun Habermas pitää ihannetilanteena sitä, että kansalainen elämismaailmaansa käsin pystyisi vaikuttamaan suoraan systeemiin, ensisijaisesti poliittisen elämän sisältöön ja toimintatapoihin, on nyt käynyt niin, että systeemi on siinä määrin byrokraatisoitunut ja eriytynyt elämismaailmasta, että sen ei enää tarvitse hakea ulkopuolelta systeemin muunlaista legitimitteettiä toiminnoilleen kuin mitä lain vähimmäisvaatimukset edellyttävät. Systeemin "sisäinen logiikka" katsotaan riittäväksi legitimoimaan erilaisia toimenpiteitä, joiden vaikutus hyvin ratkaisevalla tavalla ulottuu ihmisten elämismaailmaan. Tämä ei tarkoita sitä, että ratkaisut olisivat välttämättä aina huonoja kansalaisten kannalta vaan, sitä että periaatteellisessa mielessä systeemimaailman tapa toimia on sinänsä potentiaalinen uhka elämismaailmalle ellei kansalaiset pysty kriittisesti tarkastelemaan ja vaikuttamaan suoremmin poliittiseen elämään eli Habermasin omin sanoin: " On kysymys siitä, että sekä interventionistisen valtion että taloudellisen järjestelmän systeemikohtaiset imperatiivit pidetään kurissa".⁴ Kuinka Habermas katsoo, että tämä voisi toteutua nykyistä paremmin käsittelen viimeisessä (5.) luvussa otsikolla "radikaali demokratia".

¹ vrt. myös Marcuse 1969, koko 4.lukuun ja esim. s. 129-134.

² vrt. esim. Habermas 1994, 32; ks. myös Marcuse 1969, 76-78.

³ Ibid., 197-199,204-207; vrt. myös Carleheden 1996, 108-109.

⁴ vrt. Habermas (1986) 1990, 366 (käännös ruotsinkielestä tutkielman kirjoittajan)

4.2 Kapitalistinen markkinatalous ja hyvinvointivaltio

Tämän tutkielman lähtökohdista myös yksi keskeinen kysymys kuuluu: onko kapitalistinen markkinatalous kuinka "järkevä" tapa hoitaa ihmisen välttämättömiä reproduktiivisia ja distributiivisia tehtäviä? Kysymys on tietenkin hyvin laaja, eikä siihen voi antaa yksiselitteistä vastausta. Vastaus riippuu paljolti siitä mitä tarkoitamme sanalla "järkevä" ja vastauksen sisältö riippuu myös siitä kuka vastauksen antaa. Kun on kyse taloustieteestä tuntuu usein siltä, että on viime kädessä enemmän uskon kuin tiedon asia, enemmän spekulatioita ja odotuksia kuin tosiasioihin perustuvaa loogis-rationaalista harkintaa¹; itse asiassa koko kysymys on paradoksaalisesti "järjetön" koska "tyhjentävään" vastaukseen liittyisi aina iso joukko spekulatiivisia ja irrationaalisia tai vähemmän rationaalisia osatekijöitä. Tämä ei kuitenkaan saa estää meitä tarkastelemasta kapitalistista markkinataloutta rationaalisuuden - tai pitäisikö mieluummin sanoa ihmisen - näkökulmasta, ikään kuin järjestelmän omista lähtökohdista. Talous on myös niin ratkaisevan tärkeä osa modernin ihmisen elämismaailmasta, että sitä on vaikea kokonaan ohittaa rationaalisuutta koskevassa diskurssissa.

Liberalistis-kapitalistinen, yrittämisen vapautteen perustuva ja pääoman ohjaama talousjärjestelmä on epäilemättä, demokratian ohella, yksi koko länsimaisen yhteiskunnan tukipilareita ja tunnusomaisimpia piirteitä. Kapitalistisesta markkinataloudesta kun on kyse, on kaksi perustavaa laatua olevaa käsitettä, johon on pakko aluksi lyhyesti tutustua: toinen koskee yritystoimintaan liittyvää voiton tavoittelua ja toinen yritystoiminnassa (tuotannossa) käytettäviä tuotantotekijöitä (pääoma, työ ja raaka-aineet).

Voittoon pyrkimisen Max Weber (1864-1920) määritteli vuonna 1905 ilmestyneessä tunnetussa *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* - kirjassaan näin:

"Epäilemättä kapitalismi on identtistä voittoon pyrkimisen kanssa, kun kysymys on jatkuvasta, rationaalisesta ja kapitalistisesta yrityksestä: se on identtistä yhä uuteen voittoon, kannattavuuteen pyrkimisen kanssa, sillä sen täytyy olla sitä. Koko talouden kapitalistisen järjestyksen sisällä olisi kapitalistinen yksityisyrittäjä, joka ei tavoittelisi mahdollisuutta kannattavuuden saavuttamiseen, tuomittu häviöön" (Weber 1990, 12).

Kapitalistiseen talousjärjestelmään on melko usein haluttu liittää "jalompiakin" pyrkimyksiä kuin pyrkiminen optimaaliseen voittoon. Mutta tämä lienee enemmän tai vähemmän hurskastelua ja osoituksena huonosta omastatunnosta; silloinkin kun taloudelliseen voittoon pyrkiminen on räikeässä ristiriidassa inhimillisten ja muiden arvojen (esim. ympäristönsuojelun) kanssa, kapitalistisen järjestelmän päätavoite pysyy muuttumattomana. Tämä ei tarkoita sitä, etteikö liikeyritysten olisi pakko ottaa huomioon näitä asioita ainakin jossain määrin, se vain ei muuta miksikään kapitalistisen järjestelmän perimmäistä ja immanentisti myös täysin hyväksyttävää tavoitetta. Habermasinkin mukaan ei ole yrityksen vaan yhteiskunnan poliittinen tehtävä asettaa - tai yrittää asettaa - taloudelliselle toiminnalle mahdollisia esteitä tai rajoituksia.²

¹ vrt. Heilbroner 1979, 74

² ks. Habermas 1994, 205; vrt. myös Taylor 1995, 136-138

Toinen kapitalistisen talousjärjestelmän peruskäsitteistä koskee tuotantotekijöitä. Pääoman, työn ja raaka-aineiden merkityksestä ja keskinäisestä suhteesta tuotannossa on kirjoitettu "kilometrikaupalla" kirjoja, joten on tässä mahdotonta ryhtyä käsittelemään tätä kysymystä kovin laajasti. Tässä yhteydessä meitä kiinnostanee enemmän asian "filosofista" puolta eli se miten tuotantotekijät erikseen ja yhdessä toimivat osana länsimaista yhteiskuntajärjestystä. Voinemme todeta, että nimenomaan tuotantotekijöihin liittyvät kiinteästi taloudellisen toiminnan moninaiset menestys- mutta myös mahdolliset riski- ja häiriötekijät. Niin sanotun tuotos-panos-ajattelun mukaan tuotto (voitto) on aina sidoksissa panosten suuruuteen eli pyrkimyksenä on tietenkin mahdollisimman pienellä panoksella saada optimaalinen tuotos. Tuotantotekijöiden lisäksi myös valtiovallan poliittinen sääntely (veropolitiikka, korkopolitiikka, työ- ja ympäristönsuojelu ym.) vaikuttaa taloudellisen toiminnan lopputulokseen. On selvää, että talouselämän näkökulmasta tuotantotekijöihin liittyvien riski- ja häiriötekijöiden eliminoiminen (esim. lakot) sekä valtiovallan minimaalinen ohjaus olisi ihannetilanne.¹

Tässä yhteydessä palautettakoon myös mieleen, että Habermas on pyrkinyt kumoamaan perinteiseen marxilaiseen ajatteluun liittyvän niin sanotun tuotantoparadigman, jonka mukaan tuotantotekijät - sen lisäksi että ne ovat avainasemassa itse tuotannossa - määräisivät viime kädessä elämän kaikki muutkin alueet. Habermas on osaltaan pyrkinyt todistamaan, että nyky-yhteiskunnassa kommunikaatiolla ja interaktiolla eli yhteistoiminnalla on vieläkin suurempi merkitys kuin tuotantotekijöillä sinällensä.² Jätän tässä kuitenkin tämän marxismin sisäisen kiistan ilman "lopullista" vastausta toteamalla vain sen, että joka tapauksessa tuotantotekijöillä ja -suhteilla, vaikka niiden (esim. työn) luonne ja toimintamekanismit ovat muuttuneet immaterialisempaan ja instrumentalisempaan suuntaan³, on edelleen varsin suuri merkitys sekä tuotannossa että tuotannon ulkopuolisen elämismailman säätelijänä ja ohjaajana.⁴

Vaikka kovin yksityiskohtaista talousteoreettista pohdiskelua ei varsinaisesti kuuluisikaan filosofisen tutkielmaan, lienee kuitenkin perusteltua - jotta voisin paremmin ottaa kantaa kapitalismin "järkevyyteen" - lyhyesti tarkastella joitakin yleisiä trendejä, jotka liittyvät (a) kapitalistisen markkinatalouden nykytilaan ja johon (b) länsimaisen hyvinvointivaltion kriisi ja siihen liittyvä ihmisen henkinen "pahoinvointi" tällä hetkellä on jotenkin yhteydessä.

(a) Voidaan ehkä ajatella, että nyt kun kapitalistinen "vapaa" talousjärjestelmä on kiistattomasti voittanut sekä lyhyessä että pitkässä "juoksussa" sosialistista suunnitelmataloutta vastaan, niin länsimaissa vallitsisi tänä päivänä mitä suurin yksimielisyys kapitalististen markkinatalouden toimintamekanismeista ja niiden vaikutuksesta maailmantalouteen, eri maitten talouteen ja kotitalouksiin.

¹ Mm. amerikkalainen taloustieteilijä Robert L. Heilbroner on kirjassaan *Beyond Boom and Crash* (1978) helppotajuisella tavalla käsitellyt erilaisia riski- ja häiriötekijöitä, jotka talouskriisien yhteydessä liittyvät valtiovallan rahapolitiikkaan sekä tuotantotekijöihin tuotannon eri vaiheissa

² vrt. esim. Habermas 1994, 207-208.

³ Tuotantotekijöiden luonteen muuttumisesta ks. tarkemmin esim. Andersson 1993, 262-264. Tänä päivänä on yritysmaailmassa ruvettu korostamaan ns. luottamuspääoman merkitystä.

⁴ Mm. Rick Roderick on kirjassaan *Habermas and the Foundation of Critical Theory* (1986, 157-173) sitä mieltä, että Habermasin teoria kommunikatiivisesta toiminnasta on kyllä tärkeä moderni täydennys Marxin tuotantoparadigmaan mutta se ei korvaa sitä.

Näin ei kuitenkaan asia tunnu olevan: niin sanottujen ekonomistien ja taloustieteilijöiden ennusteiden luotettavuus ja empiirinen todistusvoima on pahimmassa tapauksessa verrattu jopa sääennusteisiin, toisin sanoen vasta jälkikäteen tiedetään varmasti miten on käynyt.¹ Eräiden asiantuntijoiden mukaan ei voida maailmanlaajuisesti enää puhua mistään itseään säätelevästä markkinataloudesta, vaan olemme siirtyneet eräässä mielessä takaisin puhtaaseen monopolikapitalismiin eli muun muassa pääomien kasautumiseen (jota Marx kuten tunnettua osasi ennustaa jo 1800-luvulla) ja mahdollisimman suurten voittojen tavoitteluun yritystoiminnan ainoana tavoitteena. Tämän väittämän voisi ehkä sivuuttaa marxilaisena "propagandana" ellei näiden arvioiden ja "varoitusten" takana olisi, paitsi eräitä hyvin koulutettuja talousasiantuntijoita, myös itse merkittäviä "kapitalisteja" sekä maailmalla että Suomessa.²

Ehkä suurimpana ongelmana maailmantaloudessa, johon kansantalous kaikissa länsimaissa nykyään kiistatta ja kiinteästi kytkeytyy, on kansallisvaltioiden ja yleensäkin poliittisen elämän neuvottomuus ja "voimattomuus" tänä päivänä niin sanottujen markkinavoimien - ehkä olisi oikeampi sanoa monikansallisten yritysten - "siirtojen" edessä. Habermasin termein systeemimaailman sisällä on tapahtumassa tai on jo tapahtunut eräänlaista vallanvaihtoa eli talouselämä on entistä enemmän ryhtynyt yksipuolisesti sanelemaan toimintaehtoja poliittiselle järjestelmälle ja ellei poliittinen elämä yhdessä maassa pysty tai suostu täyttämään sen asettamia vaatimuksia, pääoma siirtyy estettä ja investoi toiseen maahan missä sen vaatimuksiin suostutaan. Monikansallisten yritysten toiminta niin sanotun halvan työvoiman maissa ja yleensäkin kehittymättömissä demokratioissa on viime vuosina herättänyt laajasti kielteistä huomiota. Sen lisäksi, että työsuojelu näissä maissa on olematonta, tästä kertovat monet suuronnettomuudet, (suur)yritysten suhtautuminen luonnon- ja ympäristönsuojeluun on aina ja kaikissa maissa pääsääntöisesti ollut varsin ristiriitaista ja kaksinaismoraalista : toistaiseksi ainoastaan tiukemman lainsäädännön avulla sanktiomääräyksineen on saatu yrityksiä - kehitysmaissa tuskin vieläkään vapaaehtoisesti - investoimaan työ- tai ympäristönsuojelullisiin toimenpiteisiin. Lähes ainoaksi keinoksi nykytilanteen korjaamiseksi eli monikansallisten yritysten toiminnan valvonnan tehostamiseksi on nähty entistä laajempi poliittinen yhteistyö eri maiden ja maanosien välillä.³

Ralf Dahrendorf, saksalais-englantilainen sosiologi ja maltillinen liberaalipoliitikko, joka on yksi innokkaimpia Euroopan talousliiton kannattajia, arvioi kuitenkin varsin optimistisesti markkinatalouden muuntumiskykyä:

¹ vrt. esim Yliopisto-lehdessä (Helsinki) käytyyn arvovaltaiseen keskusteluun, mm. nroiden 13-17/97 ja 3/98 "puheenvuoro"-palstalla

² vrt. Heilbroner 1979, 79.ks. Marx, *Pääoma*, 1918, 702. Maailman ehkä rikkain finanssikeinoteltija George Soros on todennut: "Avoimen yhteiskunnan päävihollinen ei käsittääkseni ole enää kommunismin vaan kapitalismin uhka" (Demari-lehti 18.12.1997; ks. myös Talouselämä nro 8/99, 30-). Suomessa Aatos Erkko on esittänyt samansuuntaisia ajatuksia. Taloustieteilijöistä, jotka ovat melko ankarasti arvostelleet tämän päivän kapitalismia monopolipyrkimyksistä ja ihmisarvon polkemisesta, mainittakoon ranskalaiset Jacques Attali ja Fernand Braudel, amerikkalaiset David Korten ja Lester Thurow sekä Suomessa mm. Pertti Haaparanta (ibid. 6.11.1997)

³ Pertti Haaparanta toteaa eräässä lehtihaastattelussa (ibid. 6.11.1997) mm.: "Käynnissä olevan globalisoitumisen seurauksena tällaisten [kansallisten] suojaverkkojen lisärakentaminen voi olla mahdotonta ja niitä jopa puretaan...myös ympäristöongelmat näyttävät kärjistävän koska monissa tapauksissa ja ilman kunnollista ympäristöpolitiikkaa omistusoikeus ympäristöön on annettu saastuttajille eli käytännössä yrityksille..."; vrt. myös Sipilä 1985, 190-191

"Talouden monopolin murtuminen merkitsee väistämättä myös markkinatalouden piirteiden omaksumista...Olen pyrkinyt osoittamaan, ettei puhdas oppikirjakapitalismi ole kovin todennäköinen eikä toivottavakaan vaihtoehto. Todellisuus ei ole koskaan kovin puhdasoppista ja vapaus on määritelmältäänkin monivivahteista ja jossakin määrin sekasortoista. Avoimen yhteiskunnan rakentamiseen vaadittavista perustuslain muutoksista on siten seurauksena jonkinlainen markkinatalous. Se voi kuitenkin olla sosiaalista markkinataloutta" (Dahrendorf 1991, 93).

On mielenkiintoista todeta, että monilla "suurkapitalisteilla" ja muilla liberaalisten markkinavoimien kannattajilla on (kuten tietenkin monelle marxilaisellekin "uskovaiselle" on käynyt viime vuosina) eräänlainen "Pietarin syndrooma" eli oman toimintansa legitimoimiseksi he joutuvat säännöllisin väliajoin julkisesti kieltämään "Mestarinsa" eli pahamaineisimman monopolikapitalismin, silti he pysyvät uskollisina "opetuslapsina" varsinaiselle aatteelleen.¹ Nähtäväksi jää, löytyykö riittävästi poliittista tahtoa nykyisen "kovan" kapitalismin kehityssuunnan muuttamiseksi "sosiaalisemmaksi", mutta on lupaa epäillä, että tie, joka tähtää poliittisen valvonnan tai pitkän tähtäimen suunnittelun lisäämiseen kansainväliseen talouselämään - vaikkakin demokraattisessa järjestyksessä toteutettuna - tulee olemaan varsin "ohdakkeinen". Lyhytnäköiset kansalliset intressit ajaavat usein rehellisen vapaakaupan ja myös esimerkiksi ekologisten näkökohtien edelle.² Lisäksi monissa kehitysmaissa enemmän tai vähemmän korruptoitunut poliittinen johto ja byrokratia, jonka kapitalismi on aina osannut tehokkaasti käyttää hyväkseen, tulee myös olemaan suurena esteenä Dahrendorfin mainitsemalle "sosiaaliselle markkinataloudelle".

Varhempien "frankfurtilaisten" osalta totean tässä yhteydessä ainoastaan sen - vaikka he kyllä varsin selväsanaisesti arvostelivat suurkapitalismia - että he eivät ilmeisesti vielä ennen toista maailmansotaa oikein osanneet nähdä koko laajuudessaan tulevaa kehitystä kohti monikansallista ja vapaasti liikkuvaa pääomaa, saatikka sitä uhkaa, minkä se muodostaa kansalliselle talouselämälle ja hyvinvoinnille.³ Habermaskaan ei ole käsitellyt kovin paljon kansainvälistä markkinataloutta, mutta on ilmeistä että hän kansainväliselläkin tasolla ajattelee samanlaista systeemin ja elämismaailman - siis talous- /poliittisen elämän ja kansalaisten välistä - uutta vallanjakoa kuin mitä hän on esittänyt toteutettavaksi kansallisesti eli, että kansalaisten suora vaikutusmahdollisuus politiikkaan toteutuisi nykyistä paremmin (ks. 5. luku). Habermas ajattelee tässä suhteessa, kuten moni taloustieteilijä tänä päivänä, että monikansallisten yhtiöiden "kurissa pitäminen" edellyttää laajaa kansainvälistä poliittista yhteistyötä ja jonkinasteista yhteistä demokraattista päätöksentekoprosessia, ja - mitä vaikeinta - myös laajaa kansallista ja kansainvälistä konsensusta onnistuakseen. Habermas ei kuitenkaan missään vaiheessa esitä kansalaisten suoraa demokraattista vaikuttamismahdollisuutta talouselämään (ns. taloudellinen demokratia), vaan talouselämän tarpeellisia rajoituksia ja valvontaa tulisi toteuttaa systeemin puitteissa poliittisen järjestelmän kautta.⁴

¹ vrt. Heilbroner 1979, 71-72

² Ibid., 85, 90-96

³ vrt. esim. Marcuse (1964) 1969, 67, ks. myös Horkheimer (1937) 1991, 49-50.

⁴ vrt. Habermas (1985) 1994, 46-47, 205-207, ks. myös Carleheden 1996, 243. Carleheden näkee esimerkiksi Euroopan Unionin nykyisessä poliittis-demokraattisessa rakenteessa ja päätöksenteossa suhteessa "eurokansalaisiin" paljon vakavamman legitimititeettikriisin kuin tällä hetkellä eri maitten sisäisessä politiikassa. Carleheden katsoo, että voitaisiin ulottaa Habermasin radikaali demokratiateoria myös kansainväliselle tasolle.

(b) On sanottu, että kapitalistisen talouspolitiikan onnistumisen välttämättömänä edellytyksenä ja puskurina on toimiva sosiaalipolitiikka. Kattavaa ja aktiivista sosiaalipolitiikkaa harjoittavia maita on tavattu kutsua hyvinvointivaltioiksi.¹ Monissa Euroopan maissa hyvinvointivaltio on pahassa "ristiaallokossa"; monien mielestä on tällä hetkellä menossa suoranaan hyvinvointivaltion alasajo. Meidän ei tarvitse tehdä muuta kuin seurata päivittäisiä lehtikirjoituksia ja televisio-ohjelmia niin syntyy sellainen mielikuva, että enää ei ole kyse hyvinvointivaan pikemminkin "pahoinvointivaltiosta". Länsimaisen ihmisen ja yhteiskunnan pahoinvoinnin ehkä pahimpina oireina on mainittu muun muassa raaistuva (väkivalta)rikollisuus, runsaasti psykosomaattisia sairauksia, työuupumusta (burn-out), depressioita, syrjäytymisiä, huume- ja alkoholiongelmia, kasvavia avioerotilastoja, itsemurhia jne.²

Tavallisimpina syinä "pahoinvointiin" mainitaan usein työttömyys, kun samanaikaisesti toisilla on taas liian suuri työtaakka ja kiireinen elämänrytmi. On ilmeistä, että vaikka kaikkia näitä oireita on esiintynyt ja esiintyy myös hyvinvointivaltiossa, heikentynyt taloudellinen tilanne ja sosiaaliturvan heikkeneminen pahentaa tilannetta. Mutta vaikka monet "pahoinvoinnin" oireet kärjistyvät juuri kapitalismin lamakausien aikoina, olisi kuitenkin ehkä hieman epäanalyttistä ajatella niiden olevan suora (kausaalinen) seuraus kapitalistisesta talousjärjestelmästä. On myös kysyttävä mikä on (kenties liian) "holhoavan" yhteiskunnan osuus kriisien syntymiseen ja syvenemiseen, ja myös mikä on ihmisen oma "vastuu" elämästään? Kysymys on huomattavan laaja, mutta voitaneen sanoa, että hyvinvointivaltion kriisi in casu et corpore on osittain myös itse aiheutettua siinä mielessä, että länsimaisen ihmisen "yksiulotteinen" elämäntapa ja monessa suhteessa ylimitoitettut aineelliset odotukset, vaatimukset ja tarpeet, joihin yhteiskunta ei pysty enää kaikilta osin vastaamaan, ovat johtaneet henkiseen umpikujaan. Yhteiskunnassa vallitseva yksipuolinen taloudellistekninen rationaalisuus "ohentaa" ihmisen henkisen "suojaverkon" niin, että se ei enää kestä "korkealta putoamista" taloudellisen kriisin sattuessa, vieläpä jos yhteiskunnan heikentynyt sosiaaliturvaverkosto pettää samanaikaisesti.³

Tämän päivän "henkisessä ilmastossa" näyttää kuitenkin siltä - monet marxilaisetkin talousasiantuntijat ovat samaa mieltä - että kapitalistinen markkinatalous, yksipuolisesta voitontavoittelustaan huolimatta mutta tehokkuutensa ansiosta, on ainoa toimiva talouspoliittinen vaihtoehto ainakin lyhyellä tähtämellä, edellyttäen että se pystyy (edelleen) olemaan riittävän joustava, niin että ei pääse syntymään taloudellisen ja sosiaalisen elämän - systeemin ja elämismaailman - välille liian suurta kuilua ja avointa konfliktia. Pidemmässä aikaperspektiivissä kapitalismin "järkevyys" ja yleensäkin säilyminen tulee lisäksi riippumaan siitä pystyykö se ottamaan nykyistä paremmin huomioon - tämä olisi myös uutta kapitalismille - globaalit ympäristöuhat ja raaka-ainevarantojen rajallisuus, jotka viimeistään ensi vuosisadalla tulevat edellyttämään pitkäjänteistä ja suunnitelmallista talousajattelua ja toimintastrategiaa.⁴ Mutta ilmeisesti tämäkään ei vielä riitä "pahoinvoinnin" syiden poistamiseksi vaan "kestävään kehitykseen" tarvitaan myös länsimaiselta ihmiseltä suurta asennemuutosta ja koko hyvinvointikäsitteen (ja ilmeisesti myös työn) uudelleen määrittelemistä.

¹ vrt. Heilbroner 1979, 93 ja Kosonen 1988, 102-103; ks. myös Sipilä 1985, 15,

² ks. esim. Vartiovaara: "Uupuuko Suomi työn alle", Mitä Missä Milloin 1998, 308-313

³ vrt. esim. Sipilä 1985, 59-61; ks. myös Kosonen 1988, 116-119 ja 128-132

⁴ vrt. Heilbroner 1979, 87-96.

4.3 Luonto ja yhteiskunta

Monet filosofit ja biologit, mutta myös taloustieteilijät, ovat sitä mieltä, että ihmiskunnan suurimpana huolenaiheena ei ole tällä hetkellä aineellisen hyvinvoinnin rapautuminen, ei edes ihmisen henkinen pahoinvointi, vaan maapallon ekologisen tasapainon horjuminen. Tuskin käy kieltäminen, etteikö vuosisatamme aikana tapahtuneella voimakkaalla teknologisella kehityksellä olisi selkeä ja suora yhteys instrumentalistiseen ajatteluun ja ympäristöongelmiin. Amerikkalainen taloustieteilijä Heilbroner kirjoitti 1970-luvulla "ihmiskunnan uhkapeleistä": "Teollisuuden nykyinen kasvuvauhti...siirtää riskin ilmastomuutoksen vaaravyöhykkeelle saapumisesta ainoastaan kolme, neljä sukupolvea eteenpäin. Jos tätä rataa todella aiotaan kulkea... teollisuuden kasvun täytyy pysähtyä heti paikalla, sillä vielä sukupolvi tai kaksi entiseen suuntaan kirjaimellisesti sammuttaa ihmisen elämän, ehkä kaikenkin elämän".¹ Onko tässä suhteessa tai yleensäkin suhtautumisessa ekologisiin kysymyksiin tapahtunut ratkaisevaa muutosta viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana? Tähän kysymykseen täytynee vastata, että kenties pientä "heräämistä" on tapahtunut ekologisessa ajattelussa - eräät pienvaltiot ovat ympäristönsuojelun edelläkävijöitä - mutta mitään ratkaisevaa muutosta ei ole vielä tapahtunut suurvaltojen tai suurempien teollisuusmaiden ympäristöpolitiikassa.² Suuri yleisö suhtautuu myös usein varsin ristiriitaisesti luonnon- ja ympäristönsuojeluun.³ Ns. Rooman klubin työvaliokunta kirjoittaa vuonna 1991 julkaistussa raportissaan:

" Nykyään yhä useammat tiedostavat, että ihmiskunta kulkee kohti planeetan ja omaa tuhoaan tavoitellessaan aineellista etua luontoa hyväksikäyttämällä. Ydintuhon uhka on alati olemassa vaikkei yhtä lähellä kuin ennen. Peruuttamattomat ilmastonmuutokset lähestyvät...Nämä ongelmavyöhyden piirteet ovat luonteeltaan maailmanlaajuisia, eivätkä edes suurimmat valtiot pysty torjumaan niitä yksinään. Vain jos kaikki planeettamme asukkaat tajuaavat, että heitä uhkaavat välittömät ja yhteiset vaarat, voidaan synnyttää yleismaailmallinen poliittinen tahto ihmiskunnan eloonjäämisen puolesta" (King & Schneider 1991, 23-24).

Haluaisimme varmaankin ajatella - moni todennäköisesti ajatteleekin (!) - että tiedemiehet liioittelevat; jotkut tiedemiehet haluavat kenties jopa pelotella ja sillä torjua tavallisten ihmisten tai kolmannen maailman ihmisten oikeutta nauttia hyvinvoinnista ja ihmisarvoista elämää. Pelottelua tai ei, mutta jos edes puolet tiedemiesten kuvaamista uhkakuvista pitää paikkansa, itseään järkevänä pitävän ihmisen on pakko pysähtyä ajattelemaan mistä oikein on kysymys.⁴ Mistä johtuu, että olemme joutuneet nykytilanteeseen? Mikäli hyväksymme lähtökohdaksi sen, että ihminen on luonut yhteiskuntansa ja yhteiskunta ihmisensä eli ihminen ja yhteiskunta yhdessä muodostavat eräänlaisen synteettisen (mutta toimivan) subjektin - emmekä ryhdy etsimään "näkymättömiä käsiä" tai muita "voimia" selitykseksi nykytilanteelle - meidän on pakko kysyä tarkemmin min-käläinen tämä ihmisen ja yhteiskunnan suhde luontoon oikein on?

¹ vrt. Heilbroner 1976, 106

² vrt. King&Schneider 1991, 19-24; ks. myös Brown: *Maailman tila* 1993, 3-12

³ ks. esim. Sänkiäho&Rauhala (1988; 55-66): vaikka Tsernobylinkin jälkeen vain 9 prosenttia pitää ydinvoimaa keskeisenä huolenaiheena, yli puolet suomalaisista haluaa, että mahdollinen (viides) ydinvoimala sijoitetaan vähintään 500 km:n päähän heidän omasta asuinalueestaan!!! "Suhtaudun ydinvoimaan entistä epäilevämmiin", toteaa SPR:n päällikkö Tsernobyllissä Pentti Kotoaro Helsingin Sanomissa 5.4.1997.

⁴ ks. esim. Tinbergen (toim.) *Uusi kansainvälinen järjestys* (1978), erityisesti sivut 210-217.

Seuraavassa tarkastelen ensiksi lyhyesti (1) ihmisen luontosuhteen historiallista kehitystä tähän päivään länsimaisessa yhteiskunnassa yleensäkin, entiset sosialistimaat mukaanlukien, sen jälkeen (2) tämän vuosisadan alkupuolella Frankfurtin koulukunnassa tapahtunutta ekologista "heräämistä", joka merkitsi uutta "käännettä" silloisen marxilaisen filosofian luontoajattelussa, ja jakson lopussa (3) yritän hahmottaa, mitä vaihtoehtoja voisi olla tarjolla nykyistä "moniolotteisemmaksi" ekofilosofiaksi ensi vuosisadalle mentäessä.

(1) Ihmisen luontosuhdetta on läpi vuosituhansien leimannut eräänlainen - salittakoon tässä yhteydessä hieman banaali vertauskuva - rakkaus-vihasuhde, joka hyvin kuvaa ihmisen ambivalenttista, toisaalta rationaalista ja toisaalta emotionaalista suhtautumistapaa luontoon. Voisimme myös kuvata samaa asiaa muutamalla, ihmisen tunnetiloja kuvaavalla vastakohtaparilla: turvallisuus ja pelko, kunnioitus ja alistaminen ("voittaminen"), lempeys ja raivo. Tähän ambivalenttiseen suhtautumistapaan löytyynee historiallis-sosiaalisia syitä: ilman "raivoamista" ja luonnon "voittamista", kuvannollisesti sanoen, ihmissuku olisi kuollut nälkään ja sukupuuttoon - ja ihmisen evoluutio olisi tuskin ylipäättään päässyt tapahtumaan kymmeniä ja satoja tuhansia vuosia sitten. Mutta myös päinvastaisesti: ihminen on tuntenut kiitollisuutta ja turvallisuutta sen johdosta, että luonto on kuitenkin, milloin niukemmin ja milloin runsaammin jakanut ihmiselle "antimiaan".¹

Ihminen on ilmeisesti aiemmin historiansa aikana kokenut intuitiivisesti olevansa suuremmissa määrin osa luontoa kuin tänä päivänä. Ihmisen tiedon kasvun, aineellisen hyvinvoinnin ja teknologisen vallankumouksen seurauksena, ihminen on irtaantunut - tai pikemminkin uskoo irtaantuneensa - aiemmasta luontosuhteesta ja -riippuvuudesta, voisiko sanoa, että aikaisempi "kunnioitus" on muuttunut "voitonvarmuudeksi" (hybris), aikaisemmasta kunnioitettavasta "vastustajasta" on tullut "orjamainen" väline ihmisen mitä moninaisimpien halujen tyydyttämiseksi. Tämä kehityksen "negatiivinen dialektiikka" on kyllä historian valossa jollain tavoin ymmärrettävissä, mutta on vallan toinen kysymys onko se enää nykyaikana hyväksyttävä. Voidaan kysyä onko tämä luontosuhteen niin sanottu "rationalisoituminen" enää rationaalista (järkevää) samoista syistä kuin ennen, ja ohjaavatko perinteiset kulttuurihistorialliset ja vaikeasti määriteltävät psykologiset-emotionaaliset syyt edelleen ihmisen luontosuhdetta vaikka maailma on muuttunut lähes täydellisesti tällä vuosisadalla.²

1700- ja 1800-luvulla - kun kapitalismi ja sosialismi vielä kaivoivat lähtökuoppiin - ei oikein vielä osattu nähdä mitä uhkakuvia seuraisi teollistumisen ja taloudellisen kilpailun vanavedessä; toki jo silloin julistettiin luontoa ihannoivia "ohjelmia" (ns. luonnonromantiikka): ihmisen tulisi palata "takaisin luontoon" (Rousseau) ja elää "sovussa" luonnon kanssa. Luonnossa vallitsevaa järjestystä ja tasapainoa pidettiin eräänlaisena autenttisen elämän tunnusmerkkinä, joka kelpaisi jopa ihmiselle eettis-moraalisesti hyvän elämän esikuvaksi.³ Viime vuosisadalla vallitsevalta metafysis-idealisticalta luonnonfilosofialta (Hegel)

¹ ks. esim. Kuusi 1982, II luku ; vrt. myös von Wright 1986, 59. Olen usein miettinyt olisiko-han suomen kielen sanoilla "raivo" ja "raivaus" sama etymologinen perusta, vrt. myös ruotsin kielen "raseri-rasera"(?)

² ks. von Wright 1986, 31-32, 58-59

³ vrt. Taylor 1995, 55-59; vrt. myös Kotkavirta 1996, 94-101 sekä Hiipelä 1986, 54-55 ja 193.

puuttui kuitenkin vielä lähes kokonaan - tämän päivän mittapuun mukaan - tarkempi empiirinen pohja ja välttämättömät tieteelliset evidenssit ympäristön "reaktiosta" luonnon laajamittaiseen eksploaatioon.

Tällä vuosisadalla meillä on ollut erinomainen tilaisuus nähdä, että ei sen enempää kapitalistinen kuin sosialistinenkaan talousjärjestelmä, ole halunnut nähdä luontoa ensisijaisesti muuna kuin objektina. Luonto ei ole vain ihmisen elintärkeiden tarpeiden tyydyttäjä, vaan siitä on tullut yhteiskunnan legitiimi "riiston" kohde ja rajattoman taloudellisen kasvun väline.¹ Tunnettu norjalainen ekofilosofi Arne Naess on todennut, että "kapitalismi ja vastuuntuntoinen ekologinen politiikka ovat yhteensovittamattomia" muun muassa siksi, että pääoman sijoittaja on ensisijaisesti kiinnostunut pääoman mahdollisimman suuresta tuotosta, joka puolestaan edellyttää mahdollisimman suurta kulutusta ja luonnonvarojen maksimaalista käyttöä.² Tilanne entisissä sosialistimaissa, jotka katsoivat edustavansa ortodoksista eli oikeaoppista marxismia, ei ollut yhtään parempi, ehkä jopa huonompi siinä mielessä, että totalitaarisessa järjestelmässä kansalaisten ja kansalaisjärjestöjen vaikutus- ja painostusmahdollisuudet ekopoliittisissa kysymyksissä ovat olleet vielä paljon heikommat kuin kapitalistimaissa, lisäksi kommunistimaissa valtiiovallan ja talouselämän integraatio teki kaiken sisäisen kontrollin mahdottomaksi: luonnon häikäilemättömässä hyväksikäytössä molemmat toimivat täysin samojen päämäärien hyväksi. Silloisten sosialistimaiden ekopoliitikasta Naess kirjoittaa: "Pääomavoimien kehitys Neuvostoliitossa ja muissa itäeuroopan maissa osoittavat, että yksityisen pääoman hävittäminen ei vielä riitä sellaisen yhteiskunnan luomiseen, joka olisi (humanistis-) ekologisessa mielessä tasapainossa".³

(2) Varhemmat Frankfurtin koulun filosofit, Horkheimer, Adorno ja Marcuse, eivät suinkaan olleet filosofian historiassa ensimmäisiä, jotka kiinnittivät huomiota ihmisen ja luonnon väliseen monimutkaiseen ja erilaisille vaaroille alttiiseen suhteeseen. Mutta ainakin marxilaisessa filosofiassa he olivat ensimmäisiä, jotka kyseenalaistivat ihmisen voimakkaasti objektivoivaa ja antroposentrista luontokäsitystä, joka oli saavuttanut lähes "dogmaattisen" aseman sekä yhteiskuntatieteissä (ja -politiikassa) että luonnontieteissä tämän vuosisadan alussa. He kiinnittivät jo 1930 ja 1940-luvuilla huomiota ristiriitaan, joka vallitsee aineelliseen kehitykseen liittyvän luonnon hallinnan ja luonnon omalakisluuden välillä.⁴ Horkheimer kirjoitti vuonna 1937, että "aina tulee olemaan jotakin ihmisen henkisten ja aineellisten pyrkimysten kannalta ulkoista, nimittäin luonto yhteiskunnan kannalta vielä hallitsemattomien tekijöiden kokonaisuutena".⁵

Horkheimer ja Adorno ottivat kirjassaan *Valistuksen dialektiikka* tärkeän askeleen kohti "ekologisempaa" luontokäsitystä; valistuksen luonteesta he kirjoittavat: "Myytti muuttuu valistukseksi ja luonto pelkäksi objektiivisuudeksi".

¹ Smithin ja Marxin "luonnonoikeudelliset" lähtökohdat olivat toki toiset; ks. Naess 1981, 144.

² vrt. Naess 1981, 257-260 (suomennos kirjoittajan).

³ Ibid., 261 (suomennos kirjoittajan). Vaikka sosialistinen talousjärjestelmä on poistunut Euroopan ideologiselta kartalta, luonnon näkökulmasta tilanne Venäjällä on melko lohduton: "Pietarilaiset luonnonsuojelijat yrittävät varjella Kannasta... [luonnonsuojelu-] työtä tehdään joskus oman hengen uhalla", Helsingin Sanomat otsikoi 25.5.1997.

⁴ vrt. Lübcke (toim.) 1991, 242

⁵ vrt. Horkheimer 1991, 26

"Ihmiset maksavat valtansa lisääntymisen vieraantumalla siitä, minkä suhteen he valtaa käyttävät... jokainen yritys murtaa luonnon välttämättömyys murtaamalla luonto vajoaa yhä syvemmälle luonnon välttämättömyyteen", he toteavat. Ehkä kuitenkin kaikkein selkein osoitus uudesta ajattelutavasta silloisessa marxilaisessa luontokäsityksessä on seuraava lyhyt ja myös hiukan arvoituksellinen katkelma samasta teoksesta: " *Luonnon muistaminen subjektissa* , jonka harjoittamiseen sisältyy kaiken kulttuurin hyljeksitty totuus, tekee valistuksesta ylipäättään herruuden vastaisen".¹ Horkheimer ja/tai Adorno eivät ole tietävästi missään tarkemmin selittäneet mitä he tarkasti ottaen tarkoittavat luonnon muistamisella subjektissa. On kuitenkin sanottava, että tämän päivän syväekologiaan (ks. s. 72) viittava tulkinta, jonka mukaan luonto toimisi ikään kuin itsenäisenä subjektina (ihmisessäkin), ei ilmeisestikään vastaa "frankfurtilaisten" luontokäsitystä. Oikeampi tulkinta lienee varhaisempaan luontoromantiikkaan ja Hegelin identiteettifilosofiaan viittava käsitys, jonka mukaan ihminen on ja tulee aina olemaan erottamaton osa luontoa, luonto on ihmisessä ja ihminen on luonnossa. Tämä käsitys ei itse asiassa eroa kovin paljon nuoren Marxin luontokäsityksestä, sen sijaan se poikkeaa suuresti myöhemmistä "marxilaisista" luontofilosofisista näkemyksistä (puhumattakaan sovellutuksista), jonka mukaan luonto on joka suhteessa ihmiselle pelkkä objekti. Itse asiassa väitän, että sosialistimaiden tapa suhtautua luontoon ei ollut lainkaan "puhdasoppista" marxilaisuutta, vaikka kenties niin ajattelivat.²

Marcusea askarutti myös 1950-luvulla ihmisen ja luonnon välinen suhde, ehkä siinä vaiheessa vielä lähinnä ihmisen vieraantumisenä omasta sisäisestä luonnostaan, jonka hän näki osana laajempaa luontokäsitystä.³ Viimeistään kirjassaan *Yksiulotteinen ihminen*, Marcuse ottaa eksplisiittisesti kantaa kapitalistissa teollisuusmaissa vallitsevaa kulutushysteriaa ja - myös sosiaalisten maitten - instrumentaalista ajattelutapaa ja välineellistä luontosuhdetta vastaan:

"...laadullinen muutos näyttää edellyttävän kehittyneen elintason määrällistä muutosta, nimittäin liikakehityksen vähentämistä. Kehittyneimmät teollisuusmaat korkeine elintasoineen eivät edusta mitään soveliaista kehitysmallia mikäli päämääränä on rauhoittaminen. Kun otetaan huomioon mitä tämä elintaso on tehnyt ihmiselle ja luonnolle on jälleen kysyttävä onko se kaikkien niiden uhrausten ja uhrien arvoinen joita sen puolustaminen on vaatinut"(Marcuse (1964) 1969, 248).

Vaikkei Marcuse ole tietävästi missään sanonut suoraan, että nykyinen länsimainen elintaso on ollut mahdollista toteuttaa ja legitimoida lähinnä siitä syystä, että "herrat" ja "työläiset" ovat yhdessä, samalla sokealla "raivolla" riistäneet luontoa, edellinen sitaatti lienee riittävän selkeä näyttö siitä, ettei hän (eikä muutkaan "frankfurtilaiset") voinut hyväksyä totalitaarista herruutta missään muodossa, ei sosiaalisissa eikä luontosuhteissa. " Kun on tultu tähän pisteeseen niin herruus - yltäkylläisyyden ja vapauden valepuvussa - ulottuu yksityisen ja julkisen olemassaolon kaikille alueille...Teknologinen järki paljastaa poliittisen luonteensa...kun se luo todella totalitaarisen maailman jossa yhteiskunta ja luonto, henki ja ruumis on pysyvästi mobilisoitu puolustamaan tätä maailmaa" , Marcuse kirjoittaa.⁴

¹ vrt. Horkheimer-Adorno 1991, 86,90 ja 117 (kurs. kirj.); ks. myös Kotkavirta 1996, 2 ja 100.

² vrt. esim. Engels 1971, 223

³ ks. Marcuse 1991, 123.

⁴ Ibid., 41.

Nykyaikaisella "selkokielellä" tämä tarkoittaa, että työnantajat - työntekijät, tuottajat - kuluttajat, pääoma - työ, tiede - elinkeinoelämä, kulttuuri - viihde ovat kaikki samassa rintamassa; filosofia ja eräät taidemuodot ovat kenties ainoat alueet, jotka ovat onnistuneet vielä jossain määrin säilyttämään henkisen integriteettinsä ja myös avoimen ja vapaan luontosuhteensa. "Frankfurtilaisten" kohdalla on vielä todettava, että Habermas on myös omassa ajattelussaan jo varhaisessa vaiheessa huomannut mitä riskejä seuraa luonnolle teknologian ja talouden ylivallasta.¹ Selvyyden vuoksi on silti sanottava, että Habermasin luontokäsitys lienee enemmän välineellistävä ja modernia yhteiskuntapolitiikkaa myötäilevä kuin mitä oli varhemmilla "frankfurtalaisilla". Yritän vielä viimeisessä luvussa tutkia jos Habermasin kommunikatioparadigmasta voisi silti olla apua kun etsitään uutta holistista luontokäsitystä - vaikka Habermas itse ei nähnyt mahdollisuutta ei-objektivoivaan luontosuhteeseen.²

(3) Edellisestä on kenties syntynyt sellainen mielikuva, että mitään ei tehdä tänä päivänä luonnon "pelastamiseksi" tai, että näitä asioita ei laajemmin tai yleensäkin pohdita vakavasti marxilaisen filosofian ulkopuolella. Näinhän asia ei tietenkään ole, päinvastoin ja etenkin viimeisen kymmenen vuoden aikana on esimerkiksi ilmestynyt paljon uusia ekofilosofisia kirjoja ja meillä on itse asiassa tällä hetkellä melko runsaasti erilaisia "koulukuntia", jotka yrittävät "istuttaa" maailmaan uutta ajattelu- ja suhtautumistapaa luontoa kohtaan. Mutta länsimaissa, jossa luonnon optimaalinen hyödyntäminen on aksioma, se ei ole helppo tehtävä: lähes kaikki ajatukset ja esitykset luonnonvarojen vapaan hyväksikäytön rajoittamisesta vastustetaan aina joltakin (yleensä omistaja-) taholta ja mahdolliset vapaaehtoiset rajoitukset tapahtuvat nekin yleensä puhtaasti kaupapoliittisista syistä, ei suinkaan luonnonvarojen säästämiseksi. Vaikka palaan vielä kysymykseen mahdollisesta "uudesta" ekofilosofiasta viimeisessä luvussa, on ehkä paikallaan tässä lyhyesti käsitellä pari perusnäkemystä varsinkin erilaista "ekofilosofista" pääsuuntausta, jotka molemmat erilaisin perustein yrittävät taistella uuden ajattelutavan puolesta. Toinen niistä on (i) "deep ecology"-ekofilosofia (ns. syväekologia) ja toinen (ii) (radikaali)reformistinen ekologinen suuntaus. Edellä mainituista suuntauksista ei kumpikaan muodosta mitenkään kovin yhtenäisiä ekologisia koulukuntia, mutta kunkin suuntauksen sisällä on kuitenkin pitkälti yhteisiä ekofilosofisia perusnäkemystensä.³

(i) Arne Naess on ehkä tunnetuin syväekologisen liikkeen ja filosofian edustaja maailmassa. Tunnetun kansainvälisen ympäristöjärjestön Greenpeacen ja monien poliittisten ympäristöpuolueiden "ideologia" perustuvat tähän "deep ecology" - filosofiaan. Mitä tämä syväekologia oikein tarkoittaa? On vaikeaa muutamalla rivillä tehdä oikeutta Naessin ekofilosofiselle ajattelulle, ekosofia T, kuten hän itse nimittää "ohjelmaansa". Kantavana ja samalla melko mullistavana näkemyksenä on pidettävä hänen ajatuksensa siitä, että luonto kaikessa moninaisuudessaan, sekä yksittäisissä tapauksissa että kollektiivisesti, on pidettävä samalla tavalla kuin ihminen erillisenä oikeussubjektina, jota ei saa pitää puhtaasti ihmisen objektina saatikka välineenä. Tästä ekosentrisestä

¹ ks. esim. Habermas 1994, 193.

² vrt. Habermas 1994, 37

³ Yleisin "ekofilosofinen näkemys" lienee edelleen sellainen, että "kyllä luonto kestää, on se ennenkin kestänyt"; koska tämä näkemys on tutkielmassani juuri arvostelun kohteena, esittelen kaksi sellaista uutta suuntausta, jotka pyrkivät tässä suhteessa edes jonkinlaisiin muutoksiin.

ajattelutavasta seuraa vääjäämättömästi, että ihmisen on lopetettava luonnon yksipuolinen hyväksikäyttäminen, josta puolestaan seuraa, että ihminen joutuu myös luopumaan jatkuvan taloudellisen kasvun politiikasta, sikäli kun se perustuu luonnon ja luonnonvarojen rajattomaan käyttöön. Naess kirjoittaa kirjassaan *Ökologi, samfunn og livsstil* (1973):

" Oikeus elämän kehittymiselle on yhtäläinen, eikä sitä voi määrällisesti rajoittaa... Toisilla elävillä olennoilla ei ole sen suurempi oikeus elää ja kehittyä kuin toisilla... Kaikilla on oma itseisarvonsa, arvo itsessään elävinä olentoina" (Naess 1981, 286-287).¹

(ii) Toinen edellä mainituista pääsuuntauksista, reformistinen ekologinen liike on saanut ranskalaisfilosofissa Luc Ferry'ssä voimakkaan puolesta puhujan. Samalla kun Ferry arvostelee ankarasti - ja paikka paikoin varsin kyynisesti - syväekologiaa, ekofeminismia ja myös Frankfurtin koulun "tuomiopäivän filosofiaa", hän pyrkii kirjassaan *Le nouvel ordre Écologique* (1992) (suom. "Uusi ekologinen järjestys", 1993) luomaan myös omalta osaltaan uutta, kuten hän sanoo, "radikaalireformistista" ekofilosofiaa.² Tämän päivän ympäristöliikkeiden "uusluontoromantiikan" kannalta Ferryn "tuuletus" (kritiikki) on mielenkiintoinen ja ehkä myös tarpeellinen muistutus arkirealismiin "ankeudesta". Ferry kirjoittaa:

" he [ekologiset fundamentalistit] unohtavat, että ihmisolentoina he arvostavat luontoa eikä toisin päin ja että tätä subjektiivista tai humanistista osuutta ei voida sivuuttaa jonkin itseisarvon myöntämiseksi itse maailmankaikkeudelle... tällä subjektiivisuuden hävittämistempulla luonnonfilosofia lipuu antropomorfistiseen haa-vekuviin" (Ferry 1993, 197).

Kuten huomaamme Ferryn antroposentrinen näkemys, jota hän mielellään myös kutsuu humanismiksi, poikkeaa jyrkästi Naessin ekosentrismistä sikäli, että luonnolla hänen mielestään ei ole mitään varsinaista itseisarvoa. Ferryn mukaan ihminen yksin, selektiivisesti omista lähtökohdistaan, voi antaa luonnolle sen arvon mitä hän katsoo sillä olevan.³

Ferryn näkemys on kaikesta huolimatta melko tavanomainen ja perinteisen juutalais-kristillisen - kuten myös ortodoksimarxilaisen - ja instrumentalistisen luontokäsityksen mukainen: ensinnäkin: ihminen vain voi olla oikeussubjektina maailmassa, koska ihmisellä on suurempi arvo kuin muilla luonnonkappaleilla. Ja toiseksi: ihminen itse on omilla toimillaan, käyttäessään luontoa, horjuttanut sen tasapainoa; siksi hänen velvollisuutensa on - hänellä on siihen myös Ferryn mukaan riittävä kyky - korjata aiheuttamiaan vahinkoja ja estää luonnon täydellistä tuhoutumista. Ferry kirjoittaa optimistisesti, että "ihminen voi ja hänen täytyy *muunnella* luontoa aivan samoin kuin hän voi ja hänen täytyy *suojella* sitä".⁴ Voidaan perustellusti kysyä tuleeko suojeleminen onnistumaan ihmisten nykyisten elämänarvojen vallitessa?

¹ Suomennos kirjoittajan. Hyvänä esimerkkinä tästä ajattelutavasta ovat maamme eläinaktivistit ja ns. "kettutyöt". Äärimilleen vietyä em. ajatus esiintyy Pentti Linkolan ehdotuksessa, että vapaasti liikkuvia kissoja saa tappaa, koska ne eräillä alueilla hävittävät kokonaan tietyt lintulajit.

² vrt. Ferry 1993, 91-92, 169-200

³ Ibid., 196-197. Nähdäkseni Ferryn näkemys johtaa helposti tänä päivänä niin kovin yleiseen arvosubjektivismiin (vaikka hän itse haluaa sitä torjua!), joka on ristiriidassa monen filosofin näkemyksen kanssa itseis- ja objektiivisista arvoista, ks. esim. Niiniluoto 1994, 8, 182-188.

⁴ Ferry 1993, 199

4.4 Yhteiskunta ja arvot

Usein kuulee sanottavan, että ihmiset elävät tänä päivänä eräänlaisessa arvotyhjössä. Tämä käsitys on - vaikka ehkä implisiittisesti ymmärrettävä - tarkasti ottaen per definitio täysin harhaanjohtava: voisimme ennemmin sanoa, että elämme yhteiskunnassa jossa vallitsee arvojen runsaus ja "sekamelska". Oikeammin on ruvettu puhumaan moniarvoisesta - mitä se sitten tarkoittaneekaan - tai pluralistisesta yhteiskunnasta ja maailmasta. Se mitä arvotyhjiöllä ilmeisesti usein tarkoitetaan - joskus tavoitehakuisestikin - on, että ihmiset ovat luopuneet perinteisistä arvoista, moraalikäsitteistä ja käytösnormeista, kuten uskonnosta, isänmaallisuudesta, kodin henkisestä ja kulttuuriperinnöstä ilman, että tilalle olisi tullut uusia (hyväksyttäviä) arvoja. Esimerkiksi uskonnolliset fundamentalistit, jotka kirjaimellisesti uskovat arvojensa jumalalliseen alkuperään, eräänlaisena arvona sui generalis eli arvojen arvona, ovat lähteneet kaikissa uskontokunnissa (myös) länsimaissa monin tavoin "vastahyökkäykseen" heidän mielestään nykyistä arvonihilismiä ja moraalittomuutta vastaan.¹ Perinteisiä arvoja kannattavat puolueet ovat myös länsimaissa menestyneet viime aikoina hyvin poliittisissa vaaleissa.

Mutta mistä arvot tulevat, miten ne syntyvät? Ei ole mahdollista tässä yhteydessä ryhtyä perinpohjin selvittämään arvojen alkuperää, ei liioin sitä kulttuuri-prosessia, jonka seurauksena arvoista syntyy normeja ja/tai lakeja ja ylipäätään kaikki yhteiskuntamoraalin osatekijät, mutta on syytä mainita, että koko arvo-maailma-käsite liittyy, riippumatta siitä mistä katsotaan arvojen saaneen viime kädessä alkunsa, kiinteästi ja ensisijaisesti ihmisen fyysisten ja henkisten "tarpeiden" tyydyttämiseen ja sitä mukaa kun yhteiskunta on eriytynyt myös varsin spesifisten tarpeiden (intressien) tyydyttämiseen. Edellisessä luvussa mainitsin arvorationaalisuuden tärkeänä osana laajempaa ja moniulotteisempaa rationaalisuuden käsitettä. Mutta mistä me voimme tietää mitkä arvot ovat rationaalisia ja mitkä ei? Voidaanko yleensäkin tarkastella arvoja rationaalisuuden näkökulmasta? Tässä jaksossa pyrin ensiksi (a) selvittämään eräitä arvoihin liittyviä filosofisia peruskäsitteitä ja sen jälkeen (b) tarkastelemaan mitä metatason muutoksia on mahdollisesti tapahtunut länsimaisen ihmisen arvo-maailmassa tällä vuosisadalla. Yritän myös samalla kriittisesti arvioida yhteiskunnassa yleisesti vallitsevien arvojen rationaalisuutta.

(a) Tärkeänä lähtökohtana on aluksi syytä todeta, että "arvot" käsitteenä on aina ymmärrettävä suhteessa johonkin; yleensä jokin asia on arvokas ihmiselle (kollektiivisesti tai yksilötasolla) mutta monet asiat voivat myös olla yhteiskunnan tai koko maapallon kannalta arvokkaita. Samoin arvojen rationaalisuutta on arvioitava suhteessa johonkin; yleensä arvojen rationaalisuus arvioidaan suhteessa kohdettaan tai päämääräänsä, esimerkiksi "palveleeko" ihmisen arvo-maailma hänen omia pyrkimyksiään. On myös kysyttävä: palvelevatko ihmisen (ihmisten) arvot koko ihmiskunnan yhteisiä päämääriä. Käsitys, jonka mukaan monet arvot ovat universaalisia ja pysyviä ja ovat olemassa ihmisestä riippumatta, sanotaan arvo-objektivismiksi. Esimerkkinä objektiivisista arvoista

¹ vrt Niiniluoto 1994, 175-177. Esim. Estonian tapauksen yhteydessä kirkkoherra Muta kertoo myös syyn miksi Jumala rankaisee ihmisiä : "... näillä laivoilla rikkinäiset ihmiset etsivät elämää tyhjiyteen alkoholista ja väärästä seksistä lohtua..." (Savon Sanomat 5.10.1994).

voisin mainita elämän säilyminen maapallolla sekä siihen liittyen puhdas ilma ja vesi. Monien ekofilosofien käsityksen mukaan maapallon ekologinen järjestelmä eläin- ja kasvilajeineen kaikkineensa on elämän kannalta (ihmisellekin) tärkein objektiivinen arvo. Toinen käsitys, jonka mukaan kaikki arvoarvostelmat ovat ihmisen itsensä luomia ja henkilökohtaisia, josta myös johtuu arvojen moninaisuus, sanotaan arvosubjektivismiksi. Arvorelativismi, joka perustuu arvosubjektivismiin, tarkoittaa, että ei ole olemassa mitään absoluuttisia tai universaalisia arvoja vaan arvot ovat aikaan, paikkaan ja subjekteihin sidottuja eli kontekstuaalisia, näin ollen arvot ja arvojen hierarkia on myös jatkuvassa muutostilassa. Arvosubjektivismi ja -relativismi eivät ole täysin identtisiä käsitteitä, koska arvosubjektivistillä voi tulla kannattamaan myös joitakin "objektiivisia" tai universaalisia arvoja tai päinvastoin, hän ei kannata minkäänlaisia pysyviä arvoja (arvonihilismi). Kolmas käsitys, eräänlainen objektivismi ja subjektivismi synteesi, joka itse asiassa lienee kaikkein tavallisin nyky-yhteiskunnassa, on kutsuttu arvokonstruktivismiksi. Se tarkoittaa sitä, että ihmisen arvomaailma on kaksiosainen sosiaalinen konstruktio, joka koostuu sekä objektiivisista että subjektiivisista arvoista. Toisin sanoen arvot ovat toisaalta objektiivisesti olemassa ihmisestä riippumatta, mutta toisaalta ihmisen sosiaalisessa maailmassa aina myös arvostavasta subjektista riippuvia. Yksinkertaisemmin sanottuna: sellaisella arvolla ei ole merkitystä, jota kukaan ei (subjekti) arvosta, ja kukaan ei voi arvostaa ellei ole (objektiivisesti) arvoja.¹

Edellä mainittu kysymys arvo-objektivismi versus arvosubjektivismi onkin yksi niitä vaikeita filosofian kysymyksiä, josta on vallinnut ja ilmeisesti aina tulee vallitsemaan "hedelmällinen ristiriita" (Hegel). Käytännössä ihminen on kuitenkin tässä suhteessa "kaikkiruokainen", ja eri tilanteissa ja eri syistä enemmän kallellaan toiseen tai toiseen suuntaan. Itse asiassa monet ihmiset ja eräät filosofitkin (mm. Ahlman) ovat elämänsä aikana muuttaneet peruskäsitystään arvojen luonteesta. Tämän päivän atomistisessa maailmassa ihmisten yleisessä arvoasteikossa heiluri on siirtynyt voimakkaasti individualististen (minäkeskeisten) arvojen ja arvosubjektivismin puolelle.² Järjen osalta se merkitsee myös subjektikeskeistä, suppeata "arvorationaalisuutta", joka ilmenee useimmiten yksinomaan välineellisenä järkenä (teknisenä osaamisena). Mutta myös arvo-objektivismi, joka on muuttunut fanatismiksi, saa usein lähes puhtaasti instrumentalistisia piirteitä (vrt. esim. eläinaktivistit).

En ryhdy kuitenkaan tässä tarkemmin puolustamaan toista tai toista käsitystä "ainoana oikeana", ei liioin arvokonstruktivismiakaan, totean vain, tämän tutkimuksen filosofisessa viitekehyksessä ja kriittisen teorian valossa, että sekä fundamentalistinen arvo-objektivismi että radikaali arvosubjektivismi ovat molemmat ongelmallisia "moniarvoisessa" modernissa yhteiskunnassa, koska ne molemmat tukevat tavallaan totalitaarista yhteiskuntamoraalia: edellinen hyväksyy vain tiettyjä autoritaarisia arvoja ja jälkimmäinen hyväksyy vain "minun" arvoni. Voidaan tässä yhteydessä mainita, että varhemmat "frankfurtalaiset" olivat melko voimakkaasti kallellaan objektivismiin puolelle, samoin voitaneen pitää Habermasia - monen nykyihmisen tavoin - arvojen muodostuksen osalta perinteisen jaon mukaan enemmän "muodollisena objektivistinä" kuin "puhdasverisenä subjektivistinä" kun taas arvojen substanssin osalta maltillisena

¹ vrt. Suhonen 1988, 55-63; ks. myös Niiniluoto 1994, 58 ja Männistö 1982, 61

² Ibid., 183; ks. myös Taylor 1995, 83-98,

relativistina.¹ Horkheimer, Adorno ja Marcuse pyrkivät sanoutumaan irti metafysisen idealismin varaan rakennetusta yhteiskuntamoraalista, esimerkiksi käsityksestä absoluuttisen hyvän ideasta, Jumalan sanan auktoriteetista tai muusta vastaavasta. Heidän "arvo-objektivisminsa" on kuitenkin ontologisessa mielessä katsottava lähinnä eksistentiaaliseksi ja historiallis-dialektiseksi, joka tarkoittaa sitä, että yksilön ja yhteisön arvoarvostelmat syntyvät ja kehittyvät vuorovaikutteisesti ihmisten yhteisten elinehtojen ja arkitodellisuuden pohjalta ja että arvot ovat näin muodoin aina jossain määrin kontekstuaalisia ja muuttuvia. He edustavat kuitenkin arvo-objektivismia siinä mielessä, että yrittävät todistaa, että aina tulee myös olemaan joitakin universaalisia eli yleispäteviä, "korkeampia" inhimillisiä ja sosiaalisia arvoja, kuten vapaus, järki, tieto, onnellisuus ym.² Siirryttäessä arvoissa alemmalle abstraktiotasolle hekin törmäävät itse samanlaisiin legitimaatio-ongelmiin, joita pyrkivät välttämään sanoutumalla irti metafysis-idealisticista moraalikäsityksistä.

Paitsi geneettisen alkuperänsä mukaan arvot voidaan myös ryhmitellä kysymäällä, mitkä ovat arvojen "tehtävät" tai funktiot. Tältä pohjalta voidaan puhua toisaalta teleologisista eli päämääräarvoista ja toisaalta instrumentaalisista arvoista eli välinearvoista. Päämääräarvoista voidaan myös sanoa, että ne ovat arvoja sinänsä. Ne ovat itsessään päämäärä (itseisarvo), eivätkä välttämättä palvele muita arvoja kuin ihmisen elämän kokonaistarkoitusta (mitä se sitten itseksellään onkaan). Yleisesti tunnustettuja päämäärä- ja samalla itseisarvoja ovat esimerkiksi onnellisuus, rakkaus ja terveys. Myös välineelliset arvot ovat usein varsin tärkeät ja korkealla sijalla ihmisen arvoasteikossa "korkeampien päämäärien" saavuttamiseksi. Arvorelativismiin näkökulmasta itseis- ja välinearvojen välinen raja tai ryhmittely ei suinkaan ole aivan selkeä ja yksiselitteinen, ei myöskään ryhmien sisällä olevien arvojen status vakio: monet itseisarvot, esimerkiksi edellä mainitut, saattavat myös eri tilanteissa toimia "välineinäkin" toisen päämääräarvon tavoittamiseksi, ja päinvastoin eräät välinearvot saattavat saada - kuten pyrin osoittamaan seuraavassa - itseisarvon statuksen ihmisen elämässä.³ Mainittakoon tässä vielä lyhyesti, että taloustieteen termillä vaihto-arvo tarkoitetaan materiaalistien ja immaterialisten hyödykkeiden vaihdossa käytettyä arvoa ja siitä siitä saatavaa mahdollista lisäarvoa (Marx), esimerkiksi ihmisen työn vaihtoarvo (vrt. myös välinearvo).

Yritän myöhemmin tässä jaksossa tutkia minkälaisia metatason muutoksia on tapahtunut yhteiskunnassa ja ihmisten arvomaailmassa; yksi tällainen havaittava muutos, jonka voin heti mainita on, että perinteiset päämääräarvot ja tavalliset välinearvot ovat ikään kuin "vaihtaneet paikkaa". Aikaisemmista päämääristä on tullut välineitä ja välineistä on puolestaan tullut päämääriä - tämän tutkimuksen pääteesiänsä mukaan huomattavin muutos tässä suhteessa on, että monista aineellisista hyödykkeistä, joilla on perinteisesti ollut välineen arvo, on tullut länsimaissa päämäärä sinänsä (esim. tietty aineellinen elintaso).⁴

¹ vrt. Carlehden 223 -224, 229; ks. myös. Lübcke 276.

² vrt. esim. Horkheimer 1991, 53-54 ja Marcuse 1991, 70-74; ks. myös Hilpelä 1986, 168-169.

³ vrt. Suhonen 1988, 24-25

⁴ vrt. esim. Niiniluoto 1994, 186-189

(b) Mitkä ovat länsimaisen yhteiskunnan ja ihmisen *yleisimmät* arvot tänä päivänä? Tarkoituksella en kysy *tärkeimpiä* arvoja, koska se veisi liian laajalle ja vaikeasti hallittavalle alueelle: voidaan tietenkin aina kysyä ihmisiltä hyvinkin vaikeita asioita ja aina saada "hienoja" tilastoja - valitettavasti vain usein eri päivinä erilaisia ja kyselyistä ja kyselijästä riippuen vieläpä keskenään ristiriitaisia vastauksia. Tällaisten tilastojen tieteellinen ("objektiivinen") arvo on joskus melko kyseenalainen. Siksi olisi tutkimuksissa yleensä syytä muullakin tavalla tehdä kvalitatiivisia ja kvantitatiivisia havaintoja keskeisistä yhteiskunnallisista asioista ja arvoista kuin vain kyselemällä ihmisiltä heidän sen hetkisiä "mielialojaan".¹ Tässä yhteydessä on tuskin tarpeen ryhtyä näin laajaan operaatioon, vaan riittänee kun totean, että yleisesti esiintyvien ja ihmisten tärkeinä pitämien arvojen välillä täytyy kuitenkin ja ilmeisesti olla jokin tietty looginen yhteys.

Yksi hedelmällinen tapa - toki vain yksi - kartoittaa yhteiskunnan "arvoilmastoa" on tutkia lehtien mainossivuja, erilaisia mainoslehtisiä ja muita mainoskanavia. Toinen vähän samanlainen tapa olisi lukea iltapäivälehtien "lööpit" tai otsikot. En tässä ryhdy tekemään varsinaisesti kumpaakaan - lähes jokaisella aikaansa seuraavalla ihmisellä on jonkinlainen kuva siitä, mitä tänä päivänä "mainostetaan" ja missä laajuudessa: lyhyesti sanoen kaikkea mahdollista autoista vauvanvaippoihin ja kauneimmista joululauluista puhelinseksiin. Sen sijaan on syytä hieman yleisemmällä tasolla pohtia mainonnan merkitystä ja mitä mainokset mahdollisesti kertovat nyky-yhteiskunnan näkyvästä arvomaailmasta. On toki syytä vielä kerran huomauttaa, että tämä menetelmä ei todista mitään "lopullista" ihmisten arvomaailmasta syvimmiltään - siihen tarvittaisiin varsin perusteellisia kysely- ja muita tutkimuksia - mutta se kertonee kuitenkin jotain oleellista "ajan hengestä" ja ihmisten arvostuksissa tapahtuneista muutoksista.²

On tuskin liioittelua väittää, että mainostaminen on yksi markkinatalouden keskeisimpiä mielihalujen herättämis- ja myyninedistämiskeinoja. Menemättä yksittäisiin tuotteisiin voimme helposti todeta, että yhteinen piirre hyvin suurelle osalle tämän päivän mainoksista on eräänlainen hedonistinen yksilökeskeisyys; mainoksissa vedotaan usein ihmisen fyysiseen hyvinvointiin ja kehollisiin nautintoihin, postmodernistisessä kielenkäytössä sitä on kutsuttu "kehon viettelemiseksi".³ Vaikka konsumismi ja hedonistiset elämänmuodot tuskin sentään (vielä) ole yhteiskunnan järjestyksen ja legitimitetin tärkeimpiä ylläpitäjiä nykypäivänä - kuten eräät postmodernistit ovat väittäneet - on kuitenkin ilmeistä, että "surffaaminen tavaroiden taikamaailmassa" (Ilmonen) on noussut nykyihmisen "ykkösharrastukseksi" ja myös monelle kvalitatiivisessa mielessä tärkeimmäksi arvoksi. "Eroottisesti latautuneiden" mainosten raju kasvu viime vuosina voidaan varmaankin selittää monella tapaa, mutta on ilmeistä että sekin on osa tätä "uutta" postmodernia ilmiötä, jossa välineiden maailma on ikään kuin "kolonialisoinut" - Habermasia lainatakseni - päämääräarvojen maailman. Ihmisen seksuaalisilla tarpeilla on varmaankin aina osattu tehdä rahaa, mutta tänä päivänä sen "voimalla" myydään myös lämmitysöljyä ja puhelimia.⁴ Naisen käyttäminen huomattavan suuressa määrin mainoksissa - tavalla joka

¹ vrt. Adorno (1972) 1991, 163-165; ks. myös Alasuutari 1994, 19 ja Suhonen 1988,33.

² Tässä voidaan vaikkapa viitata tunnettuun sananlaskuun "ei savua ilman tulta".

³ Tämä käsite on peräisin Zygmund Baumanin tuotannosta, ks. Carlehden 1996, 179-180

⁴ Iltasanomat 31.10.1997 mainitsee 22 erilaista tuotetta, joita mainostetaan (piilo)seksin avulla.

on jo virallisesti ehditty tuomita sukupuolten välistä tasa-arvoa loukkaavaksi - viittaa siihen, että miehet ovat edelleen yhteiskunnassa suoraan ja välillisesti mainostajalle/markkinoille tärkeämpi taloudellinen kohderyhmä kuin nainen. Silloinkin kun naiset itse ovat mainonnan kohderyhmänä siihen liittyy usein implisiittisesti se taka-ajatus, että nainen määrättyjen tuotteiden avulla tulee miehelle "vieläkin halutummaksi objektiksi". Voidaan ehkä hieman kärjistäen sanoa, että kun nainen on miehelle halutuin "kohde" ja mies puolestaan markkinavoimille, etenkin kalliimpien tuotteiden ja kestohyödykkeiden osalta, tärkein kohderyhmä, tästä seuraa, että "miesten maailmassa" naisesta on tullut mainostajalle erittäin tärkeä mainosväline myynnin edistämiseksi. Hieman kyy-nisesti ja monimielisesti voisi sanoa, että markkinataloudessa naisen väline-arvo on kasvanut "kullan arvoiseksi".¹

Nykyään myös itse ostostapahtumista (kenties mainosten lukemisestakin) on tullut tärkeitä sosiaalisia tapahtumia, eräänlaisia postmoderneja "rituaaleja" (ei myydä enää tuotteita vaan elämyksiä), joiden merkitys ihmiselle ei ole puhtaasti välineellinen vaan ostosten tekemisestä tulee arvo sinänsä (itseisarvo).² Frankfurtin filosofiasta erityisesti Adorno ja Horkheimer osasivat jo 1940-luvulla kiinnittää huomion tähän tavaroiden "maagiseen" maailmaan (ns. tavara-fetisismiin). Niin myös Marcuse hieman myöhemmin kun hän poleemiseen taapaansa toteaa: "Tuotteet indoktrinoivat ja manipuloivat; ne edistävät väärää tietoisuutta, joka on täysin immuuni omalle vääryydelleen. Ja kun nämä edulliset tuotteet alkavat olla yhä useamman yksilön ja yhteiskuntaryhmän ulottuvilla ... se muuttuu elämäntavaksi".³

Monet tutkijat ovat aika pitkälle olleet samaa mieltä "frankfurtilaisten" kanssa "tavaroiden taikamaailmasta", vaikka pitävätkin heidän käsityksiään ehkä hieman liioiteltuina.⁴ Ottamatta lopullisesti kantaa siihen pitääkö heidän arvionsa täysin paikkansa - kyse on kuitenkin varsin monimutkaisesta sosiaalipsykologisesta vaikutus- ja vuorovaikutussuhteesta - kaikki edellä mainitut seikat tuntuvat kuitenkin vahvistavan sitä yleistä käsitystä, että arvojen osalta ihmisen ajattelussa on tapahtunut selkeä siirtyminen päämäärien maailmasta välineiden (tavaroiden) maailmaan. Tai jos niin haluamme sanoa: aikaisemmista välineellisistä arvoista (esim. työ, raha, vaatteet, tekniikka, terveys) on tullut tärkeitä itseisarvoja ja aiemmat perinteiset päämääräarvot (esim. rehellisyys, tasa-arvo, oikeudenmukaisuus, solidaarisuus, uskonnollisuus) ovat siirtyneet (ainakin toistaiseksi) taka-alalle. Eräs toinen merkittävä siirtyminen on universaalisista arvoista (esim. nälänhädän poistaminen maailmasta) egosentrisiin eli minäkeskeisiin arvoihin (esim. terveyden vaaliminen) ja vielä kolmas mainitsemisen arvoinen "arvokumous" on moniarvoisuuden (pluralismin) lisääntyminen.⁵

¹ "Valtavasta mainosarvosta laiha korvaus", Iltasanomat kirjoittaa 28.2.1998, ns. Panu-tyttöju-tussa; markkinatuomioistuin kielsi v. 1993 ko. maalimainoksen naisia halventavana.

² vrt. esim. Lehtonen 1995, 331-335, Mitä Missä Milloin 1996 vuosikirjassa.

³ vrt. Marcuse 1969, 35; vrt. myös Ilmonen 1993, 125-126. "Autoilu liittyy miehen sankaruuteen ja itsenäisyysmyyttiin", Esa Saarinen toteaa Iltalehdessä 30.12.1996.

⁴ vrt. Ilmonen 1993, 115-116, ks. myös Niiniluoto 1994, 177

⁵ vrt. esim. Suhonen, 1988, 37, 141, 185. Suhosen tutkimus (taul. 2 ja 5) ei ehkä kaikilta osin tue tässä esitettyjä tulkintoja välineellisten arvojen "kasvusta", mutta 1984 jälkeen on tapahtunut selviä arvomuutoksia, lisäksi egoistis-hedonistisia pyrkimyksiä "salataan" usein suomalaisessa kulttuurissa (vs. USA). Oman tulkintani tueksi korostan vielä, että ellei kauppvoja syntyisi ei mainontakaan harrastettaisi eli ihmisten (markkina)käyttäytymistä ja kulutustottumuksia voidaan pitää melko luotettavina arvoindikaattoreina (esim. verrattuna mielipidetiedusteluihin).

Mutta eikö tässä ole ilmeinen ristiriita ajatella, että yhteiskunta on muuttunut moniarvoisemmaksi mutta silti pysynyt yksiolotteisena? Oikeastaan ei; riippuu nimittäin siitä mitä tarkoitetaan moniarvoisuudella. Pluralismi, sana jota post-modernistit mielellään käyttävät, on nostettu modernin monistisen ("yksiarvoisen") yhtenäiskulttuurin kilpailijaksi. Kulttuurinen ja sosiaalinen pluralismi, johon arvopluralismi voidaan katsoa kuuluvan, voi parhaimmillaan merkitä humanismia ja suvaitsevaisuutta. Mutta äärimmäisyyteen vietynä pluralismi voi tarkoittaa myös täydellistä arvorelativismiä. Toisin sanoen: paitsi että eri ihmisillä voi olla toisistaan poikkeavia arvoja, kuten käytännössä nykyään usein onkin, kaikki arvot ovat myös täysin samanarvoisia, esimerkiksi "vahvemman oikeus" on eettisesti yhtä perusteltua kuin "heikomman puolustaminen". Seuraava askel tästä voi jo olla arvonihilismiä eli kun kaikki arvot ovat samanarvoisia, niin millään arvolla ei ole myöskään mitään erityistä arvoa. Yhteiskunnassa tämä voi johtaa lievemmässä muodossa anomiaan (normittomuus) ja pahimmassa tapauksessa anarkismiin (laittomuus). Vaikka yhteiskunnassa yleisesti "hyväksyttävien arvojen" määrä teoriassa kasvaisi rajattomasti - eräänlaista "kaikki on sallittu"-moraalia (ns. radikaali pluralismi) - moniarvoisuuden merkitys jää puhtaasti muodolliseksi ja marginaaliseksi ilmiöksi. Ilman arvokeskustelua ja arvojen jatkuvaa kriittistä tarkastelua, esimerkiksi ekologisista ja humanistista lähtökohdista, voidaan kyllä edelleen puhua yksiolotteisesta yhteiskunnasta. Jos yhteiskunnassa todella "sallittaisiin" ja kannustettaisiin moniarvoisuutta olisi käytännössä myös mahdollista nykyistä helpommin toteuttaa "uusia" arvoja, esimerkiksi (pienen) kansalaispalkan turvin voisi syntyä laajemminkin vaihtoehtoliikkeitä, jotka kilpailevat keskenään erilaisten elämänmuotojen "järkevyydestä". Tällöin yhteiskunta voisi vähitellen muuttua syvemmässä mielessä moniarvoisemmaksi ja moniolotteisemmaksi.¹

Olen aiemmin todennut, että arvot muotoutuvat sosialisatiossa ihmisen tarpeiden, halujen ja intressien pohjalta. Ovatko ihmisen tarpeet myös muuttuneet ratkaisevalla tavalla koska ihmisen arvomaailmassa on tapahtunut muutoksia? Tavallaan ja tavallaan ei: mitä tulee ihmisen psykofyysisiin perustarpeisiin - ravintoon, asumiseen, vaatetukseen, lisääntymiseen, turvallisuuteen ja niin edespäin - ulkoiset muutokset lienevät vain näennäisiä ja harhaanjohtavia. Tästä on tullut eräänlainen tietoisuutemme "kuollut näkökulma", jossa tarpeiden perimmäiset funktiot jäävät pimentoon; esimerkiksi nykypäivänä voisikin sanoa, että moni ihminen elää nauttiakseen hyvästä ruoasta, sen sijaan että hän nauttisi hyvää ja monipuolista ravintoa elääkseen ja pysyäkseen terveenä. Tarpeemme kenties "uudet" individualistisemmat ulottuvuudet eivät sinänsä tarvitse olla pahasta elleivät ne peitä alleen meidän, yhteiskunnan tai koko ihmiskunnan elintärkeitä tarpeita. Tämän (ikivanhan) näkökulman palauttaminen tämän päivän arvokeskusteluun lienee aivan välttämätöntä, koska maapallon ekologinen tasapaino asiantuntijoiden mukaan ei tule kestäämään kaikkia nykyisiä "keinotekoisia" tarpeita ja ihmisten loputtomia mielihaluja. Ihmisen vieraantuminen luonnosta (ja omasta itsestään) voi tuskin myöskään jatkua loputtomasti ilman vakavia seurauksia. Tässä mielessä ja pitemmällä tähtäimellä nyky-yhteiskunnan välineellistynyt arvomaailma ei ole siis ainoastaan yksiolotteinen vaan se on myös epärationaalinen. Marcuse onkin viisaasti esittänyt "tarpeitten uudelleen määrittelyn".²

¹ vrt. Carleheden 1996, 218-219, ks. myös Marcuse 1969, 14-19 ja Andersson 1993, 264-268

² vrt. Marcuse 1969, 251

4.5 Yksiulotteinen ihminen?

Kuten olen todennut moneen kertaan, Marcuse, Habermas ja muut "frankfurtalaiset" ajattelevat, että nykyajan ihminen on joutunut olosuhteiden ja systeemien vangiksi, hän elää eräänlaista yksiulotteista, "konemaista" elämää ja hän ei pysty, eikä enää kykenekään vaikka haluaisi, toteuttamaan syvempiä tarpeitaan ja intentioitaan. Mitkä ovat ihmisen "oikeat" ja "aidot" tarpeet?

Syventymättä tässä sen enempää Maslowin tunnettuun tarvehierarkiaan - ihmisen tarpeiden prioriteettijärjestykseen löytyy ilmeisesti sekä psykofyysisiä että sosiaalisia syitä - voimme kuitenkin pitää lähtökohtana ilmeinen tosiasia, että ihmisen tarpeet, halut ja intressit eivät ole kaikki täysin samanarvoisia, eivätkä tietenkään luonteeltaan myöskään samanlaisia. Tavallisesti jaetaan ihmisen tarpeet kahteen pääryhmään aineellisiin ja henkisiin tarpeisiin. Yleinen käsitys on, näin myös Maslowin tarvehierarkiassa, että ensiksi on aineelliset perustarpeet tyydytettävä ennen kuin voidaan ajatella henkisten tarpeiden tyydyttämistä, mutta tässä suhteessa päätee toinenkin tuttu sanonta (joka ei ole ristiriidassa edellisen kanssa), että "ihminen ei elä yksin leivästä". Marcuse kirjoittaa ihmisen tarpeista:

" Elämän välttämättömät tarpeet ovat ainoat tarpeet joilla on varaukseton oikeus tyydytykseen: ravinto, vaatetus ja asunto jotka vastaavat saavutettua kulttuuritasoa. Näitten tarpeitten tyydyttäminen on kaikkien tarpeitten toteuttamisen edellytys, niin sublimoimattomien kuin sublimoitujen" (Marcuse 1969, 29).¹

Marcuse tarkoittaa tuskin sitä, että ravinto, vaatteet ja asunto yksin riittäisivät hyvän, moniulotteisemman elämän kriteeriksi, mutta tällä hän haluaa ilmeisesti sanoa - jotta tosiasiat eivät unohtuisi (!) - että nämä (ainakin pohjoisella pallonpuoliskolla kaikki) kolme kategorialla ovat ihmisen objektiivisia ja kenties myös ainoat ehdottoman välttämättömät perustarpeet erotukseksi muista, subjektiivisista ja sekundäärisistä sekä myös usein "vääristä" tarpeista. Marcuse ei kuitenkaan "erehdy" luettelemaan erikseen ihmisen subjektiivisista tarpeista "hyviä" ja "huonoja" tarpeita, koska hän katsoo, että ihmisen tarpeet ovat aina historiallisessa mielessä mahdollisia. Hän tyytyy vain toteamaan, että voi olla sublimoimattomia (yleensä fyysiset) tai sublimoituja tarpeita (lähinnä kulttuuriin liittyviä ja henkisiä tarpeita). Ihmisellä on siis "oikeita" subjektiivisia tarpeita, joita voidaan objektiivisesti todeta ja enemmän tai vähemmän vahvoihin perustein myös oikeuttaa. Sen sijaan "vääristä" tarpeista Marcuse kirjoittaa: "...väärin tarpeitten luokkaan kuuluvat useimmat nykyisin vallitsevista ja mainoksia noudattavista rentoutumisen, huvittelun, käyttäytymisen ja kuluttamisen tarpeista - tarve rakastaa ja vihata sitä mitä toisetkin rakastavat ja vihaavat".²

¹ vrt. myös von Wright 1986, 140-143

² vrt. Marcuse 1969, 29. Iltalehden numerossa 30.4.1997 oleva kuvaus sopinee esimerkkinä siitä mitä Marcuse tarkoittaa: "Siellä [laivalla] jupinkin on lupa sikailla. Heittää kengät pois jalista, bailata varpaisillaan aamuun saakka. Siellä juntinkin on lupa pröystäillä. Juoda konjakkia, ostaa tax freestä vaimolle Chanel vitosta. Estonia-turman mielestään pyyhkäissyt suomalainen on oppinut, ettei laivalla ajatella ikäviä. Risteilyllä raha polttaa taskussa ja ilta on aina alussa. Sama se vaikka ei mentäisi minnekään".

Ehkä ajattelempa, että Marcuse on edellä mainitussa sitaatissaan tarpeettoman jyrkkä; kuitenkin oleellinen ajatus siinä on, että "vääriksi" voidaan katsoa sellaisia tarpeita, jotka eivät ole alkujaan ihmisestä itsestään lähtöisiä, vaan "yksilön on ollut pakkoa omaksua [ne] koska erityiset yhteiskunnalliset, yksilöä tukahduttavat edut ovat niin vaatineet". Marcusen mukaan se ei tee näitä tarpeita hyväksyttävämmiksi, vaikka ihminen vähitellen omaksuisi näitä ulkoapäin synnytettyjä tarpeita ikään kuin omina tarpeina, koska ihminen ei riittävästi tiedosta olevansa "joukkotiedotuksen ja -indoktrinaation" uhrina.¹

Mistä johtuu, että ihmiselle on päässyt syntymään myös paljon "väärä" tarpeita. Kirjassaan *Eros and Civilization* (1955) ja esseessään *Viettirakenne ja vapaus* (1955) Marcuse on Freudin ajattelun pohjalta pyrkinyt selittämään tämän ihmisen henkisen alennustilan (epävapauden) sillä, että pohjimmiltaan on kyse ihmisen primääritarpeiden ja niistä vielä erityisesti ihmisen monimutkaisen viettielämän tukahduttamisesta, vääristämisestä ja välineellistämistä yhteiskunnan (ja ihmisen) taloudellisten intressien tyydyttämiseksi. Ihmisen perustarpeiden tyydyttämiseen hyvin usein liittyvä mielihyvän periaate ja voima on yhteiskunnassa tehokkaasti "jalostettu" ja valjastettu "hyödylliseen" käyttöön. "Suoritusperiaatteen alaisuudessa libido [laajasti ymmärrettynä] kytkeytyy heti varhaislapsuuden jälkeen yhteiskunnallisesti hyödyllisiin toimintoihin", Marcuse kirjoittaa. Marcusen teoria ja kysymys siitä miten ihmisen vietit voitaisiin sublimoida ei-repressiivisesti eli jalostaa myönteisessä mielessä "hyviksi" tarpeiksi ja toimintoiksi ilman tukahduttavia esteitä - siihen kuuluisi muun muassa työn käsitteen uudelleen määrittely mielihyväperiaatteen pohjalta - on varsin mielenkiintoinen, mutta se menee jo siinä määrin psykoanalyysin ja spekulatioiden puolelle, että katson mahdottomaksi paneutua siihen tässä tutkielmassa tämän enempää.² Oleellista tarpeiden uudelleen määrittelyn kannalta olisi kuitenkin ihmisen henkinen ja sosiaalinen emansipaatio, suoritusperiaatteesta vapautuminen ja mielihyväperiaatteen omaksuminen johtotähdeksi kaikelle inhimilliselle ja yhteiskunnalliselle toiminnalle, eräänlainen "uusi aistiherkkyys", kuten Marcuse asian ilmaisee.³

Mutta on vielä jäänyt selvittämättä aiheeni kannalta varsin keskeinen kysymys (vrt. tämän jakson otsikko): mitä Marcuse tarkoittaa ja mitä voidaan tarkoittaa tarkasti ottaen käsitteellä "yksilotteinen ihminen"? Tekevätkö yksin nykyihmisen monet "väärät tarpeet" hänet yksilotteiseksi? Tämän päivän maailmaa ajatellen laajentaisin tätä kysymyksenasettelua niin, että kysyn onko tämän päivän yksilotteiseksi määritelty ihminen samalla myös jotenkin epäaito (ei-autenttinen) ihminen. Viimeksi mainittuun kysymykseen autenttisuudesta Marcuse ei ota varsinaisesti kantaa, joten siinä suhteessa joudun seuraavassa turvautumaan myös muihin ajattelijoihin. Marcuse ei anna myöskään suoraa ja yksiselitteistä vastausta siihen, mitä hän tarkoittaa "yksilotteisella". Siksi joudun tekemään tarvittavat johtopäätökset koko hänen *One Dimensional Man* -kirjansa perusteella.

¹ vrt. Marcuse 1969, 28

² vrt. Marcuse 1991, 123-146 ja ibid. 1969, 90-93; ks. myös Kotkavirta 1991, 194

³ vrt. Marcuse 1991, 143, ks. tarkemmin Marcuse, *Ihmisen vapautuksesta* 1971, 33-48

Olisi asioiden yksinkertaistamista väittää, että nyky-yhteiskunnan "vääristä tarpeista" ja kerskakulutuksesta johtuen ihminen on muuttunut yksiulotteiseksi tai päinvastoin, että yksiulotteinen ihminen synnyttää "väärää" tarpeita. Tässä me liikumme syiden ja seurausten varsin vaikealla ja mutkaisella polulla. Tämä on myös tavallaan yksi niistä kohdista Marxin ajattelussa, niin sanotut Feuerbachteetit, josta on kiistelty paljon, eli muuttaako yhteiskunta ihmistä vai ihminen yhteiskuntaa?¹ Oikea vastaus on ilmeisesti, että vaikutus on kaksisuuntainen ja lisäksi se tapahtuu tavalla, jota ei pystytä etukäteen ennakoimaan. Marcuse, kuten Marx aikoinaan, painottaa kirjassaan ehkä liikaa yhteiskunnan osuutta ja mahdollisuutta "manipuloida" ihmisen ajattelua, käyttäytymistä ja tarpeiden suuntautumista. Sen sijaan eräiden kriitikoiden väite, että Marcuse elitistisellä tavalla pitää tavallisia ihmisiä jo luontojaan täysin kyvyttöminä arvioimaan omia tarpeitaan, on hieman ilkeämielinen², koska Marcuse mainitsee moneen kertaan läpi kirjansa monia "rakenteellisia" syitä, jotka ovat johtaneet ihmisiä salakavalasti väärille elämäntavoille. Marcusen kritiikki on siis marxilaisittain osoitettu selkeästi kapitalistista yhteiskuntaa, ei yksittäistä ihmistä vastaan.³

Voidaan lyhyesti tiivistää Marcusen mainitsemia yhteiskunnallisesti määräytyviä syitä ihmisen yksiulotteiseen ajatteluun kolmeen kohtaan. (i) Modernissa teollisuusyhteiskunnassa (ja ehkä vielä suuremmassa määrin jälkiteollisessa) ja nykyihmisen ajattelussa vallitsee eräänlainen historiattomuus eli aikadimension puute. Voisimme myös sanoa, että nykyihmiseltä puuttuu sekä puhuva menneisyys että mielikuvituksen rikastuttama tulevaisuus, sen sijaan hän pitää kouristuksenomaisesti kiinni ikuisesti jatkuvasta nykyhetkestä. Maailma nähdään käytännöllisesti katsoen valmiiksi "järjestettynä" ja niin kutsutut tosiasiat antavat "pettävän objektiivisuuden" leiman vallitseville ajatus- ja yhteiskuntarakenteille. Yksiulotteisesta ajattelusta tässä mielessä voi päästä eroon vain jos "ymmärtää maailmansa historialliseksi maailmaksi, jossa vallitsevat tosiasiat ovat ihmisen historiallisen käytännön aikaansaannos".⁴ (ii) Modernissa yhteiskunnassa vallitsee laajasti niin sanottu (a) operationalistinen puhemaailma ja (b) funktionalistinen (vrt. pragmatismi) ajattelutapa. Tämä tarkoittaa sitä, että a) ihmisen kieli ja sanojen merkityssisältö, jonka kautta ihmisen ajattelu pääasiassa artikuloituu, on ennalta tarkasti määritelty nykykäytäntöä eli vallitsevaa yhteiskuntajärjestystä vastaavaksi (esim. sana "demokratia"). "Puhemaailma sulkeutuu", kuten Marcuse asian ilmaisee. Tämän seurauksena (b) ihmisen ajatusmaailma sulkeutuu myös, josta vuorostaan seuraa, että kaikki abstraktinen ja reflektiivinen ajattelu torjutaan funktionaaliselta pohjalta eli toiminnan kannalta hyödyttömänä ja tarpeettomana. Teoreettisen ajattelun hylkääminen merkitsee ihmisen ajatusmaailman köyhtymistä: ihmisen elämästä puuttuu silloin ajattelun syvempi ulottuvuus. Marcusen mielestä "abstraktisuus on ajattelun omin elämä, sen aitouden tunnus".⁵

¹ Marxin ko. kuuluisa kohta kuuluu: "Se materialistinen oppi, että ihmiset ovat olosuhteiden ja kasvatuksen tuotteita ja siis muuttuneet ihmiset ovat toisenlaisten olosuhteiden ja muuttuneen kasvatuksen tuotteita unohtaa, että juuri ihmiset muuttavat olosuhteita ja että kasvattajan itsensä täytyy tulla kasvatetuksi..." (Marx-Engels: Valitut teokset, s. 63-64, Moskova 1978).

² ks. MacIntyre 1970, 6. luku

³ vrt. Marcuse 1969, vrt. myös esim. Taylor 1995, 85-88

⁴ vrt. Marcuse 1969, 153-154: Hyvänä esimerkkinä ajattomuudesta voisi mainita, että "ilta on aina alussa", kuten aiemmin mainitussa sitaatissa todettiin; toinen esimerkki samasta asiasta voisi olla ns. kauneusleikkaukset "ikuisen nuoruuden" säilyttämiseksi.

⁵ Ibid., 147 ja 114-115

(iii) Taide, kirjallisuus ja eräät muut kulttuurin muodot ovat perinteisesti "ra-
vistelleet" ja muokanneet uudelleen ihmisen ajattelun ja maailmankuvan.
Marcusen mukaan nämä kulttuurin muodot menettävät suurelta osin avand-
gardistisen ja vallitsevaa todellisuutta kumoavan voimansa kun ne otetaan
modernissa yhteiskunnassa - etenkin jos ne herättävät laajempaa mielenkiintoa
- ennen pitkää massatuotannon piiriin ja siten ne tehdään ikään kuin "hovikel-
poisiksi", ja samalla myös "vaarattomiksi". Marcuse kirjoittaa: "...kaksiulotteisen
kulttuurin [vastustavien ainesten] hävittäminen ei tapahdu siten että kielletään ja
hylätään "kulttuuriarvot" vaan siten että nämä arvot erittelemättä oksastetaan
vallitsevaan järjestykseen ja että niitä summakaupalla jäljennetään ja pannaan
näytteille".¹ Tässä suhteessa länsimaisessa modernissa yhteiskunnassa pä-
tee nykyään se paradoksaalinen mutta hyväksi koettu integraation sääntö, että
sallimalla yhteiskuntaa vastustavien voimien toimintaa (tiettyyn pisteeseen
saakka), voidaan tehokkaammin torjua niiden taholta tulevaa todellista uhkaa ja
muutospainetta: kuten tunnettua ehdottomat kiellot ja mielipideterrori johtaa
aina ennemmin tai myöhemmin avoimeen, usein myös väkivaltaiseen konfliktiin
arvaamattomine seurauksineen.² Lyhyesti sanoen: massakulttuurin myötä
häviää ihmisen elämästä sellainen syvempi esteettis-kulttuurinen ulottuvuus,
joka merkitsee uutta luovaa ajattelua ja laadullisia muutoksia ihmisen elämäs-
sä. Elämässä esteettinen dimensio on usein myös katsottu olevan kiinteässä
yhteydessä eettisiin kysymyksiin - taiteita on ehkä juuri siksi pidetty kaikkina ai-
koina vallitsevien yhteiskuntajärjestysten kannalta erityisen "vaarallisina".³

Kysyin aiemmin tässä jaksossa onko yksiulotteinen ihminen myös jotenkin
epäaito, ei-autenttinen? Kysymys on varsin laaja, mutta jos lähtökohtana on
"vapautunut ihminen" (Marcuse), joka voisi vapaasti ja monipuolisesti toteuttaa
omia persoonallisia taipumuksiaan ja intentioitaan, Marcusen kuvaama yksi-
ulotteinen ihminen "joutuu" näyttelemään pelkkiä sivurooleja omassa elämäs-
sänsä. Mutta kun tarkastelemme tämän päivän yhteiskuntaa joudumme toisaalta
huomaamaan, että monet ihmiset valitsevat varsin "vapaasti" elämänmuotonsa
ja toteuttavat myös pitkälti individualistisia mielihalujaan. Tämä ristiriita ei ole
toki jäänyt Marcuselta huomaamatta⁴, mutta kysymys vapaudesta ja autentti-
sesta elämästä on sittenkin paljon laajempi asia kuin muodollinen individualismi
tai kaiken "myöntävä ajattelu"; se on ennen kaikkea laadullinen kysymys. Voi-
daan itse asiassa varsin perustellusti kysyä ovatko tämän päivän antroposent-
riset elämänmuodot - eräänlainen paradoksaalinen massaindividualismi - joka
on saanut monia varsin hedonistisia ja narsistisia piirteitä, lainkaan aitoa "hy-
vää elämää". Mitä mieltä Habermas ja eräät muut ajattelijat ovat asiasta?

Habermas, joka yleensä systemaattisesti kieltäytyy kaikista "tuomarin" rooleista
mitä tulee ihmisten elintapoihin⁵, on puolestaan yrittänyt löytää autenttisuuden
ja hyvän elämän edellytyksiä, ei individualismin tai massakulttuurin vaan

1 vrt. Marcuse 1969, 77.

2 Ibid., 27 ja 71; ks. myös Eskola 1969, 82-83. Suomessa, ns. kettutyttöjupakan yhteydessä,
presidentti Ahtisaari edustaa edellä kuvattua (post)modernia pluralistista integraation mallia to-
teamalla, että "ekoaktivistien tempauksiin ei pidä reagoida liian hätiköidysti", kun taas silloinen
oikeusministeri Häkämies edusti varsin konservatiivista valta-ajattelua todetessaan, että
"eräiden pienryhmien toiminta voi johtaa perusoikeuksien rajoittamiseen"(STT 2.2.1998).

3 Marcuse 1969, 76-83, vrt. myös Carleheden 1996, 236-239

4 Marcuse 1969, 30-32, vrt. myös Carleheden 1996, 232-235

5 vrt. Habermas 1994, 65

reflektiivisen ajattelun (diskurssin) avulla ja intersubjektivismiin pohjalta . Kuten olen aiemmin todennut, Habermas ei suostu tarkemmin määrittelemään rationaalisuuden (tai totuuden) substantiaalista sisältöä, vaan hän on pysytellyt tiiviisti näiden käsitteiden muodollisissa (proseduraalissa) ehdoissa. Samaa koskee myös kysymystä hyvästä elämästä, koska hänen lähtökohtansa on, että eettis-moraalisia normeja ei voida määrittellä objektiivisesti - kysymys johon varhemmat "frankfurtalaiset" eivät antaneet selkeätä vastausta - niistä voidaan toki ja pitääkin keskustella ja sopia, mutta se ei ole samaa kuin absoluuttisen "totuuden" julistaminen. Autenttisuus eli aitous, avoimuus ja totuudellisuus ovat silti Habermasin mukaan onnistuneen diskurssin proseduraalisia edellytyksiä, eräänlaisia järjen ja sitä kautta hyvän elämän "pätevyysvaatimuksia".¹

Koska Habermas on kirjoittanut niin vähän tästä aiheesta joudun ruotsalaisen Mikael Carlehedenin tavoin, joka on hiljattain julkaissut kirjan *Det andra moderna* (1996) Habermasin diskursiivisesta yhteiskuntateoriasta, turvautumaan hetkeksi toiseen ajattelijaan, tunnettuun kanadalaiseen nykyfilosofi ja hegel-tuntija Charles Tayloriin (1931-). Kirjassaan *The Ethics Of Authenticity* (1991) (suom. Autenttisuuden etiikka, 1995) Taylor käsittelee varsin selkeästi ja ansiokkaasti sekä välineelliseen järkeen että autenttisuuden käsitteeseen liittyviä kysymyksiä, myös aika lailla "frankfurtalaisessa" tai ehkä tarkemmin sanoen habermasilaisessa "sovittelevassa" hengessä.² Yritän tältä pohjalta vielä lyhyesti hahmottaa eräänlaisen autenttisen ihmisen kuvaa, joka olisi Marcusen "yksiulotteisen ihmisen" vastakohta.

Taylor kuvaa perusteellisesti länsimaista liberalistista yhteiskuntaperinnettä, jonka seurauksena nyky-yhteiskunnassa on kehittynyt voimakkaasti individualistinen (yksilökeskeinen) ilmapiiri. Taylor pitää individualismia perusluonteeltaan myönteisenä ja ihmisläheisenä asiana, mutta se on saanut eri syistä myös tänä päivänä vähemmän toivottuja äärimuotoja. Yhteiskunnassa, joka on pahasti "sirpaloitumassa" (vrt. atomismi) erillisiksi toimintalohkoiksi, vallitsevat väkivallan järjen ylivalta, vahvemman oikeus ja narsistinen mieliala.³ Näitä tendenssejä Taylor haluaa päättävästi torjua niin sanotulla autenttisuuden etiikalla, eräänlaisella individualismin alkuperäisellä aidolla ja terveellä muodolla. Taylor kirjoittaa:

"Autenttisuus on selvästi minän perusteella määräytyvä tila: omaksumani suuntautumisen täytyy olla minun suuntautumiseni. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että toisella tasolla myös sisällön täytyisi olla minäni määräämää, että tavoitteiden täytyy ilmentää tai toteuttaa minun halujani tai pyrkimyksiäni jotakin niiden ulkopuolella olevaa vastaan" (Taylor 1995, 109-110; korostus Taylorin).

Individualismin lisäksi, toisena kantavana ajatuksena Taylorin autenttisuudessa on nimenomaan ihmisen sosiaalisuus ja riippuvuus toisista ihmisistä - meille merkittävistä ihmisistä, "significant others" (G.H. Mead), kuten asia sattuvasti ilmaistaan. Taylor toteaa, että "ihmismielen alkuperä ei ole tässä mielessä 'monologinen'...vaan dialoginen" eli ihmisen identiteetti syntyy pääsääntöisesti vuorovaikutussuhteiden tuloksena.⁴ Kyseessä on itse asiassa paljolti samaa

¹ Habermas 1994, 96

² vrt. Carleheden 1996, 226- ; ks. myös Sihvola 1995, 16

³ vrt. Taylor 1995, 36-39 ja 83-88.

⁴ Ibid., 62-63

kuin Habermasin intersubjektivismi-käsitteessä, ehkä vain sillä erolla, että Taylor liikkuu varsin konkreettis-filosofisella tasolla kun taas Habermas tarkastelee intersubjektivismia enemmän teoreettis-filosofisena kysymyksenä. Yhteistä molemmille on kuitenkin, että molemmille ihmisen autenttisuuteen kuuluu myös - henkilökohtaisten ominaispiirteiden lisäksi - sosiaalisuus ja solidaarisuus, jotka näin ollen ovat myös tärkeitä edellytyksiä hyvälle elämälle.¹

Joudun kuitenkin tässä vaiheessa toteamaan, että on tuskin mahdollista saati-ka edes tarpeellista määritellä kovin tarkasti minkälainen on autenttinen tai ei-yksiulotteinen ihminen. Parhaassa tapauksessa voidaan puhua eri aikoina ihmisen ajattelua ja toimintaa yleisesti hallitsevista piirteistä, sekä siinä havaittavista mahdollisista muutostrendeistä, mutta mistään lopullisesta aidosta "ihmismallista" sinäänsä ei voida puhua. Moniulotteinen ja autenttinen ihminen on lähinnä - ja saakin olla - eräänlainen *idealistinen projektio paremmasta ihmisestä*, ei realistinen kuva ihmisestä itsessään. Materialistis-eksistentiaalisista lähtökohdista on muistettava, että ihminen elää aina pakostakin tietyssä ajassa ja paikassa (situaatiossa) ja sikäli kun kontekstit muuttuvat - ja muuttuvathan ne kaiken aikaa! - ihminen ja hänen ajattelunsa myös muuttuu, ainakin jossain määrin. Tästä seuraa, että elämänsä aikana ja eri tilanteissa ihminen lienee enemmän tai vähemmän yksi- tai moniulotteinen riippuen siitä, mihin halutaan kulloinkin verrata. Hän on myös elämänsä eri vaiheissa *eri tavalla* autenttinen - tai/ja vähemmän autenttinen.³

Ennen kuin siirrymme - monien mutkien kautta - tämän filosofisen ekskursion viimeiseen vaiheeseen ja johtopäätösten pariin, lienee paikallaan vielä kertaalleen palauttaa mieleen Marxin sanat, että "muuttuneet ihmiset ovat toisenlaisien olosuhteiden ja muuttuneen kasvatuksen tuotteita" ja, että "kasvattajan itsensä täytyy tulla kasvatetuksi". Ellemme uskoisi, että ihminen voi muuttua tai että yhteiskunta muuttuu järkevämmäksi - vaikkakin hitaasti - ei olisi ilmeisesti mitään mieltä pohtia näitä kysymyksiä tai tarkastella kriittisesti nykyajan ihmis-kuvaa tai yhteiskunnan eri ilmiöitä - Estonia mukaanlukien. Koko kysymysasetteluni länsimaisesta rationaalisuudesta olisi siinä tapauksessa täysin absurdi, mieleton ja järjenvastainen.

Kun olen tässä luvussa tarkastellut melko kriittisesti länsimaisen yhteiskunnan eräitä hallitsevia kehitystrendejä, samoin länsimaisen ihmisen eräänlaista "stereotyyppiä", se ei tietenkään tarkoita sitä, että kaikki länsimaat tai valtiot olisivat joka suhteessa samanlaisia, eikä myöskään että kaikki ihmiset olisivat ikään kuin "samaa muottiin valettuja". Tämän tyyppisessä spekulatiivis-filosofisessa tutkielmassa joutuu kuitenkin pakostakin pelkistämään asioita tavalla, joka ei aina anna täyttä oikeutta käytännön monimuotoisuudelle.² Edellä oleva varaus ei saisi silti estää meitä pohtimasta minkälainen voisi olla moniulotteinen ja autenttinen - tässä myös merkityksessä rationaalinen - ihminen.

¹ vrt. Carleheden 1996, 227. Tänä päivänä on ruvettu puhumaan ihmisen "sosiaalisen taidon" kehittämisen tarpeesta vastapainona yhteiskuntaa hallitsevalle tekniselle tiedonintressille.

² vrt. Habermas 1994, 171-172

³ Ruotsin "suomalaismetsien" runoilija Dan Andersson kuvaa eräässä runossaan autenttisuuden jatkuvaa muutosprosessia: (runo alkaa) "Min kärlek föddes i lustfylld vår, på stränder av lekfullt dansande vatten...", (ja viimeisessä säkeistössä) "... min kärlek är gammal och börjar bli grå och hittar ej mera vildhonung i natten". (*Svarta ballader* 1917, 35; ks. suom. *Millunvartijan lauluja* 1981, 53-54).

5. LÄNSIMAINEN JÄRKI MAYDAY¹ ?

" Laivoissa ja muissa kulkuneuvoissa yleistyvät laitteet voivat olla myös syynä vahinkoihin, mikäli niiden käyttöä ei riittävän hyvin hallita... Uusien hienojen teknisten järjestelmien kehittyessä myös omat havainnot ja 'yleinen meren kunnioittaminen' tahtoo unohtua... Pittää kattoo klasist'ulos..."

(Kari Lehtola, Keski-Pohjanmaa/STT 19.9.1997)

Hallinta on yksi tämän päivän positiivisia muotisansoja: puhutaan, kirjoitetaan ja järjestetään kursseja riskien hallinnasta, kriisien hallinnasta, elämän hallinnasta jne. "Frankfurtalaiset" puhuvat usein "herruudesta" hallinnan negatiivisessa mielessä; hallinta ja herruus ovat itse asiassa hyvin pitkälle sama asia. Hallinnan kohde ja muoto vaihtelevat vain tarpeen mukaan eri aikoina ja tilanteissa, mutta perusajatus niiden takana on sama: menestyäkseen ihminen pyrkii hallitsemaan luontoa, muita ihmisiä ja omaa itseään. Luonnontieteellinen ajattelu, joka on opettanut meidät tehokkaasti hallitsemaan fyysisen maailman, on levinnyt myös humanistisille aloille: tänä päivänä on tarjolla runsaasti erilaisia (joskus hyvinkin kyseenalaisia) elämän- ja kriisihallinnan oppaita ja valmennuskursseja. Mutta onko ylipäätään mahdollista hallita elämää?

Kuolema on asia, joka "ikäväällä tavalla" uhmaa kaikkia elämänhallinnan teorioita. Se tulee luvatta ja "sopimattomasti" katkaisemaan ihmisen hyviä suunnitelmia. Lääketiede on toki onnistunut tehokkaasti "hämäämään" ihmistä ja siirtämään monen vakavan sairauden kohdalla kuoleman "kauaksi tulevaisuuteen". Mutta etenkin väkivaltainen kuolema tulee täydellisenä yllätyksenä ja sopii huonosti lineaariseen aikakäsitykseen ja ajatukseen ihmisen hallitusta, tasaisesti nousevasta ja laskevasta elinkaaresta. Kuolema on tabu länsimaisessa yhteiskunnassa ja sitä torjutaan yleensä sekä järjen että tunteen tasolla: esimerkiksi sairaan ihmisen kanssa tai yleensäkin ei mielellään puhuta kuolemasta, usein kuoleva ihminen siirretään hyvissä ajoin pois silmien alta laitokseen. Sairaanhoidohenkilökunta ei myöskään mielellään puhu laitoksessa tapahtuneista tuoreista kuolemantapauksista. Kuoleman kohdalla länsimaisen ajattelun voimakkaasti dualistiset piirteet tulevat erityisen selvästi esille: toisaalta länsimainen kulttuuri pyrkii kaikin tavoin torjumaan ajatusta kuoleman vääjäämättömyydestä ja välttämättömyydestä, ja toisaalta koska, kuten joku viisas on sanonut, koko elämä on valmistautumista kuoleman kohtaamiseen, ihminen yrittää monin eri tavoin jo eläessään saada viitteitä "tuonpuoleisesta" ja myös jonkinlaista varmuutta sielun kuolemattomuudesta.²

Ihmismielen (järjen) kykenemättömyys käsittää täysin olevan ja ei-olevan erilaisen ontologisen luonteen ja myös haluttomuus hyväksyä elämän ja kuoleman välisen jyrkän distinktion, on ollut samalla kertaa ihmisen sekä epätoivon että toivon lähde. Kuolemasta johtuvan ahdistuksen hallitsemiseksi ihminen on eri aikoina tarvinnut kipeästi jumaliaan eri muodoissa, historian alkuaikojen animismistä ja antropomorfismista nykyajan monoteismiin ja skientismiin.³

¹ Mayday-sana, jota käytetään meriliikenteessä kansainvälisenä hätäkutsuna, toimii tässä tutkielmassa vertauskuvana länsimaisen järjen oletetulle hätätilalle.

² ks. esim. artikkelit Helsingin Sanomissa 5.4.1996, D1 sekä sen kuukausiliitteessä 4.4.1998

³ vrt. Becker 1975, 38-41 ja Fromm 1986, 28-30

Estonia-katastrofi aktualisoi kuoleman problematikan varsin kipeällä tavalla epätavallisen suurelle ihmisjoukolla etenkin Itämeren reunavaltioissa. Katastrofin syyt ovat kenties vielä teknisen järjen hallittavissa - näin tunnutaan yleisesti ajattelevan - mutta eivät enää seuraukset. Estonian aiheuttama laaja reaktio on mielestäni melko selvästi osoittanut, että voimakkaasti teknistynyt maailmamme - implisiittisesti myös tekninen järki - on kenties ensimmäisen kerran toisen maailmansodan jälkeen asetettu laajemminkin kyseenalaiseksi.¹

Tässä viimeisessä luvussa tarkoitukseni on yrittää sitoa yhteen tutkielmani monet "langanpätkät" jonkinlaiseksi "kokonaiskudelmaksi" siitä minkälaiseksi länsimainen ajattelu ja elämänmuoto on kehittynyt pian loppuun kuluvan vuosisadan aikana: ensinnäkin, voidaanko pitää toteen näytettynä hypoteesini, että instrumentaalinen rationaalisuus hallitsee ratkaisevalla tavalla tämän päivän länsimaisen ihmisen elämisaailmaa (jakso 5.2). Ja toiseksi, jos näin on, yritän vielä pohtia löytyisikö ja jos löytyy niin mistä aineksia nykyistä laajemmalle järjelle (jakso 5.3). Mutta ennen sitä: Estonia-katastrofin tutkimuskomission loppuraportin tarkempi analyysi saa tässä toimia "ajan peilinä", koska Estonia-tapaus ja sen "jälkimainingit" nähdäkseni varsin konkreettisella tavalla näyttää yhteiskunnassamme liikkuvia ajatustrendejä ja vallitsevia rationaalisuuden muotoja (jakso 5.1)

5.1 Final report ...

Olemme saaneet toisessa luvussa tutustua Estonia- tapahtuman kulkuun sekä niihin reaktioihin ja keskusteluun, minkä se synnytti. Joitakin Estonian tapaukseen liittyviä yleisempiä näkökohtia on myös mainittu kolmannessa ja neljännessä luvussa. Kaiken kaikkiaan Estonia on ilmiönä niin laaja ja moniselkoinen, että on mahdotonta käsitellä kaikkia siihen liittyviä ja myös rationaalisuuskäsitteen alle mahdollisesti sopivia kysymyksiä. Tässä jaksossa keskityn arvioimaan mahdollisimman tiiviissä muodossa onnettomuuden syitä ja seurauksia, aikaisemmissa luvuissa esitettyjen teoreettisten viitekehysten ja kysymysten pohjalta. Teen sen neljästä eri näkökulmasta: (1) onnettomuuden syyt kansainvälisen tutkimuskomission loppuraportin mukaan ja raporttiin liittyvät ristiriitaisuudet, (2) onnettomuuden laajemmat syy-yhteydet, (3) tutkimuskomission tehtävän yhteiskuntafilosofinen luonne ja siihen liittyvät mahdolliset intressit ja (4) keskustelu Estonian nostamisesta.

(1) *Final report on the capsizing of the ro-ro passenger vessel MV ESTONIA.* Kansainvälinen tutkimuskomissio julkaisi, monien vaikeuksien jälkeen, joulukuussa 1997 englannin kielisen varsin seikkaperäisen ja huolellisesti laaditun loppuraportin monine kuvineen, piirroksineen ja taulukoineen. Raportti on tietenkin herättänyt laajaa julkista mielenkiintoa, ehkä ei vähiten siksi, että se ei ole kaikilta osin aivan ristiriidaton.

Ensiksi on syytä todeta, että lehdistön tapa käsitellä loppuraporttia ei anna täyttä oikeutta komission työlle: lehdistö on ollut enemmän kiinnostunut

¹ Virolaiskirjailija Jaan Kaplinski kirjoittaa: "...tiesin että silloin kun Estonia upposi jotakin muuttui lopullisesti myös meillä, meissä ja maailmassa"(1995,141). Tein itse maaliskuussa 1998 (laiva)matkan Tallinnaan ja saatoin sen aikana havaita, että Estonian tapaus pitää ihmisiä edelleen ahdistavassa oteessaan, asiasta puhuminen tuntuu olevan varsin vaikeaa. On arvioitu, että yksi kuolemantapaus koskettaa yleensä keskimäärin kolmetoista ihmistä verraten läheltä.

tutkimuksessa paljastuneista virheistä ja ristiriitaisuuksista kuin mahdollisista myönteisistä tuloksista ja suosituksista. Kuten niin monessa muussa asiassa, on tässäkin tapauksessa parempi itse tutustua käytettävissä olevaan aineistoon kuin luottaa yksinomaan lehdistön julkaisemiin tietoihin. Se ei tietenkään sulje pois mahdollisuutta suhtautua kriittisesti raporttiin. Monen suurenkin päivälehden tavasta käsitellä loppuraporttia saa helposti sen käsityksen, että komissio ei olisi lainkaan halunnut tai "uskaltanut" puuttua havaittuihin epäkohtiin ja miehistön virheisiin. Tämä on mielestäni tahallista liioittelua, koska raportissa osoitetaan suhteellisen selkeästi heikkouksia ja puutteita laivan keulavisiirin konstruktiossa ja lukituslaitteiden kestävyyslaskelmissa, yleisissä hälytys- ja pelastusjärjestelmissä sekä myös laivan päällystön ja miehistön toiminnassa. Viimeksi mainitusta asiasta on paljon kirjoitettu ja on jopa väitetty - syytä tai syyttä - että komissio pyrkii raportissaan suojelemaan virolaista miehistöä ja yleensäkin Viron valtion viranomaisten ja laivayhtiön kansainvälistä mainetta. Ehkä kovin syytös julkisuudessa on erään ruotsalaisen asiantuntijan väite, että koko raportti on tosiasioiden tahallista väärentämistä ja, että muun muassa merkittäviä todistajalausuntoja on tietoisesti muokattu lähes tunnistamattomiksi tai kokonaan poistettu (sensuroitu) raportista.¹

On mahdollista, että loppuraportin varovaiset sanankäänteet on jonkinlainen kompromissi ja tasapainottelu eri intressien välillä, mutta esimerkiksi seuraava teksti raportissa ei kyllä tue väitettä että miehistön virheitä olisi haluttu jotenkin salata, " there are indications that the crew did not use all means to seek or exchange information regard the occurrence at a stage when it still would have been possible to influence the development of the accident ".² Komission monet suositukset ro-ro-alusten ja yleensäkin meriturvallisuuden parantamiseksi, esimerkiksi ehdotukset laivojen entistä tarkemmista rakennus- ja luokitusmääräyksistä, paremmista teknisistä hälytys- ja pelastusjärjestelmistä ja meripelastustoiminnan edelleen kehittämisestä, ansaitsevat myös kaiken kiitoksen. Mutta, kuten sanottua, raportti sisältää myös joitakin vaikeasti ymmärrettäviä ristiriitaisuuksia.

Tutkimuskomissio toteaa raportissaan, että poikkeuksellisen kova merenkäynti Itämerellä mursi visiirin lukot ja saranat ja se antaa myös ymmärtää, että tämä oli onnettomuuden välitön "syy". Lukkojen murtuminen käynnisti sitten sarjan muita tapahtumia tunnetuin seurauksin. Selityksensä vakuudeksi komissio toteaa, että lähtiessään Tallinnasta onnettomuusmatkalleen Estonia oli merikelpoisessa kunnossa.³ Komission yllättävän kapea-alainen tarkastelukulma ja teknis-mekaaninen selitys, jonka perusteella voidaan ehkä rakentaa sinänsä pitävä kausaalinen tapahtumaketju, on kuitenkin sikäli ristiriitainen, että tämän mukaan ulkoiset eli ihmisestä riippumattomat olosuhteet ja monet onnettomat yhteensattumat muodostaisivat onnettomuuden varsinaisen syyn. Sen sijaan lopulliseen suurkatastrofiin johtaneet muut seikat, miehistön laiminlyönnit, virhearviointit ja mahdollisesti suoranainen osaamattomuus jäävät toissijaisiksi, filosofisessa mielessä ainoastaan selityksen attribuuteiksi eli lisämääritteiksi. Lyhyesti sanoen: komission mukaan onnettomuuden varsinainen "syyllinen" olikin ilmeisesti luonnonvoimat - ei ihminen (!).

¹ Laivanrakennusinsinööri Anders Björkman, Hufvudstadsbladet 26.3.1998, 5.

² ks. Final report...1997, 226

³ " The locking devices and the hinges of the bow visor failed fully under one or two wave impact loads on the visor... The vessel was seaworthy and properly manned" (ibid., 223 ja 225).

Raportin yksityiskohdista voisi mainita ehkä kaikkein yllättävimmän johtopäätöksen, että komissio ei näe mitään kausaalista yhteyttä laivan suhteellisen suuren kulkunopeuden (14-15 solmua/h) ennen onnettomuutta ja visiirin lukon ja rampin murtumisen välillä, siitä huolimatta, että esimerkiksi Mariella ja Silja Europa olivat samaan aikaan samoilla vesillä myrskyn vuoksi alentaneet tunnustavasti nopeuttaan (10-12 solmua/h). Tästä yksityiskohdasta useimmat ulkopuoliset asiantuntijat ovatkin olleet komission kanssa eri mieltä.¹ Sen sijaan komissio myöntää, että liian suuri nopeus visiirin irtoamisen jälkeen nopeutti loppullisen katastrofin. Yksittäisistä lausunnoista ilmenee, että monet tutkimuskomission jäsenet ovat myös ilmeisesti tiedostaneet tämän ja raportin monet muut epämääräiset ja ristiriitaiset sanankäänteet.²

Tutkimuskomission mekanistis-kausaliset selitykset ovat vähän samantapaiset kuin, että hirvikolarissa hirvi on kolarin "syy" tai, että henkilö, joka suurella ylinopeudella ajaa kolarin, selittää sen johtuneen poikkeuksellisen vilkkaasta liikenteestä (mikä sinänsä voi olla totta!). Tämänkaltaisella post hoc-päätelyllä ja ajatustavalla halutaan väistää arkaluontoista ydinkysymystä siitä, mikä on ihmisen oma osuus tapahtuneeseen.³ Syiden ulkoistamisen (projisoinnin) jälkeen on kenties helpompi myöntää, että ihminen itse ehkä ei toiminut myöskään kaikilta osin rationaalisesti kyseessä olevassa tilanteessa. Tällainen repressiivinen ajatustapa ja vastuunpakoilu lienee loppujen lopuksi ihmisellä melko tavallinen kaikissa syyllisyyttä koskevissa asioissa ja ilmeisesti myös läheistä sukua välinøellisen eli teknisen järjen kaavamaisen ja ei-reflektiivisen ajattelun kanssa. En katso olevani pätevä arvioimaan lähemmin niitä psykologisia ja sosiaalipsykologisia syitä, jotka aiheuttavat yleensä tämän torjuntareaktion ihmisessä. Näkisin kuitenkin mahdollisena, että voidaan myös - mikäli ihminen säilyttää "aistiherkkyytensä" (Marcuse) - "oppia virheistä" ja sitä kautta kehittää ihmisen elämänmuotoja entistä järkevämpään suuntaan (vrt. s. 80).

Estonian haaksirikko nostaa myös esille yhden varsin konkreettisen ja tärkeän kysymyksen: eivätkö nykyiset autolautat, johon mahtuu helposti 1000-2000 matkustajaa eli yhtä paljon kuin pienessä kunnassa on asukkaita, olekaan yleisesti ottaen kovin turvallisia, vaikka ne kulkevat varsin säännöllisesti kaikissa sääoloissa ja aina samoilla aikatauluilla?⁴ Ilmeisesti eivät, koska ei niinkään poikkeukselliset olosuhteet kuin, että merellä aina välillä myrskyää, voivat saada aikaan näin hirvittävän onnettomuuden. Aikaisemmat vakavat onnettomuudet ja niin sanotut "läheltä piti"- tapaukset, vähemmänkin dramaattisissa

¹ vrt. Final report...1997, 59, 174-175; ks. myös Helsingin Sanomat 4.12.1997, A5. Professori Jan-Erik Jansson kirjoittaa Hufvudstadsbladetissa 14.5.1996: Vid Estonia-katastrofen var det bogvisiret och dess infästningar som gav efter p.g.a. för hög fart mot för höga vågor" (kirj.kurs.)

² Kari Lehtola toteaa Hufvudstadsbladetissa 4.12.1997: "englannin kielinen teksti alkoi pikku hiljaa muistuttaa Shakespearin teatterikappaletta...englantilainen lordi voisi toimia seuraavan komission vetäjänä, hehän ovat tunnetusti viisaita miehiä" (kirjoittajan suomennos).

³ Komission em. johtopäätökset, ja lause "...the failure occurred in what were most likely the worst wave load conditions she ever encountered" (Final report...1997, 225), eivät täytä kaikkia [onnettomuuden] "syyn" vaatimuksia Humen tunnetun määritelmän mukaan, koska eivät kaikki laivat uppoa poikkeuksellisenkaan kovassa merenkäynnissä, vrt. esim. Rosing 1978, 120-122.

⁴ Komissio mainitsee 14 aiempaa tapausta, joissa on ollut ongelmia visiirin kanssa yksinomaan Itämeren liikenteessä; monista parannusehdotuksistaan huolimatta se ei ole kuitenkaan vetänyt mitään sellaisia johtopäätöksiä, jonka mukaan ro-ro-alukset olisivat mitenkään kovin riskialttiita matkustajalajivoja (ks. Final report...1997, 147-149, 227). Helsingin Sanomat toteaa sen sijaan pääkirjoituksessaan 4.12.1997: "Raportti todistaa valitettavan todeksi sen, että moni laiva seilaa myös tuurilla".

sääolosuhteissa, vahvistavat otaksuman oikeaksi, että nykyiset autolautat ovat monella tapaa suuri potentiaalinen riskitekijä. Asiasta vain ei mielellään paljon puhuta julkisesti, ei varustamoiden aloitteesta luonnollisestikaan, eikä ilmeisesti matkustajienkaan keskuudessa, koska halutaan edelleen tehdä muun muassa "edullisia" tax-free-ostosmatkoja.¹

(2) *Taustalla rakenteelliset syyt.* Estonia-katastrofin teknisten syiden lisäksi on eräitä laajempia syy-yhteyksiä - niitä voisi kutsua rakenteellisiksi syiksi - jotka, vaikka eivät suoranaisesti aiheuttaneet, ainakin myötävaikuttivat siihen, että onnettomuus tapahtui ja sai aikaan niin tuhoisat seuraamukset. Tutkimuskomission Estonian merikelpoisuutta koskevista väitteistä huolimatta, etenkin Meyer-telakan taholta, on kyseenalaistettu laivan kunto ja on väitetty, että huoltotoimenpiteissä on tapahtunut laiminlyöntejä. Eräät kiistattomat tosiasiat ja lausunnot tukevat myös näkemystä, jonka mukaan *Estonia ei todellakaan ollut parhaassa mahdollisessa kunnossa, lisäksi laivan keulaviisin ja ajorampin tekninen konstruktio oli määräysten vastainen.*² Tutkimuskomissio kiistää väitteen, että Estonia olisi ollut huonosti hoidettu. Monissa lehtikirjoituksissa, mutta vain epäsuorasti loppuraportissa, on myös viitattu puutteisiin kyseessä olevien maitten tai kansainvälisten merenkulkuviranomaisten tarkastustoiminnassa.³ Se miksi ilmeisiin puutteisiin Estonian kunnossa ja lainvastaisuuksiin visiirin konstruktiossa ei ole puututtu, voidaan tuskin selittää muulla kuin tarkastusviranomaisten huolimattomuudella ja suoranaisella ammattitaidottomuudella tai yleensäkin viranomaisten tavalla hoitaa rutiininomaisesti eräitä toistuvia tehtäviä. Silti on epätodennäköistä, että olisi suoranaisesti kyse havaittujen vikojen tietoisesta salaamisesta tarkastusviranomaisten taholta. Sen sijaan voidaan hyvällä syyllä olettaa, että laivayhtiöt eivät käytä vapaaehtoisesti enempää rahaa huoltoon tai korjauksiin kuin mitä meriliikenteen säännöt edellyttävät tai viranomaiset ehdottomasti vaativat turvallisen liikenteen jatkumisen ehdoksi.

Estonian kaltaiset matkustaja-alukset muodostavat myös huomattavan laajan työyhteisön ja organisaation eritasoisine komentosuhteineen. Tarkoitus ei ole tässä ryhtyä tarkemmin pohtimaan mahdollisia sosiaalipsykologisia taustatekijöitä, jotka saattoivat vaikuttaa Estonian päällystön virhearviointeihin ratkaisuvalla hetkellä, mutta laivojen kuten yleensäkin *hierarkisten työyhteisöjen organisaatio ja autoritaarinen johtamistyyli*, saattavat joskus olla esteenä tehokalle tiedon kululle, yhteistoiminnalle sekä rationaalisten ja nopeiden päätösten tekemiselle erilaisissa poikkeuksellisissa ja kriisitilanteissa.⁴

¹ Tax-free-kaupan loppumista kesällä 1999 Suomen ja Ruotsin välisessä meriliikenteessä EU:iin liittymisen seurauksena on laajasti vastustettu. Vihreä Lanka on yksi harvoja lehtiä, joka on selkeästi ilmoittanut (4.12.1997), että "taxfree-rälssi joutaakin mennä".

² Silloisen Vasa Kingin perämiehet olivat toivoneet visiiriin vahvempia lukkoja, jota ei koskaan toteutettu kun alus myytiin ruotsalaiselle varustamolle. Ruotsalaisvarustamon turvallisuus-päällikkö on myöntänyt, että laivan keulaportti ei ollut aikaisemminkaan täysin vesitiivis, eräiden tietojen mukaan vedentulo visiiriin sisäpuolelle pyrittiin estämään mm. patjoilla, jotka näkyvät Estoniasta merenpohjalla otetuista videokuvista. Ajoramppi sijaitsi lisäksi määräysten vastaisesti liian lähellä keulaporttia ja toimi osana visiiriin lukitusmekanismia; vrt. Hufvudstadsbladet 4.12.1997, 9 ja Helsingin Sanomat 4.12.1997.

³ ks. Hufvudstadsbladet 16.9.1995 ja Helsingin Sanomat 4.12.1997, A5; vrt. myös Final report ... 1997, 227. Ruotsin merenkululaitoksen pääjohtaja Janérus sanoo: "Jag hade inga aningar om bristerna" ja syyttää muita osapuolia laiminlyönneistä (!), Dagens Nyheter 26.5.1995, A7.

⁴ vrt. esim. Morgan 1986, 157-160. Helsingin Sanomat kirjoittaa 4.12.1997: "...aluksen [Estonian] päällikkö tunnettiin kunnianhimoisena miehenä joka ei tykännyt myöhästymisestä".

On vielä eräs hyvin merkittävä ja varsin konkreettinen asia, johon on melko vähän kiinnitetty huomiota, eli siihen, että ro-ro-alukset ovat kuvannollisesti sanoen eräänlaisia "kelluvia ruumisarkkuja": Tällä tarkoitetaan sitä, että laivan autokansi muodostaa suuren yhtenäisen ja avonaisen tilan, jossa Estonian tapauksessa "sisään päässyt" vesi on liikkunut täysin vapaasti laivan keinumisen myötä. En ole tavannut ainuttakaan lausuntoa, jossa olisi selvästi ja peittelemättä tuotu julki se tosiasia, että *puhtaasti taloudelliset intressit sanelevat monin tavoin ro-ro-alusten riskialttiin "ruumisarkkukonstruktion"* yleensäkin. Pian Estonian jälkeen, lähinnä pohjoismaitten taholta, esitettiin kansainvälisen merenkulkujärjestön (IMO) kokouksessa, että yleiset turvallisuusmääräykset merellä muutettaisiin niin, että alukset konstruotaisiin kestävämmän jopa puoli metriä vettä autokannella kaatumatta myrskysäälläkään. Tämä on mahdollista rakentamalla liikkuvia vesitiiviitä väliseiniä autokannelle. Kuten arvata saattaa asiasta ei ole päästy yksimielisyyteen kansainvälisellä tasolla, joskin eräät Euroopan maat ja laivayhtiöt aikovat vapaaehtoisesti ryhtyä tämänkaltaisiin toimenpiteisiin. Tutkimuskomissio mainitsee asiasta raportissaan, esittämättä kuitenkaan itse mitään kovin radikaalisia toimenpiteitä ro-ro-alusten pääkonstruktiosta. On ilmeistä, että siitä seuraavat kustannusvaikutukset olisivat sitä suuruusluokkaa - vieläpä jos se koskisi jo tällä hetkellä liikenteessä olevia tuhansia aluksia - että viranomaiset eivät "uskalla" yksinkertaisesti vaatia tällaisia toimenpiteitä suurilta laivayhtiöiltä. Niin sanotun systeemin (Habermas) puitteissa, markkinatalouden ja poliittisen vallan taloudelliset intressit lienevät siinä määrin yhteneväiset, että tämän suuruusluokan toimenpiteet tulevat tuskin toteutumaan kokonaan edes pitkällä aikavälillä.¹

On vielä syytä mainita, että pelastusoperaatiossa havaittujen puutteiden taustalla on myös selvästi taloudellisia syitä, esimerkiksi meripelastustehtäviin varatun miehistön ja kaluston riittämättömyys ja osittain myös harjoituksen puute Suomessa ja Ruotsissa, Virosta puhumattakaan. Julkisissa tiedotusvälineistä ei löydy kovin monta lausuntoa, joissa Estonia-katastrofin kohdalla viitattaisiin suoraan kapitalistiseen markkinatalouteen tai edes välillisesti taloudellisiin "syihin".²

(3) *Kansainvälisen tutkimuskomission* sisäisessä työskentelyssä ilmenneet ongelmat muodostavat oman mielenkiintoisen kysymyksensä, jota voidaan myös tarkastella laajemmasta yhteiskuntafilosofisesta näkökulmasta. Mikä rooli tutkimuskomissiolla tarkasti ottaen on: onko se osa niin sanottua systeemiä tai edustaako se ensisijaisesti elämismailmaa (Habermas)? Vai voidaanko katsoa, että se on - tai pitäisi olla - tässä suhteessa täysin neutraali, edustaen tasapuolisesti systeemiä ja elämismailmaa ja kaikkien osapuolten intressejä? Ja onko sen toiminta osana systeemiä pääsääntöisesti strategista ja selkeästi päämäärärationaalista pragmaattisessa mielessä, vaiko osana elämismailmaa osittain myös ei-strategista ja hermeneuttis-kommunikatiivista, edustaen siinä mielessä laajempaa intersubjektivistä rationaalisuutta?

¹ vrt. Final report...1997, 219, 227, ks. myös professori Jan-Erik Janssonin kirjoitus Hufvudstadsbladetissa 14.5.1996.

² Esim. Helsingin Sanomien pääkirjoituksessa 3.12.1997 tarkastellaan ansiokkaasti onnettomuuden teknisiä ja myös niin sanottuja inhimillisiä syitä, sen sijaan ei mainita sanallakaan taloudellisista seikoista onnettomuuden mahdollisena taustatekijänä. Suomen nykyinen pääministeri Lipponen (tuolloin oppositiojohtajana) kirjoitti kolumnissaan Demari-lehdessä 30.9.1994: "Suurin turvallisuusriski aiheutuu ahneudesta. Laivayhtiöiden voitontavoittelu on saanut epäterveitä piirteitä. Yhtiöt painostavat lisäämään nopeuksia karikkoisillakin vesillä".

Jo se tosiasia , että tutkimuskomissio oli kyseisten valtioiden asettama virallinen toimielin, antaa (yleensä) riittävän perusteen ajatella, että komissio on selkeästi osa systeemiä (ks. s. 44 ja 56). Komission kansainvälinen kokoonpano -siihen kuului yhteensä yhdeksän jäsentä Ruotsista, Suomesta ja Virossa (joista vain yksi edusti uhrien omaisia) - on lisäksi hyvä esimerkki kansainvälistymisen mukanaan tuomista uusista "systeemeistä", tässä voisi ehkä puhua jo ylikansallisista systeemeistä, trendi, joka tulee todennäköisesti entisestään vahvistumaan ensi vuosituhanella. Tämä on ilmeisesti ollut vielä jossain määrin uutta kansallisiin työskentelutapoihin ja erilaisiin hallintokulttuureihin tottuneille komission jäsenille ja se toi oman jännitteensä muutoinkin vaikeaan työhön. On tuskin epäilystä siitä, etteikö tutkimuskomission työskentelytapa - kuten yleensäkin hallintoviranomaisten asettamat työryhmät tms. (vaikka niillä ei olisikaan varsinaista juridista tai taloudellista päätäntävaltaa) - olisi ollut pääsääntöisesti *strateginen*: komission tehtävänä oli selvittää onnettomuuden syitä ja laatia mahdollisimman tyhjentävä ja yksimielinen raportti onnettomuuteen liittyvistä asioista.

On kuitenkin mielenkiintoista havaita, että komissio pyrki ilmeisesti työssään myös noudattamaan *joitakin kommunikatiiviselle toiminnalle tunnusomaisia piirteitä*. Eri maat (jäsenet) pyrkivät ilmeisesti saavuttamaan toistensa luottamuksen ja antamaan ikään kuin takeita vilpittömästä pyrkimyksistään ja toiminnasta - kuitenkin siinä täysin onnistumatta. Tässä ehkä myös yksi syy loppuraportin viivästymiseen. Muodollinen tai perusteellinenkaan diskurssi ei vielä muuta jonkin toiminnan strategista luonnetta aidon kommunikatiiviseksi. Tämä olisi edellyttänyt muun muassa laajempaa sosiaalista pohjaa komission kokoonpanossa - esimerkiksi useampi lähiomaisedustaja ja myös enemmän naisjäseniä (vain yksi jäsen on nainen) - ja lisäksi suurempaa vapautta erilaisen ja myös eriävien mielipiteiden esittämiselle.¹

Komission työ ja sen herättämät reaktiot kuvastavat mielestäni myös Ruotsissa, Suomessa ja Virossa vallitsevaa erilaista suhtautumista kansalaiskeskusteluun yleensäkin ja yhteistoimintaan. Kyseessä olevien maiden erilaisesta hallintokulttuurista ja demokraatiaperinteestä johtuen ei liene sattuma, että ruotsalaiset ovat olleet joka suhteessa kaikkein kriittisimmät kun taas komission suomalaisjäsenet toimivat työn aikana "matalalla profiililla" eivätkä ilmeisesti halunneet julkisesti esittää mielipiteitä, jotka olisivat vaikeuttaneet ryhmän sisäistä työskentelyä. Virolaisilla jäsenillä oli monessa suhteessa vaikein tehtävä ja he pyrkivät mitä ilmeisimmin enemmän tai vähemmän "suojelemaan" maansa eli nuoren itsenäisen Viron kansainvälistä mainetta ja intressejä. Mutta esimerkiksi virolaispuheenjohtajan julkisuudessa antamat muista poikkeavat "tulkinnat"

¹ vrt. Habermas 1994,72-75 ja 88-91. Todettakoon, että komission ensimmäinen virolaispuheenjohtaja Andi Meister erosi komissiosta erimielisyyksien vuoksi; hän väitti mm., että ruotsalaiset salasivat tutkimuksen aikana osan videokuvamateriaalista, joka oli saatu sukellusten yhteydessä (vrt. Meister 1997, 232-233). Ruotsalaisjäsen (meripsykologi) Bengt Schager puolestaan erosi komissiosta kertomansa mukaan siitä syystä, että hän ei saanut liittää raporttiin erillistä lausuntoa, jossa miehistön toimintaa olisi arvosteltu; hänen mukaansa komission muut jäsenet taipuivat virolaisen puheenjohtaja Uno Laerin mielipiteen edessä, väite minkä taas eräät toiset jäsenet kiistävät (ks. Hufvudstadsbladet 4.12.1997). Missä määrin ns. strateginen toiminta - ja ehkä myös tekninen järki - voisi olla tyypillinen maskuliininen piirre nyky-yhteiskunnassa, ja vastaavasti kommunikatiivinen toiminta feminiininen, olisi varsin mielenkiintoinen sosiologinen kysymys tutkittavaksi, mutta se ei nähdäkseni kuulu varsinaisesti tämän tutkimuksen aihepiiriin.

loppuraportista, jonka mukaan miehistö ei tehnyt mitään pahoja virheitä, ja toisaalta sekä loppuraportin sananmuoto että ruotsalaisten kritiikki, kertoo kyllä mielestäni kyseessä olevien maiden erilaisista intresseistä ja komissiossa vallinneista ainakin jonkinasteisista näkemyseroista. Julkistamistilaisuuden yhteydessä järjestetyssä tiedotustilaisuudessa ja sen jälkeen myös komission suomalaisjäsenet ovat esittäneet melko kriittisiä lausuntoja miehistön toiminnasta ja Estonian merikelpoisuudesta.¹

Tutkimuskomission yleiset johtopäätökset ovatkin sellaisia, että systeemin "sisäpiirissä" ei minkään osapuolen päälle lankeaisi kovin tummaa varjoa, pahimmat epäsuorat syytökset viittavat sen sijaan "neljänsiin" maihin eli saksalaiseen Meyer-telakkaan sekä kansainväliseen Burea Veritakseen. Estoniainkin tapauksessa näyttää kuitenkin käyvän niin, että vastakkain ovat viime kädessä - Habermasin terminologian mukaan - systeemi (valtiovallat, laivayhtiöt, tutkimuskomissio jne) ja elämismaailma (uhrit, uhrien omaiset, pelastautuneet yksityishenkilöt ja miehistön jäsenet), eikä niinkään systeemin eri osapuolet.² Jos me vastaavissa tapauksissa haluaisimme ajatella sellaista käytäntöä, joka enemmän muistuttaisi Habermasin kommunikatiivisen interaktion vaatimuksia ja jossa elämismaailman intressit tulisivat paremmin huomioonotetuiksi, erilaisten tutkimuskomissioiden kokoonpanot täytyisi ensinnäkin olla laajempipohjaisia ja puolueettomia (esimerkiksi kansainvälinen) ja lisäksi niiden työskentelytapojen tulisi olla vähemmän strategisia ja enemmän kommunikatiivisia, toisin sanoen niiden kaikilla jäsenillä täytyisi olla täydellinen sanan- ja toiminnanvapaus. Rohkenen väittää - omienkin kokemusteni perusteella julkishallinnosta - että systeemiin kuuluvat viranomaiset (virkamiehet) tai muut osapuolet eivät yleensä toimi kovin "kommunikatiivisesti" useimmissakaan länsimaisissa demokratioissa, ehkä lähinnä siksi, että avoin ja laaja keskustelu koetaan useimmiten uhkana valmiiksi asetetuille strategisille päämäärille.³

Estonia-raportin lopullinen totuusarvo on vielä - ja tulee ilmeisesti pitkään olemaan - suuri kysymysmerkki ja tässä vaiheessa lähinnä eräänlainen formaalis-pragmaattinen lähtökohta asioiden juridiselle jatkokäsittelylle. Voidaan toivoa, että se myös antaisi virikkeitä ja hyvän perustan meri- ja muun liikenteen turvallisuutta koskevalle - ja ehkä laajemminkin länsimaisen elämänmuodon järkevyyteen liittyvälle keskustelulle.

¹ vrt. Helsingin Sanomat 4.12.1997. Estonian tapaus ja arkitodellisuus -mitenkään aliarvioimatta kommunikaation merkitystä - tukevat pitkälle Lyotardin näkemystä ns. sovittamattomasta "riidasta" (ks. s. 49) eli näkemyserot, jotka johtuvat sekä intressikonflikteista että kulttuurieroista eivät mitkään sopimukset tai raportit (konsensus) maailmassa pysty kokonaan poistamaan. Andi Meisterkin kirjoittaa (1997, 232): "Mida arvataks siis, kui ma oletan, et kultuurilisi erimeelsusi kätkes juba laevaõnnetus ise?".

² Siinä tapauksessa, että vakuutusyhtiöt tai Meyer-telakka (jotka Habermasin mukaan todennäköisesti kuuluisivat systeemiin) nostavat syytteitä laivayhtiötä tai viranomaisia vastaan, se joutunee ensisijaisesti siitä, että ne ovat joutuneet toistaiseksi "maksajan paikalle" ja "syytetyn penkille". Tämä tarkoittaa tuskin sitä, että kapitalistisessa markkinataloudessa ne olisivat mitenkään oma-aloitteisesti ryhtymässä yksityisten ihmisten oikeuden- tai edunvalvojiksi. On myös kysyttävää johtuu - ulkopuolisestako painostuksesta (?) - että eräitten miehistöön kuuluvien pelastuneiden lausunnot ovat myöhemmin muuttuneet hyvin varovaisiksi (ks. Saari 1995, 290-291).

³ Erään tuoreen tutkimuksen mukaan tielaitoksen suunnittelijat pitävät kriittistä yleisöä lähinnä vain häiritseväksi omalle työlleen, ks. Hufvudstadsbladet 21.12.1998.

(4) *Kysymys Estonian nostamisesta*, on herättänyt erityisesti Ruotsissa paljon keskustelua julkisuudessa ja uhrien omaisten keskuudessa. Kysymys ei ole myöskään vailla mielenkiintoa kun pyrkii kartoittamaan länsimaisen ihmisen rationaalisuuskäsityksiä. Syy siihen miksi nostamisen puolesta ja sitä vastaan on käyty niin laajaa keskustelua ja kärkeväkin polemiikkaa liittyy varmaankin juuri ihmisen suhtautumiseen kuolemaan. Vaikka keskustelu Estonian nostamisesta on suurelta osin myös koskenut siihen liittyviä teknis-taloudellisia ongelmia, kuolema - viimeistään kun se on tosia-asia - on niitä harvoja asioita, joka nykyisessä läpeensä teknis-rationaalisoituneessa maailmassa palauttaa väkisin ihmisen tietoisuuteen elämän peruskysymykset ja myös arvorationaalisen näkökulman; kuolleessaan yksilön arvo usein korostuu - ehkä suhteettomastikin, samoin elämän arvo ja merkitys laajemmassa mielessä.¹

Yritän lyhyesti selittää miksi käsitykseni mukaan Ruotsin hallituksen sinänsä täysin ymmärrettävät päätökset olla nostamatta Estoniaa, on voinut herättää niin paljon vastalauseita, pahennusta ja katkeruutta. Ensinnäkin ja ehkä tärkein selitys on onnettomuuden poikkeukselliset mittasuhteet, jonka seurauksena samasta syystä surevien määrä on samanaikaisesti niin suuri. Tähän liittyy toinenkin näkökohta, eräänlainen "puuttuvan-haudan-problematiikka": hautaaminen konkreettisenä toimenpiteenä, hautakumpu ja myöhemmin hautakivi muodostavat länsimaisessa kulttuurissa yleensä tärkeän osan kuolemaan liittyvästä surutyöstä - ja on myös osa elämän hallinnan dialektiikkaa.² Lähimmäisen kuolema on omaisille tavallaan myös oma "pieni kuolema", joka uhkaa horjuuttaa elämän hallinnan. Edellä mainittuun puuttuvan-haudan-problematiikkaan liittyvät myös Tallinaan³ ja Tukholmaan verraten pian onnettomuuden jälkeen (1996 ja 1997) paljastetut Estonia-muistomerkit. Molempiin muistomerkkeihin on kiveen hakattu kaikkien onnettomuudessa hukkuneiden henkilöiden nimet. Eräillä paikkakunnilla Ruotsissa ja Virossa on lisäksi hautausmaalle tai johonkin julkiseen paikkaan pystytetty erillinen kivi tai risti oman paikkakunnan Estonia-uhrien muistolle. Kyseisten valtioiden ja kirkkojen ajatus on ilmeisesti, että muistomerkit ja -kivet, sen lisäksi, että niillä on erityinen yhteiskuntahistoriallinen tehtävä, kompensoivat omaisille tavanomaisen hautapaikan puuttumisen.

¹ ks. esim. Siitola 1995, 310-314. Elämän peruskysymysten edessä, esim. ihmisen terveyden ja mielenterveyden horjuessa tai kuoleman sattuessa sekä myös kuolemanpelosta johtuvan ahdistuksen tai yleensäkin erilaisten voimakkaiden tunnetilojen seurauksena, rationaalisuuden ja irrationaalisuuden raja hämärtyy monin tavoin myös modernissa länsimaisessa yhteiskunnassa (ks. s. 20 (2)). Kun olen tässä tutkielmassa voimakkaasti kritisoinut "teknisen järjen" vahingollista ylivaltaa, olisin siihen liittyen taipuvainen esittämään sellaisen sinänsä täysin spekulatiivisen väitteen, että ehkä juuri ihmisen usein varsin "irrationaaliset" tunnetilat ovat (onneksemme?) estäneet viime kädessä täydellisen teknokratian toteutumisen länsimaisessa yhteiskunnassa. Ihmisen voimakkaita affekteja - tila jolloin ihmisen rationaalinen harkintakyky on useimmiten alentunut - on toki myös kaikkina aikoina osattu tehokkaasti käyttää mitä erilaisimpiin kyseenalaisiin tarkoituksiin ja (valta)pyrkimyksiin, nykypäivänä ei vähiten rahan ansaitsemiseksi.

² Lienee varsin tavallista, että ihminen elämänkatsomuksestaan riippumatta käy usein eräänlaista hiljaista dialogia kuolleen omaisensa kanssa vielä kauan tämän poismenon jälkeen, asia, jolla on todennäköisesti suuri terapeutinen ja emansipatorinen merkitys surevalle. On tuskin syytä myöskään korostaa liikaa omaisen kuolemaan liittyvien yksinomaan emotionaalisten reaktioiden merkitystä elämän jatkumisen ja psyykkisen hallinnan kannalta; omaisen menettämiseen liittyy usein myös monenlaisia sosiaalisia ja taloudellisia näkökohtia, jännitteitä ja velvoitteita.

³ Tallinnan muistomerkillä, joka sijaitsee korkealla kukkulalla matkustajalaivasataman tuntumassa aivan "Vana Tallinnan" Suuren Rantaportin vieressä, on hyvin puhutteleva jamonimerkityksellinen nimi "Katkennut linja" (ks.kuva (1998) tutkielman kansilehden jälkeisellä sivulla).

Mutta todennäköisesti on kolmaskin selitys, joka liittyy kiinteästi edelliseen: ajatus rakkaan ihmisen väkivaltaisesta kuolemasta ja nykyisestä "olinpaikasta", kenties pahasti ruhjoutuneena laivan uumenissa kaikenlaisten "rojujen" seassa, tuntuu varmaankin lähiomaisilta hyvin pahalta. Sen sijaan ajatus, että läheinen ihminen kuolemansa jälkeen lasketaan "haudan lepoon" tai "siunattuun maahan", on ilmeisesti useimmille ihmisille paljon helpompi hyväksyä. Itse asiassa tässä viimeisessä selityksessä on kysymys samasta sinänsä irrationaalisesta antropomorfistisesta projisoinnista, josta aiemmin on ollut puhetta (ks. s. 39), toisin sanoen uhreja ja heidän nykyistä hautapaikkaansa tarkastellaan ikään kuin elävän ihmisen näkökulmasta (vrt. psyk. affektiprojektio). Tällainen projisointi palvelee kuitenkin usein ihmisen mielenrauhaa ja -terveyttä ja sitä kautta myös parempaa elämänhallintaa. Eli se mitä tässä voidaan pitää toisaalta irrationaalisena asiana tiukan tieteellisen (uskomus)rationaalisuuden kannalta, saattaa toisaalta hyvinkin täyttää arvorationaalisuudelle - ja tavallaan myös välinerationaalisuudelle asetettavia vaatimuksia. Yleensä hengellisten arvojen sekä erilaisten "pyhien" normien ja riittien irrationaalisuuteen tulisi siksi voida suhtautua mahdollisimman avarakatseisesti ja suvaitsevaisesti, eli ne olisi arvioitava lähinnä sen mukaan miten palvelevat kokonaisvaltaisesti ihmisen henkistä hyvinvointia ja psykofyysisiä tarpeita ja päämääriä kulloinkin vallitsevassa elämäntilanteessa (vrt. s. 78). Estoniaa ei tulla koskaan nostamaan¹, mutta pitkään jatkunut status quo-tilanne on aiheuttanut monen uhrin omaisille vaikeita ja pitkäaikaisia *traumoja, jonka helpottamiseksi yhteiskunnan (ensisijaisesti Ruotsin ja Viron valtiot) ja erilaisten vapaaehtoisjärjestöjen (esim. kirkon) tulisi varoja säästämättä ja tarpeen mukaan panostaa.*² Vaikka tässä suhteessa on jo paljon tehty niin kaikesta päätelleen surutyö on monen kohdalla vielä pahasti kesken ja joillekin suru on ollut jopa liian raskas kantaa.³

¹ Ruotsin hallitus teki 11.2.1999 toistamiseen päätöksen, että Estonian uhreja ei nosteta. Erään tutkimuksen mukaan vielä kaksi vuotta onnettomuuden jälkeen noin 2/3-osa omaisista halusivat, että hukkuneiden aikuisten ruumiit nostetaan ja 80 prosenttia vanhemmista, jotka menettivät lapsensa halusivat, että lasten ruumiit nostetaan ylös laivan uumenista (ks. Hufvudstadsbladet 29.9.1998). Vaikka inhimilliset syyt olisivat puhuneet Estonian tai uhrien nostamisen puolesta, ja olen tässä tutkielmassani pyrkinyt torjumaan teknis-taloudellisen ajattelun ja "tekni- nisen järjen" ylivaltaa suurena uhkana ihmisen henkiselle ja fyysiselle hyvinvoinnille, niin loppu- tulokseltaan hyvin epävarman nostoyrityksen kustannukset olisivat todennäköisesti nousseet niin korkeiksi, että olisi ollut vaikeaa löytää tällaiselle hankkeelle rationaalisia perusteita. Jo yksin Estonian peittäminen olisi erään arvion mukaan tullut maksamaan vähintään 300 milj SKr.

² Kent Härstedt - "Kent ja Sara"-tapauksesta tuttu - on kirjoittanut kokemuksistaan lämminhenkisen ja persoonallisen kertomuksen *Det som inte kunde ske* (1995). Se on myös kriittinen analyysi tapahtuneesta. Kirja kuvaa laajemminkin ruotsalaisen yhteiskunnan hämmentyneitä reaktioita ja traumaattisia tunteita onnettomuuden johdosta. Härstedt arvostelee melko kovin sanoin muun muassa laivayhtiön kylmäkiskoista esiintymistä yleensäkin, lehdistön häikäilemätöntä oman edun tavoittelua ja kriisipalvelun byrokraattisuutta ja systeemikeskeytyä. Hän kirjoittaa mm. kriisihoidon järjestämisestä: "Problemet verkade vara organisation och gruppindelning, och ansvarsfrågor ... Vi [Kent och Sara] var riktigt förbannade, vi var beredda att gå ut offentligt och tala om hur illa det fungerade" (Härstedt 1995, 184-185). Ruotsin hallitus asetti v. 1997 erityisen "analyysiryhmän", jonka tehtävänä oli arvioida viranomaisien ja eri tahojen toimintaa katastrofin yhteydessä ja jälkeen. Vuoden 1998 lopulla valmistuneen raportin mukaan ruotsalaiset viranomaiset eivät saaneet kovin hyvää todistusta kriisiytön hoidosta.

³ Eräiden tietojen mukaan olisi jo tapahtunut parikymmentä itsemurhatapausta uhrien lähi- omaisten keskuudessa onnettomuuden ja siihen todennäköisesti liittyvien traumaattisten tunne- tilojen seurauksena (ks. Pihlajamaa 1996, 164-165). Vaikka tunnetulla, "uusi päivä kaiken muut- taa voi"-sanonnalla on yleensä positiivinen psykoterapeuttinen merkitys, toisaalta Estonian nos- tamisen (ja yleensäkin elämän) suhteen on syytä muistaa fenomenologis-filosofinen "tosiasia", että aika (myös) kaiken muuttaa (vrt. esim. Alasuutari 1989).

5.2 "Pittää kattoa klasist' ulos..."

Estonian ympärillä käyty julkinen keskustelu on lähes yksinomaan koskenut onnettomuuden teknis-kausaalisia syitä ja seurauksia ja vain aniharvassa puheenvuorossa on kosketeltu laajempia yhteiskunnallisia tai ihmisen elämänmuotoon liittyviä syy-yhteyksiä. Eräs paikallislehden (mies)kolumnisti, jolle tästä huomautin keskustellessamme hänen Estonian loppuraporttiin liittyvästä muutoin varsin ansiokkaasta ja kriittisestä mutta tekniikkaan painottuneesta puheenvuorosta, ilmaisi asian näin: " onhan se tavallaan niin [että teknisten syiden takaa löytyy usein rakenteellisia syitä], mutta sitä ei tule vain ajatelleeksi asiaa toiselta kannalta...".¹ Ehkä tämä, tänä päivänä melko tavallinen tarkastelukulman kapea-alaisuus moniin yhteiskunnallisiin kysymyksiin, on sitä postmodernin maailman modulaarisuutta tai "kielihiukkasten pragmatiikka", josta Lyotard puhuu eräässä yhteydessä.²

Ennen kuin allekirjoitan lopullisesti Frankfurtin koulun ja monen muunkin filosofin totalitaarisen teknisen järjen kritiikin, pieni itsekritiikkikin on paikallaan: "frankfurtilaisten" yksiuolotteisen ihmisen kritiikissä - ja omassakin ajattelussani - on kieltämättä aika lähellä sellainen elitistinen ajatus, että nykyajan "pinnalliset" ihmiset ovat jotenkin "tyhmempiä", merkityksessä ajattelemattomampia tai itsekeskeisempiä, kuin kriittisesti ajatteleva ihminen. Sanon suoraan niinkuin ajattelen: ihmisten ajattelu tänä päivänä ei ole yleisesti ottaen kovin syvällistä tai reflektiivistä. Mutta tässä suhteessa on kuitenkin syytä palauttaa mieleen (perusmarxilainen) ajatus, että välineellisen rationaalisuuden ylivalta ei useinkaan perustu ihmisen tietoiseen tai harkittuun valintaan, vaan kyse on voimakkaasti muuttuneista olosuhteista tällä vuosisadalla, jotka ovat syvemmillä muuttaneet ihmisen ajattelun (ks s. 81 viite¹). Historia on kyllin selvästi opettanut, että ihminen ja ihmisen ajattelu on varsin muuntumis- ja mukautumiskykyinen ja altis kaikenlaisille vaikutteille. Täydellinen "antautuminen teknologian hurmalle" on vain yksi osoitus tästä, ja monessa suhteessa jopa ymmärrettävä vaikkei kaikilta osin hyväksyttävää. Siltikään en väitä, että ihminen olisi tänä päivänä jotenkin vähemmän rationaalinen tai päämäärähakuinen kuin ennen. Ajattelun ja arvostusten painopistealueet ja kohteet ovat vain "salakavalasti" muuttuneet ihmisen tajunnassa - lisäksi niitä on eri tahoilta pyritty määrätietoisesti muuttamaan - välineellisempään suuntaan (ks. s. 76-77). Tai kuten kolumnisti edellä rehellisesti tunnusti: " ei tule vain ajatelleeksi asiaa toiselta kannalta". Lyhyesti sanoen: *totalisoiva välineellinen rationaalisuus edustaa tämän päivän länsimaiselle ihmiselle tavallaan yhtä aikaa instrumentaalista, uskomus- ja arvorationaalisuutta eli sekä väline- että päämäärärationaalisuutta.*

Kuten on jo todettu, Estonia-katastrofin tutkimuskomissio ei ole missään vaiheessa viitannut (markkina)taloudellisiin "syihin", esimerkiksi lauttaliikenteessä vallitsevaan kovaan kilpailuun tai laivayhtiöiden yksipuoliseen voitontavoitteluun onnettomuusriskin lisääjänä. Kuten jo toisessa luvussa mainittiin Ruotsin merimiesunioni arvostelikin heti onnettomuuden jälkeen ankarasti laivayhtiötä sen henkilöstö- ja palkkapolitiikasta; sen mukaan miehistön riittämätön ammattitaito

¹ Antti Hietalahti, Keski-Pohjanmaa-lehti 4.12.1997 (ko. toimittaja on tietoinen siitä, että käymämme keskustelu liittyy tutkimukseeni).

² vrt. Lyotard 1985, 8

oli yksi syy katastrofiin. Komission raportista ei löydy myöskään mitään viitteitä siihen suuntaan, että lauttaliikenteen aikataulut ja laivojen nopeudet yleisesti ottaen, tai edes Estonian kohtalokkaan matkan poikkeuksellisissa sääolosuhteissa, lisäisi mitenkään onnettomuusriskejä (vrt. myös juna- ja muun liikenteen aikataulut). *Tutkimuskomissiossa on siis todennäköisesti ollut vallalla samat markkinatalouden aksioomat kuin yhteiskunnassa yleensäkin* eli, että elinkeinon ja yrittämisen vapautta sekä vapaata kilpailua ei saa millään tavalla kyseenalaistaa, rajoittaa tai vaikeuttaa.

Edellä mainitun väitteen pitävyyttä voi testata sekä tosiasioilla että pienellä ajatuskokeella. Olettakaamme, että tutkimuskomissio olisi katsonut tarpeelliseksi suositella kaikkien ro-ro-alusten täydellisen käyttökiellon, esimerkiksi siihen saakka kunnes avonaisiin autokansiin on asennettu vesitiiviit liikkuvat väliseinät tai, että keulavisiirit pidetään samoilla ehdoilla kiinnihitsattuina (kuten paniikinomaisesti tehtiinkin heti onnettomuuden jälkeen) kunnes laivojen konstruktio on muutettu tyydyttävällä tavalla. Ei liene pienintäkään epäilystä siitä, että täydellistä käyttökieltoa koskevaa suositusta tai päätöstä pidettäisiin täysin "järjettömänä" ja mahdottomana toteuttaa nykyaikana. Ja nykyisten keulavisiirien käytön kieltämistä toistaiseksi olisi ilmeisesti myös vastustettu laivayhtiöiden taholta moniin lastausteknisiin ja taloudellisiin syihin vedoten. Sen sijaan lauttaliikenteen lopettaminen, vaikka se ei ole edes taloudellisesti tappiollistakaan, esimerkiksi kilpailutilanteeseen ja heikentyneeseen kannattavuuteen vedoten - kuten tapahtui Vaasa-Sundsvall-reitillä vuonna 1996 - on aivan normaalia ja täysin hyväksyttävää liiketoimintaa. Läpi kapitalistisen taloushistorian kaikki muut syyt toiminnan rajoittamiseen tai vapaaehtoiseen lopettamiseen kuin taloudelliset, kuten myös kaikki yhteiskunnan määräämät rajoitukset ja kiellot, on aina katsottu irrationaaliseksi ja tarpeettomiksi - silloinkin kun yritetään suojata ihmisen terveyttä ja henkeä.¹ Syy siihen miksi taloudelliset tekijät painavat vaakakupissa lähes poikkeuksetta enemmän kuin muut näkökohdat, on varsin laaja ja monimutkainen kysymys. Marxilaisen niin sanotun tuotantoparadigman mukaan (ks. s. 63), joka edelleen tuntuu varsin uskottavalta, materiaaliset (tuotanto)suhteet muodostavat primäärästi myös sosiaalisen elämän perustan; modernissa yhteiskunnassa tämä ilmenee erityisesti taloudellisten intressien muodossa. Taloudelliset intressit puolestaan liittyvät kiinteästi yhteiskunnassa vallitsevaan taloudelliseen valtaan - ja taloudellinen valta taas liittyy monimutkaisella tavalla laajemminkin yhteiskunnalliseen valtaan.²

Taloudelliset sekä muut valinnat ja ratkaisut tapahtuvat kuitenkin viime kädessä - kuten vallankäytössä yleensäkin - yhteiskunnassa yleisesti vallitsevien normien (lakien) ja arvojen pohjalta. Voidaankin esittää mielenkiintoisen hypoteettisen kysymyksen - tietenkin ilman vastauksen toivoa - kuinka paljon ihmisiä "vaaditaan", esimerkiksi jossakin laivaonnettomuudessa tai atomivoimalkatastrofissa, ennen kuin yhteiskunnassa vallitsevan teknis-taloudellisen ajattelun hegemonia voisi murtua edes pieneltä osin?

¹ Jaan Kaplinski on todennut: "Titanicin oikeudenkäynnissä kukaan ei asettanut kyseenalaiseksi järjestelmää, joka oli synnyttänyt suurten ja nopeiden matkustajalaivojen tarpeen" (1995, 58). Järkevästi ajateltuna Titanichan ei olisi saanut lähteä lainkaan neitsytmatkalleen koska laivassa ei ollut alkuunkaan riittävästi pelastusveneitä.

² Poliittisen ja taloudellisen vallan (dialektinen) suhde - ja yleensäkin vallan käsite - on niin laaja yhteiskuntapoliittinen kysymys, että olen voinut käsitellä sitä tässä tutkielmassa ainoastaan kursoorisesti (tarkastelen eräässä toisessa yhteydessä lähemmin valtaa ja sen oikeuttamista).

Edellä olevaan kritiikkiin voidaan tietenkin vastata, että taloudellisten ja yhteiskunnallisten kysymysten pohtiminen eivät yleensä kuulu suuronnettomuuksien tutkijalautakunnille. Aivan: Estonian tutkimuskomissio toimikin johdonmukaisesti eli samalla tavalla kuin poliittinen elämä yleensäkin tänä päivänä. Sille taloudelliset hyötynäkökohdat ovat siis aksioomeja, joita ei kyseenalaisteta eikä tarvitse todistaa. Jos me sen sijaan lähdemme kokonaisvaltaisemmasta ajattelusta eli kaikista tiedossa olevista taustatekijöistä, laiminlyönneistä ja virheistä, ihmisen kokonaisvastuuta ei voida tässäkin tapauksessa millään paeta. Filosofisessa tarkastelussa ei ole perusteltua mennä juridikan puolelle - se puoli selviää mahdollisesti joskus myöhemmin - mutta eettis-moraalinen vastuu tapahtuneesta on ensisijaisesti ihmisellä itsellään eikä millään ulkoisilla olosuhteilla tai luonnonvoimilla. Ulkoiset olosuhteet, jotka ovat kenties tiedossa mutta joihin ei pystytä vaikuttamaan, muodostavat intentionaalisen selityksen mallissa, joka on nähdäkseni ensisijaisesti sovellettava juuri yhteiskunnalliseen ja taloudelliseen toimintaan, ainoastaan selityksen mahdollisia lisäehtoja. Ihmisen vapaan harkinnan ja toiminnan selittäminen luonnon tai olosuhteiden välttämättömyydellä - kuten taloudellisessa ja poliittisessa toiminnassa usein tehdään ja Estonian tutkimuskomissio on myös tehnyt - on vastuunpakoilua ja "huonoa" determinismia. Tässä, *välttämättömyyden ja vapauden välisen distinktion hämärtymisessä, on nähdäkseni tämän tutkimuksen vahvimpia filosofisia todisteita länsimaisen järjen "hätätilasta"*.¹

Voitaneen myös sanoa, että Estonian kaltaiset valtavat katastrofit ovat dialektisen ajattelun mukaan parhaassa tapauksessa edistyksen eli pitkälle kehittyneen tekniikan ja laivanrakennustaidon mestarinnäytteiden vain eräänlaisia "määrättyjä negaatioita" (Hegel) - ja huonoimmassa tapauksessa "valistuksen dialektiikan" (Horkheimer&Adorno) imperatiiveja: mitä isompia ja "hienompia" laivoja, sitä suuremmat onnettomuudet! Se ei tietenkään tarkoita sitä, että jokaiselle suurelle laivalle tapahtuisi välttämättä jossakin vaiheessa joku onnettomuus, mutta isolle matkustaja-alukselle, jossa on entistä monimutkaisempi tekniikka, suuren luokan katastrofin teoreettinen mahdollisuus on myös suurempi - ja mitä enemmän näitä laivoja on, sitä suurempi on tietenkin onnettomuusriskikin. Ro-ro-alusten suuri määrä ja tähänastiset onnettomuusfrekvensit puhuvat jo tilastollisestikin sen puolesta, että vielä tulee tapahtumaan vastaavanlaisia suuronnettomuuksia jossakin päin maailmaa. Teknologian "nurjan" puolen täydellinen (repressiivinen) "unohtaminen", teki Estonia-katastrofin lähes totaaliseksi ja myös erityisen traumaattiseksi sekä asianosaisille että laajoille kansalaispiireille Ruotsissa, Virossa - ja Suomessakin. Moni on sen jälkeen kysynyt: "kuinka saatoimme näin sokeasti luottaa tekniikkaan!" Kaikkiaan voidaan mielestäni melko uskottavasti osoittaa, että Estonian onnettomuuden syvemmät syy-yhteydet juontavat juurensa yleisesti vallitsevaan teknisen järjen ylivaltaan ja yleensäkin kehityksen "itsetuhoisiin" tendensseihin² - kuten varhemmat "frankfurtilaiset" asian ilmaisivat aikoinaan - järkeen, josta puuttuvat rationaalisuuden syvemmät ulottuvuudet, ennen kaikkea arvorationaaliset mutta myös monet hyvin perustellut uskomusrationaaliset näkökohdat.

¹ vrt. Haaparanta-Niiniluoto 1991, 72-76; ks. myös Rosing 1978, 159-162. Estonia-tapahtumaseen liittyvät myös monet kausaaliset tapahtumaketjut ovat näkemykseni mukaan ensisijaisesti seurausta ihmisen intentionaalisen toiminnasta eikä suinkaan luonnonvoimien "sokeasta" sattumanvaraisuudesta. Intentionaalisen teon ja sattumanvaraisen tapahtuman raja ei ole kuitenkaan aina, eikä tässäkin tapauksessa, yksiselitteisen selvä. vrt. myös Marcuse 1969, 9. luku

² vrt. Horkheimer 1995, 213 ja 222

Tässä yhteydessä voisi vielä viitata niin sanottuun terveeseen järkeen, joka usein implisiittisesti sisältää enemmän sekä arvo- että empiirisiä aspekteja kuin puhdas instrumentaalinen rationaalisuus. Estonian tutkimuskomission suomalaisjäsenen Kari Lehtolan eräessä yhteydessä käyttämä metafora, jonka olen myös käyttänyt tämän luvun mottona, kuvaakin mielestäni varsin hyvin terveen järjenkin sisältämää teknistä järkeä laajempaa ulottuvuutta eli kuten Lehtola on todennut [jotta meren kunnioittaminen ei unohtuisi] "pittää kattoa klasist'ulos".

Olen tässä tutkimuksessa nähdäkseni monin tavoin ja esimerkein kyennyt osoittamaan suhteellisen kestäväksi johdantoluvussa väljästi muotoilemani alkuhypoteesin (s. 5). Seuraavassa tarkennan hypoteesini - tässä luvussa esittämäni Estoniaan liittyvien argumenttien tukemana - kolmeen yleiseen johtopäätökseen (J1-J3). Ensimmäinen koskee järjen yleistä kehitystä tämän päivän yhteiskunnassa:

(J1) Tieteen ja teknologian voimakkaan kehityksen seurauksena niin sanottu instrumentaalinen eli välineellinen järki - jota myös kutsutaan tekniseksi järjeksi - on tällä vuosisadalla saanut ylikorostetun aseman länsimaisen ihmisen ajattelussa. Tämä on aiheuttanut sen, että lähinnä arvo- ja päämäärarationaalisuuteen liittyvä vapaa harkinta ja kriittis - reflektiivinen ajattelu on työntynyt taka-alalle ihmisen tajunnassa.

Tutkielmassa esittämäni lukuisten havaintojen, esimerkkien ja argumenttien perusteella teen toisen johtopäätöksen, jonka katson merkitsevän länsimaisen järjen syvää kriisiä ja implisiittisesti myös eräänlaista mayday-kutsua tai vetoomusta laajemman järjen puolesta:

(J2) Instrumentaalisen eli välineellisen järjen ylivoimaisen seurauksena, kun samanaikaisesti länsimaisen kulttuurin perinteinen arvopohja on murentunut, ihminen ja yhteiskunta on tämän vuosisadan loppupuolella keskittynyt yksipuolisesti teknis-taloudellisten intressien ajamiseen ja materiaalien arvojen vaalimiseen; tämän seurauksena ihminen on menettänyt henkisen vapautensa ja vieraantunut luonnosta, sosiaalisesta yhteisöstään ja omasta itsestään monin kohtalokkain seurauksin.

Kolmas johtopäätös, jonka olen valmis tekemään koskee laajemman ja moniulotteisemman järjen mahdollisuutta länsimaisessa yhteiskunnassa:

(J3) Instrumentaalista järkeä laajemman ja moniulotteisemman järjen mahdollinen rehabilitointi yhteiskunnassa alkaa itsenäisestä, kriittis-reflektiivisestä ajattelusta ja se voi toteutua ainoastaan nykyistä holistisemman luonto- ja ihmiskäsityksen sekä monitasoisemman ja pluralistisemman arvohierarkian pohjalta ja vallitessa (ks. vielä (J4) tutkielman lopussa) .

Tutkielmani viimeisessä jaksossa yritän selvittää - edellä olevan kolmannen johtopäätöksen (J3) pohjalta - onko toivoa nykyistä kokonaisvaltaisemman rationaalisuusajattelun laajamittaisesta toteutumisesta länsimaissa. Tai tarkemmin sanottuna: miltä pohjalta tämä voisi olla mahdollista toteuttaa (1) yhteiskunnassa yleisesti ottaen ja (2) poliittisessa elämässä erityisesti sekä (3) minikälaisia muutoksia se ilmeisesti edellyttää ihmisen luontosuhteessa ja (4) arvo maailmassa ja lopulta (5) mitä se todennäköisesti vaatisi ihmiseltä itseltään hänen tavassaan ajatella ja elää?

5.3 Onko toivoa?

(1) *Yksiulotteisesta moniulotteisempaan yhteiskuntaan.* Estonian tutkimuskomission työ paljastaa mielestäni laajemminkin yhden nyky-yhteiskunnan ja "systeemin" toimintatapojen suuremmista heikkouksista, eräänlaisen syvemmän kommunikatiivisen "mielenlaadun" puutteen: "kuullaan" eri osapuolia ja keskustellaan asioista usein muodon vuoksi, ikään kuin sananvapauden todistamiseksi, mutta lopullisessa päätöksenteossa keskustelu "kutistuu" muutamaa keskeiseen, poliittisen ja taloudellisen vallan taholta pääosiltaan jo ennakoita rajattuun kysymykseen.

Demokratia, vielä toistaiseksi kehittymättömässä ja kaavamaisessa muodossaan, toimii käytännössä pitkälti valtion hallintokoneiston ja elitistisen "puoluebyrokratian" varassa, joille kansalaisten mielipide ei ole tavoite ja arvo sinänsä vaan lähinnä välttämätön instrumentti eri poliittisten ryhmittymien strategisten pyrkimysten läpiviemiselle. Poliittisessa, hallinnollisessa, puhumattakaan taloudellisesta toiminnasta, on usein taustalla varsin voimakkaat taloudelliset ja muut (strategiset) intressit, jotka vaikeuttavat ja suorastaan estävät laajemman yhteiskunnallisen yhteisymmärryksen syntymisen. Toisin sanoen poliittisessä elämässä ja vielä suuremmassa määrin hallintobyrokratiassa vallitsee näennäinen, muodollinen konsensus, joka tarkasti ottaen ei täytä Habermasin kommunikatiiviselle rationaalisuudelle ja diskurssietiikalle asetettamia, esimerkiksi pakottomuuden ja ei-repressiivisen toiminnan vaatimuksia.¹

Onko ihmisen pakko hyväksyä yhteiskunta, jossa hän elää, sellaisena kuin se on ja sellaisena miksi se muuttuu? Varhemman Frankfurtin koulun kenties suurimmaksi ansioksi luetaan juuri kriittinen suhtautuminen vallitseviin olosuhteisiin mukautuvaan ajatteluun, eli kuten Horkheimer kirjoittaa: "Tavallisesti yksilön olemiseen kuuluu, että hän hyväksyy olemassaolonsa perusvaatimukset annettuina ja pyrkii täyttämään ne. Tyydytyksen ja kunnian hän löytää siitä, että hän täyttää yhteiskunnalliseen asemaansa liittyvät tehtävät kykyjensä mukaan ja hoitaa osansa tunnollisesti...Kriittinen suhtautumistapa sitä vastoin ei alkuunkaan luota ohjenuoriin, joita yhteiskunnallinen elämä kulloisessakin muodossa itse kullekin tarjoaa..."²

Monista tämän päivän ajankohtaisista tapauksista päätellen on käynyt niin, että systeemi (poliittinen ja taloudellinen valta) ei todellakaan kysy mitä mieltä kansalaiset ovat kuin aivan ääritapauksissa, lähinnä vain silloin kun julkinen keskustelu muutoin uhkaa riistää vallanpitäjiltä strategisen aloitteen. Habermas on katsonut, että nykyiset yleiset vaalit, kansanedustuslaitokset ja puolueet ovat siinä määrin systeemin "kynsissä" etteivät ilmeisesti enää yksin riitä turvaamaan yhteiskunnallista tasa-arvoa ja oikeudenmukaisuutta. Siihen tarvitaan sitä mitä Habermas kutsuu "radikaalidemokratiaksi".³

¹ vrt. Habermas 1994, 95-96; ks. myös Habermasin haastattelu Res Publica -lehden numerossa 27/94 s. 40-41. Esim. poliitikot valittavat lähes päivittäin, että virkamiehillä on liikaa valtaa.

² ks. Horkheimer 1991, 23-24

³ vrt. Carleheden 1996, 129-133.

(2) *Radikaalidemokratia*. Poliittinen systeemi vaihtelee tietenkin länsimaissa vielä tänä päivänä melkoisesti. Estonia-tapauksen valossa ja muutenkin voisi sanoa, että Ruotsi yhteiskuntana antaa ehkä eniten viitteitä Habermasin kaavalemmasta "radikaalidemokratiasta". En voi esimerkiksi kovin helposti kuvitella, että Suomen tai Viron hallitukset olisivat missään vaiheessa ryhtyneet keskustelemaan vakavasti laivan hyllyn tai uhrien nostamisesta kansalaismielipiteen painostamina. Ruotsissa tuntuu edelleen olevan vahva luottamus siihen, että riittävä määrä yksityisiä kansalaisia voi painostaa "meidän hallitustamme" tekemään heidän toivomiaan päätöksiä, kuten keskustelu Estonian nostamisesta osoittaa. Lopputuloksesta riippumatta, jo se tosiasia, että Ruotsissa on pitkään keskusteltu asiasta, on mielestäni yksi todistus maan vahvasta demokraattisesta perinteestä. Käsitykseni mukaan ei ole ilmeisestikään toista valtiota Euroopassa, jossa poliitikot reagoivat yhtä herkästi kuin Ruotsissa kansalaismielipiteeseen ja eroavat tehtävästään jos poliittinen uskottavuus horjuu. Suomessa on viime aikoina ollut joitakin esimerkkejä poliittisen järjestelmän vastaavanlaisesta avautumisesta demokraattisempaan suuntaan.¹ Viron poliittisesta kulttuurista en uskalla kovin paljon sanoa, mutta siltä puuttunee vielä paljolti Suomen ja Ruotsin pitemmät demokraattiset perinteet.

Minkälainen on metatasolla Habermasin radikaalidemokratian malli? Se ei tarkoita suoraa demokratiaa, vaan nykyisen representatiivisen demokratian kehittämistä ja uusien edellytysten ja foorumien luomista entistä laajemmalle kansalaiskeskustelulle. Tässä on tärkeätä huomata, että Habermas pitää (hegemonistista) enemmistödemokratiaa riittämättömänä kommunikatiivisen rationaalisuuden kannalta. Se mikä on maan kansanedustuslaitoksen paikka ja rooli systeemissä tai/ja elämismaailmassa on Habermasin filosofiassa jäänyt jossain määrin hämärän peittoon. Joka tapauksessa Habermas edellyttää, kansalaisten poliittisen vieraantumisen estämiseksi, suurempia yhteyksiä kansalaismielipiteen ja lainsäädäntötyön välillä kuin mitä nykyiset yleiset vaalit ja poliittiset puolueet tarjoavat. Radikaalidemokratia turvaisi paremmin kaikille kansalaisille tasapuoliset mahdollisuudet vaikuttaa kansalaismielipiteeseen ja lisäksi laaja vapaus vastustaa hallituksen politiikkaa ja sen poliittisia tarjouksia. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että kansakunnalle suuret poliittiset *linjaratkaisut luodaan kansalaiskeskustelun aikana*, ei ennen eikä jälkikäteenkään siitä riippumatta. Käytännössä se myös merkitsisi nykyistä suvaitsevampaa suhtautumista esimerkiksi erilaisiin vaihtoehtoliikkeisiin systeemin taholta.²

Kuinka tällainen laaja kansalaiskeskustelu ja mielipiteenvapaus voisi toteutua poliittisen elämän, hallinnon ja yhteiskunnan kaikilla tasoilla, on suuri ja vaikea kysymys, jota en tässä filosofisessa tutkielmassa voi ruveta tarkastelemaan kovin yksityiskohtaisesti. Mutta demokratian laajentamisessa esimerkiksi vapaan ja kriittisen lehdistön rooli olisi ensisijaisen tärkeä. Ja paradoksaalista kyllä tässä prosessissa perinteinen liberalistis-individualistinen ihmiskäsitys, jossa yleensä henkilökohtaiset intressit näyttelevät pääosaa, voisi tuskin yksin olla lähtökohtana, vaan siihen tarvitaan laajemminkin sosiaalista, solidaarista ja

¹ Esimerkkinä uudesta "kulttuurista" Suomessa voisi viitata vaikkapa ministeri Alhon eroamiseen (1997). Paikallishallinnon osalta, jonka itse parhaiten tunnen, toteaisin, että Suomessa lainsäädäntö (esim. kunnallislaki 1976) on muuttunut demokraattisempaan suuntaan. EU-komission ero "taloussotkujen" vuoksi tämän tukimuksen loppuvaiheessa herättää toiveita, mutta on ennen aikaista arvioida onko kyse laajemmasta uudesta poliittisesta kulttuurista.

² vrt. Habermas 1994, 206-207; ks. myös Carleheden 1996, 129-135

intersubjektivistä "mielenlaatua", jonka mukaan kysytään mikä on parasta meidän yhteiseksi hyväksi. On hieman yllättävää, että Habermasin radikaalidemokratia ei koske suoranaisesti - välillisesti kylläkin poliittisen elämän kautta - taloudellista systeemiä. Carleheden sen sijaan katsoo, että on eräin varauksin mahdollista toteuttaa myös taloudellista demokratiaa markkinataloudessa.¹

(3) *Luonnon muistaminen subjektissa*. Estonia-katastrofi oli karmaiseva muistutus siitä, että luontoa ja luonnonvoimia ei saa missään vaiheessa unohtaa tekniikan vuosisadallakaan. Onnettomuus olisi todennäköisesti ollut estettävissä - paitsi tiukemmilla säärajoituksilla matkustaja-aluksille yleensäkin - yksinkertaisesti suhtautumalla hieman suuremmalla "kunnioituksella" luontoa kohtaan ja luottamalla vähän vähemmän mittareihin ja konevoimaan. Tekninen järki oli tässä tapauksessa riittämätön. Mutta Estonia on sittenkin pieni onnettomuus niiden mahdollisten katastrofien rinnalla, jotka voivat tapahtua jos maailman ekologinen tasapaino pahasti horjuu.

Olen aiemmin yrittänyt osoittaa, että yksipuolisesti taloudellisiin intresseihin perustuva instrumentaalinen luontokäsitys on ihmisen kenties suurin potentiaalinen riskitekijä tällä hetkellä. On ilmeisesti epärealistista ajatella, että ihminen olisi kypsä siirtymään suoraan antroposentristisestä ekosentristiseen ajatteluun, mutta yksi lähtökohta uudelle ja luontoystävällisemmälle ajatustavalle voisi olla Frankfurtin koulun teesi "luonnon muistamisesta subjektissa". Tämä merkitsisi jo suurta muutosta perinteisessä subjekti-objekti-suhteessa sillä tavalla, että subjekti (ihminen) tunnistaa objektin (luonto, toinen ihminen) itsessään ja myös, että subjekti tiedostaa olevansa itse aina jossakin suhteessa objektina.

Ontologian vakiintuneessa käsitejärjestelmässä subjektin ja objektin merkitykset säilyvät tietenkin ennallaan, mutta yhteiskuntafilosofiassa Habermasin käyttämä intersubjektivismi käsite voisi olla käyttökelpoinen kuvaamaan uutta transsendentaalista subjekti-ajattelua, ei ainoastaan suhteessa toisiin ihmisiin, vaan myös suhteessa ulkoiseen ja sisäiseen luontoon. Vaikuttaahan luonto kokonaisuutena ottaen myös partikulaarisessa subjektissa eli yksittäisessä ihmisessä suoraan (vietit, tarpeet) tai välillisesti (luonnonlait). On tietenkin selvää, että intersubjektivistä ajattelua ja kommunikaatiota ei voida soveltaa aivan samalla tavalla luontoon kuin ihmisiin. Käsitykseni mukaan ihmisen on kuitenkin mahdollista käydä jatkuvaa dialogia luonnon kanssa, "keskustelu", joka esihistoriallisena aikana vielä toimi "tyydyttävästi" omalla primitiivisellä tasolla mutta modernina aikana - paradoksaalisesti valistuksen ja kehityksen myötä - on käytännöllisesti katsoen katkennut kokonaan.

Uuden luontosuhteen pohjaksi tarvitaan tänä päivänä myös runsaasti tietoa siitä mitä luonto on ja miten se reagoi eri tilanteissa. Mutta uuden ajattelun ja pysyvemmän muutoksen takeeksi tarvitaan lisäksi ihmisen kokonaisvaltaista, ei ainoastaan rationaalista vaan myös emotionaalista suhtautumista.²

¹ vrt. Habermas 1994, 204-205 ja Carleheden 1996, 72-74

² On tuskin syytä epäillä tunnetun "learning by doing"-iskulauseen paikkansapitävyyttä per se. Tämän päivän teknis-rationaalissa maailmassa tästä syntyy kuitenkin helposti liian yksipuolinen, lähinnä mekanistinen mielikuva oppimisprosessin luonteesta. Koska kaikkeen tekemiseen ja ajatteluun liittyy myös poikkeuksetta jonkinasteisia emotionaalisia tuntemuksia (jotka dialektisesti implikoivat arvoja) olisi ehkä oppimispsykologian kannalta osuvampi sanoa "learning by feeling" (?)

Rationaalis-emotionaalisen muutoksen perustana voivat olla monenlaiset motiivit: uskonnolliset, tieteellis-kognitiiviset, esteettiset, eettiset tms. Jopa yksi mahdollisuus "luonnon muistamiseen subjektissa" voisi edelleen olla - ehkä kuitenkin lähinnä vain heuristisessa mielessä - antropomorfistinen tai animistinen suhde luontoon (ks. s. 39). Käytännön ympäristöpolitiikassa taas lienee järkevää lyhyellä aikavälillä keskittyä ensisijaisesti sellaisten kansainvälisten sopimusten aikaansaamiseksi, jotka ehkäisevät ja estävät globaalin ympäristökatastrofin. Pidemmällä tähtäimellä on kuitenkin välttämätöntä käynnistää mitä pikimmin laajaa keskustelua uudesta ekofilosofiasta ja "kestävän kehityksen" uusista reunaehdoista. Siinä diskursissa tarvitaan maapallon kaikkia maita ja ekofilosofioita, länsimaat ovat kuitenkin tässä suhteessa avainasemassa. Luonnon "pelastaminen" edellyttänee kaiketi merkittäviä ja ehkä kipeitäkin muutoksia länsimaisen ihmisen elämäntavassa, tarpeiden tyydytyksessä ja kulutustottumuksissa.

(4) *Hyvä elämä.* Ei käy kieltäminen, etteikö yksi huomattava (vaikkei tietenkään ainoa) selitys laajaan matkustajalauttaliikenteeseen Suomen, Ruotsin ja Viron välillä on niin kutsuttu "votkaturismi" eli mahdollisuus ostaa laivoista "edullisia" tax-free-tuotteita, alkoholia, tupakkaa, makeisia ym. Voidaan todella kysyä kriittisesti täyttääkö nykyinen matkustalaivaliikenne ja huviristeilyt yleensäkään mitään järkevää tarkoitusta? Onko "votkaturismi" ihmisen hyvää elämää? - venäläisessä sananparressa kun sanotaan, että "votka pilaa kaiken paitsi astian". Koko kysymystä voidaan tietenkin helposti luokitella ahdasmieliseksi moralismiksi (joka ei kuulu pluralistiseen postmoderniin maailmaan), mutta se on esitetty tarkoituksellisen provokatiivisesti ajatellen toista, paljon tärkeämpää kysymystä eli *minkälainen on hyvä elämä?* Yritän ensiksi vastata vakavasti viimeksi mainittuun kysymykseen - varhemman Frankfurtin koulun teknisen järjen kritiikin että Habermasin intersubjektivismin ja diskurssietiikan pohjalta - ja sen jälkeen pieni pilke silmäkulmassa "votkaturismia" koskevaan kysymykseen.

Edellä on todettu, että ihmisen autenttisen ja hyvän elämän tunnusmerkit ovat
 (i) mahdollisuus toteuttaa individualistisia taipumuksia ja päämääriä ja
 (ii) mahdollisuus elää ja olla sosiaalisessa vuorovaikutuksessa itselleen tärkeiden ihmisten kanssa (s. 83-84). Frankfurtin koulun teknisen järjen kritiikin yksi pääkohdista taas on, että yksilolotteinen välineellinen järki merkitsee eräänlaista typistetyn järjen muotoa. Tällaista välineellistä rationaalisuutta ilman tietoista päämäärää on myös tavattu kutsua puolitetuksi järkevyydeksi¹, joka rajoittaa ihmisen mahdollisuuksia toteuttaa mielekästä ja monipuolista, lyhyesti sanoen yksilön kannalta hyvää elämää. Hyvä elämä tuntuu siis edellyttävän, että ihminen pystyy kohtuullisessa määrin toteuttamaan omia elämänarvojaan ja päämääriään mutta myös, että yksilön arvot ja päämäärät eivät kohtuuttomasti loukkaa muita ihmisiä.

Edelliseen haluan lisätä: eikä turmele luontoa! Jos ihminen on rehellinen itselleen ja kykenee tiedostamaan asioiden kausaalisia ja sosiaalisia suhteita, hän useimmiten "vaistoa" ovatko hänen päämääränsä myös yleisesti ottaen hyviä ja siinä mielessä rationaalisia. Ellei ole "objektiivista" mahdollisuutta varmistua siitä, ovatko ihmisen elämänarvot ja päämäärät, ei ainoastaan hänen omalta

¹ ks. Siitonen 1997, 92

kannalta järkeviä vaan myös intersubjektiviisessa mielessä hyviä, Habermasin diskurssieettiset normit antavat oivallisen muodollisen perustan niiden arvioimiseksi (ks. s. 46-47). Hyvän ja rationaalisen elämän kriteereistä on toki syytä mainita oikeudenmukaisuus, joka on myös merkittävää osa, ei ainoastaan Habermasin vaan koko uuskantilaista moraalifilosofiaa (esim. Rawls). Oikeudenmukaisuuden suhteen Habermasin ajattelu noudattaa tuttua formaalis-pragmaattista linjaa: oikeudenmukaisuuttakaan ei voida määritellä objektiivisesti tai absoluuttisesti vaan se määräytyy proseduraalisesti diskurssin avulla.¹

Jos vielä yrittäisin vastata edellä olevaan "moralisoivaan" kysymykseen, että onko "votkaturismi" ja laivoilla tapahtuva "sikailu" (ks. s. 79) kuinka järkevää? Mitä mieltä "frankfurtilaiset" olisivat tämän päivän "bailaamisista". Marcusen vastaus olisi melko varmasti, että tässä on juuri sitä yksiulotteista elämää. Habermasin vastaus taas voisi ilmeisesti olla sen tapainen, että *mikäli* ei rikota intersubjektivismin periaatteita ja diskurssietiikan muodollisia reunaehtoja, niin ei kai siinä ei ole sinänsä mitään tuomittavaa - vaikka yksilön itsensä kannalta tuskin kovin järkevääkään. Itse sanoisin, että ilmeisesti aika moni meistä haluaa periaatteessa olla (habermasilaisen) "vapaamielinen". Mutta sangen usein huomaa kuitenkin käytännössä ajattelevansa (Marcusen tavoin), kun tungeksii muiden joukossa laivojen ahtaiden tax-free-myymlöiden viinahyllyjen välissä, että "mitä järkeä tässä oikein on"? No, ei kerrassaan mitään (!) - mutta hyvään elämään kuulunee *joskus* jotain muutakin kuin olla joka tilanteessa "viimeisen päällä" järkevä (vrt. ruots. "snusförnuftig").

(5) *Kriittinen järki*. Olen tässä tutkielmassa arvostellut yleistä länsimaista rationaalisuuskäsitystä yksipuoliseksi. Olen myös yrittänyt hakea nykyistä laajemman, joskin kontekstuaalisen järjen kriteerit. Parhaat viitteet siihen olen mielestäni saanut filosofis-metodologisessa mielessä Horkheimerin ja Adornon kriittisestä teoriasta ja valistuksen kritiikistä, substantiaalisessa mielessä Marcusen yhteiskuntakritiikistä - muun muassa ajatuksesta ihmisten tarpeiden täydellisestä uudelleen määrittelemisestä - ja formaalisessa mielessä Habermasin kommunikatiivisesta rationaalisuudesta. Tältä pohjalta voidaan elämän ja historian eri vaiheessa pyrkiä määrittelemään mitä on kulloinkin järkevää ja mitä ei.

Mutta kysymys mahdollisen laajemman järjen määrittelemisestä jää kuitenkin tämän - ja varmaan monen muunkin - tutkimuksen jälkeen suurelta osin avoimeksi itsekullekin edelleen pohdittavaksi. Tätä tehtävää on kuitenkin ilmeisen vaikeaa suorittaa ilman systemaattista järjen kritiikkiä. Tähän postmodernismiksi kutsuttu filosofinen suuntaus on myös tuonut oman arvokkaan kriittisen lisänsä muun muassa artikuloimalla yhteiskunnassa tapahtuneita merkittäviä kulttuurisia muutoksia. Rationaalisuuteen kuulunee olla kohtuullisessa määrin tietoinen yhteiskunnassa tapahtuvista muutoksista ja myös mistä muutokset mahdollisesti johtuvat. Ilmeisesti on kuitenkin ennen aikaista väittää valistuksen tai modernin järjen vapautushorisontin täysin kadonneen länsimaisesta kulttuurista, kuten varhemmat "frankfurtilaiset" ajattelivat ja tämän päivän poststrukturalistit tuntuvat uskovan (ks. s. 49).

¹ vrt. Habermas 1994, 96; diskurssi tässä laajasti ymmärrettynä, ks. Carleheden 1996, 225

Mitkä voisivat olla Estoniasta pelastautuneen Härstedtin¹, tämän tutkielman ja yleensäkin kritiikin tarkoitus ja motiivi? Paitsi, että kritiikki voi olla spontaani regressiivinen tunnereaktio järkyttävään kokemukseen, kritiikin tehtävä on parhaimmillaan pyrkiä rationaalisin perustein paljastamaan asioiden todellisen luonteen ja vapauttamaan ihmistä hänen "hyvää elämäänsä" (ulkoisesti tai sisäisesti) rajoittavista esteistä. Tässä mielessä voidaan katsoa kritiikin olevan legitiimi metodi asiantilojen muuttamiseen.

Käytännössä kritiikkiä voi ilmetä laajempina yhteiskuntakritiikkinä tai kriittisenä ihmisenä yksilötasolla, mutta kritiikin pohjana ja lähteenä on aina tavalla tai toisella järki. On vaikeaa ajatella, että järjen ja järjellisuuden evoluutio olisi ylipäätään mahdollista, muiden perusedellytysten lisäksi, ilman ajattelun kriittistä ja reflektiivistä momenttia. *Tutkimukseni perusteella rohkenenkin väittää, että järki on välttämättä (implisiittisesti) aina kriittinen*; mielestäni varhempien "frankfurtilaisten" järjen fundamentaalinen kriittisyysvaatimus menee jopa kommunikatiivisen rationaalisuuden (Habermas) vaatimusten edelle, vaikkei se niitä kumoa.²

Sen sijaan voidaan suhtautua hieman varauksellisemmin ajatukseen, että (eksplisiittinen) kritiikki olisi aina välttämättä järjellistä. Kritiikkiä voitaneen pitää rationaalisena vain jos ja kun kritiikki ymmärretään dialektisena, reflektiivisena prosessina, toisin sanoen (omakin) kriittinen järki on kriittisen tarkastelun kohteena. Kritiikki voi näin toimia suppeammassa mielessä välineenä kun päämääränä on laajempi ja moniulotteisempi järki. Kriittis-dialektinen ajattelutapa edustaa siinä tapauksessa sekä välinerationaalisuutta että arvorationaalisuutta (päämääräarvo). Tässä mielessä kritiikki lienee myös aina jossain määrin eksplisiittisesti järkiperaista.

(J4) Summa summarum. Järjen kritiikissä ja kriittisessä järjessä - tarkemmin sanoen järjen ja rationaalisuuden itsepintainen ja loputon kritiikki ja itsekritiikki - sekä kriittisen filosofian vahvoissa perinteissä (Kant ym.), johon myös Frankfurtin koulu on antanut arvokkaan panoksensa (ns. kriittinen teoria), ovat käsitykseni mukaan länsimaisen järjen ja yhteiskunnan ainoa toivo; luopuminen kritiikistä on luopumista järjestä.³

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

¹ vrt. Härstedt 1995, 130 - 148, 191-192 (ks. myös s. 94 viite 2).

² vrt. Horkheimer 1991, 57 ja Habermas 1994, 177. Habermas torjuu varhempien "frankfurtilaisten" totalisoivan järjen kritiikin, mutta tuskin järjen kritiikkiä sinänsä ; ks. Hilpelä 1986, 181.

³ vrt. Marcuse 1991, 60; vrt myös v. Wright 1986, 152-154.

LÄHDE- JA TAUSTAKIRJALLISUUS

- Adorno Th., *Kasvatus Auschwitzin jälkeen* (1966), kirjassa Koivisto-Mäki-Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?*, Jyväskylä 1995
- Adorno, Th., Horkheimer, M., Marcuse, H., *Järjen kritiikki*, Jyväskylä 1991
- Adorno, Th., Benjamin, W., Fromm, E., Horkheimer, M., Löwenthal, L., Marcuse, H., Neumann, F., *Kritisk teori - en introduktion*, Lund 1987
- Alasuutari, P., *Menneisyyden jäsentäminen identiteetin ilmauksena*, kirjassa Heiskanen (toim.) *Aika ja sen ankaruus*, Helsinki 1989
- Allardt, E., *Yhteiskunnan rakenne ja sosiaalinen paine*, Porvoo 1964
- Andersson, D., *Svarta ballader*, Stockholm 1917
- Andersson, J.O., *Mistä uusi perusta hyvinvointivaltiolle* (1993), kirjassa Hyvinvointivaltio ristiaallokossa, Juva 1993
- Badiou, A., *Manifest for filosofi* 1989), Århus 1992
- Becker, E., *Dödens problem* (1973), Vänersborg 1975
- Brown, L.R., *Maailman tila 1993*, Forssa 1993
- Brügger, N., *Jean-Francois Lyotard, Sprok, teknik, filosofi*, Århus 1989
- Carleheden, M., *Det andra moderna. Om Jürgen Habermas och den samhällsteoretiska diskursen om det moderna*, Göteborg 1996
- Carleheden, M. -Gabriels, R., "*En ur förtvivlan född förhoppning*", Jürgen Habermasin haastattelu Res Publica-lehdessä nro 27/1994
- Diehl, A., - Andersson, L. (toim.), *Vad är religion?*, Göteborg 1991
- Durkheim, É., *Uskontoelämän alkeismuodot* (1912), Helsinki 1980
- Dyregrov, A., *Katastrofipsykologian perusteet* (1993), Tampere 1994
- Engels, F., *Luonnon dialektiikka* (kirj. 1876; julk. 1896), Moskova 1971
- Ehnmark, E., *Världsreligionerna*, Örebro 1961
- Eränen, L., *Katastrofipsykologia*, Helsinki 1991
- Eskola, A., *Vasen laita lavea*, Tampere 1969
- Ferry, L., *Uusi ekologinen järjestys*, Jyväskylä 1993

- Final report on on the capsizing on 28 september 1994 in the Baltic Sea of the ro-ro passenger vessel MV Estonia, Helsinki 1997*
- Fromm, E., *Psykoanalyysi ja uskonto* (1950), Juva 1986
- Fromm, E., *Om kjaerlighet, The art of loving* (1956), Juva 1980
- Haaparanta, L. - Niiniluoto, I., *Johdatus tieteelliseen ajatteluun*, Helsinki 1991
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt (1968) 1973; luku *Tieto ja intressi* suom. kirjassa Tuomela-Pateluoto (toim.), *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet* 1976
- Habermas, J., *Järki ja kommunikaatio, Tekstejä 1981-1989*, Tampere 1994
- Habermas, J., *Kommunikativt handlande, Texter om språk, rationalitet och samhälle*, Uddevalla 1990
- Habermas, J., *Moderni keskeneräinen projekti* (1981) kirjassa Kotkavirta-Sironen (toim.) *Moderni/Postmoderni*, Jyväskylä 1989
- Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als "ideologie"*, Frankfurt (1968) 1974
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, bd 1-2, Frankfurt 1981
- Habermas, J., *Tieto ja intressi* (1968), kirjassa Tuomela-Patoluoto, *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet* (1976).
- Hautamäki, A., *Spontaaniin yhteiskuntaan - hyvinvointia ilman valtiota*, kirjassa *Hyvinvointivaltio ristiaallokossa*, Juva 1993
- Hegel, G.W.F., *Järjen ääni* (1830), Helsinki 1978
- Heilbroner, R.L., *Ihmiskunnan uhkapeli - teollisen kulttuurimme kehitysnäkymiä*, Jyväskylä 1976
- Heilbroner, R.L., *Välfärds krisen: Reflektioner kring marknadsekonomins förändrade villkor* (1978), Stockholm 1979
- Hilpelä, J., *Filosofia kritiikkinä*, Joensuu 1986
- Horkheimer, M., *Järki itseään vastaan* (1946), kirjassa Koivisto-Mäki-Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?*, Jyväskylä 1995
- Horkheimer, M., *Traditionaalinen ja kriittinen teoria* (1937), kirjassa *Järjen kritiikki* (1991)

- Horkheimer, M. - Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, 1947, 1. luku suom. *Valistuksen dialektiikka*, kirjassa Järjen kritiikki (1991)
- Hulkkonen, S., *Matkustajalauttaliikenne ja meriturvallisuus*, Mitä Missä Milloin vuosikirjassa 1996, Keuruu 1995
- Härstedt, K., *Det som inte kunde ske*, Falun 1995
- Ilmonen, K., *Tavaroiden taikamaailma*; Sosiologinen avaus kulutukseen, Jyväskylä 1993
- Julkunen, R., *Jokapäiväinen aikamme*, kirjassa Heiskanen (toim.) Aika ja sen ankaruus, Helsinki 1989
- Kaila, E., *Syvähenkinen elämä*, Keuruu 1986
- Kaila, E., *Valitut teokset 1-2*, Keuruu 1990
- Kant, I., *Prolegomena* (1783), Helsinki 1997
- Kant, I., *Religionen inom det blotta förnuftets gränser* (1793), Stockholm 1927
- Kaplinski, J., *Titanic* (1993), Keuruu 1995
- Kieseppä - Raatikainen ym. (toim.), *Tieto, totuus ja todellisuus*, Tampere 1996
- King, A., - Schneider, B., *Ihmiskunnan vallankumous; Rooman klubin työvaliokunnan raportti*, Juva 1991
- Kosonen, P., *Kapitalismin ja hyvinvointivaltion näkökulmat*, Helsinki 1988
- Kotkavirta, J., *Jälkisanat*, 1991, kirjassa Adorno-Horkheimer- Marcuse, Järjen kritiikki (1991)
- Kotkavirta, J., *Jälkisanat*, 1994a, kirjassa Jürgen Habermas; Järki ja kommunikaatio (1994)
- Kotkavirta, J., *Merkityksen hajoaminen 1994b*, kirjassa Heinämaa (toim.), Merkitys, Tampere 1994
- Kotkavirta, J., *Luonto Hegelin käytännöllisessä filosofiassa*, kirjassa Kotkavirta (toim.) Luonnon luonto, Jyväskylä 1996
- Kotkavirta, J., *Dialektinen järki* (1997), kirjassa Niiniluoto-Halonen (toim.) Järki, Helsinki 1997
- Kotkavirta, J. - Nyyssönen, S., *Ajatus. Johdatus filosofiaan*, Porvoo 1994

- Kotkavirta, J., - Sironen, E., *Modernin maailman tuleminen*, kirjoittajien toimittamassa kirjassa *Moderni/Postmoderni*, Jyväskylä 1989
- Kuhn, T., *Tieteellisten vallankumousten rakenne* (1962), Juva 1994
- Kusch, M., *Ymmärtämisen haaste*, Jyväskylä 1986
- Kuusi, P., *Tämä ihmisen maailma*, Porvoo 1982
- Lagerspetz, E., *Vapaus, yksilöllisyys ja yhteiskunta* (1996) kirjassa *Yksilö modernin murroksessa*, Tampere 1996
- Lehtonen, T-K., *Ostoksilla käymisen pakko ja elämyksellisyys*, Mitä Missä-Milloin 1996 vuosikirjassa, Keuruu 1995.
- Lyotard, J-F., *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa* (1979), Jyväskylä 1985
- Lyotard, J-F., *Vastaus kysymykseen: mitä postmoderni on?* (1982), kirjassa Kotkavirta-Sironen (toim.), 1989
- Lyotard, J-F., *The Differand: Phrases in Dispute* (1983), Manchester 1988
- Lübcke, P. (toim.), *Vår tids filosofi* (1982), Stockholm 1987
- Marcuse, H., *Filosofia ja kriittinen teoria* (1937), kirjassa Adorno-Horkheimer-Marcuse, *Järjen kritiikki*, 1991
- Marcuse, H., *Eros and Civilization*, Boston 1955
- Marcuse, H., *Viettirakenne ja vapaus* (1955) , kirjassa Adorno ym. *Järjen kritiikki*, 1991
- Marcuse, H., *Yksiuotteinen ihminen* (1964), Helsinki 1969
- Marcuse, H., *Ihmisen vapautuksesta* (1969), Helsinki 1971
- Marx, K., *Pääoma* (1867), Helsinki 1918
- Marx, K. - Engels, F., *Valitut teokset*, Moskova 1978.
- MacIntyre, A., *Herbert Marcuse* , Oslo 1970,
- Meister, A., *Löpetamata logiraamat*, Tallinn 1997
- Morgan, G., *Images of Organization*, Newbury Park, California 1986
- Männistö, M., *Arvosubjektivismi ja arvorelativismi*, kirjoitus Aaltola - Patoluoto (toim.) kollokvio-teoksessa *Arvo*, Jyväskylä 1982

- Naess, A., *Ekologi, samhälle och livsstil* (1973), Stockholm 1981
- Niiniluoto, I., *Johdatus tieteenfilosofiaan*, Keuruu 1984
- Niiniluoto, I., *Oikeudenmukaisuus yhteiskunnallisena arvona*, kirjassa Hyvinvointivaltio ristiaallokossa, Juva 1993
- Niiniluoto, I., *Järki, arvot, välineet*, Keuruu 1994
- Pettersson, O., *Tro och rit*, Stockholm 1972
- Pihlajamaa, T., *Emme voi unohtaa Estoniaa*, Jyväskylä 1996
- Pulkkinen, T., *Jean-Francois Lyotard; Esittely*, kirjassa Kotkavirta-Sironen (toim.) (1989)
- Raittila, P., *Uutinen Estonia*, Tampere 1996
- Roderick, R., *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, London 1986
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979
- Rosing, H., *Vetenskapens logiska grunder*, Helsingfors 1978
- Russell, B., *Västerlandets filosofi*, Stockholm (Falun) 1994
- Saari, M., *Estonia*, Jyväskylä 1995
- Salomaa, J.E., *Nykyajan filosofeja*, Porvoo 1924
- Sihvola, J., *Suomalaisen laitoksen esipuhe* kirjaan Taylor, Autenttisuuden etiikka, Helsinki 1995
- Siltala, P., *Pelottava, vapauttava kuolema*, Mitä Missä Milloin 1996, Keuruu 1995
- Sipilä, J., *Sosiaalipolitiikan tulevaisuus*, Helsinki 1985
- Siitonen, A., *Puhdas käytännöllinen järki*, 1996, kirjassa (ks. ed.) Järki (1997)
- Suhonen, P., *Suomalaisten arvot ja politiikka*, Juva 1988
- Sänkiaho, R. - Rantala, H., *Ydinvoima ja yhteiskunta*, Tampere 1988
- Taylor, Ch., *Autenttisuuden etiikka*, Helsinki 1995
- Tinbergen, J., (toim.), *Uusi kansainvälinen järjestys*, Espoo 1978

Vartiovaara, I., *Uupuuko Suomi työn alle?*, Mitä Missä Milloin 1998,
Keuruu 1997

Weber, M., *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* (1905), Juva 1990

Westermarck, E., *Kristinusko ja moraali* (1939), Keuruu 1984

von Wright, G.H., *Vetenskapen och förnuftet*, Stockholm 1986 (ja painos 1989),
suom. *Tiede ja ihmisjärki*, Keuruu 1987

von Wright, G.H., *Myten om framsteget*, Falun 1993

Aikakaus- ja päivälehdet, lehtikirjoitukset, televisiodokumentit tms.

Apu-lehti

Dagens Nyheter

Demari

Foto

Helsingin Sanomat

Hufvudstadsbladet

Iltalehti

Iltasanomat

Keskipohjanmaa

Me-lehti

Res Publica

Savon Sanomat

SE-lehti

Suomen Luonto-lehti 1995

Suomen Tietotoimisto STT

Suomen Yleisradio

Talouselämä

TV1:n uutiset (3.12.1997)

TV2/FST:n Aktualitet- lähetys 30.10.1998

Yliopisto (Acta Universitatis Helsingiensis)

Seuraavat lehtiartikkelit:

Heinimäki, J., *Mikä meitä taivaassa odottaa?*, Helsingin Sanomien
kuukausiliite 4.4.1998

Härkönen, L., *Elämän jälkeen*, Helsingin Sanomien kuukausiliite 4.4.1998

Lindberg, M., *Minua odotetaan*, Helsingin Sanomat 5.4.1996

Muta, J., *Jumala on puhunut*, Savon Sanomat 5.10.1994

Norrena, P., *Ei markkinataloutta vaan kapitalismia*, Demari 6.11.1997

Pelttari, R., *Syylisiä on enemmän*, Keskipohjanmaa 6.10.1994

Seppänen, P., *Soros huutaa, köyhät eivät kuuntele*, Talouselämä nro 8/1999

Sommer, M., *Voiko demokratian ja vapaat markkinat sovittaa yhteen?*,
Demari 18.12.1997