

**RELATIONAALINEN HYVINVOINTI KRIITTISEN
KOULUKUNNAN NÄKÖKULMASTA**

Sosiaalityön pro gradu -tutkielma
Jyväskylän yliopisto
Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Sami Markuksela
2017

TIIVISTELMÄ

Nimi: Relationaalinen hyvinvointi kriittisen koulukunnan näkökulmasta

Tekijä: Sami Markuksela

Ohjaaja: Kati Närhi

Pituus: 69 sivua

Teoreettinen pro gradu -tutkielmani käsittelee Tuuli Hirvilammen ja Tuula Helneen relationaalisen hyvinvoinnin teoriaa, joka korostaa ihmisen ja luonnon riippuvaisuussuhteen merkitystä ihmisen hyvinvoinnille. Vertaan tätä teoriaa varhaisen kriittisen koulukunnan ja eritoten *Valistuksen dialektiikan* käsityksiin ihmisen ja luonnon suhteesta. Tutkimuskysymyksiäni avulla hahmotan, mikä merkitys kriittisen koulukunnan esittämällä ajatuksella valistuksen dialektiikasta ja valistuksen totaalisuudesta on relationaalisen hyvinvoinnin kannalta ja mikä merkitys kärsimyksellä ja tunteilla on relationaaliselle hyvinvoinnille.

Relationaalisen hyvinvoinnin teoriassa tasapainoinen tarpeidentyydytys ja luontoyhteyden tunnustaminen on oleellista ihmisen hyvinvoinnille. Relationaalinen hyvinvointi pyrkii laajentamaan hyvinvoinnin määritelmää huomioimaan ihmistenvälisyyden lisäksi muut lajit. Tulemalla luontoyhteydestään tietoisemmaksi ihminen pystyy toimimaan entistä kestävämmiin sekä sosiaalisesti että ekologisesti.

Keskeistä ihmisen luontosuhteen kannalta on Adornon ja Horkheimerin *Valistuksen dialektiikan* havainto siitä, että ajattelu on välttämätöntä luonnon alistamiseksi. Tiettyyn pisteeseen asti luonnon alistaminen on välttämätöntä myös olemassaolomme kannalta. Valistunut, vieraantunut moraalinen on vain keino järjestelmän säilyttämiseksi, ja järjestelmän itsensä säilytyksen sisäistänyt ihminen vieraantuu sekä itsestään että luonnosta. Luonnon alistaminen muodostuu ongelmaksi, jos ihminen samalla vieraantuu sisäisestä luonnostaan. Paradoksaalisesti ajattelussa on myös väärästä valistuksesta vapautumisen mahdollisuus, mutta se edellyttää yhteiskunnan ajattelulle asettamien rajojen ylittämistä, mikä korostaa kontekstin rakenteen analyysia siinä mielessä, että huomioidaan nykyhetken ja -tilanteen rakentuminen sosiaalisesti ja historiallisesti. Vaikka sosiaalinen elämä onkin kriittisen koulukunnan näkökulmasta nyky-yhteiskunnassa patologista, nähdään kuitenkin rationaalinen reagointi patologioista huolimatta mahdolliseksi.

Kriittinen koulukunta haastaa meitä tarkastelemaan moraalien kontekstia. Jos ajattelemme kriittisen teorian valossa yhteiskunnan tehtäväksi mahdollistaa minän aktualisoimisen yhteisesti tai yhteistyössä, ovat kärsimyksen huomaaminen ja spontaani moraalinen impulssi ja näistä seuraava minän laajentuminen 'oikea tie' kohti muiden elollisten huomioimista. Tällaiseen jäsentelyyn pyrkivä tutkimusohjelma voisi hyötyä kriittisen paradigman hyödyntämisestä, jossa kyse on paljolti kontekstin haastamisesta ja yhteiskunnan muuttamisesta. Tunteiden roolin ja taide- ja tunteiden merkitystä kasvatuksessa ja sosiaalityössäkin on perusteltua tarkastella, jotta ihminen tunnistaisi entistä paremmin oman minänsä ja suhteensa muuhun elolliseen. Tämä näyttäisi edellytykseltä voidaksemme siirtyä kohti ekologisesti ja sosiaalisesti kestävämpää yhteiskuntaa.

Avainsanat: kriittinen koulukunta, Frankfurtin koulukunta, relationaalinen hyvinvointi, kriittinen teoria, ekososiaalinen kestävyys, kestävä kehitys

Sisällysluettelo

1. Johdanto.....	3
2. Teoreettinen viitekehys.....	6
2.1 Relationaalinen hyvinvointi.....	6
2.2 Kriittinen koulukunta ja ekologiset ajatukset.....	8
2.2.1 Horkheimer, Adorno ja kriittinen koulukunta.....	9
2.2.2 Koulukunnan ekologisista näkökulmista.....	10
3. Tutkimusasetelma.....	12
3.1 Tutkimustehtävä.....	12
3.2 Aineisto.....	13
3.3 Analyysimenetelmä ja analyysin toteuttaminen.....	14
3.4 Eettinen arvio.....	16
4. Analyysi.....	17
4.1 Relationaalinen hyvinvointi ja ihmisen relationaalisuus.....	17
4.1.1 Relationaalinen paradigma ja riippuvuus luonnosta.....	17
4.1.2 Homo iunctus, homo economicus ja ihmisen alienaatio.....	21
4.1.3 Naessin ekologinen minä ja minän realisaatio.....	23
4.1.4 Ihmisen minän laajentuminen idenfitioitumisen kautta.....	24
4.2 Valistuksen dialektiikka.....	26
4.2.1 Valistuksen käsitteestä.....	28
4.2.2 Myytistä ja valistuksesta.....	35
4.2.3 Valistuksesta ja moraalista.....	39
4.2.4 Kulttuuriteollisuus ja muita fragmentteja.....	46
4.3 Adornon negatiivinen imperatiivi.....	49
4.4 Rationaalinen universaali ja minän aktualisointi.....	52
4.5 Kritiikin kritiikki.....	54
5. Tulokset ja loppukeskustelu.....	56
5.1 Tulokset.....	56
5.1.1 Ensimmäinen tutkimuskysymys.....	56
5.1.2 Toinen tutkimuskysymys.....	60
5.2 Johtopäätökset.....	62
6. Lähteet.....	65
Kuvio 1: Relationaalisen hyvinvoinnin malli.....	7

1. Johdanto

”Ei ole oikeaa elämää väärässä.”

– Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, aforismista 19.

Ihmiskunta elää yli varojensa. Ilmasto lämpenee ja napajäätiköt sulavat. Enää pelkästään luonnon monimuotoisuus ei ole uhattuna, vaan jopa ihmiskunnan olemassaolo (IPCC Summary for policymakers 2014). Ulrich Beck (2009) kirjoittaa riskiyhteiskunnasta, jossa riskit ovat perinteisten turva- ja vakuutusinstituutioiden ulottumattomissa. Muutos on välttämätön, jotta ihmisen ja elonkehän elämä voisi jatkua.

Pohdinnat muutoksen välttämättömyydestä johdatti minut kriittisen teorian ja Frankfurtin tai kriittisen koulukunnan pariin. Utopiaorientoitunut ja emansipatorinen kriittinen teoria tuntui sopivalta lähtökohdalta alkaessani pohtia pro gradu -tutkielmani aihetta. Kiinnostuin Erich Frommin (1978) *To Have or to Be?* -teoksessaan hahmottelemasta olemisen ja omistamisen dualismista. Se tuntui mielekkäältä tavalta jäsentää nykyistä *conditio humanaa*. Tutkittuani lähemmin kriittistä koulukuntaa, kiinnostuin Adornon ja Horkheimerin filosofian ajatuksista moraalista ja ihmisen suhteesta luontoon. Horkheimerin (1991) mukaan kriittisen teorian tulee pystyä muuttamaan yhteiskuntaa, mikä tuntui sopivalta lähtökohdalta tutkielmaani ajatellen.

Jürgen Matthies (1999) kirjoittaa artikkelissaan kriittisen koulukunnan ekologisesta ajattelusta. Keskeisenä teemana koulukunnalla on aina ollut luonnon alistamisen teema sekä tämän kritisointi. Valistuksen totaalisuus on johtanut siihen, että järjestä on tullut välineellistä, samoin kaikesta ympärillämme, mikä on johtanut luonnon alistamiseen ja kaiken ihmisestä riippumattoman välinearvoisuuteen. Subjektit on erotettu objekteista ja yhteiskunnan käsitejärjestelmä vakiinnuttaa tätä suhdetta. Jopa suhteesta itseemme on tullut välineellistä, vaihtoarvoisuutta, kuten Erich Frommin (esim. 1978, 133) teoretisoinnit yhteiskuntaluonteesta ja markkinoivasta luonteesta osoittavat.

Tuuli Hirvilammen ja Tuula Helneen (2015; 2017) artikkeleissa relationaalisesta hyvinvoinnista ja ekososiaalisesta transitiosta viitataan Frommiin. Palaset tuntuivat alkavan loksahdella paikalleen. Syvennyin Helneen ja Hirvilammen teoriaan

hyvinvoinnista, joka ottaa huomioon myös muun elollisen luonnon tarpeet. Tämä nähdään välttämättömäksi ihmisen omalle hyvinvoinnille.

Tätä kautta löysin arvomaailmalleni sopivan tavan tarkastella maailmaa teoreettisesti. Olen lukenut erilaisia sekä ihmisyyttä että syväekologiaa käsitteleviä artikkeleita ja teoksia (esim. Naess 2009; Fromm 1978; Vilkkä 1996; Rauhala 1998), jotka ovat vaikuttaneet maailmankuvaani ja elämäkatsomukseeni. Ymmärsin, että relationaalisella hyvinvoinnilla ja kriittisen koulukunnan katsannoilla ihmisen ja luonnon suhteista on paljon yhteistä. Koska ekososiaalisessa transitiossa on kyse siirtymästä kohti ekologisesti ja sosiaalisesti kestävämpää yhteiskuntaa (esim. Matthies 2017), alkoi Frankfurtin koulukunnan tapa tarkastella maailmaa tuntua loogiselta. Koulukunnalla pyrkimyshän oli tarkastella yhteiskunnan muutosta ja sekä luonnon että ihmisen itsensä alistamista (Moisio & Huttunen 1999, 14–15).

Ihmisen hyvinvoinnin yhteydestä muiden elollisten hyvinvointiin heräsi Arne Naessin (2009) innoittamana kysymys myötätunnon ja tunteiden roolista suhtautumisessamme muihin elollisiin. Naess tuo esille, että identifioitumalla muihin koemme myötätuntoa heitä kohtaan, mikä on lähtökohtana myös ihmisten väliselle solidaarisuudelle. Pohtiessamme siirtymää kohti ekologisesti ja sosiaalisesti kestävämpää yhteiskuntaa, on mielestäni perusteltua tarkastella myötätuntoa, joka huomioisi ihmisten lisäksi myös muut elolliset.

Naessin (2009) mukaan hyvinvointimme on riippuvainen muiden elollisten hyvinvoinnista. Saman ajatuksen ovat omaksuneet myös Helne ja Hirvilampi relationaalisen hyvinvoinnin käsitteessään. Naessin mukaan minämme laajenee toisiin identifioitumisen prosessissa. Hänen näkemyksensä mukaan itsemme toteuttaminen tai oivaltaminen (self-realization) ei saa olla ristiriidassa muiden itsensä toteuttamisen kanssa. Mikäli toteutamme itseämme muiden kustannuksella, vaikuttaa tämä heikentävästi myös omaan hyvinvointiimme. Tarpeidemme tyydytys johtaa usein toimintaan, joten on olennaista tarkastella tarpeita ja niiden tyydytyksen tapaa ekologisen kestävyuden kannalta. On siis ekososiaalisen kestävyuden kannalta kriittisen tärkeää, millä tavoin kunkin tarpeemme tyydytämme.

Pohdin edellä mainituista lähtökohdista, kriittisen koulukunnan valistuksen dialektiikasta esittämien ajatusten merkitystä relationaalisen hyvinvoinnin ja ekososiaalisen transition kannalta. Toinen tutkimuskysymykseni tarkentaa asetelmaa yhden erityiskysymyksen osalta, koska pohdin myös, mikä merkitys kärsimyksen huomaamisella on moraalisen

reaktion ja muihin olentoihin identifioitumisen kannalta. Tämän tarkastelu osaltaan syventää käsitystä ihmisen relationaalisuudesta.

Aila-Leena Matthiesin mukaan (2017, 17) sosiaalisella epäoikeudenmukaisuudella ja ympäristön riistolla on yhteys. Hän (mp.) kirjoittaa edelleen, että kaikkia tieteitä muovaa niiden yhteiskunnallinen konteksti. Sosiaalitieteilijöiden tehtäväksi jää tuoda tietoa siitä, mitä eri yhteiskunnan tasoilla tarvitaan kestävyuden ollessa päämääränä. Hän viittaa sosiaalitieteiden transformatiivisiin kulmakiviin, joista yksi on tuottaa tietoa olosuhteista ja visioista muutosta varten. (mt., 21–22). Tästä on kysymys myös käsillä olevassa tutkielmassa.

Tutkielma etenee siten, että toisessa luvussa esitän teoreettisen viihtekehäkseni. Aloitan käsittelemällä relationaalisen hyvinvoinnin teoriaa, minkä jälkeen kirjoitan kriittisestä koulukunnasta.

2. Teoreettinen viitekehys

Tässä luvussa käyn läpi teoreettisen viitekehystäni. Tarkoituksena on antaa riittävät perustiedot keskeisistä teoreetikoista ja käyttämästäni käsitteistä tulevaa analyysiä varten. Aloitan relationaalisen hyvinvoinnin teorian esittelyllä, mistä siirryn käsittelemään Frankfurtin tai kriittisen koulukunnan teoretoita.

2.1 Relationaalinen hyvinvointi

Lähtökohtana työlleni on Tuula Helneen ja Tuuli Hirvilammen (2015; 2017) käsite 'relationaalinen hyvinvointi'. Käsitteelle olennaisessa ihmiskuvassa ihminen on '*homo iunctus*', jonka hyvinvointi on yhteydessä luontoon. *Homo iunctuksen* vastakohta on kulutuskulttuurin *homo economicus*, joka ei tunnusta yhteyttä muuhun elolliseen; homo economicukselle ominainen tapa tarkastella maailmaa on vahvasti alienoitunut. Antroposentrinen *homo economicus* ei näe yhteyttään luontoon, nykyiseen ja tulevaan tai edes itseensä (Hirvilampi & Helne 2017, 37; 38).

Helne ja Hirvilampi (2017, 38–39) näkevät Næssin (2009) tavoin ihmisen hyvinvoinnin olevan yhteydessä luontoon; ei voi olla toisen hyvinvointia ilman toisen hyvinvointia. Tästä syntyy relationaalisuus. Relationaalisuus ei Helneen ja Hirvilammen (2017, 39) mukaan ole bio- eikä antroposentristä, koska näiden välinen raja on häilyvä ja vaikea vetää materiaalin ja energian virratessa ihmisen ja luonnon välillä.

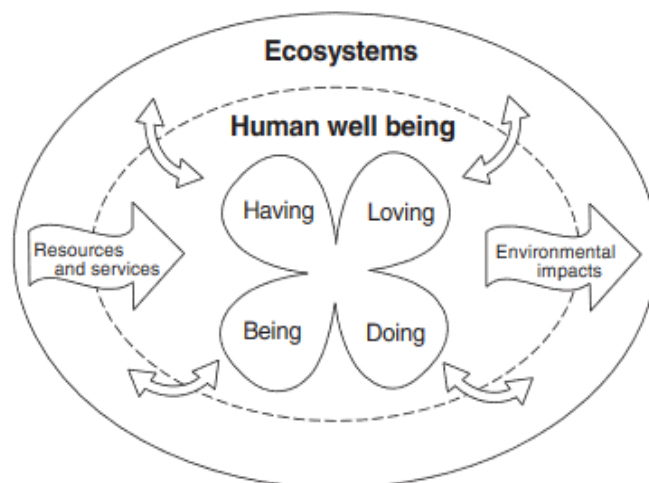
Lähtökohtana tällaiselle relationaaliselle ihmiskäsitykselle on norjalaisen ekofilosofi Arne Næssin (2009) käsite ekologisesta minästä (*ecological self*). Næssin ekologinen minä korostaa yhteyttä ja identifioitumista muihin elollisiin ja tämän myötä syntyvää myötätuntoa muita elollisia kohtaan. Næss (2009, 92) kirjoittaa: "*Altruism implies that ego sacrifices its interest in favor of the other, the alter.*" Identifioituminen onkin Næssin (mt., 84) mukaan edellytys myötätunnolle. Omassa kertomuksessaan identifioitumisesta ja myötätunnosta Næss viittaa myös kärsimykseen (esim. mt., 83–84).

Identifioitumisen prosessissa ihmisen minä laajenee (mt., 82). Tärkeä käsite Næssille on self-realization, minän/itsen oivaltaminen tai toteuttaminen, mikä tarkoittaa itse kunkin

potentiaalien (*inherent potentialities*) täyttämistä. Relationalisuus näkyy tässäkin, sillä omien potentiaalien täyttäminen muiden kustannuksella häiritsee oman itsemme toteuttamista; olemmehan identifioituneet näihin muihin tai toisiin. Næss näkee myös, että itseämme syventämällä huomaamaan myös toisten tarpeet, toimimme altruistisesti ja toimimme kantilaisittain *kauniisti* (*beautiful act*). (mp.)

Helne ja Hirvilammen (2017, 41) hyvinvointikäsitteessä olennaisia ovat niin ikään tarpeet, joiden tyydyttämisessäkin itsen (self) suhde ja vaikutukset luontoon otetaan huomioon. Tärkeää on huomata tarpeiden ja halujen välinen ero (esim. mt., 42); homo iunctus pyrkii aktualisoimaan tarpeensa homo economicuksen keskittyessä halujensa tyydyttämiseen.

Ihmisen tarpeet Helne ja Hirvilampi (2017, 44) ovat muotoilleet Erik Allardt'n (1976; 1993) käsitteitä hyödyntäen. Allardt'n tarveteoriassa tarpeita tyydytetään joko materiaalisesti (omistaminen), suhteessa toisiin (rakastaminen) tai olemalla jotakin suhteessa yhteiskuntaan (oleminen). Näihin tarpeiden kolmeen ulottuvuuteen omistamiseen, rakastamiseen ja olemiseen Helne ja Hirvilampi ovat lisänneet tekemisen ulottuvuuden. Tätä he perustelevat sillä, että tekemisen ulottuvuus on merkityksellinen sekä ihmisen toiminnan että ekososiaalisen kestävyuden kannalta. *Conditio humana* on kuitenkin sellainen, että homo iunctukselle vastakohtainen *homo economicus* keskittyy liialti tai yksinomaan omistamisen tarpeen tyydyttämiseen ja vieläpä tuhoisin tavoin.



Kuvio 1: relationaalisen hyvinvoinnin malli (Helne & Hirvilampi 2015)

Tarpeiden ulottuvuudet ovat esillä kuviossa 1, jossa Helneen ja Hirvilammen teoria on mallinnettu visuaalisesti. Kuvioista käy ilmi, kuinka ekosysteemin hyvinvointi ja ihmisen

hyvinvointi ovat riippuvuussuhteessa ja vuorovaikutuksessa keskenään. Kuvion keskiössä ovat tarpeet.

Eri tarpeiden ulottuvuudet voivat sekoittua käytännössä (mp.). Esimerkiksi Helneen ja Hirvilammen mukaan rakentaessaan taloa ihminen voi tyydyttää sekä omistamisen, tekemisen että rakastamisen tarvetta. Samaa tarvetta voi tyydyttää monin tavoin, tämä on oleellista huomioitaessa toiminnan ekologisia seuraamuksia (eräänlainen ekologinen jalanjälki). Ihminen voi 'tehdä' sekä produktiivisella että ei-produktiivisella tavalla. Produktiivisen ja ei-produktiivisen tekemisen Fromm (1978) erottelee siten, että produktiivisessa toiminnassa ihminen kokee tehdessään olevansa tekevä subjekti. Alienoituneessa tekemisessä sen sijaan ihminen huomaa vain työnsä tuloksen kokematta subjektiutta. Tärkeää on huomata myös, että oleminen ei ole passiivista toimintaa.

Helne ja Hirvilampi (2017, 44–45; 2015, 167–169) korostavat muutoksen ihmisen käytänteissä olevan erityisen tärkeä pyrittäessä kohti kestävämpää maailmaa. Hyvinvointi on riippuvainen tarpeiden neljän ulottuvuuden tasapainoisesta tyydyttämisestä eikä siten ollen yhden tarpeen ”ylitydyttäminen” voi korvata vajausta muissa tarpeissa. Keskityttäessä liiaksi omistamisen tarpeeseen (homo economicus) ei luoda kokonaisvaltaista hyvinvointia. Kun tällainen hyvinvointikäsitelmä yhdistetään relationaalisuuteen, hyvinvoinnilla tarkoitetaan kaikkien elollisten hyvinvointia, joiden hyvinvointi on riippuvainen omastamme ja vice versa.

Erich Frommia (1978) seuraten Helne ja Hirvilampi (2017) toteavat erityisesti olemisen ja omistamisen välisen suhteen olevan merkityksellinen. Myös Fromm korostaa että hyvinvointi on riippuvainen yhteydestä sekä ihmiseen itseensä että luontoon. Ihmisen on päästävä tätä kautta eroon eristäneisyydestään (suhteessa muuhun elolliseen) ja vieraantumisestaan.

2.2 Kriittinen koulukunta ja ekologiset ajatukset

Esittelen tässä aluvuussa kriittisen koulukunnan ohjelman ja teorian keskeiset lähtökohdat kohdistuen huomion kuitenkin pääsääntöisesti varhaiseen kriittiseen koulukuntaan. Rajaen tarkastelun kriittiseen koulukuntaan. Relationaalisen hyvinvoinnin teoriaa ei ole

aikaisemmin tarkasteltu kriittisen koulukunnan näkökulmasta, joten on johdonmukaista aloittaa koulukunnan varhaisesta vaiheesta. Rajaus on myös välttämätön tutkielman rajallisuus silmällä pitäen.

Aloitan kirjoittamalla Horkheimerista, Adornosta ja kriittisestä koulukunnasta. Siirryn sitten tarkastelemaan koulukunnan ihmisen ja luonnon suhteeseen liittyviä ajatuksia ja Adornon ja Horkheimerin moraalifilosofiaa, jotka ovat aiheeni ja tutkimuskysymysteni kannalta relevantteja.

2.2.1 Horkheimer, Adorno ja kriittinen koulukunta

Olli-Pekka Moisio ja Rauno Huttunen (1999) kirjoittavat artikkelissaan Max Horkheimerin luomasta perustasta kriittiselle koulukunnalle. Frankfurtin yliopiston osaksi perustettiin 1923 Sosiaalitutkimuksen instituutti, jolla oli laajahko autonomia Frankfurtin yliopistoon nähden. Max Horkheimer nimitettiin 1931 instituutin johtoon. Yleismaailmallinen talouskriisi vallitsi maailmassa nimityksen aikoihin. Horkheimer näki talouden lisäksi myös yhteiskunnallisen tutkimuksen olevan kriisin kourissa. Hän koki filosofisten teorioiden olevan irrallisia siten, että ne eivät hänestä huomioineet yhteiskunnallista kontekstiaan. Marxismi oli hänestä liian mekanistinen selitystavaltaan ja sivuutti filosofiset tarkastelut. Horkheimerin johdolla koulukunnalle tuli leimalliseksi filosofian ja empirian yhdistäminen omaleimaisella tavalla. (mt., 10–12.)

Oleellista Horkheimerin alkuunpanemalle traditiolle oli ei vain eritellä tai tutkia, vaan myös kritisoida kontekstia (mt., 13). Kun Adolf Hitler tuli Saksassa valtaan 1933, siirsi instituutti Itävallan kautta toimintansa Yhdysvaltoihin. Tällöin koulukunta siirtyi myös entistä filosofisempaan ohjelmaan. (mt., 16) Ohjelma pyrki ylittämään teorian ja käytännön dualismin. Totuus nähtiin historiaan kiinnittyneenä. Ihminen saattoi valita ”kriittisen aktiivisuuden”, jolloin yhteiskuntaa voitaisiin muuttaa, tai kuten Moisio ja Huttunen (mt., 18) asian ilmaisevat: *”kriittinen teoria kriittisenä toimintana kantaa toivoa inhimillisen olemassaolon perustavanlaatuisesta parantamisesta.”*

Moisio ja Huttunen (mt., 20) kirjoittavat, että Horkheimerin mukaan historiasta on nähtävillä ihmiskunnan pyrkimys riistämistä vapautumiseen. Pyrkimys vapautumiseen

liittyy ”itsetietoiseen ihmisyyteen”, jossa on Moision ja Huttusen tulkinnan mukaan kyse idealistisen järjen käsitteen materialistisesta muotoilusta. Horkheimer ja Adorno pohtivat teoksessaan *Valistuksen dialektiikka*, miksi ihmiskunta uppoaa syvemmälle barbariaan. Yksi syy tähän on heidän mukaansa tieteen kytkeytyminen kontekstiinsa, vallitsevaan yhteiskuntaan, mistä on seurauksena kyvyttömyys aitoon kritiikkiin. (mt., 32.)

2.2.2 Koulukunnan ekologisista näkökulmista

Jürgen Matthies (1999) kirjoittaa artikkelissaan ”Joko olemme kaikki kriittisiä ekologeja? Kriittinen teoria ja ekologinen ajattelu” kriittisen teorian ekologisista näkökulmista. Kuten johdannossa jo totesin, keskeisenä teemana koulukunnalla on aina ollut luonnon alistamisen teema sekä tämän kritisointi.

J. Matthiesin (1999, 131–134) mukaan Adorno ja Horkheimer kritisoivat tieteen totalitaarista luonnetta, joka ilmenee ajattelun esineellistymisenä. Kun ajattelu esineellistyy, tarkastellaan vain päämääriä ja yleistyksiä ottamatta kantaa esimerkiksi eettisyyteen ja erityisyyteen. Tällöin Matthiesin (mt., 132) sanoin kyse on ”*elämämaailman kolonialisoinnista*”, jossa ”*teknokraattinen tietoisuus tunkeutuu yhä syvemmälle subjektiin ja eliminoi subjektin tietoisuuden (--) riippuvuudestaan luonnosta...*”.

Adornon ja Horkheimerin mukaan valistuksen totaalisuus johtaa ajattelun kääntymiseen itseään vastaan ja järjen välineellistymiseen,. Jopa suhteesta itseemme on tullut välineellistä, vaihtoarvoisuutta, kuten esimerkiksi Erich Frommin teoretisoinnit yhteiskuntaluonteesta ja markkinoivasta luonteesta osoittavat (Matthies 1999, 144).

Valistuksen totaalisuus on johtanut siihen, että järjestä on tullut hallinnan väline ja välineellistä. Samoin on välineellistetty kaikki ympärillämme, mikä on johtanut luonnon alistamiseen ja kaiken ihmisestä riippumattoman välinearvoisuuteen. Subjektit on erotettu objekteista ja yhteiskunnan käsitejärjestelmä vakiinnuttaa tätä suhdetta (mt., 134). Osaltaan massamediat rakentavat tätä vieraannuttavaa suhdetta sekä ihmiseen itseensä että ympäröivään luontoon. Kulttuuriteollisuus etäännyttää subjektin entisestään objektista esittämällä manipuloidun todellisuuden totuutena. Jos tällaiset massatuotteet valtaavat

suuren osan kokemuksistamme, ottavat vallan ”kokemusprosessin dialektiikasta” hakiessamme ”pakoa todellisuudesta”, ei voi syntyä uutta suhdetta subjektin ja objektin välille. (mt., 137–139.)

3. Tutkimusasetelma

Esittelen seuraavaksi tutkimusasetelmaani. Aloitan kertomalla tutkimustehtävästäni, sekä esitän ja perustelen tutkimuskysymykseni. Tämän jälkeen esittelen aineistoni ja käyttämäni aineiston analyysimenetelmän. Luvun lopuksi pohdin vielä tutkielman tekemiseen ja aihepiiriin liittyviä eettisiä seikkoja.

3.1 Tutkimustehtävä

Helneen ja Hirvilammen (2015; 2017) relationaalisessa hyvinvoinnin käsitteessä tunnustetaan ihmisen yhteys luontoon. Ihmisen tarpeiden tyydyttäminen tulee tehdä siten, ettei muiden tarpeita poljeta. Vain näin voidaan saavuttaa tarpeiden tyydytyksessä tasapaino kaikkien elollisten kannalta ja sitä kautta ekologisesta ja sosiaalisesti kestävämpi yhteiskunta.

Tällaisen relationaalisuuden pohjalla ovat muun muassa Arne Næssin (2009) ekologinen minä (ecological self) ja käsitykset identifioitumisesta muihin elollisiin. Næss (mt., 83–84) tuo esille, että identifioituessamme toisiin olentoihin, näemme itsemme niissä. Jos olemme sen sijaan vieraantuneita, alienoituneita, jättää esimerkiksi toisten kärsimys meidät kylmäksi.

Tästä syystä näen, että sekä alienaation että myötätunnon pohtiminen on tärkeää relationaalisen hyvinvoinnin kannalta. Naessin pohjaten ilman myötätuntoa tuskin voi olla relationaalisuutta ja sitä kautta moraalista toimintaa. Adorno (ks. esim. Kotkavirta 1999) pohtii moraalialia omassa moraalifilosofisessa ohjelmassaan pohjaten myötätuntoon. Kriittisen teorian materialistinen moraalikäsitteys korostaa vastarintaa ja yhteiskunnallista kontekstia, joka tekee sen erityisen käyttökelpoiseksi nähdäkseni juuri relationaalisen hyvinvoinnin ja relationaalisen paradigman kannalta, jossa osaltaan on kyse vallitsevien paradigmojen kriittisestä tarkastelusta.

Tutkimuskysymykseni ovat seuraavat: 1) mikä merkitys kriittisen koulukunnan esittämällä ajatuksilla valistuksen dialektiikasta ja valistuksen totaalisuudesta on relationaalisen

hyvinvoinnin kannalta? Toinen tutkimuskysymykseni on, 2) mikä merkitys kärsimyksen huomaamisella on Adornon esittämän spontaanin moraalisen reaktion tai identifioitumisen kannalta (vrt. Næss 2009, 83–84) ja sitä kautta myötätunnolle ja relationaaliselle hyvinvoinnille?

Toinen tutkimuskysymys on tärkeä lisä kysymykselle relationaalisuudesta ja relationaalisesta hyvinvoinnista, koska Naessiin pohjaavaa relationaalisuutta etenkin muihin elollisiin ei voi olla ilman tunneyhteyttä. Koska aikomukseni on tarkastella relationaalisen hyvinvoinnin teoriaa varhaisen kriittisen koulukunnan Adornon ja Horkheimerin (2008) valossa, voi Adornon spontaani moraalinen reaktio tuoda mielenkiintoisia näkökulmia relationaalisuuteen ja relationaaliseen hyvinvointiin.

Adornon ja Horkheimerin näkemysten yhteydessä sivuan myös massamedian ja relationaalisuuden suhdetta. Heidän näkemyksensä mukaanhan massamediat osaltaan rakentavat vieraannuttavaa suhdetta sekä ihmiseen itseensä että ympäröivään luontoon, mutta tämä on tutkielman kokonaisuuden kannalta vain lisänyanssia tuova yksityiskohta.

3.2 Aineisto

Tutkielmani aineistona käytän aihepiiriin liittyvää tutkimuskirjallisuutta ja filosofista kirjallisuutta. Haasteena on ollut pitää aineisto riittävänä, mutta toisaalta rajattuna tutkielman laajuus ynnä työn toteuttamiseen liittyvät käytännön seikat kuten omat aikatauluni huomioiden.

Naessin ajattelu on keskeistä, joten hänen artikkelinsa tulevat olemaan tärkeässä asemassa aineistossani. Naessin artikkelit syventävät myös minän suhdetta ja keskustelevat, millaista etiikkaa muiden hyvinvoinnin huomioiminen edustaa. Naessin näkemystä kantilaisen moraalisen ja ”kauniin” toiminnan eroavaisuuksista vertaan yhtäläisyyksiin Adornon ja Horkheimerin ajatusten kanssa. Sekä Næss että Adorno viittaavat myötätunnon yhteydessä myös kärsimykseen, jota tulen pohtimaan, kuten tutkimuskysymystenkin yhteydessä tuli ilmi.

Helneen ja Hirvilammen artikkelit (2015 & 2017) ovat olennaisia lähtökohtia hyvinvointikäsitteelle, johon tutkielmani nojaa. Lisäksi käytän artikkeleita ekososiaalista

työtä koskevasta Matthiesin ja Närhen (2017) artikkelikokoelmasta *The Ecosocial Transition of Societies. The contribution of social work and social policy* syventämään keskustelua ekososiaalisesta työstä ja transitiosta. Myös Hirvilammen (2015) väitöskirja *Kestävän hyvinvoinnin jäljillä: Ekologisten kysymysten integroiminen hyvinvointitutkimukseen* on osa aineistoani.

Mainituista filosofeista Adornon ja Horkheimerin (2008; myös Kotkavirta 1999, Roberts 2004) käsitykset ovat niin ikään oleellisia pohdittaessa myötätuntoa ja moraalista toimintaa. Horkheimerin ja Adornon *Valistuksen dialektiikka* on heidän ajattelunsa ja kriittisen teorian keskeinen teos, johon ja jota koskevaan kirjallisuuteen tulen analyysiä varten perehtymään. Oivallinen artikkelikokoelma *Kritiikin lupaus* (1999) tarjosi sopivan lähtökohdan aihepiiriin tarkastelulle kriittisen teorian näkökulmasta kuin myös *Cambridge Companion to Critical Theory* (2004).

Pidän kriittistä teoriaa sopivana kulutusyhteiskuntaa kritisoivalle aihepiirille jo utopiaorientoituneisuutensakin takia. Keskittyminen kriittiseen teoriaan antaa myös luontevan rajauksen pro gradu -tutkielmalleni. Erityisesti Kotkavirran (1999) artikkeli ja Jürgen Matthiesin (1999) artikkeli ovat tärkeitä sekundäärilähteitä viitteineen valottaessaan Adornon moraalifilosofiaa (Kotkavirta) ja kriittisen koulukunnan ekologista ajattelua (Matthies). Erich Frommin sosiaalipsykologisiin pohdintoihin pohjaudun hänen teostensa kautta (esim. Fromm 1978) esim. omistamisen ja olemisen välisen suhteen avaamisessa (vrt. esim. Helne ja Hirvilammi (2015)).

3.3 Analyysimenetelmä ja analyysin toteuttaminen

Toteutan analyysini mainittuun tutkimuskirjallisuuteen syventymällä. Syvennyn primäärilähteisiin ja niitä koskevaan kirjallisuuteen. Pyrin tätä kautta nostamaan esille vaihtoehtoisia näkökulmia ja kritiikkiä esitettyjä käsityksiä kohtaan. Prosessikirjoittamisen ajattelun voivan toimia ajattelun tukena. Tällä tavoin kirjoittamisen ja alustavien lukujen jäsentelyn ja yhdistämisen koen mahdollistavan eräänlaisen dialektisen prosessin, jossa erilaisia näkökulmia aihepiiriin tulee esille.

Teoreettisen pro gradu -tutkielmani analyysi on laadullista ja teorialähtöistä, jonka avulla pyrin vertaamaan aineistosta muodostettua kuvaa teoreettiseen viitekehykseen (Tuomi & Sarajärvi 2003, 95–97). Teorialähtöisen analyysin pohjalla on jonkun muun esittämät teoria tai ajatus (mt., 99), tässä tapauksessa viitekehyksessä ja aineistossa esittämäni teoriat ja ajatukset relationaalisesta hyvinvoinnista, ekososiaalisesta transitiosta ja myötätunnosta ja säälistä. Tuomen ja Sarajärven (mp.) mukaan tällaisessa analyysissä aikaisempaa tietoa testataan uusissa konteksteissa, mistä tässäkin tutkimuksessa on kyse: testaan relationaalisen hyvinvoinnin ja jossain määrin ekososiaalisen transition teorioita kriittisen koulukunnan teoretisointien kontekstissa.

Klaus Mäkelä (1990, 44) kirjoittaa samanlaisuuksien ja erilaisuuksien etsinnästä tutkimustapoina. Hänestä ajattelun edellytys on vertailu, joka voi olla joko yhtäläisyyksien tai erilaisuuksien havaitsemiseen. Analyysissäni pyrin teoreettisen aineiston ekplikoinnin lisäksi erilaisuuksien ja yhtäläisyyksien kautta pääsemään yhteyksiä havainnoivalle tasolle. Erilaisuuksien etsimisessä kyse on tutkittavien käsitteiden ja niitä kuvaavien seikkojen kanssa lähellä olevien seikkojen vertailua (mt., 45). Kuten Mäkelä toteaa, voivat vertailtavat kohteet tarkentua tutkimusprosessin myötä. Pidän tutkielmani asetelman kannalta lähestymistapaa järkevänä ja perusteltuna, koska kyse on kahden teoriaperinteen vertailusta: näin teoriat ikään kuin keskustelevat keskenään.

Teorialähtöinen analyysitapa ohjaa ja rajaa aineiston hankintaa ja tutkittavan ilmiön käsitteiden määrittelyä, koska taustalla ja lähtökohtana ovat aikaisemmat ajatukset aihepiiristä (Tuomi & Sarajärvi 2003, 100–101). Tuomi ja Sarajärvi (mt., 102) toteavat, että yleispätevää logiikkaa tutkimuksen tekemisessä ei ole olemassakaan, mutta kuitenkin on tärkeää saada lukijat vakuuttumaan tutkielman tekijän uskottavuudesta. Tähän pyrin avaamalla mahdollisimman seikkaperäisesti tutkimukseni analyysin kulkua.

Pidin koko analyysivaiheen ajan käsikirjoitettua päiväkirjaa. Aineistoa kävin läpi ensin pyrkien koodaamaan ja merkitsemään tutkimuskysymysteni kannalta keskeisiä havaintoja, vaikka koko ajan pääpaino oli kokonaisuuksien hahmottamisessa. Merkitsin ennen kaikkea ihmisen ja luonnon suhdetta, ihmisen vieraantumista ja minää sekä kärsimystä ja moraalialia koskevia kohtia. Välineinäni koodaukseen olivat yksinkertaiset värilliset liimalaput ja muistivihko, johon kirjoitin havaintoja ja kohtia ylös alleviivaten ja merkiten avaintemoja

ja -käsitteitä ynnä näihin liittyviä omia kommenttejani. Erityisen relevantteina aiheeni kannalta pitämiäni kohtia merkitsin huutomerkkein.

3.4 Eettinen arvio

Eettisyys tulee huomioida lähteiden käytössä ja hyvässä tieteellisessä menettelyssä, mihin olen tutkimusprosessissa kiinnittänyt huomiota. Eettisiä ulottuvuuksia työlläni on myös sikäli, että se voinee parhaassa tapauksessa ja optimistisesti ajatellen tarjota ajatuksia ekologisesti ja sosiaalisesti kestävämpää yhteiskuntaa rakentavaan keskusteluun.

Lisäksi on syytä pohtia omaa positiota suhteessa tiedonmuodostukseen. Omieni arvojeni ja jo johdannossa mainitsemani lähtökohtaisesti vallitsevaan paradigmaan nähden kriittisen positioni kautta olettaisin oman tiedonintressini olevan emansipatorinen; etsin muutosmahdollisuuksia nykyiselle yhteiskuntajärjestelmälle. Tämän toivoisin lukijan huomioivan arvioidessaan kriittisesti tutkielmaani.

4. Analyysi

Pyrin tässä analyysiani kuvaavassa luvussa avaamaan analyysin etenemiseni siten, että lukija saisi kuvan keskeisistä aineistokirjallisuuteen pohjaavista havainnoistani sekä työskentelyprosessistani.

Aloitan analyysini relationaalisuuden tarkemmasta hahmottelusta. Siirryn pohjateorianä toimivasta Helneen ja Hirvilammen relationaalisuudesta käsittelemään ihmiskuvaa ja ihmisen alienaatiota sekä Naessin valossa ihmisen minää ja minän aktualisointia. Näiden jälkeen käsittelen kriittisen koulukunnan näkökulmasta aihepiiriä.

4.1 Relationaalinen hyvinvointi ja ihmisen relationaalisuus

Esittelen tässä luvussa relationaalisen hyvinvoinnin teoriaa johdannossa esitettyä täydentävästi ja laajentavasti. Aloitan kirjoittamalla Helneen ja Hirvilammen relationaalisesta paradigmasta. Tästä siirryn käsittelemään Arne Naessin käsityksiä ekologisesta minästä ja minän realisoitumisesta. Naessin tarkastelut minän realisoimisesta ja identifioitumisesta muuhun liittyvät eritoten tutkielmani toiseen tutkimuskysymykseen, jossa on tarkoitus tähdentää kärsimyksen huomaamista ja identifioitumista muihin. Vaikkakin tutkimuskysymys painottaa Adornon näkemyksiä, toimivat Naessin näkemykset peilinä ja vertailukohtana näille (vrt. tutkimusmenetelmä).

4.1.1 Relationaalinen paradigma ja riippuvuus luonnosta

Tuula Helneen ja Tuuli Hirvilammen (2015; 2017) relationaalisen hyvinvoinnin teoria painottaa ihmisen hyvinvoinnin yhteyttä ja riippuvaisuutta luontoon. Tästä näkökulmasta kestävästä kehityksestä keskustelu on osa hyvinvointikeskustelua, sillä nämä ovat toisistaan riippuvaisia ulottuvuuksia; ekosysteemit ovat edellytys esimerkiksi ihmisen

olemassaololle (Helne & Hirvilampi 2015, 170). Hyvinvoinnin osalta käsitteen yhdistäminen kestävyyyteen antaa hyvinvoinnista kokonaisvaltaisemman kuvan (mt., 169–170; vrt. Kajanoja 2013).

Relationaalisen hyvinvoinnin teorian mukaan ihmisten hyvinvointi on riippuvainen siitä, miten tarpeet tyydytetään (mt., 170). Tarpeet nähdään hierarkiattomina, mutta toisaalta toisiinsa kytkeytyvinä ja toisiinsa vaikuttavina (mt., 171). Allardia ja muita tarveteoreetikkoja hyödyntäen Helneen ja Hirvilammen ihmiskäsityksessä tarpeilla on neljä ulottuvuutta tai kategoriaa: oleminen, omistaminen, tekeminen ja rakastaminen (*being, having, doing, loving*) (mt., 171). Allardtin tarveteoriassa tarpeita tyydytetään joko materiaalisesti (omistaminen), suhteessa toisiin (rakastaminen) tai olemalla jotakin suhteessa yhteiskuntaan (oleminen). Helne ja Hirvilampi lisäävät tekemisen ulottuvuuden.

Helne ja Hirvilampi (2015, 167) kirjoittavat, että elämme antroposeenin aikakaudella, jolla ihmisen toiminta vaikuttaa merkittävästi ekosysteemiimme. Ympäristöongelmien lisäksi sosiaalinen ja taloudellinen epätasa-arvo ovat aikamme ongelmia (mt., 168). Tämän vuoksi he kokevat tärkeäksi hyvinvoinnin määrittelyn ja vieläpä siten, että koko ekosysteemin hyvinvointi huomioidaan.

He erittelevät nykyistä keskustelua kestävästä kehityksestä (mp.), jota he kritisoivat juuri ihmisen ja muun luonnon välisen yhteyden huomiotta jättämisestä. Nykyisen kestävästä kehityksen käsitteen kriitikot pitävät käsitteen puitteissa käytyä keskustelua heikkona kestävyysnä ('*weak sustainability*') (mp.). Heikon kestävyysnä kirjoittavat näkevän vastaavan Cattonin ja Dunlapin käyttämää 'poikkeuksellisen ihmisen paradigmaa' (suom. kirjoittajan, eng. '*human exemptionalism paradigm*'). Tämän paradigman mukaan ajatellen ihmisen erityislaatuiset kyvyt erottavat ihmisen luonnonjärjestelmien lainalaisuuksista. (mp.)

Vahva kestävyys ('*strong sustainability*') sen sijaan vastakohtana heikolle kestävyydelle korostaa sitä, että ihminen ei ole riippumaton luonnonlaeista. Helne ja Hirvilampi kirjoittavat heidän esittämänsä relationaalisen paradigman korostavan tätä ihmisen riippuvuutta luonnosta.

Tuuli Hirvilampi (2015; myös Hirvilampi ja Helne 2014) kirjoittaa väitöskirjassaan kestävästä hyvinvoinnin relationaalisesta ihmiskäsityksestä, jota hän hahmottelee osana kestävästä hyvinvointiteoriaa. Kestävässä hyvinvoinnissa ymmärryksen tulisi Hirvilammen

(2015, 61) mukaan perustua relationaaliseen ajattelutapaan, jossa kyse on yhteyksien ja eri tasojen suhteista, joissa ihmiselämä muodostuu (mt., 61–62).

Sosiologiassa relationaalisuus painottaa eri ilmiöiden välistä, vastavuoroista ja dynaamista yhteyttä, jossa osapuolet muovautuvat vuorovaikutuksessa (mt., 62). Relationaalisuudella viitataan myös yhteisöjen resiprookkisuteen ja riippuvaisuussuhteeseen toisistaan (mp.). Hirvilampi (mp.) näkee sosiologian ongelmaksi tarkasteltavan ihmiskeskeisyyden: relationaalisuutta ei pääsääntöisesti nähdä ihmisen ja ihmisyyhteisöjen ulkopuolisiin asioihin.

Omassa tarkastelussaan Hirvilampi (mt., 62) kirjoittaa tarkastelevansa erityisesti ihmisen suhdetta luontoon. Hän esittää neljä ajattelutapaa relationaalisesta ihmiskäsityksestä, joista kustakin esitän lyhyen yhteenvedon.

Ensimmäinen ajattelutapa on, että ”ihmiset ovat osa luontoa”. (mt., 62–63.) Sekä ihmisen että luonnon hyvinvointi ovat toisistaan riippuvaisia ja yhteenkietoutuneita. Ihmisen hyvinvointia ei voi tarkastella irrallaan luontoyhteydestä, koska ontologisesti olemme samalla tasolla luonnon kanssa. Luonnolla ja ihmisillä on myös materiaalinen yhteys, sillä energia virtaa ihmisen ja luonnon välillä eikä näiden välisiä rajoja pystytä erottamaan. Esimerkkinä tästä Hirvilampi mainitsee aineenvaihdunnan. Näin ihminen hahmottuu biologis-fyysisenä oliona eikä vain sosiaalisena irrallaan tästä yhteydestä. Kuitenkin ihminen tulee ymmärtää myös moraalisen toimijana.

Toisessa ajattelutavassa korostetaan ihmisen riippuvuutta myös materiaalisessa mielessä luonnosta. Ajattelutavassa huomioidaan niin ikään luonnonvarojen ”korkojen” (uusiutumiskyvyn) käyttö. Luonto ja ekosysteemit – pieneliöitä myöten kokonaisuuden huomioiden – mahdollistavat inhimillisen toiminnan, mistä syystä ihmisen on osana ja riippuvaisena luontoa huomioitava luonnonvarojen käyttäminen. Ihmisen ja luonnon välinen suhde ei ole ”ihmisloisen” ja luonnon suhde, vaan luonnon ja ihmisen symbioottinen suhde. Luonnon materiaaliset annit sekä mahdollistavat että asettavat ihmisen toiminnalle rajoja. Luonnonlakeja ei ihminen pysty edes teknisellä osaamisellaan kumoamaan. (mt. 63–64.)

Riippuvuus toinen toisestamme ja muista luonnonolioista tulee esille Hirvilammen esittämässä kolmannessa ajattelutavassa. Ajattelutapa korostaa kaikkien lajien itseisarvoa. Ihmiset ovat riippuvaisia toisistaan eivätkä voi täysipainoisesti kehittyä ilman

vuorovaikutusta toisten ihmisten kanssa. Täten minäkin on relationaalinen. Hirvilammi viittaa myös Arne Naessiin ja hänen 'ekologisen minän' (ecological self) käsitteeseensä, jossa on kyse yhteydestä ja identifioitumista muihin elollisiin (ks. s. 5). Riippuvuutensa luonnosta tunnistava ihminen identifioituu myötätuntoisesti muuhun elolliseen. Naessin ekologisesta minästä ja identifioitumisesta kirjoitan enemmän alaluvuissa 4.1.3 ja 4.1.4. (mt., 64.)

Viimeisessä, neljännessä ajattelutavassa on kyse ihmisestä osana erilaisia systeemejä ja verkostoja. Hyvinvointimme on riippuvainen näistä verkostoista ja niiden välisistä suhteista. Relationaalisessa ihmiskäsityksessä sisäistetään ihmisen toiminnan merkitys näiden suhteiden hyvin- tai pahoinvoinnille. Yhteydet ja verkot koskevat ihmisten suhdeverkostojen lisäksi ekosysteemien ja luonnonolioiden välisiä globaaleja verkostoja, joiden osa ja joista riippuvainen ihminenkin on. Näiden yhteyksien käsittäminen kasvattaa myös huolenpitoamme verkostoon ja sen osasiin. (mt. 65.)

Relationaalisessa ihmiskäsityksessä on siis kaikkiaan kyse ihmisestä, joka on monin tavoin osa ja riippuvainen luonnosta ja sen hyvinvoinnista. Hirvilammi (mp.) kiteyttää ajatuksensa relationaalisesta ihmiskäsityksestä seuraavasti: ”*Relationaalinen ihmiskäsitys muuttaa käsitystämme yksilöiden hyvinvoinnista: hyvinvointi on riippuvaista ihmisen ja luonnon sekä ihmisten välisten suhteiden laadusta.*”

Helne ja Hirvilammi ehdottavat, että ihmisten tulee entistä enemmän pystyä aktualisoimaan minänsä, jotta he olisivat tietoisempia myös toiminnastaan (Hirvilammi & Helne 2017, 48). Helneen ja Hirvilammen teoriassa ihmisen *minä* on sekin relationaalinen ja muiden eliöiden nähdään olevan myös osa meitä. Siirtymä kohti kestävämpää yhteiskuntaa vaatii entistä aktiivisempia ihmisiä, jotka tyydyttävät tarpeitaan enemmän muilla kuin omistamisen ulottuvuudella (Helne & Hirvilammi 2015, 173). Oleminen korostaa muita kuin materiaalisiin päämääriin pyrkimistä, kuten henkilökohtaisen kasvun tavoittelua (mt., 172).

4.1.2 Homo iunctus, homo economicus ja ihmisen alienaatio

Käsittelen seuraavaksi hieman vielä Helneen ja Hirvilammen ihmiskuvaa johdannossa esitettyä osiota tarkemmin. Tämä on nähdäkseni analyysin kannalta olennaista, koska heidän esittämänsä ihmiskuva havainnollistaa sitä, millainen on ekosysteemiin yhteydessä oleva ihminen. Relationaalisen ihmiskuvan hahmottaminen on tärkeää siksikin, jotta voin vertailla sitä esimerkiksi Adornon ja Horkheimerin näkemyksiin ihmisestä ja *conditio humanasta*.

Helneen ja Hirvilammen relationaalinen, yhteytensä luontoon tunnustava ihminen on *homo iunctus*. Nykyisesti vallalla olevan ihmistyyppin he käsitteellistävät *homo economicukseksi*. Homo iunctus on vastakohta nykyisesti vallassa olevalla ihmiselle homo economicukselle. Homo iunctus tunnustaa yhteytensä luontoon ja pyrkii aktualisoimaan tarpeensa homo economicuksen keskittyessä halujensa tyydyttämiseen. (Hirvilammi & Helne 2017, 37; 38.)

Homo iunctuksen vastakohta on kulutuskulttuurin *homo economicus*, joka ei tunnusta yhteyttään muuhun elolliseen; homo economicukselle ominainen tapa tarkastella maailmaa on vahvasti alienoitunut. Tämä ihmisen ”valtatyypin” on kadottanut kosketuksensa myös itseensä ja keskittyy tarpeidensa tyydyttämiseen voittopuolisesti omistamisen ulottuvuudella. (Hirvilammi & Helne 2017, 37; 38).

Omistamisen ulottuvuus vaatii tässä yhteydessä lisäselvennystä. Erich Fromm (1978) kirjoittaa teoksessaan *To Have or to Be?* omistamisen ja olemisen ulottovuuksien fundamentaalisesta erosta. Hän pohjaan näkemyksensä laajaan filosofis-antropologiseen kirjallisuuteen.

Lähtökohtana teokselle on jatkuvan kehityksen ihmiselle lupaaman onnen romahtaminen. Tätä lupautta Fromm kutsuu Suureksi lupaukseksi (*the Great Promise*) (mt., 1). Frommin mukaan ihmiset ovat havahtuneet siihen, etteivät alati kasvava materiaallinen välitön tarpeiden tyydytys ja materiaallinen tuotanto, rajaton egoismi, ”radikaali hedonismi”, eriarvoistava taloudellinen kehitys ja teknologinen kehitys takaa onnea, vaan ovat johtaneet sekä ekologisiin ongelmiin että elämäntaidolliseen romahdukseen. (Mt., 2– 8.)

Omistava ihminen hahmottaa itseään omistustensa kautta (mt., 77). Omistaminen ei edellytä elävää, produktiivista suhdetta omistettavaan, joten sitä kuvaa kuolleisuus ja passiivisuus (mt., 77–78).

Olemista (*mode of being*) taas kuvaavat prosessimaisuus, liikkeessä oleminen, aktiivisuus. Fromm kirjoittaa Simmelin todenneen *olemisen* implikoivan muutosta ja *joksikin tulemista* (*becoming*) ja sanonut Herakleitoksen ja Hegeliin edustaneen tätä näkemystä (mt., 25). Tärkeää on huomata Frommin olemisen olevan aktiivista ja produktiivista.

Jokaisella yhteiskunnalla on Frommin mukaan nk. *yhteiskuntaluonne*, joka kuvastaa tavallaan yhteiskunnallisen eetoksen sisäistymistä ihmiseen. Frommin mielestä nykyisessä yhteiskunnassamme ihmisen sosiaalinen luonne supistuu vaihtoarvoksi. Yhteiskuntaluonne kuvaa ihmisen psyykkisen luonteen ja yhteiskunnan sosioekonomisen rakenteen yhteensulautumista (mt., 133). Talouden rakenteet muovaavat ihmisestä sellaisen, joka tekee sen, mitä hänen vallitsevan kontekstin valossa *täytyy* tehdä. Tämä vahvistaa yhteiskunnan sosiaaliekonomista rakennetta. Sosiaalisen luonteen ja sosiaalisen rakenteen välinen suhde on dynaaminen ja alati muuttuva; ne muovautuvat yhdessä. Näin ollen uusi yhteiskunta tuottaa uudenlaisen ihmisen, mutta myös jos ihminen ei muutu, ei voida muun muassa saavuttaa vallankumousta. Esimerkiksi Fromm antaa tästä neuvostovallankumouksen (mt., 134).

Erich Frommin (esim. 1978, 147–151) *'markkinoivassa luonteessa'*, joka on nykyisenlaisen järjestelmän vallitseva yhteiskuntaluonne (ks. alaviite 10), on sävyjä samasta temasta: alienoitunut ihminen näkee itsensä vain vaihtoarvonsa kautta suhteessa järjestelmään. Alienoituneessa vaihtosuhteessa ei ole sijaa relaation näkemisessä omaan itsenäiseen, ei-vieraantuneeseen minään tai muihin ihmisiin.

Samanlaista pohjavirettä kuin Frommin ei-alienoituneessa ja aktiivisessa olemisen ulottuvuudessa on mielestäni Helneen ja Hirvilammen minän aktualisoimisen käsityksessä. Edellä todettiin Helneen ja Hirvilammen todenneen ihmisen voivan minän laajemman aktualisoimisen kautta voivan olla tietoisempi toiminnastaan, mikä voisi mahdollistaa ekologisemmankin toiminnan. Helne ja Hirvilampi (2015, 172) kirjoittavat Maslowia seuraten minän aktualisoinnista (*self-actualization*) olevan kyse tarpeidentyydytyksen korkeimmasta tasosta, jossa ihmisen kapasiteetti ja ihmisyyys ovat niin ikään ylimmillään. Minän aktualisoinnissa ihmisen sosiaalinen ja yksilöllinen hyvinvointi yhdistyvät ja tämä

tekee maslowilaisen minän aktualisoinnin myös Helneen ja Hirvilammen mukaan relationaaliseksi luonteeltaan. (mp.)

Jos ihminen olisi enemmän ”frommilaisessa” olemisen tilassa, voitaneen perustellusti väittää hänen minänsä olevan aktualisoituneempi siinä merkityksessä kuin Helne ja Hirvilampi asiasta kirjoittavat. He toteavatkin artikkelissaan (2015, 172–173), että siirtyäksemme kohti kestävämpää yhteiskuntaa, tulisi meidän kiinnittää enemmän huomiota rakastamisen, olemisen ja tekemisen tarpeille kuin omistamiselle. Tähän varmasti Frommkin yhtyisi.

4.1.3 Naessin ekologinen minä ja minän realisaatio

Norjalaisen ekofilosofi Arne Naessin ekologinen minä korostaa yhteyttä ja identifioitumista muihin elollisiin. Tarkastelen tässä aluvuossa ekologista minää ja minän realisoitumista johdantoa yksityiskohtaisemmin. Esittelen myös joitakin Erich Frommin ajatuksia sikäli kuin Naess niihin itse viittaa käsitellessään ekologista minää.

Arne Naess oli norjalainen syväekologi. Syväekologiassa on kyse liikkeestä ja filosofiasta, jonka mukaan myös ei-inhimillisellä elämällä ja sen monimuotoisuudella on itseisarvo (Naess 1997, 54). Elämällä Naess ei tarkoita elämää teknisessä, yksittäisten eliöiden elämänjanana, vaan laajemmassa merkityksessä, joka korostaa ekosysteemien kokonaisuuksien olemisen itseisarvoisuutta ja mahdollisuutta, kuten esimerkiksi puhuttaessa joen *elämästä* (mt., 55).

Minän realisaatio on Arne Naessin (2009, 81) käsite, jolla hän on hahmotellut ekologisen olemisen tapaa mielestään erilaisesta näkökulmasta kuin perinteisesti ihmisen olemista ja *minää* on käsitelty. Hänen lähestymisessään on muihin lähestymistapoihin verrattuna erilaista ei-antroposentrisyyttä ja minän hahmottaminen suhteessa luontoon, mikä on yleensä jätetty Naessin (mt., 82) mukaan huomioimatta.

Naess esittelee artikkelissaan (mt., 82 – 83) *minän (self)* ja *egon (ego)* käsitteitään, jotka eivät vuosituhansien aikana ole hänestä saaneet riittävää selvyttä käsitteinä sen enempää filosofiassa kuin psykologiassakaan. Käsitteiden filosofisen selkeyden löytämisen haaste

voi hänestä liittyä käsitteiden läheisyyteen ajattelumme kanssa; samainen minä voidaan ajatella reflektion subjektina (mp.).

Naessin mielestä minää ja egoa ei voi hahmottaa ilman kehoa (*body*), mutta toisaalta kehoa ei voida käyttää synonyyminä minälle (mp.). Henkilön *ekologinen minä* (*ecological self*) on se, minkä kanssa henkilö *identifioituu*. Näin Naess väittää selitystaakan monisyisen ja monimutkaisen minän käsitteen takaa siirtyvän *identifioitumisen prosessille* (*process of identification*). (mt., 83.) Käsitellen seuraavaksi tätä identifioitumista yksityiskohtaisemmin.

4.1.4 Ihmisen minän laajentuminen identifioitumisen kautta

Arne Naessin mukaan ihmisenä minä voi laajentua toisiin olentoihin identifioitumisen kautta. Tässä identifioitumisessa on kyse prosessista, jossa samalla ihmisen oma minä laajenee. Identifioituminen ja identifioitumisprosessi vaativat tässä yhteydessä lisäselitystä. Identifioitumisesta Naess (mt., 83–84) antaa esimerkin elämästään 1940-luvulta. Naess kertoo olleensa tarkastelemassa mikroskoopillaan kemikaalipisaroita, kun piskuinen kirppu loikkasi kemikaaleihin. Tämän seurauksena kirppu kuoli happamien kemikaalien vaikutuksesta, mikä kesti joitakin minuutteja. (mp.)

Filosofi kertoo kokeneensa myötätuntoa ja empatiaa kuolevaa pientä olentoa kohtaan (mt., 84). Hän kuitenkin korostaa, että tässä hänen kokemassaan empatiassa oli kyse identifioitumisen prosessista, koska hän kirjoittaa nähneensä itsensä kirpussa: ”*I saw myself in the flea.*” (mp.)

Naessin tarina voi kuulostaa ”kirpunyljennältä”, mutta hän haluaa kertomuksellaan tuoda esille ei-alienoituneesta identifioitumisesta ja olemisesta esimerkin. Hän kirjoittaa, että mikäli hän olisi ollut vieraantunut (*alienated*) suhteessa kirppuun, olisi kirpun kuolontuskat jättäneet hänet välinpitämättömyyden tilaan. (mt., 84.) Naess näkee identifioitumisen olevan myötätunnon ja sitä kautta solidaarisuuden olemassaolon välttämätön ehto (mp.).

Naess (mt., 84) viittaa Frommin käsityksiin minästä. Minän itsekkyydelle epäitsekkyyttä näyttäytyy vastakohtana. Freudia seuraten epäitsekkyyttä ehkäisisi minän kutistumista.

Pelkästään tällainen käsitys minästä on kuitenkin kapea ja alienoitunut, koska jos minän altruistinen, epäitsekkäs toiminta on *uhrautumista* esim. ympäristön puolesta, palvelee toiminta minän narsistista oman edun tavoittelua. Sen sijaan minän laajentaminen identifioitumalla vie lähemmäs ei-alienoitunutta minää, joka osoittaa aitoa rakkautta itseään ja muita kohtaan. (mt., 84–85.)

Niinpä Fromm, kuten Naessin, kuljettaa Spinozaa seuraten minää kohti minän realisointia (self-realization), missä on kyse oman sisäsynteisen potentiaalinsa (*inherent potentialities*) löytämisestä tai realisoimisesta, joka vastaa oman olemisensa säilyttämistä (*preserving his being* tai myös *perseverare in suo esse*) (mt., 85–86). Nämä potentiaalit ovat objektiivisia siinä mielessä, että ne eivät hahmotu subjektiivisten ja/tai hetkellisten tuntemusten kautta, vaan vaativat yhteyttä muihin (mt., 86). Oman olemisen säilyttäminen ei tarkoita pelkästään fyysisen eksistenssin varmistamista, vaan kyse on toimimista oman luontonsa mukaisesti. Mikäli näemme itsemme puutteellisesti suhteessa muihin, jää minän realisoiminen suppeaksi. (mp.)

Minän realisointi vaatii toisin sanoen minän hahmottamista suhteessa muihin. Vesa Jaaksi ja Yrjö Uurtimo käänöksessään (Naess 1997) kääntävät 'minän' 'itseksi', jota käsittelen synonyymisesti. Naessin mukaan minän toteutuminen voitaisiin käsittää myös symbioosiksi ja suurin mahdollinen itsensä toteuttaminen (tai realisointi) symbioosin maksimaalisuutena (mt., 72). Mikäli oma symbioosi muun elollisen kanssa maksimoitaisiin, yhteisöllisyys korostuisi yksilöllisyyden sijasta yli lajirajojen ja monimuotoisuus myös maksimoituisi. Symbioosin maksimoimisen kautta itsetuntemus kasvaa ja johtaa jälleen yhä kasvavaan symbioosiin ja monimuotoisuuteen. (mt., 72–73). Tästä nähdäkseni voidaan väittää olevan kyse ajatuksessa identifioitumisesta prosessina. Samaistumisesta muuhun elämään seuraa myös altruismi ja solidaarisuus, koska minä on laajentunut eikä erotu muista elollisista ja niiden olemisesta.

Altruismi käsitetään usein Naessin (mt., 92) oman egon uhraamisena toisen (*alter*) puolesta. Motivaatio tällaiseen toimintaan on usein velvollisuudessa. Kyllin laaja minä, ego puolestaan on niin laaja, että selkeää eroa minän ja toisen välillä ei enää nähdä. Niinpä omien potentiaaliensa realisoiminenkin on tasapainossa toisten potentiaalien kanssa. (mp.)

Naessin käsitteet ekologinen minä ('ecological self') ja minän realisaatio ('self-realization') siis korostavat yhteyden löytämisestä muun elämän kanssa laajasti käsitettynä.

Identifioitumalla muihin minämme ja itsetuntemuksemme laajenee ja pystyy jälleen huomaamaan yhä laajemmin muita ollen näin prosessi. Tämä identifioituminen on edellytys myös myötätunnolle ja solidaarisuudelle muuta elämää kohtaan, kun oma etumme tai potentiaaliemme toteutus ei ole laajentuneen minämme kautta ristiriidassa muiden edun kanssa.

Kuten todettu, myös Helneen ja Hirvilammen (2015) teoriassa ihmisen *minä* on relationaalinen ja muiden eliöiden nähdään olevan myös osa meitä. Arne Naessin ‘ekologiseen minään’ (*ecological self*) ja Frommiin pohjaten he toteavat, että ilman tämän yhteyden näkemistä, emme voi voida hyvin (mp.). Heidän relationaalinen minänsä ja minän aktualisoimisensa huomioivat myös altruismin ja yksilöiden väliset suhteet. Yksilöiden välisten suhteiden ulottuvuuden he näkevät jäävän liian vähälle huomiolle Naessin ekologisessa minässä ja tästä syystä puhuvat mieluummin relationaalisesta minästä¹.

4.2 Valistuksen dialektiikka

Adornon ja Horkheimerin (2008) *Valistuksen dialektiikalla* on tavoitteenaan jäljittää sitä, miksi valistus on päätenyt ”todellisen ihmisyyden” sijasta barbariaan, jota Adorno ja Horkheimer kuvailevat *Valistuksen dialektiikan* vuoden 1944 ja 1947 esipuheessa ”uudenlaisiksi raakalaisuuksi”. (mt., 13.)

Tässä uudennlaisessa barbariassa on ajatuksesta tullut tavaraa, joka ei kykene helposti jäljittämään valistuksen itsetuhon syitä, koska käytössä oleva (käsite)kieli heijastelee nykyistä olotilaa tai yhteiskunnallista järjestystä. Horkheimer ja Adorno kirjoittavat sangen poleemisesti ja – ainakin minua lukijana ilahduttavaa – moraalista närkästystä osoittaen:

1 Helne ja Hirvilampi eivät perustelu tässä yhteydessä tarkemmin muuten kuin intersubjektiviisuuden paitsioon jäämisellä ‘ekologisen minän’ käsitteen korvaamista ‘relationaalisella minällä’. Hirvilampi (2015, 24) toteaa toisessa yhteydessä, että ‘relationaalisuudella’ on kuvattu ihmiskäsityksen yhteydessä ihmisen ja luonnon yhteyttä. Myös toisten ihmisten huomioiminen kunkin omassa hyvinvoinnissa korostuu relationaalisuudessa (mt., 64). Kenties ‘relationaalinen’ on sosiologiainkin käsitteenä tavanomaisempi ja siksi suotavampi.

”Kaikki tarjolla olevat ilmaiset nöyristelevät hallitsevien ajatussuuntien edessä, ja mitä hampaattomaksi tehty kieli ei tee, sen toteuttaa yhteiskuntakoneisto sääntillisesti jälkikäteen.” Kasvatus tekee Adornon ja Horkheimerin mukaansa sen, että valistuksen eetos sisäistetään, jolloin yhdessä ulkoisen sensuurin kanssa viedään ihmisiltä vastarinnan keinot. (mt., 13– 5.) Ehkä edellä mainitusta syystä Valistuksen dialektiikka on kieleltään omaleimainen pyrkiessään ylittämään ”hampaattoman kielen”. Teoksen kieltä Moisio ja Huttunen (1999, 33) luonnehtivat vaikeaselkoiseksi ja esoteeriseksi.

Valistuksen itsetuho on heidän tutkimuksensa lähtökohta. Toisaalta he eivät näe, että voisi olla vapaata yhteiskuntaa ilman valistusta. Toisaalta taas valistus on heistä taantunut siten, että se kääntyy omaksi vastakohtakseen ja totuuden esille tuomisen sijasta on menettänyt otteensa totuudesta kärsien totuuden pelosta. ”Tosiot” eli tosiasiat, joita hallitsevat vallitsevan kontekstin käytännöt, pitävät nykyihmistä otteessaan, koska ihmiset pelkäävät sosiaalista poikkeavuutta. Näin nämä käytännöt kyseenalaistamattomina määräävät ajattelun ja sitä kautta kritiikin rajoittuneisuuteen. Koska ajatuksesta on tullut tavaraa, joka heijastelee nykykontekstia, uudistajakin voi vain vahvistaa ja toisintaa nykyistä olotilaa, mikäli pitää kiinni vakiintuneesta käsitteielestä. (Adorno ja Horkheimer 2008, 15–17.)

Max Horkheimerin luotsaaman Frankfurtin koulukunnan alkutaival sattui maailmanhistoriallisesti myrskyisään aikaan: valtava talouskriisi vallitsi vuoden 1929 pörssiromahduksen jälkeen (Moisio & Huttunen 1999, 11). Moisio ja Huttunen (mp.) arvioivat artikkelissaan, ettei maailmantalouden näin dramaattinen notkahdus ja yhteiskunnallinen kriisi voineet olla vaikuttamatta Horkheimerin teoretisointeihin. Horkheimerin näkemyksen mukaan filosofit olivat ymmärtämättömiä kontekstista ja maailmantilasta (mt., 12). Hän kehitti monitieteellisen materialismin ohjelman, jolla pyrki yhdistämään empiriaa filosofiaan (mt., 12–13).

Moision ja Huttusen mukaan *Valistuksen dialektiikka* esittää ihmiskunnan barbariaan vajoamisen yhdeksi syyksi tieteen kytkeytymisen kontekstiinsa, vallitsevaan yhteiskuntaan, mistä on seurauksena kyvyttömyys aitoon kritiikkiin (mt., 32). Kriittinen teoria pyrkiikin hahmottamaan tieteen roolia yhteiskunnassa uudella tavalla, jonka Horkheimer kiteytti teeseiksi (mt., 14). Tärkeää tutkimusasetelmani ja kriittisen teorian tradition kannalta on ymmärtää, että Horkheimer pyrki tuomaan marxismiin uutena

elementtinä psykologisten seikkojen tarkastelun, jotka olivat lähinnä Erich Frommin työsarkaa (mt., 15; 29).

Valistuksen dialektiikka edustaa Moision ja Huttusen (mt., 32) mukaan murrosta koulukunnassa: poliittisen taloustieteen kritiikille pohjaamasta tutkimusohjelmasta siirryttiin ”modernin tieteen, teknologian ja instrumentaalisen järjen filosofiseen kritiikkiin”. Teoksessa he menivät kauemmas marxilaisesta traditiosta pettyneenä työväenliikkeen epäonnistumiseen yhteiskunnallisessa muutoksessa (mp.). Erityistieteisiin ei voinut luottaa, koska ne olivat kytkeytyneitä hallitsevaan yhteiskuntaan, joten Adorno ja Horkheimer turvautuivat kriittiseen filosofiaan (mp.; ks. myös Postone 2004).

Valistuksen käsitteestä kirjoitan tarkemmin seuraavassa alaluvussa, jossa käsitteen moninaisuus avautuu lukijalle. Esipuheessaan Adorno ja Horkheimer (2008) kuvaavat kirjansa sisällön. Ensimmäinen osa (Valistuksen käsite) pyrkii tuomaan esille, kuinka jo myytti oli valistusta ja kuinka valistuksesta itsestään tuli myytti. (mt., 18–19.)

Noudatan analyysissäni selkeyden vuoksi Adornon ja Horkheimerin teoksen jäsentelytapaa. Näin uskon lukijan voivan helpommin pysyä mukana teoksen sisäisessä logiikassa. Kustakin *Valistuksen dialektiikan* luvusta kirjoitan luvun keskeisin sisällön lisäksi tutkimusaiheeseeni liittyviä havaintoja omissa alaluvuissaan. Aloitan valistuksen käsitteestä heidän jalanjäljissään.

4.2.1 Valistuksen käsitteestä

Käsittelen tässä alaluvussa valistuksen käsitettä siten kuin Adorno ja Horkheimer sitä käsittelevät kirjansa ko. luvussa. Käyn kirjan luvun sisällön läpi siten, että pyrin tuomaan esille nähdäkseni keskeiset seikat valistuksen käsitteestä. Tässä yhteydessä esitän samalla ensimmäiseen tutkimuskysymyksiini liittyviä erityisiä huomioita, joita aineiston koodaus- ja analyysivaiheessa löysin.

Valistuksella on Adornon ja Horkheimerin (2008, 21) mukaan pyritty pääsemään irti taiasta², jolla luontoa on selitetty, ja sitä kautta irti pelosta luonnon edessä. Valistuneen tiedon oli määrä murtaa myytit ja myyttiset selitykset. He viittaavat Francis Baconin, joka on tunnettu ”*tieto on valtaa*”-maksimistaan. Bacon uskoi Adornon ja Horkheimerin mukaan, että tiedon avulla taiasta vapautumisen jälkeen voitaisiin luontoa hallita ymmärryksen avulla (mt., 22). Tieto ei tuntenut Baconin käsityksissä rajoja ja on myös kaikille tarjolla olevaa ja kaikkien hyödynnettävissä (mp.).

Adorno ja Horkheimer kirjoittavat tiedon ja tekniikan demokraattisuuden olevan suhteessa yhteiskunnassa vallitsevaan talousjärjestelmään. Tekniikka on heistä ”*puheena olevan tiedon olemus*”, joka tähtää pääoman kerryttämiseen toisten työn hyödyntämisen tai riistämisen kautta. Tieto ja tekniikka ovat siten vain välineitä päämäärän eli riiston ja pääoman kerryttämisen saavuttamiseksi. (mt., 22.)

Päämäärätietoinen, Adornon ja Horkheimerin tarkoittamassa mielessä valistunut ihminen tahtoo ymmärtää luontoa voidakseen hyödyntää sitä itseisarvoisesti. Lopullinen tavoite on hallinta, joka ulottuu lopulta ihmiseen itseensäkin. Kirjoittajat toteavat tässä ihmisen itsensäkin hallituksi tulemisessa juuri näkyvän valistuksen itsetuhon ja itseään vastaan kääntyneisyyden. (mt.,22.) Päämäärän itseisarvoisuus näkyy myös siinä, ettei Bacon kuten Lutherkaan arvostanut mitään, mistä ei olisi jotain hyötyä. He kirjoittavat: ”*tavoitteena on (...) tepsivä menetelmä, ei totuudeksi kutsutun seikan antama tyydytys.*” (mt., 23.) Yhä korkeampi ymmärrys mahdollistaa laajemman hallinnan.

Valistuksen edetessä kohti ”*uuden ajan tiedettä*” unohdettiin merkitys tai syy, joka vielä filosofiassa kamppaili valistuksen etenemistä vastaan. Edistyksestä tuli itseään ohjaava ja ajava kone, jonka edessä ei enää kysytty miksi, vaan valistuksesta itsestään tuli ohjenuora, jota seurata. (mt., 23.)

Perinteisesti maailmaa selittäneet myytit, joiden tarkoituksena oli hälventää pelkoa luonnon edessä, korvautuivat valistuksessa tiedolla ja järjellä. Koska millekään hyödyttömälle päämäärän (pääoman kerääminen ja luonnon hallinta) kannalta ei ollut sijaa, on valistukselle kaikki ei-mitattava tai kvantifioitava epäilyttävää (mt., 24). Taiasta vapautumisen jälkeen, kun myytit oli korvattu tiedolla, pystyttiin aineellista maailmaa

2 Veikko Pietilä (Adorno & Horkheimer 2008, 337–338) kertoo suomennoksensa selvennyksissä, että ”taiasta vapauttaminen” on peräisin Jakob Burckhardtilta. Pietilä toteaa myös Weberin kirjoittaneen tästä jatkuvana ”järkeistymisenä”.

hallitsemaan myyttien tai luonnon edessä tunnetun pelon estämättä: ”...myyteissäkin valistus tunnistaa itsensä. (--) Valistus on totalitaarinen.”(mt., 24–25.)

Valistus on nähnyt myytin perustaksi ihmisen oman minän, minuuden heijastamisen luontoon (mt., 25). Yliluonnolliset asiat kuuluivat taiasta vapautumattomalle, ei-valistuneelle ihmiskunnalle, joka vielä pelkäsi luonnonvoimia. Haltijat ja muut yliluonnolliset asiat olivat pelokkaan ihmisen omakuvia. Valistuksen mukaan myyteissä oli kyse ihmisestä itsestään. (mt., 25.)

Valistuksen eri koulukunnat olivat yhtä mieltä ykseydestä, joka näkyi myytin perustana olevassa ihmiskeskeisyydessä. Francis Baconin ihanne yhtenäistieteestä heijastelee tätä ykseyttä. (mt., 25; ks. myös 338.) Koska taiasta tahdottiin vapautua, tuli kaiken olla laskettavissa olevaa (mt., 26.) Maailman redusoiminen laskennalliseksi johtaa positivistiseen ”runouteen”, jossa numeroiksi pelkistettyjä asioita voidaan vertailla. Tämä johtaa ”jumalten ja laatujen” häviämiseen, olemassa olevan eräänlaiseen tasapäistämiseen. (mt., 26.) Näin ”järjestävä” mieli kohoaa luonnon yläpuolelle (mt., 28).

Valistuksen edetessä ihmisen tieto luonnosta lisääntyy ja samalla lisääntyy hyödyntämisen mahdollisuudet. Tieto lisääntyy laskennallisuuden eli viime kädessä laatujen hävittämisen kautta, kuten edellisessä kappaleessa totesin. Mutta tästä seuraa valistuksen itsensä muuttuminen myytiksi ja luonnon kohteistuminen. Koska luonnon kanssa ei tunneta enää ykseyttä, vieraantuu ihminen luonnosta, jota yhä ankarammin yrittää hallita: ”Myytti muuttuu valistukseksi ja luonto puhtaaksi kohteeksi. Ihmiset maksavat kasvavan mahtinsa vieraantumalla siitä, mitä he hallitsevat.” (mt., 28.)

Valta lisääntyy luontoon nähden, mutta ihminen myös vieraantuu. ”Yhdessä vastineensa, luonnon ykseyden kanssa tämä samana pysyvä minä kumoaa laatujen moninaisuuden.” Tiede käyttää kohteitaan enää pelkkinä esimerkkeinä, ei edes lajinsa edustajina (mt., 29). ”Olevaisten moninaiset taipumukset yhtyä toisiinsa” ovat korvautuneet toimijan ja kohteen, subjektin ja objektin välisellä suhteella (mt., 30.) Laatujen kadottaminen ajattelun kautta koskee myös ihmistä itsestään, joka on pakotettu yhdenmukaisuuteen (mt., 32).

Luonto kahdentui esineistään määritettäväksi siten, että asia ja käsite astuivat erilleen. (mt., 35). Jotta kieli pystyisi olemaan apuna luonnon tiedostamisessa, tarvittiin tätä asian ja käsitteen erillisyyttä (mt., 38). Kuvana kielen tuli rajoittua mimesikseen, jäljennökseen tai imitaatioon (mp.) ”Puhdas” jäljentäminen sopi positivismille, sillä merkin ja kuvan, asian

ja käsitteen ero on välttämätöntä edellä mainitulle laskennalliseksi tekemisessä ja sitä kautta luonnon alistamisessa (ks. mt., 38 – 39). Tämä johtaa ”*totuuden tuhoutumiseen*” (mt., 39).³

Adorno ja Horkheimer jatkavat tästä merkin ja kuvan eriytymisestä todeten filosofian määrittävän tämän yrityksissä sulkea tai jopa sovittaa tätä eriytymistä (mt., 39). He viittaavat Platonin *Valtioon*, jossa Platon kieltää *mimesiksen*, jäljittelyn hyödyttömänä⁴ (mp.). Koska asia ja käsite ovat jo erillään, eivät ihmiset enää ruumiillista luontoa tai edusta poppamiehinä tai loitsijoina jumalia, joissa yksilöllisyyden lisäksi oli vielä *mana* (mt., 38.). Enää ei samaistumalla tai Adornon ja Horkheimerin käsittein ”yhtäläistymällä” luontoon vaikuteta, vaan vaikuttamista varten tehdään työtä: ”*Joka tapauksessa maailma jakautui jo siinä vallan ja maallisen piireihin. Jo siinä luonnon kulku oli manan ulosvirtauksena korotettu alistumista vaativaksi normiksi. Vaikka paimentolaisvilli kaikessa alistuneisuudessaankin yhä osallistui alistusta asioissa pitävään loitsintaan.. (--)* niin sittemmin vuorovaikutus henkien kanssa ja alistuminen jakautuivat eri ihmiskuntaluokille: valta yhdelle, kuuliaisuus toiselle puolelle.” (mt., 42.)

Uskostakin tuli herruuden väline (mt., 41). Symbolit ruumiillistettiin palvontaesineiksi, jotka kuvastivat luonnon toistumista ja yhteiskunnallisia valtasuhteita: ”kiinteäksi kuvaksi esineistyneestä kammosta tuli etuoikeutettujen lujitetun herruuden merkki” (mp.).

Deduktiivinen päättely tieteessä kuvastaa kirjoittajien mielestä yhteiskunnallista pakkoa (mt., 43.). Tämä liittyy tulkintani mukaan jälleen laatujen kadotukseen, josta edellä kirjoitin enemmän. Tässä yhteydessä Adorno ja Horkheimer viittaavat Durkheimin käsityksiin sosiaalisesta työnjaosta. Durkheimin mukaan yhteiskunnan monimutkaistuessa ihmisten työt eriytyvät ja syntyy työnjako. Työnjako on jo työnjaon vaatiman keskinäisriippuvuudenkin vuoksi edellytys koheesiolle ja solidaarisuudelle (ks. Durkheim 1990). En mene tähän keskusteluun tämän syvällisemmin, mutta *Valistuksen dialektiikan*

3 Tästä Adorno ja Horkheimer kirjoittavat tarkemmin myyttiä ja valistusta koskevassa tarkennuksessaan. Siitä enemmän seuraavassa alaluvussa. Homeroksen *Odyssiassa* Adornon ja Horkheimerin mukaan Odysseuksen kohtaaminen kyklooppi Polyfemoksen (*Πολύφημος*, josta suomentaja sangen oudosti ja perustelematta käyttää myös germaanisissa kielissä yleistä latinalaista muotoa ‘*Polyfemus*’) kanssa kuvastaa totuuden tuhoutumista, kun Odysseus ”*äkkää sanan*” siinä merkityksessä, että sana ja tarkoite erotetaan toisistaan. Tämä mahdollistaa viekkauksen (*μέτις*), josta ”*Monineuvo*”-Odysseus on tunnettu. (Ks. Adorno & Horkheimer 2008, 94–100.)

4 Vrt. edellä sanottu Francis Baconista ja Martin Lutherista. Adornon ja Horkheimerin suhteesta platonismiin ks. esim. Roberts 2004, 72.

kirjoittajat sen sijaan pitävät työnjakoa ja siihen perustuvaa ”loogista järjestystä” jälleen merkkinä ”yhteiskunnan ja herruuden” yhteydestä, ei suinkaan solidaarisuudesta. (mt., 43.)

Teoksen luvussa valistuksen käsitteestä on lukuisia kohtia, joissa viitataan positivismiin kritiikkiin ja matemaattiseen yleistämiseen, joka johtaa siihen, että erityisestä tulee yleistä ja laadut katoavat. Kuten todettu, tämä tehdään luonnon herruuttamiseksi tai ”iestämiseksi”, kuten Adorno ja Horkheimer (mt., 48) asian ilmaisevat. Tämä on merkityksellistä sekä luonnon että minänkin kannalta, joka myös alistetaan. Adorno ja Horkheimer (mt., 48.) viittaavat Kantin ajatukseen transendenttisestä minästä, josta tulee minän ja kohteen tyhjennetty abstrakti ”järjestäjä”. Valistunut abstrakti minä redusoi ajattelussaan maailman matematiikaksi, missä ajattelu on vain väline (mt., 49).

Kun ajattelu on näin välineellistynyt ja minästä on tullut vain ”järjestäjä”, on järki vain kritiikitöntä järkeä, jota nykykonteksti ohjailee. Tiedostaminen on tällöin rajoittunutta olemassa olevan toistamista. (mt., 49.) Adorno ja Horkheimer kirjoittavat yhteiskunnallisesta vääryydestä, joka tuottaa niitä tosiasioita, joihin järki ja tiedostaminen rajoittuvat (mt., 50). Jälleen kerran hintana tästä sekä vieraantuminen itsestään että kohteista, joita järjen avulla hallitaan (mt., 51).

Valistunut sivilisaatio pyrkii ensisijaisesti säilyttämään itsensä. Kun minä on ”puhdistettu” valistuksen toimesta myytistä, siitä tulee edellä mainittu kantilainen, transendentiaalinen minä, joka toimii järkipäisesti eikä ole siten langennut takaisin taian maailmaan, josta valistus on pyrkinyt eroon (mt., 52.) Viettien toimintaa pidetään tässä valistuneen myytin purkamisen katsannossa taikauskona. Siksi viettien mukainen toiminta on mieletöntä (mt., 52–53.)

Adorno ja Horkheimer jatkavat itsesäilytyksestä ja minästä tuoden esille porvarillisen työnjaon suhteen minään. Talouselämä vaatii kunkin minältä oman työpanoksensa ja kullekin on tehtävänsä⁵. Mitä kehittyneemmäksi järjestelmä kehittyy, sitä enemmän yksilöiden on sopeuduttava yhä mutkistuvampaan työnjakoon, joka puolestaan on järjestelmän itsesäilytyksen so. säilymisen ehto. Sopeutuessaan minä menettää tietoisuutensa ja ajattelunsa. Minä redusoituu ”aivokummitukseksi”, joka toimii järjestelmän välineenä. Näin järki palvelee vain päämäärää. (mt., 53.)

5 Vrt. Erich Frommin ’yhteiskuntaluonne’. Ks. esim. Matthiess 1999.

Itsesäilytyksen uhka on ennen kaikkea luonnollinen oleminen, kuten käy ilmi viettien mukaisen toiminnan mielettömyydessäkin osaltaan: ”mimeettistä, myyttistä ja metafyyssistä käyttäytymistapaa on pidetty perä perää ylitettyinä maailmankausina” (mt., 54). Myyttiin turvautumista leimaa pelko minästä, joka muuttuisi jälleen luonnoksi ja siten järjettömäksi tai järjenvastaiseksi. Adorno ja Horkheimer kiteyttävät ajatuksensa minän lannistamisesta järjestelmän säilyttämiseksi: ”alistamalla kaiken elämän oman itsesäilytyksensä vaatimuksiin hallitseva vähemmistö takaa oman turvallisuutensa lisäksi myös kokonaisuuden pysymisen pystyssä (mt., 55).” Luonnon alistaminen sekä sisäisesti että ulkoisesti on välttämätöntä hallitsevan luokan aseman ja ”uusraakalaisuuden” säilyttämiseksi (mt., 55–56).

Yksi seuraus työnjaosta on ihmisen tietojen ja taitojen jakautuminen tai eriytyminen (mt., 60). Ihmiskunnan edistyessä teknisesti, vaaditaan yhä enemmän sisäisen luonnon alistamista. Näin edistys ruokkii itseään. Edistyttyessä sanan teknisessä merkityksessä työnjako eriytyy ja ihmisiltä vaaditaan enemmän sopeutumista eli sisäisen luonnon alistamista ja erillisyyttä aistikokemuksista. (mp.) Älykin eriytyy kullekin ihmiselle asetettuun tehtävään, mikä köyhdyttää sekä ajattelua että aistillista puolta. Yhteiskunnan monimutkaistuessa, köyhtyy aistillinen maailmamme (mt., 60–61).

Ajattelu ”nykyoloissa” on siis selkeästi kirjoittajien mukaan alistettua ja kyvytöntä kritiikkiin ja sitä kautta muutokseen. Paradoksaalisesti ajattelussa on kuitenkin myös toivo muutoksesta. Ajattelu käsitteellisesti erottaa meitä luonnosta, mikä toisaalta mahdollistaa luonnon hallinnan ja kaoottisuuden käsittämisen. Tiettyyn pisteeseen asti luonnon hallinta on myös olemassaolomme ehto (esim. fyysiset tarpeemme). Ajattelun tiedostaessa hallitsevan luonteensa, se ainakin ymmärtää, ettei sivilisaatio nykyisellään edusta vapautta. Jos ajattelu ei kuitenkaan pysty erottelevaa luonnettaan havainnoimaan, jää se kyvyttömäksi muutokseen ja toistaa vain järjestelmää. (mt., 64–65)

Kun minä löytää sisäisen luontonsa, tulee siitä oikeaa valistusta eikä herruuttavaa valistusta. Silloin minä kyseenalaistaa välttämättömyyksiä esitetyn. Adorno ja Horkheimer kirjoittavat valistuksen epäonnistuneen, kun se on luopunut ajattelusta tässä ”annetusta” luopumisen tai sen kyseenalaistamisen mielessä. He ilmaisevat ajattelun mahdollisuuden oivallisesti: *”Todellinen kumouskäytäntö edellyttää kuitenkin, että teoria*

ei anna periksi sille tiedottomuudelle, jolle yhteiskunta sallii ajattelun luutua.” Ihminen voisi siis alkaa käyttää alistamisen mahdollistamaa tietoa toisella tapaa. (mt., 67–68.)

Julian Roberts (2004) kirjoittaa artikkelissaan 'The dialectic of enlightenment' tulkintojaan teoksesta. Robertsin mielestä (mt., 69) valistuksen epäonnistuminen näkyy subjektin ja objektin eriytymisenä, jossa ei nähdä näiden välistä resiprookkista, vastavuoroista sekä antamiseen että ottamiseen perustuvaa suhdetta. Tämän vääristymän hän näkee eritoten Kantin vaikutuksena valistukseen. Kantin transendenttinen minä on Robertsin näkemyksen mukaan abstrakti järjestelijä, joka puntaroi moraalista hyvää ja pahaa muodollisesti. Myös moraalinen subjekti on siis abstrakti. Tämä vääristää totutta, sillä hänestä Adornon ja Horkheimerin totuuskäsitys alleviivaa subjektin tietoisuutta. Tällä tietoisuudella on päämääränään dialoginen vaihdanta subjektin ja objektin välillä. (mp.)

Valistuksen käsite -luvussa Adorno ja Horkheimer siis kiteytetysti käsittelevät, mitä tarkoittavat valistuksen käsitteellä. Pääteemana on esittää, kuinka alkuaan valistuksella oli tarkoitus päästä eroon myytistä eli taiasta, jota käytettiin pelon vuoksi luonnon mahdin edessä. Valistuksesta kuitenkin tulee uusi myytti, joka alistaa sekä ihmisen sisäisen että ulkoisen luonnon. Ajattelu on tässä alistamisessa vain väline, joka erottaa meidät luonnosta ja mahdollistaa luonnon alistamisen. Paradoksaalisesti ajattelussa on myös väärästä valistuksesta vapautumisen mahdollisuus, mutta se edellyttää yhteiskunnan ajattelulle asettamien rajojen ylittämistä.

Keskeistä ihmisen luontosuhteen kannalta on Adornon ja Horkheimerin havainto siitä, että ajattelu on välttämätöntä luonnon alistamiseksi. Tiettyyn pisteeseen asti luonnon alistaminen on välttämätöntä myös olemassaolomme kannalta. Tämä tulee lähelle Tuuli Hirvilammen esittämää toista ajattelutapaa, jossa korostetaan ihmisen materiaalista riippuvuutta luonnosta. Adornon ja Horkheimerin mukaan alistaminen muodostuu ongelmaksi, jos ihminen samalla vieraantuu sisäisestä luonnostaan ja kadottaa yleisen ja erityisen välisen eron, mihin esim. positivismi ja valistuksesta seurannut matemaattis-teknillis-rationaalinen orientaatio entisestään ovat ihmiskuntaa vieneet.

Nykyinen luonnon alistaminen ei palvelekaan pelkästään ihmisen olemassaolon välttämättömyyttä, vaan hallitsevan luokan aseman säilytystä, so. herruuden itsesäilytystä. Tämä vaatii ei-hallitsevalta luokalta sopeutumista yhteiskunnalliseen työnjakoon, jossa vieraannumme itsestämme entisestään. Roberts (2004, 61) puolestaan näkee

markkinavoimien saavutukseksi mahdollisuuden organisoida työvoimaa, mikä on mahdollistanut hankkeita, joihin ihmiskunta ei olisi muutoin yltänyt. Ongelmana on, että työvoima kuten muutkin ”vaihdettavat” määritellään markkinoilla abstraktin arvonsa kautta, jolla ei ole välitöntä yhteyttä olosuhteisiinsa. Tämä etäännyttää vaihdettavien suhdetta toisiin, jotka markkinoilla ovat kaupan. Abstraktin markkina-arvon ongelmana on myös se, että tuotanto ei ole suhteessa yksilöiden tarpeisiin ja lisäksi tuotantotavan vuoksi esineet menettävät yksilöllisyytensä. (mt., 61– 62.)

Jos seuraamme Julian Robertsinkin tulkintaa totuudesta ja subjektin tietoisuudesta suhteessa totuuteen, tulee subjektin ja objektin välillä olla dialogia, vaihdantaa tai vuorovaikutusta. Tämä puhuisi myös relationaalisuuden puolesta, jota relationaalisen hyvinvoinnin teoria tähdentää.

Siirryn seuraavaksi käsittelemään myyttiä ja valistusta käsittelevää lukua *Valistuksen dialektiikasta*. Luvussa tähdennetään sitä, kuinka valistuksesta itsestään tulee myytti käyttäen esimerkkinä myyttiä Odysseuksesta.

4.2.2 Myytistä ja valistuksesta

Adorno ja Horkheimer kirjoittavat, että Homeroksen *Odyseia* kuvaa heistä myytin, herruuden ja työn yhteenkietoutumista (mt., 56.) He pitävät Odysseiaa kuvaavana todisteena valistuksen dialektiikasta (mt., 69.), jossa, kuten aikaisemmin todettiin, valistuksesta itsestään tulee myytti. Odysseuksen tarinassa Homeroksen eepoksessa näkyy heidän mielestään, kuinka alkuperäinen, kansanperinteestä juontuva myytti erotettiin eepoksesta järjen avulla järjestettynä, mikä hajottaa alkuperäisen myytin (mp.). Uudessa myytissä valistus ja myytti ovat toisiinsa kietoutuneita (mt., 72).

Odysseus kokee seikkailunsa aikana vaaroja, joille hän altistuu yhä uudestaan. Kirjoittajat kuvaavat matkan aikaisten houkutusten yrittävän harhauttaa Odysseuksen minää. Vaaroille ja houkutuksille altistumisesta seuraa minän ”karaistuminen” kokemusten kautta. Siten minä ei ole seikkailujen vastakohta, kuten Adorno ja Horkheimer sanovat, vaan minästä

tulee seikkailun kautta ykseys. Tässä ykseydessä on kyse sisäisen luonnon voittamisesta, joka tapahtuu matkan aikana.

Adorno ja Horkheimer kuvaavat tätä sisäisen luonnon kukistamista *Odyseian* 20. laulun esimerkin avulla, jossa Odysseus hillitsee tai jopa taltuttaa itsensä. Ko. laulussa Odysseus on jo päässyt kotisaarelleen Ithakalle. Siellä kosijat kilpailevat Odysseuksen puolison Penelopen suosioista. Odysseus raivostuu, kun huomaa palvelustyttöjen menevän kosijoiden tykö. Tunteet kuohuvat hänen sisällään, mutta hän hillitsee itsensä, koska *metis*⁶, viekkaus on sisäistä luontoa voimakkaampi ja palvelee itsesäilytystä itsensä uhraamisen kautta. Täten hillittyään sisäistä luontoon, Odysseus etäännyy luonnosta, vaikka minä ja luonto vielä hänen sisässään taistelevatkin. (mt., 73–75.)

Horkheimer ja Adorno pitävät viekkautta ja petkutusta uhraukseen lähtemättömästi kuuluvina. Uhrauksessa ovat heistä vastakkain yksilö ja yhteisö. Uhrautumisessa luontoyhteys on ihmiseltä kadonnut. Ihmiseen on iskostettu herruus, vallitseva konteksti ja tämä saa hänet tekemään itselleen saman vääryyden, joka hänelle on jo tehty. Vain tämän seurauksena ihminen pystyy ko. vääryyden sietämään. (mt., 78.)

Viekkauudessa on kyse uhrauksesta, jonka ihminen on jo sisäistänyt. Näin uhrausta ei alkuperäisessä merkityksessä enää tarvita (mt., 79). Tätä voidaan yksinkertaistaen verrata nykykäsittein siihen, että ihmiset menevät pääsääntöisesti täysin vapaaehtoisesti ja mielellään niin sanottuun ”oravanpyörään”; uhraus on sisäistetty ja he uusintavat osaltaan yhteiskuntaa.

Minän uhraamista *Valistuksen dialektiikan* kirjoittajat pitävät sekä järjenvastaisena että järkipäisänä (mt., 81). Järjenvastaisuus uhrautumisessa tarkoittaa välttämättömyyttä, jossa viekkaus ottaa roolinsa uhrautumisesta mahdollistajana: vain *metis* saa *Odyseian* heeroksen hillitsemään kostonhalunsa ja vihansa, takomaan rintaansa ja taltuttamaan sisäisen luontonsa (mt., 80–81). Adorno ja Horkheimer toteavat, että uhrausriitissä ihminen ”kääntää tietoisuutensa luontoyhteyttä vastaan”. ”Sivilisoiva järkipäisyys”, jota *metis* kuvastaa, hämärtää ihmisen teloksen⁷, elämän päämäärän. (mt., 81–82.)

Sivilisaation konservatiivisina kulttuurikriitikkoina pidetyt herrat Adorno ja Horkheimer kirjoittavat sivistyksen olevan ihmisen sisäisen luonnon tai hänen itsensä kieltämisen

6 ἡ μῆτις, ’viekkaus’, ’viisaus’ ’taito’.

7 τό τέλος ’loppu’, ’päämäärä’, ’syy’

historiaa. Sivilisoituneessa, ”väärässä yhteiskunnassa” itsensä uhrautumisesta kieltäytyminen, jota kirjoittavat kuvaavat ”epätasa-arvoiseksi ja epäoikeudenmukaiseksi vaihdoksi”, johtaa kaiken menetykseen. Toisin sanoen, jos Odysseus ei olisi esim. *Odyseian* 20. laulussa Ithakalla hillinnyt kostonhimoaan, olisi lopputulos ollut toisenlainen eikä hän siis olisi toiminut itsesäilytyksen vaatimalla tavalla. Lopulta heeroksemmekin on uhri, joka toisaalta kostaa itselleen ja toisaalta säilyttää itsensä metiksen, viekkauden avulla, mutta kadottaa sisäisen luontonsa, elämisensä ja päätyy sovitukseen yhteiskunnan kanssa. Odysseus sisäistää uhrausriitin. (mt., 83–84.)

Järkeä tarvitaan luonnon hallitsemiseen. Järki karkottaa mimesiksen, mutta on toisaalta sitä itsekin. Järkeistetty minä siis sisäistää uhrauksen. (mt., 85–87.) Myyttiset vaarat kuvaavat muinaisia oikeusvaateita, joita myyttiset hahmot kuvaavat (mt., 86–87). Metis on ”järkevöitynyttä uhmaa” myytin vääjäämättömyyttä, myytin osoittamaa kohtaloa kohtaan (mt., 87–89). Metis alistaa sisäisen luonnon. Odysseus toimii kuten hänen edellytetään toimivan, mutta käyttää viekkautaan; hän kuuntelee seireenien laulua, mutta sidotuttaa itsensä mastoon (mt., 88). Järkeistynyt halu päästä seireenien luo estää juuri tuon samaisen halun (mp.).

Viekkauudessa on kyse myös sanan ja kohteen, subjektin ja objektin erosta (mt., 89). Sanat kuvaavat yhteiskunnan kaavamaisuutta. Metis hyödyntää sanan ja kohteen välistä eroa (mt., 90). Odysseuksen kohtaaminen kyklooppi Polyfemoksen kanssa kuvastaa tätä eroa ja sen hyödyntämistä. Tämä ero myös sisältää ”nykymatematiikan kaavan”, jolla Adorno ja Horkheimer kuvannevat nähdäkseni positivismissakin ilmenevää yleisen ja erityisen eroa ja tämän eron kadottamista, josta aikaisemmin on keskusteltu (mp.).

Mielenkiintoista on, että Adorno ja Horkheimer kuvaavat viekasta, metistä käyttävää matkalaista *homo economicukseksi*. He jatkavat, että kaikkien on määrä tulla tällaisiksi homo economicuksiksi. Viekkkaus kuvastaa vaihtoa, jossa tavallaan alistutaan myytin kuvaamiin vaateisiin tai sopimuksiin, mutta jossa kuitenkin toista osapuolta huiputetaan. Tässä kohdin kirjoittajat viittaavat Max Weberiin todeten vaihdon viittaavan taloustoimeen, jossa ”itseriittoisten perhetalouksien” ylijäämiä vaihdetaan silloin tällöin, vaikka suurelta osin eletään omavaraisesti. (mt., 90–91)

Robertsin (2004, 64) mielestä valistusta ja myyttiä käsittelevässä luvussa *Valistuksen dialektiikassa* käsitellään vieraantumisen vaikutusta ihmisen identiteettiin. *Odyseia* kertoo

meille Robertsin (mt., 59) mukaan siitä, että abstrakti markkina-arvo ja *homo economicus* ovat alkaneet esiintyä jo esihelleenisellä ajalla, jolta Homeroksen runot alkuaan ovat peräisin.

Adorno ja Horkheimer tuovat valistuksen ja myytin vastakohtaisuuden esille jo luvun alkumetreillä. He kirjoittavat Nietzschekin havaitsemasta valistuksen kaksoisluonteesta, jossa valistukseen on ”herruus”, Adornon ja Horkheimerin käsittein, tai valta kietoutunut jo alkuaan (esim. Adorno&Horkheimer 2008, 70–71). Nietzsche seuraajat näkivät valistuksesta vain nihilismin, jota hyödynsivät ideologisesti eivätkä havaitse tai tuo esille valtasuhteita, joita eepokseen ja myyttiin on kietoutunut. Adorno ja Horkheimer viittaavat fasisteihin ja Saksan kansallissosialisteihin. Kuitenkin tämä ”uusromanttinen taantumus” huomasi sen, että valistuksen ja siten porvarillisuuden alkujuuret on jäljitettävissä jo homeeriseen eepokseen saakka. (mp.) Toisin sanoen valheellisuus on kuulunut alkuaan myyttiin, mutta myytin järjeistäminen viimeistelee valheen (esim. mt., 72).

Julian Roberts (2004, 65) mukaan Odysseuksen tarinan esimerkein rakennettu teesi kuvaa identiteetin siirtymää luonnollisesta minästä kohti abstraktia minää. Odysseuksen päämäärä on *nostos*⁸ eli kotiinpaluu, joka kuvastaa sovitusta luonnon kanssa. Neuvokkuuden avulla Odysseus selviää vaaroista ja pääsee lopulta kotiin. (mp.)

Valistuksen *dialektiikassaan* Adorno ja Horkheimer (2008, 73) kuvailevat Odysseuksen matkan Troijasta kotisaarelleen kuvaavan juuri minän muodostumista⁹. He kirjoittavat kaipuun kotiin olevan alkusysäys Odysseuksen seikkailuille. Myytin ja Ithakan vastakkaisuus ovat kirjoittajien mielestä eepokseen sisältyvä paradoksi. Ithakan kaltaiset kiinteät asumukset osaltaan mahdollistavat ”kiinteän omaisuusjärjestyksen”, mikä vieraannuttaa ihmisiä toisistaan ja missä yksilö ja yhteisö alkavat olla ainakin toisinaan toisiaan vastaan erityisintresseissään. Kuitenkin kaipuun, nostokseen sisältyvän algoksen

8 ὁ νόστος ’paluu’, ’kotiinpaluu”

9 Julian Roberts (2004, 65) tulkitsee Adornon ja Horkheimerin käsityksen Ithakasta kuvaavan ihmisen sovitusta luonnon kanssa. Kuitenkin, mielenkiintoista kyllä, Odysseuksen tarua on tulkittu niinkin, ettei Odysseus halunnutkaan palata Ithakalle, kotiin. Hän halusi tämän tulkinnan mukaan kokea seikkailua, minkä runoilija Konstantinos Kavafis kiteyttää *Ithaka*-nimisessä, Tuomas Anhavan (kokoelmassa *Runot 1951–1966*) suomentamassa runossa, jossa todetaan Ithakan voineen tarjota Odysseukselle ”kiehtovan matkan”.

Samaa aihepiiriä käsittelee tavallaan myös Dante Alighieri *Jumalaisessa näytelmässään (Divina Commedia)*. Siinä Odysseus on tuomittu kiirastulen alimpiin kerroksiin, koska ei tahtonutkaan palata kotiin. Runoilijan oppaana kiirastulella toimii antiikin Rooman suuri runoilija Vergilius, jonka kanssa Odysseus kohdataan ”*liekissä kakshaaraisessa*”. Kiirastulella teoksen Odysseus itse tunnustaa, että ”*kaukomieli*” sai hänet jäämään matkalleen lopulta. Mitä tämä voisi merkitä aiheemme kannalta? Sisäisen luonnon vastarintaa ja/tai valistuksen totaaliutta?

(nostalgia) eli tuskan kohteena on juuri samainen kotoseutu. Historian paimentolaiskauden ”muisto” näkyy kaipuussa, joka pohjimmiltaan on kaipuuta myyttiseen alkutilaan tai luontoon. Myytin ”muuntaminen romaaniksi” (homeerinen järjestystyö) paljastaa myytin eron kotiseudusta ja sovituksesta (mt., 111; vrt. myös alaviite 8.)

Valistus ja myytti -luvussa on kyse kiteytettynä myytin ja valistuksen yhteenkietoutumisesta. Valistus pyrki murtamaan myytin, mutta siitä itsestään tuli tässä prosessissa myytti. Odysseuksen homeerisesti ”järkeistetty” eepos kuvastaa tätä prosessia ja eepoksessa on nähtävissä, kuinka valistus ja herruus ovat olleet läsnä jo varhaisissa myyteissä eikä siten ollen herruus ja ”porvarillisuus” ole alkaneet rakentua kuin vasta myöhäiskeskiajalla. Myytti toisin sanoen viimeisteli valheen, kuten Adorno ja Horkheimer asian ilmaisevat. Odysseuksen seikkailun aikana hänen minästään tulee yhtenäinen, abstrakti ja järkeistetty minä, joka on maksaa tästä yhtenäisyydestään hinnan vieraantumisenä luonnosta.

Vieraantumalla luonnosta minä alkaa palvella itsesäilytystä ja yhteiskunnan uusintamista.¹⁰ Seikkailun aikana minä irtautuu myyttisestä menneisyydestä ja minästä tulee järkeistetty ja yhtenäinen minä. Viekkauuden avulla minän uhraaminen on mahdollinen ja näin minä alkaa tehdä itselleen sen, mitä itsesäilytys yhteiskunnassa häneltä edellyttää.

Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan *Valistuksen dialektiikan* toista tarkentavaa lukua. Luku käsittelee valistusta ja moraalialta antaen esimerkkejä ennen kaikkea Markiisi de Saden tuotannosta.

4.2.3 Valistuksesta ja moraalista

Käsittelen tässä alaluvussa *Valistuksen dialektiikan* toista tarkennusta, joka käsittelee moraalialta ja pyrkii osoittamaan, ettei valistunut järjellinen toiminta automaattisesti tarkoita moraalialta toimintaa, vaan valistunut ja alienoitunut ihminen toimii pikemminkin päinvastoin. Esittelen alaluvun keskeisen sisällön, peilaan sitä muiden kirjoittajien

¹⁰ Erich Frommin (esim. 1978, 133) käsite ’yhteiskuntaluonne’ vastaa kutakuinkin tätä ajatusta, että yhteiskunnan sosio-ekonominen rakenne kietoutuu ihmisen psyykeen siten, että ihminen alkaa tiedostamattomasti tehdä sen, mitä yhteiskunnan näkökulmasta hänen täytyy tehdä.

ajatuksiin ja lopuksi sekä tiivistän keskeiset huomiot että esitän tutkielman aiheen kannalta tulkintoja.

Juliette eli valistus ja moraali -luku on Adornon ja Horkheimerin (2008) toinen tarkennus *Valistuksen dialektiikassa*. Esipuheessa vuodelta 1944 ja 1947 he kirjoittavat, että tämän toisen tarkennuksen on tarkoitus tuoda esille, kuinka luonnon kohteistava alistaminen alistaa lopulta ihmisen itsensä, mitä päätyminen eräänlaiseen ”järkeistettyyn” ja vieraantuneeseen moraaliin, jota voitaisiin kenties kutsua myös amoraalisuudeksi (mt., 19).

Luvun kirjoittajat aloittavat pohtimalla Kantin ja Descartesin hengessä ymmärrystä (mt., 114). He esittävät, että ymmärryksen päämääränä on tuottaa käsitejärjestelmä, jota he kutsuvat myös Kantiin viitaten ”ykseydeksi”. ”Valistunut” ajattelu palvelee tätä tieteellistä järjestämistoimintaa, jonka toimintasäännöt pyrkivät rakentamaan käsitehierarkioita (mp.).

Kantin *Puhtaan järjen kritiikkiin* (*Kritik der reinen Vernunft*, Kant 2013) viitaten Adorno ja Horkheimer tuovat esille jälleen yleisen ja erityisen siinä mielessä, että kantilaisittain järjessä on kysymys juuri siitä, että yksittäistapaukset voidaan yleistää; erityisestä voidaan tehdä yleistä (mt., 115). Tieto puolestaan on sellainen arvostelma, joka sopii järjestelmään. Tämä järjestelmä itsessään, kuten edellä kävi ilmi, on järjen ja ymmärryksen avulla havainnoista tai subjektiivisista arvostelmista muodostettu (mp.). Arvostelukyky mahdollistaa näiden havaintojen järjestämisen (mt., 115–116) ja valistus pyrkii siihen, että ’tosiot’ sovitetaan järjestelmään. ’Tosiot’ ovat käytäntöön kuuluvia kokemuksia ja kuvaavat kosketusta luontoon. Tämän tosioiden sovittamisen tulee vahvistaa subjektin (ihmisen) luonnonhallintaa ja valistuksen itsesäilytystä. (mt., 116.)

Kirjoittajat toteavat, että valistuksessa järjen tehtävänä on ollut viime kädessä mahdollistaa kohteiden hallitseminen tai alistaminen, mikä käy edellisestäkin kappaleesta ilmi (mt., 117). Ilman luonnon ja kohteiden järkiperaistämistä hierarkkiseksi käsitejärjestelmäksi, ei oltaisi voitu koskaan saavuttaa nykyistä luonnon hallinnan määrää¹¹. *Puhtaan järjen kritiikissä* Adorno ja Horkheimer toteavat transendentiaalisen, ”yliyksiöllisen” minän¹² Kantilla sovittavan käsitejärjestelmän ja havaintojen ristiriitaisuuden. Tämä vaatii hieman tarkempaa selitystä:

11 Vrt. esim. teknologinen kehitys.

12 ’Transendentiaalinen minä’ on Kantin *Puhtaan järjen kritiikissä* ajattelun tai mielteiden takana oleva subjekti, josta ei voi saada kokemuksellista tietoa, mistä syystä kyseessä on juuri *transendentinen* minä.

Olli Koistinen (2013, 19) toteaa artikkelissaan Kantin *Puhtaan järjen kritiikistä*, että Kant pyrki erottamaan analyttiset ja synteettiset arvostelmat. Synteettisissä arvostelmissa on kyse siitä, että niiden avulla voidaan ilmaista, miten asiat *ovat* maailmassa. Analyttinen arvostelma ei puolestaan kerro kappaleiden tai asioiden ontologiasta mitään, vaan ainoastaan sen sisältämistä käsitteistä. Koistinen kirjoittaa, että Kant kritisoi *synteettisiä a posteriori -arvostelmia* siitä, että tällaisilla empiirisillä synteettisillä arvostelmilla ei voitaisi saada filosofista tietoa aikaan. (mt., 19–20.) Kant itse pyrki aistihavaintoa edeltäviin, *a priori* -synteettisiin arvostelmiin, jotta voitaisiin saada metafyyssistä, kokemuksesta riippumatonta tietoa aikaan (mt., 20). Vain järki mahdollistaa sen, että voimme todeta tiettyjen metafyyssisten abstraktioiden olemassaolon. Matematiikka oli Kantilla yksi perustelu sille, että totuutta on mahdollista löytää ilman empiriaakin (mt., 21). Valistunut järki ja käsitejärjestelmä näin *a priori* toimien rajaavat subjektin kokemusmaailmaa joutumasta ristiriitaan käsitejärjestelmän kanssa. Kuten todettu, tämä käsitejärjestelmä palvelee järjestelmän itsesäilytystä ja selittää yhdeltä osalta heidän vuosien 1944 ja 1947 esipuheessaan esittelemänsä ”*hampaattoman kielen*” (Adorno ja Horkheimer 2008, 117; 15). Adorno ja Horkheimer ilmaisevat asian näin: ”*Käsitteekoneisto on ohjelmoinut aistit jo ennen vaarinottoa. Porvari näkee maailman a priori aineksena, josta hän valmistaa sen itselleen. (mp.)*”

Koska erityinen on järkeistämällä yleisen eduksi kadotettu, poistuvat myös ihmisten väliset erot (erityiset) ja sitä kautta todellinen yhteisetu. Jäljelle jäävät vain yhteiskunnan luokittelut ja tiedekin suhtautuu luontoon sekä ihmisiin vain yleisen kautta (mt., 118, vrt. alaviite 9). Jos erityistä enää havainnoidaan, muokataan se yleistä vastaavaksi älyn tai järjen avulla (mp.). A priori syntetisointi tekee ajattelun itsensä Adornon ja Horkheimerin (mt., 119) mukaan merkityksettömäksi, koska se vain sementöi järjestelmää ja siten omaa iestään.

Valistunut moraali yrittää Adornon ja Horkheimerin mukaan peittää aineellisen edun ja vallan tavoittelun (mt., 119). Kant uskoi, että moraalialla voidaan lähestyä älyllisesti, mitä Adorno ja Horkheimer pitävät optimistisena: valistusta ja moraalialla käsittelevä luku pyrkii juuri osoittamaan, että järkevästi toimiminen ei ole automaattisesti moraalista (mt., 119–121).

Minä joko laajenee tai supistuu järjestelmän lainalaisuuksien ja taloudellisten ehtojen mukaan pyrkiessään itsesäilytykseensä (mt., 121). Järki itsessään ei tuo moraalista toimintaa mukanaan, vaan sitä voidaan hyödyntää ”minkä hyvänsä luonnollisen pyyteen käyttöön” (mp.). Järkeä käytetään suunnitteluun, mutta pyrkiessään a priori havaintojen sovittamiseen käsitejärjestelmään, se ei huomioi päämääriä. (mt., 122-123).

Markiisi de Saden *Juliette*-teos ja muu tuotanto osoittavat sen, että järjellä voidaan perustella mitä hyvänsä päämäärää. *Sodoman 120 päivää* -teoksen ”irstailujärjestön” ohjesääntö kuvastaa esimerkiksi järjestystä, jossa päämäärällä ei ole enää merkitystä. Koska päämäärillä ei ole järjelle merkitystä, ovat tunteet käyneet järjelle tarpeettomiksi ja samanarvoisiksi, yhteismitallisiksi¹³ (mt., 124--125).

Valistuksen yhteys luontoon, ”mielen ja elämän” suhde, rakentuu ihmisen minän kautta. Minä, kuten Odysseiaa käsittelevässä alaluvussa kävi ilmi, rakentuu luonnon ja valistuksen vastakohtaisuudessa, kun ihminen järkeistää luonnon hallintaansa. Adornolle ja Horkheimerille kantilainen järkeä käyttävä transendenttinen minä on abstrakti voima, joka käy taistelua luontoa vastaan. (mt., 124.) Markkinataloudessa järki saa muotonsa, ja ironisesti kirjoittajien mukaan (mt., 125) kuitenkin markkinatalous kumoo järjen; tähän perustuu aikaisemmin esitetty näkemys siitä, että järki ja sen käyttö on toisaalta mahdollisuus, toisaalta valistunut järki nykyisellään on johtanut nykytilanteeseen. Markkinatalous kääntää ihmiset toisiaan vastaan ja järjestelmän itsesäilytys on viime kädessä *itsetuhoa* (mt., 125).

Valistunut järki ei pysty erottelemaan viettejä (mt., 126). Ajattelu ei ota vastuuta tunteista, jotka voidaan nähdä vietin ilmentymäksi, jolloin ne ovat vain osa erityistä, jolle ei järjestelmän näkökulmasta ole käyttöä (mt., 126). Tunteiden ristiriitaisuus tulee esille siinä, mitä Adorno ja Horkheimer (mt., 127) kutsuvat ”tunnekultiksi”. Tunnekulttia järki hyödyntää järkiperaisesti jälleen palvelukseksi järjestelmän säilymistä (mp.). Kyse on siis vieraantuneesta suhteesta tunteisiin, jotka tavallaan on tehty hampaattomiksi, ”sopiviksi” ja vaarattomiksi järjestelmälle.

Jälleen uuden ajan valistuksen dialektiikan ironia tulee esille, kun kirjoittajat käsittelevät ihmisen vapautta ja autonomiaa, jotka osaltaan ovat seurausta valistuksesta. Toisaalta ne, kuten järkikin, ovat mahdollisuuksia ihmiselle, mutta ovat kääntyneet järjestelmän

13 Vrt. Valistus ja myytti -luvun Odysseuksen sisäisen luonnon taltutus, josta keskusteltu aikaisemmin.

itsesäilytyksessä itseään vastaan. Hyveiksi on filosofian avustuksella kulloinkin julistettu sellaisia asioita, jotka palvelevat valtaapitäviä. Kyse on ”hävityksestä ja sivilisaatiosta”, sillä uuden valistuksen tieltä on vanhat uskomukset raivattu pois. Vanhat uskomukset eri yhteisöissä kuitenkin osaltaan palvelivat järjestystä, jota nyt pidetään yllä sorrolla, joka perustellaan välttämättömyydellä. (mt., 127– 129.)

Kantilla järjen tuli hallita Adornon ja Horkheimerin (mt., 129; 131) mukaan, jotteivät tunteet hallitsisi ihmistä mielivaltaisesti. Kirjoittajat siteeraavat Spinozan lausahdusta, jonka mukaan katumus olisi *järjetöntä* ja siten epähyveellistä (mp.). Tosin apatia¹⁴, merkityksessä tunteettomuus voi olla hyödyllistä ja toisaalta välttämätöntä hyveelle (mt., 132). Kantilla apatia tarkoitti Adornon ja Horkheimerin (mp.) mukaan juuri reagoimattomuutta aistiärsyksiin. Apatia yksityisyydessä suojaa toisten kärsimykseltä (mt., 132). Kuten esimerkki Odysseuksesta osoitti, tuntemattomuus vie kohti valistuksen päämäärää ja leimaa sisäisen luonnon hyödyttömäksi.

Nietzsche puolestaan kirjoittaa Adornon ja Horkheimerin mielestä samasta asiasta kuin, mitä Juliette’n toiminta osoittaa. Heikkojen sääliminen on kaikista paheista paheellisin, koska se on ”järjetöntä” ja itsesäilytys perustuu omaan vahvemmuuteen suhteessa muihin (mt., 134;136). Vanhoihin myytteihin ja vaikka kristinuskontoon verrattuna, järjellä on ”tosiasiataju” takanaan (mt., 136). Adornon ja Horkheimerin tulkitseman Nietzschen mukaan kristinuskon saarnaama heikkojen puolustaminen sotii luonnon asettamaa lakia vastaan (mt., 137). Juliette toimii näin vahvemman oikeudella itsekkäästi ja apaattisesti myös rikoksessa, jota toisaalta Nietzsche kuitenkin vierasti ”alhaisena” (mp.).

Säälintunne on jäänyt Sade’lle ja Nietzschelle valistuneen järjen käsitejärjestelmien rakentamisen jälkeen häiritsevänä jäänteenä (mt., 138–139) . Adorno ja Horkheimer luonnehtivat sääliä tunteeksi, joka aisteissa tuo esille yleisen ja erityisen samankaltaisuuden (mt., 139). Vanha porvarillista ajattelua¹⁵ mukailen inhimillinen, mutta toisaalta naisellinen ja järjetön sääli horjuttaa stolaisen päättäväistä apatiaa (mt., 139). Nietzsche yhdisti tunteen oikeamielisyyteen, mutta ongelmallista säälissä on sen riittämättömyys: jos yksilöinä lääkitsemme joitakin lähimpiimme yksittäisiä epäkohtia, jää

14 *'Apatian'* kantasana on vanhan kreikan *πάσχω*-verbi 'kärsiä', 'kokea', johon on liitetty kieltävä etuliite α -, ks. esim. Liddell and Scott Greek Lexicon (1940) *'πάσχω'*, Oxford: Clarendon Press. .

15 Tässä yhteydessä on syytä huomata, että *Valistuksen dialektiikan* Odysseia-ekskursion yksi tarkoitus on esittää, että porvarillisen ajattelun ja valistuksen dialektiikan juuret ulottuvat jo kauas antiikkia edeltävään arkaaiseen aikaan.

sääli rajoittuneeksi ja riittämättömäksi; paikallisesta säälistä osoituksena on filantrooppinen ylemmyudentunne, joka ei kuitenkaan kajoa köyhien ja rikkaiden eron olemassaoloon (mt., 140–141). Fasistiset liikkeet ovat hyödyntäneet säälimättömyyttä politiikassaan, josta kuitenkin filosofit sanoutuivat irti (mt., 140–141).

Säälistä tuli pahe ja sorrosta puolestaan hyve (mt., 141). Tavoitteiden objektiivisuus on kaavamaisen järjen näkökulmasta turhuutta, joten Juliette'nkin on mahdollista punnita yksityisyydessään arvonsa (mt., 142). Kaavamainen järki on myös älyllinen ilmaus koneellisista tuotantovoimista. Kuitenkin Markiisi de Saden Juliette toimii myös ”järjettömästi”, koska jättäytyy aistinautintojen varaan. Tämän Adorno ja Horkheimer tulkitsevat siten, että käännettyään järkiperaisesti perinteiset uskomukset, esim. kristillisen ideologian, pääläelleen, Juliette kuitenkin valistuneen järjen näkökulmasta tarpeettomasti nauttii näiden perinteisten arvojen vastaan toimimisesta (mt., 142–143). He sanovat, että luonto ei pyri nautintoon, vaan tyydyttämään tarpeet, joten nautinto on vieraantunutta ja sinänsä yhteiskunnallista luonteeltaan (mt., 143). Kaipuu takaisin luontoon pois oravanpyörästä saa ihmiset epätoivoisiksi ja lankeamaan ”jumaliin ja paholaisiin”, kuten Adorno ja Horkheimer kirjoittavat (mp.). Toisin sanoen, voi sanoa Juliette'n sortuneen nautinnossa tavallaan myyttiin, joka on luonnon tapa kostaa, koska ihmiset esimerkiksi nauttiessaan vajoavat ajattelemattomuuteen (mt., 143–144). 144:”Vasta kun sivilisaatio ja valistus leviävät, vahvistunut minä ja taattu herruus tekevät juhlasta pelkän ilveilyn.”

Nautintoa vallanpitäjät hyödyntävät herruutensa vahvistamiseen ja ylläpitoon (mt., 144–145). Nietzschekin nautinto oli myyttistä luonteeltaan. Siihen antautuminen merkitsee samaan kuin sääliin antautuminen: kokonaisuuden muuttaminen unohtuu ja ihminen alistuu olosuhteisiinsa ja ”korvikehumalaan” (mt., 145). Rakkauskin sukupuolten välillä tosiasiaassa vain sementöi naisiin kohdistuvan sorron ja patriarkaatin (mp.). Uuden, teollisen ajan valistukselle rakkauskin on hyödytöntä, koska se ei enää ole välttämätöntä taloudelliselle järjestelmälle (mt., 146). Yhä eriytyneemmässä taloudessa ja järjestelmässä, yksilö voi pärjätä ilman perhettäkin, joten rakkauskin tässä muodossaan on tarpeeton (mp.)¹⁶. Rakkauskin on välineellistynyt nautinnoksi, joka palvelee järjestelmän itsesäilytystä (mt., 146–148).

16 Vrt. aikaisempi keskustelu työnjaosta. Myös Erich Frommin (esim. 1978, 147–151) ’markkinoivassa luonteessa’, joka on nykyisenlaisen järjestelmän vallitseva yhteiskuntaluonne (keskusteltu aik. alaviitteessä 10), on sävyjä samasta teemasta: alienoitunut ihminen näkee itsensä vain vaihtoarvonsa kautta suhteessa järjestelmään. Alienoituneessa vaihtosuhteessa ei ole sijaa relaation näkemisessä omaan itsenäiseen, ei-vieraantuneeseen minään tai muihin ihmisiin.

Yhteiskunnallinen hierarkia seisoo alastomana väkivallan perustalla (mt., 149). Ihminen on ensin herruuttanut luontoa ja sitten vahvemmat ihmiset heikompiin, mihin kristillinen moraalikaan ei ole pystynyt täysin puuttumaan lähimmäisenrakkauden sanomallaan (mt., 149–150). Naiset edustavat lajiaan ja miehille luontoa, jota sorretaan niin ikään vahvemman oikeudella eikä tätäkään kristinuskon madonnakultti ole pystynyt lieventämään yrittämällä pitää sivilisaatiossa yllä arkaisten kulttuurien matriarkaalisia piirteitä (mt., 150–151). Sortajat itse etäännyvät entistä enemmän luonnosta ja yrittävät samaistua siihen uhriensa tuskan kautta (mt., 152).

Tuskassa on kysymys paluusta luontoon (mt., 154). Saden julmuuksien täyteinen rakkaus ja Nietzschen pyrkimys välttää säälistävien nöyryyttäminen kumpikin ovat kuin se, mitä fasismi teki ihmisille: välineellistävät ihmisiä rakkaudettomasti (mt., 154). Kristinuskon yritti välittää rakkauden sanomaa ja ristiinnaulitsemisopilla sovittaa sivilisaation luonnon kanssa (mt., 155). Tämä tapahtui kuitenkin Adornon ja Horkheimerin mielestä liian varhain, koska Mooseksen lait ja juutalaisuus sekä kantilainen valistus eivät uskoneet tunteisiin (mp.). Nietzsche tahtoi jumaluuksien sijaan yli-ihmisen (mp.).

Kristillisen rakkauden oli tarkoitus tehdä lait inhimillisiksi sovittamalla tunteet ja siten luonto valistuneeseen sivistykseen (mt., 157). Järjen näkökulmasta tämä rakkaus on hyödytöntä eivätkä sen enempää tiede kuin teollisuuskään sitä tarvitse (mp.). Pyyteetön ja sosiaalinen äidillinen rakkaus on yhteiskunnalle hyödytön (mt., 158). Saden teokset kuvaavat sitä, kuinka yksilöllisyys järjen valossa äärimilleen vietyinä, on johtanut herruuden vahvistamiseen (mt., 159).

Adornon ja Horkheimerin *Valistuksen dialektiikan* toinen tarkennus tuo esille esimerkkiensä kautta, mitä valistunut järki tekee moraalille. Kantilainen transendenttinen minä on subjekti, joka pyrkii sovittamaan havaintonsa, tekemänsä arvostelmat hierarkkiseen käsitejärjestelmään. Käsitejärjestelmään sovittaminen ei kysy päämääriä, vaan toimii laskelmoivasti. Koska tunteet, kuten kärsimys ja sääli, ja päämäärät ovat järjestelmän näkökulmasta tarpeettomia, on apatia, tunteettomuus hyve. Tunteissa asuu kuitenkin ihmisyyttä ja luonto. Järjestelmälle tunteilla on vain välineellinen merkitys: esimerkiksi nautinto toimii harhauttavana tekijänä yhteiskunnallisilta oloilta ja rakkaus sementöi patriarkaatin vallan.

Aikaisemmin totesin valistusta ja myyttiä käsittelevässä alaluvussa, että luonnosta vieraantuva ja vieraantunut minä palvelee itsesäilytystä, jossa itsensä uhraaminen yhteiskunnan eteen palvelee järjestelmän uusintamista. Tällainen järjeistetty minä on edellä mainitussa merkityksessä apaattinen itseäänkin kohtaan, kuten vaikkapa esimerkki Odysseian 20. laulusta meille osoitti. Roberts (2004, 65) kuitenkin huomauttaa, että itsesäilytys ei sinällään sulje pois käsitteen ja luonnon yhteensovittamista, mutta tällainen yhteensovitus on markkinajärjestelmän puitteissa mahdotonta, koska järjestelmä toimii itsensä säilyttämiseksi ja ihmiset ovat tämän itsesäilytyksen logiikan sisäistäneet (mp.)

Julian Roberts (2004, 65) kirjoittaa Adornolla ja Horkheimerilla moraalien esiintyvän tunteissa, jotka valistuksen ja laskennallisuuden näkökulmasta ovat tarpeettomia. Roberts toteaa Markiisi de Saden teosten esimerkin osoittavan, ettei teolla itsessään ole väliä, vain sillä että se sopii järjestelmään ja sen logiikkaan (mt., 66).

Mikäli pidämme Robertsin tulkintaa oikeana, voimme sanoa, että tunteet ovat tarpeettomia ja esimerkiksi säälin ja katumuksen tunteista katumus vahingon seurauksena luonnehtii moraalialia, mutta vieraantunut moraalii on vain keino päämäärän toteuttamiseksi. Aito moraalii on sen sijaan Adornolla ja Horkheimerilla alkukantaista ja yksilöllistä (mp.). Nämä ovat toisen tutkimuskysymyksen kannalta tärkeitä havaintoja.

4.2.4 Kulttuuriteollisuus ja muita fragmentteja

Tässä alaluvussa käsittelen Adornon ja Horkheimerin teoksen muita osia siltä osin kuin tutkimusasetelman kannalta mielestäni on oleellista. En käy systemaattisesti kirjan loppuosaa läpi, koska keskeisin aines sisältyy jo käsiteltyihin lukuihin. Keskitynkin kulttuuriteollisuutta käsittelevään lukuun ja ihmistä ja eläintä käsittelevään fragmenttiin, koska ne ovat tutkimusasetelmani kannalta oleellisia kulttuuriteollisuusluvun valottaessa valistuksen totaalisuutta ja itsesäilytystä omalla tavallaan ja ihmistä ja eläintä käsittelevän fragmentin luonnehtiessa ihmisen suhdetta muuhun elolliseen.

Kulttuuriteollisuutta käsittelevä mitä pessimistisin luku on vuoden 1944 ja 1947 painosten esipuheen mukaan muita jaksoja fragmentaarimpi (Adorno&Horkheimer 2008, 19). Luvun alaotsikko on ”valistus massapetoksena” ja se käsittelee valistuksen laskelmoivaa

kulttuuriteollisuutta, joka tähtää *status quon* ja tekniikan ylistämiseen (mt., 162; 19). Adorno ja Horkheimer kirjoittavat esipuheessa, että kulttuuriteollisuus ei ota vastuuta valheesta, jonka se esittää ”muovatus totuuden” kautta näennäisesti esteettisessä ja objektiivisessä valossa (mt., 19).

Kirjoittajat esittävät, että kulttuuriteollisuus tekee kaikesta vain kaavamaisista ja samankaltaista (mt., 162). Suomimiselta ei säästy sen enempää radio kuin televisiokaan, eikä arkkitehtuurikaan joka sekin toisaalta edustaa valistuksen kaavamaisuutta ja toisaalta asettaa ihmiset vallan alle: yksinäiset ihmiset kaupunkien asunnoissa ovat alistettuja pääoman vallan alle (mp). Adorno ja Horkheimer kirjoittavat, että ”makro- ja mikrokosmoksen silmiinpistävässä ykseydessä ihmiset näkevät kulttuurimallinsa: yleisen ja erityisen valheellisen samuuden” (mt., 163). Kulttuuriteollisuuden ideologia on tosiasiaa bisnes (mp.).

Tekniikassa näkyy alienoituneen yhteiskunnan järjenkäyttö, joka heijastelee ”herruutta”; ”autot, pommit ja elokuvat pitävät kokonaisuutta (...) koossa”, Adorno ja Horkheimer kirjoittavat (mt., 163). Radio on välineenä demokraattinen ja autoritääriäinen alistaessaan ihmiset massatuotteiden kohteiksi, vaikka onkin toisaalta säädelty (mt., 164). Hintakerot erilaisten massakulttuurituotteiden välillä palvelevat kuluttajien luokittelua, joka vain mahdollistaa massatuotteiden määrän lisäämisen (mt., 165–166). Kuitenkin kaikki tuotteet ovat lopulta samaa kaavamaisista massaa (mt., 166). Kantin a prioriselle synteettiselle ajattelullekaan ei ole enää kuluttajilla tarvetta, koska tuotantokoneisto huolehtii kaavamaisuudellaan siitä, ettei aistitietoa tarvitse edes sovittaa järjestelmään (mt., 167). Yksityiskohdatkin, jotka romantiikassa vielä olivat ”järjestyksen haastajia”, kaavamaisuus kesyttää sulauttamalla ne osaksi etukäteen sovittua kokonaisuutta (mt., 168–169).

Elokuvaa saa aikaan kuluttajille suodattimen, joka luo illuusion ikään kuin ulkopuolinen maailmakin olisi kuin elokuvissa esitetty (mt., 169). Tuotteet ominaisuuksillaan on toteutettu sellaisiksi, ettei omaan ajattelutoimintaan ole mahdollisuutta ja mielikuvituskin on surkastunut (mt., 170). Kulttuuriteollisuus heijastelee Adornon ja Horkheimerin mukaan (mt., 174) herruuden esteettistä puolta. Taiteilijoiden on ollut pakko astua liike-elämään, mikä vei heiltä viimeisenkin mahdollisuuden taiteelliseen ja esteettiseen vapauteen (mt., 177 – 178). Kuluttajat puolestaan on alistettu ilman vastarintaa asemaansa (mt., 178).

Kulttuuriteollisuudessa parannukset koskevat vain tuotantotekniikkaa, eivät kaavaa tai sisältöä (mt., 181–182).

”Ajatteleva minä” on päihitetty kuluttajissa ja ideologioita myöten. Kyseessä on ”vapaus valita aina samaa”, koska ideologiatkin ovat vain ilmentymiä yhteiskunnan taloudellisista lainalaisuuksista ja pakoista (mt., 198; 220). Ihmiset yritetään kulttuuriteollisuuden myötävaikutuksella lyödä muottiin, jossa ”viettiyllykkeetkin” aiheuttavat korkeintaan kaavamaisen reaktion (mt., 221).

Fragmentissa ”Ihminen ja eläin” Adorno ja Horkheimer kirjoittavat ihmisen todistelevan arvoaan erottautumalla eläimestä (mt., 315). Iljettävimmillään tämä vastakkaisuus ihmisen ja eläimen välillä näkyy kirjoittajissa eläinkokeissa, joista saatuja tuloksia sitten kaavamaisesti sovelletaan ihmiseen itseensä (mp.). Kärsivän eläimen kouristukset ovat samankaltaista automaattista toimintaa kuin itse julmuuden toteuttajan teko: tosin eläimen reaktio leimataan järjettömäksi, ihmisen toiminta taas on merkki kaavamaisesta järjestä, jota ihminen kuin mekaaninen kone toteuttaa (mt., 315–316).

Eläinmaailmaa ihmiset pitävät käsitteettömänä, ja koska ei ole käsitettä, ei voi olla esimerkiksi onneakaan kuin pienen hetken. Eläin ei voi vaikuttaa kohtaloonsa, koska sillä ei ole tietoisuutta siitä. Kansansaduissa ihmisen muuttumista eläimeksi pidettiin rangaistuksena ja kirouksena. Eläimestä huolehtiminen nähdään järjettömänä ja korkeintaan naisille kuuluvana toimintana. (mt., 317–318.) Naisissa on vielä jäänteitä menneestä matriarkaatista, mutta heidät on alistettu ”patriarkalaisen sivilisaation” ikeeseen (mt., 319 – 320). Eläimiä muistetaan vain silloin, kun niistä on pääoman herruudelle haittaa (mt., 322–323).

Ihmisten vieraantuminen on niin totaalista, että tuskin edes hahmottavat, mihin toisiaankaan tarvitsevat (mt., 325). Niin ikään eläimistäkin huolehtiminen on vain ”valistuksen pettämistä”, koska moinen tunteilu on valistukselle tarpeetonta ja muistuttaa luonnosta, jota on pyritty alistamaan: ”vaarallista on vasta se, että luonto muistetaan” (mt., 326–327).

4.3 Adornon negatiivinen imperatiivi

Teoreettista viitekehystä käsittelevässä alaluvussa kirjoitin Horkheimerin ja erityisesti Adornon näkemyksistä moraalista. Adorno tahtoi mieluummin puhua moraalista kuin etiikasta, jota piti kriittisyyteen kykenemättömänä moraalin tarkasteluna. Kiteytettynä Adorno tahtoi korostaa moraalisen toimijuuden ehdollisuutta suhteessa vallitsevaan yhteiskuntaan, jossa yksilöt toimivat. Adornon moraalin lähtökohtana oli toisaalta ajatus siitä, ettei *”oikeaa elämää voi olla väärässä”* ja toisaalta, että valistuksen dialektiikan prosessissa myös moraalit vääristyy, kun ihminen on alistanut sekä luonnon että sisäisen luontonsa (Kotkavirta 1999, 158).

Theodor W. Adorno kirjoittaa etiikan sijasta moraalista ja moraalifilosofiasta, koska hänestä ’etiikka’ on lähinnä liian kriittiköntä normien ja arvojen tarkastelua (Kotkavirta 1999, 158; 161). Horkheimer kiteyttää materialistisen (kriittisen) moraalin käsitykseen, jonka mukaan moraalit muodostuu kontekstissa, jota ei voi sivuuttaa (mt., 160). Tälle pohjalle myös Adorno rakentaa moraalifilosofiaansa.

Käytännön moraalisen toiminnan yleisen ja erityisen ongelmallisuus havainnollistaa Adornon käsityksissä ongelmaa, jota Adorno kutsuu moraalin ”kaksoisasetelmaksi”, kuten Kotkavirta (mt., 162) on käsitteen kääntänyt. Tällä hän tarkoittaa sitä, että pyrittäessä ratkaisemaan moraalisia ongelmia, sekoittuvat yksilöiden ratkaisuihin yleiset periaatteet (kuten kategorinen imperatiivi tai kultainen sääntö) ja erityiset intressit, jotka usein koetetaan esittää yleisinä periaatteina. Näin saatetaan ajaa yleisen moraaliperiaatteen muodossa omaa tai vallitsevan yhteiskunnan (hegemonista) etua. Tällöin Kotkavirran (1999, 161) mukaan unohtuu Nietzsche esille tuoma seikka, että moraalit voidaan käyttää myös ”herruuden toteuttamiseen”.

Materialismin tulee siis huomioida konteksti, jossa arvot ja normit syntyvät. Tästä on kyse myös Adornon moraalikäsityksissä. Kotkavirta (1999, 160) kirjoittaa: *”Kun Adorno muotoilee, ettei ole mitään oikeaa elämää keskellä väärää, niin yksi asia mitä hän ainakin tahtoo sanoa, on alleviivata yksilöiden moraalisten pyrkimysten yhteiskunnallista ehdollisuutta.”*

Adornon mukaan moraalinen toiminta vaatii vastarintaa, koska vallitseva todellisuus on sellainen, joka ei mahdollista moraalista toimintaa. (Kotkavirta 1999, 163; 170) Vastarinnassa on kyse vallitsevan kontekstin vastustamisesta. Tämä vallitseva ”nykyisyys” on historiallinen seuraus valistuksen dialektiikan prosessista, jossa valistuksen totaalisuus johtaa järjen ja ihmisenkin itsensä välineellistymiseen. Tutkielmani hahmottelee toisaalta ihmisen ja luonnon suhdetta ja toisaalta ihmisen ja luonnon suhteen uudenlaista huomioimista, joten on oleellista tarkastella myös moraalien ja vastarinnan mahdollisuuksia.

Julian Robertsin (2004, 65–66) mukaan Adornolla ja Horkheimerilla aito moraalit esiintyy tunteissa, kun alienoitunut moraalit puolestaan on silkkaa abstraktia valtapeliä (vrt. aik. keskustelu valistuksesta ja moraalista). Aito moraalit on Adornolla ja Horkheimerilla alkukantaista ja yksilöllistä ja sillä on – tunteissa kun esiintyy – ”intuitiivinen” pohja, joka on analoginen tiedon kanssa. Robertsin (mp.) mielestä tieto on Adornolla ja Horkheimerilla mimeettistä (*mimesis*¹⁷), joka on luonnon jäljittelyä fyysisellä tasolla. Jäljittelemällä olennot reagoivat ympäristöönsä. Jäljittelyn lähtökohta on kyvyssä kärsiä, mikä on yhteistä kaikille elollisille. Mimeettinen impulssi on sellaista luontoa, joka ei ole hallittavissa. Mimesis yhdistää kohteen minään, mikä sovittaa luonnon ja minän sulautumalla toisiinsa. (mt., 66–67.) Järjestelmän itsensäilytykselle luonnollinen oleminen on uhka, ja siksi se on leimattu ”järjettömäksi” (ks. esim. mt., 54).

Valistus on puolestaan vastakkaista mimesikselle ja yhteensovitukselle luonnon kanssa (mt., 67). ”Väärä” valistunut tieto vaatii kohteen ja minän erottamista toisistaan yrittäessään ahtaa kaiken systemaattiseen järjestelmään. Näin valistus erottaa itsensä tästä hetkestä ja luonnosta, jossa kaikki on olemuksellisesti ainutlaatuista. (mp.)

Minima Moralia on Adornon (1991a) yritys hahmottaa yksilöllisestä näkökulmasta samaa kuin mihin hän Horkheimerin kanssa pyrki *Valistuksen dialektiikalla*; hahmottaa, miten ihmiskunta on päätenyt nykyiseen raakalaismaisuuteensa. Tarkastellessaan artikkelissaan sosiologiaa ja empiristä tutkimusta Adorno (1991b, 165) kirjoittaa, että sekä objektiiviset että subjektiiviset ”asiantilat” ovat yhteiskunnallisesti välittyneitä. Jussi Kotkavirta (1991, 188–189) kirjoittaa, että Adorno korostaa yksilöllistä kokemuksellisuutta, mutta tämä tulee kytkä yhteiskunnan totaalisuuden reflektointiin useita erilaisia menetelmiä käyttäen.

17 *Mimesis*, μίμησις ’jäljitelmä’, ’imitaatio’, ’jäljitelmä/representaatio taiteen keinoin’ (Liddell and Scott Greek Lexicon, ’μίμησις’).

Kotkavirta (mt., 190) toteaa Adornosta, että ”*filosofinen ja yhteiskunnallinen järjestelmä ikään kuin sulautuvat hänellä yhteen herruuden kokemuksessa ja kritiikissä.*”

Adornon oma ”imperatiivi” on sidoksissa kontekstiinsa ja tästä kumpuavaan yhteiseen kokemukseen (Kotkavirta 1999, 167–168). Myötätunto on moraalin lähtökohta Schopenhauerin tavoin (mt., 168), mutta se on yksinään riittämätön vastarinnaksi vallitsevalla yhteiskunnalle. Vastarinnassa Adornolla on kyse moraalista toiminnasta, joka on nykyisen yhteiskunnan vastustamista (mt., 163–164). Autonomia on vastarinnan edellytys, mitä myös Kant korosti moraalisen velvollisuuden lisäksi kategorisessa imperatiivissaan (mt., 164). Vapautta ei voi olla ilman luonnonhallintaa tai autonomiaa ja rationaalisuutta (mt., 165). Vapaus on Adornolla negatiivista luonteeltaan, koska sitä voidaan ajatella nykyoloissa vain vapauden poissaolemisen kautta (mt., 167).

Vastarintaan tarvitaan myötätunnon lisäksi ”lisäksi tulevan” momenttia (*das Moment des Hinzutretenden*). Kyse on eräänlaisesta spontaanista moraalista impulssista, kun ihmiset kohtaavat kärsimystä: moraalilla elää sen varassa, että ihmiset kokevat kärsimyksen vähentämisen välttämättömyyden yhteisesti. (mt., 168)

Kotkavirta (mp.) huomauttaa, että tämä periaate, Adornon ”imperatiivi” on negatiivinen luonteeltaan: tyydytään moraaliseen minimiin, jotta välttyttäisiin periaatteilta, jotka historia on todistanut usein kääntyvän irvikuvikseen. Kyseessä on siis kärsimykseen kytkeytyvä materialistinen muotoilu moraalisen toiminnan lähtökohdalle. Epäselväksi jää, että tarkoitetaan tässä vain ihmisten kärsimystä, koska muiden elollisten toiminnasta ei keskustella, vaikka niilläkin on esimerkiksi Robertsin (2004, 67) tulkinnan mukaan yhteinen kyky kärsiä. Kuten aikaisemmin on todettu, Valistuksen dialektiikassa Adorno ja Horkheimer (2008, 154) kirjoittavat, että tuskassa on kysymys paluusta luontoon (ks. alaluku 4.2.3 valistuksesta ja moraalista).

Axel Honneth (2004, 342) toteaa artikkelissaan kriittisen teorian älyllisestä perinnöstä, että Adornon *Minima Moralia* toisaalta ei näe nykyisessä (silloisessa?) yhteiskunnassa mahdolliseksi universaalista moraalista teoriaa, koska yhteiskunnan sosiaalinen elämä on jo niin pahoin ”vaurioitunut”, kuten Honneth (mp.) toteaa. Kuitenkin Honnethin mielestä Adornonkin teos heijastelee moraalista ideaa siitä, että paljon on merkitystä toimijoiden välisellä praksiksella, jonka avulla voidaan yhteistyössä minä aktualisoida. Valotan tätä ajatuskulkua seuraavaksi tarkemmin.

4.4 Rationaalinen universaali ja minän aktualisointi

Etsin tässä alaluvussa kriittisen teorian laajahkosta perinteestä yhteisiä piirteitä löytääkseni polkuja eteenpäin siitä, mihin Adorno ja Horkheimer koulukunnan varhaisessa vaiheessa jäivät. Tämän alaluvun funktiona on myös osaltaan kontekstualisoida *Valistuksen dialektiikasta* käytyä keskustelua Frankfurtin koulukunnan sisällä. Erityisesti on tarkoitus valottaa koulukunnan yhteistä pohjaa sekä järjelle että moraalille, joiden pohjalta parempi yhteiskunta syntyy. Paremmassa yhteiskunnassa tutkielmani valossa on kyse yhteiskunnasta, jossa ihmisen riippuvaisuussuhde luonnosta on nykyistä paremmin huomioitu, mikä myös voisi edesauttaa ekologisesti kestävämmän elämän rakentumista.

Axel Honneth (2004) kirjoittaa artikkelissaan koulukunnan eri teoreetikkojen yhteisistä piirteistä tai lähtökohdista; siitä mikä heitä yhdistää yksilöllisistä painotuseroista huolimatta. Yksi näistä sekä varhaisen (esim. Adorno, Horkheimer, Benjamin) että myöhemmän (esim. Marcuse ja Habermas) kriittisen teorian yhteisistä näkemyksistä on hegeliläinen ajatus rationaalisesta universaalista (*rational universal*).

Rationaalisessa universaalissa on ajatuksesta, että tällainen universaali on minän aktualisoinnin ehto yhteiskunnassa. Se, millä tavoin rationaalisuutta käytetään aktualisoimisen saavuttamiseen, eroaa eri teoreetikoilla koulukunnan sisällä. Selvää Honnethin mielestä on, että eri teoreetikot painottavat eri tavoin järjen roolia välineenä kohti ”rationaalista” yhteiskuntaan integroitumista. Rationaalisesta universaalista poikkeavat käytännöt minän aktualisoimisessa johtavat yhteiskunnassa sosiaalisiin patologioihin (*social pathologies*). (Honneth 2004, 340–341.)

Ei ole tutkimuskysymysten tai tutkielman laajuudenkaan kannalta mahdollista tahi järkevää syventyä tarkemmin koulukunnan yksittäisten teoreetikkojen painotuksiin. Sen sijaan on tärkeää aiheen kannalta huomata minän aktualisoimisessa olevan kyse *praksiksesta* tai jonkinlaisesta yhteisestä käytännöstä (/toiminnasta), joka voidaan ottaa minän aktualisoinnin päämääräksi minän toimiessa rationaalisesti.

Yksinkertaisemmin selitettynä yhteisessä praksiksessa on kyse yhteistyöstä, kun eri yksilöiden minät aktualisoituvat. Sosiaalinen elämä onnistuu parhaiten, kun yksilölliset

edut on suhteutettu yhteisiin ydinarvoihin (mt., 343.) Honneth tulkitsee, että koulukunnan näkemysten valossa yhteiskunnan päämääränä tulisi olla yhteisen minän aktualisoinnin mahdollistaminen, kun yhteiskunnan kehitys on analysoitu (vrt. *Valistuksen dialektiikka*) (mt., 344).

Valistuksen käsitettä käsittelevässä alaluvussa kirjoitin siitä, kuinka *Valistuksen dialektiikassaan* Adorno ja Horkheimer todistavat, kuinka ajattelu on paradoksaalisesti johtanut nykytilanteeseen, mutta toisaalta taas ajattelussa on myös vapautumisen siemen; ajatuksella voidaan ylittää kontekstin rajoitukset. Kriittisen teorian ajattelijoina yhdistää ajatus sosiaalisesta rationalisaatiosta tai rationaalisoitumisesta. Kuitenkin tämä ”järkeistyminen” johtaa rationaalisen universaalien patologioihin rakenteissa, jotka ovat kapitalistiselle järjestelmälle tai yhteiskunnalle ominaisia. (mt., 349.)

Kaikki koulukunnan teoreetikot käsittelevät omin tapoinensa kärsimyksen merkitystä. Yhteistä koulukunnalle kuitenkin on, että kärsimyksen subjektiivisen kokemuksen nähdään olevan tie vapautumiseen. Kärsimyksen nähdään johtavan paranemis- tai vapautumishaluun, mitä varten ihmisen rationaaliset voimat tulee aktivoida. Vaikka sosiaalinen elämä onkin nyky-yhteiskunnassa patologista, nähdään kuitenkin rationaalinen reagointi patologioista huolimatta mahdolliseksi. (mt., 355–356.)

Artikkelinsa lopussa Honneth (mt., 356–357) luonnostelee haasteita, joihin kriittisen teorian tulisi vastata ollakseen vastaisuudessakin varteenotettava ja uskottava. Hänestä ajatus rationaalisesta universaalista, ihmisten emansipatorisesta intressistä ja järjen sosiaalisesta patologiasta vaativat uusia muotoiluja ja uskottavia esimerkkejä. Näihin keskittyminen ovat hänestä 2000-luvun kriittisen koulukunnan seuraajien tienviittana.

4.5 Kritiikin kritiikki

Tämän tautologisen otsikon alla käsittelen lyhyesti kriittistä koulukuntaa ja erityisesti Adornoa ja Horkheimeria koskevaa kritiikkiä. Tarkoituksena on tuoda esille joitakin vastakkaisia näkökulmia heidän esittämiään argumentteja kohtaan, jotta lukija voisi syvällisemmin arvioida esimerkiksi *Valistuksen dialektiikan* pohjalta tehtyjä johtopäätöksiä ja väittämiä.

David Inglis ja Christopher Thorpe (2012, 68) kirjoittavat Frankfurtin koulukunnan yrittäneen välttää stalinistisen marxismin vaarat ja hahmotella kapitalistisen yhteiskunnan sortomekanismeja. He tahtoivat myös löytää näkökulmia keinoihin, jotta yhteiskuntaa voitaisiin muuttaa (mp.). Tieteen saralta erityisesti positivismi joutui kriittisen teorian hampaisiin, sillä positivismi oli vallitsevana sekä neuvostomarxismissa että Yhdysvalloissa (mt., 69).

Keskeistä koulukunnan positivismin kritiikissä oli, että positivismin esittämät ”faktat” ja pyrkimykset yleisiin lainalaistuksiin eivät olleet koulukunnan mielestä neutraaleja luonteeltaan, vaan valta on kytkeytynyt niihin (Inglis & Thorpe 2012, 69–70). Lisäksi nämä faktat olivat heistä liian pinnallisia ja yleistäviä luonteeltaan, mikä teki mahdottomaksi löytää yhteiskunnan todellisen *olemuksen* (mp.). Tätä kritisoitiin myöhemmin liian äärimmäisenä näkemyksenä suhteessa empiirisen aineiston hyödyntämiseen (mt., 73). Myös Jussi Kotkavirta (1991, 189) yhtyy tähän näkemykseen ja kirjoittaa, että osin tästä positivismin kritiikin jyrkkyydestä johtuu, että sosiologialle Adornon kritiikki jäi ulkokohtaiseksi.

Kapitalismin Horkheimer näki siirtyneen monopolien aikakauteen, jolla valtaa käyttivät suuret yhtiöt (Inglis & Thorpe 2012, 71). Kulttuuri toimi tämän järjestelmän hyväksi ja totaalinen hallintojärjestelmä yhdessä kulttuurin kanssa vie mahdollisuudet yksilölliseen vapauteen ja kriittiseen ajatteluun (mp.)

Varhaisen Frankfurtin koulukunnan Adornon ja Horkheimerin kulttuuriteollisuuden kritiikki on Inglisin ja Thorpen (2012) mielestä kyseenalaisimpana pidettyä ainesta. He uskoivat altistumisen kulttuuriteollisuuden massatuotteille vievän kuluttajayleisöltä mahdollisuuksia kriittisen ajatteluun. Adornon ja Horkheimer arvottavat massataidetta

suhteessa ”oikeaan” taiteeseen, joka parhaimmillaan suorastaan voi toimia kimmokkeena kriittiselle ajattelulle. Tällaiset taideteokset ovat kuitenkin useimpien ulottumattomissa vaikeaselkoisuutensa vuoksi. (mt., 72–73.). Habermas (Kotkavirran 1999, 157 mukaan) esimerkiksi piti Adornon ajatusten perustelujen kumpuavan hänen porvarillisesta taustastaan ja subjektiivisista kokemuksistaan, joita ei voi pitää yleispätevinä.

Näitä kulttuuriin liittyviä ajatuksia esim. 1960-luvulla kritisoiitiin liian pessimistisinä ja dogmaattisina. Kriitikki meni jopa persoonien tasolle, koska kulttuuriin liittyvät ajatukset liitettiin Adornon ja Horkheimerin taustoihin. (mt., 72–73.). Kriitikot näkivät, että Adorno ja Horkheimer aliarvioivat pop-kulttuurin mahdollisuudet. Heistä myöskään ihmismieli ei ollut niin altis manipulaatiolle kuin Adornon ja Horkheimerin mielestä (mp., vrt. esim. Fromm 1978, 133). Kiteytettynä voitaisiin sanoa, että Adorno ja Horkheimer aliarvioivat ihmisen toimijuuden mahdollisuuksia ja toisaalta suhtautuivat dogmaattisesti esim. tieteen mahdollisuuksiin, joka eritoten nykyään ei ole enää pelkkää positivismia.

Yleisesti *Valistuksen dialektiikkaa* on pidetty sangen pessimistisenä suhteessa muutoksen mahdollisuuteen (Moisio & Huttunen 1999, 36). Teoksessa konkretisoitui koulukunnan teoreetikkojen väliset eriäväsyydet esimerkiksi suhteessa fasismiin, jotka olivat yhtenä lähtökohtana teokselle. Teos myös Huttusen ja Moision mukaan edisti näkemysten erkanemista toisistaan. Horkheimerille teos oli myös uusi alku ja hän etsi mahdollisuutta muutoksen aikaansaamiseksi: eräissä esseissään hän luonnehti inhimillisen tahdon mahdollisuuksia. (mp.; vrt. Postone 2004, esim. 183)

Valistuksen dialektiikkaa on pidetty epäteoreettisena ja kielteisenä, jopa pessimistisenä teoksena. Kuitenkin Jürgen Matthies (1999, 130) korostaa teoksen merkitystä nimenomaan siinä mielessä, että se pitää ihmisen luontosuhdetta *zeitgeistin* tulkinnassaan. Tämä on relevantti huomio tutkielmani aiheen kannalta.

5. Tulokset ja loppukeskustelu

Analyysissä olen käsitellyt laajaa teoreettista aineisto pyrkiessäni vastaamaan tutkimuskysymyksiini, jotka ovat:

- 1) Mikä merkitys kriittisen koulukunnan esittämällä ajatuksilla valistuksen dialektiikasta ja valistuksen totaalisuudesta on relationaalisen hyvinvoinnin kannalta?
- 2) Mikä merkitys kärsimyksen huomaamisella on Adornon esittämän spontaanin moraalisen reaktion tai identifioitumisen kannalta ja sitä kautta myötätunnolle ja relationaaliselle hyvinvoinnille?

Seuravaksi esitän kiteytettynä analyysini sisällön ja teen tästä johtopäätöksiä, joiden avulla hahmottelen vastausta edellä mainittuihin tutkimuskysymyksiini. Johtopäätösten jälkeen pohdin tutkielmaani, sen antia ja työskentelyprosessia kokonaisuudessaan. Esitän vielä lyhyesti pohdinnan lopuksi jatkotutkimusideoita.

5.1 Tulokset

Vastatakseni ensimmäiseen tutkimuskysymykseeni valistuksen dialektiikan annista relationaaliselle hyvinvoinnille, esitän ensin analyysin keskeisen sisällön, jota sitten yhdistelen saadakseni aikaan vastauksena synteessin eri teoreetikkojen ajatuksista siten kuin tutkimusasetelmassani olen esittänyt.

5.1.1 Ensimmäinen tutkimuskysymys

Helne ja Hirvilampi näkevät relationaalisen hyvinvoinnin teoriassaan edellytyksenä siirtymälle kohti ekologisesti ja sosiaalisesti kestävämpää yhteiskuntaa ihmisen luontoyhteyden ja -riippuvaisuuden tunnustamisen. Erityisen olennaista ekologisuuden kannalta on ihmisen toiminta, koska ekologisuus tai epäekologisuus realisoituvat

käytännön toimien kautta luontoon ja muuhun elolliseen. Jotta ihmiset olisivat tietoisempia toiminnastaan, tulee ihmisten pystyä entistä paremmin pystyä aktualisoimaan minänsä.

Relationaalisen hyvinvoinnin teoriassa ihmisen hyvinvointi on riippuvainen tarpeiden tasapainoisesta tyydyttämisestä. Tarpeilla on neljä ulottuvuutta: oleminen, omistaminen, tekeminen ja rakastaminen. Vaikka selviytymisen kannalta tarvitaan minimimäärä omistamista, nykyihminen keskittyy liiaksi omistamisen ulottuvuuteen muiden ulottuvuuksien jäädessä heikommalle tolalle. Tämä vaikuttaa hyvinvointiimme, sillä tarpeet kytkeytyvät ja vaikuttavat toisiinsa eikä yhden ulottuvuuden ylikorostus kompensoi muiden ulottuvuuksien vajetta. Erich Frommin mukaan omistaminen ei edellytä elävää, produktiivista suhdetta omistettavaan, joten sitä kuvaa kuolleisuus ja passiivisuus. Olemista kuvaavat prosessimaisuus, liikkeessä oleminen, aktiivisuus. Fromm (1978, 25) kirjoittaa Simmelin todenneen *olemisen* implikoivan muutosta ja *joksikin tulemista*.

Relationaalinen ihminen on *homo iunctus*, joka on vastakohta nyky-yhteiskunnan vallitsevalle ihmistyyppille *homo economicukselle*. Toisin kuin *homo economicus*, *homo iunctus* tunnustaa yhteytensä luontoon. *Homo iunctus* pyrkii aktualisoimaan tarpeensa, kun *homo economicus* keskittyy halujensa tyydyttämiseen ja on kadottanut kosketuksensa myös itseensä. Erich Fromm käyttää ”radikaalin hedonismin” käsitettä kuvaamaan halujen välitöntä tyydytystä; halut ja tarpeet ovat todella eri asioita.

Homo iunctuksen minä on relationaalinen ja muut eliöt ovat silloin osa ihmistä ja hänen minäänsä. Relationaalisessa ihmiskäsityksessä ihmiset ovat osa luontoa, ihminen on riippuvainen luonnosta, ihmiset ovat riippuvaisia toisistaan ja muista luonnonolioista ja ihmisen hyvinvointi on riippuvainen ekosysteemeistä ja niiden verkostoista, joiden osa ihminen itsekin on.

Arne Naessin mukaan riippuvuutensa luonnosta tunnistava ihminen identifioituu myötätuntoisesti muuhun elolliseen. Minän realisoinnissa on kyse kunkin olennon sisäisen potentiaalin realisoimisesta. Nämä potentiaalit vastaavat oman olemisen säilyttämistä, missä on kyse oman luontonsa mukaisesti toimimisesta. Potentiaalit ovat objektiivisia vaatiessaan yhteyttä muihin eikä minä voi täysin realisoitua, jos suhteemme muihin on puutteellinen.

Samaistumisesta muuhun elämään seuraa myös altruismi ja solidaarisuus, koska minä on laajentunut eikä erotu muista elollisista ja niiden olemisesta. Naessin ekologinen minä ja

minän realisaatio korostavat yhteyttä muuhun elolliseen. Identifioituminen on prosessi, jossa identifioitumalla muihin itsetuntemuksemme laajenee ja näin yhä laajemmin huomioimaan muita. Laajentuneen minän oma etu tai potentiaaliemme toteutus ei ole ristiriidassa muiden edun kanssa.

Siirtymä kohti sosiaalisesti ja ekologisesti kestävämpää yhteiskuntaa vaatii entistä aktiivisempia ihmisiä, jotka tyydyttävät tarpeitaan enemmän muilla kuin omistamisen ulottuvuudella. Oleminen korostaa materiaalistien tavoitteiden sijaan muun muassa henkilökohtaisen kasvun tavoittelua. Helne ja Hirvilampi toteavat Maslowia seuraten minän aktualisoinnin (*self-actualization*) olevan tarpeidentyydytyksen korkein taso. Minän aktualisoiduttua minän kapasiteetti ja ihmisyyys ovat ylimmillään. Minän aktualisoinnissa ihmisen sosiaalinen ja yksilöllinen hyvinvointi yhdistyvät ja tämä tekee minän aktualisoinnin relationaaliseksi luonteeltaan. Jos laajennamme ihmisen minää muihin elollisiin, on myös oman hyvinvointimme lisäksi meillä mahdollisuus kestävämpään elämäntapaan.

Adornon ja Horkheimerin *Valistuksen* dialektiikka esittää, kuinka ihmiskunta on päätenyt nykyiseen raakalaisuuteensa. Valistuksella oli tarkoitus päästä eroon pelosta luonnon edessä. Valistuksesta itsestään kuitenkin tuli myytti, joka alistaa sekä luonnon että ihmisen. Ajattelusta tulee välineellistä ja välineellinen ajattelu erottaa meidät toistaalta luonnosta, toistaalta mahdollistaa luonnon (alati kasvavan) alistamisen.

Valistunut tieto kadottaa laadut ja eroavaisuudet. Valistuksesta itsestään tulee myytti ja luonto kohteistetaan, mistä seuraa ihmisen vieraantuminen luonnosta, jota ihminen yrittää yhä enemmän hallita. Nykyinen luonnon alistaminen ei palvele ihmisen olemassaolon välttämättömyyttä, vaan hallitsevan luokan aseman säilytystä, herruuden itsesäilytystä. Tämä vaatii ei-hallitsevalta luokalta sopeutumista yhteiskunnalliseen työnjakoon, jossa vieraannumme itsestämme ja aistikokemuksistamme entisestään. Yhteiskunnan tullessa yhä monimutkaisemmaksi aistimaailmamme köyhtyy alati.

Vieraantumalla luonnosta minä alkaa palvella itsesäilytystä ja yhteiskunnan uusintamista. Odysseian esimerkki osoittaa, että minä irtautuu myyttisestä menneisyydestä ja minästä tulee järkeistetty ja yhtenäinen minä. Viekkauuden avulla minän uhraaminen on mahdollinen ja näin minä alkaa tehdä itselleen sen, mitä itsesäilytys yhteiskunnassa häneltä edellyttää. Työnjakoon sopeutuminen vaatii entistä enemmän sisäisen luonnon alistamista,

joka palvelee järjestelmän itesesäilytystä. Aistikokemukset ovat välineelliselle, valistuneelle järjelle järjettömiä paitsi, jos ne palvelevat järjestelmän itesesäilytystä, kun viihdeteollisuuden kaavamaisessa muodossa hyödynnettyinä. Tärkeää on kuitenkin ymmärtää kuten Julian Roberts (2004) huomauttaa, että itesesäilytys ei sinällään sulje pois luonnon ja käsitteen yhteensovittamista. Markkinajärjestelmä tekee tämän yhteensovittamisen mahdottomaksi, koska järjestelmän itesesäilytyslogiikka on sisäistetty ihmisiin, jotka uhraavat itsensä, kuten myös Erich Frommin 'yhteiskuntaluonteen' ja 'markkinoivan luonteen' käsitteet implikoivat.

Mielenkiintoista on, että myös Adorno ja Horkheimer käyttävät käsitettä *homo economicus* kuvaamaan ihmistä, jollaiseksi valistuksen myötä ihmisen on määrä tulla. Metis, viekkaus, josta annetaan *Valistuksen dialektiikassa* esimerkki Odysseian kautta, on sellaisen vaihdon esiintymää, jossa toista osapuolta huijataan, kuten Odysseus huiputtaa Polyfemosta. Myytti ja valistus luvussa onkin pohjimmiltaan kyse siitä, kuinka ihminen itsepetoksen kautta vieraantuu luonnosta ja itsestään ja kuinka se vaikuttaa hänen identiteettiinsä. Myös Adornon ja Horkheimerin *homo economicus* on vahvasti alienoitunut, kuten myös Helneen ja Hirvilammen *homo economicus*, joka on vastakohta relationaaliselle ihmiselle, *homo iunctukselle*.

Valistus vaikuttaa myös moraaliin: valistunut, transendenttinen minä pyrkii sovittamaan havaintonsa, tekemänsä arvostelmat hierarkkiseen käsitejärjestelmään; teolla ei itsessään ole merkitystä, kunhan se voidaan sovittaa järjestelmään, kuten Markiisi de Saden teosten esimerkit osoittavat. Käsitejärjestelmään sovittaminen ei siis kysy päämääriä, vaan toimii laskelmoivasti. Koska tunteet, kuten kärsimys ja sääli, ja päämäärät ovat järjestelmän näkökulmasta tarpeettomia, on apatia, tunteettomuus hyve. Tunteissa asuu kuitenkin ihmisuus ja luonto. Järjestelmälle tunteilla on vain välineellinen merkitys: esimerkiksi nautinto toimii harhauttavana tekijänä yhteiskunnallisilta oloilta ja rakkaus sementöi patriarkaatin vallan. Vieraantunut moraali on vain keino päämäärän toteuttamiseksi, mutta aito moraali on sen sijaan Adornolla ja Horkheimerilla alkukantaista ja yksilöllistä.

Keskeistä ihmisen luontosuhteen kannalta on Adornon ja Horkheimerin havainto siitä, että ajattelu on välttämätöntä luonnon alistamiseksi. Tiettyyn pisteeseen asti luonnon alistaminen on välttämätöntä myös olemassaolomme kannalta. Tämä tulee lähelle Tuuli Hirvilammen esittämää ajattelutapaa, jossa korostetaan ihmisen materiaalista riippuvuutta

luonnosta. Adornon ja Horkheimerin mukaan luonnon alistaminen muodostuu ongelmaksi, jos ihminen samalla vieraantuu sisäisestä luonnostaan ja kadottaa yleisen ja erityisen välisen eron. Paradoksaalisesti ajattelussa on myös väärästä valistuksesta vapautumisen mahdollisuus, mutta se edellyttää yhteiskunnan ajattelulle asettamien rajojen ylittämistä. Käytännössä tämä tarkoittaa totunnaisten ajattelumallien ja -tapojen tiedostamista ja entistä kriittisempää ajattelutapaa, koska vain kriittisen reflektion käyttö voimme ajatella ja toimia toisin.

Toisaalta markkinavoimat ovat mahdollistaneet hankkeita, joihin ihmiskunta ei olisi muutoin yltänyt, mutta toisaalta työvoima määritellään markkinoilla abstraktin arvonsa kautta, jolla ei ole välitöntä yhteyttä olosuhteisiinsa. Tämä etäännyttää vaihdettavien suhdetta toisiinsa, jotka markkinoilla ovat kaupan. Abstraktin markkina-arvon ongelmana on myös se, että tuotanto ei ole suhteessa yksilöiden tarpeisiin ja lisäksi tuotantotavan vuoksi esineet menettävät yksilöllisyytensä (ks. esim. Adorno & Horkheimer 2008, 52–53; 60–61; vrt. myös 118–123; Roberts 2004, 61–62). Tämä puoltaisi pienimuotoisempaa ja tarvelähtöisempää talouselämää, johon muun muassa Frommin olemisen korostaminen ja Helneen ja Hirvilammen relationaalisen hyvinvoinninkin teoria kehottaa.

Lisäksi jos seuraamme aikaisemmin mainittua Julian Robertsin tulkintaa totuudesta ja subjektin tietoisuudesta suhteessa totuuteen, tulee subjektin ja objektin välillä olla dialogia, vaihdantaa tai vuorovaikutusta. Tämä puhuisi myös relationaalisuuden puolesta ja on helppo nähdä Naessin esittämän toisiin identifioitumisen ja minän laajentamisen hyödyllisyys myös tästä näkökulmasta.

Markkinataloudessa valistunut järki, joka ei kysele miksi vaan toimii säilyttääkseen itsensä, saa muotonsa. Järjestelmän yksilöihin jo itsessään sisäistämä itsensäilytys johtaa ihmiskunnan itsetuhoon Adornon ja Horkheimerin mukaan. Tästä voidaan ekologisessa kriisissäkin nähdä olevan kysymys.

5.1.2 Toinen tutkimuskysymys

Toisen tutkimuskysymykseen vastaamiseksi tuotakoon esille, että esimerkiksi Arne Naess korostaa jokaisen mahdollisuutta toteuttaa omaa potentiaaliaan. Minän realisointi vaatii

minän hahmottamista suhteessa muihin. Jos ajattelemme kriittisen teorian valossa yhteiskunnan tehtäväksi mahdollistaa minän aktualisoimisen yhteisesti tai yhteistyössä, on ihmisistä muihinkin elollisiin ulottuvan relatiivisuuden kannalta tärkeää kysyä, mitä olisi tällainen praxis yhteiskunnassa? Eläinten ja etenkin kasvien kanssa emme voi käydä dialogia ja siten tehdä yhteistyötä tai löytää yhteisiä ydinarvoja yhteisen toiminnan pohjalle. Ovatko silloin kärsimyksen huomaaminen ja spontaani moraalinen impulssi ja näistä seuraava minän laajentuminen ”oikea tie” kohti muiden elollisten huomioimista? Tuuli Hirvilammen mukaan luonnolla ja ihmisillä on myös materiaallinen yhteys energian virratessa ihmisen ja luonnon välillä eikä näiden välisiä rajoja pystytä erottamaan.

Adornokin omassa tuotannossaan tuo esille moraalista ideaa siitä, että toimijoiden välinen praxis on merkityksellinen, ja että vain tässä praksisten yhteistyössä minä voidaan aktualisoida. Kuten aikaisemmin toin esille, Axel Honnethin mukaan kriittisessä koulukunnassa nähdään, että kärsimyksen subjektiivinen kokemus on tie vapauteen. Kärsimyksen näkeminen johtaa haluun emansipoitua, mihin tarvitaan puolestaan ihmisten rationaalisia voimia ja niiden aktivoimista avuksi. Patologisoituneessakin nyky-yhteiskunnassa on rationaalinen reagointi kärsimykseen mahdollista.

Sen enempää relationaalinen *homo iunctus* kuin Naessin *homo ecologicus*kaan ei jää kylmäksi suhteessa eläinten kärsimykseen, vaan tunnistaa itsensä muissa luonnonolennoissa. Adorno ja Horkheimer pohtivat ihmisen ja eläinten suhdetta yhdessä *Valistuksen dialektiikan* fragmenteista, jossa toteavat, että ihmiset pitävät eläimiä vastakohtanaan ja omalla julmalla toiminnallaan eläimiä kohtaan ilmentää jälleen kaavamaista järkeä. Eläimestä huolehtimista pidetään tässä katsannossa järjettömänä; huolehtiminen on vain ”valistuksen pettämistä”, koska moinen tunteilu on valistukselle tarpeetonta ja muistuttaa luonnosta, jota on pyritty alistamaan. Tuska vie takaisin luontoon.

5.2 Johtopäätökset

Adorno ja Horkheimer pohtivat teoksessaan, miten todellisen ihmisyyden sijaan olemme päätyneet nykyiseen ”raakalaisuuteen”. Tutkielmani valossa todellinen ihmisuus näyttäytyy toiset olennot ja toiset kanssaihmiset huomioonottavana. Tällainen ihminen tyydyttää tarpeitaan tasapainoisesti eikä tee sitä toisten kustannuksella keskittyen nykyiseen tapaan liiallisesti materiaalistien tarpeiden tyydyttämiseen. Esimerkiksi Hirvilampi (2015, 79) tuo esiin kohtuullista elintasoja pohtiessaan, että olisi syytä pohtia kohtuullisuutta lähiyhteisöjen ja myös koko planeetan näkökulmasta (ks. myös Ranta-Tyrkkö 2009, 24; Fromm 1993, 164).

Aistillisen ja kokemuksellisen maailman köyhtymiseen on helppo yhtyä ja tästä tuntuu äkkiseltään olevan myös vaivatonta löytää esimerkkejä. Yhä teknistyneempi maailma puolestaan vaatii alati enemmän luonnonvaroja, minkä seurauksena luonnon monimuotoisuus on romahtanut ja on jatkuvassa vaarassa (IPCC 2014).

Tunteiden roolin rehabilitointi tulee tutkimustuloksista monella tavalla esille. Helne ja Hirvilampi (2015; 2017) näkevät artikkeleissaan muiden kuin omistamisen tarpeiden korostamisen olevan jatkossa tärkeämpää voidaksemme tähdätä kohti kestävämpää yhteiskuntaa (vrt. Fromm 1978, 170–172). Tässä yhteydessä minän aktualisointi on tarpeen, missä esimerkiksi erilaisten taide- ja tunnetaitojen opetus olisi mielestäni ensisijaista. Huomattavaa onkin, että suomalainen koulutusjärjestelmä on jäljessä esimerkiksi tietoisesta läsnäolon (kuten mindfulness-tekniikat) hyödyntämisessä moniin maihin verrattuna (ks. esim. YLE 2015).

Tunteiden roolia tulee mielestäni siis tarkastella tästäkin näkökulmasta tarkemmin. Kenties kriittisen paradigman hyödyntäminen jatkossa voisi viedä eteenpäin esimerkiksi Olli-Pekka Moisio (ks. 2004) viitoittamalla tiellä: hän ehdottaa sääliä lähtökohdaksi uudelle solidaarisuudelle.

Honneth (2004) huomauttaa artikkelissaan, että keskeistä kriittiselle koulukunnalle on, että se huomioi nykyisen yhteiskunnan historiallis-sosiaalis-poliittisen rakenteisuuden. Toisin sanoen kriittinen teoria tiedostaa nykyhetkeen kytkeytyvän historiallisen painolastin. Ilmeistä on myös vallan ja sen käyttämisen huomioiminen, vaikkakin se näyttäytyy siinä

mieleissä yksiulotteisena, että esimerkiksi kulttuurituotteiden kuluttajien toimijuuteen sisältyvä valta näyttäytyy rajallisena ellei jopa olemattomana. Kuitenkin kriittisen teorian päämääränä on muutos ja herruuteen alistettujen vapauttaminen. Kriittinen teoria haastaa tarkastelemaan *status quota*. Tästäkin syystä soisi kriittistä teoriaa käytettävän nykyistä useammin sosiaalityönkin tutkimuksen paradigmana, koska kriittisessä teoriassa on paljon kyse myös yhteiskunnan muuttamisesta.

Kriittistä koulukuntaa on kritisoitu monin tavoin. *Valistuksen dialektiikkaa* esimerkiksi on pidetty epäteoreettisena ja kielteisenä, jopa pessimistisenä teoksena, minkä lukija helposti huomaa ja toteaa itsekin. Jürgen Matthies (1999, 130) tuo esille, että teos kuitenkin huomioi ihmisen luontosuhteen ajankuvassaan. Teorian validiteetin tarkastelu jää kuitenkin empiirisen tutkimuksen puolelle.

Tutkimusasetelmaa käsittelevässä luvussa viittasin Mäkelän ajatukseen, jonka mukaan vertailtavat kohteet voivat tarkentua tutkimuksen kuluessa. Näin kävi tämän tutkimuksen osalta. Yhdeksi tällaiseksi vertailtavaksi kohteeksi muodostui käsitys minän aktualisoimisesta: toisen tutkimuskysymyksen kannalta oleellista on siitä käyty keskustelu niin Hirvilammella ja Helneellä kuin Naessilla sekä Adornolla ja Horkheimerilläkin.

Adorno ja Horkheimer hylkäävät kantilaisuuden *Valistuksen dialektiikassaan*. Koulukunnan sisällä on kuitenkin vahvaa pluraliteettia eikä synteesiä koulukunnan ajatuksista ole mahdollista tehdä ilman yksittäisten ajattelijoiden teorioiden suhteuttamista toisiinsa. Habermasilla tapahtunut kantilainen käänne esimerkiksi voisi avata uudenlaisia näkökulmia aihepiirin tarkastelulle ja ekologiselle keskustelulle. Näitä ja muitakaan myöhempiä koulukunnan keskusteluita en kuitenkaan tämän työn puitteissa ole voinut lähteä avaamaan.

Tunnistan tutkielmani eklektismiin ja rajaamiseen liittyviä haasteita. Jo analyysin alkuvaiheissa huomasin käsiteltävän aineiston olevan laaja ja erittäin monisyinen, mikä vaikeutti analyysin tekoa. Kokonaisuutena tutkielmani on minulle arvokas oppimiskokemus.

Kriittinen koulukunta haastaa meitä tarkastelemaan moraalin kontekstia; vain siten kenties voi olla enemmän ”oikeaa elämää väärässä” tai yhteiskunta muuttua ekologisesti ja sosiaalisesti kestävämmäksi. Jos yhteiskunnan tehtävä on, kuten kriittisen koulukunnan piirissä on ajateltu, mahdollistaa minän aktualisoiminen yhteisesti, on ihmisistä muihinkin

elollisiin ulottuvan relatiivisuuden kannalta tärkeää kysyä, miten muiden elollisten kanssa voimme dialogin kautta löytää yhteisiä ydinarvoja toimintamme pohjalle. Koska hyvinvointimme on riippuvainen koko maapallon hyvinvoinnista, perustellusti voinen väittää, että sekä ihmiskuvan että yhteiskunnan rakenteiden perusteelliselle muutokselle on tarve, mikäli aiomme turvata lapsillemme ja lapsenlapsillemme elämisen edellytykset.

6. Lähteet

Adorno, T. W., (1991a): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. W. (1991b): Sosiologia ja empiirinen tutkimus. Teoksessa Adorno, T. W., Horkheimer, M., Marcuse, H., & Kotkavirta, J. (1991): *Järjen kritiikki*, s. 147–167. Tampere: Vastapaino.

Adorno, T. W., Horkheimer, M., Marcuse, H., & Kotkavirta, J. (1991): *Järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino.

Adorno, T. & Horkheimer, M. (2008): *Valistuksen dialektiikka. Filosofisia sirpaleita*. Suom. Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino.

Allardt, E. (1976): Dimensions of welfare in a comparative Scandinavian study. *Acta Sociologica*, 19 (3), s. 227–139.

Allardt, E. (1993): Having, Loving, Being; An alternative to the Swedish model of welfare research. Teoksessa *The Quality of Life*, toim. M. Nussbaum ja A. Sen. Oxford: Clarendon Press, s. 88–94.

Beck, U. (2009): *World at risk*. Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press.

Brunkhorst, H. (2004): Critical Theory and the analysis of contemporary mass society. Teoksessa Rush, F. (toim.) (2004a): *The Cambridge companion to critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 248–279.

Durkheim, É (1990): *Sosiaalisesta työnjaosta*. Suomentanut Seppo Randell. Helsinki: Gaudeamus.

Fromm, E. (1978): *To have or to be?*. London: Cape.

Funk, R. (1999): Erich Fromm Frankfurtin koulussa. Psykoanalyttinen sosiaalipsykologian käsite. Teoksessa *Kritiikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Toim. Olli-Pekka Moisio (1999). Jyväskylä: SoPhi. s. 44–70.

Helne, T., Hirvilammi, T. (2015). Wellbeing and Sustainability: A Relational Approach. *Sustainable Development*, 23(3), s. 167–175.

Helne, T., Hirvilammi, T. (2017): The relational conception of wellbeing as a catalyst for the ecosocial transition. Teoksessa Matthies, A. & Närhi, K. (2017): *The Ecosocial Transition of Societies. The contribution of social work and social policy*. London: Routledge, s. 36–53.

- Hirvilammi, T. (2015): *Kestävän hyvinvoinnin jäljillä: Ekologisten kysymysten integroiminen hyvinvointitutkimukseen*. Helsinki: Kelan tutkimusosasto.
- Hirvilammi, T. & Helne, T. (2014): Changing paradigms. A sketch for sustainable wellbeing and ecosocial policy. *Sustainability* 2014; 6 (4), s. 2160–2175.
- Honneth, A. (2004): A Social pathology of reason: on the intellectual legacy of Critical Theory. Teoksessa Rush, F. (toim.) (2004a): *The Cambridge companion to critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 336–360.
- Horkheimer, M. (1991): Traditionaalinen ja kriittinen teoria. Teoksessa Kotkavirta, J. (toim.) (1991): *Järjen kritiikki*. Vastapaino: Tampere, s. 5–58.
- Horkheimer, M. (2008): *Välineellisen järjen kritiikki*. Tampere: Vastapaino.
- Inglis, D. & Thorpe, C. (2012): Marxist and Critical Theory Paradigms. Teoksessa Inglis, D., & Thorpe, C. (2012): *An invitation to social theory*, s. 62–85. Cambridge: Polity.
- Kajanoja, Jouko (2013): Hyvinvointiteoria ja hyvinvointivaltio – Len Doyalin ja Ian Goughin teoria universaaleista tarpeista. Teoksessa Saari, J., Taipale, S., Kainulainen, S., Julkunen, R., & Mäntysaari, M. (2013). *Hyvinvointivaltion moderneja klassikoita*. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu.
- Kant, I. (2013): *Puhtaan järjen kritiikki*. Helsinki: Gaudeamus.
- Koistinen, O. (2013): Johdatus *Puhtaan järjen kritiikkiin*. Teoksessa Kant, I. (2013): *Puhtaan järjen kritiikki*, s. 13–46. Helsinki Gaudeamus.
- Kotkavirta, J. (1991): Jälkisanat. Teoksessa Adorno, T. W., Horkheimer, M., Marcuse, H., & Kotkavirta, J. (1991): *Järjen kritiikki*, s. 169–204. Tampere: Vastapaino.
- Kotkavirta, J. (1999): Omantunnon huono omatunto. Adorno, etiikka ja negatiivinen moraalifilosofia. Teoksessa *Kritiikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Toim. Olli-Pekka Moisio (1999). Jyväskylä: SoPhi. s. 157–176.
- Matthies, A. (2017): The conceptualization of ecosocial transition. Teoksessa Matthies, A. & Närhi, K. (2017): *The Ecosocial Transition of Societies. The contribution of social work and social policy*. London: Routledge, s. 17–35.
- Matthies, J. (1999): Joko olemme kaikki kriittisiä ekologeja? Kriittinen teoria ja ekologinen ajattelu. Teoksessa *Kritiikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Toim. Olli-Pekka Moisio (1999). Jyväskylä: SoPhi. s. 126–156.
- Moisio, O. (toim.) (1999): *Kritiikin lupaus: Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Jyväskylä: SoPhi.
- Moisio, O. (2004): Sääli sosiaalisena siteenä – uudesta solidaarisuudesta. Teoksessa *Seis yhteiskunta - tahdon sisään!*, s. 67–95.

- Moisio, O. (2013): Kärsimys, syyllisyys ja auttamisen moraalifilosofia. *Diakonian tutkimus* 2/2013, s. 99–117.
- Moisio, O. & Huttunen, R. (1999): Totuuden ja oikean elämän kaipuu. Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle. Teoksessa *Kritiikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Toim. Olli-Pekka Moisio (1999). Jyväskylä: SoPhi. s. 9–43.
- Mäkelä, K. (1990): Kvalitatiivisen analyysin arviointiperusteet. Teoksessa Mäkelä, K. (toim.) (1990): *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta*, s. 42–61 . Helsinki: Gaudeamus.
- Naess, A. (1993): Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis. *Environmental Values* 2, no. 1, s. 67–71.
- Naess, A. (1997): Syväekologinen liike – joitakin sen filosofisia puolia. Teoksessa Uurtimo, Y. & Jaaksi, V. (1997): *Ympäristöfilosofian polkuja*, s. 49–77. Tampere: Taju.
- Naess, Arne (2009): Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World. Teoksessa Naess, Arne (2009): *The Ecology of Wisdom : Writings by Arne Naess*. Berkeley, US: Counterpoint. Edited by Aland Drenson & Bill Deval, s. 81–97.
- IPCC (2014) Summary for policymakers. Teoksessa *Climate Change 2014: Impacts, Adaptation, and Vulnerability*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–32.
- Postone, M. (2004): Critique, state, and economy. Teoksessa Rush, F. (toim.) (2004a): *The Cambridge companion to critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 165–193.
- Ranta-Tyrkkö, S. (2009). Vähän on kylliksi – sosiaalityöstä Mahatma Gandhin malliin. Teoksessa Mäntysaari, M., Anneli, P. & Tarja, P. (toim.) (2009): *Sosiaalityö ja teoria*. Juva: PS-kustannus, s. 17–46.
- Rauhala, L. (1998): *Ihmisen ainutlaatuisuus*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Reed, P., & Rothenberg, D. (1993): *Wisdom in the open air: The Norwegian roots of deep ecology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Roberts, J. (2004): The dialectic of enlightenment. Teoksessa Rush, F. (toim.) (2004a): *The Cambridge companion to critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 57–73.
- Rush, F. (toim.) (2004a): *The Cambridge companion to critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rush, F. (2004b): Introduction. Teoksessa Rush, F. (toim.) (2004a): *The Cambridge companion to critical theory*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–5.

Tuomi, J. & Sarajärvi, A. (2003): *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Tammi.

Vilka, L. (1996). *Ekologiseen elämäntapaan*. Helsinki: Yliopistopaino.

Yle 4.4.2015: Ovatko tunne- ja tietoisuustaidot Pisa-tuloksia tärkeämpiä? Haettu 28.6.2017, <https://yle.fi/uutiset/3-7909674>.