

ONKO TÄSSÄ YHTEISKUNNASSA MITÄÄN JÄRKEÄ?

**Jürgen Habermasin elämismaailman ja systeemin käsite-erottelu
välineellisen järjen kritiikin päivityksenä**

Tuomas Manninen
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2020

TIIVISTELMÄ

ONKO TÄSSÄ YHTEISKUNNASSA MITÄÄN JÄRKEÄ?

Jürgen Habermasin elämismailman ja systeemin käsite-erottelu välineellisen järjen kritiikin päivityksenä

Tuomas Manninen
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2020
Ohjaaja: Olli-Pekka Moisio
Sivumäärä: 63

Tätä tutkielmaa ohjaa kaksiosainen kysymys: Onnistuuko Jürgen Habermas päivittämään kriittisen teorian ensimmäisen sukupolven määrittelemän välineellisen järjen kritiikin? Tarjoaako hänen kommunikatiivisen toiminnan teoriassa tekemänsä erottelu systeemin ja elämismailman välillä tyydyttävän perustan tälle?

Tutkimusta motivoi välineellisen järjen käsitteen ja ongelman keskeisyys kriittiselle teorialle koko teoriaperinteen monikymmenvuotisen historian ajan. Ensimmäisen sukupolven teoreetikoista erityisesti Max Horkheimer tunnetaan käsitteen kehittelijänä, joten tutkielma sisältää lyhyen katsauksen myös hänen ajatteluunsa relevanteilta osin. Horkheimeriin kytkeytyen käsittelemän myös Max Weberin formaalin järjen käsitettä.

Habermasin ajattelu jaetaan yleensä kolmeen paradigmaattiseen vaiheeseen, ja tutkielmassani pureudun näistä viimeiseen, kommunikatiivisen toiminnan teoriaan. Tarkasteluni keskiössä olevan rationaalisuustematiikan kannalta tärkeäksi nousee Habermasin erottelu elämismailman ja systeemin välille. Habermasille yhteiskunnallinen systeemi näyttäytyy strategisen, välineellistä laskelmointia painottavan järkipärisyyden piirissä. Tämän teoreettisena vastinparina on elämismailma, eräänlainen yksilöiden jokapäiväistä olemista sen taustalla määrittävä horisontti, joka näyttäytyy kommunikatiivisen, yhteisymmärrykseen pyrkivän järkipärisyyden alueena. Näistä käsitteistä pureudun erityisesti elämismailman tematiikkaan, sillä elämismailmallisessa, aidosti kommunikatiivisessa toiminnassa on löydettävissä mahdollisuus systeemisten imperatiivien vastustamiselle. Täten käsittelemän myös elämismailman käsitteen fenomenologisia juuria Edmund Husserlin ja Alfred Schützinkin kautta.

Tutkielmani lopputulema on, että Habermas tarjoaa mielenkiintoisen uuden näkökulman välineellisen järjen kritiikkiin ja laventaa järjellisuuden tematiikkaan liittyvää käsitteistöä. Paradigmanvaihdoksen myötä näyttää kuitenkin siltä, että jonkinlaista merkityskatoa aiempaan kriittiseen teoriaan nähden on tapahtunut, ja tämän myötä herää kysymys, tilsistyykö kriittisen teorian terä kommunikatiiviseen paradigmaan siirryttäessä.

Asiasanat: Jürgen Habermas, välineellinen järki, kommunikatiivisen toiminnan teoria, elämismailma, systeemi, Frankfurtin koulun kriittinen teoria, yhteiskuntafilosofia

ABSTRACT

IS THERE ANY REASON IN THIS SOCIETY?

Jürgen Habermas' conceptual differentiation between system and lifeworld as an update of the critique of instrumental reason

Tuomas Manninen
Master's Thesis
Philosophy
Department of Social Sciences and Philosophy
University of Jyväskylä
Spring 2020
Supervisor: Olli-Pekka Moisio
Pages: 63

This thesis is guided by a twofold question: does Jürgen Habermas succeed in his attempt to update the critique of instrumental reason paraphrased by the first generation of the Frankfurt school? Does his conceptual differentiation between system and lifeworld, introduced in the theory of communicative action, offer an adequate basis for this?

The research is motivated by the centrality of the theme of instrumental reason for the whole, decades-long project of critical theory. Especially Max Horkheimer is known as the most prominent developer of this concept among the first generation of Frankfurt scholars. The thesis offers a brief summary of Horkheimer's work relating the matter, alongside Max Weber's work, which influenced Horkheimer greatly.

Habermas' work is usually divided to three paradigmatic phases, of which the thesis tackles the last one, the theory of communicative action. For Habermas' understanding of reason, the conceptual division of system and lifeworld is of central importance. Habermas views the system as an area of strategic, instrumental rationality of cold calculation. Alongside the system we have lifeworld, characterised by communicative rationality with primary aim of seeking understanding. This work focuses on the concept of lifeworld, because in the authentic, communicative action within the lifeworld there is a possibility to resist the imperatives imposed upon us by the system. The thesis offers also a brief overview of the phenomenological basis of lifeworld by Edmund Husserl and Alfred Schütz.

The conclusion of the thesis is that Habermas offers an interesting and original viewpoint to the critique of instrumental reason, and manages to widen the conceptual toolset regarding the matter. However, the shift in paradigm seems to come with a loss of meaning in relation to the original critical theory. This raises a question: does the paradigm shift to the theory of communicative action lead to a bland theory, without the same critical potential as before?

Key words: Jürgen Habermas, instrumental reason, theory of communicative action, lifeworld, system, the Frankfurt school of critical theory, social philosophy

SISÄLLYS

1 JOHDANTO	1
2 MAX WEBER JA MAX HORKHEIMER	
FORMAALISTA/VÄLINEELLISESTÄ JÄRJESTÄ	7
2.1 Max Weber yhteiskunnan rationalisoitumisesta	7
2.2 Neljä eri rationaalisuuden muotoa	8
2.3 Max Horkheimer välineellisestä järjestä	12
2.4 Subjekttiivinen ja objektiivinen järki	15
2.5 Jürgen Habermas Horkheimerin välineellisen järjen käsitteen yksipuolisuudesta	16
3 EDMUND HUSSERL JA ALFRED SCHÜTZ ELÄMISMAAILMAN KÄSITTEESTÄ	20
3.1 Eurooppalaisten tieteiden kriisi	20
3.2 Edmund Husserl elämismaailman käsitteestä	23
3.3 Alfred Schütz elämismaailman käsitteestä	25
4 JÜRGEN HABERMASIN ELÄMISMAAILMAN JA SYSTEEMIN EROTTelu KOMMUNIKATIIVISEN JA STRATEGISEN (VÄLINEELLISEN) JÄRJEN JAON TAUSTALLA	29
4.1 Elämismaailma kommunikatiivisen toiminnan tapahtumahorisonttina	29
4.1.1 Elämismaailman määrittelyä	29
4.1.2 Kommunikatiivinen toiminta elämismaailmojen uusintamisprosessina	32
4.1.3 Fenomenologisen ja kommunikaatioteoreettisen elämismaailmakäsityksen suhteesta	34
4.2 Kommunikatiivisten diskurssin muotojen ensisijaisuudesta	35
4.3 Elämismaailman ja systeemin suhde	38

4.4 Elämismaailman kolonisaatio välineellisen järjen kritiikin uudelleenmuotoiluna	43
5 ELÄMISMAAILMAN JA SYSTEEMIN DUALISMIN JATKOKEHITTELYÄ SEKÄ KRITIIKKIÄ	47
5.1 Laki elämismaailman ja systeemin välijäsenenä	47
5.2 Kriittisen teorian paradigmanvaihdos välineellisen järjen näkökulmasta	50
5.3 Habermas <i>Faktizität und Geltungin</i> jälkeen	54
5.4 Habermas viimeisenä suurena rationalistina	57
6 PÄÄTÄNTÖ	59
LÄHTEET	61

1 JOHDANTO

Tutkielmani käsittelee välineellisen järjen kritiikkiä Jürgen Habermasin (s. 1929) filosofiassa. Tutkimuskysymyksenäni on kaksiosainen: Onnistuuko Habermas päivittämään kriittisen teorian ensimmäisen sukupolven välineellisen järjen kritiikin? Tarjoaako hänen kommunikatiivisen toiminnan teoriassa tekemänsä erottelu elämismailman ja systeemin välillä tyydyttävän teoreettisen pohjan tälle? Avaan tässä johdantoluvussa kysymyksen taustaa ja merkittävyyttä sekä hieman niiden ajattelijoiden taustaa, joita käsittelemän tämän työn kuluessa Habermasin ohella. Lopuksi luon katsauksen tutkielman rakenteeseen.

Välineellinen järki on Frankfurtin koulun kriittisen teorian ensimmäisen sukupolven muotoilema käsite ja ilmiö. Kriittinen teoria on tunnettu yhteiskuntatutkimuksen traditio, jolle luonteenomaista on muun muassa monitieteisyys sekä teorian ja käytännön yhteyden korostaminen. Temaattisesti kriittinen teoria on kiinnostunut yhteiskunnallisen järkipärisyyden ohella esimerkiksi massakulttuurista ja kulttuuriteollisuudesta sekä kapitalistisesta yhteiskuntajärjestelmästä, ja teorian keskeisenä pyrkimyksenä on yhteiskunnallinen emansipaatio. Tämä tarkoittaa vapautumista yhteiskunnallisesti tuotetusta sorrosta ja epäoikeudenmukaisuudesta.¹

Kriittinen teoria on saanut alkunsa Frankfurtin yliopiston yhteyteen vuonna 1923 perustetun Sosiaalitutkimuksen Instituutin (Institut für Sozialforschung) myötä. Instituutti perustettiin Felix Weilin (1898–1975) lahjoituksella edistämään marxilaista yhteiskuntatieteellistä tutkimusta Saksassa. Sitä johtamaan asettui aluksi Carl Grünberg (1861–1940), kunnes vuonna 1931 kyseiseen tehtävään nousi Max Horkheimer (1895–1973).²

Instituutin toiminta Saksassa jouduttiin lopettamaan natsipuolueen noustua valtaan vuonna 1933, ja monet sen piiriin kuuluneista tutkijoista lähtivät mitä pikimmin maanpakoon. Jo varhain oli havaittavissa merkkejä siitä, ettei Saksa ollut natsien valtaannousun jälkeen

1 James Bohman, ”Critical Theory”, 2005, <https://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/>.

2 Olli-Pekka Moisio ja Rauno Huttunen, ”Totuuden ja oikean elämän kaipuu. Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teoralle”, teoksessa *Kritiikin lupaus: näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*, toim. Olli-Pekka Moisio (Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 1999), 9–11.

kovinkaan turvallinen paikka Instituutin vasemmistolaisille tutkijoille, joista monet olivat lisäksi juutalaistaustaisia.³

Maanpakoon lähdettyään useat Instituutin tutkijat päätyivät ennen pitkää Yhdysvaltoihin, mutta poikkeuksellisesta tilanteesta huolimatta monet heistä eivät suinkaan olleet toimeettomina. Yhdysvalloista käsin syntyivät muun muassa kriittisen teorian kenties tunnetuin teos, Max Horkheimerin ja Theodor W. Adornon (1903–1969) yhteistyö *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita* (alunperin saks. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* [1944]) sekä tämän tutkielman kannalta erittäin keskeinen Horkheimerin *Välineellisen järjen kritiikki* (alunperin engl. *Eclipse of Reason* [1947]).⁴

Mainituissa teoksissa esitellään välineellisen järjen käsite. Max Horkheimer määrittelee välineellisen järjen sellaiseksi yhteiskunnallisesti tuotetuksi järkipäisyyden muodoksi, joka on hioutunut niin formaaliksi, ettei ajattelussa jää enää sijaa minkään sisällöllisen ymmärtämiselle. Se on kaavamaisesti ja kylmän tehokkaasti etenevää, läpimatematisoitua ajattelua, joka kaiken substantiaalisen merkityksellisyyden unohtaessaan ei voi tavoittaa muuta normatiivista, moraalista sisältöä kuin tehokkaan toiminnan itsessään. Tätä on valistuksen dialektiikka: järjen kiepahtamista järjettömyydeksi, äärimmäisen tehokkaaksi ja läpikotaisin hallinnoiduksi toiminnaksi, jonka tiimellyksessä kukaan ei kuitenkaan kysy, mitä ollaan tekemässä ja miksi. Tämän uuden, tehokkuudessaan yksilön vain yhdeksi rattaaksi massiivisen koneiston osana redusoivan järkipäisyyden puhtain yhteiskunnallinen ilmentymä on totalitaristinen yhteiskuntajärjestelmä, jollaista esimerkiksi natsi-Saksa edusti.⁵ Toki Horkheimer ja Adorno näkivät tämän järkipäisyyden liittyvän olennaisella tavalla myös demokraattisten, kapitalististen yhteiskuntien toimintalogiikkaan, hyvin samansuuntaisesti kuin Max Weber (1864–1920) oman formaalin järjen käsitteensä kohdalla.

Välineellisen järjen tavoittamisen ja kuvaamisen kautta Horkheimer ja Adorno pyrkivät esittämään varsin kunnianhimoisen historianfilosofisen argumentin valistuksen prosessin

3 Moisio ja Huttunen, 16.

4 Bohman, ”Critical Theory”.

5 Max Horkheimer ja Theodor W. Adorno, *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita*, käänt. Veikko Pietilä (Tampere: Vastapaino, 2008); Max Horkheimer, *Välineellisen järjen kritiikki*, käänt. Olli-Pekka Moisio ja Veikko Pietilä (Tampere: Vastapaino, 2008).

epäonnistumisesta ja länsimaiden taantumisesta uuteen barbaarisuuteen. Yleensä mainittuja, maanpaon aikaisia teoksia kuvataankin nimenomaan historianfilosofisena erotuksena vahvasti empiriaan pohjaavasta monitieteisen marxismin ohjelmasta, josta maanpakoa edeltänyt kriittinen teoria tunnetaan.

Toisen maailmansodan päätyttyä Instituutti sai kutsun palata takaisin Frankfurtin yliopiston yhteyteen, ja paluu tapahtui vuonna 1951. Sodanjälkeisenä aikana monet kriittiset teoreetikot olivat omalta osaltaan edesauttamassa demokraattisen Länsi-Saksan luomista, ja demokraattisuuteen kasvattaminen onkin ollut eräs tärkeä teema kriittisen teorian piirissä. Kokonaisvaltaisen demokratiateoriankin kehittelyä on ollut, ja siitä tunnetaan erityisesti toisen polven teoreetikko Jürgen Habermas. Habermas toimi Instituutin johtajana vuosina 1983–1993⁶.

Habermasin ajattelu jaetaan yleensä kolmeen, toisistaan selkeästi erotettavissa olevaan paradigmaattiseen vaiheeseen. Kronologisesti ensimmäisenä tunnetaan julkisuusparadigma, jonka ajalta Habermasin keskeisin julkaisu on *Julkisuuden rakennemuutos* (alunperin saks. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [1962]). Kirja käsittelee julkisen sfäärin rakenteellista muutosta aina 1700-luvulta sen kirjoitushetkeen saakka. Jo tässä teoksessa on havaittavissa monia sellaisia teemoja, jotka ovat nousseet keskeiseksi koko Habermasin tuotannon kannalta. Tällaisia ovat ainakin länsimaisen yhteiskunnan järkipärisyyden tutkimus sekä ajatus ideaalisesta puhetilanteesta ja sen ehdoista.⁷

Tiedonintressiparadigma puolestaan on Habermasin ajattelun vaihe, jonka keskiössä on teos *Erkenntnis und Interesse* (1970). Kyseisessä teoksessa Habermas erittelee kolme eri tiedonintressiä kuvatakseen niiden kautta eri tieteenalojen erilaisia toimintalogiikoita. Hänen mukaansa luonnontieteet toimivat teknisen, luonnon välineelliseen hallintaan keskittyvän intressin pohjalta, jossa on havaittavissa paljon samoja kaikuja kuin välineellisessä järjessä. Useimmat ihmistieteet puolestaan toimivat praktisen intressin pohjalta, jonka ytimessä on inhimillisen toiminnan ymmärtäminen ja selittäminen. Kolmanneksi on joitakin aloja, joita ohjaa emansipatorinen intressi. Tällaiset tieteenalat

6 Rauno Huttunen, ”Jürgen Habermas”, 2014, <http://filosofia.fi/node/5305>.

7 Huttunen.

pyrkivät yhteiskunnan kriittisen tarkastelun kautta emansipaatioon, siis yhteiskunnallisesti tuotetusta sorrosta ja epäoikeudenmukaisuudesta vapautumiseen. Tällaisia aloja ovat Habermasin mukaan ainakin kriittinen teoria ja psykoanalyysi.⁸

Tiedonintressiteoria sai kuitenkin osakseen runsaasti kritiikkiä. Eräs keskeinen kritiikin kohde on Habermasin jyrkkä rajanveto emansipatoristen ja ymmärrykseen pyrkivien tieteiden välillä. Kritiikin myötä Habermas päätyikin ennen pitkää jättämään taakseen tiedonintressiteoriansa, ja kehitti tunnetun kommunikatiivisen toiminnan teorian, joka on tämän työn keskiössä.⁹ Myös tiedonintressiparadigmasta on kuitenkin jäänyt joitain piirteitä elämään Habermasin myöhempään ajatteluun. Eräs tällainen seikka on Habermasin positiivinen suhtautuminen teknologisen kehityksen mahdollisuuksiin ja usko siihen, että välineellis-tekninen toiminnan intressi on mahdollista rajata sille yhteiskunnan alueelle, jolla se on mielekäs.

Kommunikatiivisen toiminnan teorian paradigmaa määrittävät erityisesti Habermasin teokset *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) ja *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992). Kommunikatiivisen toiminnan teoria on kunnianhimoinen ja kokonaisvaltainen yhteiskuntateoria, joka ammentaa verrattoman monen filosofisen ja muun ihmistieteellisen teorian perustalta. Tässä teoriassa Habermasilla on kolme keskeistä, toisiinsa limittyvää tavoitetta. Ensinnä hänen tavoitteenaan on sellaisen uuden rationaalisuuden käsitteen muotoilu, joka ei enää ole modernille filosofialle ominaisten subjektiivisten ja individuaalisten premissien rajoittama. Toiseksi hän tavoittelee uuden, kaksitasoisen yhteiskuntateorian rakentamista elämismaailman ja systeemin käsitteiden ympärille. Kolmanneksi hän pyrkii tätä taustaa vasten luomaan uuden kriittisen teorian modernista, joka analysoi modernin yhteiskunnan patologioita pyrkimyksenään uudelleensuunnata valistuksen projekti sen hylkäämisen sijaan.¹⁰

Keskityn tässä työssä mainituista tavoitteista erityisesti ensimmäiseen, mutta pureudun

8 Huttunen.

9 Rauno Huttunen, ”Jürgen Habermasin yhteiskuntateoriat”, teoksessa *1900-luvun saksalainen yhteiskuntateoria*, toim. Ilkka Kauppinen, Miikka Pyykkönen, ja Olli-Pekka Moisio (Helsinki: Gaudeamus, 2019), 156.

10 Thomas McCarthy, ”Translator’s Introduction”, teoksessa *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984), viii.

myös toiseen ja kolmanteen, sillä nämä teemat ovat Habermasin ajattelussa vahvasti limittyneitä. Habermas siis tarkastelee yhteiskuntaa kahtalaisesti, yhtäältä elämismailman ja toisaalta systeemin näkökulmasta. Tässä työssä keskityn erityisesti elämismailman näkökulmaan, sillä välineellisen järjen ongelman kannalta on ilmeisen tärkeää, että Habermas pystyy asettamaan elämismailman ja sen mukaisen, kommunikatiivisen toiminnan logiikan uskottavaksi vastinpariksi yhteiskunnalliselle systeemille ja sen edustamalle välineellis-strategiselle järkipärisyydelle. Täten avaan tämän työn kuluessa elämismailman käsitettä aina sen fenomenologisista juurista alkaen Edmund Husserlin (1859–1938) ja Alfred Schütz (1899–1959) filosofioissa. Systeemitteorian osalta Habermasille keskeisiä vaikuttajia ovat olleet Talcott Parsons (1902–1979) ja Niklas Luhmann (1927–1998), joita en tämän työn puitteissa käsittele vastaavassa laajuudessa. Nostan kuitenkin tekstin kuluessa aika ajoin esiin joitakin sellaisia Habermasin ajatuksia, joihin Parsons tai Luhmann on olennaisesti vaikuttanut.

Aloitan työni toisen luvun Max Weberin formaalin järjen käsitteen kuvauksella. Weber tunnetaan sosiologian klassikkona, joka on ensimmäisenä tuonut rationaalisuuden ilmiönä ja käsitteenä yhteiskuntatieteellisen tarkastelun kohteeksi. Hänen ajatuksensa erityisesti formaaliin järkeen liittyen on ollut keskeinen inspiraatio Max Horkheimerille, kuten tekstini kuluessa käy ilmeiseksi. Lisäksi Weberin ajattelu on inspiroinut myös Habermasia monella tapaa. Weberin jälkeen siirryn Horkheimerin välineellisen järjen käsitteen analyysiin, ja päätän toisen käsittelyluvun Habermasin esittämällä Horkheimerin ajattelun kritiikillä.

Kolmannen lukuni teemana on elämismailman käsitteen alkuperä fenomenologisessa filosofiassa, johon syvennyn ensinnä Edmund Husserlin ja toiseksi Alfred Schütz (1899–1959) ajattelun kautta. Husserl tunnetaan kyseisen käsitteen kehittäjänä, ja Schütz on linkki Habermasin vahvasti yhteiskunnallisen elämismailmakäsityksen ja Husserlin fenomenologisen teoretisoinnin välillä. Lisäksi on mainittava, että Husserl nostaa elämismailman esiin käsitellessään eurooppalaisten tieteiden kriisiä, jonka kuvaus on myös eräs inspiraatio Horkheimerin välineellisen järjen teorialle.

Neljännessä luvussani otan käsittelyyn Habermasin elämismailmakäsityksen sekä sen

perustan hänen koko kommunikatiivisen toiminnan teorian kannalta keskeisessä väitteessään kommunikatiivisen kielenkäytön tavan ensisijaisuudesta. Tämän jälkeen syvennyn elämismaailman ja systeemin välisen suhteen tarkasteluun, mistä jatkan tämän työn kannalta keskeisimpään tematiikkaan, välineellisen järjen kritiikin uudelleenmuotoiluun elämismaailman kolonisaatioteesiksi.

Viidennen luvun aloitan katsauksella Habermasin teoksen *Faktizität und Geltung* ydinajatukseseen laista eräänlaisena välijäsenenä elämismaailman ja systeemin välillä. Kyseessä on olennainen elämismaailman ja systeemin välisen dualismin jatkokehittely, vaikkei Habermas käsittelekään sen yhteydessä elämismaailman kolonisaatiota. Tämän jälkeen seuraa alaluku, jossa esitän kritiikkiä Habermasin ajattelua kohtaan välineellisen järjen kritiikki kiintopisteenäni. Seuraavaksi luon vielä lyhyen katsauksen siihen, mitä Habermas on tehnyt päätteostensa julkaisun jälkeen. Habermas on kuitenkin ollut aktiivinen yhteiskunnallinen keskustelija aina viime vuosiin saakka. Lopuksi pohdin hieman sitä, miltä Habermasin kokonaisvaltainen järjellisyuden ja moderniteetin teoria näyttää tämän päivän näkökulmasta. Tämä pohdinta liittyy myös tutkimukseni motivaatioon sikäli, että Habermas on viimeinen kokonaisvaltaisen yhteiskunnallisen järjellisyuden teorian kehittäjä.

Olen työni kuluessa tukeutunut alkuperäislähteiden osalta pääsääntöisesti suomen- ja englanninkielisiin käännöksiin. Habermasin kohdalla olen kuitenkin hyödyntänyt myös teosten alkuperäisiä, saksankielisiä versioita. Lisäksi mainittakoon, että käytän tutkielmassani järjen, järkipärisyyden ja rationaalisuuden käsitteitä synonyymisesti tekstiä sujuvoittaakseni. Käsitteiden välille on mahdollista tehdä erotteluja, mutta ne eivät nähdäkseni ole relevantteja kriittisen teorian kontekstissa.

2 MAX WEBER JA MAX HORKHEIMER FORMAALISTA/VÄLINEELLISESTÄ JÄRJESTÄ

Max Weber ja Max Horkheimer luetaan yleisesti 1900-luvun merkittävimpien yhteiskuntatieteilijöiden joukkoon. Eräs heille yhteinen kiinnostuksen kohde oli länsimaisten yhteiskuntien omintakeisen rationalisointiprosessin analyysi, mikä on fokuksessani tässä tekstissä. Aloitan tarkastelemalla Weberin luonnostelemaa rationaalisuuden eri muotoja ja sen jälkeen käsittelen Horkheimeria Weberin työn jatkokehittelijänä. Weber -tulkintani mukailee Jari Aron ja Pertti Jokivuoren esitystä teoksessa *Klassinen sosiologia ja moderni maailma* (2010). Lisäksi hyödynnän Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian yhteydessä esittämää Weber -kommenttaaria sekä Weberin omaa teosta *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki* (alunperin saks. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* [1912]).

2.1 Max Weber yhteiskunnan rationalisoinnista

Max Weber näkee laajan yhteiskunnallisen rationalisoinnin länsimaisten yhteiskuntien modernisaatioprosessia keskeisesti määrittäväksi tekijäksi. Usein rationalisoinnista puhuttaessa ajatellaan esimerkiksi byrokraattisten organisaatioiden ja modernien suuryritysten toimintaa, mutta Weberin mukaan se ulottuu myös kulttuurin, taiteen, tieteen ja uskonnon saralle. Rationaaliselle, järkiperäiselle toiminnalle ja ajattelulle on luonteenomaista muun muassa koherenttius, laskelmoiva päämääräsuuntautuneisuus, taipumus universalisaatioon sekä järjestelmällinen, metodinen toiminta.¹¹

Weber kirjoitti oman tuotantonsa suurimmaksi osaksi 1900-luvun kahtena ensimmäisenä vuosikymmenenä, mutta hänen ajatuksiaan on sovellettu ja jatkokehitetty paljon myöhemminkin. Esimerkiksi George Ritzer (s. 1940) soveltaa 1990-luvulla kehitetyssä McDonaldisaation analyysissään weberiläistä ajatusta rationalisoinnista. McDonald'sin toiminta organisaationa kuvastaa erinomaisesti byrokraattisen, pitkälle rationalisoidun järjestelmän toimintaa: yrittäjillä ja työntekijöillä on hyvin vähän sananvaltaa siihen, miten

¹¹ Jari Aro ja Pertti Jokivuori, *Klassinen sosiologia ja moderni maailma* (Helsinki: WSOYpro, 2010), 148–49.

he työnsä tekevät, sillä he toimivat tarkkojen ohjeiden mukaisesti osana tätä maailmanlaajuista pikaruokakoneistoa. Pikkutarkasti ohjeistetun työskentelyn ohella työntekijöiltä vaaditaan monenmoista työn suunnittelua ja raportoimista niinkin paljon, että se voi jopa pahimmillaan hankaloittaa varsinaisten työtehtävien hoitamista. Toiminnan tavoitteena on jatkuva tehostaminen ja voittomarginaalin kasvattaminen itseisarvoisena päämääränä.¹²

Weberille yhteiskunnan rationalisoituminen näyttäytyy ristiriitaisena prosessina. Yhtäältä tämä pitkälle järkipäristetty toiminta on mahdollistanut monenlaisia edistysaskelia tieteen, tekniikan, talouden, hallinnon ja kulttuurin saralla¹³. Byrokraattiset organisaatiot ovat toimintalogiikaltaan ennustettavia ja kohtelevat (ideaalisessa mallissa) ihmisiä tasapuolisesti: McDonald'sin kahdessa eri ravintolassa eri puolilla maailmaa voi odottaa saavansa samanlaista palvelua. Toisaalta se on johtanut enenevässä määrin toiminnan ja olemassaolon mielen ja merkityksen hämärtymiseen. Tehostamisen edetessä äärimmäisyyksiin asti toiminnan mielekkyys kaikkoo, tai paremminkin tehokkuus itsessään saattaa kiepsahtaa välineellisestä arvosta itseisarvoksi. Prosessi sisältää myös suuria poliittisia ja yhteiskunnallisia riskejä.

2.2 Neljä eri rationaalisuuden muotoa Weberin mukaan

Weber erottelee toisistaan neljä eri rationaalisuuden muotoa, joita käsittelen seuraavaksi. Niistä etenkin kaksi viimeistä ovat keskeisessä roolissa weberiläisen kulttuurikritiikin hahmottamisessa.

Käytännöllinen rationaalisuus liittyy nimensä mukaisesti käytännön toiminnan järkipärisyyteen. Siinä on kyse hyvin tavanomaisesta toiminnan tehokkuuden pohtimisesta arkipäiväisissä tilanteissa, olemassaoleva maailma hyväksyen ja siinä mahdollisimman vaivattomasti toimien. Historiallisesti käytännöllinen järkipärisuus on Weberin mukaan ollut keskeistä kauppias- ja käsityöammateissa.¹⁴

¹² Aro ja Jokivuori, 145–46.

¹³ Aro ja Jokivuori, 147.

¹⁴ Aro ja Jokivuori, 155.

Teoreettinen rationaalisuus viittaa ajatusjärjestelmien, kuten uskonnollisen dogmatiikan, poliittisten ideologioiden sekä tieteellisen ajattelun johdonmukaisuuteen sekä koherenttiuteen. Maailmankuvien rationalisoituessa on ollut moderni yhteiskuntaan tullessa olennaista metafyyssisten ja yliluonnollisten maailmanselitysten väheneminen.¹⁵

Substantiaalinen rationaalisuus viittaa Weberin käsitteistössä sellaiseen järkipäisyyteen, joka ohjaa arvorationaalista toimintaa. Substantiaalisen rationaalisuuden pohjalta toimitaan silloin, kun toiminnan motivaattorina toimii jonkinlainen normatiivinen lähtökohta. Se saattaa ilmetä esimerkiksi hyvinkin laajapiirteisessä, poliittis-ideologisessa toiminnassa (vaikkapa nimikkeiden sosialismi tai liberalismi alla) tai toteuttaa selkeämmin määriteltävää periaatetta, kuten velvollisuuden mukaista elämää tai rikastumista. Substantiaalisessa rationaalisuudessa on viime kädessä kyse siitä, että toimija (yksilö, ryhmä tai yhteisö) tietoisesti tai tiedostamattaan omaksuu jonkin normatiivisen lähtökohdan, alkaen systemaattisesti muokata toimintaansa kyseistä lähtökohtaa palvelevaksi. Tästä rationaalisuuden muodosta käytetään myös nimityksiä sisällöllinen ja materiaalinen rationaalisuus, mutta itse suosin termiä substantiaalinen rationaalisuus.¹⁶ Se nähdäkseni korostaa hyvin sitä, kuinka tässä järkipäisyyden muodossa on kyse substantiaalisen, elämää merkityksellistävän normatiivisen kannan omaksumisesta ja sen mukaan toimimisesta.

Kaikki kolme edellämainittua järkipäisyyden muotoa ovat Weberin mukaan sellaisia, jotka ilmenevät universaalisti kaikissa kulttuureissa ja kaikkina aikoina. Sitä vastoin neljäs muoto, formaalinen rationaalisuus, on ainoastaan modernisoituneille länsimaille ominainen. Weberin elämäntyötä ohjasikin pitkälti kysymys siitä, miksi juuri länsimaissa kehittyi tällainen omintakeinen järkipäisyyden muoto. Se ilmenee pääsääntöisesti talouden, oikeuden, hallinnon, tieteen ja ammattietiikan saralla, ja siinä on kyse rationaalisesta toiminnasta formaalisesti pätevien raamien puitteissa. Toiminnan järkipäisyyttä ja tehokkuutta arvioidaan toimintamallien, sääntöjen tai lakien puitteissa sekä suhteessa niihin. Weberiläisen länsimaisen kulttuurin kritiikin ydin löytyy formaalisen ja substantiaalisen rationaalisuuden ristiriidasta ja yleisestä yhteensopimattomuudesta: arvioitaessa toiminnan järkipäisyyttä puhtaasti formaalisesti ei oteta kantaa normatiivisiin

¹⁵ Aro ja Jokivuori, 155–56.

¹⁶ Aro ja Jokivuori, 157–59.

lähtökohtiin, vaan fokuksessa on toiminnan muodollinen tehokkuus ja suorittaminen. Tämä voi johtaa toiminnan mielekkyyden ja merkityksellisyyden näkökulman unohtamiseen sekä suppeassa että laajassa, yhteiskunnallisessa kontekstissa. Korostaessaan formaalin päämääräraationaalisuuden roolia modernisoituneissa länsimaissa Weberin ajattelussa on samanlaisia piirteitä kuin Horkheimerin ja Adornon töissä.¹⁷

Formaalinen rationaalisuus on siis viime kädessä proseduraalinen ilmiö. Se liittyy erilaisten ekonomisten, byrokraattisten ja juridisten systeemien toimintaan. Kun jokin tällainen organisaatio toimii formaalisen järkipäisesti, se toimii laskennallisen tehokkaasti ja ennustettavasti¹⁸. Täten formaalin rationaalilla toiminnalla on nähtävissä myös selkeitä etuja, mutta tässä työssä keskityn käsitteen yhteiskuntakriittiseen antiin.

Seuraava kuuluisa, usein käytetty sitaatti on varsin pitkä, mutta se kuvaa ytimekkäästi Weberin ajatuksia länsimaisen, modernin ihmisyyden luonteesta ja siihen vaikuttavista tekijöistä. Weber kirjoittaa *Protestanttisen etiikan* viimeisillä sivuilla seuraavasti:

Puritaani halusi olla ammatti-ihminen, nykyihmisen täytyy olla sitä. Sillä askeesin siirtäminen munkinkammioista ulos ammattielämään ja se, että maailmansisäinen siveellisyysvaatimus tuli hallitsevaksi, auttoi osaltaan nykyaikaisen, mekaanis-koneellisen tuotannon tekniisiin ja taloudellisiin edellytyksiin sidotun talousjärjestyksen luomista. Tämä talousjärjestys määrittää nykyään kaikkien eikä vain talouden ammateissa toimivien yksilöiden elämäntyylin ja lisäksi vastustamattomalla pakolla. Ihminen syntyy koneistoon, ja meno jatkuu ehkä siihen saakka, kunnes viimeinenkin sentneri fossiilista polttoainetta on hehkunsa hehkunut. Baxterin mielestä tuli huolen maallisista tavaroista olla pyhien harteilla kuin ”ohuen manttelin, jonka voi joka hetki heittää pois”. Mutta kohtalo teki manttelista teräksenlujan kotelon. Askeettisuus otti tehtäväkseen maailman uudelleenrakentamisen ja maailmassa vaikuttamisen. Tämän maailman ulkonainen tavara sai lisääntyvän ja lopulta väistämättömän ylivalan ihmisistä. Näin ei ollut tapahtunut koskaan aikaisemmin historiassa. Nykyään askeettisuuden henki on karannut – lopullisestiko, kuka tietää? – tästä kotelosta. Joka tapauksessa voittoa kapitalismi ei enää tarvitse tätä tukea. Se lepää mekaanisella perustalla. Myös sen nauravan perijättären,

17 Aro ja Jokivuori, 159; Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, käänt. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), 143–44, 157.

18 Jon Elster, ”Rationality, Economy and Society”, teoksessa *The Cambridge Companion to Weber*, toim. Stephen Turner (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 22–23.

valistuksen, ruusuinen tunnelma näyttää häipyneen. ¹⁹

Kuten edellinen lainaus kuvaa, kyseisen Weberin teoksen keskiössä on sen osoittaminen, miten protestanttisen etiikan myötä syntynyt merkillinen, kuuliaisuutta ja ahkeruutta painottava työeetos on vaikuttanut keskeisesti koko kapitalistisen tuotantjärjestelmän syntyyn. Tämä argumentti rakentuu pitkällisen erinäisten protestanttisten liikkeiden historian perkaamisen kautta, enkä näe tässä yhteydessä tarpeelliseksi pureutua siihen tämän enempää. Olennaista on se, että Weberin mukaan nykyinen talousjärjestelmä ja sille ominainen toimintalogiikka eivät enää tarvitse aiempaa uskonnollista, normatiivista perustaansa, vaan systeemi on alkanut elää omaa elämäänsä eikä loppua näy kuin korkeintaan järjestelmälle välttämättömien luonnonvarojen ehtyessä.

Näistä suurista sivilisaatiohistoriallisista argumenteista huolimatta Weber on kuitenkin myös kiinnostunut yksilöstä tämän historian pyörteissä (kuten on Weberistä vaikuttanut kriittinen teoriakin). Aron ja Jokivuoren sanoin: ”weberiläinen kulttuurikritiikki tarkastelee sitä, miten yksilö kohtaa modernin formaalisen rationaalisuuden muodot ulkoisina institutionaalisina mahteina”²⁰. Weberin mukaan formaalisen rationaalisuuden voitokkuus on ongelmallista normatiivisuuden näkökulmasta. Mikäli julkiseen keskusteluun ja julkiseen yhteiskuntaelämään ei jää muita universaaleja arvoja kuin formaali tehokas suorittaminen, aidosti substantiaalinen keskustelu arvoista tai ylipäänsä esimerkiksi julkisten instituutioiden toimien mielekkyydestä on vaarassa tulla sivuutetuksi. Yhtäältä tähän toki vaikuttaa myös maailmankuvan rationalisoitumisen myötä tapahtunut uskontojen roolin kaventuminen ja tämän myötä lisääntyvä individuaalinen relativismi. ²¹

Weberin yhteiskunnallista ajattelua voi varsin perustellusti kritisoida moneltakin kantilta. Esimerkiksi protestanttisen etiikan roolin voimakas korostaminen hänen analyysissään kapitalismin synnyn taustalla on monesti kyseenalaistettu, ja toisaalta myös suorastaan dostojevskimainen ajatus uskonnon tarpeellisuudesta sosiaalisen normatiivisuuden perustana on ongelmallinen. Joka tapauksessa hänen antinsa formaalisen rationaalisuuden idean luojana on yhteiskuntatieteellisesti merkittävä ja edelleen ajankohtainen, kuten

¹⁹ Max Weber, *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*, käänt. Timo Kyntäjä (Juva: WSOY, 1980), 134–35.

²⁰ Aro ja Jokivuori, *Klassinen sosiologia ja moderni maailma*, 171.

²¹ Aro ja Jokivuori, 173.

esimerkiksi George Ritzerin McDonaldisaatio -sovellus osoittaa. Ritzeriäkin ennen formaalisen järjellisuuden teoriaa on jatkokehitetty, ja seuraavaksi paneudunkin Max Horkheimerin ajatteluun nimenomaan kyseisen käsitteen näkökulmasta.

2.3 Max Horkheimer välineellisestä järjestä

Välineellisen järjen käsite on keskeinen osa Max Horkheimerin 1940-luvun ajattelua. Käsitellen seuraavaksi kyseistä käsitettä erinäisten Horkheimerin keskeisten tuon vuosikymmenen tekstien kautta.

Horkheimerin tunnetuin teos lienee yhteistyössä Theodor Adornon kanssa kirjoitettu *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita* (1944). Teoksen esipuheessa kirjoittajat määrittävät keskeiseksi tavoitteekseen ”tiedostaa, miksi ihmiskunta on todelliseen ihmisyyteen astumisen sijasta vajonnut uudenlaiseen raakalaisuuteen”²². Tämän uuden barbaarisuuden tulkinnan keskiössä on välineellisen järjen käsite, jonka kautta kirjoittajat pyrkivät yhtäältä hahmottamaan vielä teosta kirjoittaessa hyvissä voimissa olleiden 1900-luvun totalitarismien syntyhistoriaa sekä analysoimaan kapitalismin lainalaisuuksia ja syntyä. Käsite liittyy myös teoksen otsakkeessakin mainittuun valistuksen dialektiikkaan, eli sen kiepahtamiseen mielettömyyteen, suorastaan omaksi vastakohtakseen (mihin Weberkin viittaa).

Horkheimerin välineellisen järjen käsitettä tulkitaan yleisesti weberiläisen käsityksen jatkokehittelynä²³. Molempien kohdalla kyse on äärimmäistä formaalisuutta painottavasta järjen muodosta, joka ei kykene ottamaan kantaa normatiivisiin, substantiaalisiin kysymyksiin. Olennaista on toiminnan tehokkuuden maksimoiminen päämäärästä välittämättä niinkin pitkälle, että tehokkuudesta itsestään tulee itseisarvo. Horkheimerin mukaan tämä järjellisuuden muoto määrittää vastustamattomalla, totalisoivalla pakolla modernia inhimillistä olemassaoloa. Totaalinen hallinta tapahtuu ihmisen ulkoisen ja sisäisen luonnon hallinnan kautta. Ensimmäinen ei itsessään ole ongelma, ja siihen välineellisen, laskelmoivan järkipärisyyden kautta viime kädessä pyritään: ihmiskunta on

²² Horkheimer ja Adorno, *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita*, 13.

²³ Ks. esim. Darrow Schechter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas* (New York: The Continuum International Publishing Group, 2010), 78.

kehittänyt monenmoisia tieteellisiä, teknisiä, hallinnollisia jne. sovelluksia luonnon arvaamattomuutta hallitakseen ja ihmisen osaa helpottaakseen. Ongelmallista on Horkheimerin mukaan se, että tämä tapahtuu ihmisen sisäisen luonnon kustannuksella. Toisin sanoen ihminen on joutunut tekemään itselleen hirvittävää henkistä väkivaltaa esimerkiksi monien yhteiskunnan näkökulmasta haitallisten viettien tukahduttamisen muodossa.²⁴

Teoksessa tietoa itseään kuvataan varsin lohduttomien sanankääntein: tieto näyttäytyy valistukselle hallinnan välineenä, valtana. Luonnon tiukan hallinnan kautta on kenties onnistuttu vapauttamaan ihmiskunta monista peloista ja mytologioista, mutta hinta on kova. Tieto on välineellistynyt palvelemaan pääoman intressejä, ja käsitteellinen ymmärrys tai sivistys on täysin toisarvoista. Valistus on kääntynyt itseään sekä yleisesti ihmisyyttä vastaan: ”vain itseään kohtaan väkivaltainen ajattelu on riittävän kova myyttien murskaamiseksi”²⁵. Ajattelusta on tullut kaavojen pohjalta etenevää, rituaalinomaista toimintaa: valistuksen totalitaarisuus täydellistyy matemaattisen ajattelun ylivallassa, jossa ”tuntemattoman asettaminen yhtälöön leimaa sen tunnetuksi ennen kuin yhtälöön on kirjoitettu yhtäkään arvoa”²⁶. Keskeinen ongelma on siis, että ”valistus samastaa läpimatematisoiduksi ajatellun maailman jo etukäteen totuuteen ja luulee välttävänsä näin taantumisen myyttisyyteen. Se samastaa ajattelun ja matematiikan.²⁷ Tästä seuraa yhteiskunnallisessa kontekstissa, että ajattelu taantuu *status quota* myötäileväksi tautologiaksi.²⁸

Essee ”Järjen loppu” (alunperin engl. ”The End of Reason” [1941]) voidaan lukea historianfilosofisena analyysinä siitä, miten tähän välineellisen järjen totalisoimaan olemassaoloon on päädytty. Laajassa filosofianhistoriallisessa kontekstissa Horkheimer nostaa esiin kaksi teemaa: skeptisismien toistuvat nousukaudet historian saatossa sekä empirismin jonkinlainen voitto rationalismista. Horkheimerin mukaan ”skeptisismi puhdisti järjen idean sisällöstään niin, ettei siitä ole nykyään jäljellä juuri mitään.

24 Horkheimer, *Välineellisen järjen kritiikki*; Horkheimer ja Adorno, *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita*.

25 Horkheimer ja Adorno, *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita*, 22–23.

26 Horkheimer ja Adorno, 46.

27 Horkheimer ja Adorno, 47.

28 Horkheimer ja Adorno, 22–23, 46–47.

Käsitteellisiä palvelukohteita tuhotessaan järki tuhosi lopulta itsensä²⁹.

Empirismin niskalenkki rationalismista on Horkheimerin mukaan olennaista ja huolestuttavaa siksi, että empiristisellä ajattelulla on taipumus pitäytyä olemassaolevassa todellisuudessa takertuvaisuuteen asti, mikä yhteiskunnallisessa kontekstissa johtaa poliittiseen mielikuvituksettomuuteen ja hampaattomuuteen. Empiristit ovat kuitenkin Horkheimerin mukaan oikeassa kritisoidessaan universaalisuuteen pyrkivien käsitteiden uskottavuutta, mutta rationalistit ovat empiristejä oikeammilla jäljillä ”pitäessään – sen nojalla, mitä heidän järjen käsitteeseensä sisältyy – ihmisten keskinäisen solidaarisuuden mahdollisuutta ihanteena vallitsevaa asiantilaa vastaan, jossa solidaarisuutta puolustetaan väkivalloin ja tuhoisesti³⁰.”

Hyvin weberiläiseen tapaan Horkheimer näkee protestantismien kytkeytyvän välineellisen järjen tematiikkaan. Protestanttisen etiikan painottamat kuuliaisuus ja velvollisuudentunto olivat historiallisesti olennaisissa roolissa, sillä Horkheimerin mukaan ”ainoa tie keskiaikaisesta työpajasta liukuhihnalle oli ulkoisen pakon kääntäminen omantunnon pakoksi. Se tuotti uuden järkiperäisyyden vaatiman konemaisen utteruuden ja mukautuvan kuuliaisuuden³¹. Weberin tapaan Horkheimerkin näkee protestanttisen etiikan edesauttaman uuden järkiperäisyyden keskeiseksi tekijäksi kapitalistisen tuotantojärjestelmän vakiinnuttamisessa, mutta sen traagisimmista mahdollisuuksista puhuttaessa Horkheimer menee edeltäjänsä pidemmälle:

Tämän renessanssista ja reformaatiosta alkaneen kehityskulun nykyisessä päätepisteessä itsesäilytyksen järkiperäinen muoto supistuu pakonomaiseksi mukautumiseksi sinänsä, jolle toisaalta millään uskonnollisella tai poliittisellä sisällöllä ei ole merkitystä.

*Fasimissa yksilön autonomia on muuttunut heteronomiaksi.*³²

Välineellisen järjen kirkkain yhteiskunnallinen ilmentymä on Horkheimerin mukaan totalitaristinen natsiyhteiskunta, jollaiseen päätyminen on lohduton kohtalo yksilösubjektin

29 ”Järjen loppu”, teoksessa *Välineellisen järjen kritiikki*, käänt. Olli-Pekka Moisio ja Veikko Pietilä (Tampere: Vastapaino, 2008), 199.

30 Horkheimer, 204.

31 Horkheimer, 209.

32 Horkheimer, 209.

näkökulmasta. Totalitarismissa ei ole sijaa aidolle yksilöllisyydelle: ihmisen osaksi jää mekaanisten, yksitoikkoisten ja lyhytjänteisten tehtävien suorittaminen osana yhteiskunnallista koneistoa, jossa valtaapitävät eivät ole sen vapaampia kuin hallittavatkaan. Yksilö kutistuu vain oman olemassaolonsa puolesta kamppailevaksi, henkisesti eristyneeksi yksilöatomiksi, jonka elämä ”järjestyy tosiojonoksi, joka sopii jo etukäteen hänen täytettäväkseen ojennettuihin kyselylomakkeisiin”³³. Horkheimer kiteyttää lohduttomasti: ”järjen ja yksilön romahdus ovat yksi ja sama asia. ”Minää ei voida pelastaa”, ja itsesäilytykseltä on kadonnut ”itse””³⁴.

2.4 Subjektiiivinen ja objektiivinen järki

Välineellisen järjen kritiikissä (1947) Horkheimer tekee erottelun subjektiivisen ja objektiivisen rationaalisuuden välille. Ensimmäinen viittaa käytännössä välineelliseen järkeen, jota olen jo edellä kuvannut. Objektiivinen järki taas viittaa sellaiseen rationaalisuuden muotoon, jonka edustajia löytyy pääsääntöisesti enää filosofian historiasta (Platon ja Hegel malliesimerkkeinä³⁵). Horkheimer kirjoittaa käsitteestä seuraavasti:

*Objektiivisen järjen teoria ei keskittynyt siihen, kuinka käyttäytyminen sovitetaan päämäärään, vaan käsitteisiin – miten mytologiselta tämä tänään kuulostaakin – jotka koskivat korkeimman hyvän ideaa, ihmisen osan ja arvan ongelmaa sekä perimmäisten päämäärien toteuttamistapoja.*³⁶

Objektiivisessä järjessä kyse oli siis varsin kokonaisvaltaisesta järkiperäisyydestä, jonkinlaisesta koko todellisuuden hahmottamisesta kokonaisuutena. Subjektiiivisen järjen teoriassa vain yksilö voi olla järjellinen ja toimia järkevästi, mutta objektiivisen järjen mukaan ”järki on todellisuuteen sisältyvä periaate”³⁷.

Horkheimer näkee kuitenkin, ettei vallitsevaa järjen kriisiä voi ratkaista vain yksinkertaisesti tekemällä jonkinlainen laajamittainen paluu objektiiviseen

33 Horkheimer, 214.

34 Horkheimer, 212.

35 Horkheimer, *Välineellisen järjen kritiikki*, 17, 180.

36 Horkheimer, 17.

37 Horkheimer, 18.

järkiperäisyyteen, vaikka myöntääkin, että subjektiivisen järjen voittokulun myötä objektiivisen rationaalisuuden korostaminen on paikallaan. Kyseessä on aito antinomia vailla yksinkertaista ratkaisua, sillä objektiivinen rationaalisuuskaan ei ole itsessään täydellistä: siihen keskittyessä on riskinä ajautua haitalliseen ideologisuuteen, tieteelliseen taantumukseen ja ylipäänsä mytologisuuteen. Objektiivisen järjen ylikorostaminen ei myöskään olisi subjektin kannalta toivottavaa: jokainen Platoninsa lukenut tietää, ettei *Valtiossa* ole sijaa yksilöllisyydelle, vaan jokainen subjekti palvelee suurempaa tarkoitusta, halusi tai ei. Subjektiivinen ja objektiivinen järkiperäisyys eivät myöskään ole (niiden dualistisesta käsittelytavasta huolimatta) täysin vastakkaisia tai absoluuttisesti toisiaan poissulkevia, vaan syvästi yhteen lomittuneita.³⁸

Miten edellä kuvatusta järjellisyden ja valistuksen taantumuksen kriisistä olisi mahdollista päästä yli? Horkheimerin mukaan mahdollisuuksia vallitsevan subjektiivis-välineellisen järjen ylitykseen tarjoavat aito taide ja filosofia: niillä on parhaimmillaan mimeettinen kyky kuvata todellisuudessa esiintyvää kurjuutta ja kärsimystä sekä saada ne nousemaan tietoisuuteen, kokemukseen ja muistetuiksi. Filosofialle on ominaista totuuden järkähtämätön tavoittelemine ja kielen viimekätisen funktion eli totuuden artikuloimisen täyttäminen. Olli-Pekka Moision ja Rauno Huttusen tulkintaa mukailien Horkheimeria voinee tässä suhteessa kuvailla jopa ”agressiivisen humanistiseksi”.³⁹

2.5 Jürgen Habermas Horkheimerin välineellisen järjen käsitteen yksipuolisuudesta

Jürgen Habermas on pyrkinyt omissa töissään osoittamaan, että välineellisen järjen käsite jää yhteiskunnallisen analyysin välineenä loppujen lopuksi varsin yksipuoliseksi ja selitysvoimaltaan rajalliseksi. Hänen oman kriittisen teorian projektin uudelleensuuntaamisensa eräs keskeinen tavoite onkin monipuolisemman järjen teorian luominen. Pureudun tässä alaluvussa siihen, minkä tähden Habermas näkee välineellisen järjen käsitteen olevan itsessään riittämätön ja vaillinainen kuva järjellisyydestä.

38 Horkheimer, 180–82, 186.

39 Horkheimer, 185–86; Moision ja Huttunen, ”Totuuden ja oikean elämän kaipuu. Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle”, 34–35.

Habermas näkee, että Horkheimer (ja Adorno, sikäli kun viitataan *Valistuksen dialektiikkaan*) ”alistivat subjektiivisen järjen armottoman kritiikin kohteeksi ironisesti etäännytetystä, peruuttamattomasti rappeutuneesta objektiivisen järjen perspektiivistä”⁴⁰. Tämän paradoksaalisen askelen ottamiseen vaikutti Habermasin mukaan keskeisesti ajatus siitä, että Hegelin ajattelun jälkeen aidosti kokonaisvaltainen filosofia ei enää kykene analysoimaan tai kehittämään järjen käsitettä. Lisäksi *Valistuksen dialektiikan* kirjoittajien mukaan filosofian toteen saattamisen hetki oli jo auttamattomasti jäänyt taakse, ja filosofia on jäänyt viimeiseksi muistomeriksi inhimillisen yhteiskunnallisen elämän lupauksesta. Näin ollen Habermasin mukaan päädytään jonkinlaiseen hyvin nostalgiseen menneen tai menneisyydessä täyttämättä jääneen mahdollisuuden toteuttamisen kaipuuseen, vaikka Horkheimer ja Adorno ovatkin tällaisesta nostalgisoinnista pyrkineet irrottautumaan.⁴¹

Habermasin mukaan Horkheimer ja Adorno löytävät itsensä ja ajattelunsa ylittämättömän aporian edestä, ja päätyvät vain kehittämään ja analysoimaan löytämäänsä aporiaa, eivätkä niinkään tietä pois siitä. Filosofiankin emansipatorisen mahdollisuuden kuihtuessa ainoaksi vastarinnan pesäkkeeksi jää jokin ”mindfulnessilta” kalskahtava, etäiseksi jäävä ajatuksen tai tietoisuuden haituva jostain muusta. Tälle tarkkaa määrittelyä pakenevalle asialle he antavat nimen ”mimesis”. He näkevät ihmisistä löytyvän ”mimeettisen kyvyn”, jonka he liittävät aidon taiteen tekemiseen ja voimakkaisiin esteettisiin kokemuksiin, ainoaksi välineellistä järkeä uhmaamaan jääväksi voimaksi. Kuten edellisellä sivulla totesin, mimesiksen ja mimeettisen kyvyn kehittämisen kautta aito taide tai filosofia voivat parhaimmillaan olla avuksi todellisuudesta löytyvän kurjuuden ja kärsimyksen kuvaamisessa sekä muistamisessa. Habermasin katsannossa tämä mimeettinen kyky jää kuitenkin hyvin epämääräiseksi erityisesti emansipatorisen potentiaalinsa kannalta: hän epäilee, ovatko tällaiset esteettisesti heräävät ”mimeettiset impulssit” käännettävissä aidosti merkittäviksi, rationaalisiksi oivalluksiksi vai onko lopputulemana juurikin jonkinlaista ”mindfulnessia” vailla aitoa potentiaalia yhteiskunnalliseen muutokseen. On ongelmallista, mikäli kritiikin ja järjen rooliksi jää ainoastaan sen kuvaaminen, millä

40 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 377; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981), 505: ”Sie haben statt dessen die subjektive Vernunft, aus der ironisch verfremdeten Perspektive der unwiderruflich zerfallenen objektiven, einer unnachsichtigen Kritik unterzogen.”

41 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 377; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 505.

tavoin tämä mimeettinen kyky lipuu teoreettisen ymmärryksemme ulottumattomiin.⁴²

Kuten jo aiemmin sanotusta on käynyt ilmi, Horkheimerin mukaan eräs keskeinen välineellisen järjen yhteiskunnallisen voittokulun ongelma on ihmiselle ulkoisen luonnon hallinnan tapahtuminen ihmisen sisäisen luonnon kustannuksella, luontaisia impulsseja tukahduttaen ja henkistä väkivaltaa tehden. Darrow Schechterin tulkintaa mukaillen voidaan sanoa Habermasin korostavan ihmisen ulkoisen luonnon hallinnan tuomia mahdollisuuksia, kuten tieteen kehityksen mahdollistama köyhyyden sekä materiaalisen niukkuuden vähentäminen. Tieteellinen ja teknologinen kehitys auttaa myös valtasuhteiden oikeutuksen toivottavaa kehitystä aiempaa demokraattisempaan ja läpinäkyvämpään suuntaan. Habermas ajattelee, ettei tällainen kehitys vaadi ihmisen viettien äärimmäistä tukahduttamista Horkheimerin ja Adornon kuvaamalla tavalla.⁴³

Habermas näkee myös immanentin kritiikin vaatimuksen yhdistettynä välineelliseen järkeen johtavan vakavaan ongelmaan Horkheimerin ja Adornon ajattelussa. Sikäli kun välineellinen järki ymmärretään koko yhteiskunnan läpäisseeksi ajattelun tavaksi, johon ihmiset historiallisina ja yksilöllisinä subjekteina väistämättä kasvavat, kritiikille ei jää muita mahdollisuuksia kuin välineellisen järjen itsekritiikki. Koska välineellinen järki itsessään ei kykene tarjoamaan ulospääsyä tilanteesta, tarvitaan mimesiksen kaltainen toinen, ei-rationaalinen väylä. Horkheimerin ja Adornon mukaan päädytään siis hyvin johdonmukaisesti ja rationaalisesti suoraan rationaalisen ajattelun umpikujaan, josta ainut tie ulos on löydettävissä ei-rationaalisin keinoin, ja rationalistifilosofina Habermas on skeptinen tämän väylän mahdollisuuksien suhteen.

Habermasin oma ratkaisu on koko kriittisen teorian projektin uudelleensuuntaaminen paradigmanvaihdoksen kautta. Hänen mukaansa Horkheimer ja Adorno ovat vielä liiksi sidottuja perinteiseen saksalaiseen, subjektilähtöiseen tietoisuusfilosofiaan, vaikka ovatkin tästä ajattelun traditiosta tietoisesti pyrkinneet irrottautumaan. Habermasin irtioton on tarkoitus olla edeltäjiään radikaalimpi: hänen pyrkimyksensä on luoda uusi

42 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 384; Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, käänt. Frederick Lawrence (Cambridge: Polity Press, 1990), 68–69; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 514; Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985), 85–86.

43 Schechter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, 202–3.

kommunikaatioon ja kielen filosofiseen analyysiin pohjaava kriittinen yhteiskuntateoria, joka ei ole enää sidottu vanhoihin tietoisuusfilosofisiin premisseihin. Täten teoria pystyy ylittämään monia ongelmallisia aporioita ja käsite-erotteluita, edellä mainittujen ohella jopa intersubjektiivisuuden ongelman⁴⁴.

Murtaessaan vanhoja teoreettisia jakolinjoja Habermas joutuu toki luomaan uusia. Tämän tutkielman sekä Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian kannalta keskeisin erottelu on jaottelu systeemin ja elämismaailman käsitteiden välillä. Systeemin toimintaa olen jo tässä luvussa tullut pohjustaneeksi sikäli, että Habermasinkin mukaan yhteiskunta toimii järjestelmän katsantokannasta pitkälti sellaisen järjellisyuden muodon pohjalta, jota Weber nimitti formaaliseksi ja Horkheimer välineelliseksi järjeksi. Siihen, miten Habermas jatkokehittää omaa teoriaansa heidän pohjalleen, palaan alaluvussa 4.4.

Systeemin vastinpariksi Habermas nostaa elämismaailman, jonka piirissä sovelletaan radikaalisti erilaista rationaalisuuden muotoa kuin yhteiskunnallisen järjestelmän tasolla. Elämismaailman käsite on alunperin fenomenologian perustajalta Edmund Husserlilta peräisin, ja luon seuraavan luvun aluksi lyhyen katsauksen kyseiseen termiin hänen ajattelunsa pohjalta. Tämän jälkeen tarkastelen lyhyesti Alfred Schütz'in kyseisen käsitteen jatkokehittelyä, sillä hän toimii keskeisenä linkkinä käsitteen alkuperäisen merkityksen ja Habermasin yhteiskuntateoreettisen luennan välillä. Neljännen käsittelyluvun aloitan sen analyysillä, miten Habermas on kyseistä käsitettä laajentanut ja soveltanut.

44 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, käänt. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1987), 129; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981), 197.

3 EDMUND HUSSERL JA ALFRED SCHÜTZ ELÄMISMAAILMAN KÄSITTEESTÄ

Edmund Husserl on jättänyt lähtemättömän jäljen 1900-luvun filosofiaan aloittamansa fenomenologisen filosofian tutkimusperinteen myötä, ja Alfred Schütz on yksi merkittävistä mainitun tradition jatkajista erityisesti elämismaailman käsitteestä puhuttaessa. Luon seuraavassa luvussa lyhyen katsauksen siihen, mitä kyseiset ajattelijat tällä termillä pyrkivät tavoittamaan. Aloitan Husserlin osalta hänen kuvaamansa eurooppalaisen tieteen kriisin luonnehdinnalla, sillä tämä kriisi on eräs keskeinen motivaatio koko elämismaailman käsitteen kehitykselle ja analyysille.

3.1 Eurooppalaisten tieteiden kriisi

Husserl keskittyy myöhäistuotantoonsa luettavassa teoksessa *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* (alunperin saks. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. [1936]) 1930-luvun eurooppalaisen tieteellisen tutkimuksen tilan analyysiin. Husserlin mukaan tiede on kadottanut kyvyn vastata inhimillisen olemassaolon perimmäisen mielen tai merkityksen kysymyksiin. Tieteellä ei ole sanottavaa sen enempää järjestä, järjettömyydestä kuin mistään subjektiivisestakaan. Tiede on takertunut pelkän tosiasiallisuuden tutkimiseen, ja tällä on merkittäviä seurauksia koko ihmisyyden kannalta, sillä ”pelkät tosiasiatieteet tuottavat pelkkiä tosiasiaihmisiä”⁴⁵. Tieteenfilosofisista suuntauksista Husserl näkee positivismin vaikuttaneen olennaisesti tähän kehityskulkuun.⁴⁶

Mikä on siis Husserlin mukaan muuttunut tieteen saralla moderniin aikaan tultaessa? Klaus Heldin mukaan Husserl esittää, että verrattuna esimoderniin tieteseen moderni tiede on kadottanut yhteytensä ”kokemuksillisiin horisontteihin.” Horisontti kirjaimellisesti ymmärrettynä viittaa rajoitukseen tai rajalinjaan, tässä yhteydessä siis tieteellisen

45 Edmund Husserl, *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*, käänt. Markku Lehtinen (Helsinki: Gaudeamus, 2012), 9.

46 Husserl, 9–10, 12.

tutkimuksen rajoihin. Modernin ajan tiede ymmärtää tutkimuksen kentän äärettömäksi siinä mielessä, että se mieltää koko todellisuuden varsin optimistisesti periaatteessa tutkittavissa olevaksi. Tässä yhteydessä on tieteen metodologian kannalta keskiössä tutkimuksen matematisointi, mikä tarkoittaa Heldin Husserl -luennan mukaan ”kykymme intuitoida⁴⁷ luonnollista tietoa maailmasta radikaalia lakkauttamista”⁴⁸. Tämän ”lakkauttamisen” mahdollistaa jo olemassa oleva jännite intuitavuuden ja ei-intuitavuuden välillä suhteessamme luonnolliseen tietoon maailmasta.⁴⁹

Tieteen matematisointi on keskeisesti kytköksissä tieteellisen tutkimuksen idealisoitumiseen: voidaan jopa sanoa, että tieteen mieli on tyhjentynyt kaavoihin, tekniikkaan ja metodiseen suorittamiseen. Täten on siis tullut luoduksi tieteellinen ideaalisuuden maailma, joka on suorastaan syrjäyttänyt arkisen elämämaailman. Husserl itse ilmaisee asian seuraavasti:⁵⁰

*Geometrisessä ja luonnontieteellisessä matematisoinnissa mittaamme elämämaailmaa – konkreettisesti maailmallisessa elämässämme jatkuvasti todellisena annettua maailmaa – mahdollisten kokemusten avoimessa äärettömyydessä sovittaaksemme sen ylle hyvin istuvan idea-asun eli niin sanotut objektiiviset, tieteelliset totuudet.*⁵¹

Maailman matemaattisen idealisoinnin myötä se konstituoidaan rationaaliseksi, systemaattiseksi ykseydeksi, jonka olemuksellinen rakenne mielletään mahdolliseksi saavuttaa: ”puhtaan matemaattisena se itse asiassa on jo ennalta tiedetty ja valmiina meitä varten”⁵². Tästä seuraa myös filosofian (tai filosofien) itsematematisaatio.⁵³

Erääksi keskeiseksi ongelmaksi muodostuu modernin tieteellisen tutkimuksen

47 Husserl käyttää termiä ”intuitio”(Anschauung) arkimerkityksestä poikkeavasti. Intuition käsite sisältää moninaisia tietoisuuden akteja liittyen havaintoon, kuvitteluun, muistamiseen sekä ”olemusten ja kategoriaalisten muotojen ”näkemiseen”.” Ks. suomentajan huomio alaviitteessä: Edmund Husserl, *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*, käänt. Markku Lehtinen [Helsinki: Gaudeamus, 2012], 26.

48 Klaus Held, ”Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, teoksessa *The New Husserl : A Critical Reader*, toim. Donn Welton, käänt. Lanei Rodemeyer (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 56.

49 Held, 56.

50 Husserl, *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*, 46–51.

51 Husserl, 51.

52 Husserl, 63.

53 Husserl, 63–64.

perustattomuus ja legitimizeetti. Pakotettaessa maailma äärettömään itsensäpaljastamisen prosessiin tieteestä tulee itseriittoista, itse itsensä perustavaa ja legitimoivaa, joka on tyhjentynyt kaikesta inhimillisestä vastuusta.⁵⁴

Heldiä mukailien on kuitenkin syytä tähdentää, että tiedekritiikin terä ei ole kohdistettu tiedettä itseään vastaan sinänsä: Husserl ei ole tiedettä kohtaan vihamielinen. Hänen päämääräkseen voidaan tulkita ennemminkin yhtäältä filosofian uudelleen ”henkiin herättäminen” tieteenä sekä yleisesti muun tieteen perustana. Modernia, inhimillistä olemassaoloa luonnehtii perustavanlaatuisen kahtiajakautuneisuus tekniseen, rationaaliseen todellisuuteen sekä kulttuuriseen ja historialliseen yksilöiden kokemusmaailmaan. Tämän kahtiajaon voi nähdä heijastuvan myös filosofian tutkimuksen kentälle filosofian jakauduttua (hyvin karkeasti yleistäen) ”analyyttiseen” ja ”mannermaiseen” tapaan tehdä filosofiaa. Heldin mukaan Husserlin ajattelussa voidaankin nähdä yhteyksiä tämän jakolinjan molemmille puolille, ja hän voi täten pyrkiä (tai on suorastaan ennalta määrätty) ottamaan jonkinlaisen välittäjän roolin mainitun kahtiajaon keskellä.⁵⁵

Missä piilee eurooppalaisten tieteiden kriisin mahdollinen ratkaisu? Husserlin vastaus löytyy tieteiden elämismaailmallisen perustan tunnustamisesta ja ymmärtämisestä. Tämän ymmärryksen saattaminen osaksi luonnontieteellistä ajattelua on kuitenkin haastavaa, ja yksi haaste tulee jo luonnontieteiden diskurssiin puuttumisesta. Husserlin mukaan elämismaailman roolin huomioiva ajattelutapa joutuu käyttämään ”elämän naiivia puhetapaa”, jonka kautta voitaisiin tehdä ”oikea paluu elämän naiiviuteen kuitenkin sen ylitse kohoavalla reflektoinnilla”⁵⁶. Tällainen olisi Husserlin mukaan tarpeen, jotta voitaisiin ”voittaa perinteisen objektivistisen filosofian ”tieteellisyyden” sisältämä filosofinen naiivius”^{57, 58}.

54 Held, ”Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, 58.

55 Held, 32–33.

56 Husserl, *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*, 58.

57 Husserl, 58.

58 Husserl, 57–58.

3.2 Edmund Husserl elämismaailman käsitteestä

Elämismaailman käsite sisältää monia eri ulottuvuuksia ja merkityksiä Husserlin ajattelussa, joista pyrin seuraavaksi avaamaan joitain keskeisimpiä. Termi on keskeinen sekä eurooppalaisen tieteiden kriisin näkökulmasta että laajemmin koko fenomenologian projektin kannalta. Joonas Taipaleen mukaisesti voidaan sanoa, että elämismaailman ja tietoisuuden suhde on keskeinen fenomenologian tutkimuskohde. Elämismaailman analyysin keskiössä on osoittaa objektiivisten tieteiden välttämätön yhteys arkiseen, koettuun todellisuuteen.⁵⁹

Elämismaailman eri tulkintoja voidaan luokitella esimerkiksi seuraavasti: yhtäältä se voidaan tulkita subjektin näkökulmasta merkittäväksi, ”luonnollista” maailman suuntautumisen tapaa määrittäväksi rakenteeksi. Toisaalta käsitettä voidaan tarkastella myös yhteisön perspektiivistä, yksittäisen yhteisön jaettujen merkitysten ja elämisen tavan järjestelmänä. Kolmanneksi elämismaailma voidaan mieltää yleiseksi, aprioriseksi rakenteeksi, joka mahdollistaa hyvin erilaisten yhteisöjen jäsenten merkitysten ymmärtämisen tai kääntämisen toisille ymmärrettävään muotoon. Nämä käsitteen eri merkitykset ja tulkinnat eivät ole välttämättä toisiaan poissulkevia.⁶⁰

Husserl toteaa, että ”elämismaailma on alkuperäisten evidenssien valtakunta”⁶¹. Evidenttiydellä Husserl viittaa siihen, että havainnossa annettu koetaan jollain tavalla välittömästi ja siten itsessään todesti tai varmasti. Tämä evidentisti koettu, elämismaailmallinen kokemuksellinen aines toimii viimekätisenä kaiken ajateltavan perustana. Kyse on siis kokemuksen täyteydestä. Elämismaailman evidentin annettuuden osoittaminen onkin tärkeässä roolissa Husserlin projektissa.⁶²

Elämismaailmasta yhteisön kokemuksellisuutta perustavana järjestelmänä Husserl kirjoittaa:

59 Joonas Taipale, ”Husserl, Edmund”, 2014, <http://filosofia.fi/node/4936>.

60 Christian Beyer, ”Edmund Husserl”, 2016, <https://plato.stanford.edu/entries/husserl/>.

61 Husserl, *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*, 119.

62 Husserl, 119.

*Siihen sisältyy aktuaalisesti ja horisontaalisesti kaikki ne pätevyyskerrokset, joita ihmiset ovat muodostaneet yhteisen elämänsä maailmaa varten, ja se kytkee lopulta ne kaikki abstraktisti todettavaan maailman ytimeen: intersubjektiiivisten yksinkertaisten kokemusten maailmaan.*⁶³

Tässä yhteydessä Husserl myös korostaa elämismaailman ongelman asemaa ”filosofisena universaaliongelmana, ei osaongelmana”⁶⁴. Ollessaan viime kädessä inhimillistä kokemusta perustava rakenne elämismaailma näyttäytyy merkittävänä. Puhuttaessa elämismaailmallisen kokemuksen ja tieteellisen ajattelun suhteesta Husserl näkee, että kysymyksessä voi tulkita olevan ylipäänsä intuition ja tieteellisen, objektiivisen ajattelun suhde.⁶⁵

Husserl jatkaa elämismaailmasta maailmallisen kokemuksen rakenteena:

*Elämismaailma on ajallis-tilallinen maailma olioille sellaisina kuin koemme ne esitieteellisessä ja tieteestä riippumattomassa elämässämme, ja tiedämme voivamme kokea ne myös nyt koetun ulkopuolella. Meillä on maailmahorisontti mahdollisten oliokokemusten horisonttina.*⁶⁶

Husserl käyttää horisontin käsitettä varsin teknisessä merkityksessä. Horisontti on mahdollisesti havainnon kohteeksi tuotavien asioiden ja olioiden kenttä. Edelleen voidaan (Klaus Heldin tulkintaa mukaillen) erottaa ”sisäinen” ja ”ulkoisen” horisontti. Ensimmäinen viittaa jonkin temaattisen asian mahdollisuuksien määrittymiseen itsestään käsin, jälkimmäinen taas jonkin asian suhteeseen muihin objekteihin. Maailma kokonaisuutena taas voidaan mieltää universaaliksi horisontiksi, johon sisältyy tarkemmin rajautuneita horisontteja.⁶⁷

Metodologisena huomiona on syytä tähdentää, että Husserlin pyrkimyksenä on tutkia elämismaailmaa transsendentaalisen intressin ja asenteen läpäisemänä, erotettuna

63 Husserl, 124.

64 Husserl, 122.

65 Husserl, 122–24.

66 Husserl, 128.

67 Held, ”Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, 38, 52.

”luonnollisesta asenteesta”⁶⁸, jonka pohjalta elämismaailmaa voitaisiin myös tutkia. Tällöin tosin päädyttäisiin tekemään elämismaailman ontologiaa. Husserlin tavoite on suorittaa tutkimuksensa transsendentaalisen epokeen⁶⁹ kautta. Luonnolliseen asenteeseen reflektiivisen etäisyyden ottaminen on Husserlin mukaan olennaista siksi, että tällöin voimme pidäytyä ennalta meille annetun maailman pätevyyden uudelleen toteuttamisesta. Ainoastaan epokeen myötä voidaan tutkia, mitä ovat ”luonnollinen elämä ja sen subjektiivisuus *perimmältään eli puhtaasti pätevyyksiä toteuttavana subjektiivutena.*”⁷⁰ Ilman epokeeta Husserlin tutkimuksen keskeinen kohde, elämismaailma subjektin maailmallisen kokemuksen pätevyyden viimekätisenä osoittajana, jäisi tavoittamatta.⁷¹

Kuten äsken esitetty kuvaa, Husserlin käytössä elämismaailman käsitteen pääfokuksessa eivät ole sen sosiologiset tai yhteiskuntafilosofiset konnotaatiot tai ulottuvuudet. Husserl pureutuu elämismaailman käsitteen kautta ensisijaisesti eurooppalaisen tieteen kriisiytyneeseen tilaan sekä kokemuksen ennakkoehtoihin. Käsitettä ovat kuitenkin tulkinneet ja jatkokehitelleet sosiaalisten suhteiden analyysiin sekä yleisesti yhteiskuntafilosofiaan soveltuvaksi Alfred Schütz ja Jürgen Habermas, joista ensin mainittua siirryn käsittelemään seuraavaksi.⁷²

3.3 Alfred Schütz elämismaailman käsitteestä

Alfred Schütz ajattelun keskeisinä innoittajina ovat olleet Husserlin ohella ainakin Henri Bergson (1859–1941) sekä Max Weber. Weberiläistä Schütz ajattelussa on muun muassa se, että hänen mukaansa ihmiset elävät ja luovat merkityksiä sosiokulttuurisessa todellisuudessa, siis sosiaalisten vuorovaikutussuhteiden ja rakenteiden keskellä. Tämä kaikki tapahtuu lähtökohtaisesti elämismaailman piirissä, jota voidaan Miikka Pyykkösen Schütz -tulkinnan mukaan luonnehtia seuraavien kuuden perusominaisuuden kautta:

68 Luonnollinen asenne viittaa sellaiseen tavanomaiseen oletukseen, että maailmassa jo olevat objektit itse mahdollistaisivat kokemuksemme niistä. Ks. esim. Taipale, ”Husserl, Edmund”.

69 Epokee ei Husserlin terminologiassa tarkoita epookkia, siis aikakautta, vaan käsite viittaa fenomenologisen tutkimuksen keskeiseen lähtökohtaan: skeptiseen pidäytymiseen arvostelman tekemisestä. Ks. suomentajan huomio alaviitteessä: Husserl, *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*, 72.

70 Husserl, 137.

71 Husserl, 137, 159.

72 Held, ”Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, 49–50.

- *Elämismaailmalle on luonteenomaista laaja tietoisuus eli kollektiivinen tajunta.*
- *Toimijat harvoin epäilevät elämismaailmaa tai sen perustavanlaatuisia ehtoja.*
- *Ihmiset "työskentelevät" elämismaailmassa eli muodostavat sen käytäntöjen ja toiminnan perustan.*
- *Ihmiset suhtautuvat tähän "työskentelevään minuuteen" kokonaisvaltaisena.*
- *Elämismaailman sosiaalista elämää määrittää intersubjektivisuus.*
- *Toimijan aikakäsitys leikkaa yhteiskunnan aikakäsityksen kanssa.*⁷³

Tämä perusominaisuuksien luettelo on sikäli kuvaava, että se havainnollistaa sekä Schütz in elämismaailmakäsityksen husserlilaista, transsendentaalifilosofista perintöä, että Schütz in näkemystä elämismaailmasta sosiaalista todellisuutta konstituivana.

Toisena mainittua elämismaailman lähtökohtaista epäilyn ulkopuolelle jäämistä on syytä tarkentaa siten, että tällainen elämismaailman kyseenalaistamattomuus on tyypillistä suuntautuessa sosiaaliseen todellisuuteen luonnollisen asenteen ohjaamana. Husserliin viitaten Schütz toteaa, että ajattelumme pohjaa pitkälti erinäisiin yleistyksiin, liittyen esimerkiksi aiemmin toimivaksi havaitun pysymiseen sellaisena sekä ylipäänsä tekojen toistettavuuteen. Tällaiset arkiset itsestäänselvytykset ovat kuitenkin aina alttiina kyseenalaiseksi joutumiselle, ja näin käydessä joudumme praktisen tai teoreettisen ongelman eteen. Kyseenalaistamattoman kyseenalaistumisen kautta Schütz in mukaan päädytään luontevasti pureutumaan elämismaailmallisen merkityksellisuuden käsitteelliseen erotteluun.⁷⁴

Schütz erittelee esseessään "Elämismaailman rakenteita" (alunperin engl. "Some Structures of the Life World [1966]) kolme eri merkityksellisuuden muotoa: motivaatiopohjaisen, temaattisen ja tulkinnallisen. Motivaatiopohjainen merkityksekkyyden liittyy yksilön elämässään kohtaamaan tilanteen määrittelyyn sikäli, että hän mielenkiintonsa pohjalta arvioi tilannetta suhteessa tietovarantonsa ja maailman ontologiseen rakenteeseen sekä näiden osien merkityksellisyyttä tilanteensa kannalta.

⁷³ Miikka Pyykkönen, "Johdanto (tekstiin "Elämismaailman rakenteita")", teoksessa *1900-luvun saksalainen yhteiskuntateoria*, toim. Miikka Pyykkönen, Ilkka Kauppinen, ja Olli-Pekka Moisio (Helsinki: Gaudeamus, 2019), 78.

⁷⁴ Alfred Schütz, "Elämismaailman rakenteita", teoksessa *1900-luvun saksalainen yhteiskuntateoria*, toim. Ilkka Kauppinen, Miikka Pyykkönen, ja Olli-Pekka Moisio, käännt. Markku Nivalainen (Helsinki: Gaudeamus, 2019), 79–80.

Tämä tietovaranto sisältää subjektin aiemmin kohtaamien tilanteiden määritelmiä. Uusi tilanne voi määrittyä samanlaiseksi, samankaltaiseksi tai vaikkapa kokonaan uudennlaiseksi kokemukseksi suhteessa aiempiin. Näitä määrittelyn vaihtoehtoja Schütz kutsuu (Husserliin nojaten) jälleentunnistussynteetiksi.⁷⁵

Temaattinen merkityksellisyys liittyy tilanteeseen, jossa jälleentunnistussynteetin prosessi ei tunnista tilannetta samanlaiseksi tai -kaltaiseksi kuin aiemmin, ja tapaus vaatii lisätiedon etsintää, jonka kautta tilanteesta pyritään tekemään tutumpi. Käykin niin, että jo olemassa olevat, motivaatioon pohjautuvat esitiedostetut ”perustekijät” eivät riitä tilanteen määrittelyyn: ei siis voida turvautua kyseenalaistamattomaan ainekseen.⁷⁶

Temaattisesti merkityksellisestä asiasta muodostuu ongelma, joka vaatii ratkaisua. Tämä ratkaisu viittaa jollain tavalla välttämättä jo olemassa olevaan tietovarantoon, mutta tilanteen kannalta mielekkäiden ”perustekijöiden” löytäminen vaatii tulkintaa. Tämän prosessin myötä päädytään tulkinnalliseen merkityksellisyyteen.⁷⁷

Schützin mukaan näiden eri elämismaailmassa muodostuvien merkityksellisyyden tyyppien analyysin kautta tulee osoitetuksi, että tieto elämismaailmasta ”on tietoa elämismaailman kohteiden ja tapahtumien *tyypillisyydestä*”⁷⁸. Tyypillisuus määrittyy edeltävien temaattisten tilanteiden kautta, jotka määrittävät myös sen ”perustekijöiden tuttuuden asteen, jotka temaattisten ongelmien ratkaisun myötä muuttuvat tuttuuden kautta hankituksi tiedoksi”⁷⁹.⁸⁰

Schütz erottelee William Jamesiin pohjaten kaksi tietämisen perustyyppiä, jotka ovat ”intentionaalinen tieto” sekä ”tieto tuttuuden kautta”. Ensimmäinen viittaa siihen hyvin kapeaan tiedon alaan, josta meillä on hyvin kirkasta ja varmaa tietoa. Sen osalta osaamme vastata kysymyksiin ”mitä”, ”miten” ja ”miksi”. Tieto tuttuuden kautta on paljon hatarampaa, ja yleensä sen pohjalta voidaan vastata vain kysymykseen ”mitä”.⁸¹

75 Schütz, 85.

76 Schütz, 85.

77 Schütz, 87–88.

78 Schütz, 88.

79 Schütz, 88.

80 Schütz, 88.

81 Schütz, 82.

Husserlilaiseen tapaan Schützinkään mielestä elämismaailman tutkimus ainoastaan luonnollisen asenteen pohjalta ei takaa tyydyttävää lopputulosta. Schützinkin mukaan luonnollisen asenteen ohjaamana toimiessa ei ole mahdollista erotella elämismaailman kannalta olennaisia relevanssirakenteita. Näiden relevanssirakenteiden järjestelmien (joita on motivaatiopohjaisia, temaattisia sekä tulkinnallisia) tutkiminen tulisi olla yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen keskiössä. Tulisi selvittää, missä määrin yhteiskunnalliset ja kulttuuriset seikat vaikuttavat näiden rakenteiden muodostumisen prosessien taustalla. Lisäksi Schütz näkee, että kommunikaatio elämismaailman sisällä edellyttää ainakin sitä, että temaattiset ja tulkinnalliset merkityksekkyydet jakavat samankaltaisen rakenteen.⁸²

Jürgen Habermas tarjoaa ajattelussaan elämismaailman käsitteestä yhteiskuntateoreettisen luennan, jossa kommunikatiivinen toiminta olennaisesti määrittää elämismaailmallisia prosesseja. Siirrynkään seuraavaksi Habermasin elämismaailmakäsityksen analyysiin.

82 Schütz, 92.

4 JÜRGEN HABERMASIN ELÄMISMAAILMAN JA SYSTEEMIN EROTTelu KOMMUNIKATIIVISEN JA STRATEGISEN/VÄLINEELLISEN JÄRJEN JAON TAUSTALLA

4.1 Elämismaailma kommunikatiivisen toiminnan tapahtumahorisonttina

4.1.1 Elämismaailman määrittelyä

Jürgen Habermas on omassa tuotannossaan tarkastellut ja hyödyntänyt elämismaailman käsitettä, jonka fenomenologista taustaa avasin edellisessä luvussa. Habermas käyttää käsitettä kuitenkin merkittävässä määrin eri tavalla kuin esittelemäni Edmund Husserl ja Alfred Schütz omissa töissään, yhtäältä rakentaen heidän työnsä perustuksille sekä toisaalta tuoden erinäisten sosiologisten tutkimusten piiristä lisää ainesta ja tuoden käsitteeseen puhtaasti omia konnotaatioitaan. Seuraava habermasilaisen elämismaailman käsitteen tarkastelu pohjaa hänen kaksiosaiseen teokseensa *Theorie des Kommunikativen Handelns* ([1981], tässä olen käyttänyt alkuperäistekstiä sekä englanninnosta *The Theory of Communicative Action*) sekä kommentaarikirjallisuuteen.

Elämismaailma on Habermasin mukaan määriteltävissä (hieman fenomenologista katsantokantaa mukaillen) sosiaalisen toiminnan taustalla vaikuttavaksi, kyseenalaistamattomaksi jääväksi tulkintahorisontiksi, joka yhtäältä rajoittaa ja ohjaa vuorovaikutuksen kulkua sekä tekee sen ylipäänsä mahdolliseksi. Ilman jonkinlaista vuorovaikutukseen osallistujien jakamaa, yhteistä tulkinnallista perustaa vuorovaikutus olisi vaikeaa tai mahdotonta. Elämismaailmallinen tausta toimii kommunikaatiossa saavutettavan yhteisymmärryksen mahdollistajana. Elämismaailma ei kuitenkaan ole staattinen ja muuttumaton, vaan silloin tällöin jotkin elämismaailmalliset taustaoletukset voivat tulla yhteisön kyseenalaistamiksi ja uudelleenmäärittelyn kohteiksi. Näin voi käydä esimerkiksi merkittävien maailmankuvan muutosten myötä. Kuitenkaan elämismaailma ja

sen taustaoletukset eivät voi tulla kokonaisuutena tietoisien ja kriittisten arvioinnin kohteeksi.⁸³

Elämismaailma on sellainen ymmärryksen prosessien taustalla vaikuttava horisontti, johon osaa ottavat keskustelevat jostain joko objektiiviseen, yhteisesti jakamaansa sosiaaliseen, tai jonkin osanottajan annettuun subjektiiviseen todellisuuteen liittyen. Osanottajien on mahdollista olettaa jakavansa muiden kanssa edellä mainitut muodolliset maailmasuhteet pääpiirteissään. Pyrkimyksenä on ymmärtää toisten osallistujien puhetta ja toimintaa: esimerkiksi miksi he väittävät tiettyjä asioita, miksi ilmaisevat tiettyjä tunteita tai minkä takia jokin osanottaja vaikka rikkoo jotain vallitsevia normeja. Ymmärrys vaatii toisen osallistujan perusteiden tavoittamista, jonka kautta toiminnan rationaalisuuden arviointi tulee mahdolliseksi.⁸⁴

Elämismaailma ei kuitenkaan ole luonteeltaan sellainen, että toimijat voisivat halutessaan ajatella ja suhtautua itseensä sen ulkopuolelta käsin, toisin kuin mainitut objektiivinen, sosiaalinen ja subjektiivinen maailma, joihin kaikkiin on mahdollista ottaa (tietyissä määrin) kriittistä etäisyyttä. Elämismaailma on se horisontti, josta käsin mainittuihin kolmeen suuntaudutaan. Kyse on pitkälti siitä, ettei yksilö Habermasin mukaan kykene ottamaan suhteessa kieleen ja kulttuuriin samanlaista kriittistä etäisyyttä kuin suhteessa faktoihin, normeihin ja elettyihin kokemuksiin.⁸⁵

Kuten jo todettua, elämismaailma ei ole vain staattinen ja muuttumaton kulttuurinen ja kielellinen vuorovaikutuksen tausta, vaan aktiivisessa muutoksessa oleva horisontti. Habermas erittelee elämismaailmalle kolme eri rakenteellista komponenttia (kulttuurin, yhteiskunnan ja persoonallisuuden) sekä kolme eri uusintamisprosessia (kulttuurillinen uusintaminen, sosiaalinen integraatio ja sosialisatio).

Huttunen tiivistää edellämainitut seuraavasti: ”Modernin elämismaailman symboliset

83 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 70; Huttunen, ”Jürgen Habermas”; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 107.

84 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 131–32; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 189–90.

85 Huttunen, ”Jürgen Habermas”.

rakenteet Habermas jakaa analogisesti kolmeen komponenttiin: (i) Kulttuuriin, joka tarkoittaa sitä tietovarantoa, josta kommunikatiiviset toimijat saavat valmiin tulkintakaavion yrittäessään päästä yhteisymmärrykseen jostain seikasta maailmassa; (ii) yhteiskuntaan, joka tarkoittaa sitä legitimoitua järjestystä, jolla toimijat säätelevät jäsenyyttään yhteisössä ja turvaavat solidaarisuuden; (iii) persoonallisuuteen, joka tarkoittaa sitä kompetenssia, joka tekee toimijoista kykeneviä puhumaan ja toimimaan ja näin ottamaan osaa yhteisymmärryksen saavuttamisen prosessiin. ⁸⁶

Rakenteelliset komponentit	Kulttuuri	Yhteiskunta	Persoonallisuus
Uusintamis-prosessin osa			
Kulttuurillinen uusintaminen	Konsensukseen sopivat tulkintakaavat	Legitimaatio	Sosialisaation muodot, kasvatukselliset tavoitteet
Sosiaalinen integraatio	Velvoitteet	Legitiimisti järjestetyt ihmissuhteet	Sosiaalinen yhteenkuuluvuus
Sosialisaatio	Tulkinta-saavutukset	Normisidonnaisen toiminnan motivaatio	Kommunikatiivinen kompetenssi ("henkilökohtainen identiteetti")

Kaavio 1: Elämismaailman rakenteelliset komponentit sekä uusintamisprosessit (Rauno Huttusen suomentamana⁸⁷)

Kulttuuri näyttäytyy Habermasille tiedollisena tekijänä, joka tarjoaa sen piirissä toimiville valmiita toiminnan sekä ymmärtämisen malleja yhteisymmärryksen saavuttamista ja sosiaalista toimintaa sujuvoittamaan. Yhteiskunta on Habermasille se legitiimi järjestys,

⁸⁶ Huttunen.

⁸⁷ Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 142; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 214; Huttunen, ”Jürgen Habermas”.

jonka kautta osallistujat säätelevät jäsenyyksiään eri sosiaalisissa ryhmissä ja varmistavat solidaarisuuden, joka on keskeinen ryhmäidentiteettien vakauden sekä toiminnan koordinoinnin tason mittari. Persoonallisuudenkin Habermas määrittelee ensi kädessä sosiaalisen toiminnan mahdollistavaksi kyvyksi, joka tekee yksilöt kompetenteiksi kommunikatiivisen toiminnan osanottajiksi.⁸⁸

4.1.2 Kommunikatiivinen toiminta elämismaailmojen uusintamisprosessina

Elämismaailman uusintamisprosesseissa olennaista roolia näyttelee Habermasin mukaan kommunikatiivinen toiminta. Sen voidaan sanoa tarjoavan välineet elämismaailmojen uusintamiselle. Se on myös yleisemmin vahvasti kytköksissä elämismaailmaan sikäli, että elämismaailma tarjoaa kommunikatiiviseen toimintaan osallistuville sen esireflektiivisen, itsestäänselväksi oletetun sosiaalisen taustan, jonka puitteissa toiminta tapahtuu.⁸⁹

Kommunikatiivinen toiminta on sosiaalista toimintaa, jonka subjekti toimii kommunikatiivisen rationaalisuuden ohjaamana. Täten on nähdäkseen paikallaan pureutua kyseiseen toiminnan muotoon sitä vastaavan järjen muodon kautta. Habermas itse kirjoittaa kommunikatiivisesta järjestä seuraavasti:

Kommunikatiivisen rationaalisuuden käsite kantaa mukanaan konnotaatioita, jotka pohjaavat viime kädessä keskeiseen kokemukseen argumentatiiviseen puheen rajoittamattomasta, yhdistävästä sekä konsensuksen tuovasta voimasta, jossa eri osanottajat ylittävät pelkästään subjektiiviset käsityksensä ja, kiitos rationaalisesti motivoituneen vakaumuksen, vakuuttavat toisensa sekä objektiivisen maailman ykseydestä että yhteiselämänsä intersubjektiviisuudesta.⁹⁰

88 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 138, 140; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 209, 213.

89 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 335,337; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*, 449, 452.

90 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 10; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*, 28: ”Dieser Begriff kommunikativer Rationalität führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern.”

Kommunikatiivinen rationaalisuus ja sen mukainen toiminta pohjaavat subjektin kokemukseen siitä, että argumentatiivisen, rationaalisen puheen kautta on mahdollista ylittää oma, puhtaasti subjektiivinen katsantokanta ja saavuttaa hyvinkin vahva yhteisymmärrys kulloinkin keskusteltavana olevasta asiasta. Keskeistä on myös kommunikatiivisen toiminnan konsensushakuisuus. Habermas ei tarkoita tällä pyrkimystä kompromissien löytämiseen. Konsensus on Habermasin mukaan kaikkia vuorovaikutuksen osapuolia aidosti tyydyttävä ratkaisu, siinä missä kompromissi puolestaan olisi sellainen molempien osapuolien tekemä myönnytys, joka ei viime kädessä palvele täysin kenenkään intressejä. Konsensus on Habermasille ratkaisu, joka ”perustuu kritisoitavien pätevyysvaatimusten intersubjektiivisen tunnustukseen.”⁹¹

Kommunikatiivisen toiminnan yksi keskeinen funktio on siis toimia yhteisymmärryksen saavuttamisen prosessina. Toinen sen tärkeä tehtävä on elämismaailman uusintaminen sosiaalisen integraation ja sosialisointien prosessien kautta. Habermasin mukaan toimijat tulevat yhteisymmärryksen saavuttaessaan ottamaan osaa monenmoisiin vuorovaikutusprosesseihin, joiden kautta he voivat ”kehittää, vahvistaa ja uusintaa omia identiteettejään sekä yhteenkuuluvuuttaan eri sosiaalisissa ryhmissä”⁹². Tällaisten kommunikatiivisen toiminnan piirteiden myötä elämismaailmaa voidaan Habermasin mukaan jossain määrin koetella. Tämä koettelu ei tosin tapahdu rationaalisesti, järjen standardien kautta (elämismaailmaa ei tosiaan ole mahdollista asettaa tietoisin, kriittisen tarkastelun kohteeksi), vaan yksilöiden identiteettejä ja ryhmän jäsenten solidaarisuuden astetta vasten. Kaiken kaikkiaan kommunikatiivinen toiminta on hyvin keskeisessä roolissa elämismaailman uusintamisessa ja uudistamisessa sekä sen piirissä toimivien yksilöiden identiteettien rakentumisessa ja muuttumisessa.⁹³

91 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 17; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, 37: ”...der auf der intersubjektiven Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche beruht.”

92 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 139; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 211: ”...ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen sowie ihre eigene Identität ausbilden, bestätigen und erneuern.”

93 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 139; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 211.

4.1.3 Fenomenologisen ja kommunikaatioteoreettisen elämismaailmakäsityksen suhteesta

Kuten jo todettua, Habermas rakentaa elämismaailman käsitettään pitkälti fenomenologisen perustuksen päälle, tehden kuitenkin samalla selkeän pesäeron Husserlin ja Schützlin käsityksiin nähden. Yleisesti ottaen Habermas pyrkii tuomaan elämismaailman käsitteen tietoisuusfilosofisen diskurssin piiristä osaksi itse muotoilemaansa kommunikatiivisen toiminnan teorian paradigmaa, ja näkee täten välttävänsä monet edeltäjiensä ongelmat. Habermas muun muassa esittää, että hänen mallinsa ratkaisee intersubjektivisuuden ongelman, eli sen ”kysymyksen, miten eri subjektit voivat ottaa osaa samaan elämismaailmaan”⁹⁴. Habermasin mallissa subjektien ja objektien välisten suhteiden tarkastelua ei koeta mielekkäänä, vaan fokus on systeemin ja ympäristön välisten suhteiden tutkimuksessa. Täten intersubjektivisuuden ongelma katoaa, ja tilalle tulee kysymys siitä, ”miten tietynlaiset systeemit voivat muodostaa sellaisia ympäristöjä toisilleen, jotka ovat ehdollisesti kontingenteja ja toistensa tasalla”⁹⁵.

Habermas erottelee omassa vertailevassa katsannossaan kolme eri elämismaailman piirrettä, jotka ovat fenomenologisen ja kommunikaatioteoreettisen katsantokannan jakamia ja joita hänen nähdäkseen on mahdollista selventää kommunikaatioteoreettisesti.

Ensinnäkin elämismaailman problematisoimattomuus yhdistää molempia katsantokantoja: elämismaailmaa itsessään ei voida kyseenalaistaa, vaan ainoastaan joitain osia siitä. Kokonaisuutena se voi korkeintaan romahtaa. Toiseksi voidaan positiivisesti määritellen sanoa, että elämismaailma on eräänlainen sosiaalinen *a priori*, lähtökohtaisesti päteväksi koettu tausta sosiaaliselle toiminnalle, jota vasten kaikki sosiaalinen toiminta saa merkityksensä. Kolmanneksi elämismaailma rajoittaa sosiaalista toimintaa määrittämällä toimintahorisontteja, siis kontekstualisoiden rajoja vetämällä.⁹⁶

94 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 129; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 197: ”...wie verschiedene Subjekte dieselbe Lebenswelt teilen können...”

95 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 130; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 197: ”...wie bestimmte Arten von Systemen füreinander bedingt kontingente, aufeinander abgestimmte Umwelten bilden können.”

96 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 130–32; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der*

Habermas kuitenkin toteaa, että vaikka kommunikaatioteoreettinen elämismailman käsite onnistuukin hänen mukaansa pääsemään irti tietoisuusfilosofisesta taustastaan, se joka tapauksessa operoi yhä samalla analyttisellä tasolla kuin transsendentaalinen käsite tekee. Habermas itse kirjoittaa, että kommunikaatioteoreettinen elämismailma

saavutetaan rekonstruoimalla kykenevien puhujien esiteoreettinen tietämys: osallistujien näkökulmasta elämismailma näyttäytyy ymmärryksen saavuttamisen prosessien horisontin muodostavana kontekstina; rajoittamalla annetun tilanteen relevanssin piiriä, konteksti itse pysyy tilanteen tematisaation taustalle vetäytyneenä.⁹⁷

Kommunikaatioteoreettisen elämismailman määrittelyn jälkeen Habermas kuitenkin toteaa, ettei se ainakaan tällaisessa osallistujien näkökulmasta esitettyssä muodossa ole teoreettisesti kovinkaan hedelmällinen, ja sitä täydentämään hän tuo ”jokapäiväisen elämismailman” käsitteen. Tämän ulottuvuuden kautta kommunikatiivinen toiminta saa ajallisen perspektiivin: kommunikatiiviset toimijat paikantavat itsensä ja toimintansa osana historiallista aikajatkumoa ja sosiaalista tilaa sekä esittävät elämismailmallisia tapahtumiaan narratiivisessa muodossa. Kyse on siis *sosiokulttuurisesta* elämismailman käsitteestä.⁹⁸

4.2 Kommunikatiivisten diskurssin muotojen ensisijaisuudesta

Kuten jo edeltävästäkin määrittelystä ilmenee, Habermas perustaa elämismailman käsitteensä pitkälti kommunikatiivisen järjellisyuden ja sen mukaisen toiminnan teorian varaan, joka kaipaa itsessään jonkinlaisen teoreettisen perustan. Tarkkaan ottaen Habermasin tulee kyetä osoittamaan, että kommunikatiivinen kielenkäytön tapa on ensisijaisessa asemassa suhteessa muihin mahdollisiin kielenkäytön muotoihin.

funktionalistischen Vernunft, 198–201.

97 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 135; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 205: ”Er wird auf dem Wege der Rekonstruktion eines bei kompetenten Sprechern angetroffenen vorthoretischen Wissens gewonnen: aus der Perspektive von Teilnehmern erscheint die Lebenswelt als horizontbildender Kontext von Verständigungsprozessen, der, indem er den Relevanzbereich der jeweils gegebenen Situation begrenzt, der Thematisierung innerhalb dieser Situation entzogen bleibt.”

98 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 135–36; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 205–6.

Habermasin teorian keskiössä onkin väite, että ”ymmärryksen saavuttaminen on inhimillisen puheen luontainen telos”⁹⁹. David M. Rasmussenia mukaillen voidaan todeta, että Habermasin tavoitteena ei ole osoittaa, että kommunikatiivisten kielenkäytön tapojen pitäisi olla ensisijaisia suhteessa muihin, vaan että ne yksinkertaisesti ovat sitä. Mikäli tämä otetaan lähtökohdaksi, ”järkeä ei tarvitse luoda uudelleen, sillä se on luonnostaan uudelleenluova sikäli, että järki on kommunikatiivisena järkenä kieleen iskostunut”¹⁰⁰. Tässä alaluvussa pureudun siihen, miten Habermas perustelee kyseisen lähtökohdan.

Habermas näkee, että J. L. Austinilta (1911–1960) peräisin oleva erottelu lokuutioiden, illokuutioiden ja perlokuutioiden välille saavuttaa juuri sen, mitä hän tarvitsee. Austinin jaottelun pohjalta voidaan osoittaa, että ymmärryksen saavuttaminen on alkuperäinen kielenkäytön tapa, ja kielen välineellinen käyttö puolestaan parasiittisessa asemassa siihen nähden.¹⁰¹

Austinin jaottelussa lokutionaarisella viitataan yksinkertaisesti ”sisällöllisten lauseiden (p) tai nominalisoidujen sisällöllisten lauseiden sisältöön (että p)”¹⁰². Tällaisten lokutionaaristen lauseiden avulla kielenkäyttäjät kuvaavat asiointiloja. Illokutionaariset toimet Austin taas määrittää sellaisiksi kielellisiksi toimiksi, joissa puhuja tekee jonkin teon sanomalla jotain. Illokutionaarinen lause voi olla esimerkiksi muotoa: täten lupaan sinulle, käsken sinua, tunnustan sinulle jotain, tai vastaavaa. Perlokutionaarisuus taas viittaa sellaiseen kielenkäyttöön, jossa puhuja tuottaa jonkinlaisen selkeän vaikutuksen kuulijassa. Perlokutionaarisen toimen myötä puhuja siis onnistuu jollakin tavalla vaikuttamaan ympäröivään todellisuuteen. Nämä kolme eri puheaktin muotoa voidaan Habermasin mukaan tiivistää seuraaviin iskulauseisiin: ”sanoa *jotain*, toimia *sanomalla* jotain, saada

99 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 287; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 387: ”Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne.”

100 David M. Rasmussen, *Reading Habermas* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 28: ”Reason does not need to be regenerated, it is by nature regenerative in the sense that reason as communicative reason is embedded in language.”

101 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 288; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 388.

102 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 288; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 388–89: ”Lokutionär nennt Austin den Gehalt von Aussagesätzen (>p<) oder von nominalisierten Aussagesätzen (>-daß p<).”

aikaan jotain jonkin sanomisen *kautta*”¹⁰³.¹⁰⁴

Habermasin mukaan eräs keskeinen puheakteja (erityisesti illokutionaarisia) luonnehtiva piirre on niiden itseriittoisuus: puheakti, jossa on sekä illokutionaarinen että propositionaalinen osatekijä, suoritetaan aina kommunikatiivisen pyrkimyksen ohjaamana. Itseriittoisuus tarkoittaa, että ”puhujan kommunikatiivinen pyrkimys sekä illokutionaarinen tavoite seuraavat sanotun ilmeisestä merkityksestä”¹⁰⁵. Teleologisen toiminnan suhteen on kuitenkin toisin. Illokutionaaristen toimien perustana on sanotun merkitys, mutta teleologisten toimien kohdalla toimijan intentio on keskeisessä roolissa.¹⁰⁶

Illokutionaarisilla toimilla voi kuitenkin olla perlokutionaarisia vaikutuksia, joita toimijan voi ajoittain olla vaikea ennakoida. Tällaiset tahattomat sivuvaikutukset ovat Habermasin mielestä varsin triviaaleja hänen teoriansa kannalta. Kiinnostavia ovat sen sijaan sellaiset perlokutionaariset vaikutukset, jotka syntyvät näennäisesti illokutionaarisista toimista, joilla onkin piilevä strateginen tavoite. On tilanteita, joissa perlokutiivinen toimija ei halua suoraan ilmaista omia tavoitteitaan, ja täten naamioi perlokutiiviset toimensa illokutionaariseen muotoon. Sen sijaan aidosti illokutionaariset tavoitteet voivat tulla saavutetuiksi vain avoimessa, rehellisessä kommunikaatiossa, jossa puhujan intentiot tulevat selkeästi ilmaistuksi.¹⁰⁷

Aidosti illokutionaariset toimet eivät tuota suoran kausaalisia, maailmallisia vaikutuksia. Illokutionaariset toimet voivat kuitenkin ilmetä ja vaikuttaa elämismaailmassa, sosiaalisten

103Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 289; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 389: ”...etwas sagen; handeln, indem man etwas sagt; etwas bewirken, dadurch daß man handelt, indem man etwas sagt.”

104Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 288–89; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 388–89.

105Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 289; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 389: ”Die Selbstgenügsamkeit des illokutionären Aktes ist in dem Sinne zu verstehen, daß sich die kommunikative Absicht des Sprechers und das von ihm angestrebte illokutionäre Ziel aus der manifesten Bedeutung des Gesagten ergeben.”

106Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 289; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 389.

107Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 289, 292; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 389, 393.

suhteiden tasolla, onhan kyseessä kuitenkin yhteisymmärrykseen pyrkivä toiminnan tapa. Eräissä mielessä illokutionaariset toimet ”eivät ole maailman sisäisiä, vaan ylimaallisia tai arkipäiväisyyden ylittäviä”¹⁰⁸. Tämä illokutionaaristen tulosten ”arkipäiväisyyden ylittävä” luonne viitanee siihen, kuinka elämismaailma itsessään jää arkikokemuksen tavoittamattomiin, sille transsendentaalisen perustan luovaksi rakenteeksi. Perlokutionaariset toimet puolestaan näkyvät selkeämmin interventioina ulkoiseen todellisuuteen. Habermas esittääkin, että käsittäisimme ”perlokuutiot strategisen vuorovaikutuksen erityisenä muotona, joissa illokuutioita sovelletaan teleologisen toiminnan välineinä”¹⁰⁹. Tässäkin määrittelyssä korostuu jälleen, kuinka puhujan aikomus on keskeisessä roolissa erotellessa illokutionaarisia ja perlokutionaarisia toimia toisistaan.

110

4.3 Elämismaailman ja systeemin suhde

Tässä alaluvussa otan tarkastelun kohteeksi sen, miten Habermas luonnehtii elämismaailman ja systeemin suhdetta kommunikatiivisen toiminnan teoriansa perustalla. Habermasin lähtökohtana on, että kyseessä on voimakkaasti keskinäisriippuvainen suhde. Yhteiskunnalliset järjestelmät ovat riippuvaisia elämismaailman uusintamisprosessien toiminnasta, ja elämismaailmat taas modernissa, länsimaisessa kontekstissa systeemistä seikoista, jotka sekä mahdollistavat että rajoittavat elämismaailman piiriä. Avaan tätä keskinäisriippuvuutta seuraavaksi hieman tarkemmin.

Habermasin mukaan elämismaailman ei-patologinen järkipäristyminen ja uusiutuminen on tarpeen sekä siinä elävien yksilöiden, mutta myös yhteiskunnallisten systeemien näkökulmasta. Hän katsoo, että systeemin toiminnan kannalta keskeiset rahan ja vallan

108Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 293; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 394: ”...sie sind in diesem Sinne nichts Innerweltliches, sondern extramundan.”

109Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 293; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 395: ”Aus unserer Diskussion geht hervor, daß Perlokutionen als eine spezielle Klasse strategischer Interaktionen begriffen werden können. Dabei werden Illokutionen als Mittel in teleologischen Handlungszusammenhängen eingesetzt.”

110Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 293; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 394–95.

ohjausmediat eivät olisi voineet tulla laillisesti ja legitiimisti institutionalisoiduiksi ilman elämismaailman rationalisointiprosessin riittävää kypsymistä. Sellaiset funktionaaliset¹¹¹ järjestelmät kuin markkinatalous ja hallintovaltio ovat olleet omiaan tuhoamaan perinteisiä eurooppalaisia elämäntapoja, ja monetarisaation sekä byrokratisaation prosessit ovat keskeisesti läpäisseet kulttuurisen uusintamisen, sosiaalisen integraation ja sosialisointiydinalueet. Tällä on väistämättä myös patologisia vaikutuksia: kun markkinoiden ja hallinnan mekanismit tunkeutuvat ihmisten arkiseen elämismaailmaan, elämismaailman uusintamisprosessit voivat saada sellaisia muotoja, jotka eivät ole tarkoituksenmukaisia ja aiheuttavat moninaista kärsimystä yksilöiden ja yhteisöjen tasolla.¹¹²

Habermasin mukaan tämä ongelma on jossakin määrin myös (1980-luvun) politiikassa tunnustettu, mutta sekä tarkka ongelmanmäärittely että ratkaisuehdotusten mallit ovat jakautuneet kahtia. Yksi poliittinen puoli näkee keskeiseksi ongelmaksi pitkälle edelleen monetarisaation ja sen aiheuttamat ongelmat jokapäiväisessä elämismaailmassa. Toinen puoli taas katsoo valtion byrokraattisen ohjauksen menneen niin pitkälle, että se rampauttaa yksityisen yritteliäisyyden ja luo turhia kannustinloukkuja. Näillä molemmilla katsantokannoilla on erilaisuudestaan huolimatta eräs keskeinen yhteinen piirre: molemmille elämismaailmalliset toimijat ja elämismaailman prosessit näyttävät passiivisina vallankäytön kohteina suhteessa yhteiskunnallisen modernisaation voimiin, eli valtioon ja talouteen. Habermas näkeekin, että poliittinen keskustelu on ollut liian systeemiorientoitunutta sikäli, että prosessit systeemin ja elämismaailman rajapinnoilla ovat jääneet huomiotta.¹¹³

Systeemin ja elämismaailman välisen vuorovaikutuksen kulkua voidaan Habermasin mukaan kuvata systeemin perspektiivistä seuraavanlaisella kaaviolla:

111”Funktionaalinen” viittaa tässä yhteydessä sellaisiin prosesseihin, jotka toimivat kommunikatiivisen vuorovaikutuksen poissulkien, tai sen huomiotta jättäen. Funktionaalisesti toimivat mm. rahan ja vallan ohjausmediat. Ks. esim. Rasmussen, *Reading Habermas*, 47.

112Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 355–56; Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, 412–13.

113Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, 356–57; Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, 413–14.

Elämismaailman institutionaaliset järjestysmuodot	Vaihtosuhteet	Ei-kielellisesti ohjatut
Yksityissfääri	<p style="text-align: center;">V -----></p> <p style="text-align: center;">Työvoima R</p> <p style="text-align: center;"><-----</p> <p style="text-align: center;">Työtulot R</p> <p style="text-align: center;"><-----</p> <p style="text-align: center;">Tavarat ja palvelut R</p> <p style="text-align: center;">-----></p> <p style="text-align: center;">Kysyntä</p>	Talouden alasysteemi
Julkisuuden sfääri	<p style="text-align: center;">R -----></p> <p style="text-align: center;">Verot V</p> <p style="text-align: center;"><-----</p> <p style="text-align: center;">Organisat. suoritukset V</p> <p style="text-align: center;"><-----</p> <p style="text-align: center;">Poliittiset päätökset V</p> <p style="text-align: center;">-----></p> <p style="text-align: center;">Massalajaliteetti</p>	Hallinnon alasysteemi

Kaavio 2: Systemin ja elämismaailman suhteet systemin näkökulmasta (Rauno Huttusen suomentamana¹¹⁴). Kirjain V viittaa vallan ja R puolestaan rahan systemiseen mekanismiin. Nuoli osoittaa kunkin vaihtosuhteen suunnan.

Taulukon systeminen näkökulma tarkoittaa, että kyseisestä perpektiivistä tarkastellessa elämismaailma ja sen eri institutionaaliset muodot näyttäytyvät ikään kuin vain yksinä alasysteemienä muiden joukossa. Tämä on toki Habermasin teoriassa pelkistys, joka ei vastaa koko kuvaa elämismaailman roolista. Joka tapauksessa tästä rajatusta näkökulmasta elämismaailma jakautuu yksityiseen ja julkiseen sfääriin, jotka näyttäytyvät toisiaan täydentävässä roolissa. Yksityisen sfäärin institutionaalisessa ytimessä on ydinperhe, jonka

¹¹⁴Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 320; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 473; Huttunen, ”Jürgen Habermas”.

erityisenä roolina on yksilöiden sosialisatio yhteiskunnan jäseniksi. Talouden alafääriin järjestelmällisestä näkökulmasta voidaan puhua kotitalouksista. Julkisuuden institutionaalinen ydin puolestaan koostuu moninaisista kulttuurisista ja kommunikatiivisista verkostoista, kuten lehdistöstä ja massamediasta (tänä päivänä myös sosiaalinen media luettaneen tähän sfääriin kuuluvaksi), jotka mahdollistavat kansalaisilla yhtäältä kulttuurin tuotantoon ja uusintamiseen osallistumisen sekä julkisen keskustelun kautta julkisen mielipiteen muokkaamiseen. Valtion systemisestä näkökulmasta tarkasteltuna julkisuus kulttuurisine ja poliittisine alafääreineen on erittäin tärkeässä roolissa *systemin legitimaation* kannalta.¹¹⁵

Talouden ja hallinnon alasysteemien näkökulmasta taulukko kuvaa niiden rinnakkaisia vaihtosuhteita elämismailman kanssa alasysteemeiksi pelkistettynä. Talousjärjestelmä yhtäältä tarjoaa palkkaa sekä ottaa vastaan työvoimaa, ja toisaalta tarjoaa hyödykkeitä ja palveluita kysyntää vastaan. Hallinto puolestaan tarjoaa poliittisia päätöksiä ja organisatorisia suorituksia verotuloja sekä massalajaliteettia vastaan.¹¹⁶

Sikäli kun taulukkoa tarkastellaan elämismailmallisesta näkökulmasta, voidaan havaita erinäisiä näiden vaihtosuhteiden ympärille kytkeytyviä sosiaalisia rooleja, jotka määrittävät suhteessa eri instituutioihin. Näitä ovat ainakin kuluttajan, työntekijän, asiakkaan ja kansalaisen roolit. Tällaisista ainakin työntekijän tai (julkishallinnon) asiakkaan roolin omaksuminen vaatii väliaikaisesti elämismailmallisista toiminta- ja ajattelutavoista irtaantumista, ja kulloisenkin roolin omaksumista siten, että yksilön toimintamalli mukautuu kulloisenkin organisaation piiriin sopivaksi.¹¹⁷

Historiallisesti tarkastellen on toki niin, ettei tällaisten uudenlaisten roolien omaksuminen ole ollut millään muotoa kivuton prosessi. Yksilön joutuessa sopeuttamaan toimintaansa pääoman ja kansallisvaltion vaatimuksiin sopivaksi uhrauksia on ollut välttämätöntä tehdä,

115Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 318–19; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 471–72.

116Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 319; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 472.

117Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 321; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 474.

suurimpana toki koko länsimaisen elämäntavan muutos itsessään. Moninaisten lakkojen ja muiden vastarinnan muotojen jälkeenkin on Habermasin mukaan kuitenkin ennen pitkää hyväksytty se, että kapitalistinen tuotantomuoto ja byrokraattisesti toimiva hallintokoneisto ovat osoittaneet tehokkuutensa ja ”integraatiokykynsä”. Ne kykenevät takaamaan elämismaailman uusintamisen materiaaliset ennakkoehdot paljon paremmin kuin niitä edeltäneet feodaalisen ajan instituutiot.¹¹⁸

Habermas katsoo, että sen enempää elämismaailman järkipäristyminen itsessään kuin yhteiskunnallisten systeemien monimutkaistuminen ja -puolistuminen ei riitä selittämään niitä yhteiskunnallisia patologioita, mistä muun muassa Max Weber, Émile Durkheim ja Karl Marx olivat kiinnostuneita. Habermas itsekin tunnustaa heidän analysoimiensa ongelmien olemassaolon, mutta suuntaa oman yhteiskuntakritiikkinsä kärjen eri tavalla. Kulttuurin saralla ongelmana ei ole niinkään eri kulttuuristen arvoalueiden eriytyminen ja itsenäinen kehitys, vaan sellaisten elitististen asiantuntijakulttuurien syntyminen, jotka ovat olennaisella tavalla irrottautuneita arkipäiväisistä kommunikatiivisen toiminnan konteksteista. Systeemin kehityksen näkökulmasta taas Habermas näkee, että elämismaailman ja arkipäiväisen kommunikatiivisen toiminnan yksipuolinen järkipäristyminen on yhä ongelma, kuten myös Weber ja Horkheimer pääpiirteissään ajattelivat. Habermasin mukaan ongelman ytimessä on

taloudellisen ja hallinnollisen järkipärisyyden tunkeutuminen sellaisille toiminnan alueille, jotka vastustavat vallan ja rahan välineiden ohjattavaksi kääntymistä; alueille, jotka ovat erikoistuneet kulttuuriseen perinteen välittämiseen, sosiaaliseen integraatioon ja kasvatukseen, ja jotka ovat riippuvaisia yhteisymmärryksen saavuttamisesta toiminnan koordinoinnin mekanismina.¹¹⁹

Habermas täten uudelleenmuotoilee välineellisen järjen kritiikin *elämismaailman kolonisaatioteesiksi*. Elämismaailman kolonisaation ilmiön ytimessä on se, että

¹¹⁸Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 321; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 474.

¹¹⁹Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 330; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 488: ”...das Eindringen von Formen ökonomischer und Administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die sich der Umstellung auf die Medien Geld und Macht widersetzen, weil sie auf kulturelle Überlieferung, soziale Integration und Erziehung spezialisiert sind und auf Verständigung als Mechanismus der Handlungskoordination angewiesen bleiben.”

elämismaailman uusintamisprosessit ottavat patologisia muotoja sen myötä, kun nämä uusintamisprosessit tulevat systeemisten lainalaisuuksien häiritsemiksi. Seuraavassa alaluvussa syvennyn tähän tematiikkaan tarkemmin.

4.4 Elämismaailman kolonisaatio välineellisen järjen kritiikin uudelleenmuotoiluna

Elämismaailman kolonisaation käsitteen kautta Habermas pyrkii tavoittamaan elämismaailman uusintamisprosessin patologiset, systeemisten toimintamekanismien häiritsemät muodot. Ne voidaan kootusti ilmaista seuraavanlaisen taulukon kautta:

Rakenteelliset komponentit	Kulttuuri	Yhteiskunta	Persoonallisuus
Uusintamis-häiriöiden piiri			
Kulttuurillinen Uusintaminen	Merkityksen katoaminen	Legitimaation katoaminen	Sosialisaatio- ja kasvatusmallien kriisi
Sosiaalinen integraatio	Kollektiivisen identiteetin kriisi	Anomia (normittomuus)	Vieraantuminen
Sosialisaatio	Tradition katkeaminen	Motivaation katoaminen	Psykopatologiat

Kaavio 3: Elämismaailman osatekijät ja niiden patologisten tai häiritty uusintaminen (Rauno Huttusen suomentamana¹²⁰)

Näistä sarakkeista Habermas korostaa erityisesti merkityksen katoamista, anomiaa ja psykopatologioita¹²¹. Tämä korostus on sikäli huomionarvoinen, että nämä kolme teemaa

¹²⁰Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 143; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 215; Huttunen, ”Jürgen Habermas”.

¹²¹Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 143; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der*

ovat vahvasti läsnä myös Horkheimerin välineellisen järjen käsitteessä ja analyysissä (ks. luku 2). Horkheimerin mukaan välineellisen järjen yhteiskunnallisen voittokulun tekee ongelmalliseksi muun muassa, ettei välineellisen järjenkäytön kautta voi löytää tai ottaa kantaa mihinkään sisällölliseen (merkityksen katoaminen), eikä näin ollen tavoittaa mitään normatiivista (anomia), ja tämä järjenkäytön yksipuolistuminen tapahtuu yksilöiden henkisen hyvinvoinnin kustannuksella (psykopatologiat).

Habermasin mukaan eräs elämismaailman kolonisaation ennakkoehto on jo mainittu sellaisten elitististen asiantuntijakulttuurien (esimerkiksi tieteen tai taiteen saralla) syntyminen, jotka ovat diskursiivisesti arkisen tietoisuuden tavoittamattomissa. Tämä kommunikatiivinen irtaantuminen johtaa tietoisuuden sirpaloitumiseen. Habermas esittää, että

valheellisen sijaan meillä on tänä päivänä sirpaloitunut tietoisuus, joka reifikaation mekanismin kautta estää valistuksen. Vain tällöin elämismaailman kolonisaation ehdot täyttyvät.¹²²

Habermas jatkaa:

Täten teoriaa myöhäiskapitalistisesta reifikaatiosta uudelleenmuotoiltuna systeemin ja elämismaailman käsittein tulee täydentää kulttuurisen moderniteetin analyysillä, joka korvaa nyt ylitetyn luokkatietoisuusteorian. Ideologikritiikkinä toimimisen sijaan tämän analyysin tulisi selittää jokapäiväisen tietoisuuden sirpaloituminen ja kulttuurinen köyhtyminen.¹²³

funktionalistischen Vernunft, 215.

122Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, käänt. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1987), 355; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981), 522: ”An die Stelle des falschen tritt heute das *fragmentierte* Bewußtsein, das der Aufklärung über den Mechanismus der Verdinglichung vorbeugt. Erst damit sind die Bedingungen einer *Kolonialisierung der Lebenswelt* erfüllt:...”

123Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 355; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 522: ”Die in System/Lebenswelt-Begriffen reformulierte Theorie der spätkapitalistischen Verdinglichung bedarf also der Ergänzung durch eine Analyse der kulturellen Moderne, die den Platz einer überholten Theorie des Klassenbewußtseins einnimmt. Statt der Ideologiekritik zu dienen, hätte sie die kulturelle Verarmung und die Fragmentierung des Alltagsbewußtseins zu erklären;...”

Edelliset lainaukset ovat erityisen kiinnostavia suhteessa Habermasin tavoittelemaan irtiottoon aiemmasta kriittisestä teoriasta. Kuten todettua, Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian kunnianhimoinen tavoite on radikaalisti uudenlaisen kriittisen teorian luominen. Tämä teoria pohjaa kielen ja kommunikaation analyysiin sekä systeemin ja elämismaailman väliseen käsite-erotteluun. Sen on tarkoitus jättää taakseen sellaiset tietoisuusfilosofiset teoreettiset jäänteet, jotka Habermasin mukaan ovat aiemman kriittisen teorian keskeisiä kompastuskiviä. Lisäksi tämä ”luokkatietoisuusteorian” ylittäminen kuvaa hyvin Habermasin irtiottoa marxilaisesta ajattelusta.

Edeltäjiinsä kohdistamastaan kritiikistä huolimatta Habermas näkee yhä välineellisen järjen ongelman sikäli merkittäväksi ja olemassaolevaksi, että hän pyrkii etsimään siitä ulospääsyä, samalla uudelleenmääritellen sen osaksi omaa teoriaansa. Kiinnostavaa on, että tähän uudelleenmäärittelyyn kuuluu olennaisella tavalla edellisissä lainauksissa esiintynyt *sirpaloituneen tietoisuuden* käsite. Tämä on linjassa aiempien välineellisen järjen ja reifikaation teoreetikoiden kanssa sikäli, että niiden kautta on pyritty tavoittamaan nimenomaan *yksilötietoisuuden* kannalta haitallisia ja patologioita aiheuttavia yhteiskunnallisia ilmiöitä. Tämä herättää väistämättä useita kysymyksiä, kuten: mitä uutta elämismaailman kolonisaation teoria tuo reifikaation ja välineellisen järjen teoriaan? Entä mitä tämä tarkoittaa Habermasin radikaalin kriittisen teorian uudelleenmuotoilun näkökulmasta? Käsittelen näistä kysymyksistä ensimmäistä seuraavaksi, ja palaan jälkimmäiseen alaluvussa 5.2.

Edellä kuvattu jokapäiväisen tietoisuuden sirpaloituminen on nähdäkseni käsitettävissä elämismaailman kolonisaation keskeiseksi ehdoksi elämismaailman itsensä näkökulmasta. Systeemin näkökulmasta tarkastellen Habermas esittää useita muita ehtoja.

Habermasin mukaan elämismaailman kolonisaatio edellyttää ensinnä perinteisten elämänmuotojen purkautumista, jotta elämismaailman rakenteelliset osatekijät ovat riittävässä määrin eriytyneet. Toiseksi myös elämismaailman ja eri alasysteemien välisten vaihtosuhteiden tulee olla pitkälle eriytyneiden roolien kautta säädeltyjä. Kolmas vaatimus on, että sellaiset reaaliabstraktiot tulevat yleisesti hyväksytyiksi, joiden myötä työntekijöiden työvoima tulee saataville sekä vaalioikeutettujen äänen mobilisaatio tulee

mahdolliseksi vaihtokauppana sosiaalisia palkkioita vastaan. Neljänneksi ja viimeiseksi nämä hyvitykset on rahoitettu sellaisen hyvinvointivaltiomallin kautta, jossa kapitalistisen kasvun tuomat edut on kanavoitu kuluttajan ja asiakkaan rooleihin. Nämä ovat ne sosiaaliset roolit, joiden kautta yksilöt pyrkivät toteuttamaan omia itsemääräämisen ja itsensä toteuttamisen pyrkimyksiään.¹²⁴

Edellämainittujen seikkojen kautta Habermas linkittää elämismaailman kolonisaation juridifikaation (*Verrechtlichung*) ilmiöön. Juridifikaatiolla hän viittaa ”modernille yhteiskunnalle ominaiseen kirjoitetun lain määrän kasvuun”¹²⁵. Juridifikaation kohdalla voidaan edelleen tehdä erottelu lain uusille alueille laajentumisen (*Ausdehnung*) ja tihentymisen (*Verdichtung*) välille. Lain laajentumisella Habermas viittaa aiemmin lain piiriin ulkopuolelle jääneiden sosiaalisen seikkojen lain piiriin tulemiseen, ja tihentymisellä puolestaan lakipykälien edelleen tarkentumiseen ja yksityiskohtaistumiseen.¹²⁶

Juridifikaation tematiikan rooli elämismaailman kolonisaatiossa on sikäli kiintoisa, että sen osalta Habermasin ajattelussa näyttää tapahtuneen merkittävä muutos, mikä tulee ilmi Habermasin yleensä viimeiseksi pääteokseksi tulkittavassa *Faktizität und Geltungissa*. Luonkin seuraavaksi lyhyen katsauksen kyseisen teoksen antiin välineellisen järjen kritiikin näkökulmasta.

124Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 356; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 522–23.

125Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 357; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 524: ”Der Ausdruck ’Verrechtlichung’ bezieht sich ganz allgemein auf die modernen Gesellschaften zu beobachtende Tendenz der Vermehrung des Geschriebenen Rechts.”

126Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 357; Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 524.

5 ELÄMISMAAILMAN JA SYSTEEMIN DUALISMIN JATKOKEHITTELYÄ SEKÄ KRITIIKKIÄ

5.1 Laki elämismaailman ja systeemin väljäsenenä

Teoksen *Theorie des kommunikativen Handelns* jälkeen Habermas on jatkokehittänyt siinä käsittelemiään teemoja sekä lyhyemmissä teksteissä että viimeisimmässä pääteoksessaan *Faktizität und Geltung* (1992), jota yleensä tulkitaan demokratiateoreettisena sovellutuksena kommunikatiivisen toiminnan teorialle. Elämismaailman ja systeemin jaottelun näkökulmasta teos on kiinnostava sikäli, että siinä Habermas esittää lain olevan välittäjän roolissa elämismaailman ja systeemin välillä. Pureudun tässä alaluvussa kyseiseen tematiikkaan.

Kenneth Baynesia mukaillen voidaan todeta, että Habermas tekee teoksessa kaksi merkittävää irtiottoa suhteessa aiempiin näkemyksiinsä. Ensinnä hän pyrkii erottautumaan holistisesta yhteiskuntäkäsityksestä eli ajatuksesta yhteiskunnasta jonkinlaisena makrotason subjektina. Tätä irtiottoa on motivoinut Niklas Luhmannin systeemitheoria. Toiseksi hän nostaa lain ja oikeudellisen yhteisön hyvin merkittävään ja positiivissävytteiseen rooliin verrattuna aiempaan ajatteluunsa. Vielä kommunikatiivisen toiminnan teoriassa Habermas katsoi, että laki ja oikeusjärjestelmä voivat toimia elämismaailman kannalta epäsuotuisassa, sitä kolonisoivassa roolissa (juridifikaatio), mutta tämä näkökulma loistaa *Faktizität und Geltungissa* poissaolollaan. Tätä muutosta on inspiroinut Talcott Parsons ajatus lain roolista sosiaalisessa integraatiossa.¹²⁷

Laki näyttäytyy merkittävänä monella tapaa. Yhtäältä lain ja juridisten oikeuksien tulisi kyetä muodostamaan sellainen vakaa sosiaalinen ympäristö, jonka pohjalta yksilöt voivat toteuttaa omia strategisiakin pyrkimyksiään sekä ankkuroitua erinäisiin traditioihin osana identiteettinsä muodostusta. Toisaalta lain tulisi muodostua sellaisen diskursiivisen

¹²⁷Kenneth Baynes, "Democracy and the Rechtsstaat - Habermas's Faktizität und Geltung", teoksessa *The Cambridge Companion to Habermas*, toim. Stephen K. White (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 201.

prosessin kautta, että sen piiriin kuuluvat voivat nähdä sen rationaalisesti hyväksyttäväksi.

¹²⁸ Toisin sanoen lain voi nähdä kytkeytyvän elämismaailmaan kahtalaisesti, yhtäältä eräänä elämismaailmallisen horisontin rakentumisen keskeisenä vaikuttajana sekä toisaalta niin, että elämismaailmalle ominainen kommunikatiivinen toiminta on keskeisessä roolissa lain legitimaatioprosessissa julkisen, poliittisen diskurssin muodossa.

Julkisesti käyty avoin, diskurssiperiaatetta noudattava poliittinen keskustelu on tärkeää siksi, että sen kautta kansalaisten tahto sekä motivaatiot tuodaan tietäväksi, eli saadaan aikaiseksi ”kommunikatiivista valtaa”. Sillä on aitoa vaikutusta muodolliseen päätöksentekoon, joka on viimekätinen poliittisen tahdon ilmaisun kenttä. Laki onkin se väline, jonka avulla kommunikatiivinen valta voidaan kääntää hallinnolliseksi vallaksi. Täten elämismaailmallinen, kommunikatiivinen toiminta voi kääntyä aidosti merkittäväksi systeemillä tasolla. ¹²⁹

Laki toimii Habermasin mukaan ikään kuin ”saranana” elämismaailman ja systeemin välillä.¹³⁰ Tässä kohdissa Habermas eroaa merkittävästi systeemiteoreetikkona tunnetusta ja häntä inspiroineesta Luhmannista, jonka ajattelussa laki näyttyy autopoieettisena, siis itseriittoisena systeeminä. Luhmannin malliin tällainen lain rooli välittäjänä ei sovi alkuunkaan.

Kielellisesti ja normatiivisesti laki näyttyy Habermasille sikäli merkittävänä, että ainoastaan lain kielellä on mahdollista saada normatiivisia viestejä välitettyä koko yhteiskunnan tasolla. Tämä johtuu siitä, että lain diskurssi on yhtä lailla avoinna sekä elämismaailmalle että systeemille. Vaikka elämismaailmallinen diskurssi onkin lähtökohtaisesti hyvin yleistajuista, niin itsenään siltä puuttuu sellainen normatiivinen voima, joka estäisi sen sivuuttamisen vallan ja rahan ohjausmedioiden kyllästyvässä systeemillä tasolla. Jotsei viesti kaikuisi vain kuuroille korville, sen kääntäminen lain kielelle on tarpeen. ¹³¹

¹²⁸William Rehg, ”Translator’s Introduction”, teoksessa *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1997), xix.

¹²⁹Rehg, xxviii.

¹³⁰Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, käänt. William Rehg (Cambridge: Polity Press, 1997), 56; Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992), 77–78.

¹³¹Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 56;

Faktizität und Geltungissa elämismailman ja systeemin suhdetta käsitellään pitkälti kommunikatiivisen ja hallinnollisen vallan käsitteiden kautta. Tämä suhde on kuitenkin jossain määrin epämääräinen, sillä ei ole aivan selvää, missä määrin ja millä tavalla hallinnollinen valta on kommunikatiiviselle vaikutukselle avoin. Ajoittain voidaan sanoa (William E. Scheuermanin tulkintaa mukaillen), että kommunikatiivinen valta on jopa määräävässä, eli huomattavan voimakkaassa roolissa hallinnolliseen nähden, lain välijäsenen kautta toki. Toisinaan taas tämä vaikutussuhde näyttää siltä, että kommunikatiivisesti voidaan jossain määrin ohjailta hallinnollisia toimia, mutta ilman suoranaista pakottavuutta tai määräävyyttä.¹³²

Joka tapauksessa Habermas korostaa tässäkin teoksessa sitä, että systeemi sekä rahan ja vallan ohjausmediat eivät ole itseriittoisia suhteessa elämismailmaan, sillä niiden kehityksen mahdollisuuden taustalla vaikuttavat elämismailmalliset prosessit. Habermas katsoo, että rahan ja vallan ohjausmediat ovat elämismailmaan kytkeytyneitä markkinoiden ja byrokraattisten organisaatioiden oikeudellisen institutionalisaation kautta.

133

Kaiken kaikkiaan *Faktizität und Geltungin* suhteen merkillepantavinta välineellisen järjen tematiikan kannalta on, että sen käsittely loistaa poissaolollaan. Kuten edeltävästä tiivistyksestäni lain välittävästä roolista elämismailman ja systeemin välillä käy ilmi, Habermasin fokus kyseisen erottelun suhteen on teoksessa eri kuin aiemmin: *Faktizität und Geltungissa* hän näyttää lähinnä luotaavan elämismailmallisen, kommunikatiivisen toiminnan mahdollisuuksia ja tekevän teoriaa ”legitiimien sosiaalisten suhteiden filosofisesta oikeutuksesta”¹³⁴. Timo Jüttenin tulkintaa mukaillen voidaan todeta, että teos ei ole niinkään suoraa jatkoa *Theorie des Kommunikativen Handelnsille*, vaan sitä täydentävä sikäli, että *Faktizität und Geltung* operoi analyysissään eri teoreettisella tasolla, keskittyen näin merkittävässä määrin eri teemoihin kuin edeltävä Habermasin pääteos. Habermas ei siis jatkokehittätele teoksessaan elämismailman kolonisaation teemaa. Näin

Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 78.

132 William E. Scheuerman, ”Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas’s Between Facts and Norms”, teoksessa *Habermas: A Critical Reader*, toim. Peter Dews (Oxford: Blackwell, 1999), 163.

133 Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, 75.

134 Timo Jütten, ”The Colonization Thesis: Habermas on Reification”, *International Journal of Philosophical Studies* 19(5) (2011): 720: ”...philosophical justification of legitimate social relations.”

ollen en enää seuraavassa aluvussa palaa *Faktizität und Geltungin* teemoihin, sillä Habermas ei enää kyseisessä teoksessa välineellistä järkeä kriittisesti käsittele.¹³⁵

5.2 Kriittisen teorian paradigmanvaihdos välineellisen järjen näkökulmasta

Kuten jo useasti olen esille tuonut, Habermasin eräänä kunnianhimoisena tavoitteena teoksessaan *Theorie des Kommunikativen Handelns* on kriittisen teorian paradigmanvaihdos. Hän kritisoi edeltäjiään (ks. alaluku 2.5) perinteiseen saksalaiseen tietoisuusfilosofiaan jämähtämisestä, ja näkee useiden kriittisen teorian aporioiden olevan ylitettävissä uudelleensuuntaamalla kriittisen teorian projekti kielifilosofiselta kommunikatiivisen toiminnan teorian perustalta. Tähän paradigmanvaihdokseen kuuluu olennaisena osana välineellisen järjen kritiikin uudelleenmuotoilu elämismailman kolonisaatioteesiksi. Tässä aluvussa esitän arvioni siitä, missä määrin Habermas on onnistunut tässä suureellisessa paradigmanvaihdoksen pyrkimyksessään, erityisesti välineellisen järjen kritiikin perspektiivistä.

Alkajaisiksi näkisin, että Habermasin kritiikissä edeltäjiään kohtaan on monia seikkoja, jotka ansaitsevat kriittistä huomiota. Ensinnä huomionarvoista on, että Adorno, Horkheimer ja muut ensimmäisen polven kriittiset teoretikot kirjoittivat ja tekivät tutkimusta radikaalisti erilaista metodologiaa soveltaen kuin Habermas, mille Habermas ei aina tee täysin oikeutta¹³⁶. Tämä on nähtävissä esimerkiksi Habermasin esittämässä mimesis -käsitteen käytön kritiikissä (ks. luku 2.5), jonka yhteydessä korostuu myös hänen tinkimätön rationalisminsa. Mimesiksen kautta Horkheimer ja Adorno pyrkivät nostamaan esiin esteettisen ja esteettisten kokemusten emansipatorisen potentiaalin Habermasin pelätessä, että tällainen voi jäädä pelkäksi ”mindfulnessiksi”. Näyttääkin siltä, ettei Habermas yksinkertaisesti vain usko mimesiksen mahdollisuuksiin, sillä tätä ”mindfulness”-pelkoa erikoisempaa argumenttia hän ei esitä. Hänen äärimmäistä rationalismiaan kuvaa se, että hän epäilee erityisesti mahdollisuutta kääntää potentiaalisia

135Jütten, 720–21.

136Johdatuksena erityisesti Adornon kirjoitustapaan palvelee esim. Arto Kuorikoski, ”Johdanto Adornon ajatteluun ja esteettisen teorian suomennokseen”, teoksessa *Esteettinen teoria* (Tampere: Vastapaino, 2006), 15–18.

mimeettisiä oivalluksia *rationaaliseen* muotoon: mimesiksen mahdolliset saavutukset siis jäisivät hänen mukaansa tyhjiksi ilman sitä. Lisäksi on mainittava, että mimeettisen voi argumentoida olevan myös *kielellistä*. Voidaan esittää, että olemme väistämättä myös mimeettisissä suhteissa niihin sanoihin ja ilmaisuihin, joita sujuva kommunikatiivinen toimintamme vaatii. Tämän näkökohdan Habermas jättää tyystin huomiotta.

Toiseksi huomionarvoista on, että käännettäessä välineellisen järjen kritiikki elämismailman kolonisaation analyysiksi näyttää tapahtuneen merkityskatoa. Horkheimerin välineellisen järjen kritiikin keskeinen terä on sen osoittaminen, että yhteiskunnallinen rationalisoituminen välineellisen järjen periaatteen mukaisesti tapahtuu yksilön kannalta epäsuotuisalla tavalla. Argumenttina on, että välineellinen järkiperaistyminen ei voi tapahtua ilman merkittävää yksilöiden luonnollisten taipumusten epätervettä tukahduttamista, mikä johtaa monenlaisiin psykopatologioihin. Toki elämismailman kolonisaation käsite pitää ainakin maininnan tasolla sisällään nämä psykopatologiat (ks. kaavio 3, s. 43).

On varsin mielenkiintoista, että Habermasille välineellisen järjen ongelmallisuuden keskiöön ei nouse sen mainittu psykopatologioita aiheuttava vaikutus (ks. luku 2.5). Hän vaikuttaa edeltäjiään optimistisemmalta sikäli, että hän korostaa välineellisen järjen tuomia mahdollisuuksia tieteellisen ja teknologisen kehityksen myötä. Lisäksi hän vaikuttaa uskovan vahvasti kommunikatiivisen järjen mahdollisuuksiin siinä, että elämismailman uusintamisprosessit voivat aidosti toimia ilman merkittäviä systeemisiä häiriöitä. *Faktizität und Geltungin* käsitteistölle käännettynä voidaan sanoa, että Habermas näkee kommunikatiivisen vallan pystyvän ylittämään hallinnollisen vallan vaikutuksen, tai ainakin pitämään sen sillä yhteiskunnallisella arenalla, mille se kuuluu.

Merkityskatoa näyttää tapahtuneen sen myötä, ettei Habermas enää kommunikatiiviseen paradigmaan siirryttyään lainkaan käytä ulkoisen ja sisäisen luonnon käsitteitä¹³⁷, jotka olivat aivan keskeisessä roolissa Horkheimerin ja Adornon ajattelussa. Syitä kyseisten käsitteiden hylkäämiseen on toki löydettävissä useita. Yhtäältä voidaan nähdä, että Horkheimerille ja Adornolle ominainen teorian normatiivisen voiman perustaminen

137Erytiskiitos Rauno Huttuselle tämän ajatuksen minulle kirkastamisessa.

yksilön kokemalle yhteiskunnan aiheuttamalle, epäoikeudenmukaiselle kärsimykselle on hyvin subjektifilosofista, ja siitä Habermas haluaa pyrkiä eroon. Toisaalta huomionarvoista on Habermasin voimakas rationalismi, mikä näkyy siinä, ettei hän halua teoriassaan huomioida sellaisiakaan tiedostamattomaan, siis ei-rationaaliseen liittyviä elementtejä, jotka voisivat olla relevantteja. Horkheimerin ja Adornon argumentti on toki freudilainen sikäli, että he haluavat kiinnittää huomiota nimenomaan yhteiskunnallisten, systeemisten tekijöiden tiedostamattomille vaikutuksille. Sellainen ei sovi Habermasin kommunikatiiviseen paradigmaan.

Merkityskatoa voidaan nähdä tapahtuneen toisellakin tapaa käännettäessä välineellisen järjen kritiikki elämismailman kolonisaatioteesiksi. Timo Jüttenin tulkintaa mukaillen voidaan sanoa, että Habermasin elämismailman kolonisaation malli on funktionalistinen, mikä tuottaa sille tiettyjä rajoitteita. Elämismailman kolonisaatiosta kirjoittaessaan Habermas ilmaisee huolensa siitä, että systeemiset mekanismit voivat olla häiriöksi elämismailman uusintamisen prosesseille, siis elämismailman *funktionaaliseen* toiminnalle. Habermas on kiinnostunut prosesseista ja niiden oikein tai väärin toimimisesta. Epäselväksi kuitenkin jää elämismailmallisten prosessien häiriintymisen yhteys yksilöiden kokemaan *normatiiviseen* vääryyteen. Axel Honnethia (s. 1949) seuraten Jütten päätyy toteamaan, että Habermasin argumentatiiviseen strategiaan kuuluu normatiivisuuden implisiittinen olettaminen osaksi funktionaalisia erotteluja. Näyttää kuitenkin siltä, ettei Habermas kykene perustelemaan elämismailman kolonisaation normatiivisuutta yksilön näkökulmasta. Habermasin teoria jääkin kaipaamaan sellaista normatiivisuuden yksilön kokemukseen ankkuroivaa näkökantaa, minkä hänen hylkäämänsä subjektiivinen tietoisuusfilosofia voisi tarjota.¹³⁸

Ylipäänsä Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian suhde yksilösubjektiin on varsin mielenkiintoinen, ja eroaa yhtäältä varhaisesta kriittisestä teoriasta sekä toisaalta fenomenologisesta perinteestä, josta hän on ammentanut elämismailman käsitteen. Tiivistetysti ilmaisten vaikuttaa siltä, että Habermas ei ole kiinnostunut subjektiudesta itsestään, sisällöllisessä mielessä, vaan hänen fokuksensa on subjektiuden rakentumisessa elämismailman funktionaalisen toiminnan myötä. Yhtäältä tällainen subjektiuden

138Jütten, "The Colonization Thesis: Habermas on Reification", 710–11.

proseduraalinen tulkinta on sikäli hänen teorialleen eduksi, että se tukee teorian koherenssia. Toisaalta voidaan kuitenkin argumentoida edellä kuvatulla tavalla, että se syö hänen teoriansa normatiivista voimaa erityisesti välineellisen järjen kritiikin osalta.

Habermasin luomaan uuteen paradigmaan voidaan myös pureutua hänen teorialleen keskeisen väitteen kommunikatiivisten diskurssin muotojen ensisijaisuudesta kautta. Kuten jo aiemmin toin esiin (ks. alaluku 4.2), Habermasin tulee kyetä osoittamaan, että kommunikatiivinen kielenkäytön tapa on kielenkäytön luonnollinen, alkuperäinen muoto. Sen osoittaminen ei kuitenkaan ole aivan yksinkertaista.

Habermas perustaa kommunikatiivisen kielenkäytön ensisijaisuuden illokutionaarisen ja perlokutionaarisen erottelulle siten, että kommunikatiivisuuden pohja on illokutionaarisuudessa ja vastaavasti strategisen kielenkäytön perusta on perlokutionaarisuudessa. Ei ole aivan selvää, että näin voidaan suoraviivaisesti tehdä. On mahdollista antaa esimerkkejä useista illokutionaarisiksi määriteltävistä puheakteista, jotka tuottavat jonkinlaisia vaikutuksia maailmassa ennemmin kuin kehittävät yhteisymmärrystä. Esimerkeistä käyvät käskeminen jotakuta poistumaan huoneesta tai joidenkin julistaminen aviopariksi. Habermasin teoria yksinkertaisesti vaatii toimiakseen sitä, että voitaisiin osoittaa selkeä yhteys illokutionaarisuuden ja kommunikatiivisuuden sekä perlokutionaarisuuden ja strategisuuden välille. Tällainen näiden käsiteparien yhteen nitominen vaatii valitettavasti mutkat suoriksi vetävää tulkintaa illokutionaarisuuden ja perlokutionaarisuuden merkityksestä.¹³⁹

Kaikesta kriitikistä huolimatta on todettava Habermasin ansioksi, että hänen kielifilosofinen välineellisen järjen kritiikin uudelleenmuotoilunsa elämismaailman kolonisaatioteesiksi tuo kyseiseen tematiikkaan uuden katsantokannan. Samalla hän tulee laajentaneeksi yhteiskunnallisen rationaalisuuden aihepiirin käsitteistöä kriittisen teorian kontekstissa. Paikoin purevasta edeltäjiensä kriitikistä huolimatta hänen oma uudelleenmuotoilunsa välineellisen järjen tematiikasta jättää kuitenkin vielä toivomisen varaa. Erityisesti hänen oman teoriansa yhteiskuntakriittinen potentiaali jää parhaimmillaankin epämääräiseksi ja liiaksi erinäisten implisiittisten oletusten varaan,

¹³⁹Rasmussen, *Reading Habermas*, 38–39.

kuten edellä kuvasin. Lisäksi on valitettava tosiasia, että tänä päivänä jo lähes 40-vuotias kommunikaatiivisen toiminnan teoria osoittaa moninaisia ikääntymisen merkkejä, sillä yhteiskunta on muuttunut vuosikymmenten saatossa merkittävästi. Erityisesti kommunikaation näkökulmasta Internet ja sosiaalisen median kehitys ovat muuttaneet yhteiskunnallisen keskustelun käyntiä olennaisesti sekä olleet omiaan hämärtämään julkisen ja yksityisen sekä elämismaailman ja systeemin välisiä rajoja entisestään. Tällaisten erottelujen tullessa vaikeammiksi tehdä kommunikaatiivisen toiminnan teorian selitysvoima uhkaa merkittävästi kaventua.

Habermas on joka tapauksessa ollut aktiivinen akateeminen ja yhteiskunnallinen vaikuttaja aina viime vuosiin saakka siitä huolimatta, ettei hän ole tehnyt ajattelussaan merkittäviä revisioita 90-luvulla julkaistun *Faktizität und Geltungin* jälkeen. Luon seuraavassa alaluvussa vielä lyhykäisen katsauksen Habermasin toimintaan tuon viimeiseksi yleensä laskettavan pääteoksen jälkeen.

5.3 Habermas *Faktizität und Geltungin* jälkeen

Keskityn tässä katsauksessani erityisesti kahteen Habermasin myöhäisajattelun keskeiseen teemaan. Ensinnä Habermas on tullut tunnetuksi pyrkimyksestään dialogiin uskonnon ja filosofian välillä, mistä ovat osoituksena hänen keskustelunsa kardinaali Ratzingerin kanssa (josta tuli myöhemmin paavi Benedictus XVI), sekä hänen teoksensa *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005). Toiseksi Habermas on aivan viime vuosiin saakka ottanut aktiivisen roolin kotimaansa yhteiskunnallisessa keskustelussa Euroopan unionin tiimoilta, mikä ilmenee hänen lukuisista kannanotoistaan esimerkiksi lehdissä *die Zeit* ja *der Spiegel*.¹⁴⁰

Habermas on pyrkinyt edistämään dialogia uskonnon ja filosofian välillä, sillä hän uskoo tällä keskustelulla olevan moninaisia mahdollisuuksia. Teologiset ja filosofiset diskurssit ovat lähtökohdiltaan hyvin erilaisia: teologian perusta on viime kädessä uskonnollisissa kokemuksissa ja rituaaleissa sekä niiden tieteellisessä tutkimuksessa. Filosofien täytyy tyytyä sellaiseen ”sisäiseen transsendenssiin”, jonka ainoastaan universaalit totuus- ja

¹⁴⁰James Bohman ja William Rehg, ”Jürgen Habermas”, 2014, <https://plato.stanford.edu/entries/habermas/>.

moraaliväitteet voivat sille tarjota.¹⁴¹

Erityisesti keskusteluissaan kardinaali Ratzingerin kanssa Habermas kuitenkin korostaa, että länsimainen filosofia on paljon velkaa kristilliselle kulttuuriperinnölle, erityisesti moraalisesta ja poliittisesta teorian saralla. Ajatus ihmisestä Jumalan kuvaksi luotuna on kääntynyt sekulaariksi näkemykseksi ihmisistä lähtökohtaisesti tasa-arvoisina, ihmisarvoltaan ehdottomasti kunnioitettavina olentoina. Lisäksi Habermas näkee, että uskonto ja uskonnolliset yhteisöt tarjoavat tänäkin päivänä mahdollisuuksia sellaisiin merkityksiin ja merkityksellisyyteen, josta filosofia voisi ottaa opiksi.¹⁴²

Habermas on myös ollut kiinnostunut uskonnollisen ja maallisen normatiivisuuden välisestä suhteesta. Habermasin oma näkemys yhteiskunnallisen legitimaation kannalta on toki, että yhteiskunnallisten päätösten ja prosessien tulisi perustua sellaisille arvoille, jotka ovat hyväksyttäviä kaikille kansalaisille, riippumatta uskonnollisista tai muista erottavista tekijöistä. Kuitenkin on selvää, että uskonnollisten yhteisöjen sisällä esitetään sellaisia moraalisia kantoja, jotka eivät välttämättä ole argumentatiivisesti käännettävissä maalliselle kielelle. Vaikka institutionaalisella tasolla ”käännöksen taakka” lankeaakin uskoville, tulisi silti ei-uskovan suhtautua uskonnollisiin diskursseihin suopeasti tulkiten, mahdollisia merkityksiä tai totuuksia sisältävinä.¹⁴³

Kuten todettua, Habermas on tämän uskontodialogin ohella tullut tunnetuksi Euroopan unionia ja sen kehityksen suuntaa koskevista kannanotoista. Esimerkinomaisesti nostan tarkasteluun hänen vuonna 2018 julkaistun puheensa ”Sind wir noch gute Europäer?”.

Tekstin otsikossa esitetty kysymys, olemmeko yhä hyviä eurooppalaisia, on osoitettu Saksalle ja erityisesti Saksan valtionjohdolle. Habermas kiinnittää huomionsa siihen, millä tavoin Saksan liittokansleri Angela Merkel (s. 1954) käyttää lojaaliuden ja solidaarisuuden käsitteitä EU-politiikasta puhuessaan. Esimerkiksi eräässä keskusteluohjelmassa esiintyessään Merkel kysyi turvapaikanhakijoihin liittyen EU-kumppaneiden lojaaliuden perään. Habermas huomauttaa, että lojaalius on jotain sellaista, mitä vaikkapa yrityksen

141 Bohman ja Rehg.

142 Bohman ja Rehg.

143 Bohman ja Rehg.

johtaja odottaa työntekijöiltään, siis jonkinlaiseen hierarkiaan perustuvaa kunnioitusta. Solidaarisuudesta Merkel puhuu lähinnä tarkkaan rajatussa taloudellisessa kontekstissa, mutta juuri solidaarisuutta Habermas kaipaa Saksan EU-politiikkaan. Habermasin mukaan ”solidaarisuus on käsite, joka kuvaa vastavuoroista, luottamuksellista suhdetta kahden toimijan välillä, jotka ottavat osaa yhteiseen poliittiseen projektiin omasta vapaasta tahdostaan.”¹⁴⁴ Hän jatkaa, että solidaarisuudessa ei ole kyse armeliaisuudesta tai yhden ehdollistamisesta palvelemaan toisen itsekäitä tarkoituksia. Aidosti solidaariset toimijat ovat valmiita hyväksymään itselleen lyhytaikaista haittaa, mikäli se palvelee omia intressejä pitkällä aikavälillä samalla tiedostaen, että vastaavassa tilanteessa toinen osapuoli on valmis tekemään uhrauksia ensimmäisen puolesta. Habermas korostaakin solidaarisen, molemminpuolisen luottamuksen merkitystä onnistuneessa EU-politiikassa, ja kummastelee tämän puutetta Saksan toiminnassa.¹⁴⁵

Habermas myös kommentoi tämän päivän Euroopan erästä keskeistä poliittista trendiä, oikeistopopulismin nousua. Hän katsoo, että eräs oikeistopopulismia ruokkiva tekijä on luottamuksen puute Euroopan unioniin poliittisena toimijana. Hän kritisoi Unionia siitä, että siltä puuttuu poliittinen tahto ryhtyä aidosti poliittisesti toimintakykyiseksi (*handlungsfähig*). Habermas tunnetaankin voimakkaana Euroopan yhdentymiskehityksen puolestapuhujana, mikä nousee tässä yhteydessä esiin kouriintuntuvalta tavalla. Solidaarisuuden ja poliittisen tahdonmuodostuksen kysymisen kautta hän maalaillee entistä yhtenäisemmän Euroopan mahdollisuutta. Puheensa lopuksi hän vertaa nykyhetkeä 1800-luvun loppuun, nationalismin syntyhetkiin. Habermas muistuttaa, että kansallisuusaatekaan ei syntynyt tyhjästä, vaan se vaati sellaisen tietoisuuden syntymistä omasta kansallisuudesta, joka mahdollisti solidaarisuuden omaa kaupunkia tai maakuntaa kauemmaksi. Habermas päättääkin puheensa sanoin:

Tänä päivänä eri maiden asukkaat jäävät sääntelemättömien finanssimarkkinoiden ajaman globaalin kapitalismin ja sen hallitsemattomien funktionaalisten imperatiivien

144Jürgen Habermas, ”Are We Still Good Europeans?”, käänt. Charles Hawley, *Social Europe*, 13. heinäkuuta 2018, <https://www.socialeurope.eu/are-we-still-good-europeans>; Jürgen Habermas, ”Sind wir noch gute Europäer?”, *die Zeit*, 4. heinäkuuta 2018, <https://www.zeit.de/2018/28/protektionismus-europagrenzen-rueckzug-herausforderungen>: ”’Solidarität’ ist ein Begriff für die reziprok vertrauensvolle Beziehung zwischen Akteuren, die sich aus freien Stücken an ein gemeinsames politisches Handeln binden.”

145Habermas, ”Are We Still Good Europeans?”; Habermas, ”Sind wir noch gute Europäer?”

*jalkoihin. Kauhistunut vetäytyminen kansallisten rajojen taakse ei voi olla oikea vastaus tähän haasteeseen.*¹⁴⁶

5.4 Habermas viimeisenä suurena rationalistina

Habermasia kutsutaan usein viimeiseksi suureksi rationalistiksi¹⁴⁷. Yhteiskuntateoreettisessa kontekstissa tämä tarkoittaa yhtäältä sitä, että hän on yksi viimeisistä itsensä valistusajattelijaksi lukevista suurista teoreetikoista, ja toisaalta hänen tinkimätöntä pyrkimystään kokonaisvaltaisen järjellisyuden teorian muotoiluun. Kuten johdannossa toin ilmi, tämä pyrkimys liittyy Habermasilla vahvasti hänen tavoitteeseensa luoda kaksiosainen yhteiskuntateoria elämismaailman ja systeemin käsitteiden kautta sekä tavoitteeseen muotoilla yleisesti kokonaisvaltainen kriittinen teoria modernista yhteiskunnasta. Pohdin tässä alaluvussa hieman sitä, millaiselta Habermasin rooli kokonaisvaltaisena moderniteetin teoreetikkona näyttää 2020-luvulta katsottuna.

Habermasia voi ajoittain kuulla kutsuttavan yhden miehen tutkimusryhmäksi. Kuten jo tämäkin työ antaa ymmärtää, Habermas on ottanut merkittävässä määrin vaikutteita lukuisilta eri filosofian ja yhteiskuntatieteen suuntauksilta, sekä muista ihmistieteistä erityisesti kielitieteestä. Toisaalta Habermasista on inspiroiduttu monilla eri aloilla, ja hänen nimensä voi löytää opinnäytteistä filosofian ja yhteiskuntatieteiden ohella vaikkapa kasvatustieteen, kielitieteen, journalistiikan, oikeustieteen, uskontotieteen, historian tai kirjallisuustieteen parista¹⁴⁸. Habermas itse kuvaa monia oppialoja syntetisoivaa lähestymistapaansa ”teoriahistoriaksi systemaattisella pyrkimyksellä”¹⁴⁹.

Habermasin pyrkimys hyvin kokonaisvaltaisen yhteiskuntateorian luomiseen näyttäytyy tämän päivän näkökulmasta kiinnostavana sikäli, että se on varsin harvinaista tämän päivän yhteiskuntateoriassa ja filosofiassa. Teorian modernista yhteiskunnasta luominen on ollut

146Habermas, ”Are We Still Good Europeans?”; Habermas, ”Sind wir noch gute Europäer?” ”Heute werden die nationalen Bevölkerungen von politisch unbeherrschten funktionalen Imperativen eines weltweiten, von unregulierten Finanzmärkten angetriebenen Kapitalismus überwältigt. Darauf kann der erschrockene Rückzug hinter nationale Grenzen nicht die richtige Antwort sein.”

147McCarthy, ”Translator’s Introduction”, viii.

148Huttunen, ”Jürgen Habermasin yhteiskuntateoria”, 148.

149Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, 201: ”...Theoriegeschichte in systematischer Absicht...”; Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 140.

ominaista enemmän sosiologian klassikoille (kuten Max Weberille) kuin tämän päivän yhteiskuntatieteilijöille.

Kovin selkeää syytä tälle ei ole artikuloitavissa, mutta joitakin spekulatiivisia ehdotuksia lienee mahdollista esittää. Onko tämän päivän yhteiskunnallinen todellisuus niin sirpaloitunut, ettei siitä enää ole mahdollista tehdä kokonaisvaltaista teoriaa? Esimerkiksi Habermasin teorian perustana olevaa systeemin ja elämismaailman erottelua voi olla nykypäivänä vaikea pitää yllä näiden sfäärien sekoittuessa keskenään. Missä määrin voidaan puhua puhtaasti elämismaailmallisessa piirissä tapahtuvasta kommunikatiivisesta toiminnasta, kun inhimillinen kommunikaatio tapahtuu yhä enenevässä määrin verkkovälitteisesti, Facebookin, Microsoftin ja Googlen kaltaisten suuryritysten luomien infrastruktuurien ehdoilla? Tai kun ihmiset määrittävät itseään ja persoonallisuuttaan yhä enenevässä määrin kuluttajuuden kautta, ja monet jopa rakentavat itselleen tietoista ”henkilöbrändiä”?

Toisaalta voidaan kysyä, onko yliopistomaailma olennaisella tavalla muuttunut siten, ettei se kannusta tutkijoitaan yhteiskunnan kokonaisvaltaiseen ymmärtämiseen ja selittämiseen? Kenties onkin niin, ettei sellaista tutkimusta, joka ei tuota välittömästi havaittavissa olevia, mitattavia hyötyjä, enää nähdä kannattavaksi?

Voidaan myös perustellusti esittää, että nimenomaan yhteiskunnallisen todellisuutemme monimutkaistuminen ja sirpaloituminen on sellainen ilmiö, joka kaipaasi selittämistä ja ymmärtämistä. Nimenomaan digitalisaation, ilmastonmuutoksen ja viimeisimpänä globaalin pandemian muokkaama jälkimoderni yhteiskunta tarvitsee jotain sellaista teoriaa, jonka kautta sen luonnetta voisi selittää, ymmärtää ja kritisoidakin. Vaikuttaa valitettavasti siltä, ettei piakkoin 40-vuotias kommunikatiivisen toiminnan teoria enää kykene täysin vastaamaan tähän haasteeseen. Siitä ei kuitenkaan voida vetää sellaista johtopäätöstä, etteikö vastaavanlaiselle, kokonaisvaltaiselle yhteiskuntateorialle olisi tarvetta. Tästä lienevät hyvänä osoituksena esimerkiksi finanssikapitalismin hallitsematon kasvu ja oikeistopopulismin nousu, joihin Habermas itsekin viittasi edellisessä alaluvussa käsittelemässäni EU-puheessa.

6 PÄÄTÄNTÖ

Olen tämän työn kuluessa luonut perusteellisen katsauksen siihen, miten Jürgen Habermas uudelleenmuotoilee häntä edeltävälle kriittiselle teorialle keskeisen välineellisen järjen kritiikin, sekä tarkastellut tämän uudelleenmuotoilun kommunikaatioteoreettista perustaa elämismaailman ja systeemin erottelun kautta. Olen myös luonut katsauksen useisiin Habermasin keskeisiin teoreettisiin vaikuttajiin tämän tematiikan tiimoilta pureutuessani ensinnä välineelliseen järjen käsitteen alkuperään Max Horkheimerin ja Max Weberin kautta sekä toiseksi elämismaailman käsitteen fenomenologiseen taustaan Edmund Husserlin ja Alfred Schützin ajattelussa.

Kuten jo Habermasin ajattelua kriittisesti tarkastellessani esitin (ks. alaluku 5.2), Habermasin tekemä välineellisen järjen kritiikin uudelleenmuotoilu elämismaailman kolonisaatioteesiksi tuo tematiikkaan mielenkiintoisen uuden avauksen sekä laajentaa siihen liittyvää käsitteistöä merkittävästi. Tästä huolimatta elämismaailman kolonisaatioteesi ansaitsee osakseen monenmoista kritiikkiä, ja kenties keskeisimmäksi kriittiseksi juonteeksi nostin merkityskadon suhteessa aiempaan kriittiseen teoriaan. Näyttää siltä, että käännettäessä välineellisen järjen kritiikki elämismaailman kolonisaatioteesiksi riskinä on teorian yhteiskuntakriittisen potentiaalin merkittävä latistuminen. Habermasin ajattelulle on ominaista pitkälle kantava usko kommunikatiivisen järjen ja sen mukaisen toiminnan mahdollisuuksiin ja siihen, että hallinnollinen, välineellinen järkipäisyys voidaan rajata sellaisille yhteiskunnallisille areenoille, joilla se on tarkoituksenmukaista. Habermasin argumentaatio tämän positiivisuutensa puolesta ei nähdäkseni osoittautunut vakuuttavaksi.

Hieman yllättäen erääksi keskeiseksi havainnoksi tämän tutkielman kuluessa nousi se, että Habermasin ajattelu ei kovin hyvin keskustele aiemman kriittisen teorian kanssa. Kritiikkiluvussani esitin, että Habermasin kritiikki erityisesti Horkheimeria ja Adornoa kohtaan näyttää kovin erikoiselta sikäli, että hän vaikuttaa pohjaavan kritiikkinsä jossain määrin jopa edeltäjiensä teoreettisten ja metodisten lähtökohtien tietoiselle sivuuttamiselle. Tässä suhteessa Habermasin paradigmanvaihdos onkin merkittävä: hän rakentaa oman ajattelunsa sikäli eri lähtökohdista käsin kuin edeltäjänsä, että uusi paradigma vaikuttaa

jopa puhuvan vanhasta ohi silloinkin, kun uuden kautta pyritään kritisoimaan vanhaa.

Joka tapauksessa välineellisen järjen tematiikasta avautuu yhä monia jatkotutkimuksen mahdollisuuksia. Eräs kiinnostava suunta tutkimuksen jatkolle olisi sen analyysi, missä määrin ja millä tavalla elämismaailman ja systeemin erottelu sekä Habermasille niin ikään tärkeä jako julkiseen ja yksityiseen sfääriin ovat yhä sovellettavissa 2020-luvun yhteiskunnassa, jota erityisesti kommunikaation näkökulmasta suorastaan määrittävät Internetin ja sosiaalisen median läpitunkeva vaikutus. Toisaalta olisi mahdollista ponnistaa suoraan ensimmäisen polven kriittisen teorian välineellisen järjen kritiikin pohjalta, ja tarkastella sen mahdollisuuksia 2020-luvun todellisuuden kuvaukseen. Tälläkin linjalla Internetin mullistava vaikutus olisi luultavasti varsin keskeisessä roolissa, määrittämässä kulttuuriteollisuuden mullistusta. Kumpi jatkotutkimuksen linja valittaisiinkin, näkisin, että edellisten teemojen ohella myös välineellisen järkipärisyyden suhde ilmastonmuutokseen voisi olla kunnianhimoinen, mutta yhtä kaikki erittäin mielenkiintoinen teema.

LÄHTEET

- Aro, Jari ja Pertti Jokivuori. *Klassinen sosiologia ja moderni maailma*. Helsinki: WSOYpro, 2010.
- Baynes, Kenneth. "Democracy and the Rechtsstaat - Habermas's Faktizität und Geltung". Teoksessa *The Cambridge Companion to Habermas*, toimittanut Stephen K. White. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Beyer, Christian. "Edmund Husserl", 2016. <https://plato.stanford.edu/entries/husserl/>.
- Bohman, James. "Critical Theory", 2005. <https://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/>.
- Bohman, James ja William Rehg. "Jürgen Habermas", 2014. <https://plato.stanford.edu/entries/habermas/>.
- Elster, Jon. "Rationality, Economy and Society". Teoksessa *The Cambridge Companion to Weber*, toimittanut Stephen Turner. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Habermas, Jürgen. "Are We Still Good Europeans?" Kääntänyt Charles Hawley. *Social Europe*, 13. heinäkuuta 2018. <https://www.socialeurope.eu/are-we-still-good-europeans>.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Kääntänyt William Rehg. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Habermas, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985.
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992.
- Habermas, Jürgen. "Sind wir noch gute Europäer?" *die Zeit*, 4. heinäkuuta 2018. <https://www.zeit.de/2018/28/protektionismus-europa-grenzen-rueckzug-herausforderungen>.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Kääntänyt Frederick Lawrence. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Kääntänyt Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Kääntänyt Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press, 1987.

- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.
- Held, Klaus. "Husserl's Phenomenology of the Life-World". Teoksessa *The New Husserl: A Critical Reader*, toimittanut Donn Welton, kääntänyt Lanei Rodemeyer. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Horkheimer, Max. "Järjen loppu". Teoksessa *Välineellisen järjen kritiikki*, kääntänyt Olli-Pekka Moisio ja Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino, 2008.
- Horkheimer, Max. *Välineellisen järjen kritiikki*. Kääntänyt Olli-Pekka Moisio ja Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino, 2008.
- Horkheimer, Max ja Theodor W. Adorno. *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita*. Kääntänyt Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino, 2008.
- Husserl, Edmund. *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*. Kääntänyt Markku Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus, 2012.
- Huttunen, Rauno. "Jürgen Habermas", 2014. <http://filosofia.fi/node/5305>.
- Huttunen, Rauno. "Jürgen Habermasin yhteiskuntateoriat". Teoksessa *1900-luvun saksalainen yhteiskuntateoria*, toimittanut Ilkka Kauppinen, Miikka Pyykkönen ja Olli-Pekka Moisio. Helsinki: Gaudeamus, 2019.
- Jütten, Timo. "The Colonization Thesis: Habermas on Reification". *International Journal of Philosophical Studies* 19(5) (2011): 701–27.
- Kuorikoski, Arto. "Johdanto Adornon ajatteluun ja esteettisen teorian suomennokseen". Teoksessa *Esteettinen teoria*. Tampere: Vastapaino, 2006.
- McCarthy, Thomas. "Translator's Introduction". Teoksessa *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984.
- Moisio, Olli-Pekka ja Rauno Huttunen. "Totuuden ja oikean elämän kaipuu. Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle". Teoksessa *Kritiikin lupaus: näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*, toimittanut Olli-Pekka Moisio. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 1999.
- Pyykkönen, Miikka. "Johdanto (tekstiin "Elämismailman rakenteita)". Teoksessa *1900-luvun saksalainen yhteiskuntateoria*, toimittanut Miikka Pyykkönen, Ilkka Kauppinen ja Olli-Pekka Moisio. Helsinki: Gaudeamus, 2019.

- Rasmussen, David M. *Reading Habermas*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Rehg, William. "Translator's Introduction". Teoksessa *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Schechter, Darrow. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2010.
- Scheuerman, William E. "Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas's *Between Facts and Norms*". Teoksessa *Habermas: A Critical Reader*, toimittanut Peter Dews. Oxford: Blackwell, 1999.
- Schütz, Alfred. "Elämismaailman rakenteita". Teoksessa *1900-luvun saksalainen yhteiskuntateoria*, toimittanut Ilkka Kauppinen, Miikka Pyykkönen ja Olli-Pekka Moisio, kääntänyt Markku Nivalainen. Helsinki: Gaudeamus, 2019.
- Taipale, Joonas. "Husserl, Edmund", 2014. <http://filosofia.fi/node/4936>.
- Weber, Max. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Kääntänyt Timo Kyntäjä. Juva: WSOY, 1980.