

Järjen tuho ja nousu:  
Max Horkheimerin välineellisen järjen käsite Jürgen Habermasin  
kommunikatiivisen järjen kautta tarkasteltuna

Tuomas Manninen  
Kandidaatintutkielma  
Filosofia  
Yhteiskuntatieteiden  
ja filosofian laitos  
Jyväskylän yliopisto  
Kevät 2017

## Sisällys:

1. Johdanto	1
2. Max Horkheimerin välineellisen järjen käsite	4
2.1 Horkheimerin ajattelun kehitys kohti välineellisen järjen kritiikkiä	4
2.2 Välineellinen rationaalisuus	7
3. Jürgen Habermasin kommunikatiivisen järjen käsite suhteessa välineelliseen järkeen	13
3.1 Tiedonintressiteoria kommunikatiivisen toiminnan teoriaa pohjustavana paradigmana	13
3.2 Kommunikatiivisen toiminnan ja kommunikatiivisen järjen käsitteet suhteessa välineelliseen järkeen	16
4. Päätäntö	23

## 1. Johdanto

Frankfurtin koulun kriittinen teoria on moniulotteinen yhteiskuntatieteellinen traditio, jonka vaikutus 1900-luvun yhteiskuntatieteelliseen keskusteluun sekä yhteiskuntafilosofian kehitykseen on ollut huomattava. Kyseinen monitieteinen projekti sisältää muun muassa sosiologisia, psykologisia ja filosofisia elementtejä. Tässä tutkielmassa pureudun yhteiskuntafilosofisella otteella yhteen kriittisen teorian olennaisimmista käsitteistä: välineelliseen järkeen. Projektin yhteiskuntatieteellisestä ja historiaan ankkuroituvasta luonteesta johtuen lyhyt historiallinen katsaus Frankfurtin kouluun lienee perusteltu.

Frankfurtin koulu, joka tunnetaan myös Yhteiskuntatutkimuksen instituuttina (saks. Institut für Sozialforschung) perustettiin vuonna 1923 Felix Weilin lahjoituksen avulla tavoitteenaan marxistisen tutkimusperinteen kehittäminen Saksassa. Instituutti toimi Frankfurtissa vuoteen 1933 asti, jolloin sen toiminta siirtyi Yhdysvaltoihin natsien valtaanousun myötä. Toisen maailmansodan päätyttyä instituutti sai kutsun palata takaisin Frankfurtin yliopiston yhteyteen, ja odotettu paluu Saksaan tapahtuikin vuonna 1951.<sup>1</sup>

Yhdeksi instituutin keskeiseksi tutkimusaiheeksi nousikin natsismi. Teemaa lähestyttiin instituutin sisällä eriävistä näkökulmista: osa teoretikoista oli kiinnostunut natsismista laillisuuden ja poliittisuuden perspektiivistä taloudellisten perustusten pohjalta, osa taas tutki Horkheimerin johdolla psykologista irrationaalisuutta tottelevaisuuden ja hallinnan lähteenä.<sup>2</sup>

Rationaalisuuden kieroutuminen irrationaalisuudeksi onkin keskeinen teema Horkheimerin *Välineellisen järjen kritiikissä* (julkaistu 1947, alunperin engl. *The Eclipse of Reason*) sekä hänen yhteistyössä Theodor W. Adornon kanssa kirjoittamassaan *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita* -teoksessa (julkaistu 1944, alunperin saks. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*). Kyseiset teokset toimivat Horkheimerin tuotannon osalta päälähteinäni, sillä niissä Horkheimer muotoilee tutkielmani keskiössä olevan välineellisen järjen käsitteen. Kyseisen termin kautta Horkheimer tarjoaa historianfilosofisen

---

1 Claudio Corradetti, ”Frankfurt School and Critical Theory”, viitattu 1. kesäkuuta 2017, <http://www.iep.utm.edu/frankfur/>.

2 Mt.

selitysmallin fasismin ja natsismin nousulle, jossa kapitalismi näyttelee Horkheimerin mukaan omaa osaansa. Äärioikeistolaisuuden nousua selittävänä ajattelijana Horkheimer näyttäytyy kiinnostavana myös 2010-luvun maailmassa, jossa olemme saaneet viime vuosina todistaa talouslaman jälkeistä uusliberalismin legitimizeetikriisiä ja oikeistopopulististen liikkeiden nousua. Kiinnostavuudestaan huolimatta Horkheimerin ajattelun sovellettavuus nykypäivän yhteiskunnalliseen todellisuuteen ei kuitenkaan ole tutkielmani keskiössä.

Horkheimerin ajattelua on kritisoitu monelta suunnalta. Eräs tunnetuimmista kriitikoista on Jürgen Habermas, Frankfurtin koulun myöhempää polvea edustava ajattelijana. Arvioin Horkheimerin ajattelua kriittisesti Habermasin kritiikin pohjalta, käyttäen Habermasin osalta päälähteenäni kaksiosaista teosta *Theorie des Kommunikativen Handelns* (julkaistu 1981, tässä käytetty englanninnosta *The Theory of Communicative Action*). Kyseessä on Habermasin tuotannon magnum opus, jossa hän luo uudenlaisen kieleen ja kommunikaatioon perustuvan yhteiskuntateorian, kritisoiden sen pohjalta Horkheimerin välineellisen järjen käsitettä. Tutkimustani ohjaa kysymys: **onko Max Horkheimerin välineellisen järjen käsitteeseen kohdistuva Jürgen Habermasin kritiikki purevaa ja hänen oma ratkaisunsa tyydyttävä?**

Työni jakautuu kahteen pääluukuun, joista ensimmäisessä käsittelen Horkheimerin ajattelua välineellisen järjen käsitteeseen liittyen ja toisessa taas Habermasin ajattelua välineellisen järjen ja kommunikatiivisen järjen termeihin liittyen, joista jälkimmäisen kautta Habermas täydentää ja kritisoi Horkheimeria. Molemmat pääluvut jakautuvat kahteen alalukuun ja molemmissa pääluvuissa ensimmäinen alaluku on lyhyt katsaus siihen, miten kyseessä olevan ajattelijan teoretisointi on kehittynyt kohti varsinaisesti käsiteltävää asiaa, toimien siten sekä teoreettisena että historiallisena pohjustuksena. Horkheimerin kohdalla tällaisena johdatuksena palvelee katsaus esseeseen ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria” (julkaistu 1937), Habermasin kohdalla puolestaan tarkastelen kommunikatiivisen toiminnan teoriaa teoksen *Erkenntnis und Interesse* pohjalta (julkaistu 1968, tässä käytetty englanninnosta *Knowledge and Human Interests*). Käsittelylukujen toiset alaluvut ovat ensimmäisiä pidempiä ja niissä pureudun pääluvun varsinaiseen teemaan.

Horkheimeria käsittelevää ensimmäistä päälukua voinee kuvailla referoivaksi: kyseisen osion tarkoituksena on kuvata Horkheimerin ajattelua tiivistetyssä muodossa välineellisen järjen käsitteen kannalta olennaisilta osin. Ensimmäinen pääluku ei siis sisällä Horkheimerin kriittistä arviointia tai kommentointia, vaan se tapahtuu toisessa pääluvussa Habermasin käsittelyn yhteydessä ja kautta. Alaluvussa 3.2 esittelen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriasta tutkielmani kannalta olennaisia elementtejä, peilaten niitä Horkheimerin ajatteluun. Sisällytin Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian esittelyn sekä sen vertailun Horkheimerin ajatteluun samaan lukuun siksi, että näen aiheeni kannalta mielekkääksi esitellä Habermasia ensisijaisesti Horkheimerin ajattelun kannalta kiinnostavilta osin, joka tapahtuu luontevimmin käsittelemällä heitä rinnakkain läpi luvun. Tällä tavalla myös lukijalle tulee alusta alkaen selväksi, mistä löytyvät Habermasin ja Horkheimerin ajattelun yhtäläisyydet sekä eroavaisuudet välineellisen järjen käsitteen kannalta relevanteilta osin.

## 2. Max Horkheimerin välineellisen järjen käsite

### 2.1 Horkheimerin ajattelun kehitys kohti välineellisen järjen kritiikkiä

Nostan Horkheimerin ajattelusta ennen välineellisen järjen käsitteen teoretisointia esille hänen esseensä ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria”, joka on alun perin julkaistu Frankfurtin koulun keskeisenä julkaisukanavana toimineessa ”Zeitschrift für Sozialforschung”-lehden numerossa 2/1937. Kyseinen essee on merkittävä useasta syystä: ensinnäkin siinä Frankfurtin yhteiskuntatutkimuksen instituutin johtaja piirtää suuntaviivat edustamansa kriittisen teorian projektille, joita enemmän tai vähemmän myötäillen kriittistä teoriaa myös kehitettiin pitkään. Toiseksi tekstiä voidaan pitää olennaisena vedenjakana Horkheimerin ajattelussa hänen varhaisen tuotantonsa ja välineelliseen järkeen sekä valistukseen myöhemmin kohdistamansa kritiikin välillä.<sup>3</sup>

Esseen keskeinen teema on nimensä mukaisesti traditionaalisen ja kriittisen teorian välinen erottelu, jonka kautta Horkheimer pyrkii osoittamaan oman yhteiskuntakriittisen projektinsa mielekkyyden ja tarpeellisuuden. Teksti alkaa traditionaalisen, perinteisen teorian ja tieteen kuvauksella. Horkheimerin mukaan perinteisen tutkimuksen piirissä ”teorialla tarkoitetaan jotakin kohdealuetta koskevien sillä tavoin toisiinsa suhtautuvien lauseiden joukkoa, että eräistä lauseista voidaan johtaa kaikki muut”<sup>4</sup>. Pyrkimyksenä on siis löytää perustavia, yleispäteviä perimmäisiä selitysmalleja kulloinkin tutkittavana olevaan ilmiöön liittyen ja Ockhamin partaveitsen periaatetta noudattaen: teoria on sitä parempi, mitä vähemmillä peruseriaateilla se kykenee olemaan selitysvoimainen. Lisäksi olennaista on teorian hypoteettinen suhde todellisuuteen nähden sekä tiedon kasaaminen universaaliksi päteväksi järjestelmäksi. Pyrkimyksessään yleispätevyyteen traditionaalinen teoria yhtenäistää tieteenaloja ja tuo niitä samanlaisen käsitteellisen viitekehyksen alle. Descartesiin viitaten Horkheimer nostaa esiin matemaattisen johtamisen soveltamisen kaikkeen tieteeseen.<sup>5</sup> Traditionaaliseen, matemaattiseen deduktioon nojaavan teorian vaarana on kuitenkin teorian itsenäistyminen todellisuudesta ja epähistoriallistuminen,

3 J. C. Berendzen, ”Max Horkheimer”, 2013, <https://plato.stanford.edu/entries/horkheimer/>.

4 Max Horkheimer, ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria”, teoksessa *Järjen kritiikki*, toim. ja käänt. Jussi Kotkavirta (Tampere: Vastapaino, 1991), 5.

5 Mt., 5–6.

jonkinlainen empiirisen maailman korvaaminen ajattoman, kaiken selittävän Logoksen utopialla. Tällaiseen sortuessaan teoria ideologisoituu, tulee sokeaksi omalle yhteiskunnallisuudelleen ja latistuu kaikkea yhteen muottiin murjovaksi apparaatiksi.<sup>6</sup>

Kriittistä teoriaa ja sen kriittisistä suhtautumistapaa vallitsevaan yhteiskuntaan Horkheimer kuvaa antinomioiden<sup>7</sup> värittämäksi. Kriittisen suhtautumistavan fokuksessa eivät ole vain yksittäiset yhteiskunnalliset epäkohdat sinänsä, vaan se yhteiskuntarakenne, joka ne on tuottanut ja johon ne väistämättä kuuluvat. Vallitseva yhteiskunnallinen todellisuus, kulttuuri ja talousjärjestelmä näyttäytyy inhimillisen työn tuloksena, ja sikäli samastuttavana sekä rationaalisenä. Tämän todellisuuden inhimillisestä alkuperästä huolimatta siinä on olennaisia mekaanisten luonnonprosessien omaisia piirteitä: kyseinen todellisuus on pääoman, sisältäen moninaista kamppailua ja sortoa. Tässä on keskeinen kriittisen asennoitumisen ristiriita, aito antinomia.<sup>8</sup>

Ristiriitaisena näyttäytyy myös se, miten järjestelmän sisällä tulisi Horkheimerin mukaan toimia. Yhtäältä hän ajattelee, että inhimilliseen emansipaatioon ja kokonaisuuden muuttamiseen tähtäävä suhtautumistapa ”voi mainiosti hyödyntää vallitsevan todellisuuden järjestelmissä tehtävää työtä”<sup>9</sup>. Toisaalta ”niin kauan kuin ihmiset toimivat järjettömän organismin jäseninä, ei järki voi muuttua itselleen läpinäkyväksi”<sup>10</sup>. Nimenomaan järjen läpinäkyväksi, ilmeiseksi tekeminen on keskeinen ennakkoehto sen ja yhteiskunnan suunnan muuttamiseksi.

Mainittujen ristiriitojen esiin tuomisen jälkeen Horkheimer jatkaa erittelemällä olennaisimpia traditionaalisen ja kriittisen teorian eroja. Yksi ero löytyy käsityksessä subjektin autonomisuudesta ja subjektin suhteesta objektiin yleensä sekä teoriaan. Horkheimerin mukaan porvarillisen ajattelun piirissä (joka ilmentää traditionaalista suhtautumistapaa olemiseen ja olevaan) subjekti näyttäytyy autonomisena ja historiattomana,

---

6 Mt., 11–15.

7 Immanuel Kant, *Puhtaan järjen kritiikki*, käönt. Markus Nikkarla ja Kreeta Ranki (Helsinki: Gaudeamus, 2013), 267–342. Antinomia on Immanuel Kantin filosofiasta kumpuava käsite, joka lyhyesti ottaen viittaa järjen ylitsepääsemättömään ristiriitaan itsensä kanssa. Tällainen ristiriita syntyy silloin, kun järjen käsitteitä pyritään soveltamaan sellaisiin asioihin, mihin ne eivät sovellu. Antinomioiden syntymisen taustalla on järjen taipumus totaliteettien muodostamiseen.

8 Horkheimer, ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria”, 22–24.

9 Mt., 24.

10 Mt.

jopa praktiseen olemiseen nähden transsendentaalisena, eli maailmaan nähden ensisijaisena, sitä olennaisesti konstruoivana. Tämän jälkeen Horkheimer tekee erottelun kriittisen teorian ja porvarilliseen ajatteluun nähden toisen ääripään, konservatiivisen nationalismiin, välille. Nationalistisessa ajattelussa yksilö näyttäytyy vain yhteisön ilmaisuna, eli subjektin oleminen määräytyy yhteisön olemistavan kautta. Näitä molempia yhdistää se, että subjektin ja objektin suhde näyttäytyy determinoituna ja muuttumattomana, mitä kriittinen suhtautumistapa vastustaa. Kriittisessä teoriassa subjektin ja objektin, yksilön ja yhteiskunnan suhde on jatkuvassa liikkeessä oleva historiallinen prosessi.<sup>11</sup>

Metafyysisellä tasolla keskeiseksi traditionaalisen ja kriittisen teorian eroksi muodostuukin suhtautuminen subjektin ja objektiin, joiden välille ensimmäinen vetää selkeän, ehdottoman rajan ja jälkimmäinen ei. Horkheimerin mukaan traditionaalisen ”erityistieteilijän teoria ei ylipäätään varsinaisesti kosketa tutkimaansa objektia”<sup>12</sup>: empiiriset, aktuaaliset tapahtumat ovat teoriaan nähden transsendenteja, eli teoria ei pyri vaikuttamaan tutkimaansa todellisuuteen. Tällainen suhtautuminen on Horkheimerin mukaan ongelmallista tehtäessä yhteiskunnallista tai historiallista tutkimusta, sillä jos kohde erotetaan teoriasta jyrkästi, kriittinen asennoituminen kuolee jo ennen syntymäänsä ja päädytään mukautuvaisuuteen sekä saamattomuuteen.<sup>13</sup>

Horkheimerin tavoitteena onkin tekstissään vetää suuntaviivat aidosti kokonaisvaltaiselle, yhteiskuntakriittiselle projektille, jonka lähtökohtana on marxilaisessa hengessä vallitsevan talous- ja yhteiskuntajärjestelmän mekanismien ja seurausten analyysi. Seuraava lainaus kuvaa Horkheimerin ajattelun lähtökohtia ja tiivistää paljon kriittisen teorian projektista:

*Kriittinen yhteiskuntateoria sitä vastoin sisältää kokonaisuudessaan yhden ainoan eksistentiaalisen arvostelman. Sen mukaan, jos asia ilmaistaan mahdollisimman yksinkertaisesti, modernin historian perustana oleva erityinen tavaratalouden perusmuoto sisältää tämän aikakauden sisäiset ja ulkoiset ristiriitaisuudet, tuo ne yhä uudelleen kärjistettyinä esiin ja pysäyttää nousukauden jälkeen, inhimillisten voimavarojen kehittämisen, yksilön vapauttamisen, luonnon hallinnan suunnattoman laajenemisen*

---

11 Mt., 26–27.

12 Mt., 44.

13 Mt.



*kauden jälkeen kehityksen ja ajaa ihmiskunnan uuteen barbariaan.*<sup>14</sup>

Mainittu eksistentiaalinen arvostelma on kuitenkin historiallisesti muuttuva ja sen pitääkin olla, sillä sen pätevyys on vahvasti riippuvainen vallitsevasta historiallisesta todellisuudesta. Kaiken traditionaalisiin erityistieteisiin kohdistetun kritiikin jälkeen Horkheimer päätyy kuitenkin siihen, että niiden piirissä tehty tutkimus on olennaista kriittisen teorian intressin, uudenlaisen rationaalisen yhteiskunnan muodostamisen, kannalta.<sup>15</sup>

## *2.2 Välineellinen rationaalisuus*

Vaikka esseessä ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria” onkin jo havaittavissa erinäisiä Horkheimerin ajattelussa myöhemminkin keskeisiä teemoja, niin 1940-luvun tuotannolle ominainen välineellisen järjen kritiikki ja analyysi ei vielä kyseisessä tekstissä nouse esiin. Siirrynkään seuraavaksi mainitun termin käsittelyyn, pohjaten vuoden 1941 esseeseen ”Järjen loppu” (alunperin engl. ”The End of Reason”), Horkheimerin ja Adornon yhteisesti työstämään *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita* -teokseen sekä Horkheimerin *Välineellisen järjen kritiikkiin*.

Mitä tai mikä on se ”välineellinen järki”, josta Horkheimer näissä teksteissä kirjoittaa? Kyseessä on sellainen järjen muoto, joka on omalla erikoisella tavallaan kieroutunut järjettömyydeksi, yksipuoliseksi kaikkea inhimillistä olemista totalitaarisesti määrääväksi rationaalisuuden muodoksi. Sille on ominaista muodon korostaminen merkityksen kustannuksella ja järjen tehtäväksi on jäänyt vain päämäärien tavoittamiseen tähtäävä laskelmointi, päämäärien mielekkyyden pohtimisen vaipeassa unohduksiin. Rationaalista on ainoastaan mahdollisimman tehokas toiminta ulkoisesti määräytyneiden raamien sisällä. Olennaista on myös välineellisen järjen taipumus itsensäilytyksen korostamiseen ja pyrkimys sekä ihmiselle sisäisen että ulkoisen luonnon hallintaan. Avaan seuraavaksi näitä teemoja tarkemmin mainittujen tekstien kautta.

”Järjen loppu” voitaneen lukea historianfilosofisena katsauksena siihen, miten vallitsevaan

---

14 Mt., 42.

15 Mt., 48.

välineellisen järjen hallitsemaan yhteiskuntaan on päädytty. Samalla tekstissä Horkheimer tulee tiivistäneeksi lyhyempään muotoon monia sellaisia teemoja ja argumentteja, joita käsitellään laajemmin *Välineellisen järjen kritiikissä*.

Tässä tekstissä Horkheimer löytää välineellisen järjen historialliset juuret skeptisismistä, joka on nostanut toistuvasti päätään historian saatossa. Hän toteaa, että ”skeptisismi puhdisti järjen idean sisällöstään niin, ettei siitä ole nykyään jäljellä juuri mitään”<sup>16</sup>. Hän esittää, että radikaalin epäilyn metodia soveltaessaan skeptisismi on hävittänyt traditionaaliset rationalismin kategoriat, kuten hengen, perisyyn ja sisäsyntyiset ideat.<sup>17</sup>

Järjen itsetuhoprosessin kannalta myös empirismin voittokulku rationalismin yli on Horkheimerin mukaan näytellyt olennaista roolia, sillä empirismi on taipuvainen fokuoitumaan vain vallitseviin asiointiloihin, operoimaan olemassaolon ja itsesäilytyksen käsittein sen sijaan, että rationalismille tyypillisesti pyrittäisiin ajattelemaan vallitsevat olot ylittävästi, välttämättä olemassa olevaan takertuminen.<sup>18</sup>

Ajattelun redusoituminen itsesäilytykseksi on yksi järjen itsetuhon prosessin olennaisista voimista. Pyrkimys itsesäilytykseen on Horkheimerin mielestä edennyt niin pitkälle, että se voi vaatia jopa yksilön tuhoa, mikä lienee intuitiivisesti aluksi ristiriitainen ajatus. Yksilön uhraus voi vaikuttaa rationaaliselta, jos valtaapitävät niin vaativat. Tällaisessa tilanteessa ”yksilömonadi” (Leibnizin monadologiaan viittaava ilmaisu) voi säilyä yksityisomistuksen kautta: yksilö ei vaivu unohduksiin jälkipolvilleen jäävän perintönsä tähden, ja itsesäilytysperiaatetta vastaan hän ei riko puolustaessaan systeemiä, jonka ansiosta tämän perinnön jättäminen on mahdollista.<sup>19</sup>

Seuraavaksi Horkheimer siirtyy käsittelemään uskontoa, erityisesti protestanttista kristinuskkoa, jolla on ollut oma roolinsa instrumentaalisen järjen voittokulussa. Uskonnon keskeinen opetus on ollut ihmisyksilön olemassaolon alistaminen kaukaisille, yksilöön nähden ulkopuolisille päämäärille. Horkheimerin tulkinta keskiaikaisista työn muodoista

---

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

17 Mt.

18 Mt., 204.

19 Mt., 207.

teollistumisen vaatimaan tehdastyöläisyyteen siirtymisen edellyttämästä ajattelun muutoksesta on lohduton: ”ainoa tie keskiaikaisesta työpajasta liukuhihnalle oli ulkoisen pakon kääntäminen omantunnon pakoksi”<sup>20</sup>. Näin päästiin sellaiseen konemaiseen ahkeruuteen ja kuuliaiseen konformismiin, jota uusi rationaalisuus vaati. Tähän liittyen Horkheimer näkee sellaisen yhteyden omaan aikaansa, jonka myötä välineellisen rationaalisuuden leviämisen traagisimmat mahdollisuudet alkavat kirkastua:

*Tämän renessanssista ja reformaatiosta alkaneen kehityskulun nykyisessä päätepisteessä itsesäilytyksen järkiperäinen muoto supistuu pakonomaiseksi mukautumiseksi sinänsä, jolle toisaalta millään poliittisella tai uskonnollisella sisällöllä ei ole merkitystä. Fasismissa yksilön autonomia on muuttunut heteronomiaksi.*<sup>21</sup>

Seuraavaksi tekstissä päädytäänkin käsittelemään uuden rationaalisuuden muodon puhtaimmassa yhteiskunnallisessa ilmentymässä eli totalitaarisessa natsiyhteiskunnassa tapahtuvaa minuuden kuolemaa. Totalitaristisessa järjestelmässä yksilö näyttäytyy vain yhtenä suuremman koneiston pienenä rattaana, jolla ei ole omaa itseisarvoa tai olemassaolon merkitystä koneiston ulkopuolella. Tällaisessa yhteiskunnassa pitkäjänteinen, itsenäinen ajattelu on tarpeetonta tai jopa haitallista, ja pelkästään kyvyllä mukautua välittömiin, mekaanisiin ja käytännöllisiin tehtäviin on merkitystä. Horkheimer päätyykin toteamaan, että ”järjen ja yksilön romahdus ovat yksi ja sama asia”.<sup>22</sup>

*Valistuksen dialektiikassa* Horkheimer kirjoittaa yhdessä Adornon kanssa valistuksen projektin epäonnistumisesta ja ajautumisesta valistuksen itsensä halveksimaan mytologisuuteen sekä valistuksen ja instrumentaalisen järjen suhteesta. Keskityn teoksen ensimmäiseen lukuun, ”Valistuksen käsitteeseen”, jossa kirjoittavat tiivistävät ydinajatuksiaan kirjan teemoihin liittyen.

Kirjoittajien mukaan valistuksen keskeisenä tavoitteena on ihmiskunnan vapauttaminen mytologiasta sekä pelosta, mihin se pyrkii luonnon hallinnan kautta. Tarkkaan ottaen tavoitteena on sekä ihmisen sisäisen että ihmiselle ulkoisen luonnon luja kontrolli. Tämän saavuttamista edesauttaa tieto, joka nähdään arvokkaaksi hallinnan välineeksi, sanalla

---

20 Mt., 209.

21 Mt.

22 Mt., 212–214.

sanoen: vallaksi. Käsitteellisen tai minkään muunkaan ymmärryksen kartuttaminen on täysin toissijaista ja vailla itseisarvoa. Tieto on puhtaasti instrumentaalista ja menetelmällistä, se palvelee pääoman intressejä ja työn riistoa.<sup>23</sup>

Matka totaaliseen kontrolliin on kuitenkin syvästi ongelmallinen. Sen varrella itsetietoisuuden viimeisetkin rippeet on murskattu, sillä valistus on joutunut kääntymään itseään vastaan: ”vain itseään kohtaan väkivaltainen ajattelu on riittävän kova myyttien murskaamiseksi”<sup>24</sup>. Itsetietoisuuden tuhon lisäksi merkityksen hylkääminen nousee tässäkin tekstissä esiin. Ymmärtämiseen pyrkivä käsitteellinen substanssi joutaa historian roskakoriin, sillä sellainen ei sovellu hyödyllisyyden ja laskettavuuden mittareihin: jäljelle jää vain kaavoja sekä todennäköisyyksiä. Ajattelusta tulee rituaalinomainen, mekaaninen prosessi, jonka lopputulema on jo ennakolta määrätynyt: valistuksen totalitaarisuus kulminoituu matemaattisen ajattelun ylivallassa, jossa ”tuntemattoman asettaminen tuntemattomaksi yhtälöön leimaa sen tunnetuksi jo ennen kuin yhtälöön on kirjoitettu yhtäkään arvoa”<sup>25</sup>. Ongelmallista on siis se, että ”valistus samastaa läpimatematisoiduksi ajatellun maailman jo etukäteen totuuteen ja luulee välttävänsä näin taantumisen myyttisyyteen. Se samastaa ajattelun ja matematiikan”<sup>26</sup>. Yhteiskunnallinen seuraus tästä on se, että ajattelu taantuu status quota vahvistavaksi tautologiaksi, joka ei loogisessa kaavamaisuudessaan kykene irrottautumaan välittömästi olemassa olevasta.<sup>27</sup>

*Välineellisen järjen kritiikissä* Horkheimer tekee olennaisen erottelun subjektiivisen ja objektiivisen järjen välille, joista ensimmäinen on hänen mukaansa noussut vallitsevaan asemaan välineellisenä järkenä. Subjektiivisen järjen käsitteen olen jo käytännössä tullut määritellyksi välineellisen järjen käsitteen kautta, joten siirryn suoraan objektiiviseen järkeen.

Horkheimerin mukaan objektiivinen järki on sellainen rationaalisuuden muoto, joka on suurimmilta osin vaipunut unohduksiin. Objektiivisessä järjessä on jotain yksilöllisen tietoisuuden ylittävää ja se on olemassa ”niin ihmisten ja yhteiskuntaluokkien välisissä

---

23 Max Horkheimer ja Theodor W. Adorno, *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita*, käänt. Veikko Pietilä (Tampere: Vastapaino, 2008), 22.

24 Mt., 22–23.

25 Mt., 46.

26 Mt., 47.

27 Mt., 22–23, 46–47, 49.

suhteissa ja yhteiskunnallisissa laitoksissa kuin luonnossa ja sen ilmentymissä<sup>28</sup>. Kyseessä on subjektiivista järkipäisyyttä laaja-alaisempi rationaalisuuden muoto, jonka tavoitteena ei suinkaan ole subjektiivisen rationaalisuuden hylkääminen, vaan sillekin on oma roolinsa ja paikkansa. Ihmisen olemassaolo nähtiin tämän rationaalisuuden muodon näkökulmasta osana laajempaa objektiivista järjestystä ja nämä tulisi saada keskenään sopusointuun. Horkheimer itse tiivistää asian 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.*<sup>29</sup>

Olennaista on kuitenkin huomioida, että objektiiviseen järkeen palaamisesta ei löydy Horkheimerille ratkaisua vallitsevaan järjen kriisiin, vaan tilanne on aidosti antinominen, eikä siitä näin ollen ole yksinkertaista ja selvää ulospääsyä. Objektiivisen rationaalisuuden korostamisessa on omat ongelmansa, joista Horkheimer nostaa esiin muun muassa taipumuksen romantisismiin, sokeaan ideologisuuteen, teolliseen ja tieteelliseen taantumukseen sekä ylipäänsä harhaisten merkitysten puolustamiseen. Kiinnostavaa on myös se, että objektiivisen järjen kontekstissa sama itsesäilytys, joka johtaa subjektiivisen järjen kohdalla kestävämmiin lopputuloksiin, näyttäytyykin positiivisessa valossa: jos yhteiskunnan objektiivisia päämääriä luonnosteltaessa ei huomioida yksilön itsesäilytyspyrkimystä eli ei kunnioiteta yksilöllistä elämää, ajaudutaan yksilöllisyyden unohtamiseen ja systeemin ylikorostamiseen. Joka tapauksessa klassiset objektiivisen järjen järjestelmät, joista Horkheimer nostaa esimerkiksi platonismin, näyttäytyvät kriittistä tarkastelua kestävämminä ylistäessään ”kaikkeuden järkähtämätöntä järjestystä”, ajautuen tätä kautta mytologisuuteen.<sup>30</sup>

Näkeekö Horkheimer tilanteen siis täydellisen lohduttomaksi, vai onko mahdollisuuksia järjen toipumiseen olemassa? Potentiaalia vallitsevan olotilan kaavamaisen jäljittelyn ylittämiseen voi Horkheimerin mukaan löytyä aidosta, totuudellisesta filosofiasta ja

---

28 Max Horkheimer, *Välineellisen järjen kritiikki*, käänt. Olli-Pekka Moisio ja Veikko Pietilä (Tampere: Vastapaino, 2008), 17.

29 Mt.

30 Mt., 180–182, 186.

taiteesta, jotka limittyvät toisiinsa. Näin siitäkin huolimatta, että taide ja tiede ovat erikoisessa dialektisessa suhteessa, toistensa vastakohtia lipuen kuitenkin ”toisikseen omien sisäisten taipumustensa voimasta”<sup>31</sup>. Uuspositivismin vaikutuksesta tieteestä on tullut lähinnä esteettistä peliä, ”irrallisten merkkien järjestelmä ilman pienintäkään yritystä järjestelmän ylitykseen”<sup>32</sup>. Taiteella on kuitenkin potentiaalia välittömästi olemassa olevan ylittämiseen, sillä taideteos ”elää omalla suljetulla alueellaan etäällä arkisen maallisesta olemassaolosta”<sup>33</sup>. Aitoa taidetta voikin tältä pohjalta luonnehtia muusta olevasta eristyneeksi ja erityiseksi, mistä muodostuukin sekä sen ongelma että mahdollisuus.<sup>34</sup>

Totuudellinen filosofia puolestaan voi edesauttaa vallitsevan rationaalisuuden vastustamista tai ylittämistä sisällyttäessään itseensä oikeanlaisen nimen ja olioiden yhteenliittymän, auttaen yhdessä taiteen kanssa kieltä täyttämään mimeettistä tehtäväänsä ja tuomaan kärsimyksen tiettäväksi, ihmisten kokemukseen ja muistiin. (Mimesis viittaa klassisessa merkityksessään luonnon tai todellisuuden jäljittelyyn ja representaatioon taiteessa. Kriittisen teorian mukaan taide kykenee mimesiksen kautta representoimaan sellaista rationaalisuutta, joka on vapaa sorrosta ja vallasta.) Horkheimerin mukaan tällainen totuudellinen filosofia soveltaa sellaista totuuskäsitystä, että totuus on sanallisten nimien ja maailmallisten olioiden vastaavuutta toistensa kanssa, siis niiden oikeanlainen liitos toisiinsa.<sup>35</sup>

Olen tässä luvussa avannut Max Horkheimerin välineellisen järjen käsitettä muutaman eri tekstin pohjalta, pohjustaen hieman esseeseen ”Traditionaalinen ja kriittinen teoria” kautta. Siirryn seuraavaksi käsittelemään Jürgen Habermasin ajattelua välineellisen järjen kannalta kiinnostaviin tematiikoihin liittyen.

---

31 Horkheimer ja Adorno, *Valistuksen dialektiikka: filosofisia sirpaleita*, 38.

32 Mt.

33 Mt., 39.

34 Mt., 38–39.

35 Horkheimer, *Välineellisen järjen kritiikki*, 186.

### 3. Jürgen Habermasin kommunikatiivisen järjen käsite suhteessa välineelliseen järkeen

#### *3.1 Tiedonintressiteoria kommunikatiivisen toiminnan teoriaa pohjustavana paradigmana*

Pohjustan kommunikatiivisen toiminnan teoriaa ja kommunikatiivisen järjen käsitettä tiedonintressiteorian esittelyllä, sillä se on Habermasin ajattelussa ensiksi mainittua edeltänyt teoreettinen vaihe, jossa on havaittavissa jo joitakin tälle ominaisia piirteitä. Darrow Schechteriä mukaillen voidaan sanoa, että siirryttäessä tiedonintressiteoriaan Habermasin ajattelussa tapahtuu kaksi olennaista painopisteen muutosta, joista ensimmäinen on ”siirtymä sosiologisesti perusteltuun elämismaailmassa tapahtuvan vuorovaikutuksen analyysiin aiemmasta julkiseen tilaan keskittyneestä eettisesti perustellusta politiikan käsitteestä”<sup>36</sup>. Toinen, tämän tekstin kannalta olennaisin painopisteen muutos on kriittisen teorian kehittyminen kommunikatiiviseksi teoriaksi. Tiivistän tässä luvussa tiedonintressiteorian olennaisimman sisällön, pohjaten Habermasin teokseen *Erkenntnis und Interesse* sekä sen englanninnoksen liitteenä löytyvään artikkeliin *Knowledge and Human Interests: A General Perspective* ja erinäisiin kommentaareihin.

Tiedonintressiteoriassaan Habermas erittelee tieteenalat kolmeen luokkaan sen mukaan, millainen tiedonintressi mitäkin tieteenalaa motivoi toimimaan. Empiiris-analyttiset tieteet operoivat teknisen intressin pohjalta: ne ovat luonteelta hypoteettis-deduktiivisia, ja pyrkivät (lyhyesti ja karkeasti sanoen) luonnon tekniseen hallintaan välineellisen järjen mukaisen ajattelun ja toiminnan kautta. Empiiris-analyttisten tieteiden kontekstissa teorian pätevyys määräytyy sen pohjalta, kuinka hyvin niiden piirissä muodostetut teoriat kykenevät ennakoimaan todellisuuden toimintaa ja mahdollistamaan sen teknisen hyödyntämisen sekä hallinnan.<sup>37</sup>

---

36 Darrow Schechter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas* (New York: The Continuum International Publishing Group, 2010), 200: ”The first is that from an ethically grounded notion of politics in the public sphere to a more sociologically grounded conception of interaction in the life-world; the second is the evolution from critical theory to communicative theory.”

37 Jürgen Habermas, ”Knowledge and Human Interests: A General Perspective”, teoksessa *Knowledge and Human Interests*, käänt. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1972), 308–309.

Historiallis-hermeneuttiset tieteet taas operoivat praktisen intressin kautta. Niiden piirissä tiedonhankinnan ensisijainen menetelmä ei ole havainnointi, niin kuin empiiris-analyttisissä tieteissä, vaan merkityksien ymmärtäminen ja tulkinta. Luonnonlakien tavoittamiseen pyrkivien hypoteesien testaamisen sijaan pääpaino on tekstien ymmärtämisessä. Eräs teknisen tai praktisen intressin ohjauksessa toimivia tieteitä yhdistävä tekijä on, että molempien kohdalla tieteellisten arvostelmien pätevyyden mahdollinen merkitys on ennalta rajattu: jälkimmäisen kohdalla määrävänä ja rajaavana tekijänä toimivat hermeneuttiset säännöt.<sup>38</sup>

Hermeneuttinen tieto välittyy subjektin esiyymmärryksen kautta, joka on johdettu tulkitsijan omasta, senhetkisestä tilanteesta. Tämän esiyymmärryksen avulla muodostetaan tulkintoja perinteistä ja rakennetaan kommunikaatiota tradition sekä itsen välille. Tämä kuitenkin tapahtuu verrattain yksisuuntaisesti siten, että subjekti soveltaa traditiota itseensä ja omaan tilanteeseensa: fokus on siis tradition omaksumisessa, soveltamisessa ja siten säilyttämisessä. Tavoitteena on käytännöllinen konsensus.<sup>39</sup>

Kolmatta intressiä Habermas kutsuu emansipatoriseksi intressiksi, joka motivoi kriittisten yhteiskuntatieteiden ja filosofian toimintaa. Hän erottaa tällaiset tieteet systemaattisista sosiaalisen toiminnan tieteistä, jotka pyrkivät empiiris-analyttisten tieteiden tavoin nomologiseen (lainalaisuuksia muodostavaan) tietoon. Kriittinen yhteiskuntatiede pyrkii erottelemaan toisistaan muuttumattomat sosiaalista toimintaa ohjaavat tavanomaisuudet ja sellaiset ideologisesti sinetöidyt riippuvuussuhteet, jotka olisivat periaatteessa muutettavissa.<sup>40</sup>

Kriittisten yhteiskuntatieteiden ja filosofian piirissä metodologisena viitekehyksenä toimii itsereflektio, jonka avulla pyritään tekemään näkyväksi juurikin sellaiset lainalaisuudet, jotka ovat ideologisesti latautuneita ja sikäli muutokselle alttiita. Emansipatorisen intressin ohjaamien tieteiden tavoitteena on siis yhteiskunnallisen muutoksen kautta tapahtuva haitallisista tai epäoikeudenmukaisista käytännöistä ja rakenteista vapautuminen.

---

38 Mt., 309.

39 Mt., 310.

40 Mt., 308, 310.



Tiedonintressiteoria on kiinnostava kommunikatiivisen toiminnan teorian ja kommunikatiivisen järjen näkökulmasta siksi, että se sisältää jälkimmäisten juuret: teoksessa vuorovaikutus ja kommunikaatio nousevat esiin olennaisina eri tieteenalojen välijäseninä. Myös kielen keskeinen rooli vuorovaikutuksessa huomioidaan, mikä on olennainen osa kommunikatiivisen toiminnan teoriaa. Habermas kirjoittaa, että tutkijoiden välinen kommunikaatio vaatii sellaisen kielen käyttöä, joka ei ole sidottu teknisen hallinnan pyrkimyksiin. Jo tiedonintressiteorian yhteydessä esitetään, että kommunikatiivinen toiminta ”ei ole redusoitavissa välineellisen toiminnan viitekehykseen”.<sup>41</sup>

Habermasin tiedonintressiteoria on saanut osakseen kritiikkiä, joka on liittynyt muun muassa eri intressien ja niiden mukaan toimivien tieteenalojen väliseen jyrkkään rajanvetoon sekä emansipatorisen intressin hankalaan perusteltavuuteen. Kriittisen, emansipaatioon pyrkivän intressin kohdalla tiedonintressiteorian lukijaa pistää silmään mainitun intressin instituutioiden ja olemassaolevien käytäntöjen vastaisuus. Praktisen ja emansipatorisen intressin tiukka toisistaan erottaminen on myös ongelmallista: tämä käy ilmi tarkasteltaessa esimerkiksi hermeneutiikkaa, jonka Habermas lukee praktisen intressin kautta toimivaksi tieteenalaksi, vaikka se jakaa kriittisen teorian kanssa pyrkimyksen positivistisen metodologian ja epäpätevän itseymmärryksen kritiikkiin. Voitaneen sanoa, että Habermas sortuu itse sellaiseen traditioon pohjautuvaan ennakkoluuloisuuteen, mistä hän praktisen intressin pohjalta toimivaa tiedettä syyttää. Hän nostaa esiin sellaisen abstraktin vastakkainasettelun kriittisen järjen ja historiallisen positiviteetin välillä, jonka jo Hegel on osoittautunut valistuksen keskeiseksi ennakkoluuloksi.<sup>42</sup>

Habermas päätyikin ennen pitkää hylkäämään tiedonintressiteoriansa sinänsä, tuoden kuitenkin joitakin jo siinä kehitettyjä ajatuksia seuraavaan teoreettiseen paradigmaansa, kommunikatiivisen toiminnan teoriaan, jota siirryn käsittelemään seuraavaksi.

---

41 Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, käant. Jeremy J. Shapiro (Boston: Beacon Press, 1972), 137: ”This communicative action is a system of reference that cannot be reduced to the framework of instrumental action.”; Schechter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, 201.

42 Henning Ottmann, ”Cognitive Interests and Self-Reflection”, teoksessa *Habermas: Critical Debates*, toim. John B. Thompson ja David Held (Lontoo: Macmillan, 1982), 92–94.

### 3.2 Kommunikatiivisen toiminnan ja kommunikatiivisen järjen käsitteet suhteessa välineelliseen järkeen

Kaksiosainen *Theorie des Kommunikativen Handelns* on Jürgen Habermasin tuotannon keskeisimpiä teoksia, jossa hän luo kunnianhimoisen kieleen ja kommunikaatioon ankkuroituvan uuden yhteiskuntateorian. Tässä alaluvussa esittelen lyhyesti kommunikatiivisen toiminnan ja järjen käsitteet pääpiirteissään, jonka jälkeen tarkastelen niitä Horkheimerin välineelliseen järkeen peilaten. Käytän lähteinäni mainittua teosta sekä kommentaarikirjallisuutta.

Teoksella on kolme toisiinsa liittyvää keskeistä tavoitetta, joista ensimmäinen on uudenlaisen rationaalisuuden käsitteen kehittäminen, joka ei enää entisellä tavalla ole sidottu Habermasin mukaan modernille filosofialle ja yhteiskuntateorialle tyypillisiin subjektivistisiin ja individualistisiin premisseihin. Toinen tavoite on kaksitasoisen yhteiskunnan käsitteen luominen: teoksessa yhteiskuntaa ja eri rationaalisuuden muotojen yhteiskunnallisia rooleja eritellään elämismailman ja systeemin termien pohjalta. Kolmanneksi Habermas pyrkii luomaan sellaisen kriittisen teorian modernista, joka pureutuu sen patologiaan sekä suuntaa valistuksen projektin uudelleen, ennemminkin kuin hylkää sen. Tässä asiassa Habermas on siis selvästi Horkheimeria optimistisempi. Käsittelem kaikkia mainittuja teemoja, vaikka pääpaino tutkimuksessani onkin ensimmäisen tavoitteen onnistumisen analyysissä.<sup>43</sup>

Aloittakaamme rationaalisuuden käsitteestä. Habermasille rationaalisuus on verrattain dynaamista, sillä siinä ei ole kyse jonkinlaisen staattisen tiedon omaamisesta, passiivisesta asioiden tietämisestä, vaan pikemminkin siitä, miten puhuvat ja toimivat subjektit omaksuvat ja soveltavat tietoa. Tältä pohjalta hän erottelee kaksi eri rationaalisuuden muotoa, strategisen ja kommunikatiivisen. Strategisesti maailmaan orientoituva, kognitiivis-instrumentaalinen järki pyrkii mahdollisimman tehokkaaseen toimintaan tiettyjen tavoitteiden saavuttamiseksi. Tämä järjen muoto on omalta osaltaan muokannut modernin itseymmärrystä ja siihen sisältyy itsesäilytyksen sekä olemassa olevaan älykkään sopeutumisen elementtejä. Kyse on siis pitkälti siitä välineellisestä järjestä, jota

43 Thomas McCarthy, "Translator's Introduction", teoksessa *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society* (Boston: Beacon Press, 1984), VIII.

Horkheimerkin käsitteli.<sup>44</sup>

Tämän rinnalle Habermas tuo kommunikatiivisen järjen muodon, joka on edellistä laajalaisempi, sisältäen muinaisten logoskäsitusten elementtejä (Habermas viittaa tässä horkheimerilaisittain ajatellen objektiiviseen järkeen). Seuraava lainaus tiivistää paljon:

*Kommunikatiivisen rationalisuuden käsite kantaa mukanaan konnotaatioita, jotka pohjaavat viime kädessä keskeiseen kokemukseen argumentatiivisen puheen rajoittamattomasta, yhdistävästä sekä konsensuksen tuovasta voimasta, jossa eri osapuolet ylittävät pelkästään subjektiiviset näkökantansa ja, kiitos rationaalisesti motivoituneen vakaumuksen, vakuuttavat toisensa sekä objektiivisen maailman ykseydestä että elämismaailmansa intersubjektivisuudesta.*<sup>45</sup>

Kuten ylläolevassa sitaatissa vihjataan, kommunikatiivisen järjen yksi olennainen elementti on konsensushakuisuus: pyrkimyksenä on rationaalisen argumentaation kautta löytää vuorovaikutustilanteessa aidosti kaikkia tyydyttävä ratkaisu erotettuna kompromissista, joka ei palvele täysin kenenkään intressejä. Tässä tulee ilmi myös kyseisen rationaalisuuden olennainen rooli elämismaailman intersubjektivisuudessa.

Habermasin mukaan rationaalisuuden telos on siis yhdestä näkökulmasta välineellinen hallinta, toisesta taas kommunikatiivinen ymmärtäminen. Ensimmäinen perspektiivi, jota voidaan kutsua realistiseksi, tekee ontologisen oletuksen maailmasta tosiasioiden summana ja pyrkii sen pohjalta selvittämään rationaalisen käyttäytymisen ehtoja. Jälkimmäinen näkökulma, jota voidaan kutsua fenomenologiseksi, tuo rationaalisuuteen transsendentaalisen ulottuvuuden refleктоimalla sitä, että rationaalisesti käyttäytyvien subjektien täytyy olettaa jonkinlainen objektiivinen todellisuus.<sup>46</sup>

Voidaan yleisesti sanoa, että välineellinen järki on vahvasti kytköksissä

---

44 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, käänt. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), 10.

45 Mt.: ”This concept of communicative rationality carries with it connotations based ultimately on the central experience of the unconstrained, unifying, consensus-bringing force of argumentative speech, in which different participants overcome their merely subjective views and, owing to the mutuality of rationally motivated conviction, assure themselves of both the unity of the objective world and the intersubjectivity of their lifeworld.”

46 Mt., 11.

tiedonintressiteorian yhteydessä esiteltiin tekniseen tiedonintressiin ja valtaan, jotka institutionaalisesti ajatellen muodostavat sen systeemin, josta Habermas kommunikatiivisen toiminnan teorian yhteydessä puhuu. Vastaavalla tavalla hermeneuttinen, praktinen tieto on selvästi yhteydessä ymmärtämiseen ja kommunikatiiviseen järkeen, jotka ovat olennaisia elämismailman rakenneosasia.<sup>47</sup>

Habermasin teorian keskeisimpiä rakenneosasia onkin erottelu elämismailman ja järjestelmän välille, josta on löydettävissä teorian olennaisimpia vahvuuksia ja heikkouksia. Elämismailma on moniulotteinen käsite, jossa yhdistyy sekä fenomenologisia elementtejä Edmund Husserlin ja Alfred Schützsin ajattelusta, että sosiologisia piirteitä Emile Durkheimin ja Talcott Parsonsin teoretisoinnista. Habermas näkee fenomenologisen katsantokannan painottavan liikaa käsitteen reproduktiivista, kulttuuria uusintavaa ulottuvuutta, kun taas sosiologinen katsantokanta on jämähtänyt sosiaalisen integraation näkökulmaan. Omassa teoriassaan Habermas pyrkii muodostamaan mielekkään kokonaisuuden näiden eriävien katsantokantojen pohjalta.<sup>48</sup>

Elämismailma voidaan ajatella siksi horisontiksi, jonka piirissä kommunikatiivinen toiminta tapahtuu: se mahdollistaa intersubjektivisuuden sisältäessään kulttuurisesti välittyneitä ja kielellisesti järjestettyjä, yhteisesti jaettuina tulkintamalleja. Se on siis vahvasti yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen todellisuuteen sidottu, ollen altis muutoksille tämän todellisuuden muutosten myötä. Elämismailma on kommunikatiivisen toiminnan kautta jatkuvassa vuorovaikutuksessa yksilöiden subjektiivisten kokemusmaailmojen, sosiaalisen todellisuuden sekä objektiivisen maailman kanssa.<sup>49</sup>

Habermas tekee eron fenomenologisen ja itse esittämänsä kommunikaatioteoreettisen elämismailman käsitteen välille eritellessään kaksi perspektiiviä, joista elämismailmaa voi tarkastella. Osallistujien näkökulmasta elämismailma näyttää ymmärtämisen saavuttamisen prosessien horisonttia muodostavana kontekstina: tällöin on kyseessä eräänlainen esiteoreettinen kokonaisuus, joka on analyttiseltä selitysvoimaltaan lähellä transsendentaalisen fenomenologian vastaavaa käsitettä. Toisaalta elämismailmaa voidaan

---

47 Schechter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, 202.

48 McCarthy, "Translator's Introduction", 25.

49 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, käännt. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity Press, 1987), 119,124, 127.

tarkastella myös ulkopuolisen kertojan näkökulmasta, joka mahdollistaa sekä narratiivisesti esitettävien yksilöllisten elämänhistorioiden että yhteisöjen historioiden muodostamisen. Tällainen narratiivinen ote auttaa ensinnä yhteisymmärryksen saavuttamisessa ja toisekseen yksilön itseymmärryksen kehittämisessä.<sup>50</sup>

Elämismaailman käsitteen kautta Habermas tuo kommunikatiiviseen toimintaan yhteiskunnallisen ulottuvuuden. Kommunikatiivinen toiminta tuottaa elämismaailman ja uusintaa sitä ja sen eri rakenneosasia, joita ovat rakenteelliset komponentit (kulttuuri, yhteiskunta, persoonallisuus), niitä vastaavat reproduktioprosessit (kulttuurinen reproduktio, sosiaalinen integraatio, sosialisatio) sekä kommunikatiivisen toiminnan itsensä eri piirteet (ymmärtäminen, yhteistyö, sosiaatio). Näillä on juurensa puheaktien rakenneosissa (propositionaalinen, illokutionaarinen, ekspressiivinen).<sup>51</sup>

Habermasin yhteiskuntateorian tavoitteena on siis huomioida sekä sisäinen, yhteiskunnan jäsenenä toimivan subjektin että ulkoisen havainnoijan näkökulmat: tarvitaan sekä sosiaalisen, symbolisesti välitetyn toiminnan että arkiselle todellisuudelle vieraan järjestelmän tarkastelua<sup>52</sup>. Palaan tähän erotteluun vielä tuonnempana, mutta luon sitä ennen katsauksen siihen, mitä Habermasilla on sanottavanaan Horkheimerin ajattelusta.

Kuten Horkheimerin välineellistä järkeä käsittelevässä alaluvussa 2.2 tuli ilmi, sen kritiikissä eräs keskeinen tekijä on erottelu objektiivisen ja subjektiivisen rationaalisuuden välillä, joista jälkimmäisen Horkheimer samastaa välineelliseen järkeen. Lisäksi havaittiin, että Horkheimerin mukaan ratkaisu vallitsevaan tilanteeseen ei ole taantumisen ja kääntyminen takaisin objektiivisen järjen vietäväksi, vaan käsillä on aktuaalinen antinomia, aito järjen ristiriita.

Habermasin mukaan on kuitenkin päässyt käymään niin, että Horkheimer (ja Adorno, *Valistuksen dialektiikan* kohdalla) ”alistivat subjektiivisen järjen armottoman kritiikin kohteeksi ironisesti etäännytetyn objektiivisen järjen perspektiivistä, joka oli korjaamiskelvottomaksi raunioitunut”<sup>53</sup>. Tämän paradoksaalisen askeleen ottamisen

---

50 Mt., 135–137.

51 McCarthy, ”Translator’s Introduction”, 27.

52 Mt., 28.

53 Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*,

motivaattorina toimi Habermasin mukaan vakaumus, että sellainen kokonaisvaltainen filosofia, joka oli tullut päätökseensä Hegelin myötä, ei pysty enää kehittämään tai perustelevaan järjen käsitettä. Toisaalta filosofian toteen saattaminen mahdollinen hetki oli mennyt auttamattomasti ohitse ja näin filosofiasta oli tullut ikään kuin ainut muistomerkki aidosti inhimillisen yhteiskuntaelämän lupauksesta. Täten Habermas päätyy suorastaan syyttämään *Valistuksen dialektiikan* kirjoittajia nostalgisesta menneen kaipuusta, vaikka he sellaisen ongelmallisuuden mahdollisuuden tiedostavatkin ja ovat siitä irti yrittäneet pyristellä.<sup>54</sup>

Palatkaamme hetkeksi luontoon, tai tarkkaan ottaen Horkheimerin ja Habermasin luontokäsityksiin, jotka eroavat toisistaan olennaisesti. Kuten jo Horkheimeria käsitelleessä luvussa tuli ilmi, hänen mukaansa välineellisen järjen pohjalta tapahtuva rationalisaatio, joka pyrkii ihmiselle ulkoisen luonnon hallintaan, voi onnistua tässä tavoitteessa vain ihmisen sisäisen luonnon tukahduttamisen ja alistamisen kustannuksella. Darrow Schechterin mukaan Habermas puolestaan näkee ulkoisen luonnon hallinnassa lukuisia mahdollisuuksia (kuten materiaalisen niukkuuden ja köyhyyden vähentäminen tieteen kehityksen avulla). Tieteen ja teknologian kehitys edesauttaa Habermasilla valtasuhteiden oikeutuksen painopisteen siirtymistä ideologisista perusteista kohti läpinäkyvämpiä ja demokraattisempia perusteita. Tällainen avaa uusia mahdollisuuksia ihmisen sisäisen luonnon kehitykselle, jonka alistamista ulkoisen luonnon hallinta ei siis Habermasin mukaan vaadi.<sup>55</sup>

Alaluvun 2.2 lopussa käsiteltiin Horkheimerin pohjalta vallitsevan rationaalisuuden ylivoimaisen syrjäyttämisen aineksia. Tällöin esiin nousi mimesiksen käsite sekä Horkheimerin ajatus siitä, miten aito taide ja aito filosofia voisivat edesauttaa tilanteesta eteenpäin pääsyä. Tämä voisi tapahtua ihmisissä välineellisen rationaalisuuden tukahduttaman mimeettisen yllykkeen herättämisen kautta, joka mahdollistaisi nousun vastustamaan sisäisen luonnon alistamista. Habermas epäilee, ovatko tällaiset mimeettiset impulssit (olettaen, että sellaisia ylipäätään pystytään herättelemään) käännettävissä uudelleenlaisiksi, rationaalisiksi oivalluksiksi vai jääkö niiden kautta tapahtuva edistys intuitiivisen

---

377: "Instead, they submitted subjective reason to an unrelenting critique from the ironically distanced perspective of an objective reason that had fallen irreparably into ruin."

54 Mt.

55 Schechter, *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*, 202–203.

”mindfulnessin” tasolle. Kyseessä on sellainen aporia, johon Horkheimer ja Adorno eivät tarjoa tyydyttävää vastausta.<sup>56</sup>

Ratkaisuksi tällaisiin aporioihin Habermas tarjoaa kriittisen teorian paradigman muutosta kielifilosofiaan, ymmärryksen, intersubjektivisuuden ja kommunikaation analyysiin, johon tarvitaan kommunikatiivisen rationaalisuuden käsitettä. Mimesiksen mahdolliset saavutukset jäävät tyhjiksi ilman sitä. Hänen mukaansa Horkheimer ja Adorno operoivat vielä tietoisuuden filosofian paradigmassa, vaikka ovatkin sellaiseen nähden eroa pyrkineet tekemään, ainakin puhuttaessa saksalaisen idealismin edustamasta tietoisuusfilosofiasta. Instrumentaalinen järki näyttäytyy Habermasille subjektiivisena myös siten, että se pureutuu subjektin ja objektin suhteeseen nimenomaan subjektin näkökulmasta. Jämähtäessään subjektin katsantokantaan se voi vain sanoa, että subjektille aiheutetun väkivallan ohella välineellistyminen tuhoaa yhteiskunnallisestikin jotain, mutta ei kykene sanomaan, mitä se on. Lisäksi on erittäin ongelmallista, että Horkheimerin ja Adornon mukaan reifikaation (subjektin esineellistämisen) ylittäminen on mahdollista ainoastaan sisältäpäin ja että välineellisen järjen kritiikki on sidottu sellaiseen ajattelun malliin, jota se yrittää kritisoida.<sup>57</sup>

Toisaalta voidaan sanoa, että Horkheimer ja Adorno ovat reifikaatiokritiikissään johdonmukaisia siinä, että väittäessään välineellisen järjen olevan koko yhteiskuntaa ja kaikkea ajattelua totalisoiva apparaatti jossain historiallisessa ja yhteiskunnallisessa kontekstissa välttämättä operoiva subjekti ei omaa muuta vaihtoehtoa kuin pyrkiä kritiikkiin siitä todellisuudesta käsin, johon on itse kasvanut. Tässä kohdin Habermas vaikuttaakin siis kaipaavan jonkinlaista ylihistoriallista, objektiivista katsantokantaa, mitä Horkheimer ja Adorno eivät voi hyväksyä. Vaikka voidaan aiheellisesti sanoa, että he eivät kenties pääse täysin irti tietoisuusfilosofian paradigmosta ja sen ongelmista, niin ainakin heidän tietoisuusfilosofiansa subjekti on historiallinen entiteetti, mikä tuo siihen väistämättä yhteiskunnallisia ulottuvuuksia.

Mielenkiintoista kyllä, arvostellessaan edeltäjiensä välineellisen järjen kritiikkiä

---

<sup>56</sup> Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, 384.

<sup>57</sup> Mt., 388–390.

subjektiiviseen tietoisuusfilosofiaan jämähtämisestä Habermas pohjaa oman teoriansa sellaisen dualismiin, joka pääpiirteissään vaikuttaa kovin kantilaiselta, päätyen tosin päinvastaiseen ongelmaan kuin Immanuel Kant teoksessaan *Puhtaan järjen kritiikki*. Tässä Kantin keskeisessä teoksessa hyvin olennainen on erottelu ymmärryksen ja aistimellisuuden välille, joiden välisen vuorovaikutuksen selittäminen osoittautuu kuitenkin ongelmalliseksi. Kant pyrkii ratkaisemaan tämän ongelman teoksen luvussa ”Puhtaiden ymmärryksenkäsitteiden skematismi”<sup>58</sup>, mutta ratkaisun onnistuminen on kyseenalaista. Verrattuna tähän Habermasin ongelma on nurinkurinen: tehtyään erottelun elämismaailman ja systeemin välille häneltä voitaneen Horkheimerin ajattelu mielessä pitäen kysyä, onnistuuko hän pitämään ne siinä määrin erillään toisistaan, että järjestelmän piirissä operoiva välineellinen järki todellakin pysyy elämismaailman ulkopuolella?

---

58 ks. Kant, *Puhtaan järjen kritiikki*, 130–134.



## 4. Päätäntö

Olen käsillä olevassa tutkielmassa tiivistänyt Max Horkheimerin välineellisen järjen käsitteen keskeisine konnotaatioineen sekä arvioinut sitä kriittisesti Jürgen Habermasin kommunikatiivisen järjen teoretisoinnin kautta, unohtamatta myöskään Habermasin arvioimista. Tutkielmasta on nähtävissä, että kyseiset rationaalisuuden muodot ovat monisyisiä sekä hyvin perustavanlaatuisesti käsiteltyjen teoreetikoiden ajattelua leimaavia, sisältäen kiinnostavia yhteyksiä moniin muihin heidän ajattelussaan keskeisiin käsitteisiin.

Olen tekstissäni Habermasin kritiikkiin pohjaten osoittanut Horkheimerin ajattelun sisältävän lukuisia ongelmia. Tiivistäen keskeisiä kriittisiä huomioita voitaneen sanoa, että Habermasin näkökulmasta Horkheimerin kohdalla erääksi suureksi ongelmaksi muodostuu subjektiivisen tietoisuusfilosofian paradigmaan jämähtäminen, josta Horkheimer ei yrityksestään huolimatta pääse irti. Tämä johtaa sellaiseen ajattelun yksipuolisuuteen, joka olisi Habermasin mukaan ylitettävissä paradigman muutoksella tietoisuusfilosofiasta kohti kielifilosofista, kommunikatiivista ajattelua.

Toisaalta tuon ilmi myös Habermasin ajattelun kipukohtia. Suurimmaksi kysymysmerkiksi Habermasin ajattelun kohdalla osoittautui hänen kaikessa jyrkkyydessään kovin kantilainen dualisminsa elämismaailman ja systeemin välillä. Välineellisen järjen näkökulmasta tämä kahtiajako näyttäytyy ongelmallisena siksi, ettei Habermas tarjoaa tyydyttävää vastausta siihen, miten ja miksi elämismaailma ei joudu välineellisen rationaalisuuden hallitseman järjestelmän kolonisoimaksi.

Erääksi keskeiseksi näiden ajattelijoiden katsantokantojen erilaisuutta selittäväksi tekijäksi nousi välineellisen järjen suhde ihmisen sisäiseen luontoon. Molemmat ajattelijat tekevät erottelun ihmisen sisäisen ja ulkoisen luonnon välille, joista jälkimmäisen hallintaan välineellinen rationaalisuus pyrkii. Olennainen ero löytyy siitä, että Horkheimerin mukaan tämä ulkoisen todellisuuden kontrolli voi onnistua vain ihmisen sisäisen luonnon kustannuksella, siis itselleen väkivallan tekemisen kautta inhimillisiä viettejä ja impulsseja tukahduttamalla. Habermas on paljon tätä positiivisempi: hänestä ulkoisen luonnon hallinta ei vaadi sisäiselle väkivallan tekoa, kiinnittäen huomionsa tieteen ja teknologian

kehityksen tuomiin mahdollisuuksiin. Tämän myötä hänen näkemyksensä mahdollisuudesta soveltaa välineellistä järkeä inhimillisesti mielekkäällä tavalla käy ymmärrettäväksi.

Kaiken kaikkiaan voitaneen todeta tutkimuskysymykseeni viitaten, että Habermasin Horkheimer -kritiikki on purevaa, mutta hänen oma ratkaisunsa ei ole täysin tyydyttävä. Lisäksi lienee selvää, että ongelmistaan huolimatta molemmat ajattelijat osoittautuivat antoisiksi ja monisyisiksi teoreetikoiksi, joilla on paljon annettavaa yhteiskunnan filosofiselle tarkastelulle.

Tutkielmani lopuksi päädyin Habermasin elämismaailma–systemi-dualismin pohjalta mainittuun ongelmalliseen positioon, joka tarjoaa oivallisen lähtökohdan myöhemmälle tutkimukselle. On mahdollista, että jatkan itse myöhemmissä töissäni tämän kahtiajaon pohjalta ponnistaen.

## Lähteet:

- Berendzen, J. C. "Max Horkheimer", 2013. <https://plato.stanford.edu/entries/horkheimer/>.
- Corradetti, Claudio. "Frankfurt School and Critical Theory." Viitattu 1. kesäkuuta 2017. <http://www.iep.utm.edu/frankfur/>.
- Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Kääntänyt Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1972.
- Habermas, Jürgen. "Knowledge and Human Interests: A General Perspective." Teoksessa *Knowledge and Human Interests*, kääntänyt Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1972.
- 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.
- Horkheimer, Max. "Järjen loppu." Teoksessa *Välineellisen järjen kritiikki*, kääntänyt Olli-Pekka Moisio ja Veikko Pietilä. Tampere: Vastapaino, 2008.
- Horkheimer, Max. "Traditionaalinen ja kriittinen teoria." Teoksessa *Järjen kritiikki*, toimittanut ja kääntänyt Jussi Kotkavirta. Tampere: Vastapaino, 1991.
- 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.
- Kant, Immanuel. *Puhtaan järjen kritiikki*. Kääntänyt Markus Nikkarla ja Kreetta Ranki. Työryhmän johtaja Olli Koistinen. Helsinki: Gaudeamus, 2013.
- McCarthy, Thomas. "Translator's Introduction." Teoksessa *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press, 1984.
- Ottmann, Henning. "Cognitive Interests and Self-Reflection." Teoksessa *Habermas: Critical Debates*, toimittanut John B. Thompson ja David Held. Lontoo: Macmillan, 1982.
- Schechter, Darrow. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2010.

