

Kauko Pietilä

Habermasin tiedonintressiajatuksen käyttö ja intressi

”Jokainen tutkija, opettaja tai profession harjoittaja”, on arveltu, ”joutuu kysymään itseltään: onko tässä järkeä, mitä minä tutkin tai professionaalisesti harjoitan.” Habermasin tiedonintressiajatus selvittää tätä tieteenharjoituksen kysymystä lähtökohtanaan Husserlin käsitys tieteen kriisistä, joka merkitsee, että ”elämämme hädässä tällä (tosiasiatieteeksi tulleella) tieteellä ei ole meille mitään sanomista”¹. Esittelen ja arvioin tiedonintressiajatusta lähteenäni Habermasin kirjoitus ”Tieto ja intressi”². Teksti perustuu Habermasin vuonna 1965 pitämään virkaanastujaisesityksensä. Hän sanoo sitä tiedonintressiteorian ensimmäiseksi systemaattiseksi esitykseksi; sen eräät ideat yleensä esitetään silloin, kun tiedonintressiteoriaan viitataan.

Kysymys on teorian ja elämän käytännön välisestä suhteesta. Eli siitä, pystyykö teoreettinen tieto ohjaamaan toimintaa: onko tieteenharjoituksella merkitystä elämän käytännölle? Habermas asettaa⁴ vastakkain kaksi teorian käsitettä, ”perinteellisen teorian” ja ”kriittikinä käsitetyn teorian”.⁵ Ja lähtökohtana on siis Husserlin kritiikki⁶: ”Elämähädässämme – näin kuulemme sanottavan – ei tällä [tosiasiatieteeksi tulleella] tieteellä ole meille mitään sanottavaa.”

Habermas kommentoi: ”Arvelematta Husserl [...] ottaa kritiikkinsä mittapuuksi sen tiedon käsitteen, joka säilyttää puhtaan teorian ja elämän käytännön välisen platonisen yhteyden”, siis perinteisen teorian käsitteen. Teorian ja käytännön platoninen yhteys on, että teoria siirtyy ”mimesiksen avulla [...] sielun kosmoksen liikkeeseen mukautumisesta elämän käytäntöön”. Teoriassa

sielu mukautuu kosmoksen liikkeeseen ja saa selville sen mittasuhteet; jäljittelemällä toiminnassa kosmosta toimija painaa teorian muodon elämään. Husserlin aikaiset/nykyaikaiset tieteet – ne joista Husserl sanoo: ”Pelkät tosiasiatieteet tekevät pelkkiä tosiasiaihmisiä” – eivät ole mittapuun mittaisia, vaan ovat ”luopuneet todellisesta teoriasta.”⁷ Siksi niillä ei olisi meille, elämähädässämme, mitään sanottavaa.

Niinkö on laita?

Juuri näin Habermas kysyy: ”Kuinka asia todella on?” Ja toteaa, että tieteiden ”positivistisen itseymmärryksen ja vanhan ontologian välillä on toki yhteys”, sillä kumpaakin ”velvoittaa teoreettinen asenne, joka pyrkii vapautamaan luonnollisten elämänintressien dogmaattisesta

yhteydestä ja häiritsevistä vaikutuksesta; ja molemmat löytävät toisensa yhteisessä pyrkimyksessä kuvata maailmankaikkeutta ja sen lainalaista järjestystä sellaisena kuin se on”.⁸

Mutta jos jotakin on säilynyt, jotakin on myös särkynyt. Näet arvovapauden nimessä eli pyrittäessä vapautumaan luonnollisista elämänintresseistä toteutuu ”ehdoton pitäytyminen teoriassa ja tietoteoreettisesti tiedon erottaminen intressistä. Loogisella tasolla tätä erottelua vastaa kuvaavien ja normatiivisten lauseiden erottelu”.⁹ Arvovapaus merkitsee ”puhtaan olevan (*Sein*) asettamista abstraktia arvomaailmaa (*Sollen*) vastaan” – ja silloin tuhoutuu klassinen ”*theorian* ja *kosmoksen, mimesiksen* ja *bios theoretikoksen* välinen yhteys, joka säilyi aina Platonista Husserliin”. Tuhoutuu siis se yhteys, jossa teoria mukautui kosmokseen ja vaikutti elämän käytäntöön: ”Nykyisin on metodologisesti kiellettyä se, joka aikoinaan muodosti teorian käytännöllisen vaikutavuuden. Teorian käsittäminen kasvatustapahtumaksi on muuttunut täysin hämäräksi.” Sitä ideaa, että lausuman totuus liittyy viime kädessä hyvän ja toden elämän pyrkimykseen, ei tunnusteta.

Husserlin yritys ja erehdys

Husserl kritikoit siis tieteitä siitä, että luopuessaan todellisesta teoriasta ne ovat menettäneet elämäkäytännöllisen merkityksensä – ovat leikanneet itsestään irti tämän aspektin. Habermas rekonstruoit Husserlin kritiikin kolmessa vaiheessa:¹⁰

(1) Ensinnäkin Husserlin kritiikki suuntautuu sitä ”tieteiden objektivismia vastaan”, jolle maailma näyttäytyy ”tosiseikkojen universona”. Hän kritikoit oikeutetusti sitä objektivistista illuusiota, joka johtaa tiedettä harhaan mielikuvalla todellisuudesta an sich, jonka lainomaisesti rakenteistuneet tosiasiat muodostavat. Todellisuudessa ”näennäisesti objektiivista tosiseikkojen maailmaa koskeva tieto perustuu transsendentaalisesti esitieteelliseen maailmaan” eli ”merkityksiä luovan subjektiivisuuden toimin[taan]”.

(2) Toiseksi Husserl ajattelee, että tämä ”subjektiivisuus katoaa objektivistisen itseymmärryksen varjossa, koska tieteet eivät ole irrottautuneet tiukasti primaarin Lebensweltin intresseistä”. Objektivistinen illuusio kätkee tosiasioiden konstituution ja estää tietoisuuden tiedon ja elämämaailman intressien keskinäisestä lomittumisesta. Vasta fenomenologia pystyy niistä irtautumaan. Koska fenomenologia hajottaa illusion, Husserl näkee sen intressivapaaksi.

(3) Lopuksi Husserl ”samaistaa transsendentaalisen itserefleksion [eli] fenomenologisen kuvauksen [...] puhtaan [eli perinteisen] teorian kanssa.” Intressivapaana fenomenologia ansaitsee sen puhtaan teorian statuksen, jota tieteet vaativat väärin itselleen.

Tältä tiedon vapautukselta Husserl odottaa elämäkäytännöllistä apua. Fenomenologian ja puhtaan teorian samastamisen pitäisi palauttaa kadotettu: ”Teoreettinen asennoituminen, kun se kerran on omaksuttu, mahdol-

listaa käytännön välittymisen”, niin että teoreettisessa asennoitumisessaan uudistunut ihmiskunta tulee – tässä Habermas lainaa Husserlia suoraan – ”kykeneväksi absoluuttiseen omavastuuseen absoluuttisen teoreettisen tiedon pohjalta”.

Habermas katsoo Husserlin erehtyvän fenomenologisen kuvauksen terapeuttisesta voimasta. Johonkin se kykenee, johonkin taas ei: ”[K]antilaisesti puhuen se kuvaa puhtaan järjen lainalaisuuksia, mutta ei käytännön järjen toimintaedellytyksiä, joiden mukaisesti vapaa tahto voisi suunnistautua.” Nimittäin: ”[T]eoria perinteellisessä merkityksessä syntyi, koska se uskoi löytävänsä maailmankaikkeuden rakenteesta ihanteen, prototyypin myös ihmismaailman rakenteelle.”¹¹ Tähän se pystyi kosmologiana. Husserl odottaa turhaan fenomenologian kasvatuksellisia vaikutuksia, koska se ”on poistanut vanhasta teoriasta sen kosmologisen sisällön ja pyrkinyt säilyttämään abstraktina jonkinlaisen teoreettisen asennoitumisen.” Antiikin perinteessä oli kaksi momenttia, ”teoreettinen asennoituminen ja ontologinen perusolettamus maailman rakenteesta an sich”.¹² Husserlin objektivismin kritiikki poistaa jälkimmäisen – ja halvauttaa teorian kyvyn vaikuttaa elämän käytäntöön.

Habermasin käsitys on, että vanhan teorian kasvatuksellinen vaikutus ei perustunut – toisin kuin Husserl ajattelee – siihen, että tieto olisi vapautettu intresseistä ja saatu puhdas teoreettinen asennoituminen, vaan *todellisten intressien salaamiseen*.¹³

Tiedon ja intressin yhteys kolmessa tutkimustyyppissä

Habermas sanoo, että kreikkalaisessa perinteessä tiedon ja intressien erottamisen ei pitänyt niinkään puhdistaa teoria subjektiivisuudesta kuin subjekti intohimoista.¹⁴

Subjekti karistaa intohimot mukautumalla teoriassa kosmoksen liikkeeseen, saamalla selville sen mittasuhteet ja ”identifioitumalla maailmankaikkeuden rakenteen abstrakteihin säännönmukaisuuksiin”. Jos olevaisen identiteetti olisi havaittu objektivistiseksi harhaksi eli intressin vaikuttamaksi, ”ei siihen liittyvä Minän identiteetti olisi päässyt muodostumaan. Se seikka, että intressi joutuu torjunnan kohteeksi, kuuluu itse intressiin”.¹⁵

Jos siis tieto ja intressi eivät yhdisty, niin ei siksi, ”että tieteet olisivat vapautuneet klassisesta teoriakäsityksestä, vaan päinvastoin siksi, että tieteet eivät ole täysin siitä vapautuneet.”¹⁶

Objektivismi (joka liittää teoreettiset väittämät naivistisesti asiantiloihin) ”peittää ne transsendentaaliset puitteet, joista käsin teoreettisen kielen väittämät vastaavat merkityksensä. Heti kun nämä väittämät suhteutetaan konstituoiiviin puitteisiin, objektivistinen harha väistyy ja samalla mahdollistuu tietoa ohjaavien intressien tiedostaminen.” Husserliin nähden Habermas sanoo, että syyte ”objektivismista säilyy *puhtaan teorian ontologisen harhan vuoksi*, joka on tieteille yhteistä filosofisen perinteen kanssa vielä teorian *kasvatustekijöiden poisjäännin* jälkeenkin” eli senkin jälkeen, kun fenome-

nologia ”on poistanut vanhasta teoriasta sen kosmologisen sisällön”. Puhtaan teorian idea sellaisenaan sisältää ontologisen harhan; sen ”ylläpitäminen on petollista”.

Habermas etenee osoittamaan kolmen tutkimustyyppin osalta metodologisten sääntöjen ja tiedonintressin välisen yhteyden: ”Empiiris-analyttisten tieteiden lähestymistapaan liittyy *tekninen* tiedonintressi, historiallis-hermeneuttisten tieteiden lähestymistapaan liittyy *praktinen* intressi ja kriittisesti orientoituvien tieteiden lähestymistapaan liittyy *emansipatorinen* tiedonintressi”.

– Teknisen intressin *empiiris-analyttiset tieteet* tuottavat *informaatiota* joka laajentaa teknisen kontrollin kykyä ja valtaa; ne saavuttavat tosiasiansa *havainnoimalla*.

– Praktisen intressin *historiallis-hermeneuttiset tieteet* tuottavat *tulkintoja*, joiden aivulla on mahdollista suunnata toiminta yhteisten perinteiden puitteissa; reitti tosiasioihin kulkee *merkityksen ymmärtämisen* kautta.

– Emansipatorisen intressin *kriittiset tieteet* tuottavat *analyysia*, joka vapauttaa tietoisuuden sen riippuvuudesta esineistyneisiin valtoihin; niiden tosiasiat antaa *itserefleksio*, joka paljastaa todelliset motiivit rationalisointien/ideologian takaa.

Kolme tutkimustyyppiä, kolme metodologiaa

(1) ”*Empiiris-analyttisissä tieteissä* [...] tieteiden teoriat tutkivat todellisuutta tiedonintressinään instrumentaalisen toiminnan tarvitseman informaation varmentaminen ja laajentaminen”.¹⁷ Yhteiskuntatieteissä suuntauksen on katsottu merkitsevän¹⁸, että ”tarkoituksena on faktojen (tosiasia-aineistojen) ja informaation kerääminen. Ajatuksena on yhteisen (asioiden hallittavuutta lisäävän) kommunikaation ja sen tietoperustan laajentaminen politiikkaa, sosiaalisia ongelmia, hallintoa ja valtaa koskevien kysymysten osalta.” Tällainen sosiaaltekninen tutkimus ”toimii tavallaan hallinnon managerina ja kansalaisyhteiskunnan kommunikaatiivisuutta vastaan”. – Tutkimustyyppin eetos ilmenee Kuusen sosiaali- ja alkoholipoliittisessa tutkimuksessa vuodelta 1956:¹⁹

”Pohjolan pienten kansojen keskuudessa on siirrytty jo – eikä ilman hienoista ylpeyttä – puhumaan *yhteiskunnan suunnittelusta*. [...] Luontoa ihminen on oppinut ajattelullaan hallitsemaan; ihmistä ja ihmisjoukkoja ihminen yhä yrittää hallita enemmän sydämellään kuin aivoillaan, enemmän uskomuksillaan kuin tiedoillaan. Kun ihmisen kerran on hallittava ihmistä, kun ihmiskunta kerran kehityy kohti enenevää inhimillistä yhteistoimintaa, tällöin ihmisen on myös opittava tuntemaan nämä hallittavansa. Kuta pitemmälle ihmissuhteiden järjestäminen, yhteiskunnan rakentaminen, kehittyä, sitä uhanalaisempaa on rakennuksen jatkaminen ilman, että rakennusainetta – ihmistä ja ihmisjoukkoja – sekä rakennusaineen lujuuksia – ihmisten käyttäytymistä – riittävästi tunnetaan. Kehittyvä yhteiskuntapolitiikka tarvitsee suunnannäyttäjäkseen yhteiskuntatieteellistä tutkimustyötä. Ihmisyksilö ja ihmisjoukot ovat olemassaolomme arvokkain aines. Tätä aineesta älköön

rohjettako käsitellä uskomusten varassa. Tuntemattomuudessaan pelottava ihminen on opittava käyttäytymiseltään tuntemaan. Kansalaisten sosiaaliseen turvaan tähtäävä sosiaalipoliittikka on vasta silloin turvallista, kun etukäteen tiedetään, miten ihmiset tulevat sosiaalipoliittisten toimenpiteitten vaikutuksesta käyttäytymään. Olkoon tämän tutkimuksen keskeisenä pyrkimyksenä yli erikoisalansa piirin viitoittaa tietä kohti turvallista sosiaalipoliittikkaa. Olkoon tämän tutkimuksen pyrkimyksenä viitoittaa tietä kokeiluvasta yhteiskuntapolitiikasta kohti kontrolloitua, kokeellista yhteiskunnan rakentamista.”

(2) ”*Historiallis-hermeneuttiset tieteet* [...] lähesty[vät] todellisuutta toimintasuuntautuneen ymmärryksen tarvitseman intersubjektiiivisuuden säilyttämisen ja laajentamisen intressin ohjaamana. Ymmärtäminen suuntautuu rakenteensa mukaisesti toimivien yksilöiden yhteisymmärryksen saavuttamiseen perinteestä käsin avautuvan itseymmärryksen puitteissa”.²⁰ Yksinkertaistaen tavoitteena on itseymmärrys yhteisymmärryksen edellytyksenä.

Itseymmärrys merkitsee merkityksiä: ”Etsiessään finaalisien ja teleologisen (ihmisen intentioiden, tavoitteiden, utopioiden) pohdiskelun kautta perustavia merkityksiä ihmisten elämässä ymmärtävä tulkitsija hahmottaa myös kontekstin (iän, sukupuolen, luokan ja kotiseudun) merkityksinä. Kyse on siis siitä, kuinka köyhä, maalainen, nainen tai nuori näkee tai lukee oman kontekstinsa tai kuinka ihminen elää näitä sosiaalisia olosuhteita koskevien kulttuuristen koodien tai järjestysten mukaisesti.”²¹

Jos Kuusi on empiiris-analyttisen suuntauksen valio, niin Lehtonen voi edustaa historiallis-hermeneuttista otetta:

”1900-luvun toisella puoliskolla ihmiset ovat joutuneet ennennäkemättömän merkkien tulvan kohteiksi. Erilaiset kulttuuriset merkit puhuttelevat kaikkia aistejamme käytännössä koko hereilläolomme ajan [...] Meille suunnatut merkit eivät niinkään häiritse arkeamme kuin pikemminkin pitävät yllä päivittäistä elämäämme. Aamun sanomalehti, suosikitelevisiosarjamme ja yöpöydän romaani [...] Ihmiset ovat [...] tulkinneet kaiken aikaa omia ja toisten tarpeita, motiiveja, haluja ja kykyjä sekä ennakoineet omissa toimissaan toisten reaktioita. [...] Ilman tätä jatkuvaa, mutta ihmisille itselleen pääosin huomaamatonta merkityksellistämistyötä todellisuus esittäytyisi heille puhtaaksi kaaokseksi.”²²

(3) ”*Kriittinen yhteiskuntatiede* [koettaa] selvittää, milloin teoreettiset väitteet ilmaisevat yleisiä yhteiskunnallisen toiminnan muuttumattomia lainalaisuuksia ja milloin ne ilmaisevat ideologisesti kiinteitä, mutta periaatteessa muutettavia riippuvuussuhteita”.²³ Metodologian keskus on *itserefleksio*: ”Itse-refleksio vapauttaa subjektin oletettujen riippuvuussuhteiden vallasta. Emansipatorinen tiedonintressi ohjaa itserefleksiota. Se on yhteinen tiedonintressi kriittisille tieteille ja filosofialle.”

Mitä havainnointi empiiris-analyttisessä ja tulkinta historiallis-hermeneuttisessa tutkimuksessa, sitä itseref-

leksio kriittisessä tutkimuksessa. Itserefleksio ei siis ole sama kuin edellä mainittu itseymmärrys. Mitä se sitten on, siitä koetan päästä selville tuonnempana; joka tapauksessa se on kriittisen tutkimuksen ytimessä, sillä juuri sen pitäisi vapauttaa subjekti esineistyneiden mahtien vallasta (suomennoksen ”oletettujen riippuvuussuhteiden” vallasta).

Paakkunaisen esityksessä (2001) emansipatorinen intressi ”viittaa kriittisiin yhteiskuntatieteisiin ja niiden haluun nostaa esiin aiemmin tiedostamattomia ja ihmisiä vaivaavia tai repressoivia rakenteita – siis itse asiassa puuttua vallan jakoon ja purkamiseen. [T]utkija voi ajatella omaavansa kriittisen distanssin joihinkin yhteiskunnallisiin rakenteisiin ja kykenevänsä paljastamaan ne ja tuottamaan näin tilaa ja tietoa muuttaa näitä rakenteita. [...] Tullessaan tietoiseksi näistä rakenteista ihmiset voivat ryhtyä vastarintaan ja murtaa heidän oikeuksiaan ja tietoisuuttaan painavia rakenteita. Tutkija toimii ikään kuin etujoukkona, joka tuo tietoisuuden alistetuille.” (Itserefleksio on hivenen outo termi kuvaamaan Paakkunaisen kriittiseksi yhteiskuntatieteeksi nimittämää toimintaa, jossa tiedostava etujoukkotutkija tuo tietoisuuden *toisille*, tosin saavutettuaan sen ensin itse. Onko tietoisuuteen herätettyjen herääminen itserefleksiota?)

Kriittisestä tutkimuksesta minulla ei ole sellaista esimerkkiä, jollaisia Kuusi ja Lehtonen ovat kahdesta muusta suuntauksesta. Habermas on itsekin vaikeuksissa kriittisen tutkimuksen kanssa. Termi on kriittinen *yhteis-*

kuntatiede; hänen esimerkkinsä ovat kuitenkin *psykoanalyysi* ja *ideologiakritiikki*, joista kumpikin koettaa ”käynnistää asianosaisten tietoisuudessa [itse]refleksioprosessin”.²⁴ Ehkä emansipatorinen intressi näkyy *Aamulehden* talousosaston jutussa ”Muutospaja paljastaa ongelmat” (12.1.2005), jossa M-real -nimisen firman työhyvinvointipääällikkö kertoo, miten organisaatiossa käsitellään huonoa työilmapiiriä ja työnteon takkuamista:

Vaikeutena on se, miten pinnan alla oleva tehdään näkyväksi. M-realissa ongelman ratkaisemiseksi käytetään sisäisesti kehitettyä muutospajakonseptia, joka avaan työn ja työelämän muutoksia.

– Muutospaja perustuu kehittävän työntutkimuksen teoriaan. Käytännössä se rakentuu viiteen kahden tunnin ryhmäistuntoon, Pursio kertoo.

– Liikkeelle lähdetään osallistujien työhistoriasta ja kokemuksista. Sen jälkeen järjestelmällisesti tehdään näkyväksi asioita, jotka estävät sujuvan työskentelyn. Puhutaan niin sanotuista häiriöistä tai kehitysjännitteistä, jotka usein ovat esimerkiksi jaksamisen taustalla.

Vasta silloin kun häiriöt on tehty näkyviksi, niitä voidaan lähteä muuttamaan ja luomaan uusia toimintakäytäntöjä.

Psykoanalyysin ja ideologiakritiikin kontekstina on ’asianosaisten tietoisuus’; muutospajan ja kehittävän työntutkimuksen teorian kontekstina pienryhmä ja firma. Missä on kriittisen yhteiskuntatieteen *yhteiskunta?*

Joka tapauksessa pelkistämällä kolme tiedonintressiä ja niitä vastaavat tiedekompleksit Habermas kääntää kritiikin, jota filosofia harjoittaa tieteiden objektivismia vastaan, sen omaa puhtaana teorian harhaa, siis myös Husserlia vastaan – ja uskoo saavansa tiedostetusta riippuvuussuhteesta voimaa.²⁵

Tiedonintressiteorian käyttö saattaa pysähtyä tähän: eri tavoin suuntautuneelle tutkimukselle saadaan luokitus, josta tutkija voi valita oman suuntauksensa tietäen, mitä on valinnut ja mitä sulkenut pois. Idea on, että ”reflektoitu intressi ei ole este tiedolle vaan päinvastoin silta pätevään tietoon. Kun tiedonintresseihin on tiedostava suhde, tiedetään minkä intressin avulla päästään pätevään tietoon milläkin yhteiskunnan alueella.”²⁶ – Tulkinta on hivenen epäuskottava. Yhteiskunnan alueet eivät näet jäsenyysintressiperustaisesti. Kuusi sai alkoholipoliittisen kokeilunsa tuottaman tiedon teknisen intressin ohjauksessa; mutta varmaankaan tekninen intressi ei ole alkoholipoliitikalle ainoa mahdollinen intressi. Jääkö intressi siis tutkijan valittavaksi? Mutta ovatko intressit vaihtoehtoisia, niin että tutkija voi valita vapaasti?

Näinkin voisi ajatella; näet tiedonintressiteoria ”puolustaa intressien pluralismia; kukin intressi päteköön omalla sarallaan”.²⁷ Mutta voi ajatella toisinkin: ”Kysymys on tutkijan arvovalinnasta, jossa hän [...] kiinnittää itsensä kriittis-emansipatorisen tiedon tuottamiseen (tietenkin myös muuhunkin intressiin, *mutta jos tutkija yleensä ottaen valitsee tiedonintressiteorian, hän on jo kiinnittänyt itsensä emansipatoriseen intressiin*).”²⁸ Viimeksi mainittu – jos tutkija nojaa tiedonintressiteoriaan, hänen intressinsä on jo emansipatorinen – viittaa jo siihen teorian omaan intressiin, joka menee teorian yleisintä käyttöä pitemmälle. Teorian oman intressin näkökulmassa ei ole ensinkään selvää, että tiedonintressit olisivat erillisiä, samanarvoisia ja tutkijan mieltymysten mukaan vapaasti valittavissa.

Itse asiassa Habermasin tiedonintressiteoria varsinaisesti alkaa vasta sen jälkeen, kun hän on esittänyt intressien, tieteiden ja metodologisten perusratkaisujen kolmijaot. Teoriaansa Habermas esittää viitenä teesinä.²⁹ Siirryn nyt niihin.

Teoria: viisi teesiä

Habermas esittää siis ne *perusintressit*, joita tieteet saavat kiittää objektiivisuudestaan: ”Tekninen käyttö, praktinen ymmärrys ja emansipaatio luontoperäisestä pakosta määrittävät nimittäin ne erityiset näkökulmat, joista käsin voimme vasta käsittää todellisuuden sinänsä.” Näet ”intressit alunperin saavat aikaan subjektin ja objektin välisen yhteyden”.³⁰ Entä mistä intressit saavat alkunsa? Luonnonhistoriasta; nimittäin: ”*Transsendentaalisen subjektin suoritukset* [jotka siis tuottavat sille tietoa] *perustuvat ihmislajin luonnonhistoriaan*”³¹ eli itsesäilytyspyrkimykseen. Tämä on ensimmäinen teesi.

Tiedollisten suoritusten mieli ei ole pelkästään itsesäilytys: ”*Tieto on yhtä suurella määrällä itsesäilytyksen väline kuin se transsendoi pelkkää itsesäilytystä.*” Tämä on

Habermasin toinen teesi. Transsendoidessaan pelkkää itsesäilytystä tieto viittaa muihin, itsesäilytyksen palautumattomiin tarkoituksiin. Mihin? Kolmeen tiedollisen toiminnan lajiin, jotka ovat:³²

– *informaatio*, ”joka laajentaa teknistä valtaamme” (ja auttaa kasaamaan *tuotantovoimia*);

– *tulkinta*, ”joka mahdollistaa toiminnan suuntautumisen yhteisten perinteiden puitteissa” (ja auttaa muodostamaan *kulttuuria*); ja

– *erittely*, ”joka vapauttaa tietoisuuden riippuvuussuhteesta oletettuihin [esineistyneisiin] voimiin” (ja auttaa purkamaan/rakentamaan *legitiimaatiota*).

Toiminnan lajit perustuvat kukin mediuumiinsa: *työhön, kieleen ja valtaan*: ”*Tiedonintressit muotoutuvat työn, kielen ja vallan välineiden (media) kautta.*” Tämä on kolmas teesi.

Kuinka sitten mediumien, intressien ja tiedon lajien kompleksit löydetään ja tunnistetaan? Habermasin sanoo, että tietoisuus ”voi palata siihen intressiyhteyteen, joka alun perinkin muodosti subjektin ja objektin välisen yhteyden. Tähän pystyy vain itserefleksio.” Mikä mainointia, itserefleksion kriteerit ”ovat teoreettisesti varmoja”.³³ Nimittäin: ”Intressi kypsään ihmisyyteen ei ole horjuva, vaan se voidaan oivaltaa a priori” – koska näet kieli, jonka tunnemme sen luonteesta johtuen, ”määrittelee meille kypsän ihmisyyden” (vapautena; tästä kohta enemmän).

Varmana lähtökohtana a priori on siis (1) intressi kypsään ihmisyyteen, joka (2) toteutuu emansipaationa, joka (3) motivoi kriittistä yhteiskuntatiedettä, jonka (4) metodologiana on itserefleksio, joka (5) ”tavoittaa tiettyssä määrin intressin”³⁴ ja sulkee kehän, niin että Habermas voi sanoa: ”Itserefleksiassa yhdistyy tieto tiedon vuoksi inhimilliseen kypsyyteen suuntautuvaan intressiin. Emansipatorinen tiedonintressi tähtää reflektion täydellistämiseen sellaisenaan.”³⁵ Tämän Habermasin muotoilee neljänneksi teesikseen: ”*Itserefleksiassa tieto ja intressi yhdistyvät*”, niin että intressi tavallaan katoaa tietoon, ja tiedon intressinä on enää – mutta kuitenkin – se itse.

Tieteet, joita ei ohjaa emansipaatiointressi, ovat intressoituneet muulla tavoin: teknisesti tai praktisesti. Niissä kypsän ihmisyyden projekti jää vajaaksi. Projekti (joka vie eroon luonnosta/työstä kohti kypsää ihmisyyttä eli valtaa vapautena) etenee näin: ”Se, joka erottaa meidät luonnosta, on asia, jonka voimme tuntea tämän asian luonteesta johtuen [eli a priori]: *kieli.*” Tämä on ensimmäinen askel, joka jättää teknisen tiedonintressin taakseen ja astuu praktisen tiedonintressin alueeseen; onhan näet kieli intersubjektiivisuuden edellyttämän itseymmärryksen mediuumi. Seuraavan askeleen edellytykset on samalla annettu: ”Sen [eli kielen] rakenne määrittelee *meille* kypsän ihmisyyden.” Mikä rakenne? Habermasin seuraava virke esittää rakenteen: ”Lausessamme ensimmäisen lauseemme ilmaisemme samalla intention yleiseen ja pakottomaan kommunikatiiviseen yhteisymmärrykseen.”

Praktisen tiedonintressin ohjaamien historiallis-

hermeneuttisten tieteiden tavoitteena ei vielä ole kommunikaatio; tähtäimessä on vasta ymmärtäminen, siis tulkinnassa saavutettava *itseymmärrys intersubjektivi-*suuden edellytyksenä. Yhteisymmärrys saavutetaan kommunikaatiossa. Kun lähtökohtana on kieli, *sen* rakenne ei edellytä muuta kuin puhujan, kuulijan ja asian josta on puhe. Rakenteen esittäjä muinoin käyttämäni suomen kielen oppikirja näin:³⁶

Kun tahdot toiselle ilmoittaa, mitä ajattelet, niin sinä tavallisesti *sanot* eli *virkat* sen hänelle. Sinä lausut erinäisiä ääniä, jotka toinen kuulee ja ymmärtää, s.o. sinä *puhut* ja toinen *ymmärtää*. [...] Näillä ihmisillä, jotka tällä tavoin osaavat toisilleen selittää ajatuksensa, niin että toiset ne ymmärtävät, sanotaan olevan yhteinen *kieli*.

Jos lisäksi, että tuo toinen, joka on ymmärtänyt sanomasi, voi puolestaan sanoa vastauksenaan jotakin, niin olen esittänyt *koko* rakenteen. Siinä on samalla projektin toinen askel eli siirtyminen käytännöstä emansipatorisen intressin alueeseen. Näet kielen edellä esitetty rakenne tarkoittaa kielenkäyttäjien sellaista keskinäistä toimintaa (interaktiota), jossa 'yleinen ja pakoton kommunikatiivinen yhteisymmärrys' voi realisoitua. Voimme jättää yhteisymmärryksenkin pois ja sanoa kielen rakenteen tarkoittavan yksinkertaisesti yleistä ja pakotonta kommunikaatiota/interaktiota. Emansipatorisen intressin tavoitteena on juuri sellainen kommunikaatio/interaktio: yleinen ja pakoton.

Nyt tiedämme, että emansipatorinen intressi tähtää kahtaalle, toisaalta

– refleksioon täydellistämiseen, täysimittaiseen itserefleksioon ja

– yleiseen ja pakottomaan kommunikaatioon.

Edellinen aspekti tarkoittaa emansipatiointressin motivoiman kriittisen tieteen metodologiaa; jälkimmäinen viittaa kriittisen tieteen merkitykseen elämän käytännölle eli vastaa lähtökohtana olleeseen ongelmaan: siihen Husserlin arvosteluun, että "elämämme hädässä tällä [tosiasiatieteeksi tullessa] tieteellä ei ole meille mitään sanomista".

Emansipatorisen tiedonintressin tavoite on kypsä ihmisuus. Jos se saavutettaisiin eli päästäisiin emansipoituneeseen yhteiskuntaan, "joka olisi toteuttanut jäsentensä kasvamisen kypsyyteen [...] kommunikaatio kehittyisi kaikkien pakottomaksi dialogiksi kaikkien kanssa".³⁷ Viimeisen teesiin edeten Habermas esittää, että vasta kun "filosofia tavoittaa [...] jäljet, jotka estävät jatkuvasti käyntiin ponnistellun dialogin, ja jotka ovat harhautaneet meidät pakottoman kommunikaation raiteilta, se pystyy viemään eteenpäin prosessia, jonka paikallaanpysymistä se muuten on oikeuttamassa: ihmislajin etenemistä kohti täyttä ihmisyyttä".³⁸ Tämän Habermas tiivistää viimeiseksi eli viidenneksi teesikseen: "*Tiedon ja intressin ykseys varmistuu sellaisen dialektiikan kautta, joka rekonstruoii alistetun dialogin historiasta sen alistetut elementit.*" Dialektiikka, "joka rekonstruoii alistetun dialogin historiasta sen alistetut elementit", on yhtä kuin

itserefleksio, joka on kriittisen yhteiskuntatieteen metodologia. Kriittisen yhteiskuntatieteen tehtäväksi siis tulee *rekonstruoida alistetun dialogin historiasta sen alistetut elementit*. Mitä sitten on alistetun dialogin historia? Tautologisesti: pakkojen leimaaman kommunikaation historia.

Tiedonintressiteoria näyttäisi järjestävän tieteet tiettyllä tavalla. Alussa olisivat teknisen tiedonintressin empiiris-analyttiset tieteet (luonnontieteet ja luonnontieteen mallin mukaiset yhteiskuntatieteet, sellaiset kuin Kuusen 'yhteiskunnan kokeellisen rakentamisen oppi'). Niiden ylityksenä kypsän ihmisyyden projektissa rakentuisivat käytännön tiedonintressin historiallis-hermeneuttiset tieteet, joille ihmiset eivät olisi luonnon objekteja, vaan kanssaihmisia, joita voi ja pitää ymmärtää. Nämä kaksi kerrosta ylittävänä muodostuisivat emansipatorisen intressin kriittis-yhteiskunnalliset tieteet, jotka eivät tyydy vain ymmärtämään kanssaihmisia, vaan tavoittelevat niiden yleistä ja pakotonta kanssakäymistä.

Sokeat näkeviksi, eikö niin?

Tarkastelemassani kirjoituksessa Habermas tiivistää objektivismiin ja puhtaan teorian kritiikin seuraavasti:

"Objektivismi ei estä tieteitä millään tavoin puuttumasta elämän käytäntöön, kuten Husserl uskoi. Ne ovat siihen tavalla tai toisella yhteydessä. Mutta ne eivät kehitä eo ipso praktista vaikuttavuutta toiminnan lisääntyvän rationaalisuuden merkityksessä."³⁹

Ja niin tieteiden ilmeisesti pitäisi vaikuttaa: lisätä toiminnan rationaalisuutta.

Habermasin mukaan objektivistiset ja puhdasta teoriaa tavoittelevat tieteet ovat *tavalla tai toisella* yhteydessä elämän käytäntöön. Tämä 'tavalla tai toisella' ei ole satunnaista, vaan täsmennyä:

"*Sokaiseva historian filosofia* [esineistyneiden arvohierarkioiden ja epäpätevien auktoriteettien moninaisuus] on vain sokaisituneen desisionismin [edellisten välillä tapahtuvan hämärän valinnan] käänteispuoli – väärinymmärretty arvovapaus tulee kovin hyvin toimeen byrokraattisesti järjestäytyneen puolueellisuuden kanssa."

Habermasin kritikoimat 'intressivapaat' tieteet puuttuvat siis elämän käytäntöön byrokraattisesti järjestäytyneiden intressien kannalta ja hyväksi.

Asiantilan "voi muuttaa vain kritiikki, joka tuhoaa objektivistisen harhan".⁴⁰ Ja sen tuhoaa "ainoastaan sen yhteyden osoittaminen, jonka objektivismi peittää: tiedon ja intressin välisen yhteyden osoittaminen". Tämä kritiikki sisältää oman historian filosofiansa: sen perustana on kypsän ihmisyyden projekti, joka on meille – Habermasin mukaan – ilmeinen *a priori*. Epäilemättä tämä historian filosofia on, kun se on vastakohta sokaiselle historian filosofialle, *näkemään auttava*. Sanalla sanoen emansipatorinen.

Onko emansipaation projekti meille ilmeinen a priori ja siten sitova, on kiisteltävissä. Siihen kiistelyyn en kuitenkaan sijoittaisi erityisemmin mitään sijoitettavissa olevaa. Enemmän lähtisin selvittämään asiaa siitä näkökulmasta, jonka Simmel asettaa näin:

”Jos sitä paitsi yhteiskunnallistumisen eettisenä tehtävänä on saada aikaan se, että elementtien yhteen liittymiset ja toisistaan eroamiset ilmaisevat tarkasti ja oikein yhteiskunnan sisäisiä, sen elämän kokonaisuuden määräämiä suhteita, niin seurallisuudessa tämä suhteisiin ryhtymisen vapaus ja suhteiden ilmaisen asianmukaisuus irtautuvat konkreettista ja sisällöllisesti syvemmistä ehdoistaan; miten ryhmät muodostuvat ja jakautuvat, miten keskustelu sukeutuu, syventyy, hajoaa ja päättyy ”seurassa”, siinä on sen yhteiskuntaideaalin miniatyyrikuva, jota voitaisiin kutsua sidoksen vapaudeksi.”⁴¹

Seurallisuus on siis sen yhteiskuntaideaalin *miniatyyri*, jota on mahdollista sanoa sidoksen vapaudeksi, *Freiheit der Bindung*. Muusta ei emansipaation projektissakaan voi olla kysymys.⁴²

Jos seurallisuus on yhteiskuntaideaalin (eli sidoksen vapauden) miniatyyri, niin mitä yhteiskuntaideaali – sidoksen vapaus, ehkä yhtä kuin ’kaikkien yleinen ja pakoton kommunikaatio kaikkien kanssa’ – olisi mittakaavassa yhden suhde yhteen? Siis yhteiskunnan itsensä mittakaavassa? (Edellä vihjasin, että niin psykoanalyysi, ideologiakritiikki kuin muutospaja ja kehittävän työntutkimuksen teoriakin ovat diminutiivisia siihen kompleksiiin nähden, jollainen nyky-yhteiskunta on.) Lähtökohdakseni ottaisin ne kaksi maalia, joihin Habermasin emansipatorinen intressi tähtää: (1) refleksioin täydellistäminen eli täysimittainen itserefleksio ja (2) kaikkien yleinen ja pakoton kommunikaatio kaikkien kanssa. Kysyttäväksi tulisi ensiksi: Mikä olisi se *itse*, joka yhteiskunnan mittakaavassa reflektoi itseään? Ja toiseksi: Kuinka yhteiskunnan mittakaavassa *kaikki* (ja kaikki voi tarkoittaa silloin miljoonia ihmisiä) voisivat kommunikoida kaikkien kanssa?

Viitteet

1. Habermas 1968/1976, 124.
2. Habermas 1968/1976; suomennoksen alkutekstinä Habermas 1968, 146–168.
3. Habermas 1968/1973, 9.
4. Habermas 1968/1976, 124.
5. Siten kuin Horkheimer 1937/1977 on ne esittänyt.
6. Husserl 1935–36/1976, 4.
7. sanoo Habermas 1968/1976, 125.
8. Ibid. 125.
9. Ibid. 126.
10. Ibid. 127.
11. Ibid. 128.
12. Ibid. 130.
13. Ibid. 129.
14. Ibid. 129.
15. Ibid. 129–130.
16. Ibid. 130.

17. Ibid. 131.
18. Paakkunainen 2001.
19. Kuusi 1956, 2–4. Löysin esimerkin Sulkuselta 1998, 40.
20. Habermas 1968, 131–132.
21. Paakkunainen 2001.
22. Lehtonen 1996/2000, 14–16.
23. Habermas 1968/1976, 132–133; kursivointi minun.
24. Ibid. 132–133.
25. Ibid. 133.
26. Huttunen iv.
27. Ibid.
28. Huttunen 1998; kursivointi minun.
29. Habermas 1968/1976, 133–138.
30. Ibid. 134.
31. Ibid. 135.
32. Ibid. 136.
33. Ibid. 137.
34. Ibid. 136.
35. Ibid. 137.
36. Setälä ja Nieminen 1956, 5.
37. Habermas 1968/1976, 137.
38. Ibid. 137–138.
39. Ibid. 138–140.
40. Ibid. 149.
41. Simmel 1917/1999, 127.
42. Idea ei ole ”vapaus sidoksista” kuten Noro (1991, 60) suomentaa Simmelin termin.

Kirjallisuus

- Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1968.
- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*. Mit einem neuen Nachwort. Suhrkamp. Frankfurt am Main 1968/1973.
- Habermas, Jürgen, Tieto ja intressi, ss. 123–141 teoksessa Raimo Tuomela ja Ilkka Patoluoto (toim.), *Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet*, osa I. Gaudeamus. Helsinki 1968/1976.
- Horkheimer, Max, Traditionelle und kritische Theorie, teoksessa Max Horkheimer. *Kritische Theorie*. Eine Dokumentation. (toim. Alfred Schmidt) Fischer, Frankfurt am Main, 1937/1977, s. 521–575.
- Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke*, Bd. VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. 2. p. Martinus Nijhoff, Haag 1935–36/1976.
- Huttunen, Rauno (i.v.). Subjekti, modernisaatio ja oikeuden mukaisuus. Luento yhteiskuntakriittisestä näkökulmasta subjektiin modernissa yhteiskunnassa. www.cc.jyu.fi/~rakahu/habermas.html (23.12.2004).
- Huttunen, Rauno, Filosofian merkityksestä. Opetusnäyte yhteiskunnalliselle tiedekunnalle 3.9. 1998. www.cc.jyu.fi/~rakahu/YLIASSIS2.html (23.12.2004), 1998.
- Kuusi, Pekka, *Alkoholijuomien käyttö maaseudulla*. Kokeellinen tutkimus alkoholijuomien käytöstä eräissä maalaiskunnissa ja kauppaoloissa. Väkiuomakysymyksen tutkimussäätö. Helsinki, 1956.
- Lehtonen, Mikko, Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia. 4. p. Vastapaino, Tampere 1996/2000.
- Noro, Arto, *Muoto, moderniteetti ja 'kolmas'*. Tutkielma Georg Simmelin sosiologiasta. Tutkijaliitto. Helsinki 1991.
- Paakkunainen, Kari, Valtio-opin johdantokurssi. Helsingin yliopiston tutkimus- ja koulutuskeskus Palmenia. www.avoin.helsinki.fi/Kurssit/valjohd/osa5_3.html (12.1.2005). 2001.
- Setälä, E.N ja Kaarlo Nieminen, *Suomen kielen oppikirja*. 9. p. Otava, Helsinki 1956.
- Simmel, Georg, *Pieni sosiologia*. (Suom. Kauko Pietilä.) Tutkijaliitto, Helsinki 1917/1999.
- Sulkunen, Pekka, *Johdatus sosiologiaan*. Käsitteitä ja näkökulmia. Werner Söderström, Porvoo 1998.