

# AITO DIALOGI JA KOMMUNIKATIIVINEN TOIMINTA

Täyttä vuorovaikutusta etsimässä

Tapani Kokkonen

Pro gradu -tutkielma

Sosiaalipedagogiikka

Yhteiskuntatieteiden laitos

Itä-Suomen yliopisto

10. toukokuuta 2016

ITÄ-SUOMEN YLIOPISTO, yhteiskuntatieteiden ja kauppatieteiden tiedekunta

KOKKONEN, TAPANI: Aito dialogi ja kommunikatiivinen toiminta, täyttä vuorovaikutusta etsimässä.

Pro gradu -tutkielma, 124 sivua

Tutkielman ohjaajat: Professori Juha Hämäläinen

ma. yliopistonlehtori Sanna Ryyänen

Toukokuu 2016

---

Avainsanat: dialogi, dialogisuus, kommunikatiivinen toiminta, vuorovaikutus, yhteys

## Tiivistelmä

Tutkimuksessani pyrin hyvän vuorovaikutuksen ja dialogisen suhteen hahmottamiseen. Tutkin hyvän vuorovaikutuksen perustavanlaatuisia tekijöitä ja pyrin kuvaamaan hyvän vuorovaikutuksen optimimaalisen tason. Samalla hahmottelen dialogisuuden muita tasoja, jotka eivät mahdollisesti tuota vuorovaikutuksessa yhtä hyviä tuloksia. Käytän tutkimuksessani pohjana kahta dialogisuuden ja vuorovaikutuksen tutkimuksen suurta yhteiskuntatieteellistä suunnannäyttäjää. Martin Buber on operationalisoinut juutalaiseen uskontoon kuuluvan dialogisen kohtaamisen läntiseen filosofiaan ja sosiaalitieteisiin. Jürgen Habermas on uudistanut Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian tuomalla siihen mukaan tietoisuusfilosofista ja myöhemmin kielitieteellistä näkökulmaa. Mainittujen teoreetikkojen lähestymiskulmat ovat keskenään poikkeavat, vaikka yhtäläisyyksiäkin löytyy. Tämä kahden näkökulman kautta tapahtuva lähestyminen vuorovaikutuksen ytimeen antaa mahdollisuuden havaita enemmän ja luonnostella kattava ja jäsentynyt kuva dialogisuuden kentästä. Tutkimuksessani tiivistän Buberin aidon dialogin yhteyden hetkeksi, joka ylittää kielivälitteisen vuorovaikutuksen. Se ilmenee tietoisuutena ja vuorovaikutuksena *ennen* ajattelua ja puheen välityksellä tapahtuvaa vuorovaikutusta. Habermasin teoria puolestaan järjestää sanallisesti orientoituneen maailman sekä tietoisuuden selkeisiin lohkoihin joilla on selkeä rakenne. Tuon jäsentyneen piirinsisällä on mahdollista saavuttaa hyvä vuorovaikutus. Näiden näkökulmien yhdistäminen loi laajemman vuorovaikutuksen kentän kuvaajan. On olemassa kielivälitteinen järjestelmä, mutta on myös luonnollinen aito dialogi, jotka molemmat ovat oleellisia hyvälle vuorovaikutukselle, sekä samalla koko inhimilliselle hyvinvoinnille.

UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND, Faculty of Social Sciences and Business Studies

KOKKONEN, TAPANI: Genuine dialogue and communicative action, seeking for deeper relations

Master's thesis, 124 pages

Advisors: Professor Juha Hämäläinen

Temp. Senior Lecturer Sanna Ryyänen

May 2016

---

Keywords: dialogue, communicative action, relation, connection, interaction

The focus of my thesis is a deeper insight on good interaction and dialogical relation. I will grasp basic elements of good interaction and write out what is the optimal level of dialogical relations. At same time I will seek other levels of dialogue, whether there is optimal level, are there other levels, which do not give as good results in interaction? I use two great dialog and interaction theorists as authors. Martin Buber is known as having operationalized Jewish dialogical relationship to western philosophy and social sciences. Jürgen Habermas has renewed critical social science of Frankfurt school by rationalizing it with consciousness philosophy and later with “linguistification”, symbol mediated communicative interaction. Those two theorists have some similarities, but in same time their theoretical background gives them different angle of view to same phenomenon. That two-sided sight gives to this thesis possibility to see more and make sketch of whole large dialogical field.

Buber’s genuine dialogue seems to be non-linguistical phenomena, just outside of normal symbol mediated interaction. It shows that there are consciousness and interaction *before* thinking and words. Habermas theory is linguistically orientated dialogic order within differenced world and interests as well knowledge. He shows how good interaction is possible to reach within this system. While synthetizing those theories, interaction and dialogic system has enlarged. There is linguistically orientated system, but there is also natural pure dialog, which is essential to good relationship. Those both are essential and important part of human nature.

## SISÄLTÖ

|  |    |
|--|----|
| 1 JOHDANTO: PAREMPAA VUOROVAIKUTUSTA ETSIMÄSSÄ.....  | 1  |
| 2 TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT .....  | 8  |
| 2.1 Tutkimuksen tavoite, tutkimustehtävän rajausta ja tutkimusongelmat .....                   | 8  |
| 2.2 Esiymmärrys aihepiiriä koskien .....   | 9  |
| 3 TUTKIMUSMENETELMÄT, AINEISTO JA ANALYYSI.....  | 12 |
| 3.1 Tutkimusmenetelmät .....   | 12 |
| 3.2 Aineisto.....  | 14 |
| 3.3 Analyysi.....  | 15 |
| 3.4 Eettiset kysymykset .....  | 18 |
| 4 MARTIN BUBERIN AITO DIALOGI.....   | 20 |
| 4.1 Martin Buberin ajattelun juuret .....  | 20 |
| 4.2 Aidon dialogin olemus .....  | 23 |
| 4.3 Aidon dialogin reunaehdot ja kuinka yhteyttä voi valmistella .....                         | 28 |
| 4.4 Buberin ihmiskäsitys ja maailmankuva, ontologia ja etiikka .....                           | 32 |
| 4.5 Aito dialogi yksilöiden, yhteisön ja yhteiskunnan viitekehyksissä .....                    | 39 |
| 4.6 Buberin tulkinta yksilön ja yhteiskunnan suhteesta .....                                   | 41 |
| 4.7 Buberin kaksinapainen ihminen, yhteenveto ihmisen maailmassa olemisesta ja dialogista..... | 43 |
| 4.8 Päätelyä ja tulkintaa.....   | 45 |
| 5 JÜRGEN HABERMAS: KUINKA SOSIAALINEN VUOROVAIKUTUS ON YLIPÄÄTÄNSÄ MAHDOLLISTA?.....           | 50 |
| 5.1 Frankfurtin koulukunta ja kriittisen teorian historia Habermasin viitekehyksenä .....      | 51 |
| 5.2 Habermasin tiedonintressiteoria .....  | 59 |
| 5.3 Kommunikatiivisen toiminnan teoria .....   | 65 |

|   |            |
|---|------------|
| 5.4 Yksilön oppimiskykyisyys suhteessa itseen ja yhteisöön sekä strategiseen ja kommunikatiiviseen todellisuuteen ..... | 83         |
| 5.5 Habermasin vuorovaikutuksen ontologinen ja eettinen perusta .....   | 85         |
| 5.6 Tiivistelmä Habermasin teorioista.....  | 86         |
| 5.7 Päättelyä ja arviointia .....   | 88         |
| <b>6 AITO DIALOGI JA KOMMUNIKATIIVISEN TOIMINNAN TEORIA, SOPIVATKO NE SAMAAN TODELLISUUTEEN? .....</b>                  | <b>93</b>  |
| 6.1 Ontologia ja epistemologia.....   | 93         |
| 6.2 Etiikka.....  | 102        |
| 6.3 Tiedonintressiteorian muotoiluehdotus .....   | 105        |
| 6.4 Hahmotelma dialogisuuden kokonaiskentästä.....  | 108        |
| 6.5 Onko dialogisuus opeteltavissa oleva taito? .....   | 113        |
| <b>7 JOHTOPÄÄTÖKSET JA POHDINTA .....</b>   | <b>116</b> |
| <b>LÄHTEET .....</b>  | <b>125</b> |

## KUVIOT

|  |     |
|--|-----|
| KUVIO 1. Hahmotelma Buberin yhteyden sijoittumisesta Habermasin maailma – konseptioon..... | 100 |
| KUVIO 2. Tiedonintressien uudelleenmuotoilu.....   | 105 |

## TAULUKOT

|  |    |
|--|----|
| TAULUKKO 1. Uusintamisprosessien osa elämismaailman rakenteellisten komponenttien säilyttämisessä..... | 66 |
| TAULUKKO 2. Uusintamishäiriöiden kriisi-ilmiot .....   | 67 |
| TAULUKKO 3. Yhteisymmärrysorientoituneen toiminnan uusintamisfunktiot .....                            | 68 |
| TAULUKKO 3. Rationalisaatiokompleksit.....   | 73 |

## 1 JOHDANTO: PAREMPAA VUOROVAIKUTUSTA ETSIMÄSSÄ

Arkipuheessa vuorovaikutuksen yhteydessä puhutaan ”samalle aaltopituudelle” pääsystä, kun kuvataan hyvää vuorovaikutusta. ”Kemiat eivät kohta”, kun vuorovaikutus ei lähde sujumaan molempien hyvästä yrityksestä huolimatta. Arjen pyörteissä ilmiöön törmää jatkuvasti ja vaikuttaa siltä, että valikoimme varsin spontaanisti seuraamme ja vuorovaikutustilanteitamme pitkälti tuon tuntuman perusteella. Usein valikointi ja itse toiminta on pitkälti automaattista ja kyseenalaistamatonta. Näin vaan asiat ovat, eikä asiantilalle tunnu löytyvän vaihtoehtoa tai edes säätötyökalua, mikäli jostain syystä valikointi alkaa tuottaa vain toimimattomia tilanteita. Vuorovaikutuksen dynamiikkaa voidaan yrittää tavoittaa persoonallisuuspiirteiden kautta tai vaikkapa elämänkaariajattelun kautta, jolloin yhdistävät elämänvaiheet luovat samankaltaisuuden kokemuksen. Mutta kuinka voi saavuttaa hyvää vuorovaikutusta ihmisten välille, joilla ei ole juurikaan yhteistä jaettua kokemusmaailmaa, joiden elämisen haasteet ja selviytymiskeinot ovat hyvin erilaiset? Voivatko hyvin erilaiset persoonallisuudet toimia hedelmällisesti yhdessä, onko tavoitettavissa universaalia hyvän vuorovaikutuksen peruskaavaa? Ja kysymys joka koskettaa jokaista: onko oma vuorovaikutuksen kaavani toimiva, voisinko ymmärtää sen perusteita paremmin ja ehkä oppia entistä sujuvamman ja toimivamman tavan kohdata kanssaihmiä?

Yhteiskuntajärjestys pyrkii häivyttämään tehokkaalla rationalisoinnilla persoonallisuuden ja yksilöllisyyden, kuka tahansa voi palvella ammatissaan ketä tahansa ja ”virallinen” vuorovaikutus pyrkii muotoutumaan hyvin universaaliksi. Habermasin teorian mukaan systeemin mediat, talous ja valta, ovat ohittaneet omalla rationaalisella tavallaan ja toimintamallillaan aidon kohtaamisen instituutioiden piirissä tapahtuvissa kohtaamisissa (Habermas 1994, 34). Samalla se muotoilee kohtaamisia persoonattomaksi ja rationaalisen kielivetoiseksi, luotamme sanojen voimaan intentioidemme välittäjänä. Onko yleistynyt vuorovaikutus samalla ohentunut kriittisesti? Palveluammateissa edellytetään silloin tällöin myyjältä hymyilyä. Vaatimus rikkoo rationaalisuuden vaadetta, mutta vastaavasti kohentaa asiakkaan palvelukokemusta. Voimme huomata, että vuorovaikutus ei tyhjene vuoropuheluun ja puheaktin suoritukseen, eikä päälle liimattuun hymyilyynkään, siinä on käytännössä aina jotain syvempää.

Vastaavasti moderniksi kutsutusta ajasta alkanutta jaksoa leimaa yksilöllisen elämänprojektin ideaali, jolloin yksilölliset elämät siirtyvät yhä enemmän yksityisasiaksi, josta paljastetaan oman harkinnan mukaan valikoituja paloja valituille henkilöille (ks. esim. Huttunen 2003, 16). Jaettu ymmärrys ei ole enää ihanteena eikä kaikkien kanssa tarvitse tulla toimeen, voimme valita viiteryhmämme tarpeidemme mukaan ja sukkuloida niiden välillä baumanilaisessa ”notkeassa modernissa”. Tämä irrallisuus mahdollistaa yksinäisyyden ja syrjään joutumisen tehokkaammin kuin koskaan aiemmin historiassa. Yhteisöjen suojaavat rakenteet ovat tehokkuuden ja vapauden nimissä ohennettu kantamattomiksi, ne ovat helposti jääneet tiedostamattomaksi tapojen jäänteiksi niin niillä, jotka yhä elävät yhteisön kannattelemana, kuin niillekin, jotka eivät koskaan ole tulleetkaan yhteisön kannateltaviksi. Silti puheen määrä maailmassa ei liene vähentynyt, vaikka kommunikaatio löytääkin tietoyhteiskunnassa myös uusia kanavia. Olisiko siis vuorovaikutuksessa tasoja, jotka ovat painuneet tiedostuksen ulkopuolelle, jotain, joka voisi elvyttää kohtaamisen taitomme välineelliseltä hyötyajattelun tasolta jaetun ymmärryksen tilaan?

Tältä pohjalta haluan lähestyä vuorovaikutuksen kokonaisuutta. Vuorovaikutus on sekä tekninen suoritus että oman itseyyden ilmaisu. Lisäksi jokainen joutuu käytännössä ratkaisemaan jokaisessa kohtaamisessa millaisen etäisyyden toiseen haluaa pitää. Näitä tekijöitä on mahdollista säätää, jotta vuorovaikutus saavuttaisi osapuolien kannalta tason, jossa kumpikin kokee pystyvänsä ilmaisemaan vapaasti ja ymmärrettävästi kaiken haluamansa. Dialogisuuden käsite on vuorovaikutuksen ytimessä, tosin sekin on hieman hajonnut erilaisiin suuntauksiin ja erilaisiin rajauksiin alkaen pelkästä vuoropuhelusta ja päätyen sanojen takaiseen yhteyteen (ks. esim. Huttunen 1995). Tässä tutkimuksessa haen vuorovaikutuskenttään selkeämpää ja dialogisuuden laadullisuuksiin perustuvaa jäsenystä, eteenkin arjen harmaalle alueelle, kuin mitä hyvään tai huonoon dialogisuuteen keskittyneet, usein kapealle sektorille suuntautuneet ja ratkaisukeskeisemmät lähestymistavat. Tätä tarkentunutta kuvaa haen dialogisuuden kahdelta suurelta teoreetikolta, jotka ovat lähestyneet aihetta omilta, toisistaan poikkeavilta suunniltaan. Martin Buber (1878–1965) lähestyy aitoa dialogia uskonnollisen tradition kautta ja Jürgen Habermas (s.1929) saksalaisen yhteiskuntateorian perinteen kautta. Molempien teoreetikoiden merkittävyys on nykyajan yhteiskuntatieteissä suuri, heihin viitataan paljon ja heidän ajattelunsa jäljet näkyvät nykytutkimuksessa. Buberin voisi sanoa olevan syvempää uskonnollista (juutalaista) ihmiskuvaa länsimaiselle tieteelle systematisoinut teoreetik-

ko, eli tämän suuntauksen avainhenkilöitä. Habermas taas on saksalaisen yhteiskuntatieteellisen ja filosofisen perinteen ”mestariajattelijä”, joka on poikkeuksellisen laajasti systematisoinut vuorovaikutuksen kenttää sekä kehittänyt oman kommunikatiivisen toiminnan teorian.

Kun puhun dialogisuudesta, tarkoitan laajempaa kuin puheeseen redusoitavaa dialogisuuden ilmiötä. Käytän tässä sanaa ilmiö, koska kytken aidon dialogin monikaistaisemmin, multimodaalisemmin, vuorovaikutukseen. Se ei mitenkään tyhjenny ”vuoropuheluun”, sanojen pallotteluun, mikä usein dialogisuuteen liitetään, eikä puheeseen liittyvään kehonkieleenkään. Tärkeää näyttäisi olevan myös se, miten keskustelukumppanit asennoituvat toisiinsa että käsiteltävään asiaan. Koetaanko vuorovaikutus jo lähtökohtaisesti haasteena ja uhkana itseä kohtaan vai mahdollisuutena yhteistoimintaan? (Vrt. Kortteinen & Elovainio 2012). Älyllinen, sivistynyt vuoropuhelu on ehkä kansanomainen käsitys hyvästä dialogista, jolloin tehdään eroa irrationaalisten tunteiden heittelemään vuoropuheluun. Tämä arkikäsitys ei ajaudu kauas syvemmästäkään dialogikäsitksestä. Se kantaa jo mukanaan eettisyyden vaatimusta, mutta jää lopulta kahden yhtä suhteellisen epämääräisen sanan määrityksen varaan. Mitä on älyllisyys ja mitä sivistys? Esikäsitöksessäni aito dialogi ei ole pelkkää rationaalista shakkipeliä, vaan siihen liittyy tunteita ja ulottuvuuksia sekä ennen aktuaalista vuorovaikutusta omaksuttuja mielen asetuksia, jotka ovat jääneet vähemmälle huomiolle ja systemaattiselle tutkimiselle. (Ks. esim. Sikelä 2003, 3.)

Aidolla dialogilla ja kannattelevalla yhteisöllisyydellä vaikuttaisi olevan yhteys. Molemmat teoreetikot pitävät dialogisuutta, omaa näkemystään siitä, hauraan yhteisymmärryksen mahdollisuuden ainoana kantajana. Dialogin varassa on yhteisön olemassaolo. Samaan johtopäätökseen on päädytty nykypäivän sosiologisessa tutkimuksessakin, vaikkakaan siinä ei ole vielä löydetty aidon dialogin mahdollisuutta, ainoastaan sen puute (vrt. Kortteinen & Elovainio 2012). Kaikki vuoropuhelu ei ole dialogia. Haluan tuoda tarkemmin näkyville aidon dialogin olemuksellisen perustan ja rajat, missä sen kyky koskettaa ihmistä hiipuu. Mikäli yhteisöllisyyttä halutaan kohentaa, dialogisuuden luonteen pitäisi olla selvillä ja dialogisuutta pitäisi osata käyttää ja levittää yhteisössä tietoisesti. On myös syytä tiedostaa mitkä tekijät sammuttavat aidon dialogisuuden, jotta niiden vaikutusta voidaan halutessa minimoida.



Sosiaalipedagogiikka on työssäni kokoava orientaatio. Molemmat teoreetikot ovat olleet sosiaalipedagogisessa teorianmuodostuksessa ja itseymmärryksessä vahvasti edustettuina, Buber hahmottaen kohtaamisen henkeä esimerkiksi personalistisessa sosiaalipedagogiikassa (mm. Kurki 2002, 84–88) ja Habermas systematisoiden vuorovaikutuksen perusteita ja rakenteita. Habermas on nykyisessä saksankielisessä sosiaalipedagogiikassa varsin merkittävä yhteiskunnan ja vuorovaikutuksen järjestymisen teoreetikko (Hämäläinen 2007, 196). Sosiaalisen vuorovaikutuksen enemmän tai vähemmän tiedostettu pedagoginen vaikutus, implisiittinen tai eksplisiittinen, kohtalonomainen tai itseohjautuva, ovat peruskysymyksiä, jotka kulkevat läpi tutkimuksen. Kuinka yksilö asettuu maailmaan ja mitkä tekijät tuohon vaikuttavat. Voiko tapahtumaa ohjata ja kuinka? Samat teemat, mitä sosiaalipedagogiikka on aina pohtinut, ja samoja teoreetikkoja, mutta nyt pyrin keskittymään lähemmäs kohtaamisen tapahtuman ydintä yhdistämällä kaksi eri tasolle hahmoteltua näkökulmaa.

Tutkin tutkimuksessani kahta samankaltaisilta vaikuttavaa lähestymistapaa dialogisuuteen valitsemieni teoreetikoiden kautta. Näistä molemmat kiinnittävät huomionsa tavallisen vuorovaikutuksen olemukselliseen kahtia jakaantumiseen. Molemmat noteeraavat välineellisen, tarkoitushakuisen, itsekeskeisemmän ja eriarvoistavan vuorovaikutustavan sekä sille kontrastia antavan yhteistyöhakuisen, tasa-arvoisen ja rakentavan kohtaamistavan. Molemmat teoriasuuntaukset peräänkuuluttavat eettisempää elämäntapaa, välineellisestä vuorovaikutuksesta ja kilpailusta yhteistyöhön ja aidompaan kohtaamiseen, yhteisymmärrysjohtoiseen, välittävään ja vastuulliseen toimijuuteen.

Asetelma kahden kaukaa katsoen samanlaisen teorian ja läheltä katsoen niin erilaisiin lähtökohtiin uppoavan teorian vertailusta on hyvin mielenkiintoista, mutta samalla haastavaa. Lopputuloksesta voi ounastella joko teorioiden yhteisen taustatodellisuuden kirkastumista aidossa dialogissa tai vaihtoehtoisesti teorit erkaantuvat toisistaan yhä enemmän omiin todellisuuksiinsa.

### **Aihepiirin aikaisempaa tutkimusta**

Molempien teoreetikoiden tuotantoa on käsitelty ja sovellettu laajasti erilaisten tutkimusperinteiden piirissä ja hienosyistä tulkintaa löytyy varsin laajalla skaalalla. Nostan nyt esiin vain pienen siivun lähinnä suomalaisessa yhteiskuntatieteellisessä keskustelussa esiintyneitä tutkimuksia. Martin Buberin aito dialogi on saanut seuraajakseen kirjan joukon hyvin eritasoista tulkintaa alkuperäiseen aiheeseen. Muun muassa Paulo

Freire on omassa käytännönläheisessä sorrettujen pedagogiikassaan käyttänyt vahvasti Buberin dialogikäsitteitä yhtenä teoreettisena perustana (Freire 2005, 186; esim. Tomperi 2005, 18). Buberin dialogisuus on siirretty tieteen kentälle teologisesta viitekehyksestä, jolloin se kantaa mukanaan tieteen vallitsevan paradigman ja kielen ulkopuolista, mutta silti omalla tavallaan järjestynyttä informaatiota (vrt. Kuhn 1994).

Kuitenkin juuri näitä kahta teoriaa suoraan vertailevaa tutkimusta en ole juurikaan löytänyt. Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteen ja filosofian laitoksella Anna Kristiina Marttala (2012) on tehnyt pro gradu -työnsä *Indoktrinaation haaste ja dialogiopetuksen vastine Kykenevätkö dialoginen ja kommunikatiivinen opettaminen vastamaan indoktrinaation uhkaan?* Tuo tutkimus käsittelee hyvin paljon samankaltaisia teemoja ja samoja teoreetikoita, mutta peilauspintana on indoktrinaatio. Oma tutkimuksen suuntautuu tarkemmin dialogin ilmiöön ja sen tarkempaan taustoittamiseen, mikä tuossa mainitussa työssä jää vähemmälle.

Jyväskylän yliopistossa Rauno Huttunen (1995, 1999, 2003) on käsitellyt hyvin laajalti ja perusteellisesti dialogisuutta ja indoktrinaatiota hyödyntäen osin samoja teoreetikkoja. Huttunen kiinnittää päähuomionsa dialogisuuden ja indoktrinaation vastakkainaseteluun joka kyllä paljastaa molemmista oleellisia osia, mutta jättää dialogisuuden olemuksen ja rakenteen hieman avoimeksi. Huttusen kommunikatiivisen opettamisen teoria on hyvin perusteltu ja se jatkaa Habermasin avaamaa rationaalisen valistuksen ideaa hyvin käytännönläheiselle tasolle.

*”Dialogue and Communicative Action – Buber’s Philosophy of Dialogue and Habermas’s Communicative Rationality”* on Matan Oramin (2012) kirjoittama artikkeli, jossa käsitellään molempien teoreetikoiden yhteyksiä. Oram (2012, 269) toteaa Habermasin saaneen vaikutuksia Buberin töistä, ja Habermas onkin itse kirjoittanut esseen saksalaisen idealismin ja juutalaisen filosofian suhteesta vuonna 1961. Oram keskittyy artikkelissaan teoreetikkojen rationaalisuuden ja moraalien käsitysten yhteyksiin ja merkityksiin kummankin ajattelijan teoreettisissa rakennelmissa.

Buberin teoriaa on hyödynnetty useamman tieteilijän voimin. Saksalainen filosofi Hans-Georg Gadamer (1900–2002) on omissa teorioissaan hyödyntänyt Buberin Minä–Sinä suhdetta kiinnittäen kuitenkin suhteen kieleen. Gadamer pitää kulttuuria Sinän kaltaisena entiteettinä, johon on luotavissa dialoginen suhde. Kulttuuri on tasavertainen kumppani, jossa dialogisessa suhteessa kummallakaan ei ole ylivaltaa toiseensa. Habermas ei

ole tätä tasavertaisuuden aspektia huomionnut kritisoidessaan Gadamerin teoriaa. (Huttunen 2003, 136, 137.) Gadamer siis jatkaa Buberin dialogin soveltamista erilaisiin uusiin ympäristöihin, mutta jättää aidon dialogisuuden ytimen koskemattomaksi palauttaen sen kielelliseen traditioon.

Ranskalainen filosofi Emmanuel Levinas on omalla tahollaan kehittänyt Buberin dialogisuus-ajatuksia, keskittyen yhteyden ja siinä ilmenevän ”toiseuden” tunnustamiseen. Ruumiillisuus on hänellä korostetussa asemassa. Yhteys jotenkin hajaantuu erilaisuuteen ja vierauteen ja teoreetikoiden näkemykset eivät enää kohtaa hyvin. (Esim. Sikelä 2003, 3; Hankamäki 2003, 92; Atterton & Calarco & Friedman 2004.)

Veli-Matti Värri on Buberin dialogisuuteen tukeutuen tehnyt väitöstutkimuksen *Hyvä kasvatus, kasvatus hyvään* (2002). Tutkimuksessaan Värri hahmottelee varhaiskasvatuksen dialogista mallia. Jukka Hankamäki (2003) on käsitellyt omassa *Dialoginen filosofia* -kirjassaan Buberin sekä Levinaksen dialogisuuskäsityksiä. Hän on osin niitäkin hyödyntäen johdatellut oman näkemyksensä dialogisuudesta, joka on kuitenkin poikkeava tässä tutkimuksessa esiin nostetulle näkökulmalle.

Maurice Friedman on tutkinut Buberin tekstejä ja kääntänyt niitä englanniksi puolen vuosisadan ajan. Hän myös oli henkilökohtaisessa yhteydessä Buberiin viidentoista vuoden ajan. Friedman on kirjoittanut Martin Buberin elämäkerran. (Friedman 2003, ix; Shilpp & Friedman 1967.) Paul Kramer (2003) on kirjoittanut *Martin Buber's I and Thou, Practising Living Dialogue* kirjan, jossa hän pyrkii avaamaan Buberin ajatuksia paremmin tämän ajan käytäntöihin soveltuvaksi. Friedmanin (2003, x) mukaan Kramerin kirja tavoittaa Buberin hengen paremmin, kuin mikään aiempi teos.

Habermasin ajattelusta Risto Kangas (1987) on kirjoittanut varsin tiiviin yhteenvedon kirjassa nimeltä *Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria*.

Jaakko Husa (1992) on soveltanut Habermasin kommunikatiivisen rationaalisuuden teoriaa Suomen eduskunnan täysistuntomenettelyn eduskuntalain välisenä legitimiuden testaajana. Siinä koko edustuksellisen demokratian päätöksentekoketju alistetaan diskursiiviseen tarkasteluun. Kansalaisten kommunikatiivisen rationaalisuuden ehdoilla luodun konsensuksen pitäisi läpäistä koko hallinnollinen ketju aina laiksi asti. Husan tekemä tarkastelu paljastaa kuitenkin epädemokraattista strategista vaikuttamista lain valmisteluvaiheessa, joka on ei-julkinen. Itse lain hyväksyminen tapahtuu lopulta täysistuntokäsittelyssä diskursiivisesti. (Husa 1992, 106.) Habermasin teoria sopii erittäin

hyvin tämän kaltaiseen vuorovaikutuksessa tapahtuvien institutionalisoituneidenkin sosiaalisten prosessien analysoimiseen, sekä auttaa kehittämään prosesseja yhä tarkoituksenmukaisemmiksi.

Hans Thiersch on kehittänyt sosiaalipedagogiikan teoriaa elämismaailma-käsitteestä käsin. Habermasin teoreettinen pohjatyö on osin institutionalisoitunut saksalaiseen yhteiskuntatieteelliseen perintöön samoin kuin Habermasin tulkinnat vanhemmista klassikkoteorioista. Thierschin teorit tuovat Habermasin teorioita lähelle arjen käytäntöjä ja sovellutuksia hyvin pitkälle sosiaalipedagogiikan ja sosiaalityön ammatillisen orientaation kautta. (Ks. mm. Hovi-Pulsa 2011.)

Raymond Morrow ja Carlos Torres (2002) ovat vertailleet Paulo Freiren ja Jürgen Habermasin ajattelua ja etsineet yhteneväisyyksiä. Pohjakulttuureiltaan hyvin erilaisten taustojen (köyhän ja yhteiskunnan rakenteilta kehittymättömän Brasilian ja vauraan sekä vahvan yhteiskuntarakenteen Saksan) kasvattamien teoreetikoiden kontekstit olivat hyvin erilaiset, mutta siitä huolimatta tutkijat löysivät hyvin samankaltaisia pohjavireitä molemmista teorioista. Habermasin ja Freiren jaettuna tavoitteena on oppia kasvamaan, luoda teoria kasvun prosessista. Heidän mukaansa kasvu on dialoginen oppimisprosessi, joka ei suoraan ole johdettavissa rationaalisesta tai teknisestä kehityksestä, vaan vuorovaikutuksen kehityksestä. (Morrow & Torres 2002, 29, 30.) Molemmille teoreetikoille on yhteistä praksiksen ontologia, se nojaa kommunikaation teorian perustavanlaatuisuuteen. Kommunikatiiviset toiminnot ovat hallinnan, sarron ja rajoitetun kommunikaation vastavoimien haastamat. Dialogi edellyttää määrättyjä kommunikaation mahdollistamia tiloja, jotka avaavat yksilön vapauttavan kasvun ja kehityksen prosessit. (Morrow & Torres 2002, 34.)

Stephen Kemmis on soveltanut Habermasin teorioita emansipatorisen toimintatutkimuksen konseptissa, joka liittyy kasvatustieteisiin (ks. esim. Huttunen 2012, 219–221).

Dialogisuus on yleisesti paljon käsitelty aihepiiri lukuisine näkökulmineen. Edellä mainitut tutkimukset liittyvät valitsemieni teoreetikkojen dialogisuusnäkökulmien piriin. Toisesta perinteestä käsin esimerkiksi Isaacs (2001) on koontanut varsin pragmaattisen kokonaisuuden yritysjohton dialogisuuden kehittämiseksi. Päähuomio on hänellä käytännön toimenpiteissä. Teoreettisen ja perustavan kantilaisen ”mitä on ihminen?” – kysymyksen hän ohittaa kevyemmin (ks. Buber 2002, 146).

## 2 TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

### 2.1 Tutkimuksen tavoite, tutkimustehtävän rajaus ja tutkimusongelmat

Tutkimukseni tarkoitus on hahmottaa vuorovaikutuksen ja dialogisuuden tapahtumaa mahdollisimman kokonaisvaltaisesti sekä Buberin dialogisuuskäsityksen että Habermasin kommunikatiivisen teorian esittämän vuorovaikutuksen mallien avulla. Poimin kummankin teoreetikon pääteoksista (Buber: *Minä ja Sinä*, Habermas: *The theory of communicative action vol 1,2.*) kummankin teoreetikon itse korostamia hyvän vuorovaikutuksen avaintekijöitä. Mitkä tekijät ovat heidän näkemyksensä mukaan hyvän vuorovaikutuksen merkitsevät osat ja toisaalta onko vuorovaikutuksessa erilaisia tasoja. Tätä täydentämään kerään heidän näkemyksensä vuorovaikutusta rapauttavista tekijöistä.

Tutkimuksen tarkoitus on etsiä ja erotella näistä Buberin ja Habermasin teorioista dialogisuuden ja kommunikatiivisen toiminnan vuorovaikutukseen vaikuttavat elementit ja koota ne tiiviiksi kokonaisuudeksi uudelleen. Koska käytän kahta teoriaa, niiden kaikki osat eivät välttämättä ole yhteismitallisia. Kahden teorian käyttö aiheuttaa myös ongelmia määrittämisen rajauksissa, kummankin teorian on joustettava jossain kohtaa, että kuva saadaan venytettyä arkisen maailman päälle. Kuitenkin tavoitteena on synteesi, joka huomioi molempien teorioiden kulmakivet ja muodostaa jäsentyneen kokonaisuuden vuorovaikutuksen ennakkoehdoista, tasoista, tapahtumasta ja mahdollisuuksista.

Rajaan tutkimusaihetta niin, että Habermasin ja Buberin teoksista kerään dialogisuutta ja vuorovaikutuksen luonnetta määrittäviä osasia. Molemmathan ovat kirjoittaneet paljon laajemmistakin aihepiireistä. Muu käytetty materiaali toimii heijastuspintana näiden teoreetikkojen käsityksille.

Dialogisuus on yhteiskuntatieteissä jonkinlainen muoti-ilmiö, siitä on runsaasti erilaista materiaalia. Dialogin luonteesta ei ole kovin vahvaa yhteisymmärrystä. Joissakin teorioissa dialogisuuden edellytyksenä on kiista, jota pyritään ratkaisemaan (esim. Pikkarai-

nen 2011, 33). Joissakin taas dialogisuudelta vaaditaan välineellisen kohtaamisen ylittämistä ja jonkinlaista vertaisuutta, jolta pohjalta dialogi voi syntyä. (Esim. Pietilä 1995, 17.) Dialogisuuden kenttään liittyy hyvin läheisesti myös psykologian tieteenalan näkökulmat, ilmiö ei ole kokonaisuutena hahmotettavissa vain yhteiskuntatieteellisillä instrumenteilla. Psykologian sarallakin asiaa on käsitelty varsin laajalti, vaikka ilman yksilön ulkopuolelle kurottavaa sosiaalista ulottuvuutta kokonaisuus jää yhtäläillä vajavaiseksi. Poikkitieteellinen näkökulma kokonaisuuteen olisi erittäin hedelmällinen. Tähän työhön valitsemani siivu dialogisuuden kakusta ei ole kaiken kattava, ennemminkin pyrin valitsemieni teoreetikoiden töiden ja ajattelun kautta lähelle ilmiön perustaa ja ydintä.

Tutkimuksessa etsitään vastausta kysymykseen millaista on optimaalinen vuorovaikutus teoreetikkojeni ajattelun mukaan. Ja jatkokysymyksenä esitän, voiko Buberin ja Habermasin dialogisuus- ja vuorovaikutuskäsityksistä muodostaa keskenään yhteensopivan kokonaisuuden tai laajemman synteetin, joka pystyy hedelmällisesti ottamaan kantaa tämän päivän yhteiskuntatieteiden hahmottamiin patologioihin. Tavoitteena on rakentaa dialogisuuden kentästä Buberin ja Habermasin teorioiden pohjalta yhtenäinen kuva. Samalla pyrin hahmottamaan dialogisuuden olemusta, onko dialogisuus mahdollista ymmärtää opeteltavissa olemana taitona?

## 2.2 Esiymmärrys aihepiiriä koskien

Habermas ja Buber yrittävät selvittää samaa vuorovaikutuksen problematiikkaa, mutta erilaiset perinteet johtavat eri tasoille keskittyviin vuorovaikutusideaaleihin. Habermasin teoria lähtee marxilais-freudilaisesta yhteiskunta- ja ihmiskäsityksestä sekä kriittisestä teoriaperinteestä ja sen terminologiasta (esim. Habermas 1994, 7–9) ja Buberin teoria rakentuu juutalaisen mystiikan pohjalta kiinnittyen omalla tavallaan 1900-luvun alkupuolen filosofiseen ja sosiaalitieteelliseen keskusteluun (esim. Pietilä 1995, 7). Molempia teorioita on noteerattu ja sovellettukin laajalti yhteiskuntatieteellisessä keskustelussa ja toiminnassa (esim. Huttunen, 2012, 218, 219, 221–224; Pietilä 1995, 15, 19). Molempia on myös arvosteltu ja kritisoitu laajasti niin aiheesta kuin puutteellisesti alkuperäiseen ideaan perehtyen (esim. Friedman 2003, x; Pietilä 1995, 15, 19; Kotkavirta 1994, 240). Tähän kritiikkiin molemmat teoreetikot pyrkivät vastaamaan jo mm. omien kirjojensa jälkipainoksien kommentaareissa.

Haluan kytkeä Buberin ja Habermasin vuorovaikutuksen malleja nykyaikaan, joten kiinnostavana peilauspintana olen käyttänyt muun muassa Matti Kortteisen ja Marko

Elovainion (2012) artikkeli *Millä tavoin huono-osaisuus periytyy?* Kortteisen ja Elovainion artikkeli ei ole tutkimuksessani teoriaa muodostava lähde, vaan praktinen haastaja Buberin ja Habermasin teorioille, jotka saavat näin mahdollisuuden tarjota vastauksia nykyisyyden haasteisiin. Edellä mainittu artikkeli toi minut dialogin äärelle ja sai etsimään parhaita merkityksellisen dialogin teoreetikoita, jotka voivat tuoda yksilöä koskettavan ja kannattelevan dialogin kokonaisuuden esille. Yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen dialogisuuden juuria seuraten, yhdet vakuuttavimmat vaikuttajat vaikuttaisivat olevan vuosisatain perinteen avannut Buber sekä sille täydentävänä yhteiskuntajärjestyksen ja länsimaisen kulttuurin kautta vuorovaikutuksen omalla tavallaan systematisoinut Habermas.

Kortteisen ja Elovainion yksittäinen artikkeli tekee laajan yhteenvedon yhdestä sosiologisesta tutkimushaarasta. Artikkelin nostaa näkyville sosiaalisen epäluottamuksen merkityksen huono-osaisuuden ja syrjäytymisen uhkan merkittävänä tekijänä. Tämä defensiiviseksi muotoutunut vuorovaikutustapa yhdistettynä arjen vastoinkäymisiin näyttäisi heikentävän yksilöllistä selviytymiskykyä varsin radikaalisti. Käänteisesti sanottuna yksilöt, joilla on lähellä merkityksellisiä toisia ihmisiä, selviävät vaikeuksista paremmin, kuin ihmiset, jotka eivät luota toisiin ihmisiin, eivätkä vuorovaikutuksessa tahdo päästä tasolle, jossa osapuolet oikeasti ovat yhteisen asian äärellä. Näkökulmassa kiinnostavaa on se, että epäluottamuksen ilmapiiri, vaikka onkin yleisempää huono-osaisuuden yhteydessä, voi ilmetä kuitenkin kaikissa kansankerroksissa. Epäluottamus voi siis ilmetä vuorovaikutuksessa sekä ylhäältäpäin eron ottamisena tai alhaalta päin omaksumalla alistainen asema.

Huono-osaisuuden ylisukupolvisuuden tutkimuksen (Kortteinen & Elovainio 2012) innoittamana tehdyn tiedonhaun ja muodostuneen esiyymmärryksen mukaan oletan aidon dialogin hallinnan taitona, jonka ihmiset oppivat joko luonnollisesti omasta kasvuympäristöstään tai opettelu tuloksena. Oletan omassa esiyymmärryksessäni myöskin seurannaisvaikutuksia: jotka osaavat aidon dialogin taidon, pystyvät ymmärtämään toisia paremmin, heidän yhteistyökykynsä on parempi. He saavat onnistumisen kokemuksia helpommin, he kokevat vahvemmin kuuluvansa yhteisöihinsä. Heidän perustansa ihmisyydelle on kokemuksellinen yhteys toisiin. Janan toisessa päässä, yhteisön ulkoreunalla on ihminen, joka ei osaa aidon dialogin taitoa. Koska olemassaolon perustus ja turva ei ole koetussa ja jaetussa ihmisyydessä, oma paikka joudutaan lunastamaan yhteisöissä ilmenneiden merkitysten omaksumis- ja saavuttamis-asteen kautta. Kuinka hyvin täytän mi-

nulle annetun paikan? Tässä polarisaatiossa tulee hyvin esiin lähtökohtien erilaisuus. Moraali ja etiikka ovat dialogissa läsnä varsin praktisena osatekijänä, kuten jo edellä mainitusta voi aavistella. Aidossa dialogissa eettiset arvot vaikuttaisivat kumpuavan olemisesta, toiset koetaan vertaisina, vahinko toiselle on vahinko minulle. Antialogi-suudessa vallalla vaikuttaisi olevan seuraus-etiikka. Silloin relativismilla on paljon suurempi tila aina rajallisen, enemmän minäkeskeisen, näkökulmahorisontin vuoksi. Silloin kaikki on aina suhteellista ja suuremman hyödyn verukkeella on mahdollista nipistää toisten oikeuksista. Etiikan perusteet siis ovat tutkimuksessani, kuten myös lähdeteoreetikoillani, tärkeässä osassa, molemmat hahmottelivat hieman omanlaistaan moraaliteoriaa. Ne hahmotelmat eivät sovi kovin suoraviivaisesti ja yksinkertaisesti mihinkään yleisen moraaliteoriaan.

Koska teorioissa esiintyvät dialogisuuden kuvaukset ovat ideaalisia ja osin utooppisia, ne eivät välttämättä aivan suoraan ole sovellettavissa elävään elämään. Mutta ne näyttävät kuitenkin molempien teoretikkojen omien sanojen mukaan tietä hyvään kehityksen suuntaan, ulos patologioiden vaivaamasta, vääristyneestä ja yhä syvemmälle välineellisyteen vajoavasta todellisuuden kulttuurisesta käsityksestä.



## 3 TUTKIMUSMENETELMÄT, AINEISTO JA ANALYYSI

### 3.1 Tutkimusmenetelmät

Tutkimusmenetelmä on systemaattinen analyysi tekstitutkimuksessa. Menetelmä on filosofistyyppiseen tutkimukseen kuuluva, jolla pyritään selvittämään muun muassa teorioiden sisältöihin kuuluvia seikkoja. (Esim. Saurén 2011, 85.) Tutkimuksessani vertailen kahden hyvin perustavanlaatuisesti dialogisuutta käsitelleen teoreetikon teorioita vuorovaikutuksen ideaalitalanteesta ja vuorovaikutuksen vaikuttavista elementeistä keskenään, analysoiden niitä ja pyrkien muodostamaan niistä synteesiin. Metodina käytän hermeneuttista sisällönanalyysiä realistisella lukutavalla. (Tuomi & Sarajärvi 2002, 34–39, 110, 111, 120.) Hermeneuttinen ja systemaattinen sisällönanalyysi realistisella lukutavalla pyrkii ymmärtävään tulkintaan. Tuolloin tekstin *kokonaisuuden* muodostama kuva on merkityksellisempi, kuin konstruktivistisilla menetelmillä (esim. sisällönanalyysi tai diskurssianalyysi) hankitut luokittelevat tulokset. (Esim. Hannula 2007, 115–116.) Systemaattisuus liittyy sekä aineistossa esiintyvien vuorovaikutuksen kuvaajien kattavaan rekisteröintiin, että tutkimuksen kohteen (dialogisuus) aseman havainnollistamiseen käsittelemissäni kokonaisteorioissa.

Pyrin keräämään molemmista teorioista vuorovaikutukseen vaikuttavia elementtejä, joita teoreetikoni ovat itse nostaneet teksteissään esiin niin, että niistä on mahdollista rekonstruoida kaksi tiivistettyä vuorovaikutuskentän kuvausta. Koska teoriat eivät ole aivan yhteismitallisia, dekonstruktioilla, esitetyn näkemyksen haastamisella, pyrin risti-riitatilanteissa lähentämään teorioita toisiaan kohti. Nämä analyysin työvälaineet kuuluvat juuri systemaattiseen tekstitutkimukseen. (Esim. Hannula 2007, 117.)

Hermeneuttiseen tutkimusotteeseen kuuluu, että kummankin teoreetikon dialogisuuteen liittyvät teoriat on nähtävä hänen oman elämänsä olosuhteisiin ja tilanteisiin suhteutettuna. (Esim. Habermas 1976, 132.) Huomioin siis teoreetikon oman ajattelun kehityskaaren, hänen teoreettisen rakennelman syntyyn vaikuttaneita virtauksia ja sen ajan tapahtumia. Tämä asennoituminen teoriaan ja todellisuuteen on varsin leimallista hermeneuttiselle tutkimusperinteelle. (Vrt. Patoluoto & Tuomela 1976, 118–123.) Lähtökohdiana hermeneuttisessa menetelmässä on tekstiä koskeva ongelma, joka tässä tutkimuksessa on kysymys, millaista on hyvä vuorovaikutus. Tähän vastaus löytyy tekstin kanssa

käytävän vuoropuhelun kautta, missä edetään tarkasta kysymyksen kohdasta laajempiin tekstikonteksteihin. (Haaparanta & Niiniluoto 1986, 63.)

Hermeneuttiseen tutkimukseen kuuluu, että tiedostetun subjektiivisen vaikutuksen värittämän todellisuuden kuvaus pyritään ymmärtämään kokonaisuutena. Kun kokonaisuus on hahmotettu, se puretaan osiin, joiden järjestys ja vaikutukset pyritään erottelemaan. Kolmannessa vaiheessa paloiteltu ja luokiteltu aineisto kootaan uudelleen ja tutkitaan, toimiiko kokonaisuus toisen käden tutkijan käsittelyn jäljiltä edelleen. (Esim. Haaparanta & Niiniluoto 1986, 64.) Mikäli kokonaisuus edelleen toimii, voidaan olettaa tutkijan ymmärtäneen kokonaisuuden ja osien rakenteet ja suhteet oikein. Hermeneutiikkaan kuuluu myös aineiston ja analyysin kokonaisuuden pyörittäminen uudelleen ja uudelleen, kierros kierrokselta rikastuvaksi tiedon kokonaisuudeksi. (Ks. esim. Puusa & Juuti 2011, 42–44; Haaparanta & Niiniluoto 1986, 64.) Aineisto myös ohjaa tutkimuskysymysten muotoutumista ja käsitystä siitä, mihin aineisto voi tarjota vastauksia (esim. Saurén 2011, 85). Tuossa prosessissa tutkijan oma fenomenologinen kuorma alkaa värittää kokonaisuutta, huolimatta pyrkimyksestä objektiivisuuteen (Puusa & Juuti 2011, 41). Olen pyrkinyt dialogin osapuoleksi Buberin ja Habermasin rinnalle heidän dialogisuuden opastuksen johdattamana (Kramer 2003, 8, 9). Tämä osallisuus valtuuttaa minut, dialogisuuden perusteiden mukaan, esittämään perusteltua kritiikkiä heidän näkemyksilleen.

Kun vertailen kahta hermeneuttisesti jäsennehtyä aineistoa, keskinäisessä vertailussa tarvitaan työkalua, joka mahdollistaa hermeneuttisista materiaaleista ulos astumisen ja silti tieteenfilosofisessa kentässä kartalla pysymisen. Ratkaisin tämän ottamalla kriittistä realismia metodivalikoimaan. Perustelen tätä sillä, että koska teoreetikoni eivät ole täysin saman teoriaperinteen ja jaetun ymmärryksen sisällä, en voi jäädä tutkimuksessani pelkästään hermeneutiikan varaan. Se olisi mahdollista, jos tutkisin vain yhtä teoriaa tai kahden yhteismitallisen teorian suhdetta. Nyt tutkimus jakautuu niin, että aito dialogisuus on todellisuudessa sijaitseva objekti. Habermas ja Buber ovat kumpikin luoneet tästä todellisuuden ilmiöstä oman teoreettisen kuvauksensa. Hermeneuttisen tutkimukseni kohteena ovat nuo molempien teoreettiset kuvaukset, mutta on tarpeen ottaa mukaan kriittisen realismin näkökulmaa, että saan kytkettyä hermeneuttiset aineistot jotenkin yhteen. Tiedostan, että kriittinen realismi ja hermeneutiikka ovat jossain määrin eri puolilla tieteen ulottuvuuskarttaa ja molempiin perinteisiin liitetään keskenään ristiriitaisia elementtejä. En katso hermeneuttisen ymmärryksen sulkevan pois positivismiin

liitetyn objektiivisen todellisuuden olemassaoloa, vaikka sen luonne ihmistieteissä onkin erilainen, kun perinteisimmissä empiirisissä tieteissä. Tulkitsen hermeneuttisen aineistonkin yrittävän kuvata objektiivista todellisuutta, mutta subjektiivisen tulkitsijan kautta. Hermeneutiikka ei ”saastuta” aineistoa subjektiivisuudella, vaan käyttää subjektiivisuutta todellisuuden rikkaampaan kuvantamiseen. Käyttäessäni kahta hermeneuttisesti analysoitua aineistoa, minulla on kaksi osin subjektiivista näkemystä dialogisuuteen. Aineistoja vertaamalla saan mahdollisesti subjektiivisuudet jossain määrin nostettua kritiikin ulottuville. Kun yhdistelen kahden lähteen elementtejä yhteiseen synteettiseen konstruktion, niin konstruktivistinen tutkimusote on tuolloin tarkoituksenmukainen (ks. Uusitalo & Kohtamäki 2011, 281–293). Konstruktivismi sinänsä on lähellä hermeneuttista suuntausta tieteenfilosofisesti ja vastakkainen positivismille. Konstruktivismille asetan samat varaukset, kuin hermeneutiikallekin, vaikka tieto onkin subjektiivisten olentojen luomaa, ei se ole pelkästään heidän omaa untansa, se yrittää tavoittaa jotain objektiivista. Kriittinen realismi voi toimia jonkinlaisena orientaationa mukana. Muutenkin lähestymiskulmani yksilön ja yhteiskunnan vuorovaikutukseen, huomioin näiden kummankin omat rakenteet ja omalakisat prosessinsa, niin kuin sosiaalitieteellisessä kriittisessä realismissa yleisestikin. (Ks. Kuusela 2006, 88–93). Aineiston kaksijakoisuus ja keskinäinen poikkeavuus edellyttää hieman metodillista joustoa. Vaikka kuvaileva ote on vallitseva, kriittinen ja teoriakeskeinen, jopa heuristinen lähestymistapa on joissain tapauksissa perusteltu. Lähestymiskulmien muutokset erottuvat tekstissä selkeinä ilmaisuina. Kun siirrytään esimerkiksi teoriakeskeisyyteen, viitataan teoreettisiin rakennelmiin ja kriittinen näkökulma puolestaan esitetään selvinä kyseenalaistuksina. Hermeneuttinen tutkimus on aina tulkitsevaa, tämän vuoksi olen pyrkinyt tuomaan alkuteksteistä lainauksia ja mahdollisimman samanhenkisiä referaatteja, että lukijalle avautuu kriittinen mahdollisuus arvioida tulkintojeni pätevyyttä. (Ks. Mäkinen 2005, 104.)

### 3.2 Aineisto

Tutkimusaineistona käytän molempien teoreetikoiden vuorovaikutusta ja dialogisuutta käsitteleviä pääjulkaisuja, jotka ovat Buberin *Minä ja Sinä* (1995, alkuteos 1923) ja Habermasin *The theory of communicative action vol 1,2* (1984). Tiedostan, että alkuperäiset tekstit ovat saksankielisiä, joka on tunnetusti kielenä hyvin eksakti ja joka käännök-sinä voi hukata tärkeää informaatiota. Mainittujen pääteosten lisäksi olen tutkinut Buberin ja Habermasin tuotantoa laajemminkin saadakseni näkemystä heidän teorioidensa

syntyhistoriasta ja olosuhteista, jotka mahdollisesti ovat vaikuttaneet teorioiden muotoutumiseen. Lisäksi olen tutustunut lähinnä suomenkieliseen ja englanninkieliseen kirjallisuuteen, jossa heidän teorioitansa on tiivistetty ja analysoitu. Habermasin (1994) kirja *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981–1989* on toiminut hyvänä lähteenä, koska siinä Habermas itse jälkikäteen kommentoi ja tarkentaa aikaisempien teostensa ajatuksia. Risto Kankaan (1987) *Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria* -kirja on ollut myös tärkeä lähde tiivistäessään Habermasin ajattelua.

### 3.3 Analyysi

Analyysi tapahtui aineistokirjallisuuden lukemisella realistisella lukutavalla ja tekemällä hermeneuttinen sisällönanalyysi. Yhteenvedoissa olen käyttänyt kriittistä realismia ja konstruktivistista analyysia hermeneuttisen analyysin täydentäjänä.

Analyysi hermeneuttisessa analyysissä alkaa heti jo aineistoon tutustumisen vaiheessa. Aineiston puretaan osiin (Haaparanta & Niiniluoto 1986, 69) niin, että aineistokirjallisuuden lukemisen ohessa aloitetaan sieltä systemaattisesti dialogisuutta määrittävien kuvauksien kerääminen. Aineistosta haetaan tietoa, mikä on dialogisuuden optimitila, millaisia mahdolliset muut tasot ovat ja mitkä tekijät dialogiin vaikuttavat. Aluksi keräsin joukon irrallisia vuorovaikutuksen positiivisia ja negatiivisia elementtejä sekä tiiviimpiä dialogisuuden kuvauksia kummaltakin teoreetikolta. Buberin osalta aineistona olevasta yhdestä pääteoksesta elementtien keräily vaikutti helpolta, mutta runollisen ilmaisun ja arkisen rationaalisen todellisuuden ulkopuolelle menevän todellisuuden hahmotus ei ollutkaan niin yksinkertaista. Habermasin osalla taas hänen teoriansa kehittyminen ja muuttuminen eri teosten välillä johti siihen, että koko kehityskaaren ymmärtämiseksi hänen historiaansa piti taustoittaa laajemmin. Toisaalta hänen eri kauden teorioissa on hyvin samankaltainen ydin, mutta rajaukset ja selitystasot muuttuvat. Näistä löytyneistä irrallisista määritteistä kokosin koostaen alustavat vuorovaikutuksen ja dialogin kokonaisuuden kuvaukset kummankin teoreetikon osalta erikseen.

Seuraavassa vaiheessa hahmottelin kummankin teoreetikon kokonaisteoriaa aiemmin keräämieni dialogisuuden kuvausten ympärille. Näin dialogisuuden elementit asettuivat osaksi kokonaisteorioita. Analyysi ja synteesi toimivat tuolloin jo rinnatusten (Haaparanta & Niiniluoto 1986, 69–71). Teorioiden keskenään poikkeavat todellisuuden piirit ja jäsenyykset kiinnittivät huomioni. Tämän vuoksi ontologian ja epistemologian merki-

tys dialogisuuden perustan hahmottamisessa vaikutti tekijältä, joka on otettava huomioon ja joka piti nostaa tarkemmin analysoitavaksi osaksi.

Tässä yhteydessä hain laajempaa tietoa teoreetikkojeni historiasta ja heidän edustamistaan perinteistä. Liitin käsikirjoitukseen niissä esiin nousseita elementtejä, jotka näyttävät vaikuttavat myös vuorovaikutustodellisuuden myöhempään kuvauksiin. Tässä vaiheessa historia, dialogisuuskuvaukset ja kokonaisteoriat ruokkivat toisiaan ja niiden keskinäisessä vuoropuhelussa kokonaisuus rikastui. Dialogisuuden kokonaiskuvaukset ja dialogisuuteen vaikuttavat elementit alkoivat olla koossa. Molemmilta teoreetikoilta kokosin heidän korostamiaan merkityksellisiä käsitteitä ja määritteitä omien pienten alaotsikoiden lukuihin. Yritin pitää teoreetikot erillään, lukien aina vain toista kerrallaan, että juuri hänen hermeneuttinen ymmärryksensä aiheeseen, sekä oma ymmärrykseni tutkimani teoreetikon ajatusrakennelmiin, välittyisi tulkintaani mahdollisimman puhtaana. Kuitenkin aina teoreetikon vaihdon jälkeen toisen vaikutus harmonisoi kuvauksia ja rakensi siltoja teorioiden välille. Systemaattista vertailua aloin tehdä varsin myöhään juuri tuon hermeneuttisen ymmärryksen säilyttämiseksi. Siksi lähde-teoreetikkojeni omat luvut eivät ole täysin yhtenevät, ne rakentuivat heidän omilla ehdoillaan, kuitenkin niin, että dialogin ehdot ovat löydettävissä kummastakin. Yhteenvetoluvuissa systemaattinen vertailu vahvistuu, ja aineistosta löydettävissä olevat yhtenevyydet ja eroavaisuudet määrittävät analyysin etenemistä.

Tutkimuksen materiaalin kasautuessa näin vaiheittain, aikaansai se sen, että aineistoon oli syytä palata useamman kerran hieman eri näkökulmista. Tämä rikastutti tulkintaa, kierros kierrokselta aineiston muodostama dialogisuuden kuva vahvistui ja painopisteet hahmottuivat tarkemmin. Menetelmä on työläs kaikkien osien kehittyessä yhtä aikaa omiin suuntiinsa. Osien sovittaminen yhteen edellytti runsaasti uudelleenjärjestelyjä ja niiden myötä syntyneiden liitoskohtien johdonmukaistamista.

Hermeneuttisen ymmärryksenmuodostuksen osuuden lisäksi, teoreettisesti orientoituneessa osuudessa olen hahmottanut aidon dialogin ontologista olemusta suhteessa kielen, yksilön kognitiiviseen rakenteeseen, psykologiseen kokonaisuuteen sekä sosiaaliseen rakenteeseen ja maailmankuvaan. Ontologinen analyysi suuntautuu teoreetikkojen esittämään maailman kuvaukseen, yksilön ja vuorovaikutuksen kuvaukseen, millaisia ulottuvuuksia ja ominaisuuksia teoreetikot ovat niille antaneet. Epistemologia on yhtä lailla tärkeää tiedon laadullisuuden määrittäjänä eri ulottuvuuksissa. Kummaltakin teo-

reetikolta olen hakenut vastaukset seuraaviin ontologisiin kysymyksiin: 1) millainen on maailma, mistä se koostuu? 2) millainen on ihminen? 3) miten ihminen on vuorovaikutuksessa maailman ja toisten ihmisten kanssa? Vastaukset olen kirjoittanut esiin teorioiden kuvauksien yhteydessä.

Kun olin hahmottanut vuorovaikutuksen ympäristön, selvitin vuorovaikutuksen laadullisuudet ja vuorovaikutuksen toiminta-alueet. Tältä kentältä löytyi hakemani lähdeoteoretikkojeni hahmottama näkemys sosiaalisen vuorovaikutuksen optimaalisesta tilasta, vuorovaikutuksesta, joka mahdollistaa niin viestien autenttisen välittymisen, vapaan itseilmaisun, kuin yhteisyyden kokemisenkin molemminpuolisesti. Kun olin tuon tilan lähteiden ohjaamana määritellyt, saatoin tarkastella, mitkä tekijät edesauttavat optimaalista vuorovaikutusta, kommunikatiivista toimintaa tai aitoa dialogia. Ja käänteisesti, mitkä tekijät ovat sen esteenä? Näillä tekijöillä oli mahdollista hahmottaa dialogisuuden luonnetta ja pohtia, mikä dialogisuuden merkitys on ja myös sitä, onko dialogisuus taito, jota voidaan edistää.

Näissä kysymyksissä pyrkimyksenäni oli päästä Buberin ja Habermasin teorioiden systemaattiseen aineistolähtöiseen analyysiin tuon aihealueen piirissä. Poimin tuon aihepiirin osatekijät aineistoista ja teen niistä tiiviimmät konstruktiot pääluvuissa 4 ja 5. Reflektoin konstruktiota sekä alkuperäisellä teorioiden kohdistuneella kritiikillä kun myös omalla kritiikillä tai tarkennusehdotuksilla (päätelmäluvuissa). Myöhemmin rakensin synteesin, missä pyrin huomioimaan teoreetikoiden alkuperäiset totuusväitteet. Kritiikin esiin nostamien huomioiden ohjaamana muodostui myös vaihtoehtoisia hahmotuksia tuolle synteessille (Luvuissa 6 ja 7). Pyrin rikastamaan aihetta tarvittaessa käyttämällä muitakin teorioita, mikäli niitä tarvitaan vahvistamaan aineistosta esiin nostettua dialogisuuden ymmärrystä tai liittämään aihe ajankohtaisiin keskusteluihin. Tutkimukseni lopputulos ei palaudu vain Buberin ja Habermasin teorioiden, mutta niiden rakenteet ovat lopputuloksen runkona.

Tiivistetysti tutkimuksen kulku eteni pääpiirteissään seuraavasti:

Ensimmäinen kierros: 1) tutkimuskysymys, mikä on optimaalinen vuorovaikutus Buberin ja Habermasin mukaan, 2) vuorovaikutuskuvausten kerääminen aineistokirjallisuudesta, 3) vuorovaikutuskuvausten kiinnittäminen molempien kokonaisteorioihin, 4) teoreetikoiden ja teorioiden kiinnittämien historiaan.

Toisessa hermeneuttisessa kierroksessa: 5) kokonaisteoriat ja historia muokkasivat vuorovaikutuskuvauksia, 6) teorioiden herättämän kritiikin vuoropuhelu esiin kaivetun dialogisuuskuvauksen kanssa.

Kolmas kierros: 7) teorioiden vertailu ja sovitus yhteen, 8) vaikuttavien elementtien erottelu, 9) teorioiden elementtien vuoropuhelu, 10) kerätyn aineiston kokonaisuuksien vuoropuhelu ja yhteensovitus, 11) ontologian ja epistemologian erojen vahvistuminen, 12) dialogisuuden kentän laajentunut synteesi ja dialogisuuden optimitilanteen kuvaus.

Kaksi ensimmäistä kierrosta tutkimus eteni hermeneuttisen analyysin vallitessa ja kolmannella kierroksella kriittistä realismia ja konstruktivistista analyysiä tutkimusotteeseen lisäten, jotta keskenään erilaiset hermeneuttiset aineistot voidaan sovittaa jonkinlaiseen synteisiin. Analyysi on hermeneuttisen perinteen mukaan ”käsityötä”, eläytymistä ja ymmärtämistä, jota muut menetelmät alisteisesti tukevat. Analyysin premissit on kirjoitettu näkyville ja niistä johdetut päätelmät on perusteltu läpinäkyvästi.

### 3.4 Eettiset kysymykset

Tutkimus perustuu julkaistuun ja julkiseen kirjalliseen aineistoon, joten eettisyys rajautuu pitkälti tiedeyhteisön omaan kirjoitusetiikkaan, jossa lähteitä on käytetty oikein ja niihin on viitattu asianmukaisesti ja että teksti muutoin on oman ajattelun tuotosta. Myös se, että tutkimuksen prosessin kuvaus ja tulkintojen muodostuminen on esitetty johdonmukaisesti, kuuluu kirjoitusetiikan piiriin. Jälleen kriittisenä huomiona voin sanoa, että koska jokainen ihminen on adaptiivinen olento, alati asioita ja tietoja omaksuva, on lopulta mahdotonta sanoa, mikä ajattelu on omaa ja mikä omaksutun tiedon hahmottomasta muistipankista esiin nostettua tai tiedon murusista uudelleen koottua. Mutta tieteellinen lähdeviitekäytäntö huomioi vain sen osan työtä, joka on käyty eksplisiittisen rationaalisen prosessin kautta. Oma työtapani on eklektinen, haluan kytkeä kaiken samaan suureen ymmärryksen prosessiin, joten tämä työ on saanut vaikutteita hyvin laajalti inhimillisestä elämismaailmasta, toki merkitykselliset osat pohjautuvat lähdekirjallisuuteen (ks. Tuomi & Sarajärvi 2002, 62, 63).

Tutkielman aihe puolestaan on hyvin pitkälti kiinnittynyt inhimillisiin eettisiin kysymyksiin. Dialogisuudessa joudutaan tekemään eettisiä ratkaisuja, jotka heijastuvat vuorovaikutuksen lopputulokseen. Vallan ja vastuun, yksilöllisen hyvinvoinnin ja yhteisön

hyvinvoinnin suhteen jokainen joutuu tekemään käytännössä päätöksiä, minkä asettaa etusijalle ja millä perusteella. Tämä keskustelu on ollut kovin vähän esillä nykyajassa ja toivon asian nousevan uudelleen esille dialogisuuden teeman kautta, sekä tietoisuuteen että keskusteluihin.



## 4 MARTIN BUBERIN AITO DIALOGI

Martin Buberin ajattelusta pääsiallinen tulkintani kohde on vuonna 1923 alun perin saksaksi julkaistu *Minä ja Sinä*, jonka Jukka Pietilä on suomentanut ja joka on julkaistu Suomessa vuonna 1995. Kirjassa tiivistyy ”aito dialoginen” visio yhteydestä, jonka Buber yritti uskollisena alkuperäiselle visiolleen kirjoittaa julki. Buber itse kirjoitti haluttomuudestaan korjata tekstiään myöhemmin, koska silloin se voisi etäännyä alkuperäisestä todellisuudesta ja muuttua vääristyneeksi kielelliseksi konstruktioksi. (Buber 1995, 155.) Buberin toinen kirja *Between Man and Man* (alkuteos 1947, sähköinen versio 2002) on jo selvästi toimitetumpi esitys, joka kiinnittää teemoja tarkemmin muuhun länsimaiseen filosofiaan ja yhteiskuntatieteeseen sekä pyrkii tarkentamaan aiempaa dialogisuuden esitystä. Keskityn kuitenkin mahdollisimman puhtaaseen dialogisuuden kuvaukseen alkuperäisen kirjan pohjalta.

### 4.1 Martin Buberin ajattelun juuret

Martin Buber syntyi 1878 Wienissä juutalaiseen perheeseen. Martinin äiti jätti perheensä Martinin ollessa alle kolmevuotias, äiti katosi yllättäen. (Pietilä 1995, 7.) Vasta myöhemmin selvisi, että äiti oli lähtenyt venäläisen upseerin mukaan (Kramer 2003, 45). Äidin katoamisen jälkeen Martin muutti isovanhempiensa kasvatettavaksi ja opetettavaksi heidän maatilalleen Lembergin lähelle. Isoisä Salomon Buber oli huomattava rabbiininen oppinut, joka oli perehtynyt erityisesti Midrašimin, Raamattua koskevan saarnakirjallisuuden tutkimiseen. (Pietilä 1995, 7.) Isovanhempien luona vallitsi muutenkin hyvin sivistynyt ja oppinut ilmapiiri, samoin sosiaalinen integraatio oli vahva (Buber 1967, 3). Äidin katoaminen oli nuorelle Martinille asia, joka sai hänet pohtimaan elämän syviä kysymyksiä, ja hän nostaa myöhemmin itse esiin tuon tapauksen teorioidensa esimerkeissä. (Buber 1967, 3; Kramer 2003, 45, 46.)

Ollessaan neljätoistavuotias, Martin muutti agronomi-isänsä luo. Siellä hän pääsi kosketukseen hasidismien kanssa, joka on itäeurooppalainen juutalainen uskonnollinen liike. Hänen isänsä suhde luontoon, maailmaan ja ihmisiin oli hyvin intensiivinen. Samalla Buber kuvaa isäänsä täysin epäromanttiseksi ja ei-tunnekeskeiseksi ihmiseksi. Silti hän oli elävässä yhteydessä kaikkeen ympärillään. Tämä suhtautumistapa vaikutti nuoreen Martiniin vahvasti. (Buber 1967, 6, 7; Pietilä 1995, 7.)

Vuodesta 1896 alkaen Buber opiskeli Wienin, Berliinin, Leipzigin ja Zürichin yliopistoissa tehden väitöksen vuonna 1904. Opiskeluaineina oli mm. sosiologia, filosofia, taide- ja kirjallisuushistoria, filologia, kansantaloustiede ja psykiatria. (Pietilä 1995, 7.)

Buber koki jo nuorena sionistisen liikkeen läheiseksi, kuitenkin keskittyen sen kulttuuriin ja uskonnollisiin aspekteihin. Hän oli sitä mieltä, että vaikka juutalaisuus uudistuisi ja vahvistuisi, sen vahvistumisen ei pitäisi samalla olla uhkana mitään muuta kulttuuria vastaan. Arabien ja juutalaisten rinnakkaiselo ja yhteistyö voi kukoistaa juutalaisen kulttuurin vahvistumisesta huolimatta. Tätä näkemystä sionismin militaristinen siipi ei jakanut. (Pietilä 1995, 8.)

Buber oli aktiivinen yhteiskunnallinen keskustelija. Hän toimi jo vuonna 1901 toimittajana *Die Welt* -lehdessä. Hän oli mukana perustamassa Judisches Verlag kustantamoa. Vuonna 1916 Buber perusti *Der Jude* -kuukausijulkaisun, jota hän toimitti vuoteen 1924 asti. Tämä lehti oli saksankielisen juutalais-älymystön keskeinen keskustelufoorumi. Sen jälkeen Buber oli mukana *Die Kreatur* -lehden toimituksessa. Vuonna 1920 Buber perusti Franz Rosenzweigin kanssa aikuiskasvatus instituutin. Ajalla 1924–1933 Buber toimi Frankfurtin yliopistossa juutalaisen uskonnon ja etiikan professorina. Vuonna 1934 Buberista tuli juutalaisen aikuiskasvatuksen ja juutalaisten opettajien uudelleenoulutuksen pääorganisaattori Saksassa. Hitlerin valtaantulon jälkeen Buber omisti voimansa juutalaisten henkisten ja uskonnollisten voimien vahvistamiseen, odotettavissa olevaa ennenäkemätöntä haastetta ja uhkaa silmälläpitäen. Hän oli itse henkisen vastarinnan väsymätön edustaja. Vuonna 1938 Buber muutti Palestiinaan sen jälkeen, kun natsien salainen poliisi kielsi häneltä julkisen toiminnan Saksassa. Palestiinassa Buber kutsuttiin Jerusalemin yliopistoon sosiaalifilosofian professoriksi. (Pietilä 1995, 10,11.)

Vuonna 1942 Buber oli mukana perustamassa Ihud-liikettä, jonka tarkoituksena oli edistää arabien ja juutalaisten yhteistyötä binationaalisen kansakunnan luomiseksi Palestiinaan. Se olisi tarkoittanut kahta itsenäistä kansakuntaa yhdessä maantieteellisessä valtiossa. Hanke ei kuitenkaan onnistunut ja liike lakkautettiin vuonna 1964. Siitä huolimatta rauhankysymys oli Buberille tärkeä hänen elämänsä loppuun saakka. (Pietilä 1995, 11.)

Israelin valtion perustamisen jälkeen Buber perusti sinne instituutin huolehtimaan aikuiskasvatuksesta, tullen itse sen johtoon vuonna 1949 (Pietilä 1995, 11).

Buberin juutalainen uskontokäsitys muotoutuu hasidismiin kautta. Hasidismi on itäeurooppalainen juutalainen uskonnollinen liike, joka korosti tavallisen ihmisen henkisen etsinnän merkitystä hallitsevan ortodoksisen systeemin sijaan joka oli muuttunut lakikeskeiseksi ja muodolliseksi. Nykyajan filosofien ajatukset tukivat Buberin hasidistista perustaa. Nietzsche toi ihmisen itsensä antropologisen pohdinnan keskipisteeseen vahvemmin kuin kukaan muu edellinen ajattelija ja Kierkegaard korosti yksilöllistymisen olevan aidon jumalsuhteen ehto. Feuerbach puolestaan tähdensi, että ihmisen olemus ei ole yksilössä itsessään, vaan elävässä ihmisten yhteisössä. Immanuel Kant oli myös pitkäaikainen henkinen isähahmo, jonka stoalainen asenne aikaan ja paikkaan rauhoitti Buberia; ne ovat vain aistikykyimme muodollisia ehtoja, eivät asioiden todellisia ominaisuuksia. (Pietilä 1995, 12, 13.)

Buber omisti vuodet 1904–1909 täysin hasidististen tekstien ja traditioiden tutkimiselle. Hasidismin merkittävin henkilö oli 1700-luvulla elänyt Baalsem. Hänen näkemyksensä mukaan tosi uskonto ei tule ilmi oppineisuudessa eikä askeesissa, vaan siinä, että Jumalan läsnäolo tiedostetaan kaikessa eksistenssissä. Jokainen yksilö on Jumalan ja maailman vuorovaikutuksen subjekti, osa kosmista kokonaisuutta. Jumalan ja ihmisen kohta- lo ovat toisiinsa sidotut ja lopulta kaikki ratkaistaan ihmisen elettävässä elämässä. On yksilön omasta ”hurskaudesta”, yhteydenkyvystä, kiinni kuinka yksilö löytää sijansa maailmassa ja pelastavassa armon virrassa. (Pietilä 1995, 13, 14.) Vuonna 1904 Buber ”oivalsi ilmestyksenomaisesti hasidistisen sielun” (Pietilä 1995, 14.) Sen mukaan juutalaisen uskon ydin oli, että ihmisen oli elämässään oivallettava ja löydettävä jumalankuvankaltaisuus tekona, tulemisena ja tehtävänä. Tämä edellyttää yksilöltä kasvua siksi persoonaksi, joksi hänet on luotu tulemaan. (Pietilä 1995, 13, 14.)

Buber kirjoitti hasidismista useita laajoja kokoomateoksia. Myös *Minä ja Sinä* -kirja voidaan katsoa hasidismin myötä kasvaneeksi dialogiseen ajattelun kiteytymäksi. Buberia kiinnosti kuitenkin myös muut henkiset kulttuurit ja kansojen muinaistarut. Suomalaisen Kalevala kiehtoi Buberia ja hän toimittikin siitä 1914 uuden saksankielisen laitoksen. Hän myös teki Vanhan testamentin käännöstyön uudelleen saksaksi, aluksi Franz Rosenzweigin kanssa, mutta hänen kuoltuaan, teki työn itse loppuun vuonna 1961. Vaikka aidon dialogisuuden juurina hasidismilla on suuri merkitys, Buber kytkee yhteyden todellisuuden kirjoituksissaan moniin muihinkin uskonnollisiin ja muinaistaru- jen viisauksien kiteytymiin. *Minä ja Sinä* -kirjassaan Buber peilaa dialogisuutta muun muassa Buddhan opetuksiin ja Intian pyhiin kirjoituksiin (esim. Buber 1995, 117–125),

sekä kristinuskoon ja Jeesuksen opetukseen (esim. Buber 1995, 94, 112–115.) Buberin dialogisuuden kuvaus ei siis palaudu vain juutalaiseen traditioon, vaan huomioi hyvin laajan yhteisöllisen viisauden jalostumisen useissa kulttuureissa halki aikojen.

Buberin kirjallinen tuotanto oli hyvin mittava ja laaja-alainenkin. Häntä onkin kansainvälisesti arvostettu ja palkittu monin kunnianosoituksin. Mm. YK:n entinen pääsihteeri Dag Hammarskjöld suositteli Buberille Nobel-rauhanpalkintoa vuonna 1959 (Pietilä 1995, 15).

## 4.2 Aidon dialogin olemus

Pyrin seuraavassa kuvaamaan olennaisin osin Buberin esittämän aidon dialogin ja siihen liittyvän teorisoinnin mahdollisimman autenttisesti, suodattamatta mahdollisesti uskonnollisiksi tulkittavissa olevia elementtejä ja ottamatta kantaa ilmiöiden tieteelliseen relevanttiuteen. Pyrin suosimaan samankaltaisia ilmaisuja ja lainauksia ja vasta tulkintavaiheessa pyrin kääntämään runollista kieltä täsmällisempään muotoon. Buberin Minä–Sinä–Se -käsitteistön sekä niiden johdannaisten luettavuus on hieman heikko, koska sanat sekaantuvat helposti arjessa toisessa merkityksessä käytettyihin samoihin sanoihin. Olisi tarkoituksenmukaista luoda niille uudet käsitteet, jolloin itse asian ymmärrettävyys ja luettavuus helpottuisi huomattavasti.

Tiivistetysti Buberin termistössä Minä esiintyy aina joko perussanoista Minä–Sinä tai Minä–Se (tai vaihtoehtoisesti ihmisestä Minä–Hän) muodostuvissa yhteyksissä. Yksilön minuus siis on aina suuntautunut joko yhteyden suuntaan (Sinään) tai välineellisyyden todellisuuteen (Se). Ilman jompaakumpaa suhdetta minää ei ole. (Buber 1995, 26.) Tämä kaksijakoinen minuus kohdistuu joko Sinään, joka on ulkopuolinen entiteetti ja jonka kanssa asetutaan suhteeseen. Tuon asettumisen kautta voidaan saavuttaa aito ehdoton ja kokonaisvaltainen yhteys (joka yhteys ei ole ”suorittamisen” kautta tapahtuva, vaan avautumisen). Minuus voi suuntautua myös Se-todellisuuteen, joka on aina välineellinen ja jakautunut (objektoitunut). Tässä kohteena voi olla yhtäläillä ihmiset ja olennot, mutta yhteys on alistainen omille esiymmärryksille, käsityksille ja tulkinnoille, jotka estävät puhtaan kohtaamisen. (Ks. esim. Buber 1995, 89; Huttunen 2003, 130, 131.)

Buberin (1995, 30, 31) mukaan aito dialogi on jakautumatonta ja kokonaisvaltaista yhteyttä Minän ja Sinän välisessä tilassa. Kun ajattelu ja objektoiva maailma tulee kuvaan

mukaan, aito dialogi särkyä ja tilalle astuu välineellinen Minä–Se -suhde. Minä–Se -suhde on arkisten asioiden hoitamisen taso, välineellisyyden, hierarkkisuuden, tunteiden tuulten sekä yhä pienempiin osasiin jakautuvien detaljien taso. Minä–Sinä suhde on tasavertaisen kohtaamisen taso, tila, jossa toinen kohdataan kokonaisuutena ilman pienintäkään ennakkokäsitystä tai arviota. (Buber 1995, 34.)

Yhteyden maailma tapahtuu kolmessa tasossa (Buber käyttää ulottuvuuden käsitettä): *Luonnon tasolla* yhteys väreilee hämärässä ja kielen alapuolisena. Olennot liikkuvat vastapuolinamme, mutta eivät pysty tulemaan luoksemme ja meidän Sinä-sanomisemme niille pysyy kielen kynnyksellä. (Buber 1995, 28; Kramer 2003, 40–51.) Buberin runolliset sanat ovat kuvailevia ja voidaan purkaa elementteihin. Tällä tasolla yhteys ei ole a) kielellisesti välittyä, b) väreilee hämärässä, eli ei ole jaettavissa olevien tulkintojen kirkastama ja c) ei pysty tulemaan luoksemme, eli yhteys ei ole vuorovaikutteista ja vuoropuhelua, vaan jaettua yhteyttä.

*Ihmisten välinen* yhteys on ilmeinen ja se on kieltä luova. Me voimme antaa ja saada Sinän. (Buber 1995, 28.) Yhteys ei kuitenkaan ole kielen ja käsitteiden kautta tapahtuvaa. Siinä ei ole käsiteellisyttä tai ennakkotietoa, se on välitön (Buber 1995, 34).

Kolmas yhteys on *henkisen maailman yhteys*. Siellä yhteys on ”kätkeyty pilviin”, ilmaisee itsensä kielettömänä, mutta kieltä luovasti. Emme havaitse Sinää ja tunnemme kuitenkin itseemme kutsutuiksi; me vastaamme olemuksellamme perussanaan, vaikkamme huulillamme kykene sanomaan Sinä. (Buber 1995, 28.) Tämä voidaan purkaa yhtäläillä osiin; a) yhteys on ”kätkeyty pilviin” kuvaa Sinän hahmottomuutta, emme tietoisesti saa siitä välineellisen todellisuuden piirissä hahmotettavissa olevaa kohdetta, b) silti yhteydessä tunnistamme Sinän, (hahmon, jonka pystymme tunnistamaan kokonaisuudeksi, aktuaalistetun hahmon) sekä yhteyden vahvasti, ...”selvempänä kuin kaiken koetun maailman selvyiden”. (Buber 1995, 32.)

”Jokaisessa ulottuvuudessa, jokaisen meille läsnä olevaksi tulevan kautta me katsomme ikuisen Sinän liepeisiin, kussakin havaitsemme henkäyksen siitä, jokaisen Sinän kautta puhuttemme ikuista, jokaisessa ulottuvuudessa sen laadun mukaisesti” (Buber 1995, 29).

Tämä jakaa ihmis-olemustakin kolmelle tasolle, luonnonolennon tasolle, ihmisten välisen kohtaamisen tasolle sekä hengen hahmottomammille tasoille. Näillä kullakin tasolla ihminen on yhteydessä olevaisuuteen ja nämä kaikki ohittavat abstraktin sanallisen

ajattelun. Buberin mukaan kaikki linjat kullakin tasolla yhtyvät kuitenkin ikuisessa Siinä, todellisuuden keskus-solmussa (Buber 1995, 103). Näiden kaikkien tasojen kautta tapahtuva vuorovaikutus on luonnollinen osa ihmisyyttä, ne ovat verrattavissa aistien havaintoihin. Niiden kautta saamme (ei järkeen redusoitavaa) informaatiota, joka helpottaa elämäämme ja millä ei ole suoraan uskonnollista tarkoitusta (mutta mitä uskonnot pyrkivät hahmottamaan).

### **Sana ja kieli**

Perussana ei ole luonteeltaan kielellinen. ”Perussana” -termi juontaa juurensa juutalaisuuden ja kristinuskon luomiskertomukseen, jossa alussa oli ”sana”. Termi sotkeutuu häiritsevästi merkkipohjaiseen symbolijärjestelmään, mikä ei vastaa ilmiön luonteeseen kovin hyvin. Parempi merkityksen kuvaaja voisi olla jotain virittyneen olemuksen, asennoitumisen, toimintasuunnitelman ja -tahdon muodostama sanaton intentio. Vasta elämässä ihmisten kanssa, noista kolmesta kohtaamisen tasosta (luonnonyhteys, ihmisten yhteys ja hengen yhteys), sana voi ottaa kielen muodon ja perussana välittyä samassa ilmaisumuodossa yhteydeltä toiselle. Täällä vastapuoli on puhjennut koko Sinän aktualisuuteen. (Buber 1995, 133.) Tämä Buberin toteamus vahvistaa fenomenologisen kokonaisuuden merkityksen: myös Se-maailmassa hankittu rationaalinen kompetenssi sekä sivistyspohja vahvistavat yhteyden maailman laadullisuutta ja heijastuskykyä ihmisen kokonaisuuteen.

### **Persoonaa ja minuus**

Perussanan Minä–Sinä Minä tulee itsestään tietoiseksi subjektiivisuutena ja ilmenee kehittyvänä persoonana (Buber 1995, 89). Persoonaa ilmentyy asettumalla yhteyteen muiden persoonien kanssa. Minä–Se -suhteen Minä ilmenee taas minäkeskeisyytenä ja tulee itsestään tietoiseksi kokemisen ja käyttämisen subjektina. Minäkeskeinen ihminen ilmentyy asettumalla erilleen muista minäkeskeisistä ihmisistä. (Buber 1995, 89.) Buber jättää mainitsematta kuinka persoonaa ilmenee liikkeessään minäkeskeisten ihmisten keskuudessa ja päinvastoin. Hakeeko persoonaa luonnostaan persoonaa minäkeskeisten joukosta vai sopeutuuko yhdeksi minäkeskeiseksi laumaan? Persoonan ja minäkeskeisen ihmisen ero muodostuu siis yksilön maailmaan suuntautuneisuuden mukaan, yhteys vaiko Se -todellisuus on se, jonka yksilö on ottanut ensisijaiseksi tavakseen kohdata elämä.

Minä muotoutuu lapsessa kasvuprosessin myötä. Alussa on Minä–Sinä -yhteys, jossa Minä on vasta hahmollaan ilman selkeää tietoisuutta Minästä. Vasta Minä–Se -suhde vahvistaa Minän, kun lapsi oppii erottamaan itsensä esineistä ja olennoista ja ottaa haltuunsa esineiden ja asioiden maailman, tutustuu tilaan, aikaan ja seurauksiin. Vasta erotauduttuaan Minäksi, lapsi voi avautua tietoiseen Minä–Sinä suhteeseen. (Buber 1995, 52–54.)

Buberin käsitteiden epäkäytännöllisyys kiteytyy esimerkiksi seuraavassa yksilön aidon toimijuuden käsitettä purettaessa. Alussa käytän Buberin referaattia ja sen jälkeen pyrin purkamaan sen osiin ja sanoittamaan hieman eri tavalla, mahdollisesti lähempänä Habermasin käyttämää kieltä. Aktuaalinen Minä toimii perussanasta Minä–Sinä käsin, epäaktuaalinen Minä toimii perussanasta Minä–Se käsin ja sen aktuaalisuus on näennäistä, koska se vaikuttaa vain ohikiitävässä ja yksilöllisesti paikantuneessa Se-todellisuudessa ilman Sinä -todellisuuden kokonaisuuden huomioivaa elementtiä. (Buber 1995, 90.) Kuitenkin yhteydestä Se -todellisuuteen siirtynyt henkilö säilyttää ”aktuaalisuuden siemenen”, joka suuntaa toimintaa Se -maailmassa. Aktuaalisuus ei ole vain Minässä, eikä vain Minän ulkopuolella, aktuaalisuus on osallistumista. Missä ei ole osallistumista, ei ole aktuaalisuutta. Tässä subjektiivisuudessa persoonan henkinen substanssi kypsyy ja kaipaus yhä korkeampaan ja ehdottomampaan yhteyteen kasvaa. (Buber 1995, 90.)

Tulkitsen tämän kokonaisuuden hieman eri järjestyksessä lähtien ylhäältä yhteydestä, jolloin tulkintaan muodostuu parempi jatkumo. Kuitenkin Buberin (1995, 91) mukaan todellinen ihminen, persoonaksi kasvava Minä, paikallistuu yhteyden todellisuuteen kykenevässä Minässä. Vasta persoona on aito tietoinen minuus, joka kykenee puhtaampaan, sanojen ja asioiden sotkemattomaan tietoisuuteen. Välineellinen Se -maailma on aina rajallinen, rajoittunut ja relativistinen, kun taas yhteyden todellisuus näkee tuon kaiken yli. Se -todellisuuden Minä toimii rajallisuuden ehdoilla ja ilman Sinä-yhteydestä tuotua tietoisuutta, näköaloja, vaihtoehtoja, on tuomittu Se -todellisuuden ohjaamaksi reaktiiviseksi sätky-nukeksi. (Ks. esim. Buber 1995, 71, 77, 80.) Yksilö toimii tuolloin Se -todellisuudessa, ehkä hyvinkin pätevästi, mutta ei kykene tuolloin ylittämään kohtaloaan, sillä Se -todellisuus on kuitenkin vain sanoihin (tai tunteisiin) sidotun mentaalisen todellisuuden ”virtuaalinen maailma”, ei kokonainen todellisuus, mihin Sinä -todellisuus puolestaan Buberin (vrt. 1995, 86, 98) mukaan ylittää. Aito toimijuus ja vapaus samoin kuin sivistyksen ja aidon kasvun ideaali kumpuaa yhteyden todellisuuden

lisuudesta. Samoin aito toimijuus tapahtuu yhteyden ja välineellisyyden vuoropuhelussa, elämän hengityksessä, se ei koskaan voi tyhjentyä pelkkään rationaalisuuden pakoon tai tunteen pakkomielteeseen. Yhteys ja aktiivinen toiminta kuuluvat yhteen, yhteys ei voi olla passiivista, vaan se on kasvavaa toimijuutta samalla kun se kasvattaa persoonallisuutta ja aktuaalista Minää. (Buber 1995, 90.)

### **Rakkaus**

Rakkaus on Buberin mukaan kosminen voima, jota tunteet saattelevat, mutta jotka eivät muodosta sitä. Esimerkissään Buber käyttää Jeesuksen rakkautta riivattua kohtaan ja rakkainta opetuslastaan kohtaan. Kuinka erilaista rakkaus näissä erilaisissa tilanteissa on ja mikä on kuitenkin yhteistä. Buberin mukaan rakkaus on yhtä ja tapahtuu, mutta tunteet omataan. Tunteet asuvat ihmisessä, mutta ihminen asuu rakkaudessaan. (Buber 1995, 37.) Rakkaus on Sinän ja Minän välillä, ihminen joka pysyttelee siinä, hänelle kaikki ihmiset avautuvat tasavertaisina ja aktuaalisina. Tämä avaa mahdollisuuden vaikuttamiselle, auttamiselle, parantamiselle, kasvattamiselle, kohottamiselle ja vapauttamiselle. ”Rakkaus on Minän vastuuntunnetta Sinästä”. Buberin mukaan on tärkeää oivaltaa ero tunnerakkauden ja kosmisena voimana ilmenevässä rakkaudessa olemisen välillä. (Buber 1995, 37.)

### **Kohtalo ja vapaus, pieni ja suuri tahto**

Buberin mukaan kausaalisuuden Se -maailma ilman Sinä -maailman yhteyksistä tulevaa vapautta, musertuu kohtalon mekaanisen koneen alle. Tämä uhka vaanii koko kollektiivisen Se-maailman kulttuuria, mikäli se eristyy Sinä-maailmasta. (Buber 1995, 79, 152.) Sen sijaan Sinä-yhteydessä kohtalo näyttäytyy valintoina, joita Sinä-maailman vapaudessa teemme, valitsemme kohtalomme puitteissa ja aktuaalistamme sen. Teemme valinnan vaihtoehtojen välillä ja annamme valitsemattomaksi jääneen vaihtoehdon voiman elävöittää ja vahvistaa tekemämme valinnan toteutumista. (Buber 1995, 77.)

Pieni tahto, joka ei ole vapaa, vaan esineiden ja vaistojen säätelemä (Se-maailmasta) kuuluu uhrata suurelle tahdolle. Suuri tahto kykenee etääntymään kohtalon pyörteestä kohti kutsumusta. Tämä muuttaa suhtautumista asioihin, ”tapahtumiin ei ole tarvetta sekaantua, muttei enää tarvitse antaakaan asioiden vain tapahtua” (Buber 1995, 86). Sinässä avautunut suuri tahto näyttää, mitä on kasvamassa esiin ja se kutsuu Minää aktualisoimaan kasvavan, niin kuin se hänen kauttaan tahtoo tulla todellisuuteen. (Buber



1995, 86.) Vastakohtana tälle yhteydelliselle ihmiselle esitellään mielivaltainen ihminen, joka ei usko eikä kohtaa. Hän toimii ”rukouksia kuulemattomassa” kohtalossa, Setodellisuudessa. (Buber 1995, 86, 87.)

### 4.3 Aidon dialogin reunaehdot ja kuinka yhteyttä voi valmistella

Aidon dialogin toteutuminen edellyttää reunaehtojen täyttymistä. Buberin runollinen teksti on täynnä määrittäviä reunaehtoja, jotka kuitenkin usein ovat käänteisiä. Ne siis määrittävät asioita, mitkä ovat esteenä aidolle dialogille. Lyhyesti tiivistettynä reunaehdot edellyttävät roolien, uskomusten ja ennakkoehtojen riisumista ja asettautumista tasavertaiseksi olennoksi. (Esim. Kramer 2003, 27.) Tämä tarkoittaa itsessä tapahtuvaa tietoisuuden siirtymistä erottumisen todellisuudesta kohti kokonaisvaltaisempaa kanssaolemista. (Esim. Buber 1995, 56.) Tähän liittyy myös rohkeus kohdata toinen paljaana, avata Minä Sinulle kaikessa keskeneräisyydessä, kunnioittavasti ja rakkaudessa ollen. Kolmas osa on astua ulos itseyden rajoista puolitiehen toista vastaan, yhteyteen, jossa ikuinen Sinäkin on läsnä. (Buber 1995, 56.) Reunaehdot vaativat siis valmistautumista minuuden sisäisissä asetuksissa, minuuden suhteessa ulkoiseen maailmaan sekä minuuden kykyä lähteä olentojen väliin, ulos pitkälti kielen rakenteisiin ja kertomuksiin sitoutuneesta Minä–Se -olemuspuolesta.

Eettinen ”Minän vastuuntunne Sinästä” (Buber 1995, 37) on yhtäläillä oleellinen osatekijä, joka läpäisee samalla koko prosessin. Buber edellyttää ”hurskasta” suhtautumistapaa, olemuksellista pyrkimystä ehdottomaan Jumalan tahdon mukaiseen hyvyteen. (Esim. Pietilä 1995, 14.) Samalla se edellyttää rehellisyyttä, koska yhteydessä ei voi olla petosta, koska kaikki tulee näkyville. Vääryyttä ei vältetä rankaisun pelossa, vaan siksi, että yhteydessä elämme samassa todellisuudessa Jumalan kanssa ja kaiken olevaisen kanssa. Vääryys koskettaa omaa olemistamme yhtäläillä, kuin muitakin.

Yhteyden mahdollisuuden valmistelu kaikessa vakavuudessaan edellyttää varsin uskonnollisen oloista elämää, henkistä elämää. Toisaalta yhteyden luonnollinen ilmeneminen vuoroin objektivoituneen Se-todellisuuden kanssa alati vaihdellen, ei ole ”yrittämistä” yhtään enemmän kuin uiminenkaan, kun sen kerran on oppinut. Buber varoittaa, että Se-maailma pyrkii edustamaan valheellisesti tosiolevaa Sinä-todellisuutta. Jos yksilö antaa

Se-maailman kasvaa ylleen, se tukahduttaa ja aiheuttaa Minän aktualisuuden menetyksen. (Buber 1995, 71.) Täten yksilön tietoisuudelta edellytetään konkreettista tietoa todellisuuden olemuksesta ja sen uhkista ja mahdollisuuksista. Tämä siksi, jotta yksilö voi tietoisesti valita mihin sitoutuu, eikä vain ajaudu tietämättömänä valinnasta toiseen ja lopulta Se-todellisuuden rukouksia kuulemattomaan kohtaloon, vaikka ei ole tietoisesti tehnyt mitään eettisesti arveluttavaa ja on pyrkinyt hyvään tahtonsa tasolla.

Tiedon lisäksi mainittu eettinen sitoutuminen on oleellista. Kolmanneksi ulottuvuudeksi tulee käytännön toiminnan taso. Sisäisistä todellisuuksista on liikuttava kohti toisia ihmisiä ja maailmaa. Yhteys on kokonaisvaltaista, eikä se löydy aktualistamatta itseään. (Esim. Buber 1995, 84–87.)

Yhteys avaa sanattoman ja jakautumattoman kohtaamisen, jossa Sinän kautta ”kaikki muu elää hänen valossaan” (Buber 1995, 31), joka voitaneen tulkita niin, että hänen eksistentiaalinen kokonaisuus suhteineen ”selvempänä kuin kaiken koetun maailman selkeys” (Buber 1995, 32) läsnä olevana ja aktualisena avautuu Minulle välähdyksenä. (Buber 1995, 31.) Informaatiota vapautuu suunnattomasti, mutta sen kieli ei ole rationaalisen logiikan kieltä, se on lähempänä tulkitsematonta aistihavaintoa. Buberin mukaan Sinä ei järjesty maailmaksi (Buber 1995, 56).

Tämä haastaa kielikeskeisen informaatiokäsityksen jolla rationaalinen logiikka toimii, mikä tiedemaailmassa on ollut määritelmällinen oletus. Sen voi kyseenalaistaa kuitenkin niinkin yksinkertaisesti, kuin visuaalisella havainnolla, joka ei ole jäsentynyt vielä sanalliseen tai kirjalliseen muotoon. Samalla tavalla Buberin teksti antaa informaatiota parhaiten runollisia tai vertauksenomaisia lauseita käyttäen, koska Sinän maailma on vielä tieteellisesti heikosti kartoitettu ja näin ollen riittävän täsmällisillä, sekä löytyviin merkityksiin selkeästi kiinnittyvillä sanoilla merkitsemätön. Myös Buberin käyttämien Minä–Sinä -johdannaisten sekaantumisen normaalissa kielessä käytettyihin samoihin sanoihin heikentää ymmärrettävyyttä omalta osaltaan. Toki havainnoitava todellisuus on erilainen, kuin kausaalisuuden determinoima Se -todellisuus, mikäli uskomme Buberin kuvausta. Silti, mikäli kuvattu todellisuus on intentionaalisesti saavutettavissa, se on tutkimuskelpoinen omilla ehdoillaan. Buberin mukaan yhteyden maailma on alati uudenlainen, tulee kutsumatta ja katoaa, vaikka siitä pitäisi kiinni. (Buber 1995, 56.) Silti tarkoitan intentionaalisella saavuttamisella sitä, että määriteltyjen reunaehtojen puitteissa voidaan saavuttaa joskus Buberin kuvailema yhteys ja samalla kuvatut seurannais-

vaikutukset. Kääntöpuolena on se, että reunaehtojen täyttämättömyydestä seuraa, että yhteyttä ei ilmene ja Buberin kuvailemat patologiat toteutuvat. Yhteydessä avautuvan informaation lähde on mahdollista spekuloida monelta kannalta. Teologisen lähestymistavan ohella on mahdollista olettaa rinnakkainen kollektiivinen tietoisuus, jolloin saadun informaation laatu voidaan normatiivisena ohjauksena kyseenalaistaa.

Rauno Huttunen (2003, 130) tiivistää Buberin eron länsimaiseen filosofiseen perinteesseen siten, että hänen perus-subjektina ei ole mikään yksilön transsendentaalinen olemuspuoli (ego tai joku muu yksilöllinen osa), vaan Sinän ja Minän välinen suhde. Länsimainen filosofia on pitkälti unohtanut yhteyden todellisuuden keskittyessään pään sisäisen maailman kartoitukseen. Yleisesti ottaen Buberin esitys aidosta dialogisesta kohtaamisesta on saanut runsaasti vesitettyjä johdannaisia, jossa aito Minä–Sinä suhde on korvattu Se-maailmaan sijoitetulla imitaatiolla. (Vrt. Friedman 2003, x.) Tämä uhkaa aina, kun yhteys kytketään puhumiseen ja kielen objektivoimaan maailmaan, eikä yhteyttä ontologisesti eroteta siitä. Luonnollisesti silloin ei saavuteta aitoa yhteyttä, vaan ainoastaan reunaehtojen puitteissa mahdollisesti parantunutta kommunikaatiota. Tai jos yhteys saavutetaan, sitä ei osata teoreettisesti erottaa muusta materiaalista. Tällöin ei kuitenkaan voida puhua aidosta dialogista ja viittaus Buberiin tässä yhteydessä on vähintäänkin arveluttavaa.

”Perussana Minä–Sinä voidaan sanoa vain koko olemuksella. Keskittyminen ja sulautuminen kokonaiseksi olemukseksi ei voi koskaan tapahtua Minun kauttani, ei voi koskaan tapahtua ilman Minua. Tarvitsen Sinän tullakseni, tullessani Minäksi sanon Sinä. Kaikki aktuaalinen elämä on kohtaamista.” (Buber 1995, 33, 34.)

”Yhteys Sinään on välitön. Minän ja Sinän välillä ei ole mitään käsitteellistä, ei ennakkotietoa eikä kuvittelua; ja muistinkin muuntuu, kun se siirtyy osasta kokonaisuuteen. Minän ja Sinän välillä ei ole pyrkimystä, pyydetä tai ennakoitua; ja kaipaus itse muuntuu, kun se siirtyy unesta tapahtumiseen itseensä. Kaikki keinot ovat este. Kohtaaminen tapahtuu vain siellä, missä kaikki keinot ovat sortuneet.” (Buber 1995, 34.)

”Olellainen eletään läsnäolossa, esineellinen menneisyydessä” (Buber 1995, 35). Tämä lause avaa yhteyden ja rationaalisen elämän aikaperspektiivien eron. Yhteys on nyt ja katsoo tulevaa, sanat kumpuavat aina historiasta, kuten Bahtinkin on kieltä tulkinut (esim. Lähteenmäki 2009, 65).

Aito dialogi on antautumista kokonaisvaltaiseen ja hyväksyvään, rakkaudelliseen yhteyteen toisen Sinän kanssa (Buber 1995, 37). Yhteyden ei tarvitse olla kuin silmänräpäyksellinen, kun se jo kantaa yli Se-puheen erillisyyden. Ristiriitojen noustessa, paluu Sinäyhteyteen sulauttaa näkemyshorisontteja ja helpottaa yhteisen tien löytymistä myöhemmin Se-maailmassa. (Vrt. Buber 1995, 56–58.) Aidon dialogin reunaehdot, usko ihmisen pohjimmaiseen hyvyyteen ja kaltaisuuteen, kyky koota itsensä rehelliseen avoimeen keskeneräisyyteensä ja avautua toisen tunnustetusti samankaltaisen kanssa, avaa mahdollisuuden yhteydelle. Buber esittää reunaehdoja pitkin tekstiä, muodossa joka edellyttää tulkintaa ja jotka eivät ole normatiivisia, vaan konkreettisia, yhteyden todellisuuden avaavia ohjeita.

Yksilöstä kasvaa persoona yhteyskokemusten myötä luonnollisesti, mikäli kasvuympäristö ei ole Se-todellisuuden rikkaruohon valtaama, jolloin yksilö ohjautuu minäkeskeiseksi ihmiseksi (Buber 1995, 79, 80, 90, 91). Vain yhteyden kautta persoona kehittyy ja tulee kokonaiseksi. Yhteys on luottamuksen tila. Reunaehtojen saavuttamiseen voi harjaantua ja oppia, itse yhteys tapahtuu ”armosta” (Buber 1995, 56), mutta molemminpuolisten reunaehtojen täyttymisen myötä yhteys on luonnollinen. Aidon dialogin estäjiä ovat vaatimukset, eriarvoisuuden kokemus, välinpitämättömyys, tunnekokemusten korostuneisuus ja läsnäolon puute nyt-hetkessä. Suuntautuneisuus Se-maailmaan, pidättyminen diskursseissa, hierarkioissa ja rooleissa ovat vahva este yhteydelle. Buber itse mainitsee, että tahto täyttää elämä kokemuksella ja käyttämisellä sulkee yhteyden mahdollisuuden. (Buber 1995, 58.)

Vaikka yhteyden pitäisi perustua ennakkoehdottomaan tasavertaisuuteen, Buber tuo esiin yhteyden erityistapauksia, joissa tasavertaisuus ei täysin täyty. Tällaisia ovat yhteys kasvatus- ja hoito- (tai terapia-) kontekstissa. Samoin yhteisön hengellisen kaitsijan rooli ei ole täysin vastavuoroinen, koska näissä kasvattajan, hoitajan ja salaisuuksiin vihkiytyneen kompetenssi on vahvempi. Tällöin täydessä vastavuoroisuudessa muutoin heikomman, tai tiedosta, taidosta tai muusta vajavaisemman Sinästä yhteyteen tuotu vajavuus tulisi vahvemman kannettavaksi. Molemminpuolisuuden ei siis ole näissä tapauksissa tarkoituksenmukaista olla täysi. (Buber 1995, 162–165.)

Buber antaa myös esimerkin karismaattisesta johtajasta, jonka tehtävä vaatii, ettei hänen pidä tietää, kuin liittyneisyydestään asiaansa, ei aktuaalisesta yhteydestä Sinäntodellisuuteen. Esimerkissä hän on Napoleon, mutta epäilemättä Hitlerkin oli samanlai-

nen johtaja, johon johtaa tuhansittain yhteyksiä, mutta hänestä ei ulos yhtään. Kaikki ovat hänelle Se ja hän kohtelee myös itseään Se:nä. Tämä on kolmas olemisen muoto mielivaltaisen ja vapaan ihmisen lisäksi, joka ”kohoaa esiin kohtalon omaisesti kohtalonhetkinä”. (Buber 1995, 95–97; Kramer 2003, 115.) Voi olla, että tämä karismaattinen johtaja tarjoaa mielivaltaisille ihmisille imitaation yhteydestä, mutta tämän yhteyden päässä ei ole ikuinen Sinä, vaan ainoastaan tämä demoninen johtaja.

Nämä esitetyt yhteyden erityistapaukset avaavat mahdollisuuden tulkita yhteyden luonnetta syvemmin. Yksilöllä on näiden mukaan kyky kontrolloida ja säädellä yhteyttä, jopa kyky käyttää sitä itsekkäästi. Tämä kyseenalaistaa hieman Buberin kovin automaattisesti hyvään johtavaa yhteyden tulkintaa. Buber toteaa kuitenkin, että aitoon Sinä-yhteyteen ei ulotu mikään petos (Buber 1995, 31). Toinen suuri yhteyden merkitykseen vaikuttava tekijä on, kuinka yksilö tulkitsee ja sanoittaa yhteydestä vastaanottaneensa informaation ja kuinka soveltaa sitä rationaalisissa arkipäivädiskursseissa? Saman ilmiön erilaiset sanoitukset johtavat helposti uskonsotiin, joten ilmiön olemus on syytä pitää teoreettisesti mielessä, etteivät toisen todellisuuden diskurssit aja itse ilmiön edelle. Nämä tekijät on syytä tiedostaa, mutta en käsittele niitä tässä yhteydessä pidemmälle.

Yksinäisyydestä Buber tuo esiin kaksi perustaltaan erilaista vaihtoehtoa. Haitallisempi on vaihtoehto, joka nousee Se-maailman umpikujista ja ilmenee eristäytymisenä ihmisistä, pakenemisena viimeisistäkin yhteyden mahdollisuuksista. Toisaalta umpikuja voi johtaa keinojen sortumiseen ja parhaassa tapauksessa yhteyden luonnolliseen heräämiseen. Hedelmällinen yksinäisyys puolestaan tähtää itsen herkistämiseen yhteyttä varten. (Buber 1995, 134, 135.) Esimerkkeinä tästä ovat uskontojen pyhät profeetat, jotka usein vetäytyivät yksinäisyyteen palatakseen vahvistuneina yhteyteen toisten ihmisten kanssa.

#### 4.4 Buberin ihmiskäsitys ja maailmankuva, ontologia ja etiikka

Aito dialogi on fenomenologista, itsetietoiselle yksilölle avautuvaa suhdetoimintaa toisten tietoisuuksien kanssa, jossa yksilön ainutlaatuinen kokonaisvaltainen tiedostettu olemassaolo mahdollistaa yhteyden. Minä–Sinä yhteydestä avautuva ja tavoitettava informaatio ja sen tuonti tietoisuuteen Se-maailman hyväksi oman elämän kautta, on aidon dialogin ja samalla koko elämän peruskuvio. Sinä-maailma vaikuttaisi Buberin mukaan tarjoavan arvoja ja elämän suuntaviivoja luonnolliseen ja hyvään suuntaan. (Buber

1995, 31, 75–78.) Buber jakaa Nietzschen käsityksen ihmisen luontaisesta keskinkertaisuudesta, ihminen kasvaa täyteen mittaansa vain ylittämällä itsensä (Buber 2002, 178), vakkakaan ei jaa kaikkia Nietzschen asiaan liittyviä kytkeitä. Buber näkee yhteyden todellisuuden olevan perusta persoonaksi kasvamisessa ja vain se mahdollistaa aktuaalisen ja Se-maailman totaliteeteista vapaan yksilöllisen ja sosiaalisen elämän. Ilman yhteyttä yksilö väistämättä surkastuu ihmisyyden irvikuvaksi. (Esim. Buber 1995, 92, 2002, 237.)

Platonin idea-maailma, eksistenssin ulkopuolinen hyvän ideaali ei kuulu tähän kuvioon Buberin mukaan, hän sijoittaa sen Se-maailman ajatusrakennelmiksi (Buber 1995, 35, 36, 161). Sen sijaan ikuinen Sinä on Jumala, jossa kaikkien yhteyksien pidentyneet linjat leikkaavat (Buber 1995, 103). Buberin kritisoi Jumala -käsityksen ja käsitteen kuormittumista ja väärinkäyttöä. Kun puhumme aidosta dialogista, ikuisen Sinän käsite voidaan ymmärtää universaalina kaikkien yhteyksien kasaamana ilman jumaluuden uskonnollista kuormaa. Silti ikuinen Sinä on otettava huomioon, mikäli odotetaan löytävän jonkinlaista yhteistä jaettua arvopohjaa aidon dialogin yhteydestä. Mikäli ikuinen Sinä jätetään huomiotta, yhteyksien kattama näköala rajoittuu vain Minän kohtaamien Sinujen kattamaksi alueeksi. Tämä näkökulma toki voi puolustaa käytännössä havaittavaa kulttuurien pienryhmien sisäisen todellisuuskuvan tiivistymistä ja erottautumisen ilmiötä (aatteet, ismit, muodit,...) kokonaisuudesta. Tämä näkyy niin erilaisten ääriryhmien, aivan kuten minkä tahansa tiivistyneen ryhmän arvopohjan erottautumisena ja samalla heikompana kykynä vuoropuheluun ryhmän ulkopuolisten kanssa. Tässä kehityksessä kulttuurien arvopohjat eriytyvät ja vieraan kulttuurin edustajalle ei rohjeta sanoa Sinä, jolloin maailma sekä oma asema siinä näyttäytyisivät Buberin mukaan aidossa dialogissa osapuolille vieraan kulttuurin silmin (esim. Buber 1995, 130).

Se-maailman dominanssi kulttuureissa ja virallisessa yhteiskunnassa on kiihtyvää. Instituutiot ja yksilöllinen tunne-elämä eivät kykene luomaan persoonallista elämää, vaikka vallitsevat kulttuurit niin väittävät. Sieltä haettu emansipaatio on tuomittu epäonnistumaan. (Buber 1995, 69, 92, 98.) Vastaavasti Sinä -todellisuus, joka toisi täyttymyksen hahmottomalle kaipuulle, elää ja siirtyy tiedostamattomana erilaisissa kulttuuriperimissä, tai syytyy ja sammuu satunnaisesti yksilöiden tietämättä mitä tapahtuu. Virallisessa instituutioiden maailmassa dialogisuudelta on riisuttu yhteys ja on keskitytty vain rationaaliseen Se-puheeseen. Buberin käsitteistössä tämä ei kuulu enää lainkaan dialogisuuden piiriin.

Buberin ihmiskäsitys on eksistentiaalinen ja holistinen. Vaikka inhimillinen olemassaolo on kaksinapaista, järjen, logiikan, tunteiden ja ajattelun Se-maailma ja toisena napana Minä–Sinä yhteyden kaiken kattava läsnä olemisen maailma, nuo niin erilaiset maailmat kuuluvat kiinteästi yhteen. (Vrt. Buber 1995, 33.) Kuitenkin kokeva Minä kuuluu Se-maailmaan. Yhteyden maailman Minä ei ole rajoitettu, se ei ole vain Minussa vaan ”levitty Sinässä yli taivaan piirin.” (Buber 1995, 31.) Nämä kumpikin ovat Minä, tosin vain vuorotellen, näistä erillistä minuutta ei Buberin mukaan ole (Buber 1995, 26). Yhteyden transsendentti maailma on Buberille selkeästi Se-todellisuudesta eroava ja konkreettinen todellisuus, vaikka se sijaitsee kielellisen ajattelun maailman ulkopuolella ja on näin ollen ajattelun prosessien vieraalta maalta käsin hahmoteltava kokonaan uudelle kielelle.

Buber ei anna suoraan yksityiskohtaista kuvausta aidon dialogin prosessin tapahtumista yksilön sisäisissä rakenteissa, mutta yleisestä aidon dialogin kuvauksesta voi päätellä, että yhteystapahtumassa sanallisen ajattelun tulee väistyä, koska sanat jo ontologisesti yksilöivät ja jakavat prosessin objektia, mitä jakoa Buberin mukaan yhteyden kokemuksesta ei ole. (Siinä on vain kaikki) (Buber 1995, 33, 63–64, 105.) Buber sijoittaa Minä–Sinä suhteen tapahtumisen olentojen väliin, ulkopuolelle kumpaakin (ks. esim. Huttunen 2003, 131). Se-tietoisuus on Buberin mukaan pistemäinen, sidottu aikaan ja paikkaan, menneisyyteen ilman nykyhetkeä. Yhteys on puolestaan kokonaisuutta, joka tapahtuu rakkaudessa, olentojen välillä läsnäolossa. (Buber 1995, 34–38.) Ilman kvanttikenttien teoriantia tuon tietoisuuden käsittely on nykyisen yhteiskuntatieteen ulottumattomissa. Siksi jätän tuon näkökulman vähemmälle huomiolle ja oletan riittävän hahmottamisen onnistuvan vielä tunnettujen neuroprosessien kautta ja muokkaamalla tietoisuuden lajien käsitteitä. Ontologiselta kannalta olentojen välillä oleva tietoisuus on suhteellisen suuri paradigmaattinen muutos, joka ei liene ihan vielä valmis läpilyöntiin.

Biologiselta kannalta voidaan samalla olettaa, että rationaaliset aivoalueet vaimenevat ja jotkut toiset kokonaisvaltaisen informaation alueet aktivoituvat. Tässä ei ole sinänsä mitään mystistä, neuropsykologia tuntee monia ei-kielellisiä hahmotusalueita aivoissa. (Esim. Anderson 2009, 207–208). Se -todellisuus rakentuu sanojen ja rationaalisen prosessoinnin varaan, joiden kautta kaikkeen vaikutetaan. Se -todellisuus on siis mentaalinen konstruktio (sosiaalinen ja hermeneuttinen konstruktio), kaaoksen yksinkertaistettu kartta maailmasta, kun taas yhteyden todellisuus on läsnä järjestäytymättömässä alkutodellisuudessa (reaalinen ilmiö). (Mm. Buber 1995, 162.) Analogiana voidaan käyttää

reaalista palloa silmien ja käsien havainnoitavana (Sinä) ja valokuvaa pallosta, jolloin impressio välittyy median kautta. Kieli ja sen muodostama tajunnallinen kuva on yhtä lailla media kuin on valokuvakin, yhtä kaukana reaalisesta ilmiöstä. Sinän kautta näkee myös Se-todellisuuden rajoittuneisuuden ja ahdistavan totaliteetin sekä ihmisen oman lohdullisen ja vapaan aseman kosmoksessa, kun Se-maailman valta näin suhteellistuu. (Buber 1995, 84–86.) Se -todellisuus on työkalu persoonalle, kun taas minäkeskeiselle ihmiselle tuo kartta edustaa koko todellisuutta. Koska Se -todellisuuskin on jokaiselle yksilölle omanlaisensa, keskittyvät minäkeskeiset ihmiset väittelemään symbolien vertailukelpoisuudesta, kun taas persoonat tietävät symbolien olevan vain todellisuuden kuvajaisia. Todellisuus on hahmotettava symbolien takaa ja se onnistuu vain yhteyden kautta.

Analogiana yhteyden todellisuutta voisi verrata vaikka näkemiseen. Näkeminenkin tapahtuu minussa, päässäni, vaikka näkemisen objektien yleisesti uskotaan sijaitsevan avaruuden, tilan ja ajan kehikossa, niin kutsutussa konkreettisesti todellisuudessa. Näkeminen sijoittaa minut visuaalisesti hahmotettuun todellisuuteen. Näen aina jotain, kun silmäni ovat auki. Olen tietoinen näkemästäni, kun jokin näkemisen elementti ylittää huomiorajan, muuten näkeminen on automaattista, tiedostamatonta ja itse asiassa suurelta osin muistipohjaista. Aivot rekisteröivät ja luokittelevat nähtyä massaa jo tunnettujen objektien mukaan, jolloin vain hyvin pieni osa näkemisestä (tai muusta aistimisesta) on realistista ja nyt- hetkessä kiinni olevaa, muu materiaali tulee muistoista ja menneisyydestä ja riippuu tulkinnoistamme. (Ks. esim. Rainio 1993, 45–56.) Toki keskittymisellä tätä fokusta ja havainnon luotettavuutta pystyy muuttamaan, mutta aina jonkun toisen kanavan kustannuksella. Tällä ärsykkeiden rajaamisen menetelmällä keho vapauttaa kognitiivista kapasiteettia tärkeämpään käyttöön (”kognitiivinen sahuri”). Havaintopsykologia on aivan empiirisillä menetelmillä osoittanut, kuinka ohut tietoisuutemme kytkös todellisuuteen tosiasiaassa onkaan. Keskittymällä näkemiseen, esimerkiksi esteettisen ja vaikuttavan maiseman avautuessa horisonttiin, voimme sisäisesti avautua maisemalle, aistia sen kokonaisuutena, ei vain loputtomien detaljien summana, vaan todellisuutena, jossa olemme läsnä. Tämä analogia voi jotenkin tuoda aavistuksen omakohdattaiseksi siitä, mitä on muutos Minässä partikulaarisen Se-maailman ja yhteyden kokonaisen Sinä-maailman välillä.

Ainoastaan tieteenfilosofisesti ja tieteenteoriallisen perinteen mukaisesti joudutaan uusille raiteille; rationaalinen prosessointi, jota on pidetty informaation neulankärkenä,



varsinkin positivistisissa tieteissä, saa haastajan ajattelun vähäarvoisina apulaisina pidettyjen ei-kielellisten prosessien piiristä. Toki hermeneuttinen ja fenomenologinen ajattelusuunta ovat huomioineet yksilön ja yhteisön osittaisen vallan yli positivismin ”konkreettisten tosiasioiden”, mutta sielläkin tiedonmuodostus perustuu pitkälti kielellisiin prosesseihin. Kriittinen realismi tunnistaa kehollisuuden kielettömän viisauden (mm. Kuusela 2006, 101). Hermeneutiikka huomioi yksilöllisen subjektiivisen vaikutuksen toimintaa ohjaavaan todellisuuskäsitykseen, mitä positivismi ei ole riittävästi noteerannut. (Ks. esim. Patoluoto & Tuomela 1976, 118–123.) Toisaalta hermeneutiikka on pitkälti kiinni kielivälitteisessä tietoisuudessa, se on rakentanut kielestä kyseenalaistamattoman dominoivan todellisuuden. Yhteyden todellisuus ei kuitenkaan antaudu kielivälitteiselle hermeneutiikalle, se vaatii omanlaisensa tutkimusinstrumentin. Yhteys on arkista elettävää todellisuutta, ei huipputiedettä, vaikka sen selitys sitä haastaakin. Buber itse tähdentää, että:

”Vaikka Minä–Sinä yhteyden ja Minä–Se dualiteetti olisi peruskäyttämismistä jokaisen ihmisen elämässä kaiken olevaisen kanssa, siihen tuskin kiinnitettäisiin huomiota. Siihen täytyy viitata, se täytyi tulla osoitetuksi olemassaolon perustassa. Laiminlyöty, hämärtynyt alkutodellisuus oli tehtävä näkyväksi.” (Buber 1995, ref. Pietilä 1995, 17.)

Jos tiedostamatonkin tieto yhteyden merkityksestä pääsee haihtumaan, Se-maailman houkutukset ja totaliteetit imaisevat helposti oman kohtalonsa pyörteisiin. Buberin omana aikana, ensimmäisen ja toisenkin maailmansodan vimmaisissa myrskyissä tämä tuli selkeästi esille.

Buberin yhteyden maailma edellyttää nykyiselle valtavirran tieteelle tunnistamattoman informaation olemassaoloa ja teoreettisestikin yksilöllisen (ja mahdollisen kollektiivisen) tietoisuuden osa-alueiden vahvempaa ontologista jaottelua. Buberin yhteys ei rajoitu vain inhimilliseen yhteyteen. Jätän kuitenkin muut yhteydet tarkemmin käsittelemättä, otan ne esiin vain kuriositeettina, joka kuitenkin auttaa määrittelemään yhteyttä kokonaisuudessaan. Buber puhuu yhteyden mahdollisuudesta kasvien ja ”elementaalien” kanssa, samoin kuin ”hengen, joka on jo astunut maailmaan, ja hengen, joka ei ole vielä astunut maailmaan välillä” (tarkemmin Buber 1995, 158). Buber kuvaa yhteydet kolmeen ulottuvuuteen, luonnon yhteyteen, ihmisten yhteyteen ja hengen yhteyteen (Buber 1995, 132, 158). Kullakin näistä yhteys tapahtuu kunkin tason oman eksistenssin mukaan. Näin ollen kullakin näistä olisi oma tietoisuutensa, johon Minä yhteydessä kyt-

keytyy ja kunkin tietoisuuden kautta pääsee kokonaisvaltaiseen tietoisuuteen (Buber 1995, 132, 133).

Buberin katsomuskanta näyttäisi olevan läheinen panpsykismien kanssa, jonka mukaan kaikki olevainen on hengen tai tietoisuuden läpäisemää. Samaa ajatusta lähestytään myös uudessa kvanttifysiikan mikrotapahtumien tutkimuksessa. (Esim. Rauhala 2009, 12, 13.) Kuitenkin tämä tietoisuus on mykkää, sillä ei ole itsetietoisuutta, joka ilmenee lähinnä vain ihmisissä (mm. Buber 1995, 30). Yhteyden perussanan Minän fyysinen olemus keskustelee puun fysiikan kanssa, ei puun hengen kanssa, henkinen Minä keskustelee muinoin eläneen kirjailijan hengenrakenteiden kanssa kirjan kautta ja niin edelleen (Buber 1995, 30-33). Tämä juuri on aitoa eksistentiaalista olemista aidossa dialogissa ja tuotuna Se -maailman, rationaaliseen järjen rakentamaan keinotekoiseen diskurssien ja kielen rakenteeseen, muuttuu vasta sen kaivo-perspektiivisestä katsannosta mystiseksi ja oudoksi.

Buberin maailmankuvan tarkastelu panpsykykkisen näkökulmasta muodostaa seuraavan jatkumon. Kaiken läpäisee tietoisuus ja kaikki on vuorovaikutuksessa keskenään (yhteyden todellisuuden kautta). Kaikki oleva on myös yhteydessä Jumalaan (ikuiseen Siinään), joka on kaiken keskuslinkki. (Buber 1995, 132, 158). Olemassaololla on myös telos, tarkoituksenmukainen pyrkimys johonkin, jota kohti yhteyksien todellisuus johdattaa. Ihmisellä on mahdollisuus saada yhteys tuohon tietoisuuteen ja saada sieltä informaatiota. (Esim. Buber 1995, 31) Tämä auttaa suuntaamaan omaa yksilöllistä elämän kokonaisuutta tarkoituksenmukaisesti ja valintansa mukaan sopusoinnussa tai ainakin tarpeettomia konflikteja minimoiden tuon yhteyden avulla. Tämä on ihmisen eksistentiaalinen olemus, jota välineellistyneiden kulttuurien kantama Se -todellisuus pyrkii valtaamaan ja hukuttamaan omilla houkutusillaan. (Buber 1995, 58.)

Buberin holistinen ihminen on jakautunut kahteen eriluonteiseen todellisuuteen, yhteyden maailman Minä on poikkeava Se-todellisuuden Minästä. Näillä minuuksilla on poikkeavat intressit ja niiden olemus ja ympäristö poikkeavat toisistaan täydellisesti. Vain Se-todellisuuden Minä on kytkeytynyt rationaaliseen todellisuuteen. Sinäyhteyden Minä on ylittänyt yksilön ja ajallisuuden rajat. Erottautuminen arjen diskursseista on yhteyden ehto. Silti molemmat Minät ovat Buberin mukaan selkeästi tunnistettu minä, ”se joka sanoo Minä” (Buber 1995, 26). Ihmiskäsitys vaikuttaa dualistiselta, mutta jakautumisesta huolimatta molemmat puolet ovat olennainen ja jakamaton osa

ihmisen kokonaisuutta. Holistisuus on siis oikeampi kuvaaja, vaikka kuvaus helposti johtaa sekaannukseen.

Buber (mm. Kramer 2003, 112, 113) erittelee ihmisen suuntautumisensa mukaan kahteen kategoriaan, vapaaseen persoonaan sekä mielivaltaiseen ihmiseen. Ensimmäinen on yhteyden kasvattama ja vapauttama (Buber 1995, 85) ja jälkimäinen instituutioihin ja tunteisiin, rukouksia kuulemattomaan kohtaloon kiinnittynyt, Se-todellisuuteen juuttunut ihminen (Buber 1995, 86).

Emmanuel Levinas (1906–1995) on jatkanut ja muokannut Buberin dialogisuusanalyysiä omaan suuntaansa. Hän on tullut johtopäätökseen, että etiikka on ensisijainen ontologiaan nähden (mm. Hankamäki 2003, 92; Atterton, Calarco & Friedman 2004, 11). Toisaalta Levinas on sijoittanut filosofiassaan yksilöt eri tasoille, ylittämättömään toiseuteen, toisin kun Buber, joka sijoittaa yksilöt rinnakkain (Atterton, Calarco, Friedman 2004, 12). Buberin ontologiassa ihminen on kahden maailman kansalainen, mutta maallisen elämän yhteydessä tapahtuvassa olemassaolossa molemmat ovat yhtä merkityksellisiä. Tämän kaksinaisuuden myötä ihmisyyys kytkeytyy suurempaan telokseen, tarkoitukseen. (Buber 1995, 130.) Pysyttäytyttäessä vain järjen Se-maailmassa, tarkoitukset ovat vain mentaalisia kuvioita ja relativistisen kilpailun alaisia. Levinasin vaatimus etiikan ensisijaisuudesta ontologiaan nähden on Sinä-yhteyden reunaehtoien kannalta ymmärrettävä. Yhteys ei avaudu, mikäli sen edellyttämiä välttämättömiä, eettisiäkin ehtoja ei täytetä (Buber 1995, 58).

Yksilön ontologian voi ehkä kuitenkin käsittää myös potentiaalien kautta. Ihminen on olemuksellisesti kykenevä Sinä-yhteyteen, vaikkei yhteyttä käyttäisikään. Ihmisen ontologia sisältää kyvyn sekä yhteyden, että kokemisen todellisuuksiin. On lopulta tiedostamatta opituista sekä tietoisesti hankituista kompetensseista kiinni, mitä yksilö olemassaolonsa mahdollistamasta paketistaan elämän aikana käyttää. Etiikka kuuluu molemmille tasoille, mutta Sinä -yhteys tekee etiikan eläväksi, se on arvojen lähde. Buberin mukaan ei ole kahdenlaisia ihmisiä, yhteyden ihmisiä ja minäkeskeisiä ihmisiä, on vain ihmisiä, jotka ovat enemmän tai vähemmän yhteydessä (Buber 1995, 92). Yksilön olemuksellisen ontologian lisäksi todellisuuden ontologia on merkityksellinen. Olennon holistinen olemus toimii kahdessa ontologisesti erilaisessa ympäristössä, joiden epistemologia on samoin hyvin poikkeava.

#### 4.5 Aito dialogi yksilöiden, yhteisön ja yhteiskunnan viitekehyksissä

Vaikka Buber kirjoitti *Minä ja Sinä* -kirjansa maailmansotien välissä, miltei sata vuotta sitten, voidaan pohtia miten ihminen ja yhteisö ovat sinä aikana muuttuneet ja ehkä kehittyneet? Materiaalinen todellisuus ja arki ympäristöineen ovat kokeneet valtavia muutoksia, mutta miten on ihmisten keskinäisen kohtaamisen laita? Lapset yleisesti ottaen saavat paljon enemmän huomiota ja samalla kasvatusta ja koulutusta. Mutta muuttaako se identiteetin muotoutumista, tekeekö se siitä helpompaa, parempaa tai edes erilaista? Onko arjen ja kohtaamisen ongelmat samoja nyt kuin silloin sata vuotta sitten? Miten koulukiusaaminen on kehittynyt sadassa vuodessa, tuntuko se kiusatusta nykyään paljon helpommalta kuin vanhoina aikoina? Onko ulkopuolisuuden kokemus miellyttävämpi kokea kalliissa autossa kuin polkupyörän selässä? Vai onko ongelmat samat, mutta hyvinvoinnin lisäys on helpottanut oireiden pakoilua? Buberin kuvaus vuorovaikutuksen jakautuneisuudesta ja yksipuolistumisesta istuu erittäin hyvin nykyajan ongelmakenttäänkin. Materiaalisen hyvinvoinnin lisäys on eri asia, kun sisäisen hyvinvoinnin lisäys ja sosiaalisen vuorovaikutuksen riittävä laatu. (Esim. Kortteinen & Elovainio 2012, 163.) Minuus rakennetaan pääpiirteittäin nykyajan valitsevassa diskurssissa (positivistisen tiedonihanteen ohjaamissa käytännöissä ja Habermasin mukaisen rationaalisen systeemitodellisuuden asettamassa) Se-maailman kehyksessä. On kodin oman vuorovaikutustavan varassa, pystyykö se haastamaan Se-maailman vaikutuksen. Tätä Se-todellisuuden diskurssia ylläpidetään median narratiiveilla, instituutioiden normatiivisella sekä resurssien käyttöön perustuvalla vaikutuksella. Se -todellisuus tunkeutuu yksilöiden väliinkin kollektiivisesti ylläpidetyllä maailmanselitysmallilla, johon jokainen omalla äänellään, enemmän tai vähemmän tietoisesti, osallistuu. (Vrt. Horkheimer & Adorno 2008.) Nämä Se-maailman osaset koostuvat tiedoista, taidoista, asemasta ja omaisuudesta ja jossa toiset ihmiset ovat välineitä tai kilpailijoita taikka huvitusten kullisseja. Aidolle dialogille pitää etsiä todellisuutta dominoivan diskurssin ulkopuolinen tila, sille ei ole sijaa kasvatusta- ja kouludiskurssissa puhumattakaan työelämästä, kuluttajuuden kilpavarustelusta ja vanhempien ruuhkavuosista.

Buber (1995, 47–51) sanoo, että lapsi syntyy yhteyden tilassa ilman erillistä tiedostavaa Minää. Minä opitaan vasta Se-maailman haltuunoton jälkeen, uudistettaessa yhteys Sinään.

Mikäli oletetaan, että aidosta dialogista saadaan Buberin (1995, 28, 29, 77) lupaama välähdys ikuisuudesta, universaali välähdys teleologisesta olemisen suunnasta, aito dialogi opittuna taitona johtaa koherenssiin erilaisten yksilöllisten elämänsuunnitelmien kanssa. Buberin (1995, 58) mukaan aito dialogisuus on osa ihmisen potentiaalia. Se on oleellinen osa minuuden kehittymisessä ja maailmasuhteen luomisessa, mutta se voi ilmetä kahden luontoisena. Se voi olla hyvin pirstaleista ja tiedostamatonta, tuolloin se on hallitsematonta. Se voi olla myös tietoista ja hyvin tiedostettua ja persoonaksi kasvavan minuuden ohjaamaa (Buber 1995, 85, 86). Aidon dialogisuuden voi omilla valinnoilla minimoida elämästään tai sitä voi vaalia ja viljellä. Samoin kun ihminen on oleuksellisesti uimakykyinen, on yksilön valinnoista kiinni käyttäkö kykyään vai antaa ko sen hautautua. (Vrt. Buber 1995, 87, 88.)

Dialogissa avautuva ymmärrys kunkin yksilöllisen elämänsuunnitelman tarkoituksenmukaisista näkökulmista vähentää vastakkainasettelua, ja parantunut kommunikaatio lisää yhteistyön mahdollisuuksia (vrt. Buber 1995, 79, 80). Se-maailman inhimillisen etäisyyden välimatkat kutistuvat ja Sinän turvallinen läsnäolo purkaa paineet Se-maailman näennäisen turvan ja aidon minuuden korvikkeiden addiktoituneelta haalimiselta (Buber 1995, 79, 68). Siitä huolimatta, tai tarkemmin siitä johtuen, toiminta Se-maailmassa paranee ja tarkoituksenmukaistuu, siitä tulee pakottomampaa ja kevyempää.

Nykyajan identiteetti- ja tarkoituksettomuus -ongelmaan kaivattua perspektiiviä antaa yhteys ”kokemuksellisesti” kaltaiseensa olentoon, eikä vain rajallisissa tilanteissa, vaan olevaisuuden kokonaisuudessa,. Buberin mukaan yhteyskokemukset voivat olla kauhistuttavia primitiivisellä tasolla, joten voidaan olettaa, että yhteyden voi saavuttaa monesta lähtökohdasta, monelle tasolle (mm. Buber 1995, 47, 55). Kuitenkin yhteys avautuu aina yksilön tilanteessa tarkoituksenmukaiselle tasolle, mikä puhuttelee ihmistä juuri hänen nykyisessä eksistentiaalisessa tilanteessaan. Tämä näkemys avaa portin kehityksen mahdollisuudelle, se ei sementoi yhteyttä aina samaan muuttumattomaan transsendenssiin, vaan tilanteen mukaiseen, silti kokonaisvaltaiseen, elävään yhteyteen. (Buber 1995, 47.)

Minä–Sinä yhteyttä voi verrata sisäänhengitykseen ja Minä–Se -yhteyttä uloshengitykseen. Minä–Sinä vetää transsendenssistä sanatonta informaatiota ja eksistoi sen Minä–Se -todellisuudessa. Ihminen osallistuu kanssaluojana maailman todeksi tekemiseen. (Buber 1995, 111.) ”Henki inhimillisessä asussaan on ihmisen vastaus hänen Sinälleen”

(Buber 1995, 63). Henki ei kuitenkaan ole Minässä, vaan Minän ja Sinän välillä. Buber täsmentää, että henki ei ole kuin veri, joka kiertää minussa, vaan kuin ilma *jossa* hengitämme. Vain yhteydenvoiman avulla ihminen voi elää hengessä. (Buber 1995, 63.)

Buber tähdentää, että jokainen yhteys perustuu yksilöllistymiseen (ja päinvastoin). Se avaa erilaisille mahdollisuuden tuntea toisensa, ei kuitenkaan täydellisesti. Merkityksellistä on, että ”...täydellisessä yhteydessä minun Sinäni käsittää minut itseni olematta se; minun rajallinen tuntemiseni sulautuu rajattomasti tunnetuksi tulemiseen.” (Buber 1995, 130.) Yhteys on siis itsetuntemukselle ja itsereflektiolle ylivertainen apuväline, jolla voi nähdä myös itsensä ulkoapäin objektiivisesti.

Buber hahmottelee teoriassaan myöskin yhteisön luonnollista mallia, josta piirretty kaavio esitetään Kramerin (2003, 84) kirjassa. Tiivistettynä Buber esittää, että yhteisö on toimiva, kun sen jäseniä yhdistää yhteyden Sinä, sekä yhteys jaettuun keskus-Sinä. Tämä keskus-Sinä ei ole kuitenkaan täysin sama kuin Ikuinen Sinä. Yhteisö ei ole ensisijainen, vaan yhteiset yhteyden langat elävään keskukseen, joita ilman ei ole aitoa yhteisöä. (Buber 1995, 147.)

#### 4.6 Buberin tulkinta yksilön ja yhteiskunnan suhteesta

Kun ihminen on eroamisen perussanan alainen, joka pitää Minän ja Sen erossa toisistaan, jakaantuu tämä alue kanssaihmisten kanssa kahteen kategoriaan, instituutioiden ja tunteiden alueeseen. Se-alueeseen ja Minä-alueeseen. Institutionaalinen alue käsittää kaiken intentionaalisen ja puolittain järjestäytyneen toiminnan, sekä niihin liittyvät mentaaliset toiminnot. Tunteet ovat sisäistä Minä-aluetta, jossa ihminen elää ja toipuu instituutioista. Buberin mukaan ”emootioiden spektri tanssii kiinnostuneen katseen edessä”. Kumpikaan todellisuus näistä ei saa Buberilta liiemmästi sympatiaa, instituutiot ovat ”komplisoitu foorumi ja tunteet alituisesta vaihtelusta rikas kammio”. (Buber 1995, 68.) Lisäksi rajanveto alueiden välillä on muuttuva, riippuen foorumista. Parisuhteessa ja valtakunnanpolitiikassa on omat linjansa, ja välillä linjat repeävät, tunteet valtaavat politiikan tai instituutio jyrää tunteet parisuhteessa. (Buber 1995, 68.)

Kuitenkaan kumpikaan näistä, instituutioiden tapaukset ja tunteiden esineet, eivät tunne ihmistä, eikä kummallakaan ole pääsyä aktuaaliseen elämään (Buber 1995, 69). Molemmat luovat illuusion ja lupauksen, että niiden kautta pääsee aitoon elämään ja sen

tyydyttävään hallintaan, samalla tavalla molemmat tuottavat pettymyksen. Tunteet purjehtivat maailman tuulten pyörteissä päämäärättömästi ja hyvin pienellä kosketuksella jaettavissa olevaan todellisuuteen, ne ovat pitkälti subjektin omaa unta, yhtä epätodellista. Pettymys instituutioiden kyvyttömyyteen tuottaa julkista elämää on saanut korjausesitykseen johdattaa niihin ”tunteiden vapautta”. (Buber 1995, 69.) Se ei kuitenkaan ratkaise ongelmaa, jos instituution alaiset vieraat ihmiset sidotaan toisiinsa tunteilla, mutta he eivät ole elävässä vastavuoroisessa yhteydessä, eivät elävään keskukseen eivätkä toisiinsa. Elävä molemminpuolinen yhteys sisältää kyllä tunteet, mutta se ei saa alkuaan niistä. Yhteisö rakentuu luovasta molemminpuolisesta yhteydestä, mutta rakennusmestarina on elävä, toimiva keskus. (Buber 1995, 69, 70.)

Instituutioiden, valtion ja talouden, Buber (1995, 73) näki jo omana aikanaan ryöstäytyneen villiintyneeksi ja karanneeksi koneeksi, jota ihmiset enää näennäisesti kuvittelevat pystyvänsä hallitsemaan. Yksilöt voivat vain konetta uhmaten inhimillistää sitä pienellä osalla, tuomalla yhteyden sanan Sinä hiljalleen yhä voimistuvana jokapäiväisiin kohtaamisiin. Vain niin voidaan kehityksen suuntaa kääntää. Mikäli Sinä-sanominen jätetään vain uskonnon piirissä tai lähisuhteissa tapahtuvaksi, merkitsee se välineellisen Se-maailman totaalista voittokulkua instituutioissa. Kyvyn sanoa Sinä pitää aktualisoitua koko elämässä. (Buber 1995, 71 – 76.)

Yhteiskunta monimutkaisena koneistona vaatii tehokasta Se-maailman rationaliteettia toimiakseen käytännössä. Ja Se ei ole pahasta, niin kuin Buber (1995, 71) sanoo. Vain se on pahasta, jos Se -todellisuus väittää edustavansa koko todellisuutta, pyrkii kasvamaan tosiolevan Sinä-todellisuuden yli. Yhteisö kasvaessaan, yhteyden perussanan toimiessa kokoavana voimana, vahvistaa aktuaalisuuttaan. Se säilyttää yhteyden ja saavuttaa Se-todellisuuteen paremman hallinnan, säilyttää subjektiivisen vapauden valita toimintansa suunta ja laatu. Jos taas Se-maailman kausaliteetit ohjaavat yhteisöä ilman yhteyden valoa, yhteisö ja yksilöt ovat vain reaktiivisessa suhteessa todellisuuteen. Yksilöiden vaikutus on tuolloin vain näennäistä, todellisuudessa yksilöt vastaavat vain sosiaalisen todellisuuden hermeneuttisten kertomusten vaatimukseen tai tosiasioiden mekaanisten koneistojen vaatimukseen. (Buber 1995, 74, 76, 78.) Yksilön, yhteisön ja yhteiskunnan aktiivinen vuorovaikutus Sinä-todellisuuden elävöittämänä ja Se-todellisuudessa toimen on Buberin muotoilema ihannetila. Sitä uhkaavat niin minäkeskeinen itseen vetäytyminen, kuin vain Se-todellisuuteen vajoaminen (Buber 1995, 79, 134).

## 4.7 Buberin kaksinapainen ihminen, yhteenveto ihmisen maailmassa olemisesta ja dialogista

Hakiessani vuorovaikutuksen peruselementtejä olen esitellyt Buberin näkemyksen vuorovaikutuksesta, joka perustuu ihmisen kaksinapaisuuteen. Yksilö toimii kahdessa eriluontoisessa todellisuudessa, välineellisessä ja objektoituneessa Se -todellisuudessa, mikä on konkreettisten tosiasioiden, instituutioiden ja tunteiden maailma (Buber 1995, 54, 55, 67, 68). Toinen todellisuus on yhteyden todellisuus, Minä–Sinä -todellisuus, jossa rajallisesta Minä–Se -todellisuudesta siirrytään rajattomaan kielen ulkopuoliseen tietoisuuteen. Sinä -todellisuus ”ei järjesty maailmaksi”, se on välähdyksenomaista oivaltamista pakenevasta laajemmasta todellisuudesta, joka kuitenkin antaa informaatiota, joka vastaa syvimpiä tarpeitamme. (Buber 1995, 55, 56, 63.) Buberin yhteyden todellisuus kiinnittää yksilön maailmaan ja toisiin olentoihin. Ihminen kasvaa persoonaksi vain yhteyden avulla ja yksilön toiminta saa voimansa ja tarkoituksensa yhteydestä. (Buber 1995, 52.) Se -todellisuus pyrkii valloittamaan yksilön ja luomaan illusion omavoimaisesta, minäkeskeisestä yksilöstä (Buber 1995, 58, 62, 68). Se -todellisuus ei kuitenkaan pysty täyttämään perimäistä kaipuuta, se tarjoaa vain illuusioita ja korvikkeita, pakenevan täyttymyksen ja toisaalta ”välttämättömyyden” pakon (Buber 1995, 68, 69, 84). Vuorovaikutuksen optimitila Buberilla on molempien todellisuuksien luonnollinen vuorovaikutus (Buber 1995, 57, 58). Minä–Sinä -yhteys kiinnittää kokonaiseen maailmassa olemiseen, antaa eettisen perustan, vapauden, tarkoituksen ja turvan sekä kiinnittää rakkauteen ja aktuaalisuuteen. Sieltä käsin saadaan perusta toiminnalle, joka tapahtuu Se-todellisuudessa (Buber 1995, 37, 54–56, 77, 78, 90).

Kun yhteyden Sinä muuttuu Se:ksi, on aika toimia. Hiipuneen yhteyden aktuaalisuus säilyy aikansa ja elävöittää toimintaa Se-todellisuudessa, missä yhteyden vaikutteet muutetaan sanoiksi ja teoiksi. (Buber 1995, 90.) Yksilön ohjaava auktoriteetti ei ole Se-maailman keinotekoinen järjestys, vaan laajempi yhteys kokonaiseen elämän verkostoon. Yhteyden näkymät vapauttavat ihmisen Se-todellisuuden totaliteeteista, tehden yksilöstä Se-todellisuuden kanssaluojan. (Buber 1995, 111.) Sinä- ja Se-todellisuuden vuorottelu on kuin universumin hengitystä. Sinä -yhteys antaa suuntaa ja voimaa sisäänhengityksessä, Se -todellisuus puolestaan antaa foorumin toteuttaa itseään osana suurta elämän kudelmaa uloshengityksessä. (Buber 1995, 52, 53.) Tuo kuvaus myös



jäsentää yhteyden ja välineellisen suhteen väliin kolmannen dialogisuuden tason; yhteyden elävöittämän dialogin. Tuossa tasossa vaikuttaa yhteyden aktuaalisuus, mutta se tapahtuu Se-todellisuudessa, kielen ja objekteihin jakautuneen maailman sisällä. (Ks. Buber 1995, 90.)

Tämä kirjallinen esitys tekee yhteydestä hyvin juhlallisen tapahtuman, vaikka arjen käytännössä se on vain yksinkertainen tapa toimia, silloin kun se tapahtuu luonnollisesti. Sama naturalistisuuden tunne valitsee silloinkin, kun yhteyttä ei ole ja ratkaisua haetaan Se-todellisuudesta. Siksi näiden keskenään eroavien orientaatioiden ero ja raja joudutaan hakemaan tietoisesti ja teoreettisesti, jotta on mahdollista henkilökohtaisesti määrittää paikkansa yhteyden kentällä ja ehkä muuttaakin tuota paikkaa.

Buber käyttää tekstissään uskonnollisia käsitteitä, tehden kuitenkin selväksi noiden käsitteiden käytännöllisyyden. Käsitteet eivät ole dogmaattisen ”pistis”-tyyppisen uskonnon entiteettejä, vaan ”emunah”, luottamus-uskon käsitteitä (Pietilä 1995, 18). Jumala on käytännössä havaittava kaikkien Sinä-yhteyksien keskuslinkki, uskoimmepa siihen tai emme. Uskonnollisuutta puolestaan voidaan ajatella samalla tavalla Sinä-yhteyden henkistämien yksilöiden yhteisönä. Aivan praktisena yhteisönä, jota yhdistää jaettu tapa toimia ja ajatella, ja joka vahvistaa henkisenä yhteisönä yksilöiden omaa kehitystä. Tavallaan uskonto voidaan käsittää institutionaalisenä ylärakenteena, joka tarjoaa foorumin tuolle kehittymiselle niille, jotka siihen tahtovat liittyä. Tosin Buberkin (esim. 1995, 13) kritisoi dogmikeskeistä juutalaisuutta omana aikanaan, järjestyneissä uskonnoissa elävä usko uskotyyppinä vaikuttaa jääneen edustuksellisen dogmaattisuuden ja alistavan uskon jalkoihin. Kuitenkin Se-todellisuuden kaikkialta tunkeva päällekkäisyys tarvitsee sitä haastavia vaihtoehtoja, missä Sinä -yhteydelle ja sen kasvulle olisi tilaa. Tässä yhteydessä Buber puhuu (elävän) uskonnon merkityksen puolesta. (Buber 1967, 742–744.) Sinänsä Buberin hahmottama aito dialogisuus ei edellytä mitään uskontoa ja on käsitettävissä tietoisuusfilosofisesti. Operationaalinen tietoisuus toimii sekä sanallisesti järjestyneen ajattelun ulkopuolella (esim. Buber 1995, 119), että tuon järjestelmän sisällä.

Buberin aito dialogisuus edellyttää etäisyyden ottoa ontologisesti ja epistemologisesti poikkeavaan sanallisen ajattelun muodostamaan Se-todellisuuteen, joka on yksilön oman elämän piirissä muodostunut käsitys maailmasta. Se on maailmasta muodostunut käsitys, jonka valossa havaitsemme ja tulkitsemme olemassaoloamme. Aito dialogi

edellyttää siirtymistä oman totuuskäsityksen ulkopuolelle, olemukseltaan toisenlaiseen tietoon. Siirtymistä kohti toista Minää, Sinää, jonka Se -todellisuus on omastamme poikkeava, mutta jonka yhteyden olemuksellinen Minä, ajaton ja jakautumaton, on yhtenevä omamme kanssa. Tuon Sinän kautta voimme saada ”vertaistietoa” oman olemassaolomme kehittämiseen ja samalla omalla tiedollamme autamme toisiamme ja yhteisöjä kehittymään. Buberin aito dialogi kasvaa yhteydestä, ei kiistasta tai muustakaan Se-todellisuuden ilmiöstä. Mutta tuo dialogi antaa pohjan niin konsensushakuiselle kehitymiselle kuin mahdollisten Se-todellisuuden kiistojen ratkaisumahdollisuuksillekin.

#### 4.8 Päättelyä ja tulkintaa

Osin päättelyä ja tulkintaa on ollut pakko tehdä jo aiemmissa luvuissa, sillä Buberin runollinen teksti pitää kiinnittää tutkimuskysymyksieni teemoihin. Olen pyrkinyt vahvistamaan Buberin näkemyksiä auki kirjoittamalla kohtia, joissa dialogisuuden elementtejä määritellään. Samalla olen pyrkinyt olemaan uskollinen hänen alkuperäisille ajatuksilleen antamatta toisten tulkintasuuntausten näkemyksien vaikuttaa tulkintaani.

Yhteyden maailma; yksinomaisuuden mahti (ausschliesslichkeit), kaikki Sinästä on läsnä Sinän ja Minän välillä, muoto, mekaniikka, väri, kemia, sen ”keskustelu elementtien kanssa ja keskustelu tähtien kanssa, ja kaikki yhdessä kokonaisuudessa.” (Buber 1995, 30.) Edellistä kuvausta Buber käytti yhteydestään puun kanssa. Yhteys koskettaa koko eksistentiaalista puuta. ”Naapurittomana ja lisäämättömänä Sinä täyttää koko taivaan piirin, ei niin, että ei olisi muuta kuin hän, mutta kaikki muu elää hänen valossaan.” Vasta kun astutaan pois Sinästä, voidaan Se-muotoon muuttunut kohde kokea, Sinässä kokeminen ei ole mahdollista. (Buber 1995, 31.) Kuvaus yksiselitteisesti rajaa yhteydestä kielen vaikutuksen pois, ilman kokemisen tilaa ei puhetta voi muodostua.

”Vain vaikeneminen Sinää kohtaan, kaikkien kielten vaikeneminen, vaikeneminen odottaminen esihahmoisessa, erillistymättömässä esilingvistisessä sanassa, jättää Sinän vapaaksi ja on sen kanssa valmiudessa, jossa henki ei ilmennä itseään, vaan on. Jokainen vastaus sitoo Sinän Se-maailmaan.” (Buber 1995, 63, 64.)

Vaikka ihmisten välillä yhteys on kieltä luovaa, yhteys ei perustu kieleen, koska ontologisesti yhteys tapahtuu toisella tietoisuuden tasolla. Tätä näkemystä muut tutkijat eivät ole huomioineet, kielelle on jätetty välittävä tehtävä (mm. Kramer 2003, 55, 56). Ontologisesti samanaikaisesti kielellinen ja kielellinen yhteys on ongelmallinen ja se kävelee

Buberin kuvaaman objektivoimattoman yhteyden yli sanojen kantaman objektivoivan merkityksen vuoksi. Myös hengen tasolla yhteys on kieltä luova, luonnon tasolla se on kielen kynnyksellä. (Buber 1995, 28–31.) Näiden kuvausten perusteella aidon dialogin voi määrittellä esikielellisesti suuntautuneeksi jaetuksi yhteydeksi.

Näiltä eriluontoisilta tasoilta (luonto, ihmiset ja henki) avautuvan informaation luonne ei liene tieteelliselle tiedonmuodostukselle kovin merkityksellistä, mutta yksilöiden ja yhteisöjen kehittymiselle se on oleellista. Tämä siksi, koska yksilö kasvaa persoonaksi ja Minuksi Minä–Sinä -yhteydessä, yksilöiden välissä (Buber 1995, 52) ja koska se vahvistaa aktuaalista (kokemuksellista) yhteyden tunnetta ja elämän tarkoituksellisuuden tunnetta (Buber 1995, 142). (Käyttämäni termit (kokemus ja tunne) ovat Se-todellisuudesta, mutta käännettynä ei – kielelliselle tuntemisen tasolle ne vastaavat kohdettaan) Näiden rakenteiden huomiotta ja tunnistamatta jättäminen jättää väistämättä ihmiskuvan vajavaiseksi.

Buberin mukaan yhteyden maailma avautuu Minän koko olemuksesta lausutun Sinän välityksellä. Minä–Se perussanan maailmaa ei kohdata koko olemuksesta, kokeminen kuuluu aina Se–maailmaan. Yhteyden maailmassa ei ole objektia, siellä on vain kaikki. Tunteminen, havaitseminen, aistiminen ja sanojen viipaloima ajattelu kuuluu Se-todellisuuteen. (Buber 1995, 33.) Nämä Buberin kuvaukset voidaan purkaa hieman edelliseen kappaleeseen viitaten, kaikkien olemuspuolten läsnäolo yhteyden tilassa on välttämättömyys. Yhteyttä ei voida tavoitella järjellä, hengellä tai tunteella, se avautuu vain kun kokonaisuutena olemme valmiit kohtaamaan Sinän, toisen kokonaisen olennon. Edelleen joudumme olemaan virittyneenä kohtaamaan ilman, että rationaaliset aivoalueet valtaavat tietoisuuden ja vetävät minuuden ihmisten välistä oman pään rajallisuuden sisään. (Buber 1995, 33, 105.) Tästä voidaan tiivistää toinen epistemologinen näkökulma. Se -todellisuus on oman ajattelun luoma kielen rakenteisiin kiinnittynyt kuva ja kertomus todellisuudesta, jonka varassa hallitsemme muutoin kaaosmaista maailmaa. Se -todellisuus on todellisuuden rajattu kuva, joka sijaitsee jokaisen oman pään sisällä. Sinä -yhteys on irrottautumisesta tuosta kuvasta kohti toista Minää. Tuossa välissä kummankin todellisuudet rikastuvat niin toistensa, kuin ikuisen Sinän laajemmista todellisuuksista. Tämä näkökulma on vaikeampi kytkeä suoraan Buberin kirjoituksiin, vaikka se on loogisesti johdateltavissa kokonaisuudesta. Tosin jo Sinän objektittomuus irrottaa episteemisesti yhteyden todellisuuden kielellisesti prosessoidun ajattelun maailmasta. Tuota vahvistavat Buberin kuvaukset yhteydestä: ”Ajattelu, josta puuttuu kaikki kuvi-

teltavissa oleva sisältö” ja ”joka voi olla elävän kokemuksen objekti, mutta jota ei voida elää” (Buber 1995, 119).

Aidon dialogin yhteys on vahvasti praktinen ja ihmistä maailmaan liittävä. Vaikka siinä on uskonnolliseen viitekehykseen liittyvä ulottuvuutensa, se ei irrota yksilöä sfääreihinsä arjen ulkopuolelle, vaan auttaa kiinnittymään konkreettiseen elämään tiukemmin, täydemmin ja kokonaisvaltaisemmin, koko olemuksellaan. (Buber 1995, 107.) Yksilö avautuu kyllä mystiselle transsendenssille ja vastaanottaa sieltä informaatiota ja vaikutteita. Noiden vaikutusten hyvyys ja toimivuus suhteessa käytännön elämään jää seuraustensa arvioitavaksi. Ovatko vaikutukset riittäviä yksinomaisesti kestävän ja eettisen elämänpolun ohjenuoraksi, vai ovatko vaikutukset kuitenkin henkisesti horisontaalisia, rinnasteisia? Jos eettinen taso ei luonnostaan johda kestävään tilanteeseen, jostain muualta tarvitaan vielä kirkkaampi johtotähti, joka johdattaa korkeampaan hyvään. Buber itse tulkitsi aidon dialogin johtavan automaattisesti eettisesti korkeatasoiseen elämään (Buber 1995, 31, 75–78).

Teoreettisesti Buberin hahmottelema vallitsevan todellisuuden kritiikki, sekä tasollinen jaottelu välineelliseen ja transsendenssinä ilmenevään laajempaan maailmaan, johon on saatavissa yhteys, on vahva. Buber luottaa kielen kykyyn välittää informaatiota, vaikka kielen kulttuurilliset erikoistumat käytännössä tekevät kielestä varsin relativistisen ja mahdollistavat lukuisat väärintulkinnat. Saman kielen sisällä voi olla yhtäläillä erilaisia esitys- tai tulkintatapoja. Vain saman elinpiirin ihmiset voivat ymmärtää kielen juuri ilmaisijan tarkoittamalla tavalla, jos silloinkaan. Tähän relativistisuuden probleemaan Minä–Sinä -yhteys teoreettisesti lupaa vastata oikein hyvin, yhteys näyttää maailman toisen silmin, näyttää kielen lähtöperusteet, mistä toinen sanoittaa asiansa kykyjensä mukaan. Yhteys luo jaettua kieltä, ei toisin päin. Buber kuvailee aktuaalisen yhteyden todellisuutta:

”...et voi tulla siitä yhteisymmärrykseen toisen kanssa, olet yksin sen kanssa; mutta se opettaa sinua kohtaamaan toisia ja kestäämään heidän kohtaamisensa; ja se johtaa sinut tulemisen suloisuuden ja lähtöjensä raskauden kautta sitä Sinää kohti, jossa yhteyksien linjat, yhdensuuntaiset, leikkaavat. Se ei auta sinua ylläpitämään elämääsi, se auttaa sinua vain aavistamaan ikuisuutta.” (Buber 1995, 56.)

”Opettaa kohtaamaan ja kestämaan kohtaamisensa” sisältää implisiittisesti lupauksen yksilöllisestä erillisyydestä ja erilaisuudesta. Yhteys ei ole tasapäistävä eikä determi-

noiva, se on vain suhteellistava ja kommunikaation syvyyttä lisäävä. Se paljastaa erilaisuuden lähtökohdat ja hälventää erilaisuuden vastakkainasettelua. Yhteys paljastaa myös moninaisuuden merkityksen, joka kuitenkin yhdistyy ikuisen Sinän kokonaisuudessa. Se-maailman ristiriitaisuudet voivat palvella suurempaa kokonaisuutta, mikä ei paljastu Minälle ilman ikuisen Sinän näkökulmaa. Vasta elävä yhteyskokemus antaa sanoille yhtenevän merkityksen. Pelkästään sanojen välttämä vuorovaikutus on Setodellisuutta ja sen erillisyyden ja tulkintamahdollisuuksien relativismin alaista. Toisin sanoen vain yhteys luo jaetun kielen. Kieli ja puhe ilman yhteyttä luovat vain imitaation yhteisymmärryksestä. Tuo imitaatio voi toimia Se-todellisuudessa rajallisissa tilanteissa hyvinkin, mutta se ei kata kokonaisuutta. Se kattaa siis vain rajallisen praktisen tilanteen, muttei anna pohjaa sille, miksi näin on. (Esim. Kramer 2003, 33.)

Toisaalta törmätään deterministisyyden ja vapaan tahdon rajoihin. Se-maailma näyttäytyy yksinomaisena vallitessaan epäluonnollisena ja yksilön kannalta aina ongelmiin johtavana, sen houkutuksiin voi vain paeta tyhjyyttä, mutta se ei koskaan voi tuoda rauhaa ja tasapainoa, vain ja ainoastaan itsepetokseen hukkumisen. Yhteyden maailmasta on tuotavissa rauha, varmuus ja luottamus, mutta yksinomaan yhteyden maailmaan ei voi jäädä. (Buber 1995, 56, 57, 84, 85.) Tasapaino ja vuorovaikutus näiden maailmojen välillä antaa mielekkyyden molemmille (Buber 1995, 58).

Yksilöllä on vapaus valita perussanojen välillä. Ihmissieluun on asetettu kaipuu yhteyteen, mutta kyky löytää se kerran hukattuaan, ei ole selvä. (Buber 1995, 92.) Kaipuun täyttäjäksi on ehdokkaita aistien täydeltä ja mielihalujujen ehtymättömistä varastoista. Buber kuvaa yhteydettömyyden totaliteetin kääntymistä sisäänpäin, yhteydettömään minään, missä sille ei ole luonnollista kasvutilaa, vaan se hukkuu täyttymyksen väärästä lähteestä janoamisen valepukuun (Buber 1995, 98). Nopeaan tyydytykseen tähtäävällä, ja siihen tottuneella aikakaudella peruuttaminen nöyrään kokonaisvaltaiseen yhteyden Minään ja ehdottomaan Sinään, tapahtuu lähinnä vain kriisin ja umpikujan siunauksessa. Tällä ehdolla deterministisyys tahtoo johtaa vain Se-maailmaan, vapaa tahto tai kriisi antaa vaihtoehdoksi yhteyden valinnan, mikäli siihen on tuossa tilanteessa mahdollisuus saada kosketus tiedon tai taidon kautta. Yhteydettömyyden totaliteetti johtaa siis Buberin mukaan automaattisesti minuuden kriisiin (Buber 1995, 98).

Suuren ja pienen tahdon (ks. Buber 1995, 86, 87) suhdetta on syytä tarkastella hieman sivistyksen ja siirretyn mielihyvä teemoja sivuten. Jos suuri tahto haluaa sinun täyttävän

sinulle määrätyn kohtalon ja pieni tahto haluaa välttää vaivan ja mennä mielummin juhlimaan kavereiden kanssa, kumman päätöksen mukaan ihminen on rationaalinen ja itseohjautuva subjekti? Nopeasti ajateltuna ja rationaalisesti järjestettynä ”suuri tahto” näyttäisi ilmentävän ulkoa ohjautumista, joku muu päättää puolestasi. ”Mielivaltainen ihminen” taas näyttää rationaaliselta itseohjautuvalta subjektilta; haluan jotain ja teen sen. Purkamalla asetelma uusiin lähtökohtiin, laajentamalla näkymähorisonttia, voidaan tehdä toisenlaisia johtopäätöksiä: suuri tahto samastetaan tilannekohtaiseen parhaaseen tietämykseen. Yhteyden kautta saavutetun piilossa olleen informaation liittyminen aiempaan vajavaiseen kuvaan saa ymmärtämään kokonaisuuden ja oman osuuden kokonaisuuden toteuttajana. Tällöin suuren tahdon valinta voi osoittautua rationaaliseksi. Taas purkamalla mielivaltaisen ihmisen päätökset perustumaan irrationaalsiin tunteisiin ja lyhytnäköisen itsekkääseen hyödyn tavoittelemiseen, sen päätökset alkavat vaikuttaa kokonaisuuden kannalta irrationaalisilta. Jälleen eettinen valinta nousee hyvin merkitykselliseen rooliin, itsekkyyden hintalappu menetettynä toimijuutena maailman aktuaalisessa todeksi tekemisessä, tulee näkyväksi.

Eettinen, tiedostettu vastuu näyttäytyy tahtokysymyksessä varsin olennaisena tekijänä. Myöhemmissä kirjoituksissaan Buber korostaa sitä, että hyvän ja pahan dimensiolla jokainen joutuu ottamaan asioihin kantaa käytännössä. Kun tuo valinta tuodaan tietoisuuteen ja suunta valitaan itse (hyvä) ja siinä pitäydytään voimien mukaan, tuolloin ihminen ylittää varsinaiseen eksistenssiin. (Pietilä 1995, 19.)

## 5 JÜRGEN HABERMAS: KUINKA SOSIAALINEN VUOROVAIKUTUS ON YLIPÄÄTÄNSÄ MAHDOLLISTA?

Käyn seuraavassa läpi Habermasin teoreettisia juuria, sekä hänen omaa teoreettista kehitystään. Hän on luonut kaksi keskenään hieman poikkeavaa laajaa teoreettista rakennelmaa, jotka pyrin referoimaan seuraavassa riittävällä tarkkuudella jotta alkuperäiset ajatukset tulisivat riittävän selvästi näkyviin. Tältä pohjalta Habermasin ja Buberin teorioiden keskinäinen vertailu ja yhteisen todellisuuden muodostaminen on luotettavammalla pohjalla, kuin jos vain keskittyisin Habermasin tuotannosta kommunikatiivisen toiminnan teoriaan. Käytän runsaasti tilaa Habermasin teorioiden lähtötilanteen taustoittamiseen, Frankfurtin koulukunnan ja siihen liittyvien suuntausten kuvaamiseen. Se on perusteltua, jotta tuossa perinteessä, sekä yhtäläillä dialogisuuden luonteen hahmottamisessa, teoreettiseksi ongelmaksi muodostunut järjen asema ja luonne tulisi ymmärrettäväksi. Miksi Habermasin missio järjen pelastamiseksi ylipäätään on hänen ajattelunsa keskiössä? Habermasille on luonteenomaista kirjoittaa hyvin perustellen ja hieman reaktiivisesti. Hän kehittelee toisten teoreetikkojen teorioita omien näkemyksiensä ohjaamana ja kytkee niitä omiin teorioihinsa. Hänen kirjoituksensa sisältää hyvin tarkkaa vastinetta alkuperäisteoreetikolle, mutta samalla se helposti aiheuttaa ristiriitaisuuksia toisten teoreetikoiden tulkintojen kanssa. Kriitikot ovat tähän ristiriitaisuuteen kiinnittäneet huomiota. Rikas detaljitieto tahtoo häivyttää suuret linjat, Habermas itse ei ole kovin selkeitä tiivistyksiä teorioihinsa tehnyt, siksi hänen kirjoissaan on yleensä pitkät esipuheet ja kommentaari-osiot. Habermasin detaljitietojen huikeaan määrään vedoten, hänen antiaan ei ole läheskään hyödynnetty loppuun myöhemmässä yhteiskuntatieteessä. Voisi sanoa, että valtaiset määrät hänen ”löytämäänsä” tiedon murusia odottaa uudelleen jäsentelyä yhä. Se, että niitä ei ole saatu kytkettyä laajempaan teoriakokonaisuuteen asianmukaisesti, pitää ne vielä valtavirtatieteen ulottumattomissa. Habermas on tehnyt tiedon karkean louhintatyön, lohkonut tiedosta arvokkaita kimpaleita yli oman tarpeensa, seuraajien seulottavaksi. Habermasin merkitys tiedon etsijänä ja löytäjänä saattaisi yllättää hänet itsensäkin tulevaisuudessa, kunhan kaikki oivallukset osataan asianmukaisesti hyödyntää. Oma tutkimuksenikaan ei raapaise kuin pintaa, pysytellen varsin tunnetun Habermas-tulkinnan piirissä. Syvemmälle menevä Habermas tulkinta voisi löytää paljon tarkempaa ja syvällisempää kommunikatiivisen toiminnan rakenteen kuvausta, samoin kuin yksilön kommunikatiivisen rakenteen analyysiä. Vaikuttasi siltä, että Habermas

itsekkään ei ole huomannut kaikkien löytöjensä merkitystä eikä ole ehtinyt kytkeä niitä kunnolla kokonaisteoriaansa.

## 5.1 Frankfurtin koulukunta ja kriittisen teorian historia Habermasin

### viitekehystenä

Habermasin katsotaan yleisesti jatkavan Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian perinnettä. Sanotaan, että hän systematisoi sen perusteet ja toi toivon elementin kovin tummaksi ja pessimistiseksi kääntyneeseen teoriaan. Frankfurtin koulukunta perustui hyvin pitkälle Karl Marxin yhteiskuntateoreettiselle ja kapitalismikriittiselle ajattelulle, jota edelleen kehitettiin enemmän tieteellisin perustein, kuin poliittisin perustein. Habermas tosin on omaksunut tietoa hyvin laajalti pitkin tieteen kenttiä, rajoista piittaamatta, ja liittänyt hahmottamaansa teoreettiseen ilmiöön sopivia osasia yhteen. (Ks. Habermas 1994, 7-9.)

Frankfurtin koulukunnan toisen maailmansodan molemmin puolin vaikuttaneen vahvan teoreetikon Theodor Adornon johtoajatus on käsitys kulttuurin itsetuhoisuudesta, jonka subjekti paikallistuu järkeen ja joka konkretisoituu kulttuuria koettelevana rautaisena rationalisointina. Vastavoimana tälle toimii hänen mukaansa esteettinen ilmaisu, joka on ylittänyt sekä järjen että ne naturalistiset tarpeet, joita aistit herättävät reaktiivisissa tuntejärjestelmissä. (Adorno 2006.) Frankfurtin koulukunnan kriittinen teoria hahmotti yhteiskunnan kehityksen vinouman saaneen alkunsa teollistumisen aikakauden ja valistuksen ideologian esiinnousun ajasta. Sama murrosaika myllersi hyvin laajalti inhimillistä elinpiiriä lähes joka sektorilla. Valistuksen idea kytkeytyy moderniksi kutsuttuun aikakauteen. Moderni voidaan käsitteellistää eron ottona aikaisempaan kulttuuriseen kokonaisuuteen ja joka vahvistuu omaksi aatteekseen, valistuksen nostattaman perinteen katkaisemisen ja positivistisen tiedonihanteen läpilyönnin muodostamassa henkisessä hurmoksessa. Moderniin henkeen kuuluu perinteiden ja ”vanhan” hylkäämisen ohella kulttuurisen perinnön ja jatkuvuuden katkaisu. Toiselta kannalta siihen kuuluu yksilöllisyyden, atomistisuuden ja funktionaalisten suhteiden ihanteellisuuden nostaminen joka-päiväisen elämän ohjenuoraksi. Perinteinen asioiden syvä hallitseminen ja sukupolvelta toiselle siirtyvän tiedon ja olemisen hallinta syrjäytyi yksilön oman luovuuden ja kyvykkyyden tieltä. Yksilön oman vastuullisuuden kuorma ja toisaalta vapaus kasvoivat räjähdysmäisesti. Perinteen kannatteleva vaikutus romahti ja yksilön vastuu oman sub-



jektiviteetin kehityksestä ja toimintansa seurauksista jäi vain yksilön itsensä kannettava-  
vaksi. (Esim. Habermas 1986, 96–106.)

### **Valistuksen kritiikki**

Valistus näyttäytyy modernikriittisissä suuntauksissa pelkkänä vallankumouksena, jossa rationaalinen kognitiivis- instrumentaalinen järki julistautuu jumalaksi ja syrjäyttää omalla diskurssillaan tradition, viisauden ja vanhat uskomusjärjestelmät (ks. Habermas 1994, 166). Vanhojen yhteisöjen kannatteleva henkinen yhteys, tradition turva ja velvollisuudet vaihtuvat yksilön vapauteen ja individualistisen onnen ja yltäkylläisyyden lupaukseen. (Esim. Adorno 2006.) Samalla alkaa kieleen redusoidun todellisuuden valtakausi, kielellisesti muodostettu hermeneuttinen kehä syrjäyttää intellektuaalisena ja intellektuaalisiksi julistautuneiden toimesta tehtynä praktisen perinteen hyvät käytännöt, jotka olivat suorittavan tason viisautta. Kielellisten petkutusten juridinen legalisoiminen konventionaalisen moraalin tasolla valtaapitävien hyväksi, muodostui yhteiskuntien peruskiveksi, yhteisen hyvän nimissä tehdyksi rationalisoitumiseksi. (Esim. intiaanien maiden anastukset ym. muut heikommassa asemassa olevien instituutionaaliset ylikävelyt.) Valistuksesta itsestään tuli uusi myytti kumoamiensa vanhojen myyttien sijalle. (Horkheimer & Adorno 2008, 68; Habermas 1994, 166.)

Valistuksen toinen perustava yhteiskunnallinen muutos oli kirkon ja valtion erottaminen omiksi valtablokeiksi, jotka eivät kilpaile keskenään, vaan tukevat toistensa hegemoniaa valtakoneistoina, joilla on omat toimialueensa, mutta jotka jakavat taloudellisesti etuoikeutetun asemansa (Habermas 1984b, 308). Kyseinen jako heijastui myös käsitykseen tieteen ja uskonnon toimialueista.

Valistuksen positivistinen ydin voidaan redusoida ajatukseen, että kaikki, mitä ei voida järjellä rationalisoida ja joka ei kytkeydy institutionalisoituneeseen totuuteen, on humpuukia. Samalla voidaan katsoa aikahorisontinkin kaventuneen, asioiden toisiinsa vaikuttamisen kausaaliluonteinen ketju lyhentyi vain välittömien vaikutusten piiriin. Kirkon opinkappaleet legitimoitiin teologialla, joka teki uskonnostakin älyllistä kielipeliä ja tämä ratkaisu osin johti samalla elävän uskon syrjäytymiseen (ks. Buber 1995, 146). Järjen ja kielen konstrukttiivisen voiman usko oli rajaton. Samalla jäi huomaamatta, että uudet keksinnöt tehtiin praktisissa tilanteissa, ne liittyivät saumattomasti kokemusten maailmaan ja vasta sen jälkeen muotoiltiin kielelliseen esitysmuotoon. Rationaalinen

järki oli kieltämättä suuressa osassa tätä prosessia, mutta ilman esikielellistä praktisuutta, intuitiivista oivaltamista, sosiaalista yhteistyödynamiikkaa tai kykyä irtautua vanhan järjen malleista, uutta edistystä ei olisi ollut mahdollista saavuttaa. Tähän voidaan katsoa Buberinkin (1995, 68–69) viittauksen väittäessään, että välineellinen Se -todellisuus elää menneessä ja menneisyyden ehdoilla ja vain Sinä -todellisuus avaa silmät nykyisyydelle ja tulevaisuudelle, joka ei ole tuolloin vain menneisyyden toistoa.

Valistuksen vallankaappauksen toteuttajien rationalisoitu retoriikka takasi hyväosaisille taitajillensa yliotteen suhteessa praktisuuden haasteisiin sidotulle toimivalle kansanosalle. Järki ja kieli kumosivat sanattoman viisauden samalla, kun yritettiin päästä eroon taikauskosta ja perusteettomasta auktoriteettien orjuudesta ja dogmiuskosta. Samalla valistus teki eroa tunnepohjaisiin mielihaluihin ja välittömän mielihyvän impulsseihin. Kantia (esim. 1990, 100, 101; Kaunismaa 1992, 55) mukailleen yksilö tuli vapauttaa itseaiheutetusta alaikäisyydestä, kyvyttömyydestä käyttää järkeään ilman ohjausta. Valistuksen kaunis tavoite oli autonominen järkevä ja sivistyskykyinen yksilö (Habermas 1984a, 380). Yksilöt vapautettiin traditioista, mutta järkeisuskon vahvuuteen liikaa luottaen, he jäivät valmistautumattomina, suojaattomina ja yksinäisinä heitteille.

### **Järjen kritiikki**

Frankfurtin koulukunta kritisoi järkeä herruuden ja alamaisuuden omalakisiksi koneeksi, joka viimekädessä orjuuttaa jokaisen. Adorno hakee pelastusta estetiikasta ja alkupeiräisestä, vielä vapaasta taiteesta. Taide konstituoituu intuitiosta, hengestä ja "perustavanlaatuisesta vastaväitteestä diskursiivisuuden totaliteettivaatimusta kohtaan." (Adorno 2006, 205.) Adornon kuvaileva kieli ei kuitenkaan piirrä selkeää kuvaa järjen mahdollisesta haastajasta. Ennemmin järjen totaalinen mahti kuvaillaan hyvin, monelta näkökulmalta, mutta vastavoima tai selkeämmän hahmon omaava subjekti jää ohuiden ja relativististen yksittäisten vastakkainasettelujen varaan. Kuka on se, joka on järjen orja ja mihin järjen terroria voi paeta? (Ks. Habermas 1994, 13.) Sama kritiikki on ollut Habermasin johtoajatuksena. On oltava jotain, jota pelastaa, pelkkä esteettinen relativismi tai kylmään nihilismin hornaan heittäytyminen ei riitä. Olisiko järjellä vielä mahdollisuuksia?

Järki postuloituu yhtä hyvin Jeesuksen opetusten ja etiikan hermeneuttiseen konstruointiin kuin Nietzschen käyttämänä säälän ja myötätunnon demonisoimiseen. Järki tar-

vitsee kumppanin, käyttäjän, yksin se on tyhjä työkalu. Kehityksen suuntaajaksi tarvitaan jotain, jotta historian virheiltä ja hirvityksiltä voitaisiin jatkossa välttyä ja mahdollisesti voitaisiin keksiä jotain parempaa tilalle. Historiallinen tilanne sodan paljastamasta kulttuurin tuhoon johtavasta vetovoimasta, sekä yksilöiden alistuvaan, hurmokselliseen tai raivoon heittäytyvään vihaan ja itsetuhoisuuteen refleктоimattomana ajautumiseen, huusi hakemaan selitystä ja muutosta. Toivo näytti olevan menetetty varsinkin marxilaisuuden utopioiden mahdollisuuksista toivoa elätelleiden keskuudessa. (Habermas 1994, 175.)

Ilmiselvästi ihmisessä ei ollut havaittavissa sisäsyntyistä moraalista ohjenuoraa, tai ainakin se oli kulttuurin ja arjen käytäntöjen hukuttama sotien runtelemassa Euroopassa. Vaikka sanon rakastavani lähimmäistäni, olen valmis surmaamaan hänet, ellei hän kummarra edustamaani poliittista järjestystä. Huima tekninen kehitys, välineellisen, laskelmoivan järjen riemuvoitto, sekä repeävä eriarvoistuminen ja sosiaalisten siteiden hajoaminen välineellisen edistyksen vallan alla, teki yksilöstä heikon ja yksinäisen. Tavoiteltavaksi onnen tuojaksi asetettu kulttuuri- ja tavarajärjestelmä sitoi yksilöiden kapasiteetin, jolloin vertaissuhteet ohenivat kriittisesti, toinen ei ollut enää lähimmäinen ja turva vaan yhä etäännyvä kilpailija. Työelämä, kuluttajuus, media ja viihde alkoivat elää samaa diskurssia. Elämälle muodostui tavoiteltu keskiluokkainen standardi, joka peilautui kaikessa, mihin ihminen oli kosketuksessa. Elämä oli välineellisen järjen luoma kone, jota kukaan ei enää hallinnut tai edes kunnolla käsittänyt. (Vrt. Horkheimer & Adorno 2008.)

Adorno ja Horkheimer (2008) kuvailevat järjen muuttumista typeryydeksi. Esimerkeissä viitataan fasismiin nousuun Saksassa ennen toista maailmansotaa, mutta sama kehityskulku näyttää nykyisin nosteleuvan päätään ympäri maailmaa. Kun rationaalinen järki rakentaa vuorovaikutuksen vastavuoroiseksi, antamisen ja ottamisen välillä vallitsee vastikesuhde, kauppaa käydään myönnytyksillä, vastamyönnytyksillä ja keplottelulla, kuitenkin soveliaiden sääntöjen sisällä. ”Älystä tulee kuitenkin hyödytön heti, kun valta lakkaa noudattamasta pelisääntöjä ja alkaa anastaa suoraan.” (Horkheimer & Adorno 2008, 273.) Kun peli rikkoutuu, äly menettää otteensa tapahtumiin, keskusteluyhteys ei toimi ja äly on neuvoton. Esimerkissä fasisti ei ole vastaanottavainen puhuttelulle, puhutteluyritys koetaan väliintuloksi ja hävyttömyydeksi, fasistin kannalta järki toteutuu vain kun vastapuoli luovuttaa kamppailussa. (Horkheimer & Adorno 2008, 273.)

Tätä järjen heikkoutta on hyödynnetty kautta historian jo Odysseuksen seikkailuiden juonikuvioissa. Järjen sanktiovalta on heikko, ellei se turvaudu strategisiin instituutioihin, jotka huolehtivat osallisten ruodussa pysymisestä. Kun puheen kyky loppuu, puhuu voima. Mutta kuka huolehti järjen asemasta Saksassa ennen maailmasotia, kuka huolehtii järjen asiasta nykymaailmassa, kun totuus on alistettu valtion edun alle? Ei ole olemassa instituutiota joka huolehtisi dialogin universaaleista ehdoista ja niiden mukaisesta toiminnasta. Mielivaltainen vapaus näyttäisi olevan oikeudenmukaisuutta suurempi arvo. Retoriikka peittää huijaukset ja luo lumetodellisuuden, koska kukaan ei valvo puheiden totuusehtoja.

Järjen ja vallan liitto on perinteisesti luvannut oikeudenmukaisuutta ja hyvinvointia. Se on kuitenkin pettänyt monen odotukset, lupaukset hukkuvat byrokraatiaan ja käytännöt suosivatkin jotakuta toista. Fasistinen retoriikka edustaa puhtaasti ja avoimesti puolueellisuutta, se osoittaa ”...että yleisyydellään kerskuva järki on itsessään rajoittunut. Älykkäiden kiepahtaminen yhtäkkiä typeriksi vakuuttaa järjen omasta järjettömyydestään.” (Horkheimer & Adorno 2008, 273.) Tämä nostaa älykkäiden sortamat yhtäkkiä voimiansa tunnon huipulle. Ja kyse on nimenomaan tunteesta, hurmuksesta ja mahdollisesti toiminnan luomasta flow-kokemuksesta. Rationaalisuus alistuu päämäärärationaalisuudeksi ja vuorovaikutus hajaantuu tunneohjautuvaksi ja strategiseksi toiminnaksi. Universaaliuteen pyrkivää järkeä ei tunnusteta, säännöt ja moraali nousevat praktisista ja situationaalisista tilanteista.

### **Pohdintaa järjen kritiikistä**

Kun järjen toimialueelta siirrytään toisaalle, voiman tai valheen alueelle, ei suojaavat rakenteetkaan enää toimi. Suojat ovat yhtäläillä järjen rakenteita yhteiskunnallisella tasolla. Järjen totaliteettia paetessa törmätään järjettömyyden totaliteettiin. Siinä missä Vanha Frankfurtin koulukunta heittää järjen saastuneena romukoppaan ja yrittää pelastaa tilanteen taiteella, Habermas yrittää pelastaa järjestä edes osan, joka voisi palvella ihmisyyttä (Esim. Habermas 1994, 14). Hän yrittää pelastaa inhimillisen osan järjestä, joka vaikuttaa kyllä tylsältä ja normatiiviselta, joka ei kiinnosta heitä, jotka ovat etuoikeutettuja ja joka on liian korkealentoista niille, joilla ei ole tarpeeksi jokapäiväisen elämän rakennusaineita.

Kehittely tyypistyy jälleen kohtaamisen ongelmaan, jota Habermaskin myöhemmin kullutti ratkaisun avaimena, tosin ei niin korostetun normatiivisena eikä sosialisointiin kiinn-

nittyneenä, kuin mitä nyt ilmaisen. Lähes kaikissa kansan kerroksissa kohtaaminen tapahtuu implisiittisesti opitun mallin mukaan. Hyväosaiset toisintavat asemien säilyttämisen diskurssia keskenään ja huono-osaiset ovat juuttuneet praktisen selviämisen diskurssiin, joka kulminoituu selviytymiskamppailuun. Molemmat diskurssit ovat itseään ylläpitäviä, suljettuja järjestelmiä, joiden uusintaminen on jatkuvaa, mutta muuttuminen äärimmäisen hidasta. Myöhemmin kuvaamani Habermasin kommunikatiivinen toiminta pyrkiessään universaaliuteen, pyrkii rikkomaan nuo ryhmien rajat. Samalla se pyrkii korvaamaan niiden implisiittistä sisäistä puhetta eksplisiittisellä vuorovaikutuksella, houkuttaa ulostuloon omista pienistä karsinoista, maailman avaralle laiturille. Ryhmien sisäiset kirjoittamattomat säännöt ja oletukset vaikuttavat pinnan alla ja puhumattomine olomuotoineen aiheuttavat sekaannusta, hämmennystä ja pelkoa heissä, jotka törmäävät niiden ilmiösuun käytännössä, ja joille he eivät saa selitystä. Tieto siirtyä edelleen käytäntöjen piiloisissa kulteissa ja riiteissä yksilöltä toiselle ja jotka näistä jäävät ulkopuolelle, eivät pysty kokemaan yhteyttä.

Yleiskulttuurisesti jaettu selityksen vastainen ilmapiiri, odotuksena oleva itsenäisen selviytyjän imago, sekä edellisistä kumpuava sisäisen epävarmuuden ja yksinäisyyden pelko, johtaa helppoon itsevahvistukseen projisoimalla pelko ja viha ulkoiseen uhkakuvaan. Enne sotia Saksassa juutalaisuudesta, amerikanismista sekä bolševismista muodostettiin yhtenäinen viholliskuva (Habermas 1994, 223; Horkheimer & Adorno 2008, 222). Nyt viholliseksi kelpaavat maahanmuuttajat, mutta arkisissa pienryhmissäkin kulttuuriin kuuluu vihollisten hakeminen, joilla oma erityisyys saadaan korostettua, tai pikiminkin oma mitättömyys piilotettua. Kyseessä on universaali ilmiö, joka asettaa dialogisuudelle vahvan haasteen ja joka samalla auttaa määrittämään dialogin kohtaaman konkreettisen ympäristön.

Näillä esimerkeillä valistuksen kaksisuuntainen projekti on jäänyt kesken. Yksilöitä ja ryhmiä hallitsee edelleen keskenkasvuisuus ja myyttinen ihmiseksi muotoutumisen prosessi, jolla ei ole edelleenkään koherenttia sanallista ilmaisumuotoa. Vaikka kasvatus pyrkii rationaaliuteen ja tieteellisestikin pätevään päämääräorientoituneeseen lopputulokseen, kasvu tapahtuu edelleen vapaassa pudotuksessa sattumanvaraisten sosiaalisten kontaktien verkostossa. Siellä vanhempien perimällä ja uusintamalla toimintamallilla ja sosiaalisella samaistumisella on suuri osuus. Valistuksen yhteiskuntatieteellinen projekti on siis pahasti kesken ja Habermasin yritys jäsentää järjen osuutta valistuksen loppuun saattamisessa, on merkittävä ponnistus, joskaan se ei vielä vaikuta paljastavan muita

osatekijöitä erilaisiin komponenttiin jakautuneen järjen lisäksi. Valistuksen toinen suunta, yhteiskunnan tarkoituksenmukainen järjestyminen on yhtä lailla kesken. Frankfurtin koulukunnan kritiikki osuu tässä kohdalleen, uskonnon ja tradition myytit korvattiin järjen, talouden ja hallinnan myyteillä, yksilön emansipaatio jäi näennäiseksi. (Horkheimer & Adorno 2008, 68.)

### **Järjen kritiikin tiivistys**

Horkheimerin ja Adornon (2008, 49) kuvauksen mukaan valistus kiistää myytin ja mimesiksen, todellisuuden jäljittelyn, ja korvaa ne positivistisella retoriikalla, joka tukeutuu kielelliseen symbolijärjestelmään. Se symbolinen järjestelmä ei kuitenkaan enää palaudu luontoon ja todellisuuteen vaan on itse myytin ja lumeen rekonstruoima valheellinen todellisuuskuva. Valistuksen huijaus riistää voiman alkuperäiseltä monikaiselta luontoyhteydeltä johon ihmisluontokin kuuluu ja korvaa sen teknokraattisella ja järjen yksikaistaisuudelle ja herruudelle alistetulla diskurssilla.

”Kaiken olevaisen alistaminen loogisen kaavamaisuuden rajoihin näyttää subjektiivisen järjenkäytön riemuvoitolta, mutta se maksetaan järjen nöyrällä jättäytymisellä välittömästi olemassa olevan ohjattavaksi, jolloin luovutaan kaikesta, mitä tiedostukselta voidaan vaatia. Ei pyritä käsittämään olemassa olevaa sinänsä vaan annetut oliot tyydytään panemaan merkille vain abstrakteissa tila – aika suhteissaan, joiden pohjalta niihin voidaan tarttua, ajattelematta niitä pintana, välittyneinä käsiteaihioina, jotka täytyvät vasta niiden yhteiskunnallisen, historiallisen ja inhimillisen merkityksen kehkeytyessä.” (Horkheimer & Adorno 2008, 49.)

Sosiaalisen voiman läsnäolo sekä eksistentiaalisen olemisen kokonaisuus ilmentyvät yksinäisen järjen vastavoimana, mutta ne eivät saa tässä teoriassa eksplisiittistä muotoa. Tässä annettu kuvaus kuitenkin antaa selkeän tilan Buberin esittämälle kulttuuriin ja objektoivaan järkeen redusoitumattomalle tiedostamiselle, samalla kun se toimii pohjana Habermasin oman teorian rakentamiselle.

## **Poststrukturalismi, kriittisen teorian individualistinen kehityshaara**

Poststrukturalismi liittyy osin Frankfurtin koulukunnan teoriointiin, mutta kulminoituu pääosin Nietzsche ja Foucault'n teorioissa. Poststrukturalismissa vahvistuu järjen kriittikki. Sen edustajiksi Habermas (1994, 13, 16) nimeää Adornon, Derridan, Foucault'n ja Nietzsche. Välineellistyneen järjen ja valistuksen murskaa negatiivinen dialektiikka. Adorno peräänkuuluttaa kadonnutta ei-välineellistä järkeä. Habermas ei kuitenkaan tunnista "välineellisen järjen suhteen heterogeenista rakennetta, johon totaaliseksi muutunut päämäärärationaalisuuden vallan olisi törmättävä." Habermas tarjoaa sijaan " ... kommunikatiivista arkikäytäntöä, siinä elävää rationaalisuutta, joka antaa hengen elämänmuotojen itsepäisyydelle, suhteessa itsenäistyneiden taloudellisten ja hallinnollisten toimintajärjestelmien funktionaalisille vaatimuksille." (Habermas 1994, 13.) Poststrukturalismi ja antihumanismi ovat siis kriittisen teorian pessimismiin ja nihilismiin kääntyneet kehityshaarat, joiden rinnakkainen kilpailija Habermasin teoria on järjen ja toivon pelastamisen missiossaan sekä valistuksen ihanteen loppuun viemisessään.

Pessimismi tiivistyy antihumanismissa, jota edustavat Heidegger, Gehle, Derrida ja Foucault (Habermas 1994, 16). Antihumanismi näkee yksilön atomistisena yksinäisenä yksikkönä, joka on heitetty olemassaolon kurimukseen taistelemaan paikastaan. Ei ole olemassa jaettua ihmisyyttä, on vain vapaita yksilöitä omine ominaisuuksineen. Habermasin tehtävä on sekä pelastaa kriittinen teoria suistumasta poststrukturalismin relativistiseen ja abstraktiin järjettömyyteen. Mutta samalla hänen pitää myös yrittää säilyttää kriittisyys välineellistyneeseen järkeen ja yhteiskunnan mekanisoituneeseen koneistoon, jotka syövät humanilta yhteiselämältä tilan. Dialektinen tila Habermasilla on laaja, ylirationaalista mekaanisesta strategisesta järjestä toiseen ääripäähän, järkeä halveksivaan, autenttisuutta ja kokemista emotionaalisesti hakevaan ihmisyyteen. Habermas puolustaa paikkaansa ja ajatteluaan menestyksekkäästi näiden rinnakkaisten ajatussuuntien keskinäisessä vuoropuhelussa huomioiden äärimmäisen tarkasti kumppaneiden teorioiden yksityiskohdat. Habermasin oma teoria rakentuu osin reflektioina rinnakkaisiin teorioihin, joten siinäkin mielessä laajempi taustoitus auttaa ymmärtämään kokonaisuutta paremmin.

## 5.2 Habermasin tiedonintressiteoria

Edellä kuvatun Habermasin historiallisen viitekehyksen mukana perityn ongelmanasettelun jälkeen on helpompi seurata, kuinka Habermas asemoi yksilöt maailmaan ja yhteiskuntaan. Millaisilla välineillä ja missä ympäristössä yksilöt voivat saavuttaa hyvän vuorovaikutuksen ja tasapainon ympäristön kanssa.

Habermasin ensimmäinen laaja teos oli *Julkisuuden rakennemuutos* joka julkaistiin Saksassa 1962 ja suomennettuna vuonna 2004. Teoksessa Habermas kuvailee hyvin laajasti ”julkisuuden”, siihen kytkeytyvien intersubjektiiivisten yhteyksien ja rakenteiden historiallista rakentumista. Teos on hyvä perusta vuorovaikutuksen rakenteiden ja yhteiskunnallisten kerrostumisien itseäänselvyyksien kyseenalaistamiselle. Tämän kirjan jälkeen ilmestyi *Erkenntnis und Interesse* (kirjoitettu 1964–68) joka oli Habermasin ensimmäinen yritys kriittisen yhteiskuntateorian perustan laskemiseksi. (Habermas 1994, 10; Kangas 1987, 1.) Tämä oli positivismia kritisoiva teos. Termeinä olivat tiedonintressit, joilla tiedon ja elämäkäytäntöjen yhteyksiä tematisoitiin. Tavoitteena oli perustella emansipatorisen kriittisen yhteiskuntateorian tiedonintressin olemassaolo. Teos jatkaa Frankfurtin koulukunnan perinnettä, joka kritisoi kapitalistista yhteiskuntajärjestystä ja halusi vapauttaa yksilöt sen totaalista järjestyksestä, joka sitoi yksilöiden elämän lähes täysin järjestelmän palvelukseen. Teoksen saaman kritiikin jälkeen Habermas luopui tiedonintressi käsitteestä ja tarkastelun keskiöön nousi kieli ja sen sisältämä rationaalisuus, kommunikatiivinen rationaalisuus, sekä niiden avulla muotoiltu kommunikatiivisen toiminnan käsite, jota Habermas tarjosi yhteiskuntateoriensa pohjaksi. (Habermas 1994, 10; Kangas 1987, 2.) Tämä teoria esiteltiin kaksiosaisessa massiivisessa kirjassa *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). Käsittelen tätä teoriaa myöhemmissä luvuissa. Habermasin pyrkimys on ollut viedä loppuun valistuksen ihanteellinen kantilainen idea ihmisen täyteen mittaan kasvamisen mahdollistamisesta. Hän on kuitenkin tiedostanut hyvin valistuksen varjopuolen, mitä Frankfurtin koulukunnan edelliset teoreetikot olivat vahvasti tuoneet esiin. Adornoon nojaten Habermasin mielestä valistunut valistuksen kritiikki auttaa puhdistamaan valistuksen puhtaimman idean vääristä vaikutuksista (Habermas 1994, 16). Kritiikki ei kuitenkaan saa tukkia emansipaation mahdollisuutta muunakin kuin haavekuvana. Esittelen myöhemmissä luvuissa kommunikatiivisen toiminnan teorian erikseen, vaikka joitain yhdistäviä juonteita nousee esiin jo tässäkin luvussa.



Modernin maailmanjärjestyksen mahdollistaman, kognitiivis – instrumentaaliseen rationaalisuuteen redusoimattoman järjen (vernunft) puolustaminen on ollut Habermasin ajattelun perusjuonne (Habermas 1994, 95; Kangas 1987, 5). Habermasin tavoitteena on kriittisen yhteiskuntateorian luominen, joka tiedostaa olevansa yhteiskunnan luomus, mutta myös sen toimiva ja liikkumakykyinen osa. Teorian tulee olla refleктоiva niin olemassa olevia, kuin vasta tulevia mahdollisuuksia kohtaan. Tavoite ei ole empiirinen testattava teoria, vaan Kangas (1987, 6) muotoilee sen seuraavasti: ”...teorian pätevyys ratkeaa sen panoksen perusteella, mitä se tuo aktualisoivaan yhteiskunnalliseen valistusprosessiin, jossa yhteiskunnalliset subjektit pyrkivät pääsemään selville materiaalisen eksistenssiinsä liittyvistä ristiriidoista sekä niistä aiheutuvista loogisista vääristymistä, väärästä tietoisuudesta.”

Habermasin mukaan yksi merkittävä yhteiselämään vaikuttava ohjaava voima on taloudellinen järjestelmä, joka kytkeytyy vahvasti vallan ja hallinnon sektoreihin muodostaen ”systeemin”. Taloudellisen toiminnan dominoiva vaikutus sitoo valtion tasapainottavana toimijana korjaamaan alajärjestelmien ongelmia ja se omaksuu teknokraattisen toimintatavan ja herruuden vastavoimana näille. Tämä on kovettanut poliittisen toiminnan ja näin ollen hallinnan järjestelmien omalakinen teknokraattinen kylmä voima uhkaa, ei vain joitain yhteiskuntaluokkia, vaan koko emansipatorista intressiä sinänsä. (Kangas 1987, 8, 9.) Kritiikin kohteeksi muodostui teknokraattinen ideologia sekä sen sisältämä ahdas tiedonkäsitys, joka pyrki redusoimaan rationaalisuuden kaikkivaltiaaseen päämäärärationaalisuuteen (Kangas 1987, 10). Tämän ideologian ytimessä on skientismi, luonnontieteiden ehdoin määritetty ”oikea” tieto. Positivismin ja skientismin kääntöpuolella on objektivismi, jonka mukaan maailma on apriorisesti muodostunut faktoista ja niiden välisistä nomologisista yhteyksistä, joita teorian on määrä kuvata. (Esim. Habermas 1976, 125–126.)

Positivistinen tiedekäsitys rajoittaa epistemologisen reflektion metodologiaan (Habermas 1972, 67). Se on sokea oman kohdealueensa konstituutioille, rajoille sekä mahdollisille transsendentaalisille ehdoille. Habermas halusi elvyttää ja radikalisoida kantilaisen tiedon kritiikkinä käytetyn epistemologisen reflektion filosofisen antropologian avulla. (Habermas 1972, 69.) Habermasin mielestä reflektion lähtökohtana ei ole Kantin tapaan tiedostava subjekti vaan tutkijan sosiokulttuurisen maailman näkökulmat ja uusintamisimperatiivit, kognitiiviset strategiat sekä lopulta työn, interaktion ja vallan kautta tapahtuva praktinen käytäntö. (Esim. Habermas 1972, 68.) Tuon positivismin rajoit-

tuneisuuden voisi ilmaista niin, että osallistuvien yksilöiden (tässä tapauksessa tutkijoiden) elämismaailmat, kulttuuristen uskomusten varastot, muodostavat kokonaisuuden, jonka voima ylittää yksilön oman tahdonmuodostuksen ja mahdollisesti dominoi yksilötietoisuutta. Joka tapauksessa osallisten oma omaksuttu kulttuuriperimä vaikuttaa tutkimukseen ja tuloksiin merkittävässä määrin, ohittaen ainakin osin objektiivisen tiedon vaikutuksen. (Vrt. Kuhn 1994.) Tämän positivistinen tiedonihanne sivuuttaa huomauttamattaan, se unohtaa osan omasta olemuksestaan, ollen sille sokea (Habermas 1972, 69). Positivistinen orientaatio on levinnyt tiedepiirien ulkopuolellekin, joten samaa asenne-sokeutta ilmenee kaikissa kansankerroksissa, vaikka sille ei teoreettista tai praktista huomiota olekaan juuri annettu. Esimerkiksi humanististen yliopistojen hallinto toimii hyvin pitkälti aivan muiden todellisuuden tulkintojen, kuin humanismin parhaan tietämyksen ohjaamana.

Yhteisön uusintaminen tapahtuu Habermasin (1972, 196) mukaan kolmen intressin kautta: *Tekninen intressi* kattaa materialistisen uusintamisen, instrumentaalisen toiminnan eli työn kautta. Todellisuus hahmotetaan silloin sen alueen intressien ehdoilla, se koostuu tapahtumista ja niiden välisistä kausaalisuhteista. Luonto objektivoidaan, sitä manipuloidaan, kontrolloidaan ja sen tapahtumia ennustetaan. (Kangas 1987, 11.)

*Praktinen tiedonintressi* uusintaa sosiaalista yhteisöä. Uudet sukupolvet sosiaalistetaan yhteisön elämänmuotoon ja tavoitteena on riittävän laaja yhteisymmärrys tulkinnoista, jotta tarkoituksenmukainen (yhteis-) toiminta olisi mahdollista. Välittävänä tekijänä on kielivälitteinen interaktio, kommunikatiivinen toiminta. Maailma rakentuu tällöin henkilöiden, ilmausten, tekojen jne. todellisuutena. Tätä todellisuutta tutkitaan historiallischermeneuttisilla menetelmillä. (Habermas 1972, 198, 309; Kangas 1987, 11; Habermas 1976, 125.)

Näistä erottautuu vielä kolmas, *kriittis-emansipatorinen tiedonintressi*, joka liittyy yhteiskunnalliseen valtaan ja herruussuhteisiin (Habermas 1972, 197, 198). Tämä alue ei konstituoi kohdealuettaan, vaan sen taustalla on tilanne ”jossa edellisten intressien konstituutioalueet ovat eräässä mielessä sekoittuneet keskenään, tilanne, jossa inhimillinen toiminta on esineellistynyt luonnontapahtuman kaltaiseksi.” (Kangas 1987, 12.) Esineellistyneet yhteiskuntasuhteet vääristävät systemaattisesti kommunikaatiota ja estävät subjektiansa autenttisen artikuloinnin. Myös herruussuhteet näyttäytyvät luonnon välttämättömyyksiä, vaikka ne ovatkin luonteeltaan konventionaalisia. (Kangas 1987, 12.)

Kriittis-emansipatorinen tiedonintressi liittyy myös itsereflektioon ja samalla itseyden kasvun teemoihin. (Habermas 1972, 310.) Kriittisen yhteiskuntateorian tehtävänä on tähän patologioiden riivaamaan tilanteeseen johtaneen yhteisöllisen kehitysprosessin reflektointi. Tuodessaan tämän prosessin yhteisön jäsenten tietoisuuteen, se samalla antaa heille mahdollisuuden uudelleen tulkita tilannetta. Uudelleentulkinta näyttää tilanteen uudessa valossa ja vapauttaa heidät samalla väärästä tietoisuudesta. Teorian esikuvana oli Freudin psykoanalyysi. (Esim. Habermas 1972, 286, 287.)

### **Tiedonintressiteorian kritiikkiä ja pohdintaa**

Tiedonintresseillä on kvasitransendentiaalinen status, ne ovat juurtuneet ihmisen luonnonhistoriaan eli empiriaan, mutta ne ovat myös transendentiaaleja tiedon kohdealueiden määrittäjiä. Tämä kahden maan kansalaisuus herätti kritiikkiä. (Ks. Kangas 1987, 14.) Myös kriittis-emansipatorisen intressin status koettiin ongelmalliseksi, koska sillä ei ole lajin uusintamiseen pohjautuvaa välttämättömyyden luonnetta. Sen olemassaolo voi näin ollen olla yhtä kuvitteellinen, kuin sen nimissä kritisoitavat konstruoidut ideologiatkin (Kangas 1987, 14). Palaan tämän kritiikin tarkasteluun myöhemmin rekonstruoidessani Habermasin teorian hieman uudelleen muotoiltuna. Habermasin mukaan tiedonintressejä muovaavat työ, kieli ja vallan välineet, joissa on erotettavissa subjektin ja maailman osuudet. Itsereflektiossa tieto ja intressi yhdistyvät ja tämä tapahtuu emansipatorisessa intressissä. (Habermas 1976, 136, 137.)

Kritiikki joka kohdistuu Habermasin psykoanalyysin ja ideologiakritiikin analogistamiin, sortuu institutionaaliseen näkövirheeseen (ks. Kangas 1987, 16). Kritiikki pitää ideologisten ryhmien poliittisen vallan kamppailua perustavanlaatuisesti erilaisena. Terapian motiivina pidetään potilaan kärsimystä tai sosiaalista sanktiota. Tämä oletus piirtää terävän joko-tai rajan terapiaa tarvitsevan sairauden tai terveen yksilön välille. Lisäksi ”ongelma” kallistuu joko yksilön tai yhteisön ”syyksi” näkemättä vuorovaikutuksellisia patologian kehityskaaria. Todellisuus on kuitenkin toinen. Jokaisella on enemmän tai vähemmän patologioita, jotka hyötyisivät terapiasta, ihmisten situationaaliset olosuhteet määräävät hyvin pitkälle, milloin yksilö pääsee tai joutuu terapiaan. Siihen vaikuttavat myös defensiiviset kompensointikyvyt, joilla oireilut voidaan pitää omatoimisesti kurissa. Kriittinen raja sairaan ja terveen välillä on keinotekoinen, kulttuurinen ja poliittinen. Samalla tavalla poliittinen puolueiden ylläpitämä diskurssi on samalla janalla terveen ja sairaan janalla. Samoin sanktioiminen on kulttuurista ja poliittista,

hoito vain ei ole terapiaa vaan oikeustoimellisia sanktioita tai kansan äänestämistä jaloillaan (tai vallankumouksella). Psykoterapian ja ideologiakritiikin yhdistää utooppinen patologiavapaa terveys ja enemmän tai vähemmän sairautta kantava yksilö tai ideologia. Ja mikäli Frankfurtin koulukunnan vanhaa siipeä uskotaan, sairaus on pahasti saanut yliotteen modernissa maailmassa. Molemmissa patologioissa syy löytyy pitkälti puhumattomista ongelmista, asioista, joiden yhteydet vallitsevaan tilanteeseen ovat jääneet vaille sosiaalisesti jaettua ymmärrystä.

Toinen välittävä näkemys, mihin Habermaskin vetoaa, on se, että samoin kuin yksilöillä yhteisöilläkin, vanhan toimimattoman (kielellisen) uskomusjärjestelmän umpikuja neuroitsoituu. Ulkoinen tosiasioiden maailman tai sosiaalisen maailman ongelma siirtyy sisäisen todellisuuden ongelmaksi, todellisuuteen, jossa sille ei ole olemassa ratkaisua. Umpikujan estämä kasvu hakee kompensatiota mitä omituisemmista apukeinoista. Parannus kuitenkin on odotettavissa vasta, kun refleksiivisesti onnistutaan avaamaan itse pysähtyneen kasvun alkupiste, ongelma, jota ei alun perin saatu ratkaistua. Tässä ongelma avataan kielellisesti (universaalipragmatiikka) ja sen yhteydet toiminnalliseen elämään tehdään näkyviksi. Intersubjektiiivisesti löydetty ja jaettu uusi ymmärrys sekä uudet näköalat saavat joko ongelman ymmärtämisen kautta hyväksymään tilanteen ja vapautumaan kuormasta, tai parhaassa tapauksessa löytämään ongelmaan uuden ratkaisukeinon, jolloin kasvu pääsee jatkumaan luonnollisesti, parannetun ongelmakohdan yli. (Ks. Habermas 1994, 23, 24.)

Psykoanalyysi -analogiaa kritisoinut Hans-Georg Gadamer (ref. Kangas 1987, 16), puolestaan tähdentää, että yhteiskuntakriitikon on lähestyttävä kohdettaan ymmärtävän lähestymistavan kautta. Kriitikko kantaa omia ennakoasenteiden, tietojen ja luulojen värittämää horisonttia, jonka läpi kohde värittyy. Gadamerin mukaan kriitikolla ei ole eväitä kritisoida toista tapaa ymmärtää maailmaa ideologiseksi tai systemaattisesti vääristyneeksi. Väite on relativistinen, mutta perusteeton. Ilman perusteita ei tosiaankaan voida syyttää puhtaasti retorisesti toista tapaa vääristyneeksi, mutta esimerkiksi vetoamalla käytännön induktiivisiin havaintoihin voidaan perustellusti kyseenalaistaa valitsevan diskurssin oikeutus. Kuten Gadamer väitti, kriitikolla on oma ideologinen perusta (Kangas 1987, 16), miksi kohteella ei myös voisi sellaista olla? Tällöin on vain tiedostettava, että tuolloin kaksi ideologiaa taistelee, ja parhaan argumentin voima olkoon tuomarina, ei menneisyyden uskomukset. Häiriytymättömän kommunikaation teoria olisi hyvä pohja tälle kritiikille ja tämän luomiseen universaalipragmatiikka tähtää. Tä-

hän Habermaskin vetoaa puolustuksessaan. (Kangas 1987, 17.) Gadamer myös olettaa psykoanalyysi allegorian johtavan siihen, että joku ottaa ylemmän tohtorin viran itselleen ja käyttää perusteetonta institutionaalista valtaa (Kangas 1987, 16). Habermasin myöhemmin esittämät kommunikatiivisen toiminnan periaatteet luovat järjestyksen tähän kysymykseen ja jo lähtökohtaisesti torjuvat tuollaisen esitetyn eriarvoisuuden.

Habermasin tiedonintressiteoria järjesti yksilön maailmassa olemisen perusteita huomioiden materiaalisen toiminnan sekä käytännöllisen tiedon merkityksellisyyden ja omalakisuuuden, jotka erottautuvat sosiaalisesta ja kulttuurisesta, intersubjektiivisesta todellisuudesta. Näistä kummastakin omiin totuusjärjestelmiinsä kietoutuvista ja yksilöä sisäänsä houkuttavista rakenteista eroaa vielä kolmas todellisuus, kriittis-emansipatorinen todellisuus, jossa yksilö rakentaa refleksiivistä suhdetta edellisiin. Minuuden kehittymisen prosessi tapahtuu Habermasin mukaan elämismaailman kommunikaatioyhteydessä ja yksilö rakentaa identiteettiään sisäisten viettivaatimusten ja yhteiskunnan vaatimusten ristiriitaisella kentällä (Habermas 1976, 136). Voidaan ajatella, että kriittis-emansipatorinen osa olisi yksilön meta-minuutta, joka kykenee vastustamaan muiden osien orjuuttavia voimia, kykenee sivistyksen myötä tasavertaiseen vuorovaikutukseen muiden osa-alueiden kanssa. Se olisi täten merkittävässä osassa koskien yksilön kehitystä ja hyvinvointia, mutta joka ei systeemin kannalta olisi välttämätön. Systeemille sinänsä kelpaavat myös epäitsenäiset palvelijat. Dialogisuuden perusteisiin suhteutettuna ilman kriittis-emansipatorisen osan kehittymistä yksilössä ei ole ”isäntää,” ulkoisista vaikuttimista vapaata minuutta, joka voisi avautua dialogille. (Vrt. Kantin ”alaikäisyys”). Ja toisin päin käännettynä Buberia soveltaen; persoonallinen minuus (tai kriittis-emansipatorinen osa) ei kehity ilman aitoa dialogia.

Habermas näkee vallitsevan yhteiskunnan välineellisyyden pakkoon vangittuna, vasta emansipoituneessa yhteiskunnassa, pakottoman dialogisuuden kypsyttämässä ihmisyydessä, on mahdollista saavuttaa laajempi yhteisymmärrys ja vapautua väärän tietoisuuden kahleista. Nyt vallitsee harha, ”...että sokraattinen dialogi olisi yleistä ja kaikkina aikoina mahdollista.” (Habermas 1976, 137.)

Ehkä Habermasin konseptin osaset eivät olleet aivan yhteismitallisia, vaikka pääpiirteissään muodostivatkin hyvin kiinnostavan ja selitysvoimaisen järjestelmän. Kritiikki sai kuitenkin Habermasin siirtämään painopistettä käytännön vuorovaikutuksen ja sen pääasiallisen kantajan, kielen suuntaan (Habermas 1994, 10).

Kielen ja kielellisen toiminnan keskeisyys nousee esiin intressiteorian kritiikin jälkeen. Habermasin usko kieleen on vahva, sen luonteesta tulee apriorisesti luotettu ja sen rakenteen kautta hän väittää autonomisuuden ja vastuullisuuden ideoiden välittyvän. Kieli hakee luonnollisesti pakotonta ja yleistä yhteisymmärrystä. Kielen validiteettipohjaan on sisäänrakennettu kommunikatiivinen rationaalisuus Habermasin väitteen mukaan. Tämä sisältää normatiivisen mittapuun, joka ei ole ulkoa siihen tuotu. (Kangas 1987, 17; Habermas 1984b, 125.) Kun kielen puhtaaseen välineeseen sotkeentuu vallan elementtejä, tilanne kuitenkin muuttuu. Onko kielen puhdas alkuperäinen tarkoitus ja olemus mahdollista vahvista niin, että se kykenee vastustamaan siihen myöhemmin pesiityneitä parasittejä ja saada se toimimaan alkuperäisen kommunikatiivisesti? Tähän Habermas pyrkii myöhemmin vastaamaan formaalipragmatiikassaan. (Kangas 1987, 31.)

Teoreettisesti tiedonintressien epistemologisesta tietoisuusfilosofiasta siirrytään kehittämään kriittistä yhteiskuntateoriaa, jossa huomion kohteena olivat toimivien subjektien väliset suhteet, kommunikatiivisen toiminnan dialoginen luonne, sekä näiden tekijöiden metodologisten erityispiirteiden selvittäminen (Kangas 1987,17).

### 5.3 Kommunikatiivisen toiminnan teoria

Tiedonintressiteorian kohtaama kritiikki sai Habermasin jälleenrakentamaan teoriaansa uudelle pohjalle. Tietoisuusfilosofisesta lähestymistavasta siirryttiin kielitieteelliseen viitekehykseen. Silti peruselementit siirtyivät uuteen teoriaan uudella tavalla hahmoteltuna ja rajattuna. Kommunikatiivisen toiminnan teorian lähtöajatus on sosiaalisen interaktion edellytysten ja ehtojen selvittäminen. Toimintateorian edellytys on kyetä esittämään ”... ne ehdot, joiden vallitessa alter saattaa sovittaa toimintansa egon toimintaan”. (Habermas 1994, 68; 1984a, 111.) Habermasin mukaan sosiologinen teoria lähtökohtaisesti sanoutuu irti tietoisuusfilosofisista lähtökohdista, se ei siis ota kantaa yksittäisen subjektin malliin (Habermas 1994, 69). Tämä rajausta rajoittaa monen mahdollisesti kilpailevan teorian selitysvoimaa, koska subjektilla vaikuttaisi olevan laaja liikkumatila mahdollisten valittavissa olevien asennoitumis- ja toimintatapojen kentällä. Tämä valinta vaikuttaisi hyvin pitkälti määrittävän itse sosiaalisen toiminnan laadullisuuden ja toimivuuden. Habermas pyrkii huomioimaan laajemmin nuokin tekijät, mutta tavoite on kuitenkin mallintaa vuorovaikutuksen puhdas ja yleistettävissä oleva peruskaava. Kuten todettu, Habermasin teoriat kattavat hyvin laajan siivun inhimillistä ja yhteiskunnallista

todellisuutta kytkien yhteen monimutkaisia ja laajoja asiakokonaisuuksia. Myös kiinnostuksen kohteena oleva dialogisuuden olemus kytkeytyy koko rakenteen ytimeen, joten jokainen eri suuntaan lähtevä tutkimuksen juonne määrittää jotenkin myös dialogisuuden olemusta. Siksi käyn varsin laajasti ja ohuesti läpi Habermasin tutkimuskenttää kiinnittäen päähuomion kuitenkin dialogisuuden kannalta merkityksellisiin kohtiin.

## Elämismaailma ja systeemi

Elämismaailman Habermas (1984b, 124, 125) määrittelee arjessa tarvittavien taustaoleustusten kulttuuriseksi ja kielellisesti järjestyneeksi varastoksi, joka on yksilöllinen. Tämä varasto kuitenkin uusintaa itseään kulttuuristen traditioiden muodossa, se on riippuvainen vuorovaikutuksesta, eli se ei ole täysin subjektin oman tietoisuuden omaisuutta. Elämismaailma on vuorovaikutuksessa käytettävien tulkintojen, maailmakäsitysten ja vakaumusten varasto. Elämismaailman tieto on holistista, toisiinsa viittaavaa tietoa ja joka on implisiittistä, tiedostamatonta ja kyseenalaistamatonta tietoa, joka kuitenkin käytännön tilanteiden mukaan tarjoutuu yksilön käyttöön. (Habermas 1994, 84.) Habermas väittää, että elämismaailman horisontti on aina laajempi, kuin aktuaalisen tilanteen vaatima ala, yksilöt eivät voi varsinaisesti joutua tuntemattomiin tilanteisiin, kaikki tapahtuu elämismaailman ja kielen sisällä (Habermas 1994, 85; 1984b, 125). Elämismaailman uusintaminen tapahtuu kulttuurin, yhteiskunnan ja persoonallisuuden rakenteellisilla kentillä. Näitä vastaavat kulttuurin, sosiaalisen integraation ja sosialisointin uusintamisprosessit. Nämä tekijät ristiintaulukoimalla saadaan yhdeksän elämismaailman uusintamisen ja säilyttämisen kannalta erilaista erottuvaa lohkoa. (Taulukko 1.)

| TAULUKKO 1. Uusintamisprosessien osa elämismaailman rakenteellisten komponenttien säilyttämisessä.<br>(Habermas 1984b, 214; suom. Kaunismaa 1992, 84) |  |   |   |
|---|--|---|---|
| Rakenteelliset komponentit  | Kulttuuri  | Yhteiskunta                                 | Persoonallisuus   |
| Uusintamisprosessit   |  |   |   |
| Kulttuurin uusintaminen   | konsensukseen sopivat (pätevä tieto)merkityskaavat | legitiimaatiot                              | sivistykseen liittyvät käyttäytymismallit; kasvatustavoitteet |
| sosiaalinen integraatio   | velvoitteet  | legitiimisesti järjestetyt ihmisten suhteet | sosiaalinen yhteenkuuluvuus                                   |
| socialisaatio   | tulkintasuoritukset                                | normimukaisen toiminnan motivaatio          | interaktiovalmiudet, henkilökohtainen identiteetti            |

Habermas (1994, 58) näkee myös, että kulttuurin ulkopuolista asemaa ei ole saavutettavissa, samoin kuin ei kielen ulkopuolista asemaa. Hänen mukaansa ne eivät rajoita toimintamahdollisuuksien aluetta ja niitä ei pidetä tilanteen osatekijöinä. Elämismailman uusintamista uhkaavat mahdolliset häiriöt Habermas on vastaavasti ristiintaulukoinut samalle kaaviopohjalle. Tällöin saamme yhdeksän häiriötä, jotka vastaavat kunkin rakenteellisen tekijän ja uusintamisprosessin risteävää lohkoa. (Taulukko 2.)

| TAULUKKO 2. Uusintamishäiriöiden kriisi-ilmiot. (patologiat) (Habermas 1984b, 215; suom. Kaunismaa 1992, 84) |   |                          |                                  |
|--|---|--------------------------|----------------------------------|
| Rakenteelliset komponentit   | Kulttuuri                                 | Yhteiskunta              | Persoonallisuus                  |
| Uusintamisprosessit  |   |                          |                                  |
| Kulttuurin uusintaminen  | merkityksen menetyks                      | legitimaation katoaminen | orientoitumis- ja kasvatuskriisi |
| sosiaalinen integraatio  | kollektiivisen identiteetin vaarantuminen | anomia                   | vieraantuminen                   |
| sosialisaatio  | tradition murtuminen                      | motivaation katoaminen   | psykopatologiat                  |

Habermas kuvaa elämismailman muodostuvan yksilöllisistä valmiuksista, intuitiivisesta tiedosta, kuinka asioihin ja tilanteisiin varaudutaan ja miten niissä toimitaan. Sosiaaliset tottumukset ja enemmän tai vähemmän triviaalit uskomukset varastoituvat sinne. Elämismailman tallentunut kuva yhteiskunnasta ja persoonallisuudesta on yhtäläillä resurssi ja rajoitus. (Habermas 1994, 85, 86.) Elämismailma antaa asioista varmuuden tunteen paradoksaalisesti, koska siellä tiedetty tieto ja totut selittämiskeinot ovat eksplisiittisesti eriytymättömiä (Habermas 1994, 86.) Vasta kommunikatiivinen toiminta eksplisiittisesti jäsentele osat kohdalleen ja mahdollistaa realistisen arvioinnin. Vuonna 1976 julkaistussa kirjassaan Habermas hahmotellessaan puheaktia, huomioi ei-kielellisiä tekijöitä, mutta nämä eivät jäsenny kokonaisteoriaan silloinkaan, päähuomio on edelleen kielessä, jonka luonne on tunnettu (Habermas 1979, 37–40). Habermas siis huomioi ei-kielellisiä tekijöitä, mutta koska ei saa niille muotoiltua ”välineellisen järjen vastarakennetta” (Habermas 1994, 13), tyytyy kehittämään teoriaa kielen sisällä, kielen kiinnittyvillä rakenteilla.

Elämismailma on siis kommunikatiivisen toiminnan peruste. Yksilö rakentaa kommunikatiivisessa vuorovaikutuksessa elämismailmaansa, omaksuen eri viiteryhmien vai-



kutuksia ja samalla yksilö omalla toiminnallaan vaikuttaa viiteryhmiin kehitykseen. Interaktiossa yksilöt sisäistävät arvo-orientaatioita että tavoittelevat yleistettyjä toiminnan valmiuksia. Kommunikatiivinen toiminta edistää sosialisointia näkökulmasta henkilökohtaisen identiteetin muodostumisesta. Tämä kehitys yhteisymmärrysorientoituneen toiminnan muodossa, rakenteiden ja uusintamisprosessien kehityksessä, esitetään taulukossa 3. Kulttuurin uusintaminen, sosiaalinen integraatio ja sosialisointi vastaavat kulttuurin, yhteiskunnan ja persoonan rakenteellisia osia elämismailmassa. (Habermas 1994, 86, 87; 1984b 140, 141.) Yksilön sisäisiä eriytyneitä toimintoja vastaavat siis myös vuorovaikutuksen eriytyneet rakenteelliset osat. (Ks. Taulukot 1, 2 ja 3.)

TAULUKKO 3. Yhteisymmärrysorientoituneen toim. uusintamisfunktiot. (Habermas 1984b, 217; suom. Kaunistmaa 1992, 84)

| Rakenteelliset komponentit | Kulttuuri   | Yhteiskunta  | Persoonallisuus                                    |
|----------------------------|---|--|--|
| Uusintamisprosessit        |   |  |  |
| Kulttuurin uusintaminen    | kulttuurisen tiedon periminen, kritiikki ja hankkiminen | legitimaatioon liittyvän tiedon uudistaminen   | kasvatustiedon uusintaminen                        |
| sosiaalinen integraatio    | arvo-orientaatioiden ytimen neutralisointi              | toiminnan koordinointi intersubjektivisesti tunnistettavien pätevyysvaatimusten kautta | sosiaalisen yhteenkuuluvuuden mallien uusintaminen |
| socialisaatio              | enkulturaatio   | arvojen sisäistäminen  | identiteetin kehitys                               |

Elämismailman käytännöllistä todellisuutta vastaa yhteiskunnan materiaalisen uusintamisen ja ylläpidon taso. Päämäärällinen toiminta ohjaa elämismailman materiaalista uusintamista, joka tapahtuu sekä strategisen että kommunikatiivisen toiminnan kautta. Kuitenkin elämismailman symbolinen uusintaminen tapahtuu vain yhteisymmärrysorientoituneen kommunikatiivisen toiminnan kautta. (Habermas 1994, 92–94.)

Institutionalisoitunut yhteiskunta on Habermasin yhteiskuntateoriassa *systemi*, joka toimii välineellisellä tasolla ja jonka alajärjestelmiä talous ja valta ovat (Habermas 1994, 94, 95). Habermasin (1984b, 155) teoriassa kommunikatiivisen toiminnan vastaparina toimii strateginen toiminta (strateginen toiminta suhteessa ihmisiin ja instrumentaalinen toiminta suhteessa asioihin). Strateginen toiminta pyrkii päämääräkeskeiseen, tavoitteiden tehokkaaseen saavuttamiseen, toimien tosiasioiden ja tosiasioiksi muodostuneiden (institutionalisoituneiden) uskomusjärjestelmien tasolla. Inhimilliset tarpeet ja vuorovaikutuksellinen konsensus jäävät taustalle. Strateginen toiminta on tulkittavissa

utilitaristiseksi moraalisilta perusteiltaan. (Habermas 1994, 73.) Strateginen toiminta on määräävänä systeemissä, talous- ja valta- keskeisillä sektoreilla, missä ne ovat tarkoituksenmukaisia, mutta sen malli on valunut aikojen saatossa elämismaailmaankin. (Habermas 1994, 33, 34.) Tätä aitoa vuorovaikutusta rapauttavaa vaikutusta Habermas kuvaa sisäisen kolonialisaation käsitteellä (mm. Habermas 1984b, 334; Kangas 1987, 83).

### **Vuorovaikutus ja puhe**

Vuorovaikutuksen tavoitteeksi voidaan asettaa joko menestys tai yhteisymmärrys. Habermas (1984a, 286; 1994, 88) pitää yhteisymmärrykseen nojaavaa kommunikointitapaa kielenkäytön alkuperäisenä moduksena, kaikki muut ovat tuon perusmuodon variaatioita tai siihen nojautuvia huijausyrityksiä. Kuitenkin yhteisymmärrys on tavoitteena, huolimatta siitä, onko kantavana orientaationa konfliktihakuinen vai konsensushakuinen menetelmä. Perusmuodossaan se on kuulijan myönteinen asennoituminen puhujan puheaktitarjoukseen, joka kattaa seuraavat osat; totuutta koskevan väitteen, pätevän normatiivisen osan, sekä totuudellisen performatiivisen ilmaisun. Yhteisymmärrys kattaa ilmaisun sisällön, puheakti-immanentit takeet ja interaktion seurausten kannalta relevantit sitoumukset. Konsensushakuisessa toiminnassa pakottomasti omaksuttu yhteisymmärrys kytkee osapuolet interpersoonallisesti jaettuun toimintamahdollisuuteen tai mahdollisuuksiin. Habermasin mielestä juuri puheaktitarjouksen koordinoiva tae, performatiivinen ilmaus, on merkittävin rationaalisesti motivoiva voima, merkittävämpi, kuin totuusvaatimus tai mikään ulkopuolinen sanktiomahdollisuus, silloin kun liikutaan vapaan kommunikatiivisen toiminnan kentällä. (Habermas 1994, 89.) Osapuolet ovat jo lähtökohtaisesti sitoutuneet kommunikatiivisen toiminnan eettisten ehtojen mukaiseen vastuullisuuteen ja vilpittömyyteen, jolloin puheaktin sitoumukset siirtyvät välittömästi elämismaailman rakenteisiin. (Habermas 1984b, 293.)

Voidaan sanoa, että *puheakteilla* on teleologinen päämäärä kun asiaa tarkastellaan filosofisen toimintateorian kannalta (mm. Habermas 1984b, 293; 1994, 72). Toimija toteuttaa tarkoitustaan kaikissa teleologisissa toiminnoissa valitsemalla tilannekohtaisesti parhaaksi katsomiaan välineitä ja käyttämällä niitä asianmukaisesti. Prosessi jakautuu tilanteen tulkintaan, toimintasuunnitelman käsittelyyn, sekä toteutuksen vaihtoehtojen valintaan. Teleologisessa kommunikaatiomallissa joudutaan enemmän tai vähemmän tietoisesti tekemään päätös asenteesta, pyritäänkö menestykseen vaiko yhteisymmärrykseen tähtäävään orientaatioon? Teleologinen suunnitelmallisuus ei ole vielä yhtenevä puh-

taasti menestykseen tähtäävän strategisen asenteen kanssa. Yhtä hyvin teleologinen orientaatio voi käyttää yhteisymmärryksen kautta tapahtuvaa toimintaa. Se että kommunikaation kautta tavoitellaan määrättyä lopputulosta, ei tee siitä vielä strategista toimintaa. Vasta kun konsensushakuinen kommunikaatio hajoaa valtasuhteen, eikommunikatiivisen vaikuttamisen, tai jonkun muun seikan takia, joka estää keskustelukumppania ilmaisemasta vapaata tahtoaan ja joutuu näin ylikävellyksi, toimintaa voidaan sanoa strategiseksi. (Habermas 1984a, 286, 333.) Strategisesta toiminnastakin löytyy erilaisia alamuotoja; avointa ja peiteltyä. Peitelty jakautuu manipulaatioon ja systemaattisesti häirittyyn kommunikaatioon. (Habermas 1984a, 333.)

Se kumpaa asennoitumistapaa, yhteistyöhakuista vai strategista, kulloinkin tulisi käyttää, on yksilön oman harkinnan tai intuition varassa (Habermas 1994, 93). On hyvä muistaa, että yhteisymmärryshakuinen tapa toimia uusintaa kulttuurista varantoa, se mahdollistaa adaptaation kumpaankin suuntaan, yksilön tai/ja kulttuurin kehittymisen. Tietoisella pyrkimyksellä yhteisymmärryshakuisen vuorovaikutukseen pitäisi pystyä teorian mukaan saavuttamaan kulttuurinen konsensus sekä osallisille yhteisesti neuvoteltu paikka siinä.

Yhteisymmärryksen suuntautunut toiminta voi kariutua kuitenkin kahdella tasolla. Yhteisymmärryksen muodostuminen voi kariutua joko väärinymmärryksen tai erimielisyyteen. Jos tästä päästään yli, vielä kolmantena uhkaa toimintasuunnitelman epäonnistuminen. (Habermas 1994, 82.)

### **Kommunikatiivinen rationaalisuus**

Habermas lähtee liikkeelle rationaalisuuden oletuksesta yhteistoiminnan perustana. Rationaalisuuden käsitteen määrittämisen hän pohjaa Weberin teorioihin. (Habermas 1984a, 143.) Hänen mukaansa rationaalisuus on puhe- ja toimintakykyisten subjektien dispositio (taipumus, luontumus, alttius). Se ilmenee kolmella tavalla ja erilaisella tasolla. Ensimmäinen taso on tiedon ja tosiasioiden taso, jonka laadullisuus mitataan sillä, kuinka hyvin yksilö tietojaan soveltamalla pystyy tehokkaasti saavuttamaan asettamansa tavoitteet (kognitiivis- instrumentaalinen rationaalisuus). Toinen taso toimii ihmisten legitimien suhteiden tasolla ja rationaalisuuden taso mitataan sillä, kuinka hyvin yksilö pystyy perustelemaan näkemyksensä ja vakuuttamaan toiset näkemystensä oikeellisuudesta (normikonformistinen kommunikatiivinen rationaalisuus). Kolmantena on ekspressiivi-

nen rationaalisuus, itseilmaisun taso, joka helposti sekoittuu edellisten tasojen ilmaisiin (esteettis-praktinen rationaalisuus). (Habermas 1984a, 240, 334; Kangas 1987, 19; 1994, 95, 96.) Nämä esitetyt todellisuuden tasot (ts. maailmat) ja asennoitumistavat on havainnollistettu rationalisaatiokompleksit -taulukossa sivulla 73.

Kognitiivis- instrumentaalinen rationaalisuus (K-I) operoi subjekti – objekti suhteella kun kommunikatiivinen rationaalisuus (KR) toimii subjektien välillä, intersubjektiivisellä ulottuvuudella (Habermas 1984a, 276). Se ottaa huomioon myös moraalis-praktisen ja esteettis-praktisen ulottuvuuden, ulkoisten totuusväittämien lisäksi. K-I lisää toimijoiden autonomisuutta suhteessa objektiin ja toisiin subjekteihin kun taasen KR kasvattaa sen piirin alaa, jossa konfliktien ratkaisu ja koordinaatio perustuu rationaaliseen keskusteluun ja pakottomaan konsensukseen. (Kangas 1987, 19.) KR ei ole niinkään yhteydessä väitteen substantiaaliseen sisältöön, kuin sen oikeuttavaan tapaan, rationaaliseen argumentaatioon eli diskurssiin. Se on siis kauempana konkreettisesta todellisuudesta ja ohjaa sitä monimutkaisemman vivuston kautta. (Vrt. Habermas 1994, 94.)

Kommunikatiivinen rationaalisuus heijastaa Piaget`n desentralisoitunutta maailmankäsitystä (Habermas 1984a 68). Sen mukaan tiedostava subjekti pystyy erottamaan toisistaan todellisuuden eri osa-alueet, eli ulkoisen tosiasioiden maailman, sosiaalisen eli intersubjektiivisen maailman sekä oman sisäisen maailmansa. Lisäksi hän pystyy erottamaan niihin kiinteästi liittyvät totuuden, oikeuden ja todellisuuden käyppysperusteet. Desentralisaatio on myös yksilöitymisprosessi, jossa tradition vaikutus hiipuu kommunikatiivisen yhteisymmärryksen kautta saadun suoran vaikutuksen ollessa vahvemman vaikuttajan. (Habermas 1984a, 69; Kangas 1987, 19.)

Habermasin (1984a 288–295) *puheaktiteoria* Perustuu Austinin puheaktiteoriaan, jossa puheakti muodostuu kolmesta osasta. Ensinäkin puhuja suorittaa lokutionaarisen teon, ilmaisee asiantilan. Toisekseen tekee illokutionaarisen teon eli ottaa henkilökohtaisesti kantaa väitteeseensä (lupaa, väittää, ... tms.) sekä kolmanneksi saa aikaan perlokutionaarisen efektin kuulijassaan, eli kuulija reagoi joko toivotulla, tai jollain toisella tavalla. Habermas väittää, että välineellinen, perlokutionaarisiin efekteihin suuntautunut kommunikaatio, on (luonnollisen) illokutionaariseen arviontiin keskittyneen kommunikaation vääristynyt muoto. (Kangas 1987, 37, 38.) Perlokutionaarinen puhe ei muodosta yhteisymmärrystä eikä näinollen rakenna luonnollista edellytystä yhteistoiminnalle. Sen

sijaan yhteisymmärryspohjainen vuorovaikutus luo pohjan, jolle puolestaan päämäärä-orientoitunut toiminta voi rakentua ilman päämäärä edellä -toiminnan negatiivisia seurauksia. Tällä Habermas perustelee käsityksensä kommunikatiivisen toiminnan universaalista pätevyysperusteesta. (Habermas 1984a, 295; Kangas 1987, 41.) Puheaktiteoria pyrkii avaamaan puheen tekniikan kulttuurista selittämistä (Habermas 1994, 18). Universaalina puheen rationaalisuuden ehtojen selittäjänä teoria on vahva. Puheaktien käytännöt ovat kuitenkin käytännössä hyvin partikulaarisiin kulttuuriin käytäntöihin sitoutuneita. (Jokainen kieli omanlaisensa ja näköisensä työkalu). Usein käytännöissä käyttäjät ja heidän kulttuurinsa ja intentionsa voivat vaikuttaa enemmän, kuin pelkkä normatiivinen menetelmä, joka ei sekään vaikuta universaalisti vaihtoehdottomalle ja joka edellyttää vahvoja rationaalisia ja eettisiä valmiuksia osallistujiltaan. Sen sijaan jos yhteisymmärryksen oletetaan kantavan rationaalista vaihtoa suurempaa arvo- ja hyöty seurannaisia, puheaktiteorian merkitys nousee uudelle tasolle. Teoria sinänsä ei tätä tasoa selitä, ellei keskenään harmonisoituvia elämismaailmoja ja niiden tuomaa yhteisyyden kokemusta ja minuuden kehittymistä oteta puheaktiteorian tarkoitukselliseksi seuraukseksi ja yhdeksi tavoitteeksi käytännön asioiden tarkoituksenmukaisimman hoidon ohella.

Habermasin (1984a, 237) todellisuus jakautuu osa-alueisiin, ulkoiseen luontoon, yhteiskuntaan ja sisäiseen luontoon. Nämä eivät Habermasin mukaan eroa ontologisesti toisistaan, mutta ne ovat formaalisti eroteltavissa desentraloituneen maailmanymmärryksen mahdollistaman perus-assennoitumistavan avulla. Ne asennoitumistavat ovat objektivoinva, normi-konformistinen ja ekspressiivinen. Nämä ristiintaulukoimalla saadaan rationalisaatiokompleksit, joista kuusi formaalis-pragmaattista suhdetta on luontevasti rationalisoitavissa. (Habermas 1984a, 238.) (Taulukko 4.)

| TAULUKKO 4. Rationalisaatiokompleksit. (Habermas 1984b, 238) |  |  |  |                                       |
|--|--|--|--|---------------------------------------|
| Maailmat -><br>Perus-<br>asennoitumistavat                   | 1 objektiivinen                                    | 2 sosiaalinen                                      | 3 subjektiivinen                         | 1 objektiivinen                       |
| 3 ekspressiivinen  | taide  |  |  |                                       |
| 1 objektiivoina  | kognitiivis<br>instrumentaalinen<br>rationaalisuus | kognitiivis<br>instrumentaalinen<br>rationaalisuus | X  |                                       |
|  | tiede ja teknologia                                | sosiaalitekniikat                                  |  |                                       |
| 2 normikonformistinen  | X  | moraalis-<br>praktinen<br>rationaalisuus           | moraalis-<br>praktinen<br>rationaalisuus |                                       |
|  |  | Laki   | moraali                                  |                                       |
| 3 ekspressiivinen  |  | X  | Esteettis praktinen<br>rationaalisuus    | Esteettis praktinen<br>rationaalisuus |
|  |  |  | erotiikka                                | taide                                 |

*Objektivoituvan* asennoitumisen kautta konstituoituu ulkoinen tosiasioiden maailma. Sen kohteena ovat ulkoinen luonto sekä yhteiskunta. Jälkimmäisessä lohossa ovat sosiaalitekniikatkin. *Normikonformistinen* asennoituminen suuntautuu yhteiseen sosiaaliseen maailmaan, jonka ydin löytyy legitiimeistä intersubjektisista suhteista. Suhteessa omaan sisäiseen todellisuuteen asennoituminen määrittää moraalien alueen. Rationalisaatio tällä alueella on moraalipraktista rationalisaatiota ja postkonventionaalisen moraalien ja oikeuden vähittäistä kehittymistä. (Habermas 1984a, 236–240; Kangas 1987, 21.) *Ekspressiivinen* asenne ulkoiseen ja omaan sisäiseen maailmaan määrittää esteettispraktisen rationaalisuuden alueen. Se merkitsee kognitiivisista ja moraalista seikoista vapaan puhtaan esteettisen kokemuksen kehittymistä, sensitiivisyyden lisääntymistä arkipäivän kategorisoivan käsitteellistämisen alueen ulkopuolisiin asioihin. (Habermas 1984a, 240.) Habermasillakin tämä kategoria kiteytyy taiteen ja taidekritiikin kulttuurisiin järjestelmiin, kuten aikaisempikin Frankfurtin koulukunnan teoriakin teki. Edellinen maailmasuhteiden jaottelu on Habermasin mukaan universaali, se ei ole ominainen vain länsimaiselle kulttuurille. Tämä mahdollistaa kulttuurien transnationaalisen vertailun suhteessa tässä esitettyyn evolutiiviseen rationaalisuuden lisääntymiseen. Tämä ilmiö saa tässä yhteydessä normatiivisen luonteen. (Habermas 1984a, 239; Kangas 1987, 21, 22.)

Järjen käsitteen eriytyminen esitetyllä tavalla johtaa luopumiseen *empaattisesta totuus-käsityksestä*, jossa erottelua ei tehdä (Kangas 1987, 22). Tämä vanhempi totuus käsitys sotkee järjen erilaisiin dogmaattisiin jakamattomiin kokonaisuuksiin, mikä leimaa tuolloin koko järjestelmän (Habermas 1984a, 51). Habermasin uusi jaottelu pelastaa vanhoista dogmaattisista järjestelmistä käyttökelpoisen järjen. Koko järjestelmää ei tarvitse tuomita tieteelliseen maailmankuvaan sopimattomana pois, kuten positivismi on tehnyt. Positivismi on siis leikannut monia todellisuuden tärkeitä ulottuvuuksia tutkimuksensa ulkopuolelle, jolloin niissä ulottuvuuksissa säilyy mielivaltaisuus, eikä todellisuuden kuva koskaan voi täytyä ilman noiden osien palauttamista järjestelmään ilman siihen soveltuvaa teoriaa. (Habermas 1984a, 375, 376; Kangas 1987, 22.)

Tämä on kommunikatiivisen rationaalisuuden merkittävin tieteellisen tiedon luonnetta koskeva huomio. Positivistisesta todellisuudesta puuttuu suuria palasia, noille palasille täytyy luoda teoreettinen hahmo, jotta niiden sovitus kokonaisuuteen voi onnistua. (Ks. Kangas 1987, 22.) Tämä Habermasin missio on äärettömän tärkeä avaus, vaikkei teorian luonti vielä olisikaan ankaran kritiikin osoittamien heikkouksien perusteella täysin loppuun asti onnistunut. Teorian paikka ja tilaus on kuitenkin osoitettu, jonkun on se täytettävä, mikäli haluamme saada kokonaisuuden näkyville ja rekonstruoitua (esim. Kangas 1987, 108, 109).

Habermas yrittää pelastaa modernin ihanteet, hänen mielestään moderni on kesken jäänyt projekti (jolla kyllä on omat tiedostetut patologiansa). Hänen mielestään postmoderni on lähinnä taantumuksellista uuskonservatismia (Habermas 1986, 95). Modernin jakautuminen kolmeen pätevyden alaan; tieteeseen, moraaliin ja taiteeseen sekä niiden omalakisuminen on hyvin merkityksellinen muutos kulttuurissa. Tämä erottautuminen mahdollistaa näistä osa-alueista jokaisen kehittymisen vahvemmaksi ja puhtaammaksi kuin aiemmin. (Habermas 1986, 102.) Samalla erottautuminen tuo esiin uusia haasteita.

### **Diskurssit**

Habermasin diskurssikäsite on hieman poikkeava yleisesti yhteiskuntatieteissä käytettyyn nähden. Diskurssi on hänen mukaansa arkipäivän normioletusten mukaisen ymmärrysorientoituneen toiminnan reflektiomuoto, jossa eksplisiittisesti tematisoidaan edelliseen sisältyvät pätevyysvaatimukset. Diskurssi eroaa arkipäivän toiminnasta, koska toimijat elävät sen toimintavaatimusten ”tuolla puolen”, ainoa motiivi on yhteisym-

määräyksen saavuttaminen. Toinen merkityksellinen lähtökohta on, että lauseiden totuus ja normien oikeutettavuus ei ole lähtökohta vaan toiminnan päämäärä. (Habermas 1984a, 42; Kangas 1987, 23.) Tämä onkin sopusoinnussa postkonventionaalisen moraalien kentällä, jossa moraalit luodaan situationaalisesti ilman tradition painetta. Konventionaalisen kentällä tilanne voi olla toinen.

Diskurssin avulla saavutettu yhteisymmärrys on sitä rationaalisempi, mitä lähempänä aktuaalinen puhetilanne on ideaalista puhetilannetta (Habermas 1984a, 42; 1994, 21, 22; Kangas 1987, 23). Ideaalisen puhetilanteen käsitteellä voidaan erottaa rationaalinen konsensus ideologisesta näennäiskonsensuksesta. Ideaalisessa tilanteessa diskurssin kulkuun vaikuttaa ainoastaan argumenttien oma sisäinen rationaalisesti motivoiva voima, jonka avulla päästään pakottomaan konsensukseen. Koska ideaalinen puhetilanne on saavuttamaton ihanne, se toimii vain tavoitteellisena mallina. Sen mallin avulla on mahdollista arvioida toteutuneiden diskurssien ja instituutioiden legitimitettiin ja niissä saavutettujen konsensusten arvoa. (Esim. Habermas 1994, 20.) Tunnustettuna vuorovaihtuksen normatiivisuuteksi mallina se voisi toimia tarvittaessa sanktioiden perusteena rationaalisuuden alueelta voiman toimialueelle siirtyneelle osapuolelle. (Esim. Kangas 1987, 24.)

Habermas (1994, 33) on luonut diskursiivisesta rationaalisuudesta kriittisen käsitteen, jolla voisi olla työkalun asema käytännön elämässä. Teorian kohtaama kritiikki on torjunut tämän, pitäen teoriaa rationalistisena yhteiskuntautopiana joka johtaa jonkinlaiseen totalitarismiin, niin kuin kävi utopistisen sosialismin kanssa. Kritiikki ei kuitenkaan osu kohteeseensa, koska teoria vain kuvaa toimivan prosessin, mikä tapahtuu. Ja jos prosessi ei toimi, teoria voi osoittaa, mikä meni pieleen. Teoria ei ole valtateoria vaan toimintateoria. Habermas on kuitenkin itsekin suhtautunut sen käyttöön työkaluna pidättyväisesti. (Habermas 1994, 33, 44.)

Habermas edustaa oikeuden ja totuuden konsensusteoriaa, jossa näiden ehtona on potentiaalisten keskustelukumppanien yksimielisyys. Habermas (1984a, 23) erottaa kolme erilaista diskurssin muotoa; *eksplisitiivinen* diskurssi, joka toimii kielen itsensä tasolla, *teoreettinen* diskurssi tutkii väitteiden totuutta ja *praktinen* diskurssi normien oikeutettavuutta. Näiden lisäksi on olemassa kaksi rationaalisen argumentoinnin muotoa, jotka eivät täytä diskurssin ehtoa. Ne ovat *esteettinen kritiikki*, joka liittyy kulttuurisiin arvoihin, tarpeisiin ja identiteetin muotoutumiseen. Toinen on *terapeuttinen kritiikki*,



jonka tarkoitus on vapauttaa yksilö niistä psykodynamiikkaan liittyvistä patologisista tekijöistä, jotka estävät vapaan reflektion kehittymisen. Nämä eivät ole diskursseja, koska niissä ei käsitellä totuutta. (Habermas 1984a, 23; Kangas 1987, 25, 26.)

Kritiikkiä rationalisaatiokomplekseihin on esittänyt Kankaan (1987, 26) mukaan mm. McCarthy. Hän kiinnittää huomiota siihen, että Habermasin kaavoissa (Taulukko 4) objektoiva suhtautumistapa ei näyttäisi olevan rationalisoitavissa suhteessa sisäiseen luontoon. Tämä kyseenalaistaa empiirisen psykologian ja sosiaalitieteen mahdollisuuden toimia. Habermas puolustautuu sanoen, että hän haluaa korostaa ei-objektiivien lähestymistapojen oikeutta näissä tieteissä. Myös Habermasin oman teorian sijoittuminen tähän kaavioon on ongelmallinen. Kaavion rationalisoitumisehdot vaikuttavat muutoinkin ongelmallisia ja rajanylityksiä on helppo perustella kriittisesti. (Kangas 1987, 26, 27.) Annettu kritiikki osoittaa, että Habermas ei ole aivan osunut vielä ilmaisussaan tai rajauksessaan tavoitteeseen, jatkokehittelylle on vielä tarvetta. Kritiikki kuitenkin voi auttaa kehittämään teoriaa ja määrittämään osa-alueita täsmällisemmin. Tähän kysymykseen palaan myöhemmin tiedonintressien muotoiluehdotuksessa sivulla 105.

### **Totuuden diskurssiteoria**

Habermas antaa totuuden ja normatiivisen legitimitetin selvittämisen totuuden diskurssiteorian tehtäväksi. Molemmat oman alueensa ylärakenteet saavat lopulta hyväksyntänsä kommunikatiivisessa prosessissa. Habermas käy hyvin tarkkaan läpi legitimiuden edellytykset tieteenfilosofisesti ja moraalifilosofisesti *Diskurssietikka* – kirjoituksessaan. (Habermas 1994, 98–164.) Perusajatus on, että tradition voima ei enää modernissa kulttuurissa ulotu noille alueille, vaan että pätevyysalueita koskevien argumenttien voima testataan käytännön diskursseissa. Yksinkertaisimmin sanottuna totuuden diskurssiteoria ”pyrkii ainoastaan rekonstruoimaan jokaisen pätevän puhujan käytettävissä olevaa universaalien pätevyysvaatimusten merkitystä koskevaa intuitiivista tietoa.” (Habermas 1994, 20, 21.) Samassa hän kertoo peruskäsitteet, jotka ovat *pätevyysehdot* (totuus), *pätevyysvaatimukset* (aito ilmaisu) sekä *pätevyysvaatimusten täytyminen* (ideaalia lähenevä puhetilanne). Puhetilanteessa tulee huomioida sekä diskurssiin osallistujien, että argumenttien vaikutuspiiriin kuuluvien intressit, niin että saavutettu konsensus kattaa kaikkien edut. On huomioitava, että hyvän elämän ja itsetoteutuksen kysymykset

ovat diskursiivisesti arvoitettavia kysymyksiä, mutta ei rationaalisesti ratkaistavissa, muuta kuin joissakin praktisissa ja yksilöidyissä tapauksissa. (Habermas 1994, 157.) Yksilöillä on autonomia ja oikeus omiin arvoihin, kun ne eivät riko muiden etuja. Totuuden ja moraalien diskurssit kuuluu eksplisiittisesti käydä läpi, jotta yksilö kokee olevansa osallinen ja tekijä, hän voi sitoutua totuusväittämien diskurssiin ja toimia niiden mukaan ilman sisäistä ristiriitaa tai vastustusta. (Habermas 1994, 119, 121.) Saavutettu "totuus" on kuitenkin vahvasti konteksti- ja paradigmatyypinomainen (Habermas 1994, 22).

Jotta edellytykset dialogille selviäisivät, *universaalipragmatiikka* on rekonstruktioivainen ohjelma yleisten ja välttämättömien edellytysten selvittämiseksi, mitkä tekijät mahdollistavat kielen avulla saavutettavan yhteisymmärryksen (Kangas 1987, 38). Totuusehtosemantiikan perusteella puheakti on ymmärrettävä, kun tiedämme, mikä sen tekee hyväksyttäväksi. Toisin sanoen tunnistamme puheaktin pätevyysvaatimukset. (Kangas 1987, 38.)

Koska universaalipragmatiikan tavoite on olla nimensä mukaan universaali ja käytännöllinen regulatiivinen periaate, se pysyy pystyssä tai kaatuu vain siihen sitoutuneiden käytännöllisessä toiminnassa (mm. Habermas 1994, 22). Vaikka Habermas yritti osoittaa, että teoria on luonnostaan sisäänrakennettu kommunikaatioon, ollen kommunikatiivisen toiminnan perusmuoto, se on käytännössä rikottavissa helposti yksinkertaisesti kieltäytymällä tasavertaisesta keskustelusta. (Vrt. fasismi-viite, Horkheimer & Adorno 2008, 273; Habermas 1994, 98–164.) Tuo kieltäytyminen voi olla konkreettista kieltäytymistä tai epärehellisyyteen perustuvaa kieltäytymistä, jolloin tasavertaisuuden ihanteesta luovutaan ja pyritään yliotteeseen strategisen toiminnan keinoilla. Sen sijaan vapaaehtoisesti hyväksyttävänä normatiivisena traditiona, konsensuksessa hyväksyttävänä menettelytapana, se vaikuttaisi voivan antaa pohjan syvemmälle ymmärrykselle myös tavalla tai toisella eritasoisten tai erilaisista uskomusjärjestelmistä tulevien osapuolien välille.

### **Ideologikritiikki**

Ideologikritiikki on yksi Habermasin yhteiskunnan patologioita jäsentävä tekijä. Se sijoittuu yhteiskuntateorian ja kommunikatiivisen toiminnan risteyskohtaan. Habermas pitää ideologioita kiteytyneinä ajatus ja toimintajärjestelminä, nojaten Weberin, Macusen ja Lukacsin jatkokehitelmiin Marxin ja Engelsin ideologian käsitteen prototyyppistä.

(Kaunismaa 1992.) Habermasilla ideologiat ja niiden kantama ”väärä tietoisuus” ovat osa luokkarakenteeseen kietoutunutta uskomusjärjestelmää, jota käytetään arkisen elämän ohjaajana. Ideologiat ovat usein tiedostamatta omaksuttuja ja ehkä vaihtoehdottomia, koska ne kiinnittyvät monella tasolla arkipäivään ja sen ihmissuhteisiin. Habermasin (Habermas 1984b, 354; Kaunismaa 1992, 66) mukaan ideologioihin liittyy aina vallan legitimaation komponentti ja väistämättä systemaattisesti rajoittuneen kommunikation ulottuvuus. Tätä ideologioiden vääristymää vastaan Habermas esittää, että kommunikatiivinen rationaalisuus tekee (traditionaaliset) ideologiat tarpeettomiksi, koska perinteen kuormaa ei ole enää pakko uskoa, vaan kaikki uskomukset ja toiminnot voidaan alistaa kommunikatiivisen toiminnan kautta omakohtaiseen totuuden diskursiiviseen käsittelyyn (mm. Kaunismaa 1992, 60).

Habermasin (1984b, 353, 354; Kaunismaa 1992, 122) mukaan myöhäismoderni tietoisuus ei enää mahdollista ideologioiden valtaa. Tämä johtuu kommunikatiivisen rationaalisuuden myötä tapahtuneesta kielen tulemisesta läpinäkyväksi. On mahdollista tunnistaa ideologinen manipulaatio ja vastustaa sitä. Lisäksi ideologiat ovat tyhjentyneet utooppisista energioistaan. Ideologioiden toteutumattomat utopiat ovat vieneet uskon niiden voimaan ja samalla vallalle on tullut uusi yleiskatsauksettomuus, fragmentoitunut tietoisuus, joka ei enää kykene hahmottamaan suuria linjoja ja asioiden yhteyksiä. Samalla on kadonnut kyky hahmottaa vaihtoehtoisia tulevaisuuksia, on tyydytty nyt käsillä olevaan. (Habermas 1984b, 355; Kaunismaa 1992, 112–114.) Habermas kuvaa karusti tilannetta; ”...tulevaisuuteen suuntautuva vaihtoehtojen etsintä yhä enemmän korvautuu huolettomalla neuvottomuudella...”. (Habermas, ref. Kaunismaa 1992, 104.) Habermasin mukaan ideologia korvautuu tietoisuuden alueella systeemin kolonialisatioefekteillä (Habermas 1984b, 355; Kaunismaa 1992, 111). Yhtä lailla molemmat ovat kommunikatiiviselle diskurssille uhkia tai haasteita. Tuossa yhteydessä käytettynä ideologian analyysi antaa vuorovaikutuksen mallien muutokselle hyvää taustaa, vaikka itse käsitteen rajauksessa ja mallissa voi olla uudelleen muotoilulle paikka. Edellinen kuvaus kuitenkin kontekstuaalisesti sidottuna on hyvin selittävä elämismaailmallisen horisontin radikaalille kaventumiselle ulkoisien voimien paineessa.

### **Kritiikkiä ja pohdintaa kommunikatiivisen toiminnan teoriasta**

Tämän väliotsikon alle olen koonnut reflektointia kohdistuen edellisen pääluvun käsittelemiin Habermasin teorian yksityiskohtiin. Esitän kritiikkiä tai teen tulkinnallisia tar-

kennuksia, jotka pyrin perustelemaan Buberin näkökulmilla tai muilla perustelluilla katsantokannoilla. Tämä luku laajentaa edellisen luvun tekstiä ja asiat ovat jotakuinkin samassa järjestyksessä. Tämä luku ei muodosta kovin ehjää kertomusta, sen tarkoitus on syventää joitakin edellisen luvun teemoja jotka kaipaavat tarkempaa käsittelyä.

Habermas väittää, että elämismailman horisontti on aina laajempi, kuin aktuaalisen tilanteen vaatima ala, yksilöt eivät voi varsinaisesti joutua tuntemattomiin tilanteisiin, kaikki tapahtuu elämismailman ja kielen sisällä (Habermas 1994, 85; 1984b, 125). Tämä väite pitäne paikkansa hyvin asettuneessa aikuiselämässä, mutta mikäli ajatellaan ihmisen kehitys aivan lapsesta lähtien, ei voitane olettaa elämismailman syntyneen tyhjästä valmiiksi kokonaisuudeksi. Buber kuvaa lapsen kehitystä alkuyhteyden jakamattomuudesta, niin että lapsi havainnoi kohdetta, ei-minää, kunnes sen luonne paljastuu ja siitä tulee erillinen Se-mailman objekti. (Buber 1995, 53, 53.) Tuohon tukeutuen Habermasin käsityksen vastaisesti voimme ennemminkin olettaa sen rakentuneen nimenomaan uusien ja tuntemattomien komponenttien jäsentymisenä jo omaksuttuun ja järjestyneeseen elämismailmaan. Kyseessä olisi siis tällä perusteella kumuloitava ja uusintuva varasto, jonka intentionaalisen uusintamisen, tietoisesti hankittujen uskomusten lisäämisen, voisi ajatella olevan sivistystä. Habermasin sanoo elämismailman uusintuvan kommunikatiivisen toiminnan myötä ja eikö uusintaminen vaadi jo sanana joko jotain uutta tai ainakin valinnan vanhan puolesta jonkun uuden sijaan?

Habermasin mukaan talouden ja vallan institutionalisoituneilla sektoreilla strateginen toiminta on normaalia (Habermas 1994, 33, 34). Voitaisiin ajatella, että lähes jokainen instituutio on alussa rakennettu kommunikatiivisesti, mutta ajan myötä rutinoitunut strategiseksi päämääräorientoituneeksi käytännöksi aivan rationaalisista ja käytännöllisistä syistä. Praktisesti ajatellaan systemoidun asian olevan rutiinia, johon ei kannata haaskaata kognitiivista kapasiteettia turhaan. Toisaalta voidaan ajatella, että lähes mikä tahansa strateginen tilanne voidaan palauttaa kommunikatiiviseksi, palauttamalla siihen vallitsevaan kohtamiseen konsensushakuinen asenne. Yhä eriytyvät elämismailmat vaativat yhä korkeamman abstraktiotason konsensusta. (Ks. Habermas 1994, 34.) Käytännössä jos esimerkiksi otetaan rutinoitunut virkamies, joka on tottunut mekaaniseen kohtamiseen, hän voi olla jo unohtanut, mitkä ovat tehtävän työn alkuperäiset tarpeet, tavoitteet ja menetelmävaihtoehdot. Kun nyt kohtamisen objekti muuttuu operationalisoidusta tapauksesta toiseksi subjektiksi, se vaatii aivan toista orientoitumista ja perehtymistä asiaan. On selvää, että kommunikatiivisen yhteisymmärryksen aikaansaaminen ottaa

huomattavasti enemmän aikaa, kun yksinkertaistetun kaavamaisen strategisen toimenpiteen suorittaminen. Toisaalta kommunikatiivisesti saavutettu konsensus liittää toimijat yhteen jaettuun todellisuuskuvaan ja saa molemmat toimimaan saman päämäärän eteen toisin kuin ylhäältä annettu strateginen vaikutus, joka voi aiheuttaa annettuun vaikutukseen alistumisen, mutta ei kuitenkaan jaettua ymmärrystä, saati teleologista toimintaa yhteisen päämäärän eteen.

Habermasin (1984a, 237) todellisuus jakautuu osa-alueisiin, ulkoiseen luontoon, yhteiskuntaan ja sisäiseen luontoon. Nämä eivät Habermasin mukaan eroa ontologisesti toisistaan, mutta ne ovat formaalisti eroteltavissa desentraloituneen maailmanymmärryksen mahdollistaman perus-asetumistavan avulla. Ne asennoitumistavat ovat objektivoinniva, normi-konformistinen ja ekspressiivinen. (Habermas 1984a, 238.) Se, että Habermas ei ontologisesti erottele esittelemiään luontoja toisistaan on asia, jota kannattaa pohtia. Olemassa olevina eriluontoisina rakenteina ne vaikuttaisivat ansaitsevansa oman ontologiensa, niin omalakisista ne ovat käytännössä. Ontologisen samuuden ne voivat ansaita vain osana yksilöllistä käsittelyprosessia, siis yksilön sisäisessä rakenteessa sekä yhteisen sisäisen prosessin komponentteina. Kielitieteellisesti ratkaisu on perusteltu, mutta ontologisessa tietoteoriassa sen oikeutus voidaan kyseenalaistaa.

Kangas (1987, 29) esittää kirjassaan kritiikin, joka on hyvin perustavanlaatuinen. Nimitään yksilö muodostuu uskomuksistaan, historiastaan ja sosialisationsa hyvin laajalaisista järjestelmistä, jotka ovat aina situationaalisia. Habermasin kommunikatiivinen ideaali on universaaliksi tarkoitettu teoreettinen malli, joka ei todennäköisesti ilmene juuri missään puhtaana ja luonnollisena käytäntönä. Valtasuhteet ovat lähes kaikissa kulttuureissa toimivan yhteiskuntajärjestyksen rakenteiden taustalla ja näinollen vievät tilaa kommunikatiiviselta järjestykseltä. Jos ihmiset eivät hallitse itse itseään, hallinnan on tultava ulkopuolelta järjestyksen säilyttämiseksi. Mikäli yksilöt alistuvat rationaaliseen diskurssiin ennakkoehtojen mukaan, he joutuvat irrottautumaan vanhoista uskomusjärjestelmistään ja ”mystis-naivista” minuudestaan rationaalisuuden nimissä. Harjaannus ja tietoisuus eri olemisen tasojen omalakisuudesta ja reflektoitu liikkuminen niiden välillä on kuitenkin inhimillisen modernin elämän käytännöllinen vaatimus, jota ei kuitenkaan eksplisiittisesti korosteta yksilöllisen kasvun tekijänä riittävästi. Totuuden diskurssiteoria on kuitenkin Habermasin kuvaaman tieteellisen ja järkivetoisen maailmankuvan mukaan ainoa mahdollinen keino lähentää erilaisista ”totuuksista” tulevia ihmisiä ja luoda yhteistä todellisuutta. Käytännön elämän haasteissa kamppaileville ih-

misille saattaa kuitenkin käytännön arkinen selviäminen keinolla millä hyvänsä olla suurempi arvo, kuin konsensus ja ”totuus”, mikä liittyy aiemmin mainitsemaani aikahorisontin kutistumiseen. Välitön tarve ajaa ”siirretyn mielihyvän” ohi. Reaktiivisuus luo imitaation aktiivisuudesta ja subjektiivisuudesta, tällöin tyydytään helposti nopeisiin ratkaisuihin pitkäjänteisen totuuden diskurssin rakentamisen sijaan. Tämä on kytkettävissä strategisen rationaalisuuden kolonialisointivaikutukseen, emansipatorinen minuus ei saa pidettyä paikkaa auki reflektiolle ja aidolle kohtaamiselle.

Kommunikatiivinen konsensus on mahdollista saavuttaa teorian ja käytännön mukaan hyvin erilaisista lähtökohdista (esim. Habermas 1994, 20). Konsensus voi löytyä jihadistien, munkkien, oppineiden ja koulupudokkaiden omien piirien keskinäisissä keskusteluissa. Sen sijaan saavutetut konsensukset eivät ole ryhmien välisissä keskusteluissa välttämättä kestäviä. Tuo pienen ryhmän konsensuksen huuma yhdistettynä suurempaan tyytymättömyyteen vallitsevia kulttuureita kohtaan, on 2010-luvun maailmassakin hyvin konkreettisesti läsnä. Niin arabikevää kuin muutkin viimeaikaiset kansannousut ovat nousseet ryhmävastalauseina vanhalle järjestykselle, mutta ovat lähes järjestään kaatuneet entistä suurempaan kaaokseen ja eriarvoistumiseen. Muutoksen ja tradition välille tarvitaan dialogisuutta, mitä suuremmaksi kasvaa jännite tradition ja järjestäytymättömän kansan vastalauseen välille, sitä suurempi on riski pelkälle vanhan repimiselle ja omien ekspressiivisten yllykkeiden valtaan päästölle. Totuuden diskurssiteoria pystyy osoittamaan, että suurempi syy vastakkainasettelulle voi olla kyvyttömyys sitoutua dialogiin, kun se, että jompikumpi osapuoli tietoisesti pyrkii hyötymään toisesta. Vasta toissijaisesti dialogikyvyttömyys johtaa eriytymiseen ja eri intressien kohtaamattomuuteen. Eettinen reflektio, joka ulottuu kaikkiin haetun konsensuksen vaikutusalueella oleviin, on teorian kestävyuden kannalta hyvin oleellinen osatekijä.

Habermas esittää, että kommunikatiivinen rationaalisuus tekee (traditionaaliset) ideologiat tarpeettomiksi, koska perinteen kuormaa ei ole enää pakko uskoa, vaan kaikki uskomukset ja toiminnot voidaan alistaa kommunikatiivisen toiminnan kautta omakohtaiseen totuuden diskursiiviseen käsittelyyn (mm. Kaunismaa 1992, 60). ”Humaani yhteiselämä on riippuvainen innovatiivisen, vastavuoroisen, pakottomasti tasaveroisen arkkommunikaation haavoittuvista muodoista” (Habermas 1994, 16). Vaikuttaisi kuitenkin siltä, että puheaktiteorian hahmottama järjestys tuottaa kyllä konsensusta universaalisti, mutta käytännön elämän tiimellyksessä yleisesti joudutaan hyväksymään ja hylkäämään informaatio- ja vuorovaikutustulvasta tarjottuja kommunikatiivisia kokonaisuuksia

huomattavasti paljon kepeämmillä perusteilla aivan jo yksilöllisen käsittelykapasiteetin rajallisuuden perusteella. Tämän arkielämän realiteetti ei sinänsä vähennä puheaktiteorian normatiivista ohjauksellista arvoa, kun ongelmatapauksia lähdetään purkamaan uudelleen tietoisesti. Se, että normaali arkinen puhuminen lähenisi puheaktiteorian ideaalia, auttaisi jo sujuvoittamaan arjen toimintoja. Tämä voisi olla aivan tekninen opetettavissa oleva asia. Kuitenkin myös se pieni asenteellinen ero puheen perustassa, ymmärrys vaiko tarkoitus ensin, on hyvin tärkeää ottaa tietoisuuteen ja aivan käytännön orientaatioon tiedostetusti. Samalla puheen totuudellisuuden arvo kohoaa perustellusti.

Habermasin (1984b, 355) tapa selittää ideologia jää hieman ristiriitaiseksi. Hänen kytkentänsä ideologian ja laajemman yksilöllisen kokonaisuuksien hahmotuskyvyn kanssa, vastavoimana kolonialisoinva systeemi ja fragmentoitunut tietoisuus, jättää ideologialle jotain muutakin hyvin olennaista kannettavaa, kuin luokkatietoisuuden ja sen mukaiset uskomusjärjestelmät herruukseineen. Ideologiaa ei voida tappaa ilman, että menetetään samalla kaiken ”pahan” lisäksi jotain sosiaalisen rakenteen peruspilareita. Määritteenä mustamaalatu ideologia ei tarvitsisi armokuolemaa vaan patologioista parantamista. Habermasin määritelmän mukainen ideologia pitäisi riisua ulkoa ohjaavuudesta ja muuttaa kommunikatiivisesti rakennettavaksi läpinäkyväksi normatiiviseksi elämismailmojen ylärakenteeksi jonka valta perustuisi totuuden diskurssiteorian mukaiselle sosiaalisesti hyväksytylle ja henkilökohtaisesti vahvistetulle osallistuvalla totuudelle. Tämä siksi, että tuo ylärakenne mahdollistaisi sekä kommunikatiivisen osallistumisen, että laajojen jaettujen näköalojen paluun, paremman kyvyn kokonaisuuksien hallintaan.

Habermas siis kiinnittää ideologiat vanhaan luokkatietoisuuteen, mutta ideologiasta voidaan vaihtoehtoisesti käyttää enemmän Mannheimin (1991, 84, 85, 95; Mannheim ref. Kaunismaa 1992, 26–28) näkemyksen mukaista minuuteen ja vuorovaikutusmalleihin kiinnittynyttä tapaa. Tuossa näkemyksessä luokkatietoinen ideologisuus on vain yksi ideologinen erityistapaus, eikä ideologiaan liity oletuksena rajoittunutta kommunikaatiota. Tuolloin ideologia säilyttää vähemmän negatiivisen käyttökelpoisuutensa yhteiskuntatieteellisenä rakenteena myös myöhäiskapitalistisessa yhteiskunnassa. Ehkä olisi helpompaa ajatella, että ideologiat ovat välttämätön osa ihmisten elämismailmaa, mutta joiden muotoa on aina, pala palalta, syytä diskursiivisesti muokata paremmaksi. Ideologioiden muoto on alati muuttuva ja niiden negatiivista vaikutusta on aina pidettävä silmällä ja oltava avoin mahdollisuuksille nähdä uusista kulmista ideologioiden pettäviä harhoja, jotta niitä voisi muuttaa paremmiksi.

## 5.4 Yksilön oppimiskykyisyys suhteessa itseen ja yhteisöön sekä strati- tegiseen ja kommunikatiiviseen todellisuuteen

”Ensi sijassa subjektit oppivat; yhteiskunnat voivat ottaa askelia evolu-  
tionaarisissa oppimisprosesseissa ainoastaan metaforisessa mielessä. Uu-  
det sosiaalisen integraation muodot tai uudet tuotantovoimat ovat peräisin  
yksilöllisesti saavutettujen mutta siirrettävissä olevien ja ennen pitkää yh-  
teisessä käytössä olevien tiedon muotojen institutionalisoitumisesta ja  
hyödyntämisestä.” (Habermas 1994, 27.)

Habermas (1994, 27) ”lähtee triviaalista olettamuksesta, että puhe- ja toimintakykyiset  
subjektit eivät ole oppimiskyvyttömiä,” kehitys on hänen olettamuksen mukaan nimen-  
omaan yksilöominaisuus, joka leviää sosiaalisessa vaihdossa. Klaus Eder taas omassa  
väitöksessään kytkee kehityksen suoraan sosiaalisiin oppimisprosesseihin, jotka tapah-  
tuvat tasa-arvoisissa ryhmissä (mt. 27). Habermas pitää näitä teorioita kilpailijoina, mut-  
ta myös välittävä näkemys on mahdollista hahmottaa. Vaikka yksilö olisi kuinka inno-  
vatiivinen ja edistyskellinen, mutta ei pääse toteuttamaan itseään suopeassa ympäristös-  
sä, ei edistys kulje eteenpäin yhtään. Samoin jos ryhmä mukavuudenhaluisia nautiskeli-  
joita kokoontuu tasa-arvoisesti, ei yhteiskunnan kehitys siitäkään liikahtaa ainakaan hy-  
vään suuntaan. Molempien komponenttien on oltava kunnossa, mikäli edistystä halutaan  
saavuttaa, yksilön on oltava halukas kasvamaan, oppimaan ja toimimaan, ylittämään  
olemassa oleva. Samoin hän tarvitsee tasa-arvoisen ja samoin suuntautuneen sosiaalisen  
verkoston. Tuossa verkostossa tapahtuu pääasiallinen kehityksen prosessointi. Ideat  
verbalisoidaan, ryhmässä ideoiden kielellinen asu hioutuu, samoin kuin yksilölliset aja-  
tusvirheet huomataan ja korjataan. Ryhmä siis hioo ideat muotoon, joka on valmiimpi  
kohtaamaan ulkomaailman haasteet.

Habermasin ajatus kehityksestä on siis individualistisempi. Yhteisön rooli on enemmän  
vastaanottava sekä haastava, kuin tukeva. Ajatus voitaneen tulkita myös kritiikiksi Mar-  
xin kollektiivin ylivertaisuuden ihanteelle, joka hukuttaa yksilön oman subjektiviteetin  
ja yksilöllisen poikkeuslahjakkuuden tasapäisen veljeyden alle. Joka tapauksessa edelli-  
nen oppimisen kuvaus vahvistaa näkemystä, että Habermas ei näytä uskovan kommuni-  
katiivisen toiminnan tuovan esiin yksilöiden ulkopuolista informaatiota, vaikkakin osa  
informaatiosta on intuitiivista. (Habermas 1994, 27, 85, 86.) Kommunikaatiossa välittyä  
ainoastaan osallisten mentaalinen ja intellektuaalinen kapasiteetti ja tieto. Tämä eroaa



selvästi Buberin aidosta dialogisesta yhteydestä, jossa informaatio ja tieto ylittävät moninkertaisesti oman sekä yhteyskumppanin olemassaolon tilan ja kapasiteetin.

Habermas siis pitää yksilöitä ominaisuuksineen primääreinä oppimisprosessin subjekteina ja sosiaalisen oppimisprosessin merkitys on sekundääri yksilöllisen oppimisen tekijänä. Näkemys on modernin ihanteen mukainen, tosin hieman hämmästyttävä ajattelun Frankfurtin koulukunnan kriittistä teoriaa ja Habermasin omaakin yhteiskunnallista kritiikkiä. Buber sen sijaan ei kiistä yksilöllisen oppimisen merkitystä sosiaalisen oppimisprosessin osana. Yksilöllinen oppimisprosessi ja kehitys vaikuttavat siihen, mitä yhteyden tilassa voidaan saavuttaa. Yksilö saavuttaa niitä laadullisuuksia, joita arjessaankin käsittelee. Tämä käy ilmi mm. kun Buber kertoo yhteyden kokemuksen kamottavuudesta, kun oman Se-maailman totaliteetteihin eksyneet, elämänsä kurjuuteen sisäisesti vajonneet jakavat olemistaan yhteydessä. (Buber 1995, 92, 93, 100.)

Habermas kuitenkin korostaa yksilön tiedollisen kapasiteetin lisäksi formaalis-operationaalisen ajattelun käytön hallinnan merkitystä, sekä moraalisen postkonventionaalisen tason mukaista käyttövalmiutta. Nämä kytkeytyvät ajattelun prosesseihin ja muuttavat laadullisesti suhtautumista, verrattuna näitä kehittymättömämpiin ajatteluprosesseihin. Näissä Habermas nojautuu molempien teorioiden kehittäjiin, jotka ovat Piaget ja Kohlberg. (Habermas 1994, 27; 1979, 77.) Oppimisprosessi Habermasin mukaan alkaa yksilöstä, hänen omasta ajatustyöstään. Oppimisen voi jakaa yksilölliseen jo tiedetyn omaksumiseen ja toisaalta uuden tiedon luomiseen. Institutionaalinen oppiminen on Habermasin mukaan pitkälti uuden, tai vanhoille käytännöille alisteisen, tiedon tai käytännön laajempaa omaksumista (Habermas 1994, 27). Yksilö tekee keksinnön (millä tahansa todellisuuden tasolla) ja esittää sen kommunikatiivisen toiminnan kautta ympäristöön. Mikäli uusi keksitty asia on parempi (tai sopivampi), kuin kilpailijansa, se leviää yhteisön käytäntöihin ja täten institutionalisoituu. Yhteisön uudet jäsenet oppivat institutionalisoituneen asian suoraan yhteisön arkikäytännöistä (Habermas 1994, 27).

Yksilön sisäiset rakenteet ovat kuitenkin merkityksellisiä subjektin orientaation, yhteistyökykyisyyden kuin myös vastustuskykyisyyden muodostumisen alustana, perustana ja lopulta yhteisön rakenneosana. Yhteisö ei sanele näitä ominaisuuksia, vaikkakin vaikuttaa niiden kehittymiseen enemmän tai vähemmän tietoisesti. Kommunikatiivisesti ajateltuna vahva yksilö voi sanoa ”kyllä” tai ”ei” jokaiselle yhteisön tai yhteiskunnan hänen kohdistamalle aloitteelle ja ideaalitalanteessa jokainen vastaus perustuu reflek-

toidulle ja kommunikatiivisesti rakennetulle diskurssille. Samalla jokainen ”kyllä” tai ”ei” rakentaa sekä omaa elämismaailman horisonttia, että yhteisöllisesti jaettua ymmärrystä.

## 5.5 Habermasin vuorovaikutuksen ontologinen ja eettinen perusta

Habermasin vuorovaikutuksen analyysi liikkuu tietoisuusfilosofisesta tiedonintressiteoriasta sosiologiseen kommunikatiivisen toiminnan teoriaan, joka tutkii yhteisymmärryksen mahdollisuutta formaalipragmaattisin menetelmin. Habermas pyrkii laukaisemaan läntisen filosofian ontologiakeskeisyyden ja tieteenteorian epistemologiakeskeisyyden tuoden tilalle propositionaalisen totuuden, normatiivisen oikeellisuuden ja totuuden ja autenttisuuden pätevyysvaatimukset. (Habermas 1994, 96.) Jakaantuneen todellisuuden ja jakautuneen tietoisuuden maailmat eivät Habermasin käsittelyssä saa omaa ontologiaansa eivätkä epistemologiaa, huolimatta varsin ratkaisevista olemuksellisista eroista. Habermas käyttää perusteluna sitä, että järjen prosessit ovat kuitenkin osa-alueita muokkaava tekijä. Järki on Habermasin teorian ylin subjekti, joka on ykseys, mikä todentuu sillä, että kunkin osa-alueen pätevyysvaatimukset ovat järjen argumentaatiolla ratkaistavia. (Habermas 1994, 96.) Habermasin ratkaisu ontologian ja epistemologian suhteen on pitkälti tietoteoreettinen. Vaikka järki on subjektina yhdistävä tekijä, voinee toinenkin ratkaisu olla mahdollinen. Vastaesimerkki voisi olla silmä ja näkeminen subjektina ja kissa sekä kissan kuva objektina. Ontologisesti kissa ja kissan kuva ovat visuaalisia ärsykeitä, jotka silmä havaitsee. Silti olemassa olevina objekteina toinen on elävä organismi ja toinen pala selluloosapuristetta jossa pinnalla on väripigmenttiä. Kumpi ontologia on todempi? Luvuissa 6.1 ja 6.4 hahmottelen Habermasin teorioista ontologisesti ja epistemologisesti toisin rajattua mallia.

Eettis-moraalisen näkökulman osalta Habermas (mm. 1994, 158) nojaa Kohlbergin teorioihin. Ideaalina Habermasilla on postkonventionaalinen moraalinen joka luottaa ”rationalisoituneisiin” elämänmuotoihin. Tuolloin yksilön oma järjellinen prosessointi on niin edistynyt, että se tuottaa itse kehittyneitä rationaalista moraalista pohdintaa ja toimintaa, joka on hyväksi, ei vain yksilölle itselleen, vaan kaikille. Yksilö siis pystyy realistisesti arvioimaan toimintansa motiivit ja seuraukset varsin universalistisesti ja laajasti. Tuolloin toiminnan vaikutukset ja epäsuoratkin seuraukset pyritään ottamaan huomioon tehtäessä päätöksiä, joissa aina on mukana eettinen ulottuvuus. Universalistisen ulkoa

annetun moraalin Habermas katsoo syövän yksilön omaa moraalista kehittymistä. (Habermas 1994, 158.) Sivistyksellinen ideaali on Habermasilla varsin korkealla, jolloin teorian soveltaminen ideaalia saavuttamattomiin tai ideaalia jakamattomiin yksilöihin on ongelmallista. Jos nälkä, velat tai rikkauksien sijoittaminen, on arjessa suurempi huomion keskipiste, kuin naapurin kokema eettinen oikeudenmukaisuus, pudotaan kommunikatiivisen toiminnan kannattelevuudesta strategiseen vaikuttamiseen ja toisenlaiseen eettiseen todellisuuteen. Sinänsä molemmissa liikutaan utilitaristisen moraalijärjestelmän piirissä, mutta kommunikatiivinen toiminta pyrkii oman toimintansa kautta harmonisoimaan jaetun moraalikäsitteen. Strategisessa toiminnassa yksilö on atomistisemmassa asemassa, joutuen itse tekemään rajatulla informaatiolla moraalisia päätöksiä tai vaihtoehtoisesti hän joutuu nojautumaan ulkoa annettuihin moraalii- tai lakisääntöihin.

## 5.6 Tiivistelmä Habermasin teorioista

Habermasin teorit hakevat vuorovaikutuksen universaalia peruskaavaa, miten sosiaalinen vuorovaikutus on mahdollista? Habermasin lähtökohta on kriittinen teoriaperinne, joka kyseenalaistaa (kapitalistisen) kulttuurin yksilöä alistavan vaikutuksen oikeutuksen. Kun aikaisempi kriittinen teoria paikallisti kulttuurin vääristäväksi voimaksi välineellisen järjen, Habermas halusi pelastaa vielä käyttökelpoisen osan järjestä. (Habermas 1994, 13.) Tämä tapahtui jakamalla todellisuus erilakisiin maailmoihin, joissa on erilaiset järjen ihanteet. Tiedonintressiteoriassa osa-alueet olivat tekninen intressi tosiasioiden maailmassa, jossa totuus on järjen mitta, praktinen intressi intersubjektiivisessä todellisuudessa jossa legitimiys on järjen mitta ja kriittis-emansipatorinen intressi sisäisessä todellisuudessa, jossa taas ilmaisun totuudellisuus on järjen mitta. (Habermas 1972, 196–198.) Positivistinen tiedonihanne operoi vain teknisellä välineellisen järjen tasolla, jolloin todellisuudesta leikkautuu oleellisia osia pois (mm. Habermas 1972, 68). Rajoittunut tieteellinen todellisuuskuva ohjaa instituutioita ja samalla yleistynyttä tapaa käsittää maailma ja todellisuus. Habermasin erilaisiin komponentteihin jakautunut todellisuus ja intressit selkeyttävät niin itseymmärrystä kuin puheen totuusvaatimuksia, puheessa voi olla osia, jotka ovat totuudellisia ja samassa lauseessa osia, jotka eivät täytä oman alueensa totuusehtoja. Jakoisuus helpottaa ratkaisun etsintää, koska epäpätevä osa voidaan irrottaa osasta, josta yhteisymmärrys on jo saavutettavissa ja voidaan

keskittyä vain pienemmän osa-alueen konsensuksen hakuun. Jakaantuneen todellisuuden mukaisen, mutta väärän intressialueen vaikutus toiseen intressialueeseen voi aiheuttaa patologioita, joiden nostamien tietoisuuteen auttaa purkamaan niitä. Tämä noudattaa Freudin psykoanalyysin periaatetta. (Esim. Habermas 1972, 286, 287.) Myöhemmässä kommunikatiivisen toiminnan teoriassa Habermas keskittyi yhä enemmän kielen sisällä tapahtuvan vuorovaikutuksen ehtojen systematisointiin, vaikkakin tietoisuusfilosofinen juonne näkyi myöhemmässäkin teoriassa.

Kommunikatiivisen toiminnan teoriassa Habermas peilaa vuorovaikutuksen elementtejä yhteiskunnan rakenteisiin ja kuinka tuon yhteiskunnallisen institutionalisoituneen strategisen vuorovaikutuksen häiriöt vaikuttavat yksilön tapaan toimia. Yhteiskunta toimivan koneistona tarvitsee käytännöllistä rationaalisuutta, joka on välineellistä. Se toimii strategisen vaikuttamisen toimintapiirissä. (Esim. Habermas 1994, 73.) Yksilöiden välillä luonnollinen ja alkuperäinen vuorovaikutuksen muoto on kuitenkin kommunikatiivinen vuorovaikutus, joka perustuu pyrkimykseen konsensukseen. Kommunikatiivisen rationaalisuuden sääntöjen mukaan, jälleen kolmen tasoisen järjen (objektiivinen, normikonformistinen ja ekspressiivinen) avulla toimitaan kolmitahoisessa todellisuudessa (objektiivinen, sosiaalinen ja subjektiivinen). (Habermas 1984a, 237, 238.) Näiden ehtojen mukaan vuorovaikutuksessa esitetään ja käytetään lauseita, jotka ottavat kantaa jokaisen tason ilmiöihin. Jokainen lause siis perusmuodossaan ottaa kantaa todellisuuden ilmiöön, sosiaaliseen järjestykseen, sekä ilmaisee henkilökohtaisen suhteen ilmaistuun asiaan. Habermasin mukaan kommunikatiivisessa toiminnassa ekspressiivinen oman kannan ilmaisu on vahvin vaikuttaja. Kannanoton vastaanottajalle Habermas ei anna suuria vaatimuksia, vastapuoli ottaa kantaa minimissään ”kyllä” tai ”ei” tulkittuaan lauseen totuudellisuusvaatimukset. (Mm. Habermas 1994, 89, 95.)

Mikäli osapuolet ovat sitoutuneet kommunikatiivisen toiminnan ennakkoehtoihin, pyrkivät ideaaliseen puhetilanteeseen ja toimivat konsensushakuisesti, yhteisymmärrys on mahdollista saavuttaa. (Habermas 1984a, 238.) Ideaalinen puhetilanne on kuitenkin niin tiukkoja ennakkoehtoja asettava, sekä paradigmatiippuvainen, että se on saavuttamaton ideaali. Toteutunutta tilannetta analysoimalla jälkikäteen voidaan arvioida, kuinka lähelle ideaalia päästiin, olivatko poikkeamat niin merkittäviä, että ne vääristivät lopullista kommunikoinnin lopputulosta. (Esim. Habermas 1994, 22.) Ideaalisuudesta huolimatta Habermasin teoria kuitenkin antaa pätevän kuvauksen yhteisymmärryshakuisen vuorovaikutuksen ehdoista, joita tavoittelemalla on mahdollista saavuttaa eetti-

sesti kestävän tasoista lopputulosta, jota vallan tai välineellisen vaikutuksen voima ei ole merkittävästi vääristänyt. Samalla teoria antaa eväät kritisoida muulla tavoin, kuin pakottomalla konsensuksella syntyneitä ratkaisuja.

Habermasin teoria kiinnittyy yksilöön yhteiskunnan ja kielen, sekä rationaalisen järjen kautta. Vaikka eettiset ennakkoehdot ovat merkityksellisiä, totuudellisuuden vaade on ohittamaton, perustuu sekin sovintoetiikkaan. Habermas näkee yhteisyyden syntyvän kielellisessä kommunikaatiossa ja etiikan rakentuvan keskinäisissä sopimuksissa. Kuitenkin kantilaisittain laajennettuna, huomioiden mikä olisi hyväksi *kaikille*. (Mm. Habermas 1994, 29, 30.) Kommunikatiivinen teoria kuvaa vuorovaikutustapahtuman dynamiikkaa yksittäisen tapahtuman kautta. Yhteiskuntaan tämä kytkeytyy tekemällä yksittäisistä tapahtumista menetelmällisen oletuksen, jotka toteutuessa jokaisen yksilön omassa elämässä, kytkee yksilöt samaan verkostoon ja elämismaailmat lähenevät toisiinsa. Kommunikatiivinen toiminta on yksilön, yhteisön ja yhteiskunnan kehittymisen edellytys, ilman sitä, strategisen toiminnan välineellinen ja totalisoiva vaikutus näivettää kaiken inhimillisen. Vaikka rationaalisuuden ihanne velvoittaa yksilöt eettiseen toimintaan, ei kommunikatiivisen toiminnan edellytys ole konsensus, vaan se on kommunikatiivisen toiminnan seuraus (esim. Habermas 1994, 20).

## 5.7 Päättelyä ja arviointia

Habermasin teoria(t) yhdistäessään yhteiskunnallisen systeemiajattelun ja kieliteorian on hyvin laaja ja kompleksinen yritys. Hän tuo esiin valtaisan määrän tietoa ja yksityiskohtaisia asioiden yhteyksiä, mutta niiden linkittyminen kokonaisuudeksi ei kaikilta osin ole toteutunut parhaalla mahdollisella tavalla. Tietoa on enemmän, mitä metateoria pystyy kantamaan annetulla pohjalla. Habermas itsekin on teorioitaan kehittäessään hylännyt vanhoja käsitteitään ja teorian painopiste ja avainteemat ovat osin vaihtuneet. Silti monet elementit ovat muuttuneina jatkaneet osana uudistettua teoriaa. Vaikuttaa siltä, mitä kritiikissä toisaallakin on todettu, nuo elementit (systeemiajattelu ja kieliteoria) eivät riitä selittämään kokonaisuuden dynamiikkaa kuitenkaan kattavasti. Habermasilla on vahva luottamus rationaaliseen järkeen ja sen voimaan alistaa ensimmäinen luonto tunteineen, vietteineen ja uskomuksineen valtansa alle. Se on sivistyksellinen ihanne, muttei realiteetti edes niin kutsutun sivistyneistön piirissä. Kuitenkin rationaalinen kommunikatiivinen järki on ainoa tunnettu ja systematisoitavissa oleva järjestelmä, jolta intentionaalista apua voidaan odottaa. Paradoksaalisesti se edellyttää syste-

miorientoitunutta rationaalisuutta, että elämismailma ja kommunikatiivinen todellisuus saadaan neuvoteltua, niin halutessa, yhteisesti hyväksytyksi perustaksi vuorovaikutukselle. Jokainen yksilö luonnostaan käyttää oman historiansa mukanaan tuomia käytännöllisiä kommunikaation menetelmiä, jotka ovat aina omien tilaatioiden käytäntöihin, tottumuksiin ja uskomuksiin sitoutuneita. Ne eivät välttämättä ole Habermasin esittämän kommunikatiivisen kaavan mukaisia, eivätkä kunnioita sen universaaleiksi malleiksi esitettyjä lähtökohtia.

Kommunikatiivinen elinpiiri on yksilön hyvinvoinnille ensiarvoisen tärkeä. Mikäli ympäristö tarjoaa vain strategisen toiminnan mukaista vuorovaikutusta, yksilöllinen mieli jää ilman kokemuksellista tukea ja näin ollen myös lepoa. (Vallitsee ainainen valmius oman aseman puolustukseen.) Yhteiskuntatieteiden yksi mahdollinen ja vaativa tehtävä on tehdä ajassa vallitsevat diskurssit näkyviksi, nostaa esille vaihtoehtoiset diskurssit ja herättää niiden välille kommunikatiivista ja samalla emansipatorista vuorovaikutusta. Yhteiskuntatieteet avaavat ihmisille näkymän yli tiukan vallitsevan ja näkymät peittävän tilaation. Tuolloin subjektiivinen mahdollisuus valintaan vaihtoehtoisten diskurssien valikoimasta avautuu yhä useamman yksilön tietoisuuteen.

Habermas (1994, 58) väittää, että kulttuurin ulkopuolista asemaa ei ole saavutettavissa, samoin kuin ei kielen ulkopuolista asemaa. Hänen mukaansa ne eivät rajoita toimintamahdollisuuksien aluetta ja niitä ei pidetä tilanteen osatekijöinä. Niin lieneekin spontaanissa vuorovaikutuksessa, mutta mikäli halutaan vuorovaikutukselta muuta, kuin entisen toistoa, joudutaan perusteetkin problematisoimaan ja joudutaan hakeutumaan kielellisen kulttuuriolennon ulkopuolelle. Se on nähdäkseni kuitenkin mahdollista Habermasin omassa konstruktiossakin, siirtämällä tietoisuus legitiimien suhteiden alueelta joko sisäiseen impressioiden tai tosiasioiden ulkoisen maailman puolelle. Samoin kulttuuri voidaan nähdä monoliittisen totaliteetin sijaan usean kilpailevan kulttuurin ja alakulttuurin aaltoilevana kenttänä, jossa oma valinta on tekijä, joka kiinnittää yksilön johonkin pisteeseen kulttuurin kentillä. Kulttuuri ei siis ole ykseys vaan moneus, joka itsessään jo vaatii kannanottoa oman paikan määrittämiseksi monimuotoisella kentällä.

Vaihtoehtoisesti ulkopuolelle siirtyminen on mahdollista narratiivisen sosiaalipsykologian johdannaisilla astumalla omasta kulttuurista empaattisen kulttuuritutkimuksen (tai Buberin aidon dialogin) kautta vieraan kulttuurin rajallisesti saavutettavaan sisäiseen ymmärrykseen. Noista pisteistä käsin legitiimien suhteiden maailma ja oma elämismailma

ilma näyttäytyvät uudessa valossa, niiden ulkopuolelle on tuolloin, ainakin osin, päästy. Tuolloin edellytetään kuitenkin siirtyjältä identiteettiä, joka ei ole pelkästään samastunut kulttuuriseen roolin tarjoamaan identiteettiin eikä omiin uskomuksiin, kokemuksiin ja tietoihin, vaan kykenee ottamaan niihin etäisyyttä, niistä riippumattoman tietoisuuden avulla (esim. Buberin Sinä -yhteyden avulla). Vaikka kyseenalaistan elämismaailman dominoivan hallitsevuuden ja jäähmyden, on se silti relevantti osa Habermasin kokonaisteoriaa eikä tekemäni varaukset rajoita elämismaailman käyttöä osana teoriaa.

Habermasin teoreettinen konseptio haastaa tietoisuusfilosofisen alisosiaalisen ja omalla tavallaan atomistisen näkemyksen. Tilalle, tai paremminkin rinnalle tulee sosiologinen, kulttuurinen, tavallaan rinnakkaisen oppimisen vaikutus, sekä yhteiskunnallinen institutionalisoituneiden, osin valtaan sitoutuneiden rakenteiden vaikutus. Toisaalta Habermas ei hylkää tietoisuusfilosofista näkökulmaa, yksilö säilyttää sivistymiskykyisyytensä huolimatta rinnakkaisten ja vertikaalisten sosiaalisten voimien vaikutuksesta. Tosin nuo voimat ovat niin vahvat, että emansipoitumiskykyinen yksilö voi jäädä rakenteille alisteiseksi. On mahdollista rakentaa tästä kolmikannasta mielenkiintoinen kamppailukenttä, jossa kullekin osalle on määritettävissä sekä negatiivinen ja torjuva asennoitumistapa että positiivinen ja rakentava suhtautumistapa.

Tietoisuusfilosofinen minä on joko sivistymistä harjoittava itsenäinen ja aktiivinen, mutta samalla rakentavasti toisiin sfääreihin suuntautunut persoona. Negatiivisesti ajateltuna tietoisuusfilosofinen minä on hedonistisiin nautintoihin suuntautunut, toisiin sfääreihin sekä ihmisiin kyynisesti ja vihamielisesti suhtautuva. Atomistisuus on jälkimmäisessä eristyvää ja suojautuvaa, kun ensimmäisessä atomistinen itseys on liittyvää, aktiivista ja osallistuvaa, avautuvaa. Samalla tavalla rinnakkainen sosiaalinen todellisuus on eroteltavissa kahteen ääripäähän, positiivisessa päässä on kannustava, yhteistyökykyistä erilaisuutta suosiva näkökulma, joka tiivistyy yhteisen hyvän ajatukseen, jossa jokainen osallinen on tärkeä tekijä. Negatiivisessa päässä sosiaalinen vaikutus on irrallisten yksilöiden välineellistä vaikuttamista toisiinsa, vallan ja vaihdon alaista toimintaa. Siinä missä edellinen taso tapahtuu informaalissa ympäristössä, ilman ulkoa annettuja normeja, järjestynyttä yhteiskuntaa sitovat instituutioiden rakenteisiin tiivistyneet normit, käytännöt sekä uskomukset. Muutoin yhteiskunnan taso on samankaltainen, kuin edellinen, lisämausteena ovat nuo edellä mainitut elementit, joihin suhteessa on mahdollista kehittää erityistä yliherkkyyttä. Sinänsä demokraattisessa yhteiskun-

nassa kaikki on neuvoteltavissa uudelleen, mutta Habermasia (1972, 198, 309) mukailleen, systeemimaailman järjestys ilmenee ”väärän tietoisuuden” vallassa oleville jonakin luonnontapahtuman kaltaisena tosiasiana. Asiana, johon yksilöllä ei ole muuta valtaa kuin valita alistumisen tai vastarinnan välillä. Tässä tapauksessa tuo väärä tietoisuus on jaettavissa osiin; yksilö ei usko olevansa osa yhteiskuntaa, hänellä ei ole vaikutusmahdollisuutta, hän ei ole vastuussa tapahtumien järjestyksestä. Yksilö siis rakentaa tietoisuuden muurin minun ja ”niiden” välille. Samalla kun tuo muuri pystytetään, yksilö työntää vastuun ja samalla vallan ”niille”. Tietoisuusfilosofisella tempulla yksilö ulkoistaa itsensä muuttuen subjektista uhrin objektiinomaiseen asemaan.

Edellinen konseptio on hyvin lähellä Habermasin tiedonintressiteoriaa, se on tässä vain esitetty tiukemmin sosiaalisen vuorovaikutuksen näkökulmasta kiinnittyen enemmän tietoisuusfilosofiseen yksilön tason suhtautumisorientaation peruslinjoihin. Konseption peruskysymys on, suhtaudunko toisiin ihmisiin vertaisinani vai kilpailijoinani. Näenkö maailman systeemiorientaation mukaisesti rajoitettuna ja mielivaltaisesti viipaloituna, atomististen yksilöiden valtakamppailuna. Vai näenkö maailman kokonaisuuden huomioivana, toisiinsa vaikuttavien ihmisten monimuotoisena verkostona, jossa jokainen on samalla verkoston tuotos, kuin sen aktiivinen ainutlaatuinen, verkoston kehitykseen vaikuttava osa.

Näillä tietoisuusfilosofisilla eettisiä ja toiminnan motiiveja ohjaavien asenteiden määrityksillä haarukoin dialogisuuden edellytysten optimitilaa Habermasin tiedonintressien konseptiossa. Noihin osa-alueisiin voisi soveltaa lukuisia muitakin määrittäviä tekijöitä, esittämäni eivät ole mitenkään tyhjentyviä, mutta kuitenkin kuvaavia ja pohdintaa ruokkivia. Esitetty akselijako on tarkoitettu hyvin praktisten tilanteiden arviointiin, kuinka määrättyssä tilanteessa toimin ja suhtaudun kullakin tasolla. Samalla se toimii arviointityökaluna, onko toiminta tässä mielessä tarkoituksenmukaisinta? Todennäköisesti jokainen yksilö toimii erilaisissa tilanteissa hyvin eritavalla, hajontaa muodostuu ja jopa sisäisiä ristiriitoja. Siksi eksplisiittinen tiedostus voisi Freudin psykoterapia-mallin mukaan toimia patologioiden purkajana, aivan kuten Habermas (esim. 1994, 23, 24) oletti. Käytännössä edellä esitetyt jaot ja niiden mukaiset mallit opitaan sosialisatiossa, ne siis ovat tiedostamattomia ja reflektioimattomia malleja, jotka arjen tilanteissa toimivat varsin automaattisesti, omaksutun mallin mukaan. Ja ihminenhän sopeutuvaisena olentona rakentaa itselleen hermeneuttisesti ehjän minuuden pesän millaisista sosialisatation ajoista tahansa. Tässä dialogisuuden ideologian kulttuurinen ylärakenne olisi juuri tar-



peen rakenteena, jonka varaan on mahdollista rakentaa uutta niillä osilla, jotka on havaittu tarkoituksenmukaisiksi tai jotka itse tietoisesti halutaan valita.

Esitetty tietoisuusfilosofinen orientaatio siis läpäisee koko kentän vaikuttaen kaikkiin todellisuuden osa-lohkoihin. Samalla tavalla Habermas (mm. Habermas 1984b, 334; Kangas 1987, 83) esittää, että yhteiskunnan systeeminen kolonisaatio levittää vaikutuksensa muihin osiin, samoin kuin alun perin kommunikatiivinen sosiaalinen ympäristö elämismaailmoineen vaikuttaa niin yhteiskunnan systeemeihin kun yksilön minuuden kehitykseen. Kuitenkin esittämäni juonne Habermasin teorioiden välimaastoon auttaa hahmottamaan emansipatorisen minän kehittymisen merkitystä, muutoin helposti dominoiviin sosiaalisen ja yhteiskunnan strategisen tason vaikutuksia vastaan, yksilön kehittymisen ohjaajina. Kuvaus myös kirkastaa kommunikatiivisen rationaalisuuden edistämisen mahdollisuutta, yksilöiden on tehtävä elämässään valintoja, jotka mahdollistavat rationaalisuuden kehittymisen kullakin todellisuuden tasolla ja yksilöllisen vastineen alueella. Vaihtoehtoisesti yksilön valinnat voivat etäännyttää kommunikatiivisesta rationaalisuudesta ja yksilö voi ajautua väärin tietoisuuksien kentille, jossa selviytyminen on epärationalisten voimien mittelön alaista.

## 6 AITO DIALOGI JA KOMMUNIKATIIVISEN TOIMINNAN TEORIA, SOPIVATKO NE SAMAAAN TODELLISUUTEEN?

Hakiessani vuorovaikutuksen peruselementtejä olen edellisissä luvuissa esitellyt Buberin näkemyksen vuorovaikutuksesta, joka perustuu ihmisen kaksinapaisuuteen. Yksilö toimii sekä yhteyden omanlaisen todellisuuden, kuin välineellisen maailman objektivointuneen todellisuuden kanssa. Molemmat todellisuudet ovat vuorovaikutuksen kannalta tärkeitä ja luonnollisia, mutta yhteyden todellisuus on tässä ajassa joutunut välineellisen todellisuuden paineessa väistymään ihmisten tietoisuudesta. (Esim. Buber 1995, 73.) Buber kuvaa inhimillistä todellisuutta sellaisena, kun hän sen oman kulttuurinsa perinteen kasvattamana ja sisäistäneenä, itse kokemuksellisesti ”testasi” ja puki sitten sanoiksi kirjoituksissaan. Hän kiinnitti sen sitten uudelleen muotoiltuna sekä omaan perinteesensä, että länsimaiseen filosofiaperinteeseen (Pietilä 1995, 12–14).

Habermasin teoriat hakevat vuorovaikutuksen universaalia peruskaavaa, miten vuorovaikutus on mahdollista? Habermasin teoriat kiinnittyvät yksilön vuorovaikutukseen sekä yhteiskunnan rakenteiden että kanssaihminen kanssa. Dialogisuus perustuu hänellä pääosin rationaalisuuden kehittymiseen kolmitasoisessa todellisuudessa, eettiseen ja vastuulliseen perus-suhtautumiseen, sekä kielellisten ilmaisujen pätevyysvaatimusten mahdollisimman kattavaan täyttämiseen. (Habermas 1994, 94–96.)

Tässä luvussa pyrin selkeyttämään dialogisuuden ontologiaa, miten Habermasin ja Buberin kuvauksissa esitetyt teoriat sijoittuvat maailmaan ja yksilön rakenteisiin, onko niissä yhtäläisyyksiä tai eroavuuksia sekä, että onko ontologisesti teorioista tehtävissä toimiva synteesi. Epistemologisesti teen samankaltaista tarkastelua, mikä tieto on dialogisuuden kannalta merkityksellistä, mahdollista saavuttaa ja eritellä kummankin teoreettikon rakennelmista. Tämän jälkeen rakennan synteesiä näistä teorioista ja hahmottelen lähdeteoreetikkojeni dialogisuuskäsityksien muodostaman dialogisuuden kentän kuvauksen.

### 6.1 Ontologia ja epistemologia

Buberin ihminen on kaksinapainen, mutta kuitenkin eksistentiaalisuuden määrittämä kokonaisuus. Mitään osaa ei voida irrottaa omaksi itsenäiseksi osaksi, vaikka yhteyden todellisuus ja rationaalinen kielellinen ajattelu ovatkin hyvin erilaiset ja omalakisat todellisuudet. (Buber 1995, 25.) Voidaan ajatella, että yhteyden todellisuus on kokonaisen

Minän jaettua tietoisuutta nimetyin Sinän kanssa. Instrumentti on olemassa oleva ihminen ja saavutettu informaatio on kielellisen ja aistimuksellisen informaation ulkopuolista tietoa. (Esim. Buber 1995, 28, 29.) Tiedon luonne on vaikea määrittellä, sitä voitaneen suurin varauksin nimittää intuitiiviseksi tiedoksi, joka on kuitenkin osin relativistista, ei siis absoluuttista, koska se vastaanotetaan kahden olion, Minun ja Sinun olemassa olevien entiteettien kokonaisuuksien piiristä. Tämä piiri kattaa siis tiedostetun alueen lisäksi tiedostamattomat ja kielettömät alueet, siis enemmän informaatiota, mitä arkitietoisuus pystyy käsittelemään. (Esim. Buber 1995, 28, 29.) Tuo tieto kuitenkin resonoi itsessä (eksistenssissä) samojen alueiden kanssa (ruumiillisuuden, ihmisyyden ja henkisyiden), joten se jakautunut ”tieto” omataan yhtälailla ja voidaan intuitiivisesti ottaa huomioon myöhemmässä tietoisessa prosessoinnissa, mikä tapahtuu toisessa olemassaolon piirissä. (Buber 1995, 132, 130.) Tuo piiri on tietoisien, loogisen ja kielellisen, symbolisen interaktion ja sen sisäisen vastineen kanssa muodostunut tietoisuuden piiri (Se -todellisuus) (mm. Buber 1995, 27, 61, 130). Epistemologisesti tiedon käsite laajenee uusille alueille ja jatkossa uuden informaation laatu, arvo ja yhteismitallinen vertailtavuus joudutaan arvioimaan ja sille rakentamaan teoreettinen malli.

Loogisen prosessoinnin kulttuurinen ylivalta, kuin myös yhteyden maailman pakenevat vaikutteet, ovat kuitenkin karkottaneet yhteyden todellisuuden mystiikan kategorioihin (Buber 1995, 61–63). Valistuksen ideaali on logiikan ylivaltaa, unohtaen kuitenkin, että logiikka voi käsitellä vain jo tiedettyä. Kaikki uusi tulee logiikan ulkopuolelta, mutta sen konkreettinen hyödyntäminen edellyttää uutuuden onnistunutta sanoittamista logiikan kielelle.

Buberin esittämä ihmisen tietoisuuden kahteen täysin erilaiseen osaan jakautuminen voidaan ontologisesti muotoilla seuraavasti; *tietoisuudessa olemiseen* sekä *tietoisuuden loogis-kielelliseen prosessointiin*, jonka piiriin tunne-elämäkin kuuluu (esim. Buber 1995, 67). Vaikka Buberin (1995, 26) mukaan Minä on yksi, joka vain on erilainen eri todellisuudessa, ontologisella erottautumisella erilakisuus saadaan paremmin esiin. Buberin (1995, 76, 77) kuvauksen perusteella voidaan erottaa loogis-empiirisen kielivälitteisen ajattelun kantama Se -todellisuus, joka pyrkii luomaan niin yksiössä kuin yhteisöissäkin hermeneuttisia loogisia rakennelmia (subjektiivisesti värittyneitä todellisuuden kuvajaisia). Näiden rakennelmien varassa olemassa oleva toimiva yksilö pyrkii jäsentämään olemassaolonsa elementtejä ja toimimaan maailmassa. Se -todellisuus rakennetaan objektivoinnin kautta käyttämisellä, kokemisella, ajattelulla ja tuntemisella. Se -

todellisuuden voidaan olettaa kiinnittyvän yksilöissä joihinkin määrättyihin loogisen ajattelun aivoalueisiin.

Sinä -todellisuus on loogis-kielellisen prosessoinnin ulkopuolista tietoisuutta. Se ei kytkeydy todellisuuteen ajattelun tai muistin kautta, jotka prosessoivat kokemusta historian läpi, jo tulkittuna prosessina, ei avoimena. (Buber 1995, 34, 35.) Kohdattava Sinä on ajaton objektivoimaton entiteetti, joka kohdataan ajattomassa nykyisyydessä tulkitsemattomana, asettumalla itse yhtäläillä historiattomaan yhteyden tilaan. (Buber 1995, 35, 119.) Tuossa tilassa loogisen prosessoinnin järjestelmät ovat passiivisia ja jotkut muut tietoisuuden alueet ovat aktiivisempia, tarkemmin sanottuna eri osa-alueet ovat tasapainossa, eikä mikään osa ole dominoivassa asemassa. (Buber 1995, 46, 104, 105.) Yhteyden todellisuus ei järjesty maailmaksi, emme osaa järjestää saavutettua informaatiota oman sisäisen järjestelmämme piirissä. Silti voimme kokea saavamme jotain hyvin merkityksellistä. (Buber 1995, 55, 56, 119.) On yksilöstä kiinni, mitä hän yhteyden tapahtumasta vastaanottaa omaan todellisuuteensa. Koska yhteydessä ”on vain kaikki”, oma henkinen tila ja kohdatun Sinun tila ohjaavat tuon kaiken kohtaamista. (Buber 1995, 55, 56.) Epäjärjestyksestä avautuu epäjärjestyttä ja rauhan tilasta rauhan todellisuus.

Buberin (1995, 71) kuvauksen mukaan Se-maailman rakenteet pyrkivät kasvamaan yhteyden kokemuksen yli ja valtaamaan sen tilan. Ontologisella jaottelulla saamme Sinä-yhteyteen rakennetta, jolla se erottuu selkeämmin Se-todellisuudesta. Ero ei ole vain subjektiivista ajattelutapojen eroavaisuuksia, vaan varsin perustavanlaatuisia eroa tietoisuuden fokuksessa ja prosesseissa. Mikäli Se -todellisuus valtaa minuutemme, emme menetä vain joitain ajattelumalleja, vaan kokonaisen tietoisuuden tason, joka Buberin mukaan on varsin olennainen minuutemme ja persoonamme kasvun ja hyvinvoinnin kannalta. (Esim. Buber 1995, 84.)

Epistemologisesti tasojen ero on yhtä radikaali. Aivan kuin katsoisimme rehottavaa kasvimaata ja näkisimme yhdellä silmäyksellä sen tilan, kuin että lukisimme kirjoitetun raportin kasvimaan tilasta. Tietoisuus Sinä -yhteydessä avaa kokonaisuuden kaaoksen, mutta yhtäläillä ryhtyäksemme toimenpiteisiin, joudumme objektivoimaan informaation, mikä Se-todellisuuden raportissa on jo osin tehty. Informaatio on siis epistemologisesti täysin poikkeavaa, voisi ajatella, että se on jonkinlaista esitietoa, aivan kuten näkö-

havaintokin, joka muotoutuu varsinaiseksi tiedoksi vasta objektivoivissa prosesseissa. (Vrt. Buber 1995, 77–79.)

Tämä ajattelumalli on ristiriidassa hyvin yleisen nykyäsitteilyn ja korostetummin yhteiskuntatieteiden kielellisen käänteen huumassa valtavirtaan nousseen ajattelun kanssa, jossa tietoisuus on vahvasti kytketty symbolijärjestelmään ja sillä konstruoituun hermeneuttiseen rakenteeseen. Samalla tavalla Buberin yhteyden tietoisuus on erilainen kuin muodikas emotionaalisuuteen kiinnittyvä psykokulttuuri ja sen tutkimuksen ontologiset lähtökohdat, jotka sijoittuvat tällä jaottelulla Se-maailman ilmiöiksi.

Ilmiötasolla teorioissa on suuret erot, Buberin kuvailun keskiössä on esikielellinen intersubjektiiivinen yhteys, jonka kieli, järki ja ajattelu tuhoavat. Aidon dialogin informaatio säilyy tiedostamattomalla, kielen ulkopuolisella tasolla ja informaatio on tavoitettavissa tietoisuudella, ei ajattelulla. (Buber 1995, 35, 52–54.) Toki informaation hyödyntäminen vaatii sen sanoittamista ja loogista ajattelua, aivan samoin kuin katsotun kuvan sanallinen selittäminen. Arvouniversalismi sisältyy Buberin (esim. 1995, 91) mukaan aidon dialogin todellisuuteen varsin sisäänrakennettuna. Eettinen suhtautuminen Sinuun ja ikuiseen Sinuun on yhteyden edellytyksenä, ja myös sen seurauksena luonnollista. Tosin yksilöillä on oikeus kieltäytyä yhteyden arvoista ja kiinnittyä Se-todellisuuden arvoihin. Habermasin vuorovaikutus puolestaan tyypistyy kielelliseen vuorovaikutukseen ja järki / rationaalisuus tasolle, sovittujen (eettisten) reunaehtojen vallitessa. Tällöin arvot ja etiikka ovat kognitiivis pohjaisen vuorovaikutuksen tuotos ja universaalius kyseenalaista (eurosentrinen näkökulma), ellei rationaalisuus ja sivistys saavuta osallisissa ihanteellista postkonventionaalista eettistä tasoa. (Habermas 1994, 158.)

Habermasin teoriassa strateginen ja kommunikatiivinen toiminta tapahtuu samassa yksilöllisessä kognitiivisessä järkijärjestelmässä, samassa neurokompleksissa. Mistä ero siis muodostuu? Tätä Habermas ei selitä, mutta käytännössä vaihtoehdoksi jää vain, että ero on sisäisten loogisten ajatusrakennelmien ja mallien välistä liikkumista. Erilaisten todellisuuksien erilaiset suhtautumistavat Habermas noteeraa, mutta silti erottuminen jää ohueksi. Lisäksi ekspressiivisen ilmauksen sisäisestä luonnosta kumpuavan laadullisuuden ontologiasta olisin kaivannut tarkempaa kuvausta, varsinkin kun sen kuuluu Habermasin mukaan irrottautua moraalien ja kulttuurin säännöistä. (Habermas 1984a, 240.) Sen tason laadullisuus poikkeaa varsin oleellisesti strategisesta ja kommunikatiivisesta todellisuudesta. Samoin sen jättäminen ilman moraalien ja kulttuurin kontrollia, silti ra-

tionaalistumisen lain alaiseksi (Habermas 1984a, 240), tekee siitä sekä uhkan että mahdollisuuden koko muun järjestelmän toiminnalle. Se toimii annetuilla rajauksilla ovena niin pidäkkeettömille vieteille, kuin enemmän tai vähemmän konkreettisille tai todellisuuteen pohjaaville uskomusjärjestelmille.

Habermas kyllä määrittelee elämismaailman yliyksilölliseksi toiminnassa ja kommunikatiivisessa toiminnassa uusituvaksi yhteyden tilaksi, joka ylittää tietoisuuden kentän ja jossa sekä identiteetin, sosialisointin, sosiaalisen integraation kuin kulttuurinkin uusintaminen tapahtuu. (Esim. Kaunismaa 1992, 80, 94; Habermas 1984b, 131, 140, 141.) Elämismaailmassa on jonkinlaista samankaltaisuutta Buberin yhteyden maailman kanssa, se ei jää täysin yksilön päähän sisään, vaan kurottautuu kohti toisia. Lisäksi elämismaailmalla on transendentiaaleja ominaisuuksia, vaikka se kytkeytyykin jotenkin reaaliin maailmaan, ollen kuitenkin subjektiivisuuden värittävä epätäydellinen rekonstruktio. (Kaunismaa 1992, 82.) ”Elämismaailman puitteissa maailma ymmärretään, mutta itse elämismaailma jää aina toimijan selän taakse, toimijan näkökulmasta puolitransendentiksi” (Habermas 1984b, 126). Habermasin muuttuu miltei runolliseksi kuvatessaan elämismaailman olemusta. Vaikka yhteyden maailma ja elämismaailma jakavatkin samaa hahmoa, eivät niiden olemukset mene päällekkäin. Pääasialliset erot ovat Habermasin tietoisuuden sitoutuminen kielelliseen jäsenyykseen ja kulttuuriseen varantoon (esim. Kaunismaa 1992, 96), verrattuna Buberin jaetun ihmisyyden (tai eksistenssin) perustilassa tapahtuvaan yhteyteen, ennen noita kaikkia Habermasin esiin nostamia eritteleviä osatekijöitä. Kuvaannollisesti Buberia (1995, 63, 64) siteeraten voidaan sanoa, että järki ja rationaalisuus sijaitsevat yksilöiden päissä, mutta yhteys yksilöiden välissä.

Buberin Se-todellisuuden jäsentäminen kielellisesti järjestyneeksi maailman kuvajaiseksi antaa mahdollisuuden verrata elämismaailmaa Se-todellisuuteen. Ontologisesti yhteyttä voidaan havaita, mutta teoreetikoiden kuvauksista voidaan eritellä vahvat normatiiviset oletukset maailmojen luonteelle. Habermasilla elämismaailma nähdään hyvän korkeimpana kasvusijana, kun Buberilla se on elämän näyttämö, johon yhteyden todellisuus antaa valoa. Näiden maailmojen vertailu vaatisi laajempaa perehtymistä ja uusien laadullisuuden mittareiden käyttöä. Tämän työn aiheen ja laajuuden osalta vertailua ole tarkoituksenmukaista käsitellä pidemmälle.

Habermasin universaalipragmatiikka kielivälitteisen yhteisymmärryksen ehtojen selvittämiseksi on hyvin käytännöllinen, mutta varsin tekninen yritys jäsentää vuorovaikutusta tarkoituksenmukaisemmaksi. Buberin todellisuuksissa se sijoittuu Se -todellisuuteen ja välineelliseen toiminnan maailmaan. Buberin omien väitteiden mukaan Se -maailman toiminnalla ei voida saavuttaa kestäviä tuloksia, mutta mikäli universaalipragmatiikkaan saadaan liitettyä yhteyden elementti, silloin sen arvo ja käytettävyys kohoaisi aivan uudelle tasolle. Tämä yhdistelmä avaisi todella optimaalisen vuorovaikutuskanavan.

Järki ja tunne -kamppailuun teoreetikot ottavat kantaa eri tavalla. Habermas alistaa kaiken rationaalisuuden ja järjen alle, niin myös tunteen, jättäen kuitenkin kontrolloidusti taiteen alla tapahtuvalle tuntemiselle tilaa. Yleisesti Habermasin teorioissa tunteet jäävät huonommin systematisoiduiksi koko järjestelmässä. Buber puolestaan jakaa tunnemaailmankin kahtia. Hän kuvaa universaalit tunteet, rakkauden, myötätunnon ja ilon yhteyden todellisuuteen kuuluviksi elementeiksi ja erottaa ne viettimaailman pintatunteista, jotka ovat alati vaihtelevia ja kuuluvat Se -todellisuuden alaisuuteen. Niiden arvo on informatiivinen, mutta ei kovin suuri, toisin kuin yhteyden todellisuuden ravitsevilla tunnekehtillä. (Buber 1995, 67–71.)

Buberin Minä–Sinä -suhde aktualisoituu erillään kielellis-kognitiivisesta järjestelmästä ja on laadullisesti erilaista informaatiota, olemuksellisesti se on lähempänä aistidataa ennen kuin se konvertoidaan käsitejärjestelmällisessä prosessissa. Minä–Se -suhde tapahtuu taas samassa järjestelmässä kuin kommunikatiivinen toiminta.

Yhteiskunnallisella tasolla Habermasin teoria on helpompi käsittää ja saavuttaa käytännönä, mutta strategisen ja kommunikatiivisen toiminnan rajapinta ja olemuksellinen ero ovat hyvin häilyviä, relativismin uhka vaanii. Buberin aito dialogi on enemmän yksilöllinen kompetenssi kuin yhteiskunnallinen kannanotto. Aito dialogi kuitenkin olemassa olevana ja vaikuttavana tai vuorovaikutuksesta puuttuvana ilmiönä vaikuttaa vahvasti yhteiskuntaakin. Aidon dialogin vaikutus heijastuu tämän vuorovaikutuksen ensisijaisuuden ymmärtämiseen ja sen käytännön taidon vahvistumisen kautta yhteisöjä korjaavaksi.

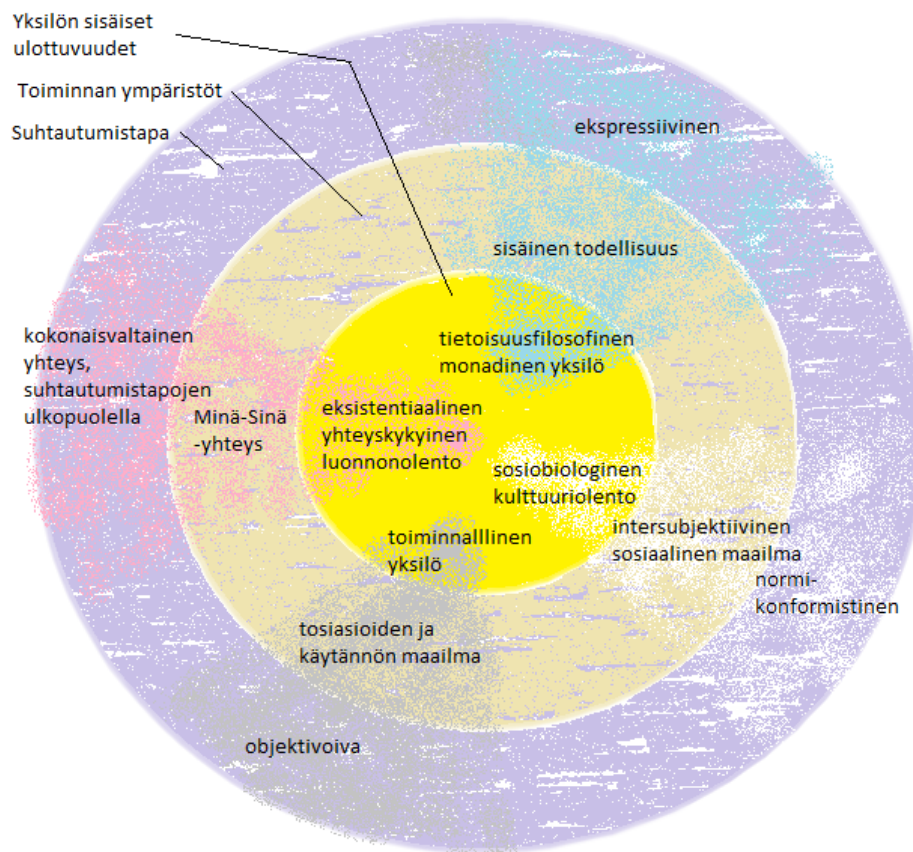
Tiivistetysti voidaan myös ajatella, että Buberin ihminen jakaantuu ontologisesti kulttuuriolennoksi, jota kielijärjestelmä konstruoi, sekä luonnonolennoksi, joka on monella tasolla vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa. Habermasin ihminen on ontologialtaan kulttuuriolento, jonka olemassaolo kiteytyy rationaalisessa järjessä. Järki kuitenkin ja-

kautuu kolmelle eriytyvälle tasolle, millä kullakin on omanlaisensa luonne. Buberin ilmaisua tunteista muokaten, hänen opetus Habermasille voisi olla, että vuorovaikutus käyttää puhetta, mutta ei synny siinä.

Matan Oram samastaa Buberin Minä–Sinä -suhteen Sinän yhteisöön ja tavanomaiseen sosiaaliseen vaihtoon (Oram 2012, 276). Tuolloin tutkimukseni päätelmien mukaan ei saavuteta riittävää ymmärrystä jakautuneen maailman eri puoliskojen ontologiasta. Tutkimukseni päätelmien perusteella ontologinen raja sijaitsisi jakautumattoman (yhteyden) tietoisuuden ja objekteiksi jakautuneen (Se) tietoisuuden välillä. Oramin tulkinta siirtää rajan häilyvälle ja epämääräiselle puheen todellisuuden sisällä sijaitsevalle Sinä- ja Se- puheen rajalle.

Hahmottelemassani kaaviossa (kuvio 2) sijoitan Buberin yhteyden todellisuuden Habermasin maailma -konseptioon. Kuvion tarkoitus on auttaa hahmottamaan Habermasin ja Buberin teoreettisten komponenttien suhteita toisiinsa ja ne asettuvatkin varsin luontevasti yhteiselle pohjatodellisuudelle. Buber itse kritisoi todellisuuden jakamisen ratkaisun mielekkyyttä, koska jokaisen osan toimivuuden ratkaisee hänen mukaansa se, onko niissä yhteyden valoa (Buber 1995, 75, 76). Teen kuitenkin jaottelun, koska jokainen osio on kuitenkin vuorovaikutuksessa keskenään ja niin ollen yhteyden valokin on omasta lohkostaan käsin kykenevä vaikuttamaan toisiin osiin. Yhteyden todellisuudelle avautuu paikka sisäisen todellisuuden ja tosiasioden maailman välistä sillä perusteella, että yhteyden todellisuus ei ole sosiaalisen maailman determinoima vaan perustuu juuri ihmisen eksistentiaaliseen ja holistiseen olemiseen. Sisäinen ja olemassa oleva maailma keskustelevat olentojen välillä ilman sosiokulttuuristen maailmojen vangitsevia ideologioita. Tämä näkemys vahvistuu jo aiemmin kirjoittamastani Buberin teorian avaamisesta.





KUVIO 1. Hahmotelma Buberin yhteyden todellisuuden sijoittumisesta Habermasin maailma -konseptioon.

Kuvio jakautuu kolmelle tasolle, **sisimpänä** yksilön oman olemassaolon sisällä olevat ulottuvuudet, kehollisuus, sosiaalisuuden piiri, sisäinen minuus ja holistinen eksistentiaalinen buberilainen yhteyden todellisuuden Minä. Selvennyksenä voisi sanoa, että Habermasin sisäinen minuus on jollakin lailla kompleksisessa suhteessa sosiaaliseen ja tosiasioiden maailmaan, tavallaan hakee paikkaansa näiden vaatimusten ristipaineessa. Buberin yhteyden Minä taas on tuon ristiriitaisuuden yläpuolella ja hakee yhteyttä ja tasapainoa ilman Habermasin Minän kauhua tai intohimoa.

Kun ensimmäinen kehä vastasi yksilön tason rakenteellisia osasia, **toinen kehä** vastaa osien toimintaa. Tällä tasolla sisäinen minuus rakentaa sisäistä todellisuutta, sosiaalinen kulttuuriolento toimii intersubjektiivisissa suhteissa kehittyen ja kehittäen niitä. Toiminnallinen yksilö suorittaa käytännön puuhiaan ja Buberin eksistentiaalinen olento on Minä-Sinä yhteydessä. **Uloin kehä** ilmaisee suhtautumistavan. Sisäistä todellisuutta ilmaistaan ekspressiivisesti, sosiaalista todellisuutta määrittää normikonformistisuus,

tosiasioiden maailmaa määrittää objektivoiva suhtautumistapa. Minä–Sinä -yhteys poikkeaa edellisistä, koska kaikki muut edellyttävät jonkinlaista omaa aktiivisuutta, kun taas yhteyden maailma edellyttää avautumista, oman subjektisuuden suitsemista. Yksilö luopuu hetkeksi hallinnasta, antautuu luottamuksessa Sinän johdateltavaksi. Antaa ”keinojen sortua” Buberia mukailleen. Suhtautumistapa on siis jotakuinkin suhtautumisesta kieltäytyminen, kuitenkin ennakolta yhteyden reunaehdot täyttäen. Toisaalta kun yhteys on savutettu, se avaa aktuaalisuuden ja osallisuuden ylhäältä päin, ollen siis eriluontoista kun Se-todellisuudesta kumpuava toiminta.

Habermas (esim. 1984b 155) näkee teoriassaan yhteiskunnallisen ideologisen ja strategisen vaikutuksen yksilöiden vallitsevan tilan suurimpana muokkaajana. Ne heijastuvat yleiseen sosiaaliseen vuorovaikutukseen tuoden sinne vieraita elementtejä, kolonialisoiden sen. Yksilöiden toiminta ja osuus (emansipatorinen subjektiviteetti) kokonaisuudessa otetaan kuitenkin hänen teorioissaan hyvin pitkälti annettuna ja ongelmattomana. Se on sosiologisten teorioiden ylisosiaalisuuden heikkous. Toisaalta Habermas (esim. 1994, 27) näkee yksilöt rakenteiden uhrina ja toisaalta uskoo valistuksen ihanteiden mahdollisuuksiin ja kyvykkäisiin yksilöihin (jotka muuttavat maailmaa). Ontologisesti tuolla rakenteiden ja yksilöllisyyden vaikuttavuuden erolla on merkitystä, mutta ehkä riittää, että huomioimme molempien eri lähtökohtien erilaiset vaatimukset. Sekä yksilöllinen että sosiologinen osa ovat merkityksellisiä. Nykyajassa, missä herruus alkaa olla konkreettisenä ilmiönä (länsimaissa) menneisyyttä, on runsaasti vapautta, mikäli sisäisen kolonisaation alistavaa implisiittistä vaikutusta ja rakenteellista eriarvoisuutta ei lasketa. Herruus ilmenee siis foucaultmaisena sisäistettynä herruutena tai Adornon ja Horkheimerin kuvaamana sisäisen ja ulkoisen luonnon hallinnan pakkona, kulttuuriin sopeutumisen tiedostamattomana ohjauksena (ks. Habermas 1994, 168). Tämän ajatuksen perusteella yksilöiden vapautus on enemmän yksilöiden itsensä asia, kun yhteiskunnan ja yhteiskunnallisten liikkeiden. Yhteiskunta vaikuttaa vahvasti yksilöön, mutta ei pakolla vaan traditiolla, myytiksi muuttuneella valistuksella (Horkheimer & Adorno 2008, 68; ref. Habermas 1994, 166). Vanginvartija ei ole Orwellin ”isovelji,” todellinen kontrolloija, vaan sisäistetyt ja osin kuvitellut rajoitukset ja asenteet. Sortaja asuu oman päällä sisässä. Vapautus tulee teoreetikkojeni suulla ilmaistuna välineellisyydestä irrottautuneesta kyllin syvästä dialogista. Valistuksen ihanteelle alaikäisyydestä, mitä ennen

hallitsivat perinteen kyseenalaistamattomat myytit ja nykyisin strategisen minäkeskeisyyden myytit, vapautumiselle olisi yhä tilausta.

## 6.2 Etiikka

Normatiivisella tasolla Habermasin ja Buberin teorioissa on yhteneväisyyksiä, tavoitteena on tasavertaisuus ja yhteistyöhakuinen hyvä tahto. Molemmissa tavoitteena on konsensus ja jaettu etiikka (arvot), jotka ovat modernin ajan jakautuneessa todellisuudessa päässeet pahasti hukkumaan. Etiikka on molemmilla teoreetikoilla modernin ajan patologioiden selvittelyn keskiössä. Tähän johtopäätöksen tulee Oram (2012, 285) omassa artikkelissaankin. Molemmat teoreetikot kiinnittävät etiikan tarkoituksenmukaiseen toimintaan, etiikka ei ole normatiivista, ylhäältä annettua, vaan käytäntöjen hyvin toteutumisen reunaehtoja. Vain eettinen toiminta johtaa riittävän hyvään vuorovaikutukseen. Molemmat teoreetikot myös kannattavat hyvin vapaata ja kapeaa moraalien käsitystä. (Habermas 1994, 29; esim. Buber 1995, 70, 71.) Oman tutkimuksen perusteella kiinnittäisin huomiota kuitenkin siihen, että teorioiden eettinen perusta ja sitä kautta toimintamekanismi on kuitenkin erilainen. Buberin teoriassa arvot kumpuavat yhteyden todellisuudesta, jolloin arvot ovat universaaleja, olemukseen kiinnittyneitä. Olemassaolon lahja velvoittaa meitä kohtaamaan muut olevaiset samalla tasolla (edellyttäen, että yhteyden maailman linjat ovat solmittu ikuisella Sinällä). Habermasilla (1994, 73, 156–158) etiikka muodostuu ihmisten välisillä sopimuksilla, rationaalisesti, jolloin meta-teorian on utilitaristinen etiikka. Seurauksena tästä on kontekstuaalinen ja näin ollen relativistinen ja partikulaarinen etiikka. Tällöin sen soveltaminen globaalisti on työlästä ja vaikeaa.

Konsensushakuisuudestakin voidaan löytää pientä eroa. Habermasin (1994, 96) konsensus pohjaa rationaaliseen yhteisymmärrykseen. Tällöin yhteisymmärrys on varsin praktista ja kontekstuaalista. Konsensuksen toteutumisen seuranta tapahtuu hyvin konkreettisessa toiminnassa. Buberin (1995, 52–54) konsensus on puolestaan lähempänä ymmärtämistä, yhteyden ja perimmäisen samanlaisuuden kokemista. Periaatteessa tämä sallii praktisen erilaistumisen ja kerrostuneen työnjaon paremmin, koska yhteisymmärrys saavutetaan enemmän meta-tasolla. Tosin tuon ymmärryksen tuonti käytäntöön on oma haastava prosessinsa.

Etiikan ja ontologian välinen suhde molemmissa teorioissa on merkittävä, vaikka perusteet ovat erilaiset. Kuten aiemmin kirjoitin, Buberin etiikka on kytkettävissä jotenkin

Aristoteeliseen hyve-etiikkaan, jossa olemus ja sen hyvin toteuttaminen ovat perusteina. Buber kuvaa, että on olemassa universaalit arvot, johon saavutetaan yhteys yhteyden maailmassa. Tuon voi ilmaista niinkin, että yhteydessä ihminen näkee alastomana oman paikkansa maailmassa, oman kiinnittyneisyytensä tuohon kudelmaan. Tämän tiedostettuaan, hän ei voi toimia ”väärin” koska hän näkee tekojensa seuraukset. (Vrt. Buber 1995, 125, 168.) Tämä ohjaa ja ruokkii eettistä toimintaa niin yksilön kuin yhteisönkin hyvää ajatellen. Lisäksi yhteyden muodostumisen ehtona on edeltävien eettisväritteisten suhtautumisen ehtojen täyttyminen. Tämä voidaan kytkeä normatiiviseen lain noudattamisen etiikkaan, koska vasta sen noudattamisen kautta avautuu yhteys elävään etiikkaan. Ontologisesti etiikka siis kytkeytyy toisaalta yhteyden todellisuuden luonnollisuuteen, eli ihmisen luonnollisen kokonaisolennon ontologiaan kuin myös kulttuuriolennon ontologiaan normatiiviseen etiikan kautta.

Habermasin etiikka kytkee ihmisen kulttuuriolennon ontologiaan, huomioiden kuitenkin Kohlbergin mukaisen moraalien kehittymisen esikonventionaalisen tasolta konventionaalisen kautta postkonventionaaliseen tasolle (Habermas 1979, 77). Ihanteena oleva postkonventionaalinen moraalitieteellinen ei Habermasin mukaan edellytä yksilöltä sinänsä moraalista käyttäytymistä vaan ainoastaan lainkuuliaisuutta. Etiikka on siis utilitaristista hyötyetiikkaa, joka ei kytkeydy mihinkään universaaliin essentiaan. Tämä kokonaisuus tarkoittaa sitä, että rationaalilla kommunikatiivisella toiminnalla yhdessä luodaan moraalitieteellinen, etiikka ja säännöt. Nämä konkretisoituvat laeissa, joita kuuluu kunnioittaa. (Ks. Habermas 1979, 89.) Habermas on pohtinut moraalien ja etiikan kysymyksiä hyvin laajalti, eikä esitykseni tee täyttä oikeutta hänen työlleen, mutta nostaa esiin lähinnä nyt Buberin ajatuksia ja dialogisuuden orientaatiota peilaavia kohtia. Matan Oram (2012) on myös tutkimuksessaan vertaillut Habermasin ja Buberin moraalikäsitteitä, mistä on löydettävissä tarkempaa tietoa asiasta.

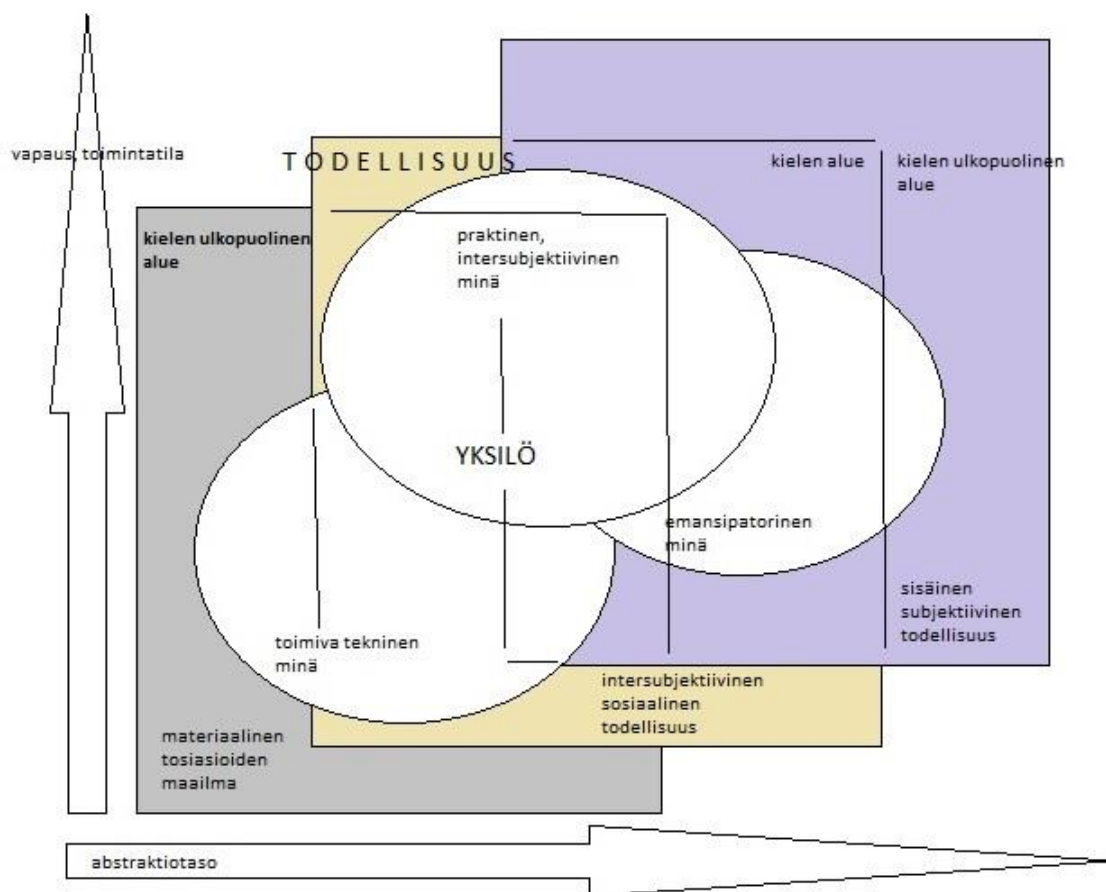
Habermasin kommunikatiivisen rationaalisuuden konsepti kuulostaa käyvältä menetelmältä yhteiskunnan ja yhteisöjen rakentajana. Mutta historian tarkastelussa menetelmän heikot kohdat tulevat esiin. Habermasin (1994, 158) toteaa, että osallisten rationaalisen potentiaali pitää olla varsin kehittynyt, että moraalitieteellinen elää kaikessa toiminnassa rationaalisen motivoivan voiman työntövoiman varassa. Kommunikatiivinen moraalitieteellinen uusinnetaan jatkuvasti vuorovaikutuksessa, muutoin on vaarana taantua ulkoa tuleviin moraalijärjestelmiin. Samalla aktiivinen uusintaminen sisäistää moraalien elämismaailmoihin, siitä

tulee yksilön minuuteen kiinnittynyt sisäinen toimintavoima. (Esim. Habermas 1994, 158.)

Käytäntö on kuitenkin osoittanut yhteisöjen rationaalisen potentiaalin puutteet. Ensimmäinen kommunikatiivinen prosessi ei syystä tai toisesta tavoita kaikkia osallisia, prosessi käydään käytännössä julkisten toimijoiden ja yläluokan piirissä (kun puhutaan yhteiskunnallisesta vaikuttamisesta). Toisaalta sama järjestys toimii kaikissa sosiaalisissa piireissä ja sen vaikutusalue vaihtelee tilanteen mukaan. Rajattu kommunikatiivinen piiri ja osallistujien henkilökohtaiset intressit yhdistettynä vain lakiin rajattuun moraaliiin johtaa helposti etupiirijatteluun. Turvataan oma etu, jos se ei suoraan riko enemmistön etua. Prosessi toimi esimerkiksi 1930 -luvun Saksassa täysin lakien mukaan, mutta johti kansallissosialismin riemuvoittoon ja diktatoriseen hallintamuotoon ja myöhemmin maailmansotaan. Toki esimerkki on kärjistetty, koska Habermasin pitää kansallissosialismin nousua strategisen toiminnan esimerkkinä, ei kommunikatiivisen toiminnan. Esimerkki kuitenkin osoittaa riskipaikat valitun eettisen linjan kautta. Lisäksi kommunikatiivinen toiminta voi ilmentyä hyvinkin epäilyttävissä ja moraalisesti arveluttavissa piireissä, mikäli sen konsensushakuisuus rajautuu vain edunsaajiin. Toisaalta arkisena käytännön menetelmänä, käytettäessä tavallisten ihmisten tavallisessa arjessa, se ruokkii oman lähipiirin (aktuaalisen kommunikatiivisen toiminnan piirin) kesken muodostunutta konsensusta. Tuolloin esimerkiksi ulkoa tarjoutuvat hyvienkään traditioiden ideat eivät läpäise oman piirin hermeneuttista konsensusta, mikäli poikkeavan idean kantajaa ei oteta riittävän syvästi mukaan piiriin. Eettiset perusteet Habermasin teorian kannalta ovat kyllä tasa-arvoiset, mutta käytännön elämän rajoitusten ja moninaisuuden vuoksi eivät johda automaattisesti eettisesti hyvätasoiseen lopputulokseen. Teoria edellyttää varsin korkeaa sivistystasoa osallisiltaan (vrt. Habermas 1994, 158). Käytännössä joudutaan nojaamaan normatiiviseen instituutioon tai yksilön omaan moraaliseen asennoitumiseen, että koko yhteiskunta olisi jotakuinkin yhteensopivan eettisen näkemyksen takana, edes minimitasolla, mikä on ainoa mahdollistaja aidolle yhteistoiminnalle. Tuolloin normatiivisen ohjauksen kanssa uhkana on ajautuminen strategisen toiminnan piiriin.

### 6.3 Tiedonintressiteorian muotoiluehdotus

Habermasin molempien teoreettisten päälinjojen sekä niihin esitetyn kritiikin pohjalta tein hahmotelman, jossa Habermasin omat komponentit ovat käytössä, mutta hieman uudelleen muotoiltuna ja rajattuna. Tällöin niiden luonne ja keskinäiset suhteet ovat paremmin havaittavissa. Habermas itse suosi teoreettisten komponenttinsa ristiin taulukointia, joka ei ole kovin havainnollinen. Tiedonintressiteoria on ehdottomasti varteenotettava sosiaalisen maailman kuva, jota ei pidä hylätä esitetyn kritiikin vuoksi, vaan teoriaa pitää korjata. Muotoiluehdotukseni tarkoitus on toimia Habermasin teorioiden hahmotuksen apuvälineenä, vaikka sen oletuksia ei suoraan hyväksyisikään. Ehdotukseni ei sinänsä vaikuta lähde teorioiden vertailuun tai tutkimuksen johtopäätöksiin ja sen yli voi halutessaan hypätä.



KUVIO 2. Tiedonintressien uudelleenmuotoiluehdotus

Tiedonintressiteoriaa on kritisoitu intressien kvasitranssendentaalisuuteen vedoten. Intressit eivät sen mukaan voi olla sekä objektiivisia ja transsendentaalisia samanaikaisesti. (Kangas 1987, 14.) Kuitenkin, mikäli ihmisen maailmassa oloa katsotaan kokonai-

suutena, ihminen on fyysisen todellisuuden ja transsendentaalisen tietoisuuden leik-  
kauspisteessä. Ihmisyys ei voi toteutua vain toisessa tai toisessa, eikä vain toista osaa  
tutkimalla saada ehyttä kuvaa ihmisestä. Tästä molemmat sfäärit kattavasta tasosta  
muodostuu yllä olevan kaavion todellisuus-pohja, jossa keskellä on intersubjektiivinen  
sosiaalinen osa. Tässä osassa näiden eriluontoisten maailmojen kohtaaminen ja vuoro-  
vaikutus tapahtuu. Luonnollisesti sosiaalinen todellisuus koostuu vain ihmisissä olevas-  
ta mentaalista aineksestä. Sekä fyysinen todellisuus että sosiaalinen todellisuus ovat  
omalakisia ja omakielisiä alueita, jotka pyrkivät muodostamaan toisistaan riippumatto-  
mia rakenteita. Tästä erottautuu yksilön sisäinen todellisuus, joka kattaa sekä kielellisen  
että kielettömän alueen.

Yksilöllinen taso on kuvattu kolmena soikiona, jotka leikkaavat toisiaan. Nämä kuvaa-  
vat eri todellisuuden tasoa vastaavaa yksilöllistä toimintapiiriä, jotka muodostuvat kun-  
kin yksilön oman tilanteen, elinpiirin kanssa vuorovaikutuksessa. Habermas on kutsu-  
nut näitä intresseiksi, mutta laajentamalla niiden olemusta kokonaista todellisuuden ja-  
koa vastaavaksi inhimilliseksi yksilön osaksi, niiden tarkoitus ja merkitys ehkä vahvis-  
tuu. On totta, että niiden intressi kohdistuu Habermasin jaottelun mukaan, mutta tuo  
jako ei paljasta vielä niiden olemusta. Tämän jaon porkkana paljastuu vasta, kun poh-  
dimme emansipatorisen intressin osuutta. Kun muistamme, että omalakisesti fyysinen  
todellisuus ja sosiaalinen todellisuus vaikuttavat koko ajan yksilöön ja muovaavat häntä  
joko tiedostamatta tai tiedostetusti, mistä tulee yksilöllinen erottuminen? Emansipatori-  
nen osuus voidaan tulkita kehittyvänä yksilöllisenä tietoisuutena ja toimijuutena, erot-  
tautumisenä ja irrottautumisena omalakisten todellisuuksien deterministisiltä kiskoilta.  
Sivistyksen ja valistuksen tarkoitus on vahvistaa ja kasvattaa emansipatorisen osuuden  
alaa, mutta kuitenkin varoa, ettei se irtoa toisista todellisuuksista ja ajaudu ääri-  
individualistiseen itsekkyyteen. Kolmijakoinen yksilön alue kaaviossa vastaa elämis-  
maailman käsitettä, ollen yhtäläillä muutoksen ja kehityksen mukana muotoutuva.

Kaavion tulkintaa tarkentaa vielä ajatus, että minätietoisuus on suppeampi piste elä-  
mismaailman piirin sisällä. Se vaeltaa tilanteiden mukaan pitkin kolmen osa-alueen  
kenttää. Välillä tietoisuus on keskittynyt työntekoon, välillä sosiaaliseen vaihtoon ja  
välillä kriittiseen erontekoon vallitsevista olosuhteista. Lisäksi kolmen osa-alueen kes-  
kinäiset suhteet ja merkitykset elävät koko ajan samoin kuin niiden sijainti todellisuus-  
den situationaalisesti vaihtelevilla alueilla. Yksilöllinen kolmijakoinen elämissä maailma  
purjehtii pitkin elinpiirin yhteisöjen muodostaman laajemman ja osin jaetun elämissämaa-

ilman kenttää. Tämä tapahtuu toteutuneen kommunikatiivisen toiminnan mukaisen suuntautumisen ohjaamana, mihin yhteisö suuntaa intressejään.

Kolmijakoisuuden ja liikkuvan keskuksen idea sallii vaihtelevuuden ja mahdollistaa kunkin osa-alueen sekä kokonaisuuden kehittämisen tietoisesti. Lisäksi se tulkinnallisesti avaa mahdollisuuden tulkita patologioita, mitä seuraa, jos tietoisuus on yksipuolisesti juuttunut johonkin kolmen osan äärilaidoista.

Hahmottelemani kommunikatiivista todellisuutta kuvaava kaavio mahdollistaa useampia toisistaan erottuvia osa-alueita, kuin mitä alkuperäisen teorian kaaviot ja esitykset tekivät. Päälekkäisiä ja lomittuvia kenttiä on enemmän, mitkä Habermas joutui esittämään itse eri taulukoissa. Toimiva tekninen minuus voi toimia puhtaasti tosiasioiden kanssa luomatta toiminnasta sanallista kuvaa. Toimiessaan tosiasioiden ja sosiaalisen maailman lomittuneessa lohkoissa, sosiaalinen ja kielellinen järjestys lomittuu toimintaan, kuitenkin käytäntö sanelee toiminnan ehdot. Kun yksilön alassa sosiaalinen lohko tulee kuvaan mukaan, sosiaalinen maailma voi vaikuttaa käytännön ratkaisuihin. Kun emansipatorinen minä alkaa vaikuttaa, yksilö pystyy reflektoimaan tosiasioiden maailman ja sosiaalisen maailman ohjausta ja vaatimusta ja ollessaan riittävän vahva, pystyy ylittämään niiden dominanssin.

Jos lähdetään seuraavaksi toisesta suunnasta, eli sisäinen todellisuus ulottuu kielettömältä alueelta sosiaalisen todellisuuden kanssa päällekkäiselle alueelle, jota kielivälitteinen järjestelmä hallitsee, sekä siitä vielä yli alueelle, joka menee myös tosiasioiden maailman kanssa päällekkäin. Sisäinen todellisuus on tässä kaikkien ihmisten muodostama sisäinen todellisuus, jonka universaalius on yhtä liikkuva, kuin muidenkin alueiden. Habermasin konseptin mukaan tosiasioiden maailmassa kommunikoidaan tekojen ja faktojen kanssa, intersubjektiivisessä maailmassa kielen välityksellä ja sisäistä todellisuutta ilmaistaan ekspressiivisesti taiteen välityksellä. Jos Buberin ajatusmaailmaa halutaan tähän sijoittaa, niin mm. instituutiot, tunteet ja yhteys voisi olla käypä jako, joka ei tosin tyhjennä kaikkia lohkoja, ne sisältävät paljon muutakin.

Taustatodellisuuden laajemmat lohkot sekä yksilön pienemmät ympyrät sallivat liikkeen, yksilöllisen suuntautumisen laajemmilla kentillä. Lisäksi yksilöllisen keskittyneen tietoisuuden liike omien ympyröiden sisällä olosuhteiden mukaan sekä osaympyröiden kehittyminen (tai surkastuminen) tietoisuuden liikkeen, tietoisuuden piirejä ruokkivan vaikutuksen vuoksi, antaa lisää selitysvoimaa. Emansipatorinen minä menettää yhtey-



denvoimansa, mikäli myöntyy konkreettisen ja sosiaalisen todellisuuden totaliteetin kutsulle. Tuolloin emansipatorinen minä vetäytyy kielen ulkopuoliselta alueelta kielivälitteisen alueelle, yhteyden horisontti katoaa ja samalla kyky hahmottaa laajempaa todellisuutta. Toisaalta emansipatorisella minällä on tarvittaessa tilaa kasvaa ja kehittyä tasapainoisesti kaikkien osa-alueiden piirissä.

Esittämäni tulkintavaihtoehto hyödyntää pitkälti Habermasin ajattelua ja säilyttää epistemologisen moninaisuuden, mitä Habermas peräänkuulutti. Kokonaisuus koostuu osa-alueista, millä kullakin on oma epistemologiansa alueiden eriluontoisuuden mukaan. Ontologisesti siirrän yksilölliset osa-alueet Habermasin rationaalisuusalueilta laajemmin yksilön erisuuntiin suuntautuneiden toimintojen ja olemassaolon kentiksi, jotka eivät redusoidu pelkästään rationaaliseen toimintaan, vaikka sen merkitys osa-alueiden intentionaalisessa kehityksessä onkin ohittamaton.

Buberin yhteys ei suoraan ole sijoitettavissa kaavioon, ellei kaksiulotteista kaaviota taituteta kolmiulotteiseksi palloksi, jossa sisäinen minuus ja tosiasioden maailma kohtavat samalla tavalla kun kuviossa 1, tai sille tehdä omaa ylärakennetta. Sisäinen minuus ei missään tapauksessa ole kokonaisuudessaan yhtenevä yhteyden todellisuuden kanssa, koska se sisältää paljon muutakin eri tavalla ryhmittynyttä materiaalia.

#### **6.4 Hahmotelma dialogisuuden kokonaiskentästä**

Dialogista on olemassa hyvin eritasoisia määritelmiä ja siihen on olemassa erilaisia lähestymiskulmia. Mm. dialogiopetus viittaa vain dialogiin tai keskustelun käyttöön opetustilanteessa (ks. esim. Huttunen 1995, 1). Sivistyssanakirja (suomisanakirja) kertoo dialogin olevan vain vuoropuhelua, kaksinpuhelua tai keskustelua. Mihail Bahtinin dialogisuus taas rakentuu kielen kerrostuneisuuden ja historiallisuuden, samoin kuin eri ihmisten poikkeavan tulkinnallisuuden varaan. Hänen dialogisuus on itsen ilmaisua toiselle, ”sana syntyy dialogissa.” (Bahtin, ref. Lähteenmäki 2009, 65.) Elävä kieli on reaktiivista, vastausta johonkin edeltävään, tässä suhteessa dialogista (mt. 65). Dialogin merkityksen hajanaisuudesta johtuen en tehne suurta vääryyttä, mikäli teen jälleen uuden dialogisuuden tasojen jaottelun, jossa perus-sana dialogi tarkoittaa vain sanakirjan mukaisesti vuoropuhelua.

Laajasti ymmärrettynä dialogisuus voidaan edellisen perusteella jakaa ainakin viiteen olemuksellisesti erilaiseen lajiin. *Välineellinen dialogi* on vuoropuhelua, jota ohjaa strategiset tavoitteet ja jossa osallistujien hierarkkisuus on läsnä. *Tavanomainen dialogi* on sosiaalisten rakenteiden ohjaamaa vuoropuhelua, joka pyrkii tasapuolisuuteen ja joka voi olla tavoitteellista. Se ei ole Sinä-yhteyden elävöittämää eikä täytä ideaalisen puhetilanteen kaikkia ehtoja. *Kommunikatiivinen dialogi* on Habermasin ideaalisen puhetilanteen mukainen pakottomaan konsensukseen pyrkivä rationaalinen dialogimuoto. Seuraavana on Buberin kuvaama *yhteyden elävöittävä dialogi*, jossa yhteyden informaatio, aktualisuus ja etiikka tuodaan mukaan puheeseen ja elävään elämään. Neljäs on *aito dialogi*, jossa toteutuu Buberin kuvaama yhteys. Tämä on rationaalisen ja kielellisen kokemuksen yläpuolinen, mutta vuorovaikutteinen tapahtuma, jonka konkreettinen prosessointi tapahtuu kuitenkin vasta aidon dialogin ulkopuolella kommunikatiivisessa tai strategisessa todellisuudessa.

*Antidialogisuus* on selkeästi eriarvoista ylhäältä saneltua vaikuttamista, joka alistaa ja estää kohdettaan ilmaisemasta itseään.

Vain Aito dialogi, yhteyden elävöittävä dialogi ja kommunikatiivinen dialogi läpäisevät minuuden suojamuurit ja pystyvät kasvattamaan ja kehittämään aitoa minuutta. Ne samat dialogilajit kykenevät liittämään yksilöt yhteen muodostamaan aidon yhteisön, joka ei perustu välineelliseen orientaatioon. (Vrt. Buber 1995, 71, 147; Habermas 1994, 86, 87.) Alemmat dialogit toimivat välineellisyyden ehdoilla eivätkä kykene muodostamaan yhteyden sidettä, vaikka ne voivatkin johtaa konsensukseen ja sinänsä toimivaan yhteistoimintaan.

Tiivistettynä yhteenvetona voidaan todeta, että Martin Buberin dialogin kuvaus yrittää tehdä selväksi, että aidon dialogin olemus on kohtaamista, yhteyden kokemista ilman kielellisen ja rationaalisen ajattelun mukanaan kantamaa oletusten ja uskomusten kuormaa. (Esim. Buber 1995, 119.) Näin ollen aito dialogi on informaatiota, joka välittyy muutoin, kuin nykytieteen apriorisesti kielellis-rationaaliseen prosessiin sitoman ymmärryksen ja tietoisuuden kautta. Aito dialogi olemuksellisenä tapahtumana on hetkellinen, joka syttyy ja sammuu reunaehtojen sallimissa puitteissa. Aito dialogi voi ilmetä luonnon, ihmisten tai hengen tasolla ja vai ihmisten tasolla aito dialogi voi liittyä puheeseen. (Buber 1995, 132.) Kuitenkin niin, että yhteys luo puhetta, eikä niin, että puhe luo yhteyttä. Puhe tapahtuu kuitenkin vasta toisella, yhteyden elävöittämällä tasolla. Voisi

kuvata niin, että keskustelun lomassa välähtelee yhteyden hetkiä, jotka luovat vaikutteita, jotka taas yhdessä muotoillaan sanoiksi. Aito dialogi ja kommunikatiivinen toiminta tavanomaisen dialogin muodossa, vuorottelevat aaltoillen pitkin vuorovaikutusta ja yhteys elävöittää tuon tavanomaisen dialogin, se on tuolloin yhteyden aktuaalisuuden heidelmoittämää. (Buber 1995, 90.) Toisaalta puheessa voinee ilmetä vaikka kaikkia dialogisuuden tasoja aaltoillen, jolloin toteutuneen vuorovaikutuksen leimaaminen jollekin tasolle voi olla yleistys, muttei koko totuus.

Buberin (1995, 88, 89, 76) mukaan välineellisempi Se- maailma, rationaalisuuden, kielellisyyden ja toiminnan maailma on yhtä merkityksellinen, mutta vailla mieltä ja suuntaa ilman aidon dialogin myötä tulevaa tietoisuutta. Tämä tietoisuus on mahdotonta löytää relativistisesta Se-todellisuudesta, jossa jokaisen todellisuus ja uskomukset ovat yksilöllisiä, ja jonka aito ja laajempi ilmaisu ei ole mahdollista rajallisen kielen puitteissa.

Jürgen Habermasin yritys rakentaa eroa välineellisen ja inhimillisen toiminnan välille perustuu rationaaliseen päättelyyn sekä ulkoisen kontekstin eroon. Tietoisuusfilosofisesti intressipohjainen jaottelu teknisen, praktisen ja kriittis-emansipatorisen välillä paljastaa inhimillisen tietoisuuden eri osa-alueet kontekstin perusteella. Teknisessä intressissä työskennellään totuus pohjaisten asioiden parissa, praktisessa toimitaan sosiaalisessa yhteydessä legitimeissä suhteissa ja viimeisessä tietoisuus ottaa eroa edellisiin ja vahvistaa kehittyvän minuuden ohjausta, sinänsä omalakisissa asioiden ja ihmisten rakentuneissa todellisuuksissa. (Habermas 1972, 196–198.) Jaottelu selkeyttää ajattelua ja toiminnan orientaatiota, vaikka käytännön elämässä osa-alueet sekoittuvat toisiinsa hyvin mutkikkaasti.

Sekä maailman että ihmisen ontologian tarkempi purkaminen selkeyttää tilannetta edelleen. Maailmassa ja ihmisessä on osia, jotka vastaavat toistensa tarpeisiin, mutta tavoitetila (tai yksilöllinen optimi) ei ole jonkun osa-alueen huippukehittyminen, vaan kokonaisuuden eheys ja osien tasapainoinen vuorovaikutus (esim. Habermas 1994, 96). Kylmä järki kehittää huipputekniikkaa, mutta etäännyy inhimillisyydestä ja lopulta moraalista, kuten käy praktisessakin todellisuudessa ilman kriittis-emansipatorisen osan kehittymistä. Tämän on historia todistanut niin maailmasodissa kuin kriisiytyneissä perheissäkin. Samaa ajatuslinjaa jatkaen vain järjen ja vuorovaikutuksen alueella toimiva elämismaailma erottautuu tosiasioden maailmasta, luoden siitä mentaalisen imitaation. Järki ja tunne, järki ja toiminta, teoria ja käytäntö eivät kohtaa. Tämän erottumisen seu-

raukset ovat monin paikoin nähtävissä, mutta siitä huolimatta yhteiskunta jatkaa yksipuolistumisia, viralliset koulutuspolut tekevät vain tekijöitä tai ajattelihoita, vain yhden olemassaolon kaistaleen ammattilaisia. Ei liene sattumaa, että ekspressiivisyys on suosittu pakokanava systeemin vallasta. Tosin sekin uhkaa kiertyä ilmentyvänä vastareaktiona omaksi totaliteetikseen.

Habermasin ongelma on, miten erotella pätevästi inhimilliset osa-alueet toisistaan. Kriitikki on usein tarttunut määritelyjen rajojen epämääräisyyteen. Ylitykset on mahdollista perustella monin paikoin pätevästi. Kuitenkin Habermasin määrittämät osa-alueet ovat kaikki inhimillisinä prosesseina tietämistä ja ajattelua suhteessa toimintaan. Ne eroavat vain laadullisina, erilaisina orientaatioina sekä sosiaalitekniikan kompetenssien hallintana. Jos kaikki on ajattelua, mistä ajattelevien ihmisten erot muodostuvat ja voidaananko normatiivisesti esittää tavoitetta? Onko biologisilla eroilla merkitystä näiden laadullisuuksien muodostumisessa, entä koulutuksella, ympäristöllä ja kasvupaikalla? Mihin näistä eroa muodostavista ympäristöistä voidaan tai saadaan vaikuttaa, mikäli normatiivista, jollakin tavalla konstruoitua ihannetilaa halutaan?

Kommunikatiivinen toiminta kiinnittää prosessin yhä tiukemmin kieleen. Maailman ontologia jää pienemmälle huomiolle, samoin kuin ihmisenkin, tiukennettaessa fokusta yhteen inhimilliseen käyttövälineeseen. Kuitenkin ulkoinen todellisuus, sosiaalinen maailma, kuin myös sisäinen maailma, ovat läsnä kompetenssialueina ihmisessä ja jotka omine laadullisine ilmauksineen kohtaavat niitä vastaavat yksilön ulkoisen todellisuuden kohteet. Habermasin (1984a, 237, 238) jaottelu näistä suhtautumistavoista on objektiivoina, normikonformistinen sekä ekspressiivinen. Näistä ekspressiivinen herättää eniten huomiota, koska se sisältää taiteen, erotiikan ja moraalin ulottuvuudet, kiinnittyen juuri ihmisen omaan sisäiseen maailmaan. Vaikka Habermasin tavoitteena on rationaalisuuden lisääntyminen kaikilla ulottuvuuksilla, juuri tämän alueen rationaalisuuden lisääntymisen funktio jää epäselvimmäksi. Mikäli rationaalisuus kuitenkin irrotetaan rationaalisesta ajatteluprosessista ja kiinnitetään parhaaseen tarkoituksenmukaiseen toimivuuteen ja tulokseen riippumatta ”rationalisoitumisen” prosessin mekaniikasta, silloin idea on ymmärrettävämpi.

Habermasin ekspressiivinen sisäisen todellisuuden vuorovaikutuskanava on osin sukua suoraan vanhan Frankfurtin koulukunnan järjen kritiikin esiin nostamalle järjen vastavoimalle. Samalla se on tila kaikelle välineelliseen järkeen ja suhteiden legitiimiin jär-

keen redusioimattomalle viisaudelle ja tiedolle Habermasin teoriassa. Toisaalta se jää myös viettien ja vaistoreaktioiden areenaksi, (ellei rationaalisuusvaateen katsota sulkevan niitä ulos,) koska muualla ei niillekään ole osoitettu tilaa. Kuitenkin, mikäli haetaan Habermasin teoriasta tilaa Buberin yhteyden todellisuudelle, se avautuu juuri tähän lokeroon. Kaikki muu tila Habermasin järjestelmässä on Buberin teorian mukaan Se-maailman rakenteita, yksin jo siksi, että ne toimivat Habermasin (1984b, 125) teoriassa kielen piirissä. Kommunikatiiviseen intersubjektiivisen lohkon olisi mahdollista liittää yhteyden ulottuvuuden mahdollisuus, mutta tällöin Habermasin yritys redusoida vuorovaikutus puheen pätevyysvaatimuksiin hajoaisi.

Habermasin teorioissa dialogisuus kytkeytyy kommunikatiiviseen toimintaan ja samalla legitimiin intersubjektiivisten suhteiden ylläpitoon. Dialogin totuusvaatimus keskittyy tosiasioiden sijaan puheen sosiaaliseen hyväksyttävyyteen. (Habermas 1994, 95, 112, 113.) Strateginen toiminta kytkeytyy tosiasioiden maailmaan ja totuusehtoihin, vaikkakin se voi pyrkiä manipuloimaan myös sosiaalista ulottuvuutta (mm. Habermas 1994, 79). Ensin mainitussa dialogisuus perustuu universaaleiksi katsottujen ennakkoehtojen täyttymiseen, jolloin osapuolet olisivat mahdollisimman tasapuolisia ja yhdenvertaisia ja että tavoiteltu konsensus saavutettaisiin lauseiden rationaalisen voiman ansiosta (mm. Habermas 1994, 20). Tilanne lähenee Buberin aidon dialogin ennakkoehtoja, mutta fokusoituu kuitenkin rationaalisen järjen konstruoimiin kielellisiin rakenteisiin. Buberin (1995, 63, 76, 133) teorian mukaan tämä kuitenkin pitää osapuolet kiinni välineellisessä Se-todellisuudessa.

Toki Habermasin kommunikatiivinen toiminta tuottaa Se-maailman tarpeisiin konsensusta ja se on tähän saakka rationaalisin ja kattavin hyvän vuoropuhelun normatiivinen malli ja sellaisenaan hyvin merkityksellinen. Se ei kuitenkaan aivan ulotu Buberin yhteyden dialogin tasolle. Lisäksi tosiasioiden ja sosiaalisesti hyväksytyin ilmaisun eriyttäminen omiin orientaatioihin on käytännön kannalta hieman enemmän työtä vaativaa. Selkeämmän erottelun voisi saavuttaa vetoamalla lähtöasenteeseen, onko keskustelun henki ensisijaisesti konsensushakuinen vai päämäärähakuinen? Vuorovaikutuksessa on kuitenkin hyvä pystyä käsittelemään sekä tosiasioita että sosiaalisen legitimaation asioita ja ehkä sallimaan hieman poikkeavat ekspressiivisetkin ilmaisut, kunhan osapuolet kykenevät erottelemaan kunkin alueen pätevyysvaatimukset tarvittaessa.

Mikä sitten olisi täyttä vuorovaikutusta? Molempia teorioita syntetisoiden vuorovaikutukseen osallistuvien on tärkeää tietää maailman luonne. Se jakautuu konkreettiseen asioiden ja tekemisen maailmaan, sosiaaliseen vuorovaikutuksen ja puheen maailmaan sekä sisäiseen maailmaan (Habermas) jossa ajattelun lisäksi on sanaton tietoisuus, jolla on kyky yhteyteen muun olevaisen kanssa (Buber). Tämä yhteys on luonnollista vaikkakin tiedostamatonta normaalissa kanssakäymisessä, mutta sen reaalisesti ilmenevä määrällinen osuus vaihtelee tilanteiden ja tietoisuuden mukaan (Buber 1995, 92; ref. Pietilä 1995, 17).

Strateginen ja myös kommunikatiivinen toiminta ovat institutionaalisia järjestelmiä, jotka sitovat tietoisuutta omiin rakenteisiinsa ja lakeihinsa, ne ovat Se-todellisuutta, jonka uusintaminen elää jokaisessa osallisessa ja jonka todellisuus imaisee jokaisen rat-taisiinsa, mikäli kriittis-emansipatorinen osa yksilössä ei ole riittävän vahva.

Täysi vuorovaikutus muodostuu, kun osalliset tiedostavat paikkansa ja liikkumiskykynsä kolmijakoisessa todellisuudessa, heidän emansipatorinen itseys on kyllin vahva irrot-tautumaan alajärjestelmien vallasta, he pystyvät kohtaamaan toisensa tasavertaisina ai-nutlaatuisina yksilöinä myötätunnon ja pedagogisen rakkauden hengessä. Yhteys aaltoi-lee Minä–Sinä ja Minä–Se -yhteyden välillä niin, että välillä yhteys ruokkii tietoisuutta, ja välillä keskustelu tuo tietoisuuden informaatiota puheeseen ja todellisuuteen. Se on Buberin mukaan universumin hengitystä sisään ja ulos. Tämän vuorovaikutuksen he-delmät tuodaan todeksi sosiaaliseen ja materiaaliseen todellisuuteen, tavalliseen arkeen puheena ja toimintana. Yksilö kasvaa vahvaksi persoonaksi hyvän vuorovaikutuksen kautta, samalla liittyen yhteisöjensä täysivaltaiseksi toimijaksi. Tämä kokonaisuus on näiden teorioiden synteessin hedelmä.

## 6.5 Onko dialogisuus opeteltavissa oleva taito?

Kasvatusteoreettinen näkökulma on kiinnostava, kuinka aito dialogisuus siirtyy ja onko sen siirto kasvatuksellisin menetelmin mahdollista, vai edellyttääkö se aivan uudenlaista lähestymisotetta? Jonkinlainen välittymiskeino on hahmotettava, sekä kannanotto, onko aito dialogisuus taito, joka kuuluu kaikille? Ja jos on, kuka vastaa sen siirtymisestä? Nykyisessä suomalaisessa institutionaalisessa kasvatuksessa dialogisuus jää välineelli-sen vaikutuksen jalkoihin, eikä pelastuksena esitetty taideaineiden lisäys (joka vaikuttaa

kaatuvan talouskriisin myötä), taida systemaattisesti lisätä dialogisuuden taitoa. Kun dialogisuus näyttäisi vaativan dialogista yhteisöä siirtyäkseen (esim. Habermas 1994, 27; Buber 1995, 147), mihin sellainen voidaan institutionaalisesti luoda? Jos sosiologinen tutkimus voi tuoda esiin dialogisuuden puutteen, sosiaalipedagoginen orientaatio ja toiminta sisältävät jo perusteissaan dialogisuuden käytännön huoltamisen. Onko sosiaalipedagoginen orientaatio riittävä tai ainoa aidomman dialogin institutionaalinen välittäjä? Kaikkialla muualla se tapahtuu tiedostamatta ja ymmärtämättä jos ylipäätään tapahtuu, välineellisen orientaation puristuksessa.

Aito dialogisuus voidaan käsittää myös taitona, joka omaksutaan sosialisatiossa, usein tiedostamattomasti. Perinteiseen ja arkiseen taidon käsitykseen joudutaan ottamaan kuitenkin hieman pidempi aikajänne. Dialogisuus ei ole temppu, jonka voi toteuttaa noin vain. Ennemmin sitä voisi verrata huippubalettianssijan taitoon; vaaditaan vahvojen ennakkoehtojen täyttämistä, että taito on hankittavissa. Baletissa ehtoina ovat esimerkiksi vuosien tinkimätön harjoittelu, tiukka ruokavalio ja muu itsensä kunnossa pitäminen. Dialogisuudessa reunaehtoja on vilpittömyyden, uskon ihmisyyteen ja tasavertaisuuden ihanteiden läsnäolo arjen toiminnoissa. Sosiaalipedagogiikassa puhutaan sivistyskykyisyydestä ja tuo käsite liittyy dialogisuuteen vahvasti. Yksilöllinen halu ja tarmo itsenä kehittämiseen ja haastamiseen, sekä avoin suuntautuminen kanssaihmiisiin edesauttavat dialogisuutta. Samoin on varmoja keinoja välttää dialogisuus, Buberin (1995, 58) mukaan halu käyttää ja kokea, noustessaan valtaorientaatioksi sulkee yhteyden mahdollisuuden. Habermasin (esim. 1994, 158) mukaan taas vilpillisyys ja yhtäläillä halu hyötyä toisesta, ovat kommunikatiivisen dialogin esteitä. Dialogisuuden taito siis rakentuu määriteltyjen ennakkoehtojen noudattamiselle ja toisaalta esteiden välttelemiselle. Habermasin (1994, 158) mukainen dialogikyky vahvistuu sivistyksen ja moraali-kyvyn kehittymisen myötä. Buberin (1995, 33) yhteys taas on armosta ja sattumasta riippuvainen, mutta kuitenkin ihmisen olemuksellinen oikeus, jonka kohtaa ollessaan altis sille. Tämän taito-aspektin intentionaalista hahmottamista auttoi Habermasin systemaattinen kommunikatiivisen järjestelmän kuvaus. Kommunikatiivinen rationaalisuus koostuu selkeistä rakenteista ja yksilöllisistä kompetensseista, jotka ovat hyvin hahmotettavissa ja opeteltavissa. Samalla tuli hyvin selville, miten vallitseva kulttuuri ei noteeraa kommunikatiivista rationaalisuutta vaan ottaa vuorovaikutuksen hyvin pitkälti annettuna tai nojaa positivistiseen ja strategiseen vuorovaikutuskäsitykseen. Tämän oppimisen mahdollisuuden käsittely kirkasti myös eroa hyvän kommunikatiivisen keskuste-

lun ja hyvän yhteyden luovan dialogin välillä. On edelleen kaksi olemuksellisesti erilaista dialogisuutta, joita molempia tarvitaan ja joita molempia olisi syytä opetella käyttämään tietoisesti ja pyrkiä kehittämään.

Huono-osaisuuden ylisukupolvisuutta käsitelleessä Kortteisen ja Elovainion tutkimuksessa todettiin kannattelevien ihmissuhteiden olevan yhtä merkityksellisiä yksilön selviytymiselle kuin sen, että yksilöllä on riittävästi ravintoa. Mikäli näistä kumpi tahansa pettää, jää alle tarpeen, ihminen sairastuu ja altistuu huono-osaisuuden moniongelmaiseen syöksykierteelle. (Kortteinen & Elovainio 2012, 158.) Yhdistän ihmissuhteiden hyvän laadun ja suhteen kannattelevuuden dialogisuuden mukanaan tuomaan pakottoomaan konsensukseen tähtäävän dialogin hallintaan sekä Sinä-yhteyden tuomaan lohdullisuuteen.

Habermasin (1984a 240) teoria pitäytyy kuitenkin kielitieteellisessä viitekehyksessä avaten ekspressiivisyydelle tiloja toisien alueiden rajoituksista vapaana. Eksplisiittisesti yhteyden ulottuvuus jää kuitenkin tavoittamatta. Näin ollen ihmisyyteen olennaisesti kuuluvaan dialogisuuteen on tutkimuksessani avautunut erilaisia tasoja, strategisen toiminnan taso (välineellinen dialogi), arkisen vuoropuhelun taso (tavallinen dialogi) kommunikatiivisen toiminnan taso (kommunikatiivinen dialogi) yhteyden elävöittämisen toiminnan taso (yhteyden elävöittävä dialogi) sekä yhteyden taso (aito dialogi). Ilman näiden kaikkien tasojen hallintaa yksilö tai yhteisö ei kykene täysipainoiseen toimintaan, vaan on juuttunut defensiivisiin hankauksiin ja konflikteihin, strategisen toiminnan patologioihin. Elämä on siis mahdollista ilmankin näiden osien hallintaa, mutta hallitsemattomuudesta aiheutuvat hankaluudet sitovat runsaasti energiaa ja kapasiteettia yksilöissä ja yhteisöissä aivan turhaan. Dialogisuus on tällä perusteella moniulotteinen taito, joka on opittavissa.



## 7 JOHTOPÄÄTÖKSET JA POHDINTA

Tutkimukseni käsitteli pitkälti samoja teemoja ja problematisointeja, mitä yhteiskuntatieteessä ja filosofiassa yleensäkin vuorovaikutuksen yhteydessä, ja mitä molemmista teoreetikoista on aiemminkin kirjoitettu ja johdateltu. En suinkaan tavoita niitä kaikkia vivahteita ja näkemyksiä, mitä aiheeseen on aikojen saatossa liitetty. Habermas ollessaan pääorientaatioltaan filosofi ja sosiologi, liikkuu tutkimuksessani vielä lähemmäs sosiaalipedagogista näkökulmaa tullessaan valaistuksi Buberin dialogisuuden näkökulmilla, aktuaalisella yhteyden mahdollisuudella. Voidaan spekuloida, kuinka paljon Buberin ajattelu on vaikuttanut Habermasin teoriaan jo sen syntyaikoina. Habermas tuntee Buberin ajattelun ja tunnustaa hänen vaikutuksen saksalaiseen intellektuaaliseen ajatteluun. Saksan juutalaisten avautumisessa uudelleen juutalaisen kulttuurin omille perinteille Habermas pitää Buberia avainhenkilönä. (Habermas 1961, 38.) Kuten tunnettua, Saksalainen kulttuuri on historian saatossa ollut hyvin kompleksisessä suhteessa juutalaiseen kulttuuriin, mikä ei voi olla näkymättä myös tieteen kentällä ja mihin jännitteeseen Habermasin viittaa (Habermas 1961, 57). Poliitikko vaikuttaa tieteeseen yksilöiden kautta ja tämä johtaa siihen että ”väärin” ihmisten totuutta vastustetaan periaatteesta. Habermasin oma analyttinen näkökyky vaikuttaisi immuunilta tuollaisille vaikutteille. Kuitenkin Habermas ja Buber menevät saman kysymyksen äärellä hieman eri polkuja. Näiden teorioiden vertailu ja synteesi valitsemastani lähestymiskulmasta synnytti kuitenkin joitakin uusia näkökulmia ja mahdollisuuksia teorioiden jatkokehittelyille.

Dialogisuuden kentän tutkimukseni on auttanut huomaamaan paremmin Martin Buberin ja Jürgen Habermasin avustuksella kaksi luonteeltaan erilaista dialogisuuden vähemmän korostettua puolta. Ensimmäisenä aidon dialogisuuden laajentuminen sanattoman yhteyden todellisuuden tasolle Buberin kirjoitusten perusteella. Toisaalta Habermasin systemaattisen puhevetoisen dialogin kentän jaottelun strategiseen ja kommunikatiiviseen, ulkoiseen tosiasioiden maailmaan, yhteiskuntaan ja sisäiseen maailmaan, joissa toimiminen edellyttää näiden todellisuuksien tuntemista, erottamista arjessa ja kussakin näissä, juuri omanlaistaan suhtautumistapaa ja toimintaa. Nämä erilaiset teoriat kohtaavat osin, Buberin aidolle (sanattomalle yhteyden-) dialogille ei Habermasin teoriassa ole vastinetta, mutta sille löytyy tila. Habermasin dialogisuuden systemaattinen järjestelmä löytää sijansa Buberin teoriasta välineellisestä Se-todellisuudesta, kuitenkin hyvin läheltä yhteyden aitoa dialogia. Ainoa kynnys on se, että Habermasin väline on kommunikatiivinen

järki ja Buberilla väline on eksistentiaalinen tietoisuus. Dialogin odotettu antikin on erilainen, Habermasilla se on sanallinen konsensus ja Buberilla jaettu yhteys. Molemmat tasot ovat vuorovaikutuksen kannalta erittäin merkityksellisiä.

Buberin aidon dialogin määrittely esikielelliseksi yhteydeksi tapahtuu hänen kirjoituksensa tarkan analyttisen luvun perusteella. Osin se tapahtuu sen perusteella, mitä hän kertoo kuuluvan yhteyteen. Osin niin, mitä hän kertoo kuuluvan yhteyden ulkopuolelle. Päätelyn tulos haastaa vanhemman käsityksen, jossa puheen on katsottu kuuluvan Buberin aitoon dialogiin, olevan informaation välittäjän. Tutkimukseni perusteella näin ei voida tulkita. Yhteys muodostaa puheen, ei toisinpäin.

Voin siis sanoa, että dialogisuuden kenttä sai uudenlaisen muotoiluehdotuksen tällä synteesillä. Buberin teoria sai Habermasin valossa lisää materiaalia Se-todellisuuden tarkoituksenmukaiseen jäsentämiseen, mikä Buberilla jäi varsin ylimalkaiseksi. Habermasin kommunikatiivinen teoria sai Buberilta yhteyden tasolta ulottuvuuden, joka ankkuroi eettiset perusteet johonkin muuhun, kuin teoreettiseen ajatusrakennelmaan. Tuo taso antoi ylärakenteen, joka suojaa teoriaa uhkaavalta relativismilta. Toki hahmottelemani synteesi on vielä hento luonnos, eikä mitenkään aukoton, mutta voi antaa herätteitä jatkopohdinnolle. Habermasin tiedonintressiteorian ja kommunikatiivisen teorian pohjalta yhdistelemäni kaavio tarjoaa yhden vaihtoehdon tulkita hänen teorioidensa ydinajatuksia ja ontologiaa, enkä usko tehneeni suurta vääryyttä alkuperäisteorioille, vaikka joitain tieteen sisäisiä raja-aitoja saatoinkin ylittää turhan huolettomasti.

Käytännöllisenä ja ajankohtaisena dialogisuuden sovelluskohteena voisi olla esimerkiksi käyttö vahvistamaan yksilöllistä identiteettiä ja toimijuutta. Tällä voi auttaa menestyjiin ja häviäjiin repeytyvän yhteiskunnan uudelleen sitomista, tekemällä näkyväksi kohtaavan ja välineellisen suhtautumistavan todellisuudet ja tuomalla esiin eväitä, joilla olisi mahdollista korjata havaittuja vinoumia. Itsekasvatuksen, kasvun ja kasvatuksen erilaiset kontekstit on syytä huomioida tässä yhteydessä, mitä tilanteen korjaaminen edellyttäisi yksilöltä itseltään, yhteisöltä tai yhteiskunnalta. Eikä situationaalisuutta, yksilön lähielinpiirin, merkitystä voida ohittaa kasvun tekijänä hyvässä eikä pahassa. Periytyvän huono- ja hyväosaisuuden aikana on syytä kysyä, miten lähipiiriä kyseenalaistetaan, saako siihen vaikuttaa ja miten? Voiko negatiivisesti vaikuttavan lähipiirin vaihtaa? Dialogisuus, vaikka onkin perustavanlaatuisen orientaatio, tarvitsee tuekseen kaikkien muiden toiminnan tasojen toimivuuden. Se ei siis riitä yksin maailman ongel-

mien ratkaisuun, mutta toisaalta kaikki muut toimet ilman dialogia ovat yhtä näpertelyä tai aktivismia, Freiren ajatusta mukaillen. (Freire 2005, 95, 96.)

### **Suosituksia jatkotutkimukseksi**

Aito dialogi ja kommunikatiivisen teorian mukainen vuorovaikutuksen jäsennys voisivat antaa eväitä sosiaalisen todellisuuden paremmalle haltuunotolle, syvemmän vuorovaikutuksen keinoin, nykyisin vallitsevan tarpeisiin ja emootioihin keskittyneen yksilökeskeisen psykologian sävyttämän diskurssin vaihtoehtona. Samalla joudutaan pohtimaan praktisen ratkaisukeskeisen toimintaorientaation suhdetta toimivan subjektin rakenteeseen. Muuttaako ulkoinen toiminta sisäisiä rakenteita vai toimijan sisäinen rakenne ulkoisia toimintoja? Oletetaanko yksilön olevan tiedostamaton koneisto, jonka toiminnan säätämällä savutetaan toivottu tulos, vai onko yksilöllä toimintakykyinen ydin, joka pystyy itse, tiedostamista lisäten säätämään omaa toimintaansa? Katson dialogin toimivan juuri sisäistä ymmärrystä ja tiedostamista virittävänä toimintana sen lisäksi, että se harmonisoi yksilön asemaa yhteisössään vuorovaikutuksellisesti. Jatkossa tältä pohjalta olisi mahdollista ehkä kehittää edelleen syrjäytymistä ehkäisevää vuorovaikutuksellista toimintaa ja terävöittää jo toimivia käytäntöjä.

Näyttää siltä, että Buberin yhteyden maailma on tieteellisten metodienkin (teoreettisesti, kuten jo hieman pintaa raaputinkin, sekä empiirisesti todentaen ja määrittäen) kautta tapahtuvan lähestymisen arvoinen. Tarkempi teoreettinen mallintaminen, sekä ilmiön empiirinen todentaminen voivat tuoda uusia merkityksellisiä avauksia niin hyvän elämän evästyksiksi kuin syrjäytymiskehityksen estäjäksi. Empiriaa pitää muokata kohteen ehdoin, mutta tutkimukseen löytyy kyllä työkalut. Yhteyden todellisuus pitää etsiä elävästä elämästä, siis on tutkittava ihmisiä, joille yhteyden todellisuuden Sinäsanominen on arkipäiväistä ja tiedostettua, sen jälkeen on eroteltava eri tasojen vaikutukset tai merkitykset toisistaan. Kuten sanottua, yhteyden todellisuus on osa jokapäiväistä elämää varmaan jokaisella ihmisellä hetkittäin, mutta sen tiedostamattomuus estää sen tarkoituksellisen hyödyntämisen. Yhteys pätkii kuin vanhassa radiossa, eikä siitä näin ollen saada parasta hyötyä. Yhteyden todellisuuden sijaan haemme arjessa apua epätarkoituksenmukaisesta suunnasta, tunteista tai rationaalisuudesta tai päinvastoin; kun tarvitsemme järkeä ja toimintaa, pakenemme yhteyden helmoihin tarttumatta hetkeemme. Ilman konkreettisten, edes merkityksen tasolla ilmenevien vaikutusten toden-

tamista teoria ei pysty lunastamaan lupaustaan ja on tieteellisestä näkökulmasta toistaiseksi arvoton.

Buberin kuvaus rationaalisen ajattelun ulkopuolisesta tietoisuudesta sekä informaation vaihdon erilaisesta muodosta haastaa perinteisiä tieteellisen ihmiskäsityksen paradigmoja ja on ehdottomasti tutkimuksen arvoista teoreettisesti ja käytännöllisesti. Vaikka Sinä -yhteys paljastuisikin vain diskurssi- ja rooliajattelun ulkopuolelle astumisen esiin nostamaksi uudeksi näkemyksellisyydeksi, ja eri aivoalueiden, kuin rationaalisen ajattelun aivoalueiden tuotokseksi, ilman aitoa ulkopuolista yhteyttä, jo tämä informaation lisäyksen mahdollisuus on tutkimuksen arvoista.

Buberin ja miksi ei Habermasinkin dialogisuuden peilaaminen teologiaan vaikuttaa myöskin hyvin perustellulle tutkimussuunnalle. Habermas (1984a, 200–216) käsitteli eri uskontoja Weberin näkemysten pohjalta, kylläkin rationalisaation ja kulttuurin näkökulmasta. Lisäksi myöhemmin hän on käynyt dialogia Paavin (Ratzinger) kanssa, joka keskustelu on julkaistu kirjana. Näihin en kuitenkaan työni rajallisuuden puitteissa perehtynyt. Tätä teologisuus -kytkentää perustelen sillä, että uskonnot funktionaalisesti ovat kuitenkin pitkälti rakentuneet selittämään ja kuvaamaan ihmisen maailmassa olemista ja tukemaan sitä henkisesti. Dialogisuuden kautta vaikuttaisi avautuvan yhteys niin rinnakkaiseen maailmassa olemiseen, kuin suurempiinkin rakenteisiin.

Jatkotutkimusta ajatellen, kun aidon dialogin ehdot alkavat hahmottua, olisi hyvin kiinnostavaa tutkia multimodaalisen vuorovaikutusanalyysin keinoin vapaata vuorovaikutusta erilaisen vuorovaikutusorientaation omaavien ihmisten kesken. Grounded theoryn kulttuurin ja yksilöllisen ymmärtämisen lähtöoletukset menevät lähelle tutkimuksessani hahmotettua vuorovaikutuskuvaa (ks. Holopainen 2011, 232–236). GT voisi hyötyä aidon dialogisuuden teoreettisesta hahmotuksesta yhtenä jäsentävänä elementtinä. Yleensä vuorovaikutusanalyysiä (etnometodologiaa, diskurssianalyysiä tai jotain toista läheistä tutkimussuuntaa) tehdään hyvin käytännöllisesti orientoituneen tilanteen analysoimiseksi. Se ohjaa osallisten toiminnan habermasilaisittain ajateltuna strategisen orientaation suuntaan. Siksi vaikkapa ihan laboratorio-olosuhteissa suoritettu, vapaan yhteisymmärryshenkisen vuorovaikutuksen multimodaalinen tallennus ja analyysi, voisivat avata aivan uusia vuorovaikutuksen elementtejä niin kielen, kehonkielen, kuin tauoissa ja rytmyyksissä avautuvan tietoisuuden prosessoinnin kautta.

Tutkimuksen kuluessa vahvistui käsitys, että aito dialogisuus voidaan tulkita taidoksi, jonka jotkut osaavat luonnostaan ja käyttävät spontaanisti arjessaan puheen lomassa. Tätä taitoa on mahdollista multimodaalisista aidon vuorovaikutuksen videotallenteista hakea ja eritellä. Varsinkin jos koehenkilöiden tietoiset tarkoitukset ja käytännön toimienpiteiden motiivit toiminnasta kerätään jälkikäteen kommenttiraidalle ja liitetään alkuperäisen nauhoitetun materiaalin subjektiivista osuutta vahvistamaan. Tällöin vuorovaikutuksesta olisi olemassa osapuolien subjektiiviset rekonstruktiot sekä reaalin tallenne, joista voidaan nähdä, kuinka vuorovaikutuksen lopputulos muodostui, oliko se monologinen, dialoginen vaiko jotain aivan muuta.

### **Pohdintaa**

Habermasin luoma kommunikatiivisen toiminnan teoria sisältää hyvin valaisevan jaotellun niin ihmisestä, maailmasta kuin niiden jakautuneista vuorovaikutuksista. Habermasin (1984a 68, 69) mukaan osajärjestelmien erkaantuminen on monimutkaistuvassa maailmassa luonnon (kulttuurin) laki, myös yksilön kehitykseen kuuluu, että hän oppii erottamaan osajärjestelmät ja niihin kuuluvat erilaiset vaatimukset toistaan ja käyttämään kussakin juuri niihin kuuluvia tarkoituksenmukaisia työkaluja. Vaikka tämä ei tutkimuksessani hahmottamaan (Buberin) aidon dialogin piiriin kuulukaan, vaan kommunikatiivisen dialogin, lisää se tavanomaisen dialogin mahdollisuuksia, koska jaotellun hallitsevat pystyvät keskusteluissaan pysyttelemään saman todellisuuden osa-alueen sisällä paljon helpommin. Puurot ja vellit pysyvät erillään ja kumpiakin voidaan hämmästyttävää vuorollaan yhteisymmärryksessä. Siksi on hämmästyttävää, ettei tätä jaottelua tai edes jotain vastaavaa yleisesti opeteta kansalaistaitona.

Vaikka Habermasin kommunikatiivinen toiminta sekä eri pätevyysalueiden omat hienoudet olisivat hallussa, ja lisäksi Buberin Minä–Sinä -yhteyskin olisi tietoisesti käytettävissä, ei näiden nyt esitettyjen teorioiden sensitiivisyys vielä riitä koko vuorovaikutuskentän osa-alueiden kattavaksi kartaksi. Vaikka joitain yläkategorioita on nyt piirretty, niiden vahvempien rajojen, sekä kategorioiden alakategorioiden hahmotus vasta pystyy jäsentämään eri osien vuorovaikutusmekanismit, sekä kumuloituvat vaikutukset. Ehkä on syytä myös lähteä oletuksesta, että vahvasti yksilöllistyneiden elämänpolkujen skaalassa on olemisen ja kohtaamisen tapoja, jotka eivät ole mitenkään yhteismitallisia, eivätkä ilman välittävää mallia ole kykeneväisiä kohtaavaan vuorovaikutukseen. Vuorovaikutuksen universaali malli, jota Habermasin pyrki hahmottamaan, sen tulee olla

kyllin ylimalkainen kyetäkseen kattamaan kaiken, sekä selitysvoimainen, että kaikkiin vuorovaikutus-kulttuureihin sovellettuna universaalien mallien mukainen toiminta aiheuttaa ennustettavissa olevia seurauksia. Sosiaalitieteissä vallitseva havainnoiva ja selittävä malli kykenee paljastamaan vain aikaan ja paikkaan sitoutuneita käytäntöjä ja avaamaan vain ehkä pieniä paikallisia totuuden siemeniä. Nykytutkimus jättää hyvin pitkälti auki sen, miten asiat voisivat olla tai miten ne olisivat paremmin, keskittäessään huomionsa nykytilaan, jonka rakenteen luonne on vielä luvattoman heikosti jäsentynyt.

Sosiaalipedagogiikan saralla tutkimukseni tulokset osoittavat, että käytännön kohtaamisessa pelkkä kommunikatiivinen rationaalisuus ei riitä ideaalista puhetilannetta lähenevissä olosuhteissakaan, takaamaan jaetun yhteyden kokemusta. Kommunikatiivinen toiminta järjestää elämismaailmaa ja mahdollistaa tarkoituksenmukaisen elämänhallinnan, ollen siten ehdoton työkalu käytännön kohtaamisissa, mutta tarkoituksellisuuden ongelmiin ja yksinäisyys / erillisyys -kokemuksiin se ei anna yhtä syvää apua. Siihen vastaa vain Buberin aidon dialogin yhteys. Sosiaalipedagogiikan käytännön toimissa molemmille dialogisuuksille pitää varata selkeä tila, sekä sanojen määrittämille todellisuuksille, kuin myös kohtaamisen jaetun ihmisyyden hetkille. Lisäksi molempien teorioiden eettiset ennakkoehdot ovat selkeästi otettava vahvemmin huomioon käytännön toiminnassa ja nimenomaan sisäisenä orientaationa, ei ulkoisena normatiivisena pakkona. Strategisen toiminnan ja Se-todellisuuden kyky tuottaa dialogisuuden imitaatioita, näennäiskonsensusta, on huomattavan suuri riski arjen käytännöissä. Tähän nähdäkseni ainoa vastalääke on sisäisen orientaation ennakkoehtojen reflektointi intersubjektiiivisesti. Kriittis-emansipatorinen minä ei ole riittävä auktoriteetti, eikä edes ainoa oikea todellisuuden taso, ratkaistessa myös konkreettisten tosiasioiden tason, kuin myös sosiaalisen tason piiriin kuuluvia tosiasioita. Eettistä tasoa kohottamalla on mahdollista madaltaa niin yhteydeltä kuin uhkiltakin suojaavia rakenteita. Molemmat teoreetikot pitävät yksilöiden kohtaamisia, sen hauraita muotoja, elämän humanina perustana (Habermas 1994, 16; Buber 1995, 52). Kohtaamisen mahdollisuutta on kaikin voimin edistettävä kolonisoivan välineellisen maailman vallan edessä. Sosiaalipedagogiikan teoriaperinteesseen nähden, tutkimukseni toi esiin tarvetta edellä mainittujen havaintojen teoreettisen järjestyksen vahvempaan jäsenyykseen. Nykyiset mallit eivät kata kovin selvästi koko vuorovaikutuskentän rakennetta eivätkä yksilöllisen vastineen, yksilön ja minuuden selkeää rakennetta. Kielen ja tietoisuuden välinen yhteys näyttäytyy myös tutkimukseni problemaattisena, aihe vaatii tarkempaa huomiota.

Kasvatuksen ja koulutuksen piiriin siirrettynä tutkimukseni anti on, että nykykulttuurin mukaisesti yksityisasiana pidetty eettinen orientaatio, toiminnan ja ajattelun perustana oleva sisäinen malli, kuuluisi tuoda eksplisiittisen kommunikaation piiriin. Enää ei riitä, että kasvattaja tai opettaja hallitsee teknisen puolen, hänen tulee kyetä kohtaamaan kasvatettavat samalta inhimilliseltä tasolta. (Vrt. Freire 2005.) Kompetenssien epäsuhta vallitsee yksilöiden välillä eri tasoilla, mutta se ei tee suhteesta herruussuhteista, niin kuin epäsuhta ei alista herruudelle tavallisissa aikuisten välisissä suhteissakaan. Kompetenssien epäsuhta on todellisuutta jokaisessa ihmissuhteessa, kenenkään taidot ja kyvyt eivät ole identtiset. Sen reaalin tunnistaminen, toisaalta omien vahvuuksien terve hyödyntäminen, niin kuin heikkouksien harkittu kohentaminenkin, ovat vain normaalia elämää. Ei niin vahvasti identiteetin kipupisteitä tai egon pönkkiä, kuin mitä yksityistyneen ja verhotun eettisen identiteetin kulttuurissa. Aito dialoginen inhimillinen kohtaminen tapahtuu kompetenssien ulkopuolella, jaetussa ihmisyyden projektissa, jossa jokainen kamppailee eksistenssinsä piireissä kohti parempaa, kohti toiveidensa hyvää elämää, mitä se sitten kullakin yksilöllisesti ja kulttuurisesti hahmotettuna onkaan. Tämä dialogisuudelle avautuminen tulee tapahtua sekä kasvatus ja koulutusorganisaatioissa, kuin kasvavissa yksilöissäkin. Koska dialogi tapahtuu ihmisten välissä, se ei voi tapahtua ilman, että toinenkin avautuu dialogille. Käytännöllinen puoli edellyttää luonnollisesti dialogisen kohtaamisen rinnalle praktisen ja teknisen puolen sovitukset, joilla on omat merkitykselliset osansa, mutta ei sitä dominanssia, mitä perinteinen moderni ihanne on sille antanut. ”Yhden totuuden kulttuuri” innostuu aina jostain muoti-ilmiöstä ja jyrää vanhan altaan. Tässäkin tietoisuuden muutoksessa on riskinä siirtyminen pelkkään pehmeään dialogisuuteen, jolloin käytännöt rapautuvat. Transmoderni ihanne sen sijaan noukkii molemmista ajattelusuunnista oleelliset elementit ja tekee niistä synteesin, joka ei vie kummaltakaan toimintasuunnalta sen omaa voimaa pois.

Usein huono-osaisten haastatteluissa on havaittavissa, että konkreettiset asiat, sosiaaliset rakenteet ja tunteet muodostavat mylläkän, jossa syyt ja seuraukset muodostavat myyttisen uhrkertomuksen. Osa-alueiden vyyhdestä muodostuu ehjä negatiivinen narratiivi, minuuden hermeneuttinen rakennekehikko, jota on vaikea lähteä purkamaan, koska usein juuri oma tunne (ja omaksuttu todellisuuskuva) tekee itsestä uhrin ja saa toiset näyttämään uhkilta. (Ks. esim. Kortteinen & Elovainio 2012, 164.) Tällöin auttajan taholta esitetty konkreettinen parannusehdotus konkreettiseen ongelmaan nähdään ja tunnetaan tunteena ulkopuolisesta puuttumisesta, minuuden ylikävelynä. Tämä aiheuttaa

puolustautumista ja varustautumista tuota uhkaa vastaan. Jos taas eri osa-alueet tunnistettaisiin omalakisina, niihin kuhunkin voitaisiin vaikuttaa erillisesti ja tarkoituksenmukaisesti. Kukin osa-alue saisi tarvitsemansa avun eikä identiteettiä uhattaisi.

Eikä riitä, että auttajille opetetaan nämä asiat. Yhtä lailla autettavien vertaissuhteet ovat riippuvaisia näiden rakenteiden toiminnasta ja hallinnasta. Mielestäni dialogisuus kokonaisuutensa laajuudella on kansalaistaito, jonka hallinta tietoisesti lisää selkeästi yksilöiden kykyä jäsentää elämäänsä tarkoituksenmukaisesti, tulla toimeen paremmin toisten kanssa sekä kehittää tietoisesti emansipatorista minäänsä. Mahdollisesti myös raivata elämäänsä tietoisesti lisää tilaa aidolle dialogille.

Habermas osoitti meille, kuinka systeemissä ja elämismailmassa on mahdollista saavuttaa paras mahdollinen vuorovaikutus ja yhteisymmärrys kolmitahoista järkeä käyttämällä. Buber osoitti meille kuinka ihminen kokonaisvaltaisesti tietoisena luonnonolentona kykenee yhteyteen kaikkeuden kanssa ja saa sieltä tietoa ja lohtua, tarkoitusta elämälleen. Molemmat painottavat, että vain hyvän ja eettisen vuorovaikutuksen kautta voimme kasvaa täyteen mittaamme. Näiden ajatusten yhdistelmä lupaa jotain, jonka selvittäminen ja avaaminen ovat tieteelle haaste ja suuri mahdollisuus.



## Loppusanat

Tutkielmani teko oli pitkä prosessi, joka venyi henkilökohtaisista syistä. En saanut järjestettyä riittävän yhtenäistä keskittymis- ja työskentelyaikaa, vaan jouduin varsin pirstaleiseen työrytmiin. Tämä näkyy lopputuloksessa hajanaisuutena, johtoajatukset eivät kuljeta kokonaisuutta. Toisaalta sivupolkuja syntyi kiitettävästi, niistä osa näkyy vielä tutkimuksessa mukana, osan niistä karsin siitä pois. Suurin osa graduseminaarin jälkeisestä työstä gradun parissa olen tehnyt varsin itsenäisesti, ilman merkittäviä keskustelua aiheesta (pois lukien ohjaajien kanssa käydyt keskustelut). Näkisin kuitenkin, että hyvä, vapautunut keskustelu aiheesta, pitkin kirjoitusprosessia olisi erittäin avartavaa ja jäsentelyä selkeästi helpottavaa, kuten olen huomannut aikaisempien töitteni kanssa.

Pidän aihetta erittäin kiinnostavana, samoin kuin valitsemaani haastavaa lähestymiskulmaa. Totutun tiedekäsityksen reunalla kiikkuminen hirvitti toisinaan, mutta samalla myös tarve nostaa valitsemieni teoreetikkojen ajattelun varjoon jääneitä osia uudelleen näkyville, myös kannusti yrittämään. Rahkeiden riittävyys on haaste, mutta tavallaan dialogi teoreetikkojen hengentuotteiden kanssa myös rohkaisi. On tärkeää yrittää ja venyä yli omien rajojen. Mielenkiinto työhön säilyi hyvänä koko prosessin ajan, loppuvaiheen kiire johtui opintojen valmistumispaineista, ei kyllästymisestä. Materiaalia työhön löytyi hyvin ja sen informaatioisältö oli hyvin tiheää. Seikka, että en hallitse teoreetikkojen alun perin käyttämää kieltä, on harmittava, mutta tiedostin käännöksiin sisältyvän tulkintariskin ja yritin huomioida sen.

Oma työskentelytapani tuottaa paljon tekstiä, joka vasta myöhemmin löytää paikkansa ja lopullisen muotonsa, on työläs. Se tuottaa mielestäni hyvää pohdintaa ja näkökulmia, joskin myös hukkamateriaalia. Toisaalta kaikki kirjoitettu ajattelu on ajatustyötä, joka tehtynä on rakentanut jollain tavalla lisää ymmärrystä. Loppujen lopuksi tunnelma näin loppuvaiheessa on tutun ristiriitainen. Jossain kohtaa koen onnistuneeni erittäin hyvin ja joissain kohtaa arveluttaa esityksen mielekkyys. Ehkä molemmat kuuluvat asiaan. Kuitenkin tunnen, että olisin pystynyt paljon parempaankin paremmissa työoloissa. Materiaalissa olisi kyllä ollut ainesta.

Suuret kiitokset työni ohjaajille ja kaikille jossain prosessin vaiheissa mukana olleille!

## LÄHTEET

Adorno, Theodor W, (toim.) Adorno, Gretel & Tiedemann, Rolf 2006. Esteettinen teoria. Suom. Arto Kuorikoski. Alkuperäisteos Ästhetische Theorie 1970. Tampere: Vastapaino.

Anderson, John Robert 2009. Cognitive psychology and its implications. Seventh edition. New York: Worth Publishers.

Atterton, Peter & Calarco, Matthew & Friedman, Maurice 2004. Levinas & Buber, Dialogue & Difference. Pittsburgh: Duquesne University Press

Buber, Martin 1967. Autobiographical fragments. Teoksessa Schilpp, Paul Arthur & Friedman, Maurice. The philosophy of Martin Buber. Illinois: The Library of Living Philosophers Inc. (Volume XII).

Buber, Martin 1995. Minä ja Sinä. Suom. Jukka Pietilä. Alkuperäisteos 1923. Juva: WSOY.

Buber, Martin 2002. Between Man and Man. London: Routledge classics. Alkuperäisteos 1947. Saatavilla www-muodossa: <http://web.b.ebscohost.com/ehost/detail/detail?sid=4d505441-86a5-47df-a70c-665152f33097%40sessionmgr114&vid=1&hid=123&bdata=JnNpdGU9ZWWhvc3QtbGl2ZQ%3d%3d#AN=93576&db=nlebk>. Noudettu 22.9.2015.

Freire, Paulo 2005. Sorrettujen pedagogiikka. Suom. Kuortti, Joel. Tampere: Vastapaino.

Friedman, Maurice 2003. Teoksessa Kramer, Kenneth Paul. Martin Buber`s I and Thou, Practicing living dialogue. New Jersey: Paulist press, ix-xi.

Haaparanta, Leila & Niiniluoto, Ilkka 1986. Johdatus tieteelliseen ajatteluun. Helsinki: Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja No 3.

Habermas, Jürgen 1961. The German Idealism of the Jewish Philosophers. Teoksessa Essays on reason, god and moder.pdf. Saatavilla www-muodossa: [http://www.conspiracyschool.com/sites/default/files/journal\\_articles/Jurgen%20Habermas,%20The%20German%20Idealism%20of%20the%20Jewish%20Philosophers%20\(Essays%20on%20Reason,%20God,%20and%20Moder.pdf](http://www.conspiracyschool.com/sites/default/files/journal_articles/Jurgen%20Habermas,%20The%20German%20Idealism%20of%20the%20Jewish%20Philosophers%20(Essays%20on%20Reason,%20God,%20and%20Moder.pdf). Noudettu 7.7.2015. 37-58.

Habermas, Jürgen 1972. Knowledge and human intrests. London: Heinemann Educational books LTD.

Habermas, Jürgen 1976. Tieto ja Intressi. Teoksessa Tuomela, Patoluoto (toim.) Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet, osa 1. Helsinki: Gaudeamus, 123-141.

Habermas, Jürgen 1979. Communication and the evolution of society. Boston: Beacon press.

Habermas, Jürgen 1984a. The theory of communicative action. Volume 1. Reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen 1984b. The theory of communicative action. Volume 2. Lifeworld and system: A critique of functionalist reason. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen 1986. Moderni-keskeneräinen projekti. Teoksessa Kotkavirta & Sironen Moderni / postmoderni – lähtökohtia keskusteluun. Helsinki: Tutkijaliitto, 118–141.

Habermas, Jürgen 1994. Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981–1989. Tampere: Oy Libri Academici Ab/Gaudeamuskirja.

- Habermas, Jürgen 2004. Julkisuuden rakennemuutos. Tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta. Suom. Veikko Pietilä. Alkuperäisteos 1962, uudistettu painos 1990. Tampere: Vastapaino
- Hankamäki, Jukka 2003. Dialoginen filosofia. Teoria, metodi ja politiikka. Helsinki: Helsinki University Press.
- Hannula, Aino 2007. Systemaattinen analyysi. Kohteena Paulo Freiren pedagogiikan klassikko-teokset. Teoksessa Syrjäläinen, Eija & Eronen, Ari & Värri, Veli-Matti (toim.) Avauksia laadullisen tutkimuksen analyysiin. Tampere: Tampere University Press, 111-125.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W. 2008. Valistuksen Dialektiikka Filosofisia sirpaleita. Tampere: Vastapaino.
- Holopainen, Arja 2011. Grounded teoria. Teoksessa Puusa, Anu & Juuti, Pauli (toim.) Menetelmäviidakon raivaajat. Perusteita laadullisen tutkimustavan valintaan. Johtamistaidon opisto.
- Hovi-Pulsa, Raija 2011. Arkilähtöinen sosiaalityö, strukturoitua avoimuutta. Lisensiaattitutkimus, Kuopio: Itä-Suomen yliopisto. Saatavilla [http://epublications.uef.fi/pub/urn\\_nbn\\_fi\\_uef-20120001/urn\\_nbn\\_fi\\_uef-20120001.pdf](http://epublications.uef.fi/pub/urn_nbn_fi_uef-20120001/urn_nbn_fi_uef-20120001.pdf). Noudettu 21.9.2015.
- Husa, Jaakko 1992. Eduskunnan täysituntomenettely lain legitimiisyyden testajana. (Julkis) Oikeusteoreettinen tutkimus Jürgen Habermasin kommunikatiivisen rationaalisuuden teorian soveltamisesta Suomen eduskunnan täysituntomenettelyyn eduskuntalain välillisenä legitimiisyyden testajana. Rovaniemi: Lapin yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunta.
- Huttunen, Rauno 1995. Dialogiopetuksen filosofia. Saatavilla [www-muodossa: http://www.academia.edu/3249271/Dialogiopetuksen\\_filosofia](http://www.academia.edu/3249271/Dialogiopetuksen_filosofia). Noudettu 26.11.2013.
- Huttunen, Rauno 1999. Opettamisen filosofia ja kritiikki. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Huttunen, Rauno 2003. Kommunikatiivinen opettaminen; Indoktrinaation kriittinen teoria. Jyväskylä: SoPhi, Paino Kopijyvä Oy.
- Huttunen, Rauno 2012. Tiedonintressit ja kommunikatiivisen toiminnan teoria. Teoksessa Aittola, Tapio (toim.) Kasvatussosiologian suunnannäyttäjät. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press, 207–227.
- Hämäläinen, Juha 2007. Nuorisokasvatuksen teoria sosiaalipedagogisessa kehyksessä. Teoksessa Nuorisokasvatuksen teoria – perusteita ja puheenvuoroja. Nivala, Elina & Saastamoinen, Mikko (toim.) Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto, 169–200.
- Isaacs, William 2001. Dialogi ja yhdessä ajattelemisen taito. Helsinki: Kauppakaari.
- Kant, Immanuel 1990. Siveysopilliset pääteokset. Helsinki: WSOY.
- Kaunismaa, Pekka 1992. Ideologia, kommunikaatio ja systeemit. Ideologian käsitteen teoria ja ideologian muutos Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriassa. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston sosiologian laitoksen julkaisuja 53.
- Kangas, Risto 1987. Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria. Helsinki: Tutkijaliiton julkaisusarja 45.
- Kramer, Kenneth Paul 2003. Martin Buber's I and Thou, Practicing living dialogue. New Jersey: Paulist press.

- Kortteinen, Matti & Elovainio, Marko 2012. Millä tavoin huono-osaisuus periytyy? Teoksessa Myllyniemi, Sami (toim.) Monipolvinen hyvinvointi Nuorisobarometri 2012. Helsinki: Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimus-seura, julkaisuja 127, verkkojulkaisuja 53 Hybridit Nuorisasian neuvottelukunta, julkaisuja 46, 153–167.
- Kotkavirta, Jussi 1994. Teoksessa Habermas, Jürgen. Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981–1989. Tampere: Oy Libri Academici Ab/Gaudeamuskirja, 240–260.
- Kuhn, Thomas S. 1994. Tieteellisten vallankumousten rakenne. Suom. Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Art House.
- Kurki, Leena 2002. Persoona ja yhteisö. Personalistinen sosiaalipedagogiikka. Jyväskylä: SoPhi Jyväskylän yliopisto.
- Kuusela, Pekka 2006. Kriittinen realismi ja sosiaalitieteiden menetelmät. Kirjassa Kuusela, Pekka & Niiranen, Vuokko (toim.) Realismin haaste sosiaalitieteissä. Kuopio: Oy UNIpress Ab
- Lähteenmäki, Mika 2009. Dialogisuuden lähteillä: Oppihistoriallinen näkökulma Bahtinin dialogiseen kielikäsitteeseen. Puhe ja kieli, 29 (2), 63–74. Saatavissa www-muodossa: <http://ojs.tsv.fi/index.php/pk/article/view/4786/5923> Haettu 16.9.2013
- Mannheim, Karl 1991. Ideology and Utopia. An introduction to the Sociology of Knowledge. Alkuperäisteos 1936. London: Routledge.
- Marttala, Anna Kristiina 2012. INDOKTRINAATION HAASTE JA DIALOGI-OPETUKSEN VASTINE Kykenevätkö dialoginen ja kommunikatiivinen opettaminen vastaamaan indoktrinaation uhkaan? Jyväskylä: Pro gradu-tutkielma Filosofia Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos Jyväskylän yliopisto. Saatavilla www-muodossa: <https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/38042/URN%3aNBN%3afi%3ajyu-201206151877.pdf?sequence=1> (Noudettu 26.11.2013)
- Morrow, Raymond A. & Torres, Carlos Alberto 2002. Reading Freire and Habermas, critical pedagogy and transformative social change. New York: Teachers College. Columbia University
- Mäkinen, Olli 2005. Tieteellisen kirjoittamisen ABC. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi
- Oram, Matan 2012. Dialogue and Communicative Action – Buber’s Philosophy of Dialogue and Habermas’s Communicative Rationality. Naharaim 6 (2): 269–285.
- Patoluoto, Ilkka & Tuomela, Raimo (toim.) 1976. Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet, osa 1. Helsinki: Gaudeamus.
- Pietilä 1995. Martin Buber – ääri viivoja. Teoksessa Buber, Martin. Minä ja Sinä. Juva: WSOY. 7-21.
- Pikkarainen, Eetu 2011. Teoriat ja Kasvatustiede. Teoksessa Holma, Katariina & Kaisu Mälkki (toim.) Tutkimusmatkalla. Teoria, metodologia ja filosofia kasvatustutkimuksessa. Helsinki: Gaudeamus University Press. 25–43.
- Puusa, Anu & Juuti, Pauli 2011. Laadullisen lähestymistavan yleistymisen kulttuurinäkökulman myötä. 2011. Teoksessa Puusa, Anu & Juuti, Pauli (toim.) Menetelmäviidakon raivaajat. Perusteita laadullisen tutkimustavan valintaan. Johtamistaidon opisto.
- Rainio, Kullervo 1993. Vastaa minulle, maailma! Psykologin näkökulma todellisuuteen. Helsinki: yliopistopaino.
- Rauhala, Lauri 2009. Henkinen ihminen. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press, Oy Yliopistokustannus, HYY Yhtymä.

Saurén, Kirsi-Marja 2011. Systemaattinen analyysi Illichistä kasvatusajattelijana. Teoksessa Holma, Katariina & Kaisu Mälkki (toim.) Tutkimusmatkalla. Teoria, metodologia ja filosofia kasvatustutkimuksessa. Helsinki: Gaudeamus University Press. 85-93.

Schilpp, Paul Arthur & Maurice Friedman 1967. The philosophy of Martin Buber. Illinois; The Library of Living Philosophers Inc. (volume XII).

Sikelä, Raimo 2003. Aito kohtaaminen opetusharjoittelun ohjaamisessa. Suomen harjoittelukoulujen vuosikirja n:o 1, Saatavilla www-muodossa: <http://sokl.uef.fi/verkkojulkaisut/Sikela.htm>. Noudettu 22.11.2013

Tomperi, Tuuka 2005. Johdanto. Teoksessa Freire, Paulo. Sorrettujen pedagogiikka. Tampere: Vastapaino, 9-31.

Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli 2002. Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Uusitalo, Kari & Kohtamäki, Marko 2011. Konstruktivistisen tutkimusotteen rooli menetelmien kentässä. Teoksessa Puusa, Anu & Juuti, Pauli (toim.) Menetelmäviidakon raivaajat. Perusteita laadullisen tutkimustavan valintaan. Johtamistaidon opisto.

Varto, Juha 1992. Laadullisen tutkimuksen metodologia. Helsinki: Kirjayhtymä.

Värri, Veli-Matti 1997. Hyvä kasvatusta – kasvatusta hyvään. Tampere: Tampere University Press