

niin e'näin

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

PELIN FILOSOFIAA

FOUCAULT'LAINEN METODI

FILOSOFIA REAALIKOKEESSA 95

KESKUSTELU DERRIDAN JA GADAMERIN VÄLILLÄ

GIANNI VATTIMO JA NIHILISMI KUTSUMUKSENA

AGNES HELLER: YHTEISKUNTATIETEIDEN HERMENEUTIikka

3

-

9

5

niin & näin

filosofinen aikakauslehti

3/1995

TOIMITUSKUNTA

Mikko Lahtinen, päätoimittaja
puh. 931-253 4851

sähköposti ptmila@uta.fi

Tommi Wallenius, toimitussihteeri

puh. 931-345 2760

faksi 931-345 2960

sähköposti fitowa@uta.fi

Kimmo Jylhämö

Samuli Kaarre

Reijo Kupiainen

Marjo Kylmänen

Mika Saranpää

Heikki Suominen

Tuukka Tomperi

TOIMITUKSEN OSOITE

niin & näin

PL 730

33101 Tampere

TILAUSHINNAT

Kestotilaus 12 kk kotimaahan 130 mk,
ulkomaille 180 mk. Kestotilaus jatkuu
uudistamatta kunnes tilaaja irtisanoo
tilauksensa tai muuttaa sen määräaikaiseksi.
niin & näin ilmestyy neljä kertaa vuodessa.

TILAUS- JA OSOITEASIAT SEKÄ ILMOITUSMYYNТИ

Kimmo Jylhämö

puh. 931-2237 444

ILMOITUSHINNAT

1/1 sivu 2000,-, 1/2 sivua 1200,-,

1/4 sivua 700,-, takasisäkansi 2400,-

MAKSUT

ps-tili 800011-1010727

JULKAISIJA

Suomen fenomenologinen instituutti ry

TAITTO

Tommi Wallenius

KUVANKÄSITTELY

Kimmo Jylhämö

ISSN 1237-1645

2. vuosikerta

PAINOPAikka

Vammalan Kirjapaino Oy

TOIMITUSNEUVOSTO

Aki Huhtinen, Matti Itkonen, Vesa Jaaksi, Riitta Koikkalainen, Päivi Kosonen, Jussi Kotkavirta, Petteri Limnell, Susanna Lindberg, Erna Oesch, Mika Ojakangas, Markus Partanen, Sami Pihlström, Juha Romppanen, Esa Saarinen, Jarkko S. Tuusvuori, Yrjö Uurtimo, Tere Vadén, Erkki Vettenniemi, Matti Vilkkä, Mika Vuolle, Jussi Vähämäki

TÄMÄN NUMERON KIRJOITTAJAT

Tapio Aittola, KT, yliassistentti, kasvatustieteen laitos,
Jyväskylän yliopisto.

Anakreon, (katso takakansi).

Pekka Elo, filosofian ja elämäntutkimustieteen ylitarkastaja, opetushallitus.

Agnes Heller, (katso sivu 12).

Jakke Holvas, fil.yo, Helsinki.

Sari Husa, KM, tutkija, Joensuu.

Vesa Jaaksi, FL, tuntiopettaja, filosofian ainelaitos,
Tampereen yliopisto.

Raili Kauppi, (katso sivu 3).

Riitta Koikkalainen, fil.yo, Jyväskylä.

Raine Koskimaa, FK, tutkija, nykykulttuurin tutkimusyksikkö, Jyväskylän yliopisto.

Mikko Lahtinen, YTL, FM, tutkija, politiikan tutkimuksen laitos, Tampereen yliopisto.

Mikko Mäntysaari, YTT, kehittämisspäällikkö, Stakes.

Ismo Nikander, FL, filosofian laitos, Tübingenin yliopisto.

Vesa Oittinen, FT, tutkija, Snellmanin koottujen teosten toimituskunta.

Juhani Pietarinen, FT, professori, filosofian laitos, Turun yliopisto.

Mika Saavalainen, fil.yo, Helsinki.

Juha Sihvola, FT, dosentti, Renvall-instituutti, Helsingin yliopisto.

Esa Sironen, YTL, tutkija, nykykulttuurin tutkimusyksikkö, Jyväskylän yliopisto.

Heikki Suominen, HM, tutkija, kunnallistieteiden laitos, Tampereen yliopisto.

Juha Suoranta, KL, yliassistentti, kasvatustieteiden tiedekunta, Lapin yliopisto.

Tommi Wallenius, fil.yo, Tampere.

Gianni Vattimo, filosofian professori, Torinon yliopisto.

Jussi Vähämäki, YTL, tutkija, yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto.

Mikko Yrjönsuuri, FT, vs. apulaisprofessori, yhteiskunta-politiikan ja filosofian laitos, Joensuun yliopisto.

Thomas Ziehe, PhD, professori, rehtori, Hampurin yliopisto.

3/95

Pääkirjoitus	2
Raili Kauppi 1920 — 1995	3
Raili Kauppi, <i>Tuokio Elysiassa eli keskustelua sivistyksestä</i>	3
<i>Raili Kaupin bibliografiaa</i>	5
niin vai näin	
Juhani Pietarinen, <i>Spinozan terminologiaa ja tulkintaa</i>	6
Vesa Oittinen, <i>Kommentti Pietariselle</i>	7
Juha Sihvola, <i>Pesukonemiehen vastaisku</i>	7
Mikko Lahtinen, <i>Vielä valkopesusta</i>	10
Hermeneutiikka	
Mikko Mäntysaari, <i>Agnes Heller</i>	12
Agnes Heller, <i>Yhteiskuntatieteiden hermeneuttisesta metodista yhteiskuntatieteiden hermeneutiikkaan</i>	13
Ismo Nikander, <i>Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus</i>	24
Jussi Vähämäki, <i>Nihilismi kutsumuksena</i>	32
Gianni Vattimo, <i>Kommunikaatioetiikka vai tulkinnan etiikka</i>	38
Filosofian kentät	
Sari Husa, <i>"Foucault'lainen metodi"</i>	42
Jakke Holvas, <i>Kuuluu asiaan — pelin filosofiasta</i>	50
Keskustelu	
<i>"Metaforat ovat karanneet käyttäjiltään" — keskustelu Thomas Ziehen kanssa</i>	54
Opettamisen filosofia	
<i>Nuoria filosofejia palkittiin</i>	58
Pekka Elo, <i>Mistä suuntaa filosofian tehtäville reaalikokeessa?</i>	58
<i>Filosofia reaalikokeessa 95</i>	59
Kirjat	
Holger Thesleff & Juha Sihvola, <i>Antiikin filosofia ja aatemaailma</i> (Mikko Yrjönsuuri)	61
Lauri Rauhala, <i>Tajunnan itsepuolustus</i> (Heikki Suominen)	62
Henri Bergson, <i>Nauru</i> (Vesa Jaaksi)	63
Timo Airaksinen, <i>Markiisi de Saden filosofia</i> (Reijo Kupiainen)	65
Charles Taylor, <i>Autenttisuuden etiikka</i> (Tommi Wallenius)	66
Jonathan Culler, <i>Ferninand de Saussure</i> (Raine Koskimaa)	68
Arto Haapala & muut (toim.), <i>Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka</i> (Mika Saavalainen)	69
Kalenteri	72

Pääkirjoitus

Jostakin syystä verbit ‘ymmärtää’ ja ‘hyväksyä’ ovat kovin lähellä toisiaan arkikielessä ja arkiymmärryksessä. Tältä ainakin tuntui pitäessäni viime keväänä kulttuuristen merkitysten lukemisen kurssia eräässä sosiaalialan oppilaitoksessa. Kurssilaisten oli vaikea hyväksyä esimerkiksi sitä, että lastaan seksuaalisesti hyväksikäyttävän isän tai äidin toimia voisi ymmärtää. Tällaiset touhut tuli tuomita heti ja ankarasti. Asettivatpa myös opettajansa moraalin kyseenalaiseksi.

Ehkä kysymys oli vain 70-luvulla syntyneiden nuorten kielimaailmasta, jossa ymmärtäminen ja hyväksyminen nyt vain ovat likimain synonyymeja. Tai ehkä syy oli opettajassa, joka hätäili liikaa, eikä ensin kunnolla valmistanut opiskelijoiden semanttista tajuntaa ottamaan vastaan näiden kahden samalta tuntuvan sanan välistä eroa? Mutta miksi näiden sanojen merkitykset ovat muodostuneet sellaisiksi kuin ovat muodostuneet esimerkiksi 70-luvun puolivälissä suomen kielensä oppineiden elämässä? Onko suomi yksinkertaisesti vain köyhtynyt tässä kohtaa, niin ettei näiden kahden sanan välillä osata tehdä eroa? Joka tapauksessa ilmiö on mielenkiintoinen ja ulottunee muihinkin kuin 70-luvun lapsiin. Testasin asian baarissa. Siellä kaikenlainen inesti tuomittiin vielä suorasukaisemmin kuin mihin tulevat auttamistyöläiset pystyivät: inestiäidit ja -isät eivät saaneet minkäänlaista ymmärrystä osakseen, julmia tuomioita ja mielikuvituksellisia rangaistus-ehdotuksia kylläkin.

Ainakin syöpätutkimus taantuisi, mikäli pahanlaatuisten kasvainten syntymekanismia ei enää yritettäisi ymmärtää. Kaikki vain huutaisivat kurkku suorana “pois paha syöpä” — ja kasvaimet rönsyilisivät entistä villimmin. Mutta syöpätutkija ei kai *ymmärrä* syöpää vaan *selittää* sen mekanismeja. Entä inestiäiti tai -isä? Pitäisikö heidänkin toimiaan selittää, jos niitä ei voi kerran ymmärtää? Inestivanhemmiltahan voisi vaikka löytyä joku geenipoikkeama, joka aiheuttaa patologisen kiinnostuksen omiin jälkeläisiinsä. Ehkä tällainen selitys hyväksyttäisiin myös kouluissa ja baareissa? Se varmaankin tuntuisi jotenkin kiistattomammalta ja todemmalta — tv-uutiset voisivat näyttää kuvia inestigeeneistä — kuin kuvitusta karttava ymmärtäminen. Tuomiokin voitaisiin julistaa puhtain omatunnoin, kun se perustuisi “kiistattomaan todistusaineistoon”.

Varmat ja lopulliset selitykset tuntuvat käyvät hyvin yksiin jyrkkien tuomioiden ja ankarien rangaistusten kanssa. Kun ongelman “alkusyy” on paljastettu, voidaan ryhtyä tositoimiin: geenivirhe tai sen kantaja eliminoidaan kuin syöpäkasvain. Ymmärtäminen taas vaatii huomattavasti enemmän kärsivällisyyttä ja kykyä sietää epävarmuutta. Ymmärtäjä joutuu alati pohtimaan, miten pitkälle ja pitkään uskaltaa ymmärtää, millaisia tekijöitä rohkenee esittää ymmärryksen tueksi, kuinka vakuuttaa ihmiset siitä, ettei inestiäitien ja -isien ymmärtäminen välttämättä edellytä, että hyväksyisi näiden puuhut. Miten huolehtia, ettei ymmärtämistä jossakin kohdassa yhtäkkiä tulkita hyväksymiseksi: kaiken maailman perverssejä sitä vain ymmärretään ja hyysätään, kun taas kunnolliset lapsiperheet kärsivät verojen ja leikkausten puristuksessa.

Kirkkaiden ja selvärajaisten arvojen nimeen vannovassa yhteiskunnassa liian monisyinen ja pitkälle menevä ymmärtäminen on uhka- ja häiriötekijä. Esimerkiksi viittaaminen inestivanhempien omaan lapsuuteen, nuoruuteen ja aikuisiän ongelmiin ja vaikeuksiin yhteiskunnassa ja yhteiskunnan vaikeuksiin ovat juuri sellaista “sosiaaliämmien lässytystä”, joka loukkaa ja hämärtää “hyvän” ja “pahan” välistä pyhää rajalinjaa. Kun pahaa ei sanota pahaksi, niin eihän se silloin enää olekaan “pahaa”, vaan jotakin ahdistavaa kolmatta. Ehkäpä kurssilaisetkin — tulevat ”sosiaaliämmät” — ahdistuivat tästä. Ahdistus olisi varmaankin vältetty, jos opettaja olisi selkein sanoin tuominut pahan pahaksi. Tällöin koko koululuokka opettajineen olisi voinut omassa hyveellisyydessään langettaa tuomionsa inestivanhemmille, eikä sekaannus ymmärtämisen ja hyväksymisen välillä olisi koskaan noussut esille.

Ehkä on myös niin, että ymmärtämisen ja hyväksymisen synonymisoituminen kertoo ajasta, joka käy kohti moralismin ja suvaitsemattomuuden yhteiskuntaa, jossa ei *turbia* yritetä ymmärtää, vaan esitetään yksiselitteisiä selityksiä ja langetetaan selkeitä tuomiota, jotka tuskin rajoittuvat vain inestivanhempiin. Osansa saanevat myös neekerit, muslimit, aasialaiset, venäläiset, vammaiset, alkoholistit, narkomaanit, köyhät, feministit, homot, lesbot, ... — ja epävarmat sosiaaliämmät voidaan korvata miehekkäästi marssivien sosiaali-poliisien itsevarmalla armeijalla.

Mikko Lahtinen

Raili Kauppi

10.4.1920 — 1.8.1995

Tampereen yliopiston filosofian emeritaprofessori Raili Kaupin muistoa kunnioittaakseen *niin & näin* julkaisee hänen kirjoituksensa *Tuokio Elysiönissa eli keskustelua sivistyksestä*. Kauppi nimitettiin Tampereen yliopiston filosofian professorin virkaan vuonna 1969, josta hän jäi eläkkeelle vuonna 1985. Kauppi on suomalaisen yliopistolaitoksen historian ensimmäinen ja yhä vieläkin ainoa naispuolinen professori filosofiassa. Kirjastoalalta filosofiaan tulleen Kaupin Leibnizin logiikkaa käsittelevät tutkimukset (mm. väitöskirja *Über die Leibnizsche Logik. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und der Extension*. Acta Philosophia Fennica XII, Helsinki 1960) ovat Leibniz-tutkimuksen kansainvälisiä standardeja. Kuten *Tuokio Elysiönissakin* osoittaa, myös kulttuurin ja sivistyksen kysymykset olivat Kaupin sydäntä lähellä. Tamperelaiset filosofian harrastajat muistavat Raili Kaupin myös hänen pitkään johtamistaan kaupunginkirjaston *Filosofian illoista*.

Toimitus

TUOKIO ELYSIONISSA eli keskustelua sivistyksestä

Seuraava keskustelu tapahtuu Varjojen valtakunnassa, Elysiönissa tai Paratiisissa, kuinka vain haluamme sitä nimittää. Siinä esiintyy kolme varjoa. Ensiksi tavallinen nuori mies, "mies kadulta", jonka tapaturma juuri on temmannut työn äärestä. Hän istuu hyvin masentuneena taivaallisella puistonpenkillä, keskellä niittyä, jolla kukkii asfodelosliljoja. Toiseksi ikuinen totuuden etsijä, viisas Sokrates. Kolmanneksi arvokas ja oppinut kulttuurifilosofi, jonka loistavalla tyyllillä kirjoitetut teokset herättävät hämmäntävän vaikutelman.

SOKRATES Terve, nuori mies. Katseletpa taivaalle kautta Zeun kuin näkisit sen ensi kerran.

MIES Ensi kerran minä taivaan näenkin. Mutta jos katselen sitä, se ei johdu vain siitä, että ihmettelen sen kirkkautta. Olen katsellut sitä koko aamun. Tuntuu hiukan oudolta joutua näin äkkiä Paratiisiin. Minä en oikein tiedä mitä tekisin täällä.

SOKRATES Siinäpä on probleema, jota en koskaan ole joutunut pohtimaan, vaikka olenkin joutunut tekemisiin hyvin monenlaisien kysymysten kanssa. En tosiaankaan oikein ymmärrä sitä. Mutta pulmahan voi johtua siitä, että et vielä ole oikein tottunut täkäläisiin olosuhteisiin. Ruumiimme tosin on varjo täällä varjojen valtakunnassa, mutta henki on paljon virkeämpi kuin mitä se oli aineelliseen ruumiiseen sidottuna.

MIES Sehän se juuri minua huolestuttikin, sillä minä olen ruumiillisen työn tekijä. En ole koskaan tottunut tekemään henkistä työtä.

SOKRATES Voi hyvä mies, emme me työtä tee täällä Elysiönissa.

MIES Eikö ollenkaan?

SOKRATES Merkillinen mies. Tuntuu siltä kuin sekin huolestuttaisi sinua.

MIES Kyllä minä mielelläni pidän vapaapäivän ja toisenkin, mutta iankaikkisen vapaapäivän ajattelemisen tuntuu sentään ylivoimaiselta.

SOKRATES Tosiaan käsittämätöntä. Minun ei koskaan maan päälläkään tarvinnut tehdä työtä. Minulla oli sen verran varoja, että voin niillä elää vaatimattomasti. Xantippa tosin sitä toisinaan valitti. Mutta sain käyttäjä aikani viisauden etsimiseen, ja niin olen



tehnyt täälläkin. Ehkäpä siinä jäin jotakin vaille. Jos ihminen rakastaa työtä, niin täytyy kai siinä olla jotakin arvokasta.

MIES En minä nyt voi sanoa rakastaneeni työtä. Mutta jollei työtä ole, syntyy vapaa-aikojen probleema. Juuri äskettäin luin lehdestä, että tulevaisuudessa, kun kaikki työ suoritetaan atomivoimalla, vapaa-aikojen probleema tulee olemaan ihmiskunnan tärkein kysymys.

SOKRATES Ihmeellinen on tämä atomivoima, jos sen avulla voidaan ratkaista kaikki muut kysymykset, niin ettei ihmiselle jää jäljelle muuta kuin tämä yksi. Sillä niin kauan kuin minulla on ratkaisemattomia kysymyksiä, ei minulla kait ole syytä ryhtyä pohtimaan, miten vapaa-aikani käyttäisin. Mutta onko siis jo ratkaistu kysymys, eikö myöskin tätä kysymystä voitaisi ratkaista atomivoiman avulla?

MIES En ymmärrä, taidat pilkata minua. Mutta kaiken, minkä sanoin olen lukenut painetusta sanasta. Niin että kyllä se on niin. Ja silloin aloin ajatella sitä, mitä minulle lapsena opetettiin, että työn ilo on luotettavin ilo ja että ihmisen elämä on työtä. Ei silti, en minä työstäni niin kovasti ole iloinnut, mutta jotakin sellaista täytyy kai elämässä olla. Muuten menee mies rappiolle. Sen minä olen monta kertaa nähnyt.

KULTTUURIFILOSOOFI Huomaa, Sokrates. Tätä samaa minäkin olen aina sanonut. Tämä Tuonelassa vietetty elämä kantaa degeneraation leimaa. Se on älyllistä herkuttelua, hengen juhlaa parhaissa tapauksissa, mutta sen kukissa on turmioontuomittun dekadenssikulttuurin tuoksu. Se elämä, mitä tämä nuorukainen on viettänyt, oli luonnollisempaa ja aidompaa. Se saattoi epäilemättä olla kovaa ja ankaraa. Mutta vain kovuus karkaisee ihmistä, tekee hänestä elinkelpoisen, ja voimakas, turmeltumaton ihminen on terveen sivistysmuodon perusta, sen kivijalka, jolle kaikki rakentuu.

SOKRATES Kerro siis minulle nuori mies, elämästäsi Maapallolla. Minulla on se käsitys, että sivistys on jotakin, jota ihmisen kannattaa pitää mitä suurimmassa arvossa. Nyt minulla on korvaamaton tilaisuus oppia jotakin terveestä sivistyksestä.

MIES Enhän minä sellaisesta mitään osaa kertoa. Vaikka oli minulla kyllä sähköalalla melko hyvä ammattisivistys, vaikka

itse sanonkin.

SOKRATES Sekin on varmaan hyvä asia, mutta vain ammattimiehelle. Eikä se silloin voi olla todellista sivistystä, sillä käsitykseni mukaan sivistys on jotakin, joka on arvokasta jokaiselle ihmiselle. Ja siksi on sitä hämmästyttävämpää, että siitä on niin monia erilaisia käsityksiä. Tästä sivistyksestä haluaisin sinulta kuulla.

MIES En minä siitä mitään tiedä. En minä kuulunut sivistyneistöön.

KULTTUURIFILOSOOFI Tämä vastaus osoittaa, kuinka terveellä pohjalla tuo länsimainen kulttuuri on, jota usein pidetään iän ja sairauksien jäytämänä. Sivistyksen ylituotanto johtaa väijäämätömällä johdonmukaisuudella velttouteen ja työn halveksimiseen ja sitä tietä katastrofiin. Kulttuuri voi kuten katedraalinhuippu kohota huimaavan korkeaan hienostukseen, mutta me tarvitsemme kivijalan, joka pystyy kannattamaan tuota taivaita tavoittelevaa pyrkimystä. On arveluttavaa, on turmiollista, jos suuret joukot alkavat tavoitella sivistystä. Nämä ihanat goottilaiset huiput tulevat romahtamaan.

SOKRATES Minä olen vain vaatimaton totuudenetsijä. En halua enkä voi väittää omistavani tietoa. Kysyn vain, pitääkö puheesi kaikissa tapauksissa paikkansa. Tapasin kerran viisaan varjon, jonka nimi oli Spinoza. Hän sanoi, ettei mikään järjestä johtuva halu vie koskaan liiallisuuksiin. Ja halu sivistykseen on luullakseni järjestä johtuva. Hän oli myös maan päällä ollessaan ollut ahkera mies, ammatiltaan lasinhioja, mutta en huomannut hänen koskaan halveksivan työtään, nimittäin elinkeinona, vaikka olikin sangen oppinut.

MIES Minä tapasin myös kerran työmaalla yhden miehen, joka oli paljon lukenut ja minusta oikein viisaskin monissa asioissa. Siksi minusta oli kummallista, ettei hän koskaan pyrkinyt parempiin töihin. Mutta kun sitä kerran ihmettelin, sanoi hän vain, että kyllä sitä tässä maailmassa tarvitaan sekatyöläisiäkin.

SOKRATES Näyttää siis siltä, sinä kaunopuheinen mies, ettei kaikissa tapauksissa ole niin kuin olet sanonut. Sillä on viisaita ja oppineita miehiä, joita sen perusteella tahtoisin kutsua sivistyneiksi, jotka sivistyksestään huolimatta tekevät työtä, vieläpä ruumiillista työtä tai käsityötä. Heistä en siis, ajatellen äskeitä vastaustasi, voi sanoa, kuuluvatko he katedraalin kivijalkaan vai huipulle. Sano siis tarkoititko, että puheesi piti paikkansa kaikista ihmisistä vai ehkä vain monista ihmisistä?

KULTTUURIFILOSOOFI On mahdotonta ja järjetöntä käydä läpi jokaista yksityistapausta. On olemassa jumalallinen kipinä, yksilöllisyys, joka särkee jokaisen systeemin rajat, ja itse asiassa se antaa historialle sen suurimman viehätysten. Mutta yksilöllisyys on ristiriidassa lainalaisuuden kanssa, sen huomioon ottaminen häiritsee suurten, yleisten piirteiden näkemistä. Siksi uskallan näkemykseni mukaan puhua yleisesti ja sanoa, että ylisivistys johtaa perikatoon.

SOKRATES Tarkoitatko ylisivistyksellä sivistyksen liian suurta määrää vai sen liian laajaa leviämistä?

KULTTUURIFILOSOOFI Kumpikin on tuhoisa. Yksilö, joka huipulle nousten unohtaa juurensa, on tuomittu, ja jos kaikki kohoavat huipulle, kaatuu koko rakennus kuin juureton puu.

SOKRATES Jos niin on, silloin on tosi sivistys tosiaan kerrassaan vaarallista, ja joka ei ole varma kyvystään noudattaa sen suhteen kohtuutta, hänen olisi varmaan parasta kokonaan kieltäytyä siitä, kuten sen, joka ei osaa noudattaa kohtuutta viinin juomisessa, on viisainta olla kokonaan viiniä juomatta. Mutta sinä itse, sinä olet tosiaan rohkea mies, sillä mikäli ymmärrän, olet pelkäämättä antautunut hankkimaan sivistystä. Sillä ethän voi ennakolta tietää, kykenetkö pysymään kohtuudessa ja niin sinua uhkaa perikadon vaara.

KULTTUURIFILOSOOFI En epäile sanoessani, että olen saanut korkeimman mahdollisen sivistyksen. Mutta naurettavaa olisi minulle puhua siitä luopumisesta. Minulla on asema ja virka, joka velvoittaa. Minun on ylläpidettävä traditioita.

SOKRATES Mutta täällä ElySIONISSA ei sinulla ole mitään virkaa eikä myöskään ylläpidettäviä traditioita. Etkö täällä halua luopua siitä, mikä ei enää ole välttämätöntä ja joka saattaa johtaa turmioon.

KULTTUURIFILOSOOFI Mitä, vaaditko minua luopumaan ihmishengen ylevimmistä nautinnoista?

SOKRATES En minä sinulta mitään vaadi, kyselen vain, eikä kysy-

mykseni koskenut muuta kuin sellaista, mistä haluat toistenkin luopuvan, vieläpä asian turmiollisuuden vuoksi. Mutta sanomastasi ilmenee, että sivistys, vaikka sitä olisikin enemmän kuin on tarpeen, ei ole aina pahasta, koskapa puhut hengen ylevimmistä nautinnoista. Ja siltä on minusta itsestänikin tuntunut. Voimme siis päättää, että sivistys on hyvää ihmiselle, ja jos se on sitä kelle hyvänsä, on se sitä kaikille. Ja eihän ihminen voi edes tietää, onko jokin asia hänelle hyvää vai pahaa, ellei hän jotakin tästä asiasta tiedä. Jokaisen olisi siis saatava riittävästi tietoja voidakseen ainakin ratkaista, onko se hänelle hyvää vai pahaa. Ja emmehan voi sivistyksen leviämistäkään tietää, onko se turmiollista vai ei, ellemmme koskaan ole nähneet sen todella laajalle leviävän.

KULTTUURIFILOSOOFI Mutta hyvä Sokrates! Miksi antaisimme moisen onnettomuuden tapahtua, lukuisista yksityisistä tapauksista näemme sivistyksen olevan vaarallista!

SOKRATES Soisinpä, että voisit näyttää minulle ne tapaukset. Mutta vaikkapa näyttäisitkin, et kai tee päätelmiä niiden perusteella. Sillä juuri äsken sanoit, että yksilöllinen on ristiriidassa lainalaisuuksien kanssa ja se on sen vuoksi jätettävä huomioon ottamatta, jotta näkisi kehitystä ohjaavat lait.

KULTTUURIFILOSOOFI Alan epäillä, että ne ovat oikeassa, jotka lukevat sinut sofistisiin, saivartelijoihin, hiuksenhalkejiin. Ja kuitenkin olen kirjoittanut sinusta paljon tunnustusta saaneen tutkielman, jossa osoitettiin, kuinka huimaavasti henkisessä suuruudessa kohoat heidän yläpuolelleen. Puheestasihan näkyy, ettei sinulla edes ole oikeata käsitystä sivistyksestä, kun milloin puhut tiedosta, milloin sivistyksestä. Eiväthän ne ole sama asia, eivät edes välttämättä kuulu yhteen. Sivistys on jotakin subliimia, jotakin, joka kohoaa tiedon yläpuolelle.

SOKRATES Olet tosiaan oikeassa, olemme koko ajan puhuneet asiasta määrittelemättä sitä. Meidän on luonnollisesti heti korjattava virheemme. Sillä olenpa, kautta Zeun, aina pitänyt tietoa sivistykseen kuuluvana, mutta mitä sivistys täydellisesti määriteltynä on, sitä en tiedä, eikä kukaan ole vielä osannut sitä minulle sanoa. Mutta sattuipa onni, kun tapasin sinut, joka tunnut asian tuntevan. Kerro se minulle nopeasti, sinä mainio mies.

KULTTUURIFILOSOOFI Sinä ivaat minua, Sokrates, vai haluatko houkutella minut lausumaan ajatukseni vain kääntääksesi ne taas nuriniskoin? Mutta olkoon, sinä olet kulttuurihistoriallisesti huomattava henkilö, enkä halua loukata sinua. Sivistys on ihmishengen luomus ja yhtä monimuotoinen kuin tämä henki. Me ymmärrämme sen, mutta emme voi puristaa sitä kaavoihin emmekä määritelmien kahleisiin, kuten on mahdollista kuolleen aineen suhteen. Se on hengen vapaata lentoa ja kuitenkin syvien tutkimattomien lakien sitomaa, se on.

SOKRATES Suo anteeksi, että keskeytän. Sinä puhut kauniita sanoja, mutta etpä sinäkään anna vastausta kysymykseeni. Mutta sinä, nuori mies, puhupa sinäkin välillä ja sano minulle, millainen sinusta sivistynyt ihminen on?

MIES En minä oikeastaan sivistyneistöä tuntenut. Ainoa tuttavani, jota voisin sanoa sivistyneeksi, oli tuo sekatyöläinen, josta äsken mainitsin. Hän luki tieteellisiä ja filosoofisia kirjoja. Minä pidin häntä sivistyneenä, sillä hän rakasti kirjojaan ja osasi puhua niistä viisaasti ja halusi oppia aina enemmän.

SOKRATES Luulen, että hän oli oivallinen mies. Myös minä haluan aina oppia enemmän, vaikka en ehkä voikaan ratkaista, olenko sivistynyt vai en, ennen kuin voin sanoa, mitä sivistys on. Luulen kuitenkin, että tämän tiedon tavoittelemisen kuuluu sivistykseen, kuten myös hyveen tavoittelemisen, sillä mitään parempaa ja korkeampaa en ihmiselle tiedä. Mitä täydellisen tiedon, hyveen ja kauneuden omistamiseen tulee, en tiedä, onko se ihmisen saavutettavissa, enkä siksi halua ottaa sitä sivistyksen mittapuuksi. En voi muuta kuin koettaa selvittää itselleni näitä asioita, sillä sielussani asuu hellittämätön halu päästä niistä perille, eikä mikään tuota minulle suurempaa nautintoa. Luulen, että niin on kaikkien ihmisten laita ja jos he tuntevat itsensä, myöntävät sen. Siinä on ratkaistu myös sinun probleemas, nuori mies. Kun opit tuntemaan itsesi ja tulet tietoiseksi siitä, mitä todella haluat, ei sinulla voi olla ihanampaa paikkaa kuin ElySION. Tule mukaani, keskustelkaamme ja kyseleämme, jotta saisimme selvitystä kysymyksiimme ja oppisimme viisautta.

Raili Kaupin bibliografiaa

- Kirjasto ja yksilön kehitys. *Kirjastolehti*, 1950, s. 78-82.
- Maailmankatsomusta rakentamassa. 10 vuotta filosofista opintokerhotyötä Helsingin kaupunginkirjastossa. *Kirjastolehti*, 1952, s. 29-35.
- Käsitteen sisällitys ja ala. *Ajatus XVIII*, 1954, s. 55-83.
- Über den Begriff des Merkmalraumes. *Actes du XIème Congrès Int. de la Philosophie*, Tome V, Bruxelles 1953 (1955), s. 38-43.
- Über eine Struktureigenschaft der Geisteswissenschaften. *Actes du IIème Congrès Int. de l'Union Int. de Philosophie des Sciences*, Neuchâtel 1955, s. 69-73.
- “Vaikeat” ja “helpot” kirjat opiskeluneuvonnan näkökulmasta. *Kirjastolehti* 1956, s. 4-8 & 37-38.
- Eräitä intensionaalisen logiikan problemeja. *Ajatus XIX*, 1956, s. 97-111.
- Logiikka ja ihminen. *Teekkari*, 1957, s. 4.
- Leibniz ja kirjasto. *Kirjastolehti*, 1958, s. 246-250.
- Finlande. *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, Vol. 1: Panoramas nationaux, Milano 1958, s. 515-534.
- Über Sinn, Bedeutung und Wahrheitswert eines Satzes. *Acta Academiae Paedagogicae Jyväskyläensis XVIII*, 1959, s. 205-213.
- Ajatuksia yleisen kirjaston kirjavalinnan perusteista. *Kirjastolehti*, 1960, s. 1.
- Über die Leibnizsche Logik. Mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Intension und der Extension. *Acta Philosophia Fennica XII*, Helsinki 1960. (Väitöskirja)
- Über die logischen Paradoxien vom Standpunkt der Inhaltslogik. *Atti del XII Congresso Int. di Filosofia*, Tome IV, Firenze 1960, s. 147-152.
- Kirjahyllyni. *Viitta* 1961.
- Freedom and Imperatives. *Ajatus XXIV*, 1962, s. 67-73.
- Sivistyksen ykseys. *Luotain* 1/1964, s. 5-10.
- Filosofia ja nykyaika. *Kansalainen ja yhteiskunta*, 1964.
- Maailmankatsomuksen käsitteestä. *Luotain* 1/1965, s. 67-73.
- Tiede ja suuri yleisö. *Vapaa kansansivistystyö* 12, 1965, s. 31-35.
- Bemerkungen zu den sprachlichen und künstlerischen Symbolen. *Acta Philosophica Fennica XVIII*, 1965, s. 53-62.
- Einige Bemerkungen zum principium identitatis indiscernibilium bei Leibniz. *Zeitschrift für die philosophische Forschung*, XII: 3-4, 1966, s. 497-506.
- Einführung in die Theorie der Begriffssysteme. *Acta Universitatis Tampereensis*, Ser. A, Vol. 15, Tampere 1967.
- Die Ersatzbarkeit *salva veritate* bei Leibniz und in der modernen Logik. *Ratio* 10:2, 1968, s. 116-123.
- Substitutivity *salva veritate* in Leibniz and in modern logic. *Ratio* 10, 1968, s. 141-149.
- Die Idee der Logik in der Philosophie Leibnizens. *Akten der Int. Leibniz-Kongresses*, Hannover 14.-19. Nov. 1966, Bd. III, Wiesbaden 1969, s. 80-91.
- Der Begriff der Veränderung im Lichte der Inhaltslogik. *Akten der XVI. Int. Kongresses für Philosophie*, Wien 2.-9. Sept. 1968, Bd. 111, Wien 1969, s. 162-167.
- Mitä varten? *Vapaa Sivistystyön vuosikirja XVIII*, 1970, s. 35-41.
- Begriffsinhalt/Begriffsumfang. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 1, 1971, s. 808-809.
- Characteristica universalis. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, 1971, s. 984.
- Bemerkungen zur Idee der Universalität. *Festschrift til Søren Holm*, København 1971, s. 91-99.
- Extension/intension. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, 1972, s. 878.
- Über das Rationale. *Ajatus XXXV*, 1973, s. 9-20.
- Begriff und Tatsache. *Studia philosophica in honorem Sven Krohn*, Annales Universitatis Turkuensis, Ser. A, Tom. 126, 1973, s. 64-71.
- Bemerkungen zu den Begriffen des Begreifens und des Wertens. *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy 1973 in Varna*, Vol. II, Sofia 1973, s. 223-225.
- Korrespondenzprinzip. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, 1976, s. 1142-1143.
- Zum Problem des Erklärens in der Geschichtswissenschaft. *Logik, Mathematik und Philosophie des Transzendentalen*, Paderborn 1977, s. 43-52.
- Ihminen, filosofian ikuinen ongelma. *Kanava* 4, 1978, s. 212-216.
- Selittämisen ongelma historiassa. *Historiallinen arkisto* 71, 1978, s. 272-283.
- Philosophia perennis ja sen merkitys ihmiselle*. Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitoksen julkaisu 9, 1978.
- Zur Logik der Veränderung. *6th Int. Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Abstracts, Section 5, Hannover 1979, s. 103-105.
- Zur Analyse der hypothetischen Aussage bei Leibniz. *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 8, 1979, s. 1-9.
- Käsite ja totuus. *Totuus*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 9, 1980, s. 93-100.
- Mathesis universalis. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, 1980, s. 937-938.
- Kulttuurin käsitteestä. *Äidinkielen opettajain liiton vuosikirja XXVIII*, 1981, s. 13-22.

- Mitä on elämä? *Status*, 1981, s. 2.
- Arvot, tavoitteet ja ihmiskuva yhteiskunnallisen toiminnan lähtökohtina. *Tavoitteet ja todellisuus sosiaalihuollossa*, toim. Heikkilä & Rönnerberg, Sosiaaliturvan keskusliitto, Helsinki 1982, s. 14-23.
- Kirjastotiede ja filosofia. *Kirjastotiede ja informatiikka I*, 1982, s. 54-57.
- Filosofisia näkökohtia sosiaaliyössä. *Työn ohjaus on oleellinen osa sosiaali-työtä*, toim. Miettinen, Tampereen yliopisto, Sosiaalipolitiikan laitos, Opetusmoniste 4, 1982, s. 22-27.
- Wert, Wertung und Wissenschaft. *7th Int. Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Abstracts, Sect. 6., Salzburg 1982, s. 110-113.
- Arvot, arvostukset ja tiede. *Kanava* 1983, s. 605-608.
- Amor intellectualis Dei. *Rakkauden filosofia*, toim. Saarinen, Alanen & Niiniluoto. WSOY 1984, s. 173-181.
- Huomautuksia olemassaolon käsitteestä. *Olio*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisu 3/1984, s. 51-55.
- Bemerkungen zur Ontologie des sprachliche Ausdrucks. *Festschrift für Lauri Seppänen zum 60. Geburtstag*, Acta Universitatis Tampereensis Ser A, Vol. 183., 1984, s. 295-300.
- Arvoista ja ideaaleista filosofisessa antropologiassa. *Humanististen teemojen tuntumassa: Urpo Harvan juhla-kirja*, toim. Tuomisto, Acta Universitatis Tampereensis ser. A, Vol. 196, 1985, s. 16-24.
- Kasvaminen ihmiseksi. Lastentarha 19-10, 1985, s. 19 & 22-23.
- Filosofia. *Juhla-kirja Tampereen yliopiston Taloudellis-hallinnollisen tiedekunnan täyttävässä 20 vuotta*, Acta Universitatis Tampereensis Ser. A, Vol. 190, 1985.
- Kirjastokasvatus ja sen filosofinen tausta. *Tietoa tavoittamassa. Professori Marjatta Okko 60. vuotta*, Acta Universitatis Tampereensis ser. A, Vol. 200, 1985, s. 94-107.
- Kantin transsendentaalinen idealismi. *Idealismi-realistmi*, toim. Teräväinen, Tampereen yliopiston matem. tieteiden laitoksen julkaisu A 182, 1987, s. 3-24.
- Transsendentaalinen minä. *Minä*, toim. Niiniluoto & Stenman, Helsinki, SFY 1988, s. 25-32.
- Kirjasto sivistyslaitoksena. *Muuttuva neuvontatyö*, Suomen kirjastoseura, Helsinki, Kirjastopalvelu 1988, s. 87-15
- Bemerkungen zum Problem der Hegelschen Logik. *Vom Werden des Wissens — Philosophie, Wissenschaft, Dialektik*, Annalen der Int. Gesellschaft für dialektische Philosophie, Societas Hegeliana IV, Köln, Pahl-Rugenstein 1988, s. 68-72.
- Die Idee der Logik in der Philosophie Leibnizens. *Leibniz' Logik und Metaphysik*, Wege der Forschung CCCXXVIII, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, s. 223-235.
- Karl Jaspers: Minä ja maailma. *Fenomenologeja: Maailma minussa — minä maailmassa*, toim. Varto, Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, Vol. 1, 1989, s. 25-34.
- Tietoisuus Karl Jaspersin filosofiassa. *Ajatus* 46, Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja 1989, s. 139-145.
- Schopenhauerin taiteenfilosofia. *Kauneus: filosofisen estetiikan ongelmia, Suomen Filosofisen Yhdistyksen kollokvio Tampereella 1987*, toim. Lammenranta & Rantala, Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, Vol. 4, 1990, s. 79-89.
- Varhaisia kirjoituksia ja bibliografia 1950-1989*. Toim. Varto, Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, Vol. 5, 1990.
- Kokemus ja todellisuus. *Pohdin* 3, toim. Varto, Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, Vol. 9, 1990, s. 18-32.
- Philosophia perennis ja sen merkitys ihmiselle. *Toinen filosofia: mitä on filosofia perennis*, toim. Klemola, Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, Vol. 21, 1992, s. 1-19. (Uudelleenjulkaisu teoksesta *Philosophia perennis ja sen merkitys ihmiselle*. Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitoksen julkaisu 9, 1978.)
- Pikku-Kalle ja suunnikas: lisää fenomenologisia sormiharjoituksia. *Epäilyttäviä esseitä S. Albert Kivisen 60-vuotispäivän kunniaksi*, toim. Aho & Sandu, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisu, No 2/1993, s. 1-4.
- Huomautuksia symbolisesta universumista. *Merkitys, Suomen Filosofisen Yhdistyksen kollokvio Tampereella 1991*, toim. Heinämaa, Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, Vol. 45, 1994, s. 7-15.
- Logiikan idea Leibnizin filosofiassa (alunperin Die Idee der Logik in der Philosophie Leibnizens. *Leibniz' Logik und Metaphysik*. Wege der Forschung CCCXXVIII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988, s. 223-235.). Suom. Leevi Lehto, teoksessa Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologia*. Gaudeamus, Helsinki 1995.

lisäksi

- Bibliografia Suomessa julkaistusta filosofisesta ja psykologisesta kirjallisuudesta aikakausjulkaisuun *Theoria* (Lund) 1945-1960.
- Bibliografia Suomessa julkaistusta filosofisesta kirjallisuudesta aikakausjulkaisuun *Bibliographie de la Philosophie* (Paris) 1950-1969.
- Filosofiaa koskevat artikkelit ja osa sosiologiaa koskevia artikkeleita *Ison Tietosanakirjan täydennysosassa I-II*. Helsinki 1957-1968.
- Arvosteluja filosofisesta kirjallisuudesta *Arvosteleavassa kirjaluetelosta* (Kouluhallitus) vuodesta 1962. ■

SPINOZAN TERMINOLOGIAA JA TULKINTAA

Käsittelin *niin & näin* -lehdessä 2/95 Spinozan *Etiikan* suomennosta. Vesa Oittinen tuo samassa lehdessä ilmestyneessä kommentissaan esille, että monet 'epätarkkuuksina' esittämäni asiat ovatkin hänen harjittuja käännösvalintojaan. Pahoittelen huolimaton puhettani epätarkkuuksista. Koska Oittisen valinnat nostavat esille mielenkiintoisia terminologisia ja tulkinnallisia kysymyksiä, haluaisin jatkaa keskustelua joistakin niistä.

Palaan ensin kysymykseen 'yhteisistä käsitteistä', joilla on hyvin keskeinen asema Spinozan teoriassa. *Etiikan* toisessa osassa Spinoza todistaa, että on olemassa kaikille kappaleille yhteisiä ominaisuuksia, jotka ovat yhtäläisesti osissa ja kokonaisuudessa ja että meillä voi olla niistä vain adekvaatteja ideoita (propositiot II.37 ja II.38). Tästä seuraa, hän sanoo, että on olemassa "kaikille ihmisille yhteisiä ideoita tai käsitteitä (*notiones omnibus hominibus communes*)" (II. 38 kor.). Oikeastaan kai pitäisi puhua käsityksistä eikä käsitteistä, sillä Spinoza käyttää termiä *notio communis* perinteisellä tavalla tarkoittamaan aksiomaattista totuutta, kuten Wolfson ja lukuisat muut tutkijat ovat tuoneet esille. (Sivumennen sanoen myös *conceptus* tarkoittaa Spinozalla väitteenluonteista asiaa, siis paremminkin käsitystä kuin käsitettä.) Mielestäni suomen kielen 'yhteiskäsite' tai mahdollisesti 'yhteinen käsitys' vastaa parhaiten Spinozan käyttämää termiä, sillä kysymys on juuri siitä, että on olemassa käsitteitä tai käsityksiä, jotka kaikki ihmiset ymmärtävät välttämättä samalla tavalla ja nimenomaan adekvaatisti. Kysymys ei ole millään muotoa ihmisten yhteisistä ennakkoluuloista tai muutoin subjektiivisista käsityksistä vaan päinvastoin kaikista sellaisista karistusta tiedosta. Emme ole Oittisen kanssa eri mieltä *notio communes* -käsitteiden luonteesta vaan siitä, mikä olisi paras suomenkielinen vastine niille.

Miksi 'yleiskäsite' ei ole hyvä tähän tarkoitukseen? Siksi, että yleiskäsitteellä tarkoitetaan tavallisesti sitä, mitä Spinoza tarkoittaa universaalilla käsitteellä (*notio universalis*), siis sellaisia käsitteitä kuin 'ihminen', 'hevonen' ja 'koira' (II.40 huom. 1). Ne ovat Spinozan mukaan merkitykseltään epämääräisiä, koska ne perustuvat yksittäisten olioiden havainnoista tehtyihin yleistyksiin eivätkä "kaikki muodosta kyseisiä käsitteitä samalla lailla" (ibid.). Filosofiasa vakiintuneen terminologian mukaan olioiden luokkiin viittaavia universaaleja tuositetaan yleiskäsitteiksi.

Myös *Etiikan* I osan määritelmän 4 kääntämiseen liittyvä ongelma ansaitsee jonkin verran huomiota. Ymmärrän Spinozan kannan niin, että attribuutit ovat käsitteellisesti erillisiä, koska ne "on ymmärrettävä itsensä kautta" (I.10), mutta ne ilmaisevat silti yhden ja saman substanssin olemusta tai luontoa. Mutta juuri niinhän on silloin, kun attribuutilla tarkoitetaan "sitä, minkä ymmärrys



havaitsee substanssista sen olemusta muodostavana", kuten määritelmän neljä voi kääntää. Oittinen puolustaa käännöstä "ikään kuin sen olemusta muodostavana", mutta se antaa kuvan, että attribuutit muodostavat vain jotenkin näennäisesti substanssin olemuksen eivätkä ilmaise sitä 'todellisesti'. Spinoza kuitenkin sanoo selvästi, että "jokainen attribuutti ilmaisee substanssin reaalisuutta eli olemista" (I.10 huom.), eikä substanssia ole mahdollista käsittää muutoin kuin attribuuttien kautta. Mutta asia on tunnetusti kiistanalainen, ja Oittisen käännös on joka tapauksessa alkuperäisen tekstin mukainen.

Spinozan tulkinnan kannalta kaikkein kiinnostavimpiin kysymyksiin johtavat kuitenkin epämääräisten muotojen käyttäminen eräissä *Etiikan* toisen ja kolmannen luvun propositioissa.

Aloitin propositioista II.11 ja II.13, joiden avulla Spinoza osoittaa, ettei ihmismieli voi olla ilman ruumista ja että mieli ja ruumis ovat yhtä. Edellisen mukaan aktuaalisesti oleva mieli on jonkin aktuaalisesti olevan yksittäisen olion idea, ja jälkimmäinen sanoo, että tuo olio eli idean kohde on ruumis. Proposition 13 korollaarin mukaan "tästä seuraa, että ihminen koostuu mielestä ja ruumiista" ja että "ihmismieli on yhdistynyt ruumiseen". Spinozan mukaan siis mielen olemassaolo perustuu yksinomaan siihen, että se on aktuaalisesti olemassaolevan ruumiin idea, eli tuo idea muodostaa mielen aktuaalisen olemisen (kokonaan eikä vain osittain) ja ruumis on (koko) ihmismielen muodostavan idean kohde.

Oittinen tulkitsee Spinozaa tässä kokonaan toisella tavalla ja päättyy siihen, että käsillä olevien propositioiden käännöksissä tulee käyttää epämääräisiä muotoja: "ihmistajunnan aktuaalista olemista muodostava

seikka ei ole muuta kuin jonkin aktuaalisesti olemassa olevan yksittäisen olion idea" (II.11) ja "ihmistajuntaa muodostavan idean kohteen on ruumis" (II.13). (Proposition II.11 todistuksessa hän kuitenkin käyttää ehdottamani käännöksen tavoin määrättyä muotoa.) Tässä ei ole kysymys pienestä vivahde-erosta vaan tulkintaa koskevasta oleellisesta asiasta. Oittisen tulkinta on siinä määrin yllättävä, että se vaatisi lisää perusteluja. Ei tunnu uskottavalta, että Spinoza olisi tarkoittanut ideoiden vähittäistä kehittymistä ihmisen tajunnassa.

Proposition II.38 todistuksessa ollaan toisenlaisen kysymyksen edessä. Siinä Spinoza haluaa osoittaa, että kaikille kappaleille yhteiset ominaisuudet voidaan käsittää vain adekvaatisti, koska jokaisen yhteisen ominaisuuden idea on välttämättä adekvaatti Jumalan ajattelussa "sekä sikäli kuin hänellä on ihmisruumiin idea että sikäli kuin hänellä on ideoita sen tiloista, joihin sisältyy osittain sekä ihmisruumiin oma luonto että myös ulkoisten kappaleiden luonto", toisin sanoen sikäli kuin Jumala muodostaa koko ihmismielen eikä vain, kuten Oittinen olettaa, sen adekvaateista ideoista koostuvan osan. Siksi tulee käyttää määrättyä muotoa.

Propositio III.7 tarjoaa hyvin mielenkiintoisen ongelman. Oittisen käännös kuuluu: "Pyrkimys, jolla jokainen olio pyrkii säilymään olemisessaan, ei ole mitään muuta kuin olion itsensä aktuaalista olemusta." Siis Spinozan kuuluisa myötäsytynen *conatus*-voima olisi vain osa olion aktuaalista olemusta, jolloin muun olemuksen muodostaisivat ilmeisesti ulkoisten syiden vaikutukset eli affektit. Tämä on kyllä mahdollinen tulkinta, jolle voi löytää jotain tukeakin (esim. propositiosta III.9). Mutta silloin olion aktuaalinen olemus muuttuisi ulkoisten voimien vaikutuksesta, mitä Spinoza tuskin voisi myöntää, koska minkään olion olemus ei voi muuttua silloin kun olio jatkaa olemassaoloaan. Jos pyrkimys olemassaolon ylläpitämiseen ymmärretään olion aktuaaliseksi olemukseksi, sen täytyy pysyä muuttumattomana, ja niin Spinoza sanookin *Etiikka*-kirjan useassa kohdassa (esim. III.8 tod., IV. esipuhe).

Tämän perusteella päättelen, että kyseinen pyrkimys muodostaa olion (koko) aktuaalisen olemuksen, kuten asia useimmissa käännöksissä onkin ymmärretty. Oittinen käyttää proposition III.7 todistuksessa määrättyä muotoa: "pyrkimys ... ei ole mitään muuta kuin kyseisen olion annettu eli aktuaalinen olemus".

Lopuksi, Spinozan termin *acquiescentia in se ipso* suomennosta koskeva huomautukseni perustui lipsahdukseen. Tarkoitukseni oli sanoa, ettei Oittisen käyttämä 'sisäinen tyytyväisyys' tuo oikein hyvin esille, mitä Spinoza tarkoittaa 'tyytyväisyydellä itsensä': itsensä hyväksymistä, itsekkyydestä, itsearvostusta. Jääköön tämä huomautus sulkuihin.

Juhani Pietarinen

KOMMENTTI PIETARISELLE

Kiitän Juhani Pietarista mielenkiintoisista kommenteista Spinoza-käännökseeni. Vastaan vielä, mutta tällä kertaa lyhyesti. Jääköön se omalta osaltani viimeiseksi puheenvuoroksi tältä erää.

Selostin jo edellisessä repliikissäni (*niin & näin* 2/95) tyhjentävästi kantaa-ni Spinozan *notiones communes* -termin suhteen. Gueroultiin viitaten totesin niiden primääristi ilmaisevan olioiden yhteisiä, siis yleisiä ominaisuuksia, ja vasta toissijaisesti olevan “kaikille ihmisille yhteisiä” (*omnibus hominibus communes*). Juuri tässä järjestyksessä Spinoza etenee siinä *Etiikan* kohdassa, mihin Pietarinen viittaa: olioiden yleisistä ominaisuuksista seuraa, että ihmiset voivat muodostaa niistä yhteisiä käsitteitä.

En kiistele asiasta enempää, koska en, toisin kuin mitä Pietarisen esityksen pohjalta ehkä saattaisi luulla, ole yksinkertaisesti kääntänyt *notio communis* “yleiskäsitteeksi”. Termin tietyn moniselitteisyyden vuoksi olen päinvastoin tehnyt kuvailevampia käännösvalintoja. Niinpä kun Spinoza kohdassa II.40 huom. 1 kirjoittaa: “...causam notionum, quae Communes vocantur..., explicui”, suomennan: “Olen ... selittänyt ... yleisiksi tai yhteisiksi nimettyjen käsitteiden syyn”, ja kohdassa II.38 koroll. taas, missä alkutekstissä lukee: “...dari quaedam ideas, sive notiones omnibus hominibus communes”, olen kääntänyt: “on olemassa tiettyjä kaikille ihmisille yhteisiä ideoita tai yleiskäsitteitä”.

Toisin sanoen olen termin strategisissa esiintymiskohdissa pyrkinyt kääntämään määritteen *communis* yhtäaika kahdella rinnakkaisella suomen kielen sanalla: ‘yhteinen’ ja ‘yleinen’. Päädyin tähän ratkaisuun, koska *notio communis* on käsittehistoriallisesti varsin hankala suomennettava. Toisissa kohdissa taas olen kääntänyt *notiones communes* aivan Pietarisen toivomalla tavalla “yleiskäsitteiksi” (esim. II.47 huom.). Kaiken kaikkiaan, en oikein ymmärrä Pietarisen käännökseeni kohdistamaa moitetta tässä asiassa.

Äsken mainitun kaltaista kahden rinnakkaisvastineen ratkaisua käytin muuten myös *corpus*-sanana kohdalla. Sehän merkitsee sekä ‘kappaletta’ että ‘(ihmis)ruumista’. Kohdissa, missä Spinoza näyttää puhuvan kappaleista yleensä siinä merkityksessä että hän ajattelee myös ihmisruumiiden sisältyvän tähän kategoriaan, olen suomentanut corpusen ilmauksella “kappale eli ruumis” (esim. II.12, II.13). Hieman kömpelöä, se myönnettäköön, mutta muutakaan konstia en keksinyt.

Mitä *Etiikan* osan I määritelmään 4 tulee, niin sen merkityksestä on todella-

kin tulkintaerimielisyyksiä Spinoza-tutkijoiden välillä. Itse näen asian siten, että Spinoza on *tanquam*-varauksella halunnut välttää kartesiolaisen reaali-distinktion tuomat ongelmat. Descartesin mukaanhan ajattelu ja ulottuvaisuus ovat eri substansseina *realiter distincta*, jolloin niillä täytyisi myös olla toisistaan täysin riippumattomat olemukset, ja tämänhän Spinoza nimenomaan kiistää.

Mitä tulee määrättyjen ja epämääräisten muotojen käyttämiseen eräissä *Etiikan* II ja III osan propositioissa, niin minusta kyse on kyllä enemmän vivahderosta kuin oleellisesti eri tulkinnasta, ja siksi olen pitänyt mahdollisena niiden vaihtelevaa käyttöä. Koska Pietarinen toivoo parempia perusteluja käännösvalinnoilleni, koskettelen asiaa lyhyesti.

Epämääräisillä muodoilla en ole tahtonut tulkita Spinozaa niin, että hän tarkoittaisi ideoiden vähittäistä kehitystä ihmisen tajunnassa, vaan sitä, että ihmisellä ei alussa vielä ole adekvaattia tietoa Jumalasta. Kun Spinoza sanoo propositiossa II.11, että “ensimmäinen ihmistajunnan aktuaalista olemista muodostava seikka” on “jonkin aktuaalisesti olemassa olevan yksittäisen olion idea”, hän nimenomaan korostaa heti proposition todistuksessa, että ihmistajuntaa ensiksi muodostava seikka ei voi olla minkään äärettömän olion — ts. Jumalan — idea. Jos nyt ihmistajunta olisi pelkästään idea ihmisen omasta ruumiista, joka on äärellinen kappale (kuten määrätyn muodon käyttö implikoi), niin miten ihminen voisi tajunnassaan muodostaa ideaa äärettömästä oliosta?

Sitäpaitsi Spinoza toteaa selvästi, ettei ihmistajunnan kohteena ole vain ihmisruumis, vaan kaikki muutkin ulkoiset kappaleet, sikäli kun ne vaikuttavat ihmisruumiiseen (II. 16). Enemmänkin, tajunta ei tiedosta ruumista muuten kuin ruumiseen kohdistuneiden vaikutusten ideoiden välityksellä (II. 17). Näihin vaikutuksiin ei välttämättä sisälly mitään adekvaattia tietoa (II.25, II.27). Koska ihmistajunnalla ei siis alussa näytä Spinozan mukaan olevan adekvaatteja ideoita tai Jumalan ideaa eksplisiittisessä muodossa, vaikka se toisaalta onkin osa Jumalan äärettömää ymmärrystä, olen pitänyt parhaana epämääräisen muodon käyttämistä (“ihmistajuntaa muodostava idea...”).

Lopuksi proposition II.38 todistus. Minun on vaikea nähdä, miten Jumalalla voisi olla epäadekvaattisia ideoita edes silloin kun hän muodostaa ihmistajuntaa – tai ihmistajunnan.

Vesa Oittinen

PESUKONEMIEHEN VASTAISKU Liberaali uusaristotelismi ja hyvinvointivaltio

niin & näin-lehden numeron 2/95 lukeminen tuotti ilon hetkiä monesta muustakin syystä, mutta erityisesti siksi, että se sisälsi Mikko Lahtisen kirjoittamana toistaiseksi kiinnostavimman ja syvällisimmän yrityksen eritellä kriittisesti kirjaani *Hyvän elämän politiikka* ja samalla yleisemminkin poliittista ja yhteiskuntafilosofista ajattelua. Ilahduttavaa oli huomata, että Lahtinen oli lukenut kirjani tarkasti, miettinyt lukemaansa, esittänyt sen pohjalta filosofisia argumentteja ja jatkanut keskustelua eteenpäin eikä vain tyytynyt tavanomaisen kirja-arvostelun ylimalkaiseen referointityyliin. Siksi artikkeli ‘Filosofi pesukoneessa’ ansaitsee vastauksen. Vastaaaminen on paikallaan myös siksi, että poliittisia näkemyksiäni koskevat johtopäätökset eivät olleet ainoastaan vääriä vaan myös perustuivat kohtuuttoman puutteelliseen lähdeaineistoon.

1. Lahtisen kuvaus tutkimusmetodologiastani on pääpiirteissään oikeaan osuva. Kirjassani lähestyin Aristotelesta sellaisten kysymysten kautta, joita pidin kiinnostavina filosofisen lukeneisuuteni ja yhteiskuntaa koskevien näkemysteni valossa. Siinä mielessä kysymyksenasetteluni olivat tietysti pikemminkin filosofiselle kuin historialliselle tutkimukselle tyypillisiä. Kuitenkaan historiallisemminkaan orientoitunut lähestymistapa ei olisi välttänyt jälkiviisauden ongelmaa. Jokainen tulkitsija lähestyy kohdettaan jostakin näkökulmasta ja kääntää historiallista tekstiä nykyajan kielelle ja käsitteille, jotka eivät ole alkuperäisten kanssa tyhjentävästi yhteismitallisia. Puhtaat historialliset rekonstruktiot ovat siksi mahdollomia, vaikka eräät historistiset ja hermeneuttiset traditiot Schleiermacherista Quentin Skinneriin ovatkin tulkitelleet illusorista uskoa sellaisiin. Silti olen yrittänyt olla historiallisesti korrekti eksplikoimalla eron historiallisen ja rationaalisen rekonstruktion välillä eli erottamalla toisistaan sen, mitä pidän Aristoteleen omana argumenttina, ja sen, mitä ajattelen kyseisen argumentin pätevyyydestä ja käyttökelpoisuudesta.

Rationaalisia rekonstruktiota tehtäessä on periaatteessa mahdollista, että keskeiseksi ja olennaiseksi piirteeksi historiallisen hahmon ajattelussa tulee väitettyä jotakin sellaista, joka oli alkuperäisessä kontekstissaan periferistä ja sekundaarista, tai päinvastoin. Itse olen kuitenkin pyrkinyt olemaan siinä mielessä historiallinen ja Aristoteleen alkuperäisille intentioille oikeutta tekevä, että olen yrittänyt väittää keskeiseksi sellaista, mitä Aristoteleskin piti keskeisenä, ja esittää historiallista evidenssiä tulkintojeni tueksi. Olen hyvin perillä siitä, että useissa tapauksissa liikun silti kiistanalaisilla kentillä. Väitän esimerkiksi oletusta miehen ja naisen luontaisesta arvosta ja kyykykyserosta suhteellisen periferiseksi

tekijäksi Aristoteleen ajattelussa. Sen sijaan esimerkiksi John Rist pitää tuoreessa tutkimuksessaan Aristoteleen metafysiikan yhtenä keskeisenä motivaatiotekijänä halua löytää selitystä tälle koko luonnonjärjestyksessä perustavalle erolle.

Kuitenkaan se seikka, että Aristoteleen etiikkaan ja ihmiskuvaan itseensä sisältyy erottelu yhtäältä olennaisiksi ja universaaliksi ja toisaalta kontingenteiksi ja paikallisiksi oletettujen piirteiden välillä, ei ole tulkinnallisesti kiistanalainen. Kuka tahansa *Nikomakhoksen etiikan* lukija voi vakuuttua siitä, että juuri tämäntyyppiseen eroon perustuvan ihmislunnon ja inhimillisen hyvän konseptin Aristoteles hahmottaa. Aristoteeliseen etiikkaan sisältyvät erottelut pitäisi kuitenkin erottaa rationaalisen ja historiallisen rekonstruktion käsitteistä. Rationaalinen rekonstruktio on filosofianhistoriallisia tekstejä tulkittaessa sovellettava metodinen strategia, jota voi hyvin käyttää sellainenkin, joka ei alkuun usko universaalisen ja objektivistisen etiikan mahdollisuuteen. Siksi Lahtinen ei ole oikeassa, kun hän sanoo, että rationaalisisessa rekonstruktiossa suunta on aina kontingentista universaaliin. Hän voi olla kuitenkin oikeassa siinä, että minun ajattelussani sattuu olemaan tällainen suunta, mutta minuahan väitetäänkin eräänlaiseksi aristoteelikoksi.

2. Tutkimusmetodologiani ei merkitse, että pitäisin Aristotelesta sen enempää lapsellisena ja kehittymättömänä kuin etenkin auktoritatiivisena ”suurena ajattelijana”, joka tarjoaa lopullisia ratkaisuja filosofian ikuisuus-kysymyksiin. Aristoteleen argumentit eivät ole kiinnostavia siksi, että juuri Aristoteles on ne esittänyt, vaan siksi, että sekä historia että nykypäivä osoittavat monet niistä hämmästyttävän elinvoimaisiksi. Sokrates, Platon ja Aristoteles ovat jääneet maailmanhistoriaan ehkä ennen kaikkea juuri siksi, että he halusivat korvata auktoriteettiuskon kriittisellä järjenkäytöllä ja totuudenrakkaudella. Kuka pa tämän periaatteen kauniimmin olisi muotoillut kuin Aristoteles itse aloittaessaan murskaavan kritiikin opettajansa Platonin esittämää hyvän idean käsitettä kohtaan:

”On ehkä tutkittava universaalista hyvää ja mietittävä, mitä sillä tarkoitetaan, vaikka tämän tehtävän tekee vaikeaksi se, että ideateorian esittäjät ovat ystäviämme. Mutta ehkä on silti parempi ja jopa velvollisuus totuuden nimissä kumota myös se, mikä on itselle läheistä, varsinkin kun olemme filosofeja, viisauden ystäviä. Sillä vaikka molemmat ovat rakkaita, on hurskasta kunnioittaa enemmän totuutta.”¹

1. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* I.6.1096a11-17, suom. Simo Knuutila.

3. Lahtinen olisi halunnut kuulla lisää perusteluja sille, miksi tuoreet Aristoteleen teosten suomennokset eivät ”tyydytä” minua, vaikka olen osallistunut niiden toimittamiseen. (Kuten myös kääntämiseen, vaikka Lahtinen ei vaivaudu sitä mainitsemaan.) Osin omaakin häntäänä nostavana kissana voin todeta, että Aristoteleen teosten suomennoshanke on ollut ja on edelleen useimmille asianosaisille herooinen voimaponnistus ja kulttuuriteko ilman suuria materiaalisia palkkioita. Myös tulokset ovat olleet mielestäni hyviä; käännökset ja selitysosat kestävät varmasti kovankin kansainvälisen vertailun.

Kuitenkaan sen enempää suomennokset kuin muutkaan käännökset eivät voi ”tyydittää” Aristoteleen filosofian tutkijaa. Minulle ”läheisen” anglo-amerikkalaisen tutkimuksen perinteitä seuraten katson, että antiikin filosofian tutkijan tulee olla professionaaliseksi tasolle asti koulutettu sekä systemaattisessa filosofiassa että klassisissa kielissä. Omat tutkimukseni perustuvat tietenkin alkukielisten tekstien lukuun. Hyvätkin käännökset ovat kompromisseja sanatarkkuuden ja luettavuuden välillä, ja tyhjentyvän tarkka käännös lienee samanlainen mahdottomuus kuin täydellinen historiallinen rekonstruktio. *Hyvän elämän politiikassa* olen tehnyt muutoksia esimerkiksi Knuutilan erinomaiseen *Nikomakhoksen etiikan* suomennokseen, koska argumenttiani eksplikoitakseni olen halunnut siirtää painopistettä luettavuudesta vielä piirun verran sanatarkkuuden suuntaan.

4. Lahtisen mielestä minä olen filosofina eklektikko, koska olen esittänyt argumentteja, joista jotkut palautuvat aristoteeliseen ja jotkut liberaaliin traditioon. Termi eklektikko on perinteisesti ollut aika huonomaineinen haukkumasana, jota on käytetty esimerkiksi filosofeista, jotka yhdistelevät tarkoitushakuisesti mutta epäkriittisesti yhteismitattomien traditioiden aineksia mutta eivät onnistu sanomaan mitään omaperäistä. Laiska kompromissi korvaa tällaisen eklektikon ajattelussa argumentin terävyyden. Olen ehkä hieman jäävi sanomaan, voisiko minua sanoa tässä pejoratiivisessa mielessä eklektikoksi.

Puolustuksekseni voin sanoa kaksi seikkaa. Ensiksi, varsinkin koska olen opiskellut filosofiaa etupäässä sen historian kautta, koen olevani kehityksessäni nuori vielä ja suurisuuntaiset systemaattiset sanomiset tulevat jos tulevat tulevaisuudessa. Toiseksi erään filosofin, kuten Simo Knuutila ja Thomas Nagel, ovat olleet taipuvaisia ajattelemaan, että nykyajan moraalikieli kuten maailmankuva yleensäkin koostuu heterogeenisistä, eri aikoina, eri oloissa ja eri konteksteissa syntyneistä aineksista. Nämä ainekset ovat keskenään jännitteisiä ja jopa ristiriitaisia, mutta silti ihmiset ovat useimmiten taipuvaisia sovittelemaan yhteen erilaisia traditioita kuin kokonaan hylkäämään jonkin niistä. Esimerkiksi etiikassa

tämä merkitsee sitä, että harva haluaa edustaa puhdasta individualismia tai kollektivismia, vaan yhdistelee ihmiskuvaansa vapausarvoja, yhteisöllisiä arvoja ja perfektionistisia ajattelutapoja sekä pyrkiä jotenkin muistamaan sosiaalisen vastuun osattomiakin tahoja kohtaan. Kooste on väistämättä jännitteinen mutta silti yhdenkään osatekijän hylkääminen tuntuisi ihmiskuvaa köyhdyttävältä. Siksi voisi väittää, että modernissa maailmassa jokainen on jossakin määrin eklektikko, ellei sitten halua olla hölmö. Maailmankuvan ja moraalikielen sisäisen jännitteisyyden myöntäminen ei tietenkään anna lupaa tinkiä filosofisen argumentoinnin terävyydestä eikä avata ovia veltolle kaikki menee -relativismille.

5. Lahtisen mukaan *Hyvän elämän politiikassa* esittämäni näkemys, että useimmilla ihmisillä on edellytykset elää omin avuin sellaista elämää kuin itse pitävät hyvänä, poikkeaa valtionvarainministerin vaatimuksesta purkaa hyvinvointivaltioliset rakenteet vain abstraktiutensa osalta. Filosofina minun ei tarvitse hänen mukaansa liata käsiäni raa-kaan käytännön elämään mutta kaikei annan ideologista auktoriteettiperustaa valtionvarainministerin toimille, joiden seurauksena mielisairaat heitetään kadulle, työttömät saavat kerjätä, lapsiperheet viruvat velkavankeina ja dementoituneet vanhukset sysätään muutenkin stressaantuneiden lastensa kontolalle.

Esityksestä ei käy ilmi, tarkoitetaanko siinä ns. porvarillisen valtion valtionvarainministeriä yleensä vai nykyistä valtionvarainministeriämme. Jos kysymyksessä on todellakin Iiro Viinanen, vertailusta voisi olla omalla tavallaan imarreltu. Viinanenhan on yksi terävimmistä poliitikoistamme, jolla on vähintään valmiuksia katsoa ikäviäkin asioita silmiin ja joka siinä mielessä poikkeaa edukseen erityisesti oman puolueensa joka suuntaan kumar-televista pullapettereistä. Hänen kanssaan keskustellessaan ainakin tietää, mistä on kysymys. Joskus tuntuukin siltä, että hyvinvointivaltion tulevaisuudesta olisi hedelmällisempää spekuloida Viinasen kuin monien pehmeitä yhteiskuntatieteitä opiskelleiden, hyväntahtoisesti morali-soivien köyhien ystävien tai Frankfurtin koulun opeista ammentavien fundamentaalikriitikoiden kanssa, joilla on vaikeuksia eritellä viileästi, mitä yhdenkään heidän ylevän ideaalinsa muuntaminen käytännön politiikaksi merkitsi, tai ymmärtää, että hyvää tarkoitattavallakin toiminnalla on myös tarkoittamattomia seurauksia, joiden kanssa on myös kyettävä elämään.

Tästä kaikesta ei seuraa, että minun täytyisi olla Viinasen kanssa poliittisesti samaa mieltä. En myöskään ole, monesakaan asiassa.

6. Saattaa olla, että en *Hyvän elämän politiikassa* kylliksi eksplikoinut, mitä tarkoitin

sillä, että useimmilla ihmisillä on edellytykset elää omin avuin sellaista elämää kuin pitävät hyvänä. Lahtinen irrottaa ajatuksen kontekstistaan ja samastaa sen näiivin liberaalin individualismin lähtökohtaoletukseen, jonka mukaan yhteiskunta koostuu yksilöistä, jotka ovat autonomisia, vapaisiin valintoihin kykeneviä subjekteja kaikista yhteisöllisistä siteistä ja valtiollisista rakenteista riippumatta.

Oma väitteeni kuitenkin liittyy Aristoteleen poliittisen autoritaarisuuden kritiikkiin. Tämä näet ajatteli, että hyvässäkin valtiossa, parhaankin kasvatuksen jälkeen suurin osa kansalaisista jää heikkoluonteiseksi eli sellaisiksi, jotka tietävät, mitä on hyvä elämä, mutta eivät kykene sitä omin avuin elämään, koska heidän sieluunsa on jäänyt irrationaalisia huonoja haluja, jotka estävät heitä toteuttamasta oikeiksi tietämiään valintoja. Tällaiset kansalaiset ovat Aristoteleen mukaan taipuvaisia säätämään autoritaariset lait, jotka määräävät hyvän elämän ulkoiset piirteiden mukaisen toiminnan pakolliseksi ja uhkaavat poikkeavia rangaistuksella. Järjestelmä ei tee ihmisistä hyviä, koska huonot halut jäävät, mutta estää oman hyväksytyksen vastaisen toiminnan, jos halu välttää rangaistus on vahvempi kuin huono halu.

Tällainen kieltojen ja käskyjen yhteiskunta olisi mielestäni totalitaarinen eli sellainen, jossa julkinen valta puuttuu asioihin, jotka eivät sille kuulu. Sen filosofista oikeutusperustaa on horjutettu huomattavasti, jos väitetään, että Aristoteleen kuvaama sisäinen moraalikonflikti eli heikkoluonteisuus on harvinaisempaa kuin tämä ajatteli ja että silloinkin kun sitä esiintyy heikkoluonteiset eivät kaipaa valtion väkivaltakoneistoa ratkaisemaan sisäisiä ristiriitojaan.

Antiautoritaarinen Aristoteles-kritiikki ei ole ollenkaan kritiikkiä hyvinvointivaltion rakentamista kohtaan. Siinä ei myöskään oleteta näiivin liberalismien tapaan, että yksilöiden edellytykset toimia autonomisina subjektina ovat heillä automaattisesti yhteisöllisistä rakenteista riippumatta. Päinvastoin, olen esimerkiksi Charles Taylorin ja Juha Siltalan kanssa samaa mieltä siitä, että itsenäisten valintojen tekoon kykenevä yksilö voi syntyä, kehittyä ja toimia vain tietyn tyyppisiä rakenteita sisältävässä yhteisössä. Juuri yhteisöllisten rakenteiden tehtävänä on omin avuin elämisen edellytysten tuottaminen.

On tosin kiistanalaista kuinka paljon autonomisten subjektien edellytysten rakentaminen kuuluu nimenomaan valtion tehtäviin. Radikaaleimmat libertaristit katsovat, että ei lainkaan, koska kansalaisyhteiskunnan spontaanisti syntyvät yhteisölliset muodot riittävät. Itse en ajattele niin. Erityisesti tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden turvaajana juuri valtiolla on tärkeä tehtävä.

Tässä mielessä olen hyvinvointivaltion

kannattaja, joka etsii filosofisen motiivatiopohjansa Aristoteleelta. On outoa, että Lahtinen ei ole huomannut, että *Hyvän elämän politiikkassakin* esittelen laajahkosti — ja jopa varovaisesti kannatan — sentyyppistä uusaristotelismia, jossa valtiolle annetaan olennainen rooli erityisesti inhimillisiksi toimintamahdollisuuksiksi tulkittujen hyvän elämän edellytysten rakentamisessa ja takaamisessa. Kun tässä yhteydessä viittaa Martha Nussbaumiin ja Amartya Seniin ja kun olen lisäksi esitellyt heidän edustamaansa toimintavalmiusetiikkaa näkyvästi mm. *Helsingin Sanomissa*, *Kanavassa*, *Talouselämässä*, *Tiede & edistykessä* sekä yliopisto-opetuksessani, tuntuu liioittelevalta myös Sirkku Hellstenin väite, että tämäntyyppinen etiikka olisi ollut Suomessa hyvin vähän esillä.²

Hyvinvointivaltion perusajatuksen hyväksyminen ei kuitenkaan merkitse, että pitäisi hyväksyä kaikki se intellektuaalinen ja emotionaalinen kuona, mitä hyvinvointivaltion puolustuksen nimissä on viime vuosina suomalaisessa ja skandinaavisessa keskustelussa esitetty.

Ei pidä hyväksyä millaista tahansa valtiollista holhousta ja yksityisasioihin puuttumista. Valtion tehtävä on maksimaalisimmillaankin taata, että hyvinvoinnin edellytykset ovat mahdollisimman hyvin kaikkien kansalaisten käsillä. Valtion tehtävä ei ole pakottaa ihmisiä voimaan hyvin. Jos joku (terve aikuinen) ei halua elää hyvää elämää vaan esimerkiksi makaillee päivänsä mieluiten peräkammarin sohvalta, maatkoon vain ja vastatkoon seurauksista. Yksityisyyden ja valinnanvapauksien puolustamisessa ei tältä osin ole mitään hävettävää.

Valtion ei myöskään välttämättä tarvitse tuottaa hyvinvoinnin edellytyksiä niiltä osin kuin kansalaisyhteiskunnan muut instituutiot kykenevät sen tekemään. Tällöin valtion rooli voi rajoittua oikeudenmukaisuuden takaamiseen. Valtio ei edes kykenisi tuottamaan kaikkia hyvinvoinnin edellytyksiä. Historia on selvästi osoittanut, että myös markkinoilla on olennainen tehtävä. Markkinat ja niillä tapahtuva kilpailu eivät ole mikään itseisarvo vaan kokemuksen valossa paras toistaiseksi keksitty väline organisoida eräitä yhteiskunnallisia välttämättömyystehtäviä. Markkinat luovat kannustimia, jotka ovat osoittautuneet

2. Sirkku Hellsten, "Toimintamahdollisuudet sosiaalipolitiikan oikeudenmukaisuuden kriteerinä", *niin & näin* 2/95, s. 39-44. Itseni lisäksi ainakin Ilkka Niiniluoto on viitannut Seniin ja Nussbaumiin. Puhumatakaan siitä, että molemmat toimivat useiden vuosien ajan WIDER-instituutin erikoisavustajina ja loivat tänä aikana laajat kontaktit suomalaisiin tutkijoihin. Ehkä Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian laitoksen väkeä ei kuitenkaan paljon näissä yhteyksissä liikkunut.

välttämättömiksi, jotta saataisiin ihmiset ponnistelemaan myös yhteiseksi hyväksi.

Markkinavoimien kaikkivalta olisi tietysti sekä mahdotonta että järjetöntä. Mahdotonta se on siksi, että on aina jokin markkinavoimien itsensä ulkopuolinen taho, joka määrittää ja takaa markkinoilla noudatettavat pelinsäännöt. Jos päämääränä on kansalaisten hyvinvointi ja oikeudenmukainen yhteiskunta, myös markkinoiden vallan itseisarvoisen maksimoiminen on järjetöntä. Säätelylle sopivan lähtökohdan voi antaa esimerkiksi John Rawlsin eroperiaate: yhteiskunta on organisoitu oikeudenmukaisesti juuri silloin, kun kansalaisten erilainen kohtelu ja palkitseminen maksimoi erojen suhteen huonompaan asemaan jäävien hyvinvoinnin ja kun mahdollisuus pyrkiä erojen suhteen parempaan asemaan on taattu kaikille.

7. Lahtinen perustaa tulkintansa poliittisista näkemyksistäni lähinnä yhteen *Suomen Kuvalehteen* kirjoittamaani tilapäiskirjoitukseeni. Se on kansalaismielipidekirjoitusteni joukossa hieman epäedustava ja tarkoitettu alun perin polemisoinniksi Anja Kaurasen ja Saska Saarikosken ylivelkaantuneiden kurjaa kohtaloo surkuttelevaa kolumnia vastaan. Kärkevää sävyä olivat provosoineet kolumnissa esitetyt esimerkit, jotka olivat mielestäni kaikkea muuta kuin osuvia. Silti kaikista tekemisistään on itse kunkin vastattava ja mielelläni edelleen seison tekstini takana.

Erityisen närkästynyt Lahtinen on kirjoitukseni kohdasta, jossa toivoin, että suomalainen yhteiskunta (so. sellaiset julkiset instituutiot kuin valtio ja kunnat kaikkine osatekijöineen) kohtelisi kansalaisiaan — ainakin pääsääntöisesti — eettisesti täysikäisinä ja edellyttäisi näiden itsekkin suhtautuvan itseensä sellaisina ja ehdotin vastuullisen taloudenpidon kasvatuksen tehostamista. Tätä ehdotusta esittäessäni muistan miettineeni, että jo koulussa voitaisiin opettaa — ei tosin ehkä erillisenä oppiaineena — jonkinlaista kansalaisen taloustietoa, joka selvittäisi esimerkiksi, mitä velkojen takaaminen tarkoittaa, kuinka suuret kokonaiskustannukset osamaksukaupasta ostajalle lopulta koituu ja millaisia seurauksia suurten taloudellisten riskien ottamisesta voi olla. Ehkä näin vähenisi sellainen omaan tietämättömyyteen vetoaminen talousasioissa, jonka olen huomannut ällistyttävän yleiseksi omienkin, lähinnä akateemisista ihmisistä koostuvien tuttavieni joukossa.

Hassua ja minun kannaltani ikävää on se, että juuri tämän Lahtisen suoraan siteeraaman kohdan keskeltä *Suomen Kuvalehden* toimittaja oli minulta kysymättä leikannut pois kaksi tärkeää lausetta. Sanoin, että kritiikkini ei tarkoita, että yhteiskuntaa pitäisi kehittää suuntaan, jossa konkurssiriski kasvaa ja ylivelkaantuneet jätetään oman onnensa nojaan. Kannatin sekä talous- että sosiaalipoliittisia toimen-

piteitä, joilla paitsi autetaan velkaantuneita jaloilleen myös yritetään estää sellaisten kriisien syntyminen kuin asuntomarkkinoilla syntyi 90-luvun alussa.

Myös siksi Lahtinen on täysin väärässä väittäessään, että markkinat ja markkina-suhteet ovat ajattelussani villiä ja ikuista luontoa ei-yhteiskuntaa, välttämättömyyksiä, joihin on vain alistuttava. Siitä, miten markkinoiden kanssa on konkreettisesti meneteltävä, olen kirjoittanut vähän, koska olen itsekin taloustieteessä diletantti. Olen kuitenkin lukeutunut innostuneena esimerkiksi Juhana Vartiainen kirjoituksia ja oppinut arvostamaan sellaisia kansalaiskeskustelijoita kuin Osmo Soininvaara ja Terho Pursiainen, joiden teksteistä näkyy vähintäänkin hyvää taloustieteellisen yleisivistystä. Ketään heistä ei kohtuullisesti puhuen voi leimata sydämettäviksi uusoikeistolaisiksi (vaikka sitkin on yritetty).

Joka tapauksessa Lahtinen referoi kirjoitustani aivan harhaanjohtavasti väittäessään, että olisin kieltämässä ylivelkaantuneilta sekä oikeuden että armon. Päinvastoin, olen valmis antamaan heille kumpakin, vaikka en hyväksykään Kaurasen ja Saarikosken kantaa, että he eivät edes tehneet mitään väärää tai tyhmää. Vähintään tyhmää he juuri ovat tehneet. Oikeus ja armo ovat sitä paitsi aivan erilaisia suhtautumistapoja. Oikeudenmukaista on se, että ihmiset vastaavat siitä, mitä ovat järkevinä ja vastuullisina aikuisina päättäneet. Armollista on kuitenkin auttaa velallisia jaloilleen kaikin käytettävissä olevin keinoin. Pois se minusta, että kunnollisen kristillisen kasvatuksen saaneena olisin armoa keneltäkään kieltämässä.

8. *Suomen Kuvalehden* puheenvuoroni kestävä ydin on näkemys, että huono-osaisten joukkoa ei voida täyttää pelkästään henkilökohtaisten ilmoittautumisten perusteella. Jotkut ovat näet huono-osaisuudesta enemmän itse vastuussa kuin toiset. Vaikka kaikki inhimillinen toiminta olisi viime kädessä selitettävissä seuraukseksi ulkoisista tekijöistä (luonnonlait, sosiaaliset tekijät, umpimähkäinen ulkoinen sattuma), etiikka, joka kokonaan luopuu henkilökohtaisen vastuun käsitteestä on — Simo Knuutilaa mukaillen — intellektuaalisesti naiivi, emotionaalisesti arrogantti ja poliittisilta seurauksiltaan ikävä. Ihmiset joutuvat enemmän tai vähemmän toivottomiin tilanteisiin erilaisista syistä ja tavalla tai toisella on kyettävä erottamaan toisistaan esimerkiksi kadulle heitetyn kroonisen skitsofreenikon, sarjamurhaajan ja ylivelkaantuneen asunokeinottelijan huono-osaisuus.

Ehkä käyttökelpoisimman moraalisen vastuun käsitteen hahmottaa Aristoteles *Nikomakhoksen etiikan* III kirjassa: ihminen on vastuussa teosta, jonka hän tekee vapaaehtoisesti eli tietoisena siihen liittyvistä relevanteista tosiseikoista ja ilman ulkoista pakkoa ja jonka suhteen hän on kykenevä harjoittamaan harkintaa. Tämän

määritelmän mukaan suuri osa ylivelkaantuneista ei välttämättä vastuullisuutta teostaan. Vaikka harjoitettu talouspolitiikka ehkä jopa suosi keinottelua, aika harva voi uskottavasti väittää tehneensä katastrofaaliset liiketoimensa tietämättömänä tai ulkoisesti pakotettuna ja kyvyttömänä harkitsemaan tekojensa seurauksia.

9. Lopuksi Lahtinen kaipaa tutkimusta, jossa paljastetaan klassisen filosofian ideologiset juuret ja sen ympärille rakennetut myytit. Paremmalla puutteessa hän voisi yrittää tehdä sellaista vaikkapa itse ja toivoa onnistuvansa hieman paremmin kuin mainitsemansa politologit Ellen Meiksins Wood ja Neal Wood, joiden teos *Class Ideology & Ancient Political Theory* (1978) osoittaa aika ajoin hätkähdyttävää tietämättömyyttä antiikin filosofiaa koskevista perusasioistakin. Itse katson kantaneeni korteni kekoon jo pääasiallisesti historian laitoksella tapahtuneiden perusopintojen vaiheessa. Tein mm. gradun 400-luvun sofistikaan yhteiskunnallisesta taustasta ja kirjoitin tiettävästi ainoan suomen kielellä julkaistun (kiittävän) esittelyn Woodien teoksesta Helsingin yliopiston historianopiskelijoiden *Kronikka*-lehteen (1981). Edelleenkin katson, että filosofian yhteiskunnallinen tausta on tärkeä asia ja sitä olen valottanut mm. Holger Thesleffin kanssa kirjoittamassani kirjassa *Antiikin filosofia ja aatemaailma* (1994), kuten Lahtinenkin ystävällisesti rekisteröi. Filosofian opintojen ja filosofisen tutkimuksen myötä kuitenkin oppii vähitellen, että pystyäkseen sanomaan jotakin valaisevaa jonkin argumentin ideologisesta motivaatiosta on hyvä ensin selvittää filosofisen analyysin kautta, mitä ko. argumentti tarkoittaa ennen kuin alkaa esittää sosiologisia spekulointeja.

Juha Sihvola

VIELÄ VALKOPESUSTA

– vastine Juha Sihvolalle

On ilahduttavaa, että Juha Sihvola on paneutunut *Hyvän elämän politiikan* arviooni 'Filosofi pesukoneessa' (*niin & näin* 2/95) ja haluaa vastata siinä esille nousseisiin kysymyksiin. Kiitän häntä myös siitä, että hän tuo vastineessaan lisävalaistusta Aristoteles-käännöshanketta koskeviin kysymyksiini. Sen sijaan pahoitellen lapsustani, kun unohdin mainita, että hän toimii tässä projektissa myös kääntäjänä. Samoin on kiinnostava kuulla, että hän jo 80-luvun alussa noteerasi Woodien kirjan ilmestymisen.

'Pesukonemiehen vastaiskun' jälkeen on myös entistä helpompaa havaita, että ajattelutapamme selvästikin eroavat toisistaan ainakin tietyissä olennaisissa

kohdissa, joihin haluan seuraavassa kiinnittää huomiotani.

Yksi olennainen ero koskee yhteiskuntafilosofian luonnetta. Sihvola toteaa vastineensa lopussa:

"Filosofian opintojen ja filosofisen tutkimuksen myötä kuitenkin oppii vähitellen, että pystyäkseen sanomaan jotakin valaisevaa jonkin argumentin ideologisesta motivaatiosta on hyvä ensin selvittää filosofisen analyysin kautta, mitä ko. argumentti tarkoittaa ennen kuin alkaa esittää sosiologisia spekulointeja."

Siteerattu kohtahan viittaa siihen, että filosofisten opintojen ja filosofisen tutkimuksen avulla on mahdollista saavuttaa ns. puolueettoman päätöksäntekijän asema, josta yhteiskuntafilosofi voi katsella yhteiskunnassa käytäviä 'ideologisesti motivoituneita' kamppailuja ja esittää näihin viileitä ja puolueettomia tieteellisiä ratkaisuja. Tietenkin on niin, että yhteiskuntafilosofin tulee pyrkiä erittelyissään kiihottomuuteen, perusteellisuuteen ja täsmällisyyteen. Tämä on kuitenkin eri asia kuin olettaa, että *yhteiskuntafilosofista* (sic!) analyysia voisi harjoittaa irrallaan yhteiskunnassa vaikuttavien poliittisten, poliittisista ohjelmista ja ideologisista käytännöistä. Jos kerran yhteiskuntafilosofi määrittelee yhteiskunnallisia ongelmia ja ehdottaa niihin ratkaisuja, niin on ristiriitaista, jopa paradoksaalista väittää, että tällaisen toiminnan lähtökohdat, siinä käytettävät käsitteet ja sen 'tulokset' eivät olisi yhteydessä yhteiskunnassa vaikuttavien poliittisten toimintaohjelmien välisiin kamppailuihin tai näiden ohjelmien 'ideologiseen motivoimiseen'. Jos filosofiaan liittyy sellainenkin kysymys kuin "tunne itsesi", niin oman toiminnan yhteiskunnallisia ehtoja ei ehkä kannattaisi kevyesti ohittaa vetoamalla muun muassa hyvin ongelmallisiin tieteenalarajoihin.

Mainittu paradoksi näkyy myös Sihvolan omassa tekstissä. Vastineensa alussa Sihvola nimittäin toteaa haluavansa korjata 'poliittisia näkemyksiään' koskevia 'väärä johtopäätöksiä'. Vastineen alku ja loppu ovat näin ristiriidassa keskenään, semminkin kun Sihvola ei kerro lukijalle, mikä vastineessa on viileää filosofista erittelyä ja mikä taas hänen poliittisten näkemystensä esittelyä. Tai sitten Sihvola luottaa siihen, että hänen omat poliittiset argumenttinsa perustuvat vain ja ainoastaan neutraaliin ja viileään filosofiseen erittelyyn, kun taas muiden näkemysissä on kyse 'hyväntahtoisesta moralisoinnista', 'sosiologisesta spekulatiosta' tai 'ideologisesta motivaatiosta'.

Kuitenkin Sihvolan omat arkijärkiset käsitykset "omin avuin" toimeentulemisesta osoittautuvat kiistanalaiseksi esimerkiksi silloin, kun niitä verrataan liberaalienkin keskuudessa arvostusta nauttivan Adam Smithin näkemyksiin:

“Sivilisoituneessa yhteiskunnassa ihmisen tarvitsee jatkuvasti monien suurten ihmisjoukkojen apua ja yhteistyötä, siinä missä hänen koko elämänsä riittää tuskin vain joidenkin harvojen ystävien hankkimiseen. Miltei kaikkien muiden lajien täysikasvuisiksi kehittyneet yksilöt ovat muista täysin riippumattomia ja niillä ei ole luonnontilassaan mahdollisuuksia saada apua muilta eläviltä olennoilta. Mutta ihminen voi miltei aina saada apua veljiltään, mutta hänen ei pidä odottaa, että nämä auttaisivat häntä pelkästään hyväntahtoisuudesta. Hänellä onkin paremmat mahdollisuudet onnistua, jos hän saa heidät toimimaan itserakkaudesta ja kykenee osoittamaan heille, että on heidän oman etunsa mukaista tehdä hänelle sitä, mitä hän näiltä haluaa.”¹

Smithinkin mukaan *nimenomaan* markkinat ja erityisesti pitkälle kehittyneeseen työnjakoon perustuvat kapitalistiset maailmanmarkkinat ovat yksilöiden välisten *riippuvuusuhteiden* keskeinen aiheuttaja. Markkinat eivät myöskään perustu ihmisten väliseen hyvään tahtoon vaan siihen, että yksilöt ajavat niillä *omaa* etuaan. Näin ollen markkinasuhteet perustuvat egoismiin ja intressiajatteluun.

Markkinat eivät ole vapaiden ja riippumattomien toimijoiden pelikenttä, vaan valta- ja riippuvuusuhteiden maailmanlaajuinen järjestelmä, jonka historiaa on leimannut se, että maapallon väestön ja kansakuntien pieni vähemmistö on menestynyt, kun taas suuri enemmistö on maksanut tämän menestyksen lunnaita tai ainakin jäänyt siitä osattomaksi. Sihvola kuitenkin väittää, että “markkinat luovat kannustimia, jotka ovat osoittautuneet välttämättömiksi, jotta saataisiin ihmiset ponnistelemaan myös *yhteiseksi* hyväksi” (kurs. ML), kun taas valtio hyvinvointipalveluineen estää ihmisiä elämästä ”omin avuin” sellaista elämää kuin itse pitävät hyvänä. Onko tässäkin kyse ‘spekuloinnille vastakkaisesta’ ‘filosofiseen analyysiin’ perustuvasta neutraalista argumentista?

Vaikka Sihvola sanoutuukin irti sellaisista libertaristisista näkemyksistä, jotka kiistävät valtion roolin kokonaan, niin tästä huolimatta myös hänen kritiikkinsä kohteena on *miltei pelkästään* valtio, kun taas hänen suhtautumisensa markkinoihin on pääasiallisesti myönteistä, kriittisimmilläänkin neutraalia: “omin avuin” eläminen va siihen kytketty moraalinen täysi-ikäisyys assosioituvat markkinoihin, niiden kehittymisen esteet valtioon. Vastineessaan, samoin kuin *Suomen Kuvalehden* kirjoituksessaan Sihvola lietsoo moraalista paniikkia

nimenomaan hyvinvointivaltiota kohtaan, jonka hän nimeää syypääksi siihen, että ihmisten taloudenpito on taitamaton, taloudelliset ratkaisut onnettomia, elämä passiivista jne. Tähän viittaa myös hänen ehdotuksensa, jonka mukaan kouluissa pitäisi opettaa taloustietoa. Pitäisi varmaan, mutta Sihvolan ehdotuksessa puututaan seurauksiin, ei syihin. Siinä ei suhtauduta kriittisesti itse markkinoiden mekanismeihin, vaan opetellaan tulemaan toimeen näiden “itsestäänselvyksien” kanssa. Vaikka Sihvola hylkääkin ‘fundamentaalkritiikin’, niin kaikkea kriittisyyttä ei silti kannattaisi heittää menemään.

Voi myös kysyä, että jos ihmiset ajautuvat markkinoilla huonoihin, jopa paheksuttaviin ratkaisuihin, niin onko syy vain heissä itsessään tai väitetyssä hyvinvointivaltion veltoistuttavassa ja demoralisoivassa vaikutuksessa, eikä esimerkiksi siinä, että markkinat itsessään ajaisivat ihmisiä onnettomiin tilanteisiin, kuten työmarkkinoilla työttömyyteen, mainonnan kyllästyminen tavaramarkkinoilla kuluttamisen kierteseen, omistusasuntomarkkinoilla asuntolainakierteseen, liikeyritysten välisessä kilpailussa konkurssiin jne. Samoin voi epäillä, johtuvatko ihmisen vapauden rajoitteet, älylliseen ja moraaliseen täysi-ikäisyyteen perustuvan kansalaisuuden esteet, kyvyttömyyttä ja taitaamattomuutta aiheuttavat mekanismit tai Sihvolan mainitsema peräkammarissa makoilu vain hyvinvointivaltiosta.

Sihvola ei viittaa siihen mahdollisuuteen, että myös talous ja markkinat muovaavat ihmistä tuottamalla esimerkiksi sellaista arkiymmärrystä, jossa jatkuva kuluttaminen ja omistaminen tai kilpailu ja oman edun tavoittelu muodostuvat luonnollisiksi ja välttämättömiksi asioiksi. Tuskin kukaan mainosalan ammattilainenkaan kiistää sitä, etteikö mainoskampanjoilla pyrittäisi nimenomaan ohjailemaan ihmisten käyttäytymistä ja ajattelutottumuksia sekä edistämään kulutusta. Samoin markkinat asettavat ihmisen tietynlaisten vaihtoehtojen eteen, painostavat ja manipuloivat tietynlaisiin valintoihin, kuten esimerkiksi asuntolainojen ottoon, kulutusluottokierteseen, työttömyyteen, riskisijoituksiin yms. Voi myös ajatella, että yhteisvastuuseen perustuvien palvelujen ja tukimuotojen purkaminen ajaa ihmisiä tilanteisiin, joissa he ottavat suuria lainoja, keinottelevat, turvautuvat egoistisiin ja moraalisesti arveluttaviin keinoihin. Muun muassa Yhdysvaltain ja Britannian esimerkit osoittavat, että markkinoiden nimiin vannova yhteiskunta ei välttämättä kannustakaan ihmisiä toimimaan moraalisesti arvostettavalla tavalla, vaan päinvastoin, jatkuva kilpailu, selviytyminen ja pärjääminen ajavat ihmisiä hyvinkin itsekkäisiin ja moraalisesti kyseenalaisiin ratkaisuihin.

sesti kyseenalaisiin ratkaisuihin.

Joukkotyöttömyys ja siihen liittyvä passivoituminen ja toimeettomuus tuskin johtuvat nekään pelkästään hyvinvointivaltiosta. Peräkammarissa makoilu ei ole pelkästään oman valinnan tulosta, minkä hyvinvointivaltio siunaa, vaan saattaa liittyä esimerkiksi toivottomaksi koettuun asemaan työmarkkinoilla. (Tässä luottaisinkin Sihvolaa enemmän markkinoiden rooliin passiivisuuden aiheuttajana, enkä panisi niin paljon painoa valtiolle.) Ihmistä “holhotaan” ja hänen elämänsä kontrolloidaan myös markkinoilla, mutta tällaisia holhoavia mahteja on vain tapana nimittää esimerkiksi “mainoskampanjoiksi”, “asuntoveloiksi” tai “työnantajiksi”.

Tässä valossa arvioituna on kiistanalaista ajatella, että moraalisesti täysikäisen kansalaisuuden ainekset löytyisivät markkinoilta ja moraalisen rappion lähde olisi hyvinvointivaltio. Yhteiskuntafilosofiassa onkin perinteisesti ajateltu päinvastoin, niin että valtio ja julkinen valta ovat välttämättömiä nimenomaan markkinoiden tuhoisan egoismin vuoksi. Markkinoiden vastaavoimaksi kohotetaan taloudellisesta egoismistaan irtoava ‘valtiokansalainen’ moraalisen subjektina.

Sihvolan ‘filosofinen analyysi’ sopii hyvin yhteen nykyajassa vaikuttavien poliittisten toimintaohjelmien kanssa, jotka lietsovat moraalista paniikkia niitä ihmisiä ja kansakuntia kohtaan, jotka eivät pärjää kiristyvillä markkinoilla, vaan “pääsevät liian helpolla”, elävät lapsilisien, asuntotukien, sairaseläkkeiden, toimeentulotukien, työttömyyskorvausten tai kehitys- ja pakolaisapujen varassa. Sihvolan näkemykset implikoivatkin sellaista “markkinavetoista” poliittista toimintaohjelmaa, joka pakottaa ihmisiä ja kansakuntia kilpailuun ja egoististen intressien ajamisen kierteseen, joka tuottaakin yhä lisää niitä, jotka tässä kilpailussa hävittyään ovat yhä harvempien voittajien armoilla. Tällaisen ohjelman vaikutukset muun muassa poliittisen, sosiaalisen ja taloudellisen demokratian ja yhteisvastuun kehitykseen tai maapallon ekologiseen tilaan saattaavat osoittautua hyvinkin arveluttaviksi.

Mikko Lahtinen

1. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, osa I, s. 26.

AGNES HELLER

Agnes Heller syntyi Budapestissa vuonna 1929. Toisen maailmansodan aikana Hellerien perhe koki keski-eurooppalaisten juutalaisten kohtalon: ensiksi ghettoon muutto, sitten isän siirto tuhoamisleirille, jossa hän kuoli. Äiti ja Agnes välttivät Auschwitzin onnistuen piiloutumaan ja pakenemaan. Sodan päätyttyä Agnes Heller aloitti filosofian opinnot Budapestin yliopistossa György Lukácsin johdolla. Nuoresta Helleristä tuli jo opiskeluaikanaan Unkarin filosofisen aikakauslehden toimitussihteeri, ja valmistumisensa jälkeen hän toimi Lukácsin assistenttina.

Vuoden 1956 kansannousun murskaamisen jälkeen koittivat sekä Lukácsin että hänen oppilaidensa vaikeat ajat. Hellerkin erotettiin tiedeakatemian jäsenyydestä ja passitettiin tehdastyöhön. 1960-luvun alkupuolella tapahtuneiden rehabilitointien jälkeen Lukácsin oppilaat Agnes Heller, Ferenc Fehér, György Márkus, Mihály Vajda sekä Dénes Zoltai muodostivat aatteellisen uudistusliikkeen nk. *Budapestin koulun*. Tsekkoslovakian miehitys vuonna 1968 johti Budapestin koulun protesteihin, erottamisiin puolueesta ja tiedeakatemiasta sekä lopulta karkotuksiin. Heller muutti miehensä Ferenc Fehérin kanssa 1977 Melbourneen, Australiaan, missä hän opetti aina vuoteen 1986 saakka, jolloin hänet kutsuttiin Yhdysvaltoihin New School of Social Research -yliopiston *Hannah Arendt -oppituolin* haltijaksi. Ei ole sattuma, että juuri Heller kutsuttiin hoitamaan Arendtille nimettyä filosofian professuuria: kahden Keski-Euroopan juutalaisen naisen elämänkohtaloissa mutta myös ajattelussa on paljon yhtymäkohtia joskin myös eroja. Heller jakaa nykyisin aikansa Budapestin ja New Yorkin kesken, puoli vuotta Unkarissa, puoli vuotta Yhdysvalloissa.

1970-luvun kuluessa Heller tuli tunnetuksi marxilaisena toisina ajattelijana, joka arvosteli yhtä ankarasti Itä-Euroopan maiden diktatuureja kuin läntisten teollistuneiden maiden kulutus-orientoituneisuuttakin. Muiden Budapestin koulun teoreetikkojen tavoin Heller vaati jo 1970-luvulla kapitalismin palauttamista Neuvostoliittoon ja sen vaikutuspiiriin. Esikuvanaan Heller pitää Rosa Luxemburgia — sosialismin Kassandraa, joka näkee mitä on tulossa ja myös kertoo näkynsä sillä uhallakin että siitä ei pidetä. Olen tavannut Hellerin kaksi kertaa, vuonna 1986 ja vuonna 1991. Vuonna 1986 Heller oli vuorevarma Neuvostoliiton tuhosta, mikä minusta teki hänen ajattelunsa utopistisen tuntuiseksi. Cassandra tiesi, mitä tulee tapahtumaan.

Hellerin runsaasta tuotannosta mainittakoon *Die Ethik des Aristoteles* (1956), *A Reneszánsz Ember* (1967; engl. *Renaissance Man* 1978), *Theorie der Bedürfnisse bei Marx* (1976), *Philosophie des linken Radikalismus* (1978; engl. *A Radical Philosophy* 1984) *Das Alltagsleben* (1979; engl. *Everyday Life* 1984), *Power of Shame* (1985), *Beyond Justice* (1987), *General Ethics* (1988), *Can*



Modernity Survive (1990) ja *Philosophy of History in Fragments* (1993). Heller on julkaissut paljon yhdessä toisten Budapestin koulun kirjoittajien kanssa sekä erityisesti vuonna 1994 kuolleen miehensä Ferenc Fehérin kanssa. Heidän viimeiseksi yhteiseksi teoksekseen jäi pamfletinomainen *Biopolitics* (1994), joka käsittelee hyvin kriittisesti länsimaisissa kulttuureissa vaikuttavia ideologioita: terveystieteiden ja ekologisen ajattelun eräitä suuntia. Heller on edelleen vastarannan kiiski, joka osoittaa yleisesti hyväksyttyjen ajatusmuotojen vaarat, niissä piilevät totalitaarisuuden siemenet.

Hellerin filosofiaan ovat vaikuttaneet ainakin Aristoteles, Marx ja Lukács. Pyrkimys Marxin humanistiseen tulkintaan näkyy erityisesti joissakin 1970-luvulla ilmestyneissä kirjoituksissa. 1980-luvun kuluessa Hellerin suhde Marxiin muuttuu entistä kriittisemmäksi. Lukács on vaikuttanut luonnollisesti paljon Helleriin, mutta muiden Budapestin koulun filosofien tavoin hän ei hyväksynyt Lukácsin myöhäistuotannon myönnytyksiä stalinismille. Arvostava suhde Aristoteleen filosofiaan on säilynyt Marxia ja Lukácsia paljon pitempään Hellerin tuotannossa, aina Aristoteleen etiikkaa käsittelevistä varhaisista tutkimuksista järkälemäiseen oikeusfilosofiseen *Beyond Justice* -teokseen (1987).

Hellerin tuotantoa on tietääkseni ilmestynyt suomeksi vain keran aikaisemmin: Tapani Hietaniemen käännöksenä essee "Missä mielessä voidaan puhua 'tosista' ja 'vääristä' tarpeista?" (*Uudistuva Ihmiskunta* 4/1982). Seuraava essee on käännetty saksan kielestä *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* -lehden numerosta 3 (39) 1987. Artikkelit on ilmestynyt myös englanniksi Hellerin teoksessa *Can Modernity Survive* (1990).

YHTEISKUNTATIETEIDEN HERMENEUTTISESTA METODISTA YHTEISKUNTATIETEIDEN HERMENEUTIikkaan

I. Yhteiskuntatieteiden ymmärtämisestä

Valistuksen aikana syntyi uudenlainen, yhtäaikaaisesti reflektoitu ja universaali historiallinen tietoisuus, josta tuli vallitseva ajatusmuoto Ranskan vallankumouksesta lähtien. Länsimaiseen kulttuuripiiriin kuuluvat miehet ja naiset alkoivat ymmärtää oman aikansa maailmanhistoriallisen edistyksen ilmauksena, jossa jokainen vaihe sisälsi omat mahdollisuutensa ja rajoituksensa, jotka voitaisiin voittaa kehityksen seuraavassa vaiheessa. Hegel rakensi suuren filosofisen rakennuksensa näiden uusien itseymmärryksen peruseräkkeiden päälle. Hegel väitti, että kukaan ei voi ylittää *oman aikansa* tapaa toimia, ajatella, suunnitella, unelmoida, rakentaa utopioita, eikä tämä onnistu myöskään meiltä. Hegel väitti, että se menneisyys, jonka voimme nykyisyydessämme muistaa, on *kokonaisuus*, se on koko historia ja *koko totuus*. Hegeliläinen aikakone pitää sisällään kaksinkertaisen paradoksin, jonka vain hegeliläinen järjestämä kykenee ylittämään: reflektoitu universaalisuus synnyttää faustisen ihmisen, joka halveksii kaikkia tabuja ja ylittää kaikki rajat, ja joka on utelias tietämään kaiken, toteuttamaan kaikki aikomuksena ja toiveensa.

Silti myös reflektoitu universaalisuus tekee meistä samanaikaisuuden vankeja. Reflektoitu universaalisuus tekee totuudesta "historiallista totuutta" ja ryöstää Ikuisen ja Ajattoman maailmalta. Se ei silti kykene sammuttamaan ihmisistä halua saavuttaa ulkoista ja sisäistä maailmaansa koskevaa varmuutta. Tämä kaksoisparadoksi on sisäänrakennettuna modernissa historiallisessa tietoisuudessa. Siinä ovat mukana myös kaikki ratkaisuyritykset ja kaikki yritykset elää tämän paradoksin kanssa ja kantaa sitä ylpeänä. Ymmärtämisen ja itseymmärryksen yritykset merkitsevät myös tiedon etsintää nykyisestä historiasta, historiallisesta nykyisyydestä ja siten omasta yhteiskunnasta ja meistä itsestämme. Ihminen on *tätä maailmaa* käsittelevän *oikean tiedon* hankintaa koskevan tehtävän edessä, samalla kun hän tietää, että tämä tieto on ankkuroitu tähän maailmaan. Miten voimme tietää, että tieto on oikeaa? Miten voimme ylipäänsä tietää, mitä tiedämme? Tämän paradoksin voittaaksemme meidän täytyy löytää *aikalaisuutemme ulkopuolinen Arkhimedeiden piste*. Mutta juuri tätä on mahdotonta tehdä: nykyisyyden vankilasta on vain pettäviä ulospääsyeitä.

Yksi pakotie on silti jäänyt avoimeksi: voimme nimittäin olettaa, että meidän historiamme ja meidän historiallinen tietoisuutensa, ja *vain* ne, toimivat kielipelin tai metodin tavoin. Tämän kielipelin turvin voimme luoda Arkhimedeiden pisteen, joka mahdollistaa siirtymisen aikalaisuuden rajojen ylitse. Näillä edellytyksillä paradoksi näyttää epätodelliselta, vain näennäiseltä. Tällaista kieli-

peliiä kutsutaan *yhteiskuntatieteeksi*. Sekä nomoteettinen että hermeneuttinen yhteiskuntatiede voivat, tietenkin kumpikin omalla tavallaan, tarjota meille tällaisen Arkhimedeiden pisteen. Katsokaamme ensin nomoteettista (selittävää) yhteiskuntatiedettä. Nomoteettinen yhteiskuntatiede lähtee siitä, että on mahdollista löytää eri aikakausina päteviä yhteiskunnallisia lainomaisuuksia, jotka kerran paljastettuna ovat käyttökelpoisia *kaikille* aikakausille ja *kaikille* yhteiskuntarakennelmille, meidän mukaanlukien. Kunhan tiede löytää tällaisen lainomaisuuden, on sen avulla mahdollista *selittää* yhteiskuntamme instituutioita ja siten myös ymmärtää niitä *täysin ja todenmukaisesti*. Samalla kun ammenamme historiallisen tietoisuutemme mahdollisuudet tyhjiin, syntyy meille mahdollisuus ylittää tämän tietoisuuden rajat. Hermeneuttiset tieteet johtavat samankaltaiseen lopputulokseen. Otaksukaamme, että voisimme pitää hengissä menneiden aikojen ja vieraiden kulttuurien ihmisiä, olettakaamme vielä, että pystyisimme lukemaan näiden ihmisten ajatuksia (tai tekstejä) ja näin saamaan selville, mitä he todella tarkoittivat (tai tarkoittavat). Lopuksi olettakaamme, että voimme näiden toimintojen ansiosta tarkkailla itseämme näiden toisten, "vieraiden" silmin ja heidän kulttuurisesta kontekstistaan lähtien. Kun annamme näiden toisten tarkastella omia instituutioitamme, omaa historiallista tietoisuuttamme, asetamme Arkhimedeiden pisteen oman kulttuurimme *ulkopuolelle*.

Käsittekominaatio "sosiaalitieteet" ilmentää tämän kielipelin vaatimuksia, kunnianhimoa ja tavoitteita saavuttaa todellista modernin yhteiskunnan itseymmärrystä. Luonnontieteitä ja yhteiskuntatieteitä on pitkään pidetty *tieteeksi* kutsutun yhteishankkeen kaksosina. Riippumatta siitä, kannattaako yhteiskuntatieteiden pitää luonnontieteitä esikuvinaan, pidetään *molempia* sekä *eksakteina* että *kumulatiivisina*. Kun sitten on selvinnyt, että se, mitä on pidetty eksaktina, onkin epätarkkaa, on tätä pidetty *ohimenevänä* tilana. Niinpä esimerkiksi ajatellaan, että yhteiskuntatieteet ovat vielä "uusia ja nuoria", ne eivät vielä ole selvinneet lapsuudestaan, eivätkä löytäneet oikeita ja kelvollisia metodeitaan. Monet liittävät sosiologian ongelmat sen nuoreen ikään, mikä on heikko puolustus kun ajatellaan, miten vaikkapa ydinfysiikka on paljon "nuorempi" tiede. Sosiaali- ja luonnontieteen yhteys oli yksinkertaisesti virhe, joka johtaa yhteiskuntatieteen vähättelyyn ja puolustautumiseen. Alunperin ei kuitenkaan ollut kysymys pakkoavioliitosta vaan liitosta johon liitettiin suuria toiveita.

Näitä odotuksia ei ole vielä kokonaan haudattu. Prosessissa, jossa modernit kulttuuriset alueet erkaantuvat toisistaan, ovat yhteiskuntatieteet kiinnittyneet yhteen *hallitsevaan* alueeseen; tieteeseen. Max Weber, jonka visio kulttuuristen alueiden diffuusioista tarjoaa selväjärkisen diagnoosin Modernista, puhuu *tieteestä*

ammattina, vaikka hänellä on mielessään pelkästään yhteiskuntatiede. Sosiaalitieteisiin on viimeisen 50 vuoden ajan suhtauduttu asiallisesti samoin kuin luonnontieteisiin, vaikka tieteiden eroista ollaan tietoisia. Tämä uusi huomio konstituoivat yhteiskuntatieteet *riippumattomana*, omiin sääntöihinsä ja normeihinsa nojaavana alueena, joka eroaa luonnontieteistä monissa olennaisissa suhteissa. Yhteiskunta- ja luonnontieteiden yhä ilmeisemmin hedelmätön järkiavioliitto, näyttää päättyneen hiljaiseen avioeroon. Tämä ei johdu vain siitä, että kaikki yritykset yhteiskunnallis-historiallisten universaalien lakien löytämiseksi näyttävät epäonnistuvan; myös ”idiografiseen” yhteiskuntatieteeseen asetetut toiveet eivät näytä toteutuvan. Lyhyesti sanoen luonnontieteet ovat kaikista paradigmanmuutoksista huolimatta osoittaneet että ne ovat *olennaisessa mielessä kumulatiivisia* kun taas yhteiskuntatieteet ovat olennaisessa mielessä osoittaneet *ei-kumulatiiviseksi* — vastoin kaikkia vastakkaisia lupauksia.

Tietäminen voi olla kumulatiivista, jos sen kielipeli palvelee perustaltaan ongelmanratkaisua. (X on ratkaissut yhden ongelman; minä voin rakentaa tämän ratkaisun perustalle; voin jatkaa ja ratkaista toisen ongelman jne.) Yhteiskuntatieteissä tämä merkitsee vaikka sitä, että kun Marx on ratkaissut joitakin ongelmia, on Tönnies jatkanut siitä eteenpäin. Weber on vienyt heidän työtään jatkaen tiedettä eteenpäin, Parsons on kaikkia näitä ratkaisuja hyödyntäen kehittänyt omia ratkaisujaan, ja nykyaikana Luhmann rakentaa sosiologiaansa kaikkien edeltävien sosiologien tutkimuksille, jne. Tämä kuulostaa parodialta ja onkin sitä. Tällaisen olettamuksen parodinen luonne syntyy siitä, että yhteiskuntatieteilijät eivät ensisijaisesti työskentele ongelmanratkaisujen kanssa. He panevat paljon enemmän painoa itseymmärryksemme lisäämiseen.

Yhteiskuntatieteilijät puhuvat ongelmista, selittävät niitä, asettavat niitä tähän tai tuohon yhteyteen. Yhteiskuntatieteissäkin ratkaistaan toki ongelmia, mutta tämä tapahtuu näissä yleisissä puitteissa ja yhteyksissä. Yhteiskuntatieteissä ei ole ongelmien lopullisia ratkaisuja, ei edes työskenneltäessä *yhden ja saman paradigman* puitteissa. Tässä mielessä yhteiskuntatieteet ovat filosofian eivätkä luonnontieteiden sukulaisia. Tämän tosiseikan hermeneutiikka on Diltheystä lähtien ollut hyvin tunnettua.

Erottuaan luonnontieteistä yhteiskuntatieteet voivat vakiinnuttaa itsenäisen alueensa ja luopua tietonsa ja tarkkuutensa kumulatiivisuuden vaatimuksesta. Yhtä tieteen edellytystä pitää kuitenkin noudattaa: *totuudenkaltaisuutta* (verisimilitude), jota ilman ei voi olla mitään yhteiskuntatiedettä. Miten voidaan ratkaista totuudenkaltaisuuden vaatimus tilanteessa, jossa yhteiskuntatieteet eivät ratkaise ongelmia (tai kun ongelmanratkaisu on niissä alempiarvoisessa asemassa), ja jossa ne tuottavat kumulatiivista tietoa ainoastaan julkaisujen määrällä mitaten?

Ensinnä pitää päästä eroon yhdestä väärinkäsityksestä. Nietzsche on kerran sanonut, että tiede on keksitty, jotta totuutta vastaan voitaisiin taistella. Heideggerin mukaan alkuperäinen kreikkalainen käsitys totuuden luonteesta, jota kuvattiin sanalla *“aletheia”* (paljastettu), on korvattu modernissa filosofiassa ja modernissa tieteissä totuutta koskevalla *teorialla*. Oikea tieto, tai heijastus, tai tarkkuus on ottanut totuuden aseman. Tietyt suuntaukset filosofiassa, erityisesti positivistisesti suuntautuneet, ovat itse teossa vastuussa tästä hutiloinnista, ja myös sosiaalitieteilijät ovat siitä osin vastuussa. Pyrkimys oikeaan tietoon ei sinänsä voi estää eikä ilmentää totuutta. *Totuus ja oikea tieto ovat yksinkertaisesti eri asioita*. Oikeasta tiedosta voi tulla totuutta (mikäli jäljempänä esitettävät ehdot täytyvät), mutta siitä ei voi tulla totuutta siksi, että se sisältää oikeaa tietoa.

Suurimmat yhteiskuntatieteilijät ovat vähintäänkin kieltäytyneet sekoittamasta oikeaa tietoa ja totuutta toisiinsa. Väittäjä, että oikean tiedon etsiminen mahdollistaa totuuden tietämisen, voi herättää väärä toiveita, joiden täyttämiseen yhteiskuntatieteen kyvyt eivät riitä. Mutta *miten* voidaan oikeuttaa totuudenkaltaisuuden vaatimus? Miten voidaan ratkaista, onko tämä vaatimus

toteutettu? Tämä kiistakysymys voidaan pukea muotoon: mitkä ovat oikean tiedon *kriteerit*, ja mitä ovat totuudenkaltaisuuden *kriteerit* yhteiskuntatieteissä? Kun meidän onnistuu osoittaa nämä kriteerit, olemme ymmärtäneet yhteiskuntatieteet, jos ei täydellisesti, niin tyydyttävästi.

II Oikean tiedon etsiminen yhteiskuntatieteissä

Vaikka moderni tiede on sitoutunut kartesiolaisen ajattelun pätevyyssehtoihin, huomaa jokainen yhteiskuntatieteen historiaa asiallisesti tarkasteleva tutkija, ettei siinä ole otettu täydestä Descartesin, Spinozan tai Hobbesin 1600-luvulla kehittämiä rationalistisia totuus-kriteereitä. Suurten rationalistien antamaa neuvoa, jonka mukaan meidän tulee heittää menemään kaikki kirjamme, koska lukeminen johtaa ymmärryksemme vain erehdyksiin ja ennakkoluuloihin, ei voi yhteiskuntatieteissä seurata. Myös toinen metodologinen imperatiivi, jonka mukaan kaikki todistukset tulee johtaa mahdollisimman harvoista aksiomista, ei voi tulla yhteiskuntatieteissä täytetyksi. ”Tietää jotakin” merkitsee yhteiskuntatieteissä aina vähintään tiettyjen tekstien tuntemista. Myös erittäin tarmokkaat yritykset matematisoida määrättyjä yhteiskuntatieteiden suuntia, johtavat pian luopumiseen täysin rationaalisi-deduktiivisesta mallista. Kuten Anthony Giddens oikein huomauttaa, puhtaan empiirisille menetelmille ei ole käynyt sen paremmin. Nimetäksemme vain yhden esteen: niin kutsuttu fakta-aineisto ei perustu yhteiskuntatieteissä koskaan pelkästään havaitsemiseen. Nykyään ”yhteiskuntatieteiden alueilla jotakin tietäminen” merkitsee joko ”omata paljon informaatiota”, ”olla lukenut” tai ”olla koulutettu” tms. Vaikka tästä kehityksestä ei pitäisikään, on pakko myöntää, että käsite ”sivistys” sisältää aspekteja ”oikean tiedon omaamisesta”, ainakin yhteiskuntatieteissä. Tämä on muuten tilanne, jota Descartes olisi varmasti kutsunut *täydelliseksi tietämättömydeksi*. Suuren rationalistisen tradition yhä vaikuttava elementti on ”kartesiolainen momentti”, joka sisältyy kaikkeen tieteelliseen tutkimukseen. Tarkoitankartesiolaisella momentilla sitä mitä Kant kutsui *itseajatteluksi*, jotakin joka kieltäytyy hyväksymästä mitään tekstiä, lausumaa tai esitystä *ehdottomaksi* auktoriteetiksi.

Tietäminen voi olla oikeata vain jos se tuntuu myös tutkijan oman ymmärryksen mukaan hyvältä. Ei vain kriittinen teoria (habermasilaisen kolmisoinnun mukaisesti nomoteettinen, hermeneuttinen ja kriittinen yhteiskuntatiede) harrasta kriittistä lukemista, vaan kaikki suuntaukset yhteiskuntatieteissä tekevät sitä. Kaikkein vannoutuneinkin antisubjektivistit täyttää *itseajattelun* kriteerin niin kauan kuin hän työskentelee yhteiskuntatieteellisesti. Jopa antikartesiolaisella on ”kartesiolainen momenttinsa”.

On vielä eräs kartesiolainen jälkisaadös, josta yhteiskuntatieteet eivät kykene täysin luopumaan. Vaikka yhteiskuntatieteilijät eivät kartesiolaisten tavoin pidä esityksen selvyttä ja kirkkautta osoituksena sen totuudellisuudesta, pyrkivät he kuitenkin omassa esityksessään mahdollisimman suureen tarkkuuteen ja selvyyteen. Yhteiskuntatieteissä voidaan vain harvoin järkevässä mielessä turvautua ”reaalimääritelmiin”, sillä mitä keskeisempi ja tärkeämpi yhteiskunnallinen idea on, sitä vaikeampi sitä on käsitteellisesti määritellä. Yrittäessämme määritellä ”yhteiskunnan”, ”työn” tai ”kulttuurin” kaltaisia käsitteitä, huomaamme pian, että syntyvät määritelmät ovat täysin mitäänanomattomia, merkityksettömiä, eivätkä palvele pyrkimyksessä oikeaan tietoon. Aina tosin voidaan turvautua nominaalimääritelmiin, ja sellaiset määritelmät voivat toimia orientaationa. Niillä ei kuitenkaan ole tiedollista arvoa, eivätkä ne lisää tietämystämme — olipa tämä tieto oikeata tai väärää. Juuri tämän takia Weber puhuu käsitteestä *määritys* määritelmän sijasta. *Määritys* selvittää ajatusta niin pitkälle kuin mahdollista: ei pyritä siihen, että näin määritetty käsite jokaisessa käytössä ja tulkinnassa merkitsee samaa, vaan että se tarkoittaa

enemmän tai vähemmän sitä, mitä itse olemme päättäneet sen tarkoittavan.

Myös ei-identtisten aspektien suhteen vallitseva tilanne, jossa myös yhden käsitteen konsistenttia käyttöä ei voida tarkastella täysin konsistentisti samalla tavoin, ja seikkaa myös tullaan tarkastelemaan täysin vastakkaisilta puolilta. Lyhyesti sanoen yhteiskuntatieteissä ei päde ainoastaan toisten tieteiden tapaan kumoamisen periaate, vaan myös *tulkinnan ja uudelleentulkinnan* periaate. Kun yhteiskuntatieteet täyttävät nämä, ne eivät ole vain osumatta kriteereihinsä "*clare et distincte*", vaan ne täyttävät nämä sitoumuksena.

Se mikä alkoi tässä näennäisesti tavalliseen apologettiseen tapaan (yhteiskuntatieteet eivät voi olla täysin deduktiivisia eivätkä täysin induktiivisia; sosiaalitieteet eivät kykene selvästi ja yksimerkityksisesti määrittelemään omia peruskäsitteitään) päättyy positiiviseen kannanottoon: puhuessamme yhteiskuntatieteestä puhumme tietämisen muodosta, jonka suhteen pätee tulkinnan ja uudelleentulkinnan periaate. *Merkittävät yhteiskuntatieteelliset tutkimukset ovat aarrearkku, josta me kaikki voimme aina hyötyä* etsiessämme mielekkyyttä ja oikeata tietoa.

Olipa ensisijaisesti kyse vain tapahtumien, instituutioiden tai joidenkin muiden seikkojen tulkinnasta tai jopa selittämisestä, täytyy joka tapauksessa sekä tulkinnan että selittämisen olla *plausiibelia*. Todennäköisyys ja hyväksyttävyyys korvaavat yhteiskuntatieteissä usein totuudenkaltaisuuden. Koettelu, sanoo Collingwood, on käännös latinan kielen käsitteestä *probare*, jonka merkityksenä on myös "uskottavaksi tekeminen", eli plausibiliteetin luominen. Nyt olemme tärkeässä tienhaarassa. Vaikka oletan, että totuudenkaltaisuus voidaan kuvailla myös plausibiliteetin mielessä, en oletta, että yhteiskuntatieteissä voitaisiin yleisessä mielessä pitää plausibiliteettia oikean tiedon riittävänä kriteerinä.

On yleisesti tunnettua, että plausibiliteetti on myös *retoriikassa* keskeinen kategoria. Tähän haluan lisätä, että plausibiliteetti ja todennäköisyys ovat myös arkiajattelussa teorian oikeuden kriteereitä. Jos siis yhteiskuntatieteelliset teoriat olisivat oikeita, jos ne ovat plausiibeleja, olisivat totuudenkaltaisuuden kriteerit silloin todistettavasti identtisiä retoriikassa, yhteiskuntatieteissä ja arkielämässä. Koska tämä ei ole kovinkaan lupaava lähtökohta, voisimme etsiä kriteeriä, joka olisi plausibiliteettia *vakuuttavampi*. Tämä kriteeri voisi kuitenkin olla vain varman tiedon kriteeri, siis kriteeri, jonka olemme edellä torjuneet. Ulospääsy tästä umpikujusta näyttää olevan suunnassa, jossa ei lähdetä yleisistä plausibiliteetista vaan *erityisistä plausibiliteetin kriteereistä*. Tiivistäen: mikä tekee retoriikan ja arkielämän teorioista plausiibelin, ei ole identtistä sen kanssa, mikä tekee yhteiskuntatieteellisestä ajattelusta plausiibelia. Retoriikan ja yhteiskuntatieteiden plausiibelius-kriteerit on siis erotettava toisistaan.

Totuudenkaltaisuus on yhteiskuntatutkimuksen *tulos*, ja tämä tutkimus pitää toteuttaa määrättyjen normien mukaan. Yksi näistä normeista kuuluu: *yhteiskuntatieteen ei tule väärinkäyttää kohteitaan yhteiskuntatieteilijän päämäärien saavuttamisen keinona*. Tiedon vastaanottajia käytetään välineinä kun teoria formuloidaan niin, että tiedon vastaanottajia käsitellään sosiaalitieteilijän toivomusten mukaisesti, tai jos heissä pyritään herättämään tiettyjä tunnereaktioita, tai heidän määrättyjä intressejään pakotetaan. Tämä on yhtä lailla käytännössä (moraalisesti) kuin teoreettisestikin kiellettyä. Käytännössä (moraalisesti), koska tullessaan tällä tavalla vääriin kohdeksi, tulee tiedon vastaanottaja manipuloinnin kohteeksi (mikä on vahvan retoriikan tarkoituksena). Kielto koskee samoin myös teoreettista tasoa, koska vahvan retoriikan mielessä teoria voi olla vastaanottajan kannalta plausiibeli mutta on sitä vain yksin hänelle. Sen lisäksi teoria pysyy vastaanottajalle plausiibelina vain niin kauan kuin sillä todellakin on ne tunteet ja intressit, joilla teoreetikko pelaa.

Vaikka vahva retoriikka on yhteiskuntatieteissä kielletty, ei se merkitse, että arvottamisen sinänsä tulisi olla kielletty. Ei-retori-

sen tai lievästi retorisen yhteiskuntateorian ei tarvitse olla "arvovapaata". Olen toistuvasti ilmaissut yhtyvänä Weberin ajatukseen, jonka mukaan yhteiskuntatieteet seuraavat omia normejaan, eikä toisten kulttuuristen alueiden normien tule antaa vaikutusta niihin. Tällä en kuitenkaan tarkoita, että arvot, jotka pätevät toisilla alueilla, eivät voisi *rikastuttaa* yhteiskuntatieteellistä tutkimusta tai ohjata sitä kriittisiin näkökulmiin, joista tutkimusta voidaan tehdä.

Monet erilaiset, samassa määrin plausiibelit ja tieteelliset teoriat voivat esiintyä rinnakkaisina, kun yhteen arvoon kiinnittynyt teoria pätee yhdellä alueella ja toiseen arvoon kiinnittynyt teoria pätee toisella alueella. Siitä huolimatta, jotta yhteiskuntatieteissä pätevät normit täyttyisivät, tulee jokaisen teorian noudattaa periaatetta, jonka mukaan teorian rakentaminen on yksi ja vastaanottajien manipulointi toinen seikka. Kun Weber esimerkiksi väittää, että yhteiskuntatieteilijän tulee huolellisesti työskennellä "ikävien tosiasioiden" parissa (siis sellaisten, jotka kyseenalaistavat heidän teorioitaan tai jopa hautaavat ne), silloin Weber kääntyy vahvaa retoriikkaa vastaan, mutta *ei arvoja vastaan*, siten kuin hän ne ymmärsi. Tämä yksinkertaisesti siksi, että tosiasiat eivät sinällään ole sen paremmin ilahduttavia kuin ikäviäkin, niistä *tulee* ilahduttavia tai ei-ilahduttavia määrätyn teorian puitteissa.

Siksi on tultava johtopäätökseen, että vaikka plausibiliteettia ja totuudenkaltaisuutta ei pidetä samoina ja plausibiliteetille halutaan etsiä kriteereitä, jotka pätevät vain yhteiskuntatieteissä, niin yhtä teemaa, instituutioita, kokemusta jne. koskien voidaan esittää useampia kuin *yksi* plausiibeli teoria. Jo tämä seikka riittää kumoamaan käsityksen, jonka mukaan totuudenkaltaisuus (plausibiliteetin yksi muoto) *tarkoittaisi samaa* "vastaavuuden" kanssa. Totuudenkaltaisuus ei tarkoita samaa kuin vastaavuus, sillä aina ei ole olemassa "jotakin" jota oikea tieto vastaisi. Vastaavuuden yksi *määrävä aspekti* on, että jokaisen tulkinnan ja teoriatyypin faktojen asiallinen eksistenssi ja "so-sein", jota näin käsitellään, on vahvistettava. Yksinkertaistaen ja tiivistäen: totuudenkaltaisuus yhteiskuntatieteissä voidaan nähdä *identiteetin ja ei-identiteetin identiteettinä*.

Mistä hyvänsä yhteiskuntatieteellisestä tutkimuksesta voidaan sanoa, että siinä on *ydin ja kehä*, ei kuitenkaan siinä mielessä, että kyse olisi teorian kahdesta toisistaan erotetusta osasta, vaan eräässä mielessä kahdesta aspektista. Vältääkseen vääriymmärrystä haluan painottaa, että "ydinaspekti" ei ole identtinen faktojen yhteenlaskettujen tulkintojen kanssa, eikä "kehäaspekti" ole identtinen yleisten teoreettisten kehysten kanssa, joita yhteiskuntatieteilijä käyttää.

Ydintieto on tietoa, johon voidaan hyvällä syyllä uskoa jokaisen ihmisen pääsevän kaikki lähteet tutkittuaan, relevantteja ilmiöitä tarkkailltuaan, jokaisen tutkimuskohteeseen perehtyneen tiedeyhteisön jäsenen kanssa keskusteltuaan, ja tehtyään tätä *kaikista ajateltavissa olevista* perspektiiveistä lähtien. "*Kehätieto*" on tietoa (näkemys, teoria, tulkinta, ymmärtäminen), joka saavutetaan yhdestä määrätystä lähtökohdasta, erityisestä perspektiivistä, tai tietyn kulttuurisen intressin puitteissa; tietoa, jonka jakamisen toisten ihmisten kanssa mahdollistavat yksilölliset tai kollektiiviset yhteisen elämän kokemukset. Siksi ei voida olettaa, että *jokainen* ihminen päätyisi samanlaisiin näkökulmiin, teorioihin, tulkintoihin ja ymmärrykseen: lyhyesti samoihin tietoihin asioista. Yhtä vähän voidaan olettaa, että jokainen saisi saman tuloksen. "Kehätiedolla" on erityinen merkityksiä luova ominaisuus, koska se sisältää originaalisuuden, innovatiivisuuden, uutuuden ja yllätyksellisuuden elementtejä, toisin sanoen elementtejä joiden avulla odottamaton ja mielikuvituksellinen liitetään "yttimeen". Jos "kehä" on ytimeen nähden liian ohut, on yhteiskuntatieteellisestä työstä syntyvä tieto oikeaa mutta pitkäveistä, informatiivista, mutta vain vähän tärkeää. Jos "kehä" on liian leveä, liian vahva suhteessa ydintietoon, on työstä tuloksena pikemminkin fiktiota tai ideologiaa kuin todellista yhteiskuntatieteellistä tutkimusta. (Haluan tässä painottaa, että myös ydintieto voidaan kumota.)

“Ydin” ja “kehä”, “identiteettielementit” ja “ei-identiteettielementit identiteetin sisällä” tulee pitää oikeassa suhteessa keskenään, ja tämä on yksi modernin yhteiskuntatieteen vaikeimmista tehtävistä, ellei sitten kaikkein vaikein. Modernilla yhteiskuntatieteellä on tydytettävään kahdenlaisia vaatimuksia. Toisaalta siihen kohdistuu tällä alueella viime aikoina kasautuneiden valtavien informaatiomäärien paine. Tämä informaatiokasumalla ei juuri ole merkitystä kumulatiivisessa ongelmanratkaisujen edistymisessä — sellainen olisi epätyypillistä kunnan yhteiskuntatieteelle. Yhteiskuntatieteilijälle riittää teemansa kannalta olennaisen informaation huomioonottaminen. Se pitää ottaa huomioon riippumatta siitä, onko informaation kerääminen kannattavaa vai ei, heitetäänkö informaatio myöhemmin syrjään vai ei. Päätöksenteko siitä, mikä kannattaa ja mikä ei, on harkinnanvarainen asia ja riippuu tutkijan perspektiivistä (kehätiedosta). Mutta käytännössä on mahdotonta ottaa huomioon kaikkea informaatiota jokaisesta perspektiivistä. Jäljelle jää sekalainen joukko ydintä kasvattavaa informaatiota.

Mikä sitten on oikea balanssi “identiteettielementin” ja “identiteettiin sisältyvän ei-identiteetin” välillä “ytimessä” ja “kehässä”. Tähän kysymykseen ei ole yleistä ratkaisua. Arvio riippuu aivan liiaksi yhteiskuntatieteilijän *fronesiksesta*. Kuten Aristoteles kerran totesi, oikea määrä on “liian paljon” ja “liian vähän” välissä. Yhteiskuntatieteeksi kutsutun kulttuurisen osa-alueen normit käyttäytyvät kuten kaikki muutkin normit. Niitä pitää käyttää, ja eri tilanteissa niitä on sovellettava eri tavoin kunkin tehtävän vaatimalla tavalla. Tarpeen tullen yhteiskuntatieteilijät mobilisoivat *fronesiksensa*, ja parhaat heistä osuvat siinä ohessa maaliin. Oikea suhde riippuu monista tekijöistä, ja yksi niistä on, kuten Croce sanoo, työtä ympäröivässä “ilmiökentässä”. Ja lopuksi on lukuisia yhteiskuntatieteellisiä suuntauksia, ja jokaisella on *myös* omat heikot ja vahvat norminsa. Myös nämä “lajinormit” voidaan poistaa ja uudet normit (ja/tai tyylit) voidaan vakiinnuttaa niiden tilalle. On mahdollista kuvitella eräänlainen “yhtenäistiede” analogisesti sen kanssa, mitä nimitämme “yhtenäistaideteokseksi”.

Olen jo kaksi kertaa tuonut esiin oikeaan tietoon ja totuuteen pyrkimisen välisen eron, koska pidän tätä erittäin tärkeänä. Juuri tämä näiden käsitteiden väärä käyttö synonyymeina on johtanut “oikean tiedon” huonoon huutoon ajankohtaisessa filosofisessa keskustelussa. Tuodakseni tarkoitukseni selvästi esiin, tulisi minun nyt käsitellä totuutta koskevia kysymyksiä. Sellainen uhkayritys on kuitenkin tämän hankkeen rajojen ulkopuolella. Siksi minun on pakko tyytyä vain muutamiin selventäviin huomautuksiin. Arkikieltä käytävä ihminen suhteuttaa tietoa, metaforia, symboleja, kokemuksia ja näkemyksiä “totuuteen” kun tieto, metaforat symbolit kokemukset jne. *koskettavat hänen koko eksistenssiään*.

Totuus on itseasiassa “kokonainen”, *ei* koska *totuus on jotakin totaliteetin kaltaista*, vaan koska se koskee *meidän eksistenssiämme kokonaisuutena*. Tässä mielessä totuus on aina myös *subjektiiivista*. Arkielämässä tämä voi merkitä “totuutta-minulle”. Kun minusta otetaan röntgenkuva jotta haluttaisiin varmistaa, onko minussa syöpä, ja lääkäri kääntyy radiologin puoleen kysyäksään “mitä kuvassa näkyy?”, kysyy hän toisin sanoen “miten tapauksen laita on?”. Itse pelkään pahinta ja siksi käännyn tohtorin puoleen ja pyydän “kertokaa minulle totuus!”.

Uskonnot, erityisesti juutalaisuus, kristillisuus, buddhalaisuus, islam, taolaisuus sekä filosofia (samoinkuin maallisen viisauden toisetkin lajit) etsivät sellaista yhtä tietoa, yhtä myyttiä, yhtä symbolia, joka *koskee kaikkien eksistenssiä*, joka antaisi kaikkien ihmisten elämälle merkityksen ja jota siksi voidaan kutsua “holistiseksi”. Pyrkimys kohti oikeaa tietoa on erityisen kunnianhimon kohteena. Yhteiskuntatieteilijän kunnianhimon tydyttäminen, hänen oman suunnitelmansa täyttämisen on ainoa vaatimus, jonka yhteiskuntatieteilijän on täytettävä. Mutta myös tämä pysyy toistaiseksi kunnianhimon, aikomuksena.

III Mitä “ymmärtäminen” tarkoittaa yhteiskuntatieteissä?

Kuten jo mainittiin, sitä vaikeampi kategoriaa on määrittellä, mitä keskeisemmästä, ratkaisevammasta, “eksistentiaalisemmasta” käsitteestä on kysymys. Mitä “ymmärtämisellä” kulloinkin tarkoitetaan, riippuu siitä yhteydestä, jossa kategoriaa käytetään. Kun siis tämä käsite tulee tässä kappaleessa *määritetyksi* (ei siis määritellyksi), voin vain kertoa, että käsitykseni ymmärtämisestä ainakin tässä kontekstissa mukautuu tämän hankkeen tarkoituksiin. En käytä tätä käsitettä sen laajassa filosofisessa merkityksessä, ei siis “*Daseinin*” ainesosana eikä myöskään “*conditio humanan*” ainesosana, vaan se on sitä, mitä sanon sen tässä olevan. En silti pidä ymmärtämisestä vain yksinkertaisesti samana kuin tulkintaa, sillä vaikka mielestäni jokainen tulkinta on myös ymmärtämistä, ei jokainen ymmärtäminen ole tulkintaa. Meidän ei ole pakko tulkita sitä, mitä ymmärrämme. Saman kulttuurin piirissä elävien ihmisten kesken vallitsee melko suuri yhteisen ymmärryksen alue, jota ei tarvitse enempää miettiä eikä myöskään tulkita. Tämä ei päde yksin jokapäiväisessä kommunikaatiossa vaan myös yhteiskuntatieteissä (vaikka tämä taustalla oleva peruskonsensus voi tietenkin muodostaa tulkinnan kohteen). Haluan lisäksi keskustella sekä selittämisen että tulkinnan tarpeesta, ja näistä molemmista ymmärtämisen tarpeen alakäsitteinä. Tätä kohtaa selventääkseni haluan sanoa, että ymmärtäminen (yhteiskuntatieteellisessä yhteydessä) ei edusta vain “mielen tuottamaa”, vaan myös “mielen tuottamaa jostakin, jota mieli tuottaa”, tai ainakin “mielen tuottamia määrättyjä aspekteja, jotka myös ‘tuottavat mieltä’ määrätyn tutkimuksen objektsuhteissa”. Siksi *yhteiskuntatieteissä* voidaan selittäminen käsittää “ymmärtämiseksi” sellaisella tavalla, joka ei voisi luonnontieteissä olla mahdollinen. Voidaan esimerkiksi lähteä siitä, että niin kutsuttu “arvolaki” (puhdas selitysmalli) merkitsee ostajalla ja myyjälle jotakin sellaista, jossa on mieli. Ei kuitenkaan voida lähteä siitä, että painovoimalaki tuottaa omanlailla “mielen”. Näemme siis, että myös tematisoidessamme ymmärtämisongelman, jatkamme edelleen keskustelua oikeasta tiedosta yhteiskuntatieteissä.

Ymmärtäminen on *relationalista* siinä mielessä, että se on suhteessa toimintaan tai toiminnan aikomukseen. Fenomenologit, erityisesti Schütz, ovat osoittaneet, että sama ymmärtämistaso riittää yhdessä tapauksessa mutta ei toisessa. Olen ymmärtänyt, kun en halua enää ymmärtää lisää, kun ei enää tarvitse mennä pidemmälle (tai ei enää voi mennä pidemmälle). Olipa ymmärryksen aste miten korkea hyvänsä, jää silti aina jotakin ymmärtämättä. Sokrateesta lähtien tiedämme, että tämä ymmärryksen vajavaisuus vaivaa sitä enemmän, mitä korkeampi ymmärryksen taso on.

Ymmärryksen tuolle puolen jää aina salaisuuksia, kysymysmerkkejä, epäselvyyksiä, tuntematonta aluetta, joka yhtäaikaan vetää puoleensa ja torjuu. Voimme ymmärtää oikein hyvin jotakin etäistä tuttavaa, mutta lähimmän ystävän ajatukset voivat tuntua torjuvilta ja pysyä ikuisesti arvoituksina. Mitä lähemmältä taideteos sydämessämme tuntuu, sitä vähemmän ymmärrämme sitä kokonaan. Niin kauan kuin yhteiskunnalliset instituutit ja historialliset kokemukset pysyvät meille “kyseenalainastamatta annettuina”, ymmärrämme niitä tietyssä määrin. Sillä silmänräpäyksellä jolloin alistamme ne huolelliseen koetteluun, ymmärtääksemme, mistä niissä on todella kysymys, ryhdymme loppumattomaan etsintään. Mitä tärkeämpi määrätty instituutio, elämäntapa tai historiallinen kokemus aikamme yhteiskunnalliselle tajunnalle on, sitä vähemmän se antaa itseään ymmärtää kokonaan, riippumatta yhteiskuntatieteilijöiden tarjoamista “lopullisista” ja “ehdottomista” selityksistä.

Voimme pysähtyä määrätylle ymmärtämisen tasolle mutta etsintää voi myös jatkaa. Jos päätämme jatkaa, onpa sitten kyse arkielämästä, tieteestä, filosofiasta tai jostakin muusta, astumme

”hermeneuttiseen kehään”. Tämä kehä on oikeastaan luonteeltaan paremminkin spiraali, koska se ei koskaan sulkeudu kokonaan uudelleen. Kun olemme ”ennalta” ymmärtäneet jotakin, ymmärrämme asiat jatkossa niin, että aikaisempi ymmärrys sisältyy uuteen korkeammalla tasolla ja niin edelleen. Hegel aikoinaan kutsui tämän jatkuvan spiraaliliikkeen tuotosta ”konkreettiseksi yleiseksi”. Tällainen liike voi löytyä yksilön kasvun kautta, mutta kyse voi olla myös kulttuurisen objektivaation tuottamasta oppimisprosessista.

Modernissa arkielämässä, kuten arkielämässä yleensäkin, määrättyjä sääntöjä pidetään epäilyksellä annettuina. Koska niitä pidetään epäilyksellä annettuina, päättyy ymmärtämisen tarve heti kun on saavutettu sääntöjenmukaisen toiminnan mahdollistava kompetenssi. Silti kaikkien normien ja sääntöjen kokonaisuus ei ole missään tapauksessa epäilyksellä annettua. Moderni arkielämä vaatii avointa, dynaamista ja tulevaisuuteen suuntaavaa kriittistä asennetta, taukoamatonta kyselyä ja normien ja sääntöjen koettelua. Habermas kuvaa tätä tendenssiä ”elämismaailman rationalisoitumiseksi”. Kuitenkin juuri siksi, että näitä normeja ja sääntöjä on alati kyseenalaistettava ja koeteltava, on sääntöjen seuraaminen ja ymmärtämistä koskeva toiminta irrelevanttia. Moderni ihminen kykenee täydellisesti seuraamaan sääntöjä ja samalla olemaan niitä ymmärtämättä. Oman teoreettisen sanastoni mukaan ilmaistuna ihmiset voivat jonkun normin perusteella ”irrationalisoida” nämä säännöt. Arkielämässä tarpeemme tekevät maailmamme ymmärtämisen kasvavassa määrin tutkimattomaksi ja läpinäkymättömäksi. Traditionaalisen ja modernin elämän taitekohdassa Hebbelin Mestari Anton kuvasi epätoivoissaan Maria Magdalenassa: ”En enää ymmärrä maailmaa.”

Yhteiskuntatieteillä, tällä modernilla kielipelillä *par excellence*, on modernien elämäntyylien, modernin arkipäivän toiminnan kanssa yhtymäkohta. Yhteiskuntatieteet lupaavat selitystä tutkimattomalle ja käsittämättömälle, ne lupaavat huolehtia modernin yhteiskunnan itseymmärryksestä, mutta ne käyvät samaa spiraalipolkua, jota arkipäivän toiminta seuraa silloin kun se kyseenalaistaa

omaa ymmärtämistapaansa. Mitä pidemmälle yhteiskuntatieteet kulkevat ”ymmärtämisen kehällä”, sitä valoisammaksi ne valaisevat läpitunkemattoman ja läpinäkymättömän yhteiskuntaelämämme luonteen. Tietyt yhteiskuntatieteelliset teoriat yrittävät voittaa nämä vaikeudet luonnehtimalla modernia maailmaa sääntöjen ohjaamien instituutioiden kompleksiksi. Puhtaat systeemi-teoriat ovat sellaisia yrityksiä. Hinta, jonka ne joutuvat siitä maksamaan on, että niiden on erotettava toisistaan elämäkokemus ja toiminta ja toisaalta yhteiskuntateoria. Ne maksavat tämän hinnan, koska ne eivät ota oikean tiedon etsintäänsä mukaan toimintaa (siihen katsomatta, onko kyse passiivisesta lukijasta vai aktiivisesta yhteiskunnallisesta toimijasta), vaan yksinkertaisesti kuvaavat toiminnan alistavia sääntöjä ja systeemisiä pakkoja. Ongelmien läpinäkymättömyys kasvaa kun mielen etsimisen yhteydessä koko maailma, todellinen toiminnan olinpaikka, julistetaan kysymättä annetuksi. Tämä johtaa tulokseen, jossa viimeksi mainittu joko lakkauttaa mielen etsinnän tai asettaa tutkijan kokonaan käsittämättömän sosiaalisen universumin eteen.

Kaikki tämä johtaa siihen, että ”ymmärtäminen” merkitsee yhteiskuntatieteissä ”tehdä itsensä ymmärrettäväksi”. Näin ei kuitenkaan kaikkialla ole asianlaista, ja missä näin on, on olemassa tiettyjä eroja. Mystistä kokemuksta (joka myös on tietyllä tavalla ymmärtämistä) ei voida tehdä mitattavissa olevalla tavalla ymmärrettäväksi. Voin myös yrittää ymmärtää parasta ystäväni ilman että vähimmäiskään määrin pyrkisin välittämään toisille ymmärrystäni ymmärrettävissä olevalla tavalla. Antaakseni aivan toisenlaisen esimerkin: esirefleksiiivisessä arkipäivän käytännössä ymmärtäminen ja ”itsensä ymmärrettäväksi tekeminen” ovat täysin toisiinsa kietoutuneita. Niin pian kuin me modernissa arkielämässä jätämme taaksemme itsestäänselvän esirefleksiiivisen ymmärtämisen, muuttuu suhtautumisemme paljolti samanlaiseksi kuin yhteiskuntatieteissä: pyrimme saamaan kestävästi selville, miten voimme tehdä toisille ymmärrettäväksi sen, mitä olemme ymmärtäneet.

Symmetrinen vastavuoroisuus edellyttää molemminpuolista ymmärtämistä. MacIntyre osoittaa, miten antropologisissa yhteyksissä kommunikaation symmetrinen vastavuoroisuus (molemminpuolinen ymmärrys) on silloin ja vain silloin mahdollista kun voimme toistaa omassa kielessämme, mitä toisen kulttuurin edustaja tekee päteväksi ja kääntäen. Ilman molemminpuolista merkitysten käännettävyyttä ei voida saavuttaa molemminpuolista ymmärrettävyyttä, mutta jos emme ymmärrä toisiamme molemminpuolisesti, emme voi ymmärtää toisiamme, koska emme voi itse tehdä itseämme ymmärrettäväksi. Ei edes ole tarpeen mennä antropologiaan saakka, jossa kyse on kommunikaatiosta kahden täysin erilaisen kulttuurin välillä. Käännettävyys on sopivan ymmärtämisen ehtona myös sosiologiassa, politiologiassa ja muissa tieteissä. Toisin sanoen havainnoitsijan puhe pitää olla sopivasti käännettävissä tutkittavan instituution jäsenten kielelle. Jos se ei täytä tätä (minimi)vaatimusta, ei havainnoitsija voi ylipäänsä tehdä itseään ymmärrettäväksi. Yleensä ottaen pitää yhteiskuntatieteilijän mennä niin pitkälle, että sekä prosessi (*modus operandi*) että tutkimuksen tulokset myös laajemmassa julkisuudessa tulevat ymmärretyiksi oikein.

Ymmärryksen rajat löydetään usein jo sellaisessa, missä yhteiskuntatieteilijät



Lähestyminen, Susanna Gottberg, 1993, öljyväri kankaalle

eivät muodosta mitään poikkeusta. Tarve ymmärtää ilmenee ei-ymmärryksen taustaa, läpinäkymättömyyttä ja ei-ymmärrystä vasten. Mutta myös yhteiskuntatieteiden alueella tulevat nämä tarpeet erityisellä, tähän mennessä mainitsemattomalla tavalla rajoitetuiksi. Yhteiskuntatieteiden auktoriteetin rajat ovat täsmälleen yhteiskuntatieteen kulttuurisen alueen rajat. Tämä on yhteiskunnan itseymmärrys, sen ”objektiivinen henki”. Tämä auktoriteetti ulottuu toisille kulttuurisille alueille vain sikäli kuin kaikki kulttuuriset alueet konstituivat yhteiskunnan elämää ja tietoisuutta. Taiteensosiologiassa ei ole mitään auktoriteettia taiteellisten arvojen alueella eikä uskonnon sosiologiassa uskonnollisten arvojen alueella. Vielä enemmän, sosiologia, antropologia ja historiallisia tutkimuksia tekevät tavallisesti ihmiset, joilla ei ole elämäkokemuksellisesti ollut mitään tekemistä tutkimiansa instituutioiden kanssa, varsinkaan jos näillä ei ole ollut tekemistä tutkijan lapsuudenkokemusten kanssa. Täydellisen tarkka ja oikea käänös ei siis ole saavutettavissa.

Jokainen yhteiskuntatieteilijä (yhteiskuntatieteilijöiden joukon yksilönä) joutuu siten tekemisiin oman hermeneuttisen spiraalinsa kanssa. Yhä uudelleen palataan samoihin teemoihin, samoihin ongelmiin takaisin, toisia ymmärretään paremmin, toisia huonommin ja samalla tullaan tuskallisen tietoisiksi siitä, että täydellinen ymmärrys ei ole saavutettavissa. Tämä vaivannäkö jatkuu koko elämän, myös silloin kun se ehkä hetkellisesti, yhdessä tai toisessa vaiheessa, katkeaa. Se, mihin pisteeseen saakka yhteiskuntatieteilijä ymmärtämisen tarvetta toteuttaa, riippuu hänen oikeasta arvostelukyvyvystään, *fronesiksestaan*. Sille, miten löydetään oikea taso ”liian paljon” ja ”liian vähäisen” välillä, ei ole olemassa objektiivisia kriteereitä, joiden avulla voisi orientoitua. Silti yhteiskuntatieteiden normit lupaavat yrittää rehellisesti saavuttaa ymmärryksemme rajat, ja olemaan samalla rasittamatta tämän kieliopin rajoja liiaksi.

IV Tulkitseminen ja selittäminen yhteiskuntatieteissä

Jokainen ymmärrys sisältää vääriymmärrystä, jokainen tulkinta väärintulkintaa. Ymmärtäminen ja tulkinta eivät ole rinnakkaisia ilmiöitä vaan ne ovat vaihtosuhteissa toistensa kanssa. Olen omassa ymmärtämisen käsitteen käytössä pyrkinyt kuvaamaan tätä käsitettä kiertoilmaisun (”määritetty”) avulla ”mielen tuotoksena” jostakin, joka antaa tutkimuksen kohteelle mielen. Tarkemmin sanoen; mitä inhimilliset asiat, manifestaatiot, toiminnat, luomukset, instituutiot yms. antavat mieltä. Kaikissa näissä tapauksissa käsitteä ”mielenluominen” tulkintaa.

Tiedon laji, jonka ympärillä tässä liikutaan, on yhteiskuntatieteet. Emme siis keskustele ikuisten taideteosten tai filosofisten luomusten tulkinnasta. Kiertelemme vain yhden kieliopin ymmärtämisen ympärillä, joka ylpeilee tieteellisyyden ja *objektiivisuuden* vaatimuksella. Ei taide eikä filosofia ole ylpeä ”objektiivisuudestaan”; se on käsite, joka ainakin filosofiassa johtaa epäilemään eklektisyyttä. Sen sijaan yhteiskuntatieteissä objektiivisuus on yksi päänormeista. *Se on yhteiskuntatieteissä oikeellisuuden normi*. Juuri samoin kuin täytyy olla oikeassa tullakseen oikeanlaisiin johtopäätöksiin, täytyy oikeata tietoa saadakseen olla objektiivinen. Mutta miten voimme pitää kiinni objektiivisuusvaatimuksista kun oikea tieto rakentuu ja periytyy oikeasta ymmärryksestä, ja jokainen ymmärrys sisältää aina myös vääriymmärrystä?

Palaten takaisin jo sanottuun: yhteiskuntatieteissä ei voida johtaa oikean tiedon kriteereitä viimesijaisista ymmärryksen kriteereistä tai havainnoista, kokeista tai introspektiosta. Yhteiskuntatiede johtaa merkitykset merkityksellisestä, esimerkiksi silminnäkijäkertomuksista, jonkin elämäntyylin elävän tai kuolleen edustajan todistuksista, tai todistusta koskevista todistuksista tai kaikenlaisista objektiivisista. Objektiivisuus vaatii, että

kaikkia käytettävissä olevia todistajia on kuultava, koska heidän todistuksellaan voi olla merkitystä tutkimusteeman kannalta. Lisäksi tulee sopivaa huomiota jakaa tasaisesti (”ennakkoluuloton kuulija”), sillä yksikään yhteiskuntatieteilijä ei voi etukäteen päättää, mihin todistukseen hän tulee eniten uskomaan. Vasta kun hän on kerännyt kaikki kertomukset, ymmärtänyt ja vertaillut niitä, saattaa tutkija luottaa yhteen kertomukseen toisia enemmän.

Todistusten tutkiminen on yhteiskuntatieteiden monimutkaisimpia tehtäviä. Ei siksi, että lukeminen olisi sinänsä sillä tavoin vaativa tehtävä kuin ainutlaatuisen taideteoksen tai filosofisen opuksen tulkinta on, vaan koska tämä erityinen tehtävä edellyttää hyvin monien *erilaisten lukemistyyppien* hallitsemista. On opittava lukemaan kertomuksia, tarinoita, tilastollista materiaalia, puolifiktivisia kertomuksia, aikaisempia tulkintoja, kuuntelemaan ”ymmärtävästi” suullisia todistajanlausuntoja, paljastamaan taideteosten kaltaisten visuaalisten todistuskappaleiden sisältämiä käytettyjä merkityksiä, olivatpa ne seremoniaalisia tai arkipäiväisiä, ja paljon muuta. Eräät yhteiskuntatieteet vaativat myös historiallisten tapausten, instituutioiden tai ideoiden *vaikutushistorian* tulkittamista. Paras suhtautuminen sellaisiin todistuksiin ei ole kysely vaan *keskustelu*; tai toisin sanoen, hermeneuttisen mallin mukaisesti tulkittu toiminta. Ymmärtäminen on syvintä, kun kaksi henkilöä puhuvat todella ”samaa kieltä”, kun he voivat asettaa toisilleen kysymyksiä, ja kun näin voi tapahtua gadamerilainen ”horisonttien sulautuminen”. Kaikesta huolimatta ei tällainen syvä ymmärrys aina täytä yhteiskuntatieteiden tehtävänasettelua. Sillä kommunikatiivinen lukeminen, ”keskustelumuotoisen” lukemisen tarkoituksessa voi niinsanotusti luoda optimaalisen ymmärryksen tason. Mutta tämän muotoinen ymmärtäminen ei juuri ole sopiva, jos tietynkaltainen ”hämäräpuhe” on aineiston itsensä toimesta kielletty, kuten esimerkiksi tilastoja luettaessa. Tämä on tietenkin tulkintatyötä, mutta se ei sen paremmin vaadi kuin sallikaan ”hämäräpuhetta”. Sellainen lukeminen ei tähtää molemminpuoliseen ymmärtämiseen, eikä siksi voi johtaa molemminpuoliseen ”horisonttien sulautumiseen”.

Objektiivisuuspyrkimyksessään menestyksekkästä työtä voidaan kutsua ”yhteiskuntatieteelliseksi työksi”. Silti ei jokainen yhteiskuntatieteellinen työ ole hyvä, ratkaiseva, tärkeä tai edes kiinnostava työ. Tämä toteamus on enemmän kuin vain itsestäänselvyys; sen avulla saamme silmiemme eteen erään ongelman. Objektiivisuus edellyttää kommunikointia *tarkoituksenmukaisen* todistajan kanssa sekä hänen haastattelemisestaan. Mutta keitä nämä todistajat ovat? Pyrittäessä objektiivisuuteen voidaan yhtä hyvin päätyä haastattelemaan epätarkoituksenmukaista kuin tarkoituksenmukaista todistajaa. Mahdollisesti vastahakoinenkin tunnustaa kritisoivansa tämän tai tuon todistajan todistuksia, tai vielä, että on vaikea erottaa toisistaan tarkoituksenmukaista ja epätarkoituksenmukaista todistajaa.

Hyvän, innovatiivisen, henkevän, näkemyksellisen tai yksinkertaisesti kauniin tulkinnan kriteereitä ovat, että valitaan oikea todistaja, sivuutetaan toisia, kutsutaan saapuville sellaisia, jotka eivät ole aivan laskettavissa ”kandidaateiksi”, omataan rohkeutta perustellusti torjua määrättyjä todistuksia ja annetaan myös hyvät perustelut miksi jotkut vaikuttavat uskottavilta. Tarvitaan hyvää teoriaa, jotta kyetään tässä mielessä tekemään tulkintaa. Koselleck puhuu yhteiskuntatutkimuksen *teoriannälästä*. Aivan oikein, tulkinta niin sanoaksemme ”kaipaa” itselleen teoriaa. Ja kaikki teoriat ovat siinä määrin ”selittäviä” kun ne muodostavat kehyksiä, joiden puitteissa nämä todistukset, kuten myös tulkinnat järjestyvät keskinäisiin suhteisiin ja niitä voidaan käyttää määrättyssä perspektiivissä.

Normaalisti teoria on yhteiskuntatieteissä kaksiteräinen miekka. On olemassa korkeampi teoria, joka tarjoaa mielen etsinnälle yleisimmän evaluatiivisen ja spekulatiivisen perspektiivin. Ilman ennalta asetettua hypoteesia ja asiayhteydestä nousevia yleisiä seuraamuksia ei mielen etsintä ole ajateltavissa. Tällaisen korkeamman teorian voi ottaa omakseen jostakin yksittäisestä filosofiasta.

Teoriannälkensä vuoksi yhteiskuntatieteilijät ovat tässä mielessä hyviä filosofian vastaanottaja-osapuolia. Yhteiskuntatieteiden sisällä voivat korkeammat teoriat luonnollisesti jäädä refleктоimatta. Jokapäiväiset ja muut säilyneet ennakkoluulot, arvostukset jne. voivat yhtäläillä toimia johdattavina esikuvina, jotka voivat filosofian tavoin toimia “mielen yhteytenä”. Se tosiseikka, että emme itsekään voi välttää omaa kulttuurista perimäämme ja omia ennakkoluulojamme, ei päästä meitä erottamasta kulttuurisesta perimästämme johtuvia ennako-odotuksia joko omasta tai yhteisestä kokemuksesta johtuvista ennakkoluuloista. Kun korkeampi teoria ei ole tietoisesti valittu ja refleктоitu, voi se jäädä tietystä määrin partikularistiseksi, joka heti alusta lähtien voi estää objektiivisen tulkintatyön. Todistuksia muutellaan, käytetään etukäteen kiinnilyötyjä tuloksia illustroivana aineistona, mikä on määritelmän mukaisesti retorista ja tuloksistaan alusta asti varmaa. Perustotuus on, että määrätyn “korkeammanasteen filosofisluontoisen teorian” valinta ei estä teoreetikkoja pitäytymästä johonkin ideologiseen väärintulkintaan. Tämän kaltainen valinta vain vähentää väärintulkinnan todennäköisyyttä. Onhan niin, että jo erityisen filosofisen teorian valinta on partikulaarisen ennakkoluulon motivoimaa. Sen jälkeen kun yleisen, korkeamman teorian avulla on päädytty valintakriteereihin ja todistajan haastattelun pääteemoista on päätetty, esiintyy viimeinen käsitys teoriasta. Tämä voi olla “sovellettua teoriaa”, teoria yhdestä historiallisesta tapahtumasta, konkreettisesta instituutiosta, erityisestä seremoniasta tai erityisestä heimosta. Kyse voi siis olla teoriasta, joka koskee jotakin ainutkertaista, ja sitä sekä synkronisessa että diakronisessa mielessä. Voi olla kyse myös *alkuvaiheissaan olevan yhteiskunnallisen teorian* todentamisesta *teoriana* (ja siten filosofian ja yhteiskuntatieteiden ykseydestä).

Mutta olipa kyse korkeammasta tai soveltavasta, niin teoria selittää aina. Selittäminen voi olla nomoteettista. Sellainen selittäminen, jossa yksityiset tai erityiset tapahtumat, instituutiot tai toiminnat saatetaan yleisen lainalaisuuden alaisiksi, on toki erityisen selittämisen tapa. Hempelin näkemys, että selittäminen täytyy tapahtua vähintäänkin yhden yleisen lainomaisuuden piirissä, ei osu yhteiskuntatieteissä kohdalle. Jos hyväksyisimme tämän väitteen, olisimme pakotettuja heittämään sivuun eräitä genren merkittävimpiä klassisia tekstejä (niiden joukossa Weberin *Protestanttinen etiikka*) samoin kuin joitakin parhaista aikalais-teksteistä. Toisen ääripään — yleisten lainomaisuuksien kieltämisen — kanssa ei meidän käy paljon paremmin, erityisesti kun otamme tähän kieltoon mukaan kaikki monokausaaliset selittämiset ja yleistävien lausumien käytön (Marx, Durkheim, Toynbee, Foucault ja Luhmann joutuvat silloin mustalle listalle.)

Meillä on käytettävissämme erilaisia selitystyypppejä, joita voidaan hyödyntää kolmella alueella: selittäminen tehokkuusperusteella, selittäminen finaalisella perusteella (*causa finalis*) ja selittäminen formaalisella perusteella (*causa formalis*). Tehokkuusperusteinen selittäminen voidaan nähdä yleisen lain muodossa (“jos x, tapahtuu aina ja välttämättä y; jos y niin x”) ja sitä voidaan eräin perustein käyttää ei-inhimillisten tapausten (kuten epidemioiden ja kulkutautien) selittäjänä. Käyttökelpoisin muoto on kuitenkin multikausaalinen selittäminen, jossa kaikkia tai myös vain yhtä perustetta pidetään “tehokkaana”. Finaaliseen perustaan nojaavaa selittämistä pidetään usein, vaikkakin väärin, tulkintana. Weberin ideaalityyppejä pidetään tällaisina selittämismalleina. Ideaalityyppi on keinotekoinen luomus, jota ei tarvitse tulkita, vaikka se onkin konstruoitu *määrättyjen tekstin-tulkinnan peruslakien pohjalta*. Instituutioita *selitetään* siten *“tavoiterationaliteetin” kannalta*, jota tällä keinotekoisella luomuksella kuvataan. Kuten Ricoeur on oikein huomauttanut, Lévi-Straussin strukturalistinen tekstintulkinta on selittävää, ei tulkitsevaa. Useimmiten yhteiskuntatieteissä liitetään yhteen vähintään kaksi erilaista selitys- ja tulkintatapaa.

Selittäminen on yhteiskuntatieteen järki, ymmärtäminen sen sielu. Oikea balanssi selittämisen ja ymmärtämisen välillä riippuu

samassa mitassa *fronesiksesta* kuin oikean balanssin löytäminen “ytimen” ja “kehän” välillä tai oikean tulkintasuhteen löytäminen kysymyksessä olevan asiantilan alalajeihin. Sen ohessa on joka kerta rakennettava oikea balanssi uudelleen, sillä ei ole olemassa mitään universaaleja muotoja, ei mitään metametodia, aina päteviä suuntaviivoja.

Olen nyt kolmannen kerran nostanut esiin *fronesiksen* merkityksen, sen rooliin yhteiskuntatieteellisissä harkitsevaisissa ratkaisuissa. Mutta harkitsevaiset ratkaisut eivät yksin riitä, tarvitsemme myös *kuvittelukykyä*. Kuvittelukyky ilman hyvää harkintakykyä johtaa dilettantimaiseen tulokseen, hyvä harkintakyky ilman kuvittelukykyä johtaa läpikotaisin professionaaliin tulokseen, joka ei kuitenkaan sisällä yhteiskunnan kannalta mitään tärkeää. Michael Polanyi on osoittanut, miten jokainen tulkinta tuo aina mukanaan jotakin uutta. Tämä on varmasti oikein, mutta tämä uusi voi olla myös varsin merkityksetöntä. Eikä selittämisenkään aina sisällä uutta. Tulkinnat ja teemat voivat vaihdella yhden *ajatustradition* sisällä, mutta yleiset kehukset pysyvät samoina.

Luova kuvittelukyky avaa uusia teoreettisia horisontteja keksimällä uusia selittämiskehyksiä, antamalla aikaisemmille teorioille, kulttuurisille perimille ja ennalta tulkituille tosiseikoille uuden perspektiivin, jossa uusi tai vähintäänkin kauttaaltaan uudelleentulkittu paradigma järjestetään uudelleen. Uudessa horisontissa tekstit näyttävät uudessa valossa ja myös saavat uusia merkityksiä. Tekstin uudet dimensiot avautuvat, kun sitä luetaan näistä uusista perspektiiveistä, samalla kun toiset sulkeutuvat tai painuvat unohduksiin. Viimeistään tässä tulee ymmärrettäväksi, miksi jokainen tulkinta pitää sisällään myös väärintulkintaa. On silti syytä muistaa, että yhteiskuntatieteellisen ymmärtämisen *kriteerit* eivät ole identtisiä filosofisen ymmärtämisen kanssa. Yhteiskuntatieteet ovat avoimia falsifioinnille, filosofia taas ei ole. Tästä seuraa, että huolimatta yhteiskuntatieteiden eikumulatiivisesta tilasta, voidaan tässä lajissa *lopullisesti* luopua määrätystä tulkinnoista tai teorioista, kun niiden perusolettamukset ensin kerran tulevat falsifioituiksi, myös silloin kun ne ovat vastanneet “objektiivisuuden” kriteereitä.

V. Konsensus, teoriat, arvot

Julkilauseutusti Habermasin konsensus-teorialle rakentava Zygmunt Baumann on päätenyt kiinnostavaan toteamukseen, jonka mukaan sosiologiassa totuus merkitsee tutkijan ja tutkimuskohteen (osanottajien) *yksimielisyyttä*. Koska olen jo tuottanut ehdottoman teoreettisen suosituksen, että yhteiskuntatieteiden tulisi pyrkiä oikeaan tietoon *eikä* totuuteen, tulen nyt keskustelmaan Baummannin käsityksestä korvaten “totuuden” käsitteellä “oikea tieto”.

Kuten jo mainittiin, tutkimuksen kielen ja kuvauksen täytyy olla tutkimuksen kohteena olevan instituution jäsenten kielelle täysin käännettävissä, ja yhtä lailla toisinpäin, sillä milloin tätä kriteeriä ei ole täytetty, ei kommunikaatio molemminpuolisena ymmärryksenä ole mahdollista. Mahdollisen yksimielisyyden edellytyksenä ei kuitenkaan ole yksimielisyys. Vielä tarkemmin sanoen, yksimielisyys on tässä yhteydessä aivan liian heikko käsite. Meidän on myös kysyttävä: *yksimielisyys mistä katsoen*. Ihmiset voivat olla perinpohjin samaa mieltä yhteiskuntatieteilijän kanssa siitä, että “se on näin”, mitä he tällä hetkellä tekevät, sanovat tai todella tarkoittavat, ja silti olla kuitenkin *eri* mieltä tapahtumien olennaisesta sisällöstä ja merkityksesä (ja näin yhtä hyvin yhteiskuntatieteilijän kanssa kuin myös keskenään). Näin on ennenkaikkea siksi, että yhteiskuntatieteilijät kuvaavat heidän toimintansa ja tarkoitustensa merkityksiä, jotka eroavat heidän omistaan. Yhteiskuntatieteilijät tulkitsevat niitä toisessa yhteydessä, tai sitten yhteiskuntatieteilijät eivät yhdy näiden toimintojen ja mielipiteiden arvoperustaan. Äärimmäiset esimerkit selventävät monasti myös vähemmän äärimmäisiä tapauksia. Voidaanko jotakin rasistista ryhmää koskeva tutkimus tehdä lähtien oletuksesta,

että tutkija ja tutkittavat saavuttavat täyden yhteisymmärryksen? Jos vastaus on myönteinen, merkitsee se, että voimme tehdä todellista sosiologista tutkimusta vain samaan “rotuun” kuuluvista rasistisista ryhmistä ja heidän vaikuttimistaan. Luonnollisesti voitaisiin tarttua mahdolliseen “horisonttien sulautumiseen” ja lähteä siitä, että yhteensulautuminen tapahtuu molemminpuolisesti. Mutta kaikki ryhmät eivät ole valmiita sellaiseen yhteensulautumiseen. Ne voivat itsepäisesti kieltäytyä tunnustamasta toisen kulttuurin määrättyjä arvoja, ja me saatamme yhtä lailla itsepäisesti kieltäytyä luopumasta omista arvoistamme. Yhteiskuntatieteilijä voi tunnustaa idean puhetilanteen *normin* ja *omasta puolestaan* pyrkiä keskustelussa noudattamaan tätä normia. Jopa silloin kun tutkimuskohde kuvataan objektiivisen hengen sfäärissä, jossa idean puhetilanteen ehdot ovat tosiasioiden vastaisia (kontrafaktisia), on yhteiskuntatieteilijän joko luovuttava pyrkimyksensä oikeaan tietoon, koska mainittu normi on kontrafaktinen, tai hänen on tunnustettava yksimielisyyden vaatimuksen rajoittuneisuus.

On myös totta, että teoria ja tulkinta tulevat vasta silloin uskottaviksi, kun johonkin kokemukseen osalliset, instituutit, toiminta tai sosiaalinen liike suhtautuu torjuen, ärtyen tai vihamielisesti ymmärrykseemme. En yhdistä tätä toteamusta näkemykseen, jonka mukaan tutkijoiden konsensus tai tutkijoiden ja tutkimuksen kohteena olevan instituution jäsenten tai kokemukseen osallisten konsensus olisi täysin hylättävä. Mieluumminkin pitäisin sitä oikeana, regulatiivisena ideana yhteiskuntatieteissä, kuitenkin vasta silloin, kun eräs toinen edellytys on myös täytetty. Tämä on se, että yksimielisyys voidaan parhaiten saavuttaa silloin, kun molemmat tahot jakavat määrätty arvolähtökohdat, erityisesti vapauden arvon.

Tässä kohdin haluan palata lyhyesti Baumannin teesiin, jonka mukaan tietynkaltaista yksimielisyyttä voidaan pitää “totuutena”. Olen puhunut tätä muotoilua vastaan, mutta nyt haluan sanoa, että *yksimielisyys voi olla totuus*. Oikea tieto on objektiivista, vaikkakin relatiivista, ja totuus on myös subjektiivista vaikkakin absoluuttista. Kun määrätty, yhteiskuntatieteen tuottama tieto vaikuttaa ihmisen tai ihmisryhmän *todelliseen eksistenssiin*, kun tämä ihminen tai tämä ihmisryhmä huomaa jotakin tässä “oikeassa tiedossa” joka on olennaisessa suhteessa omaan elämään, omiin näkemyksiin, toiveisiin, pelkoihin, kokemuksiin, päivittäiseen toimintaan, suunnitelmiin ja muuhun sellaiseen, kun yhteiskuntatieteellinen työ avaa uusia horisontteja, herättää uusia odotuksia, kun ne valottavat käsittämätöntä, tähän saakka tuntematonta, selittämätöntä ja epäselvää, kun ne antavat ihmisten havaita sellaista, mitä ei ennen ole havaittu, kun ne ylentävät tai alentavat, kun ne muuttavat heidän elämänsä — silloin ja vain silloin tulee niistä *totuutta* näille ihmisille (ja muille ne pysyvät oikeana tietona, *ei totuutena*). Tätä ihmisten tai ihmisryhmien eksistentiaalisten kokemusten sulautumista yhteen tieteellisen työn avulla saavutettavan oikean tiedon kanssa ei silti voida kutsua “konsensuskaksi”. Paremmiin sopiva käsite olisi “ilmestyminen” (sekä “molemminpuolinen ilmestyminen”). Yhteiskuntatieteissä ei kuitenkaan tavoitella ilmestymistä.

Olen nyt keskustellut tutkijoiden ja tutkittavien välisen konsensus mahdollisuudesta. Miten sitten on *yhteiskuntatieteilijöiden välisen* konsensus laita? Onko se toivottavaa? Normaalisti yhteiskuntatieteilijältä vaaditaan relevanttien tekstin korrekta lukemista ja todistajien tunnontarkkaa haastatteleamista. Heiltä vaaditaan tutkimuksen kohteena olevien tosiasioiden sääntöjenmukaista, asiallista ja objektiivista ratkaisemista, tulkittujen tosiasioiden ja “kvasi-tosiasioina pidettyjen merkitysten” asianmukaista järjestämistä. Heiltä edellytetään vakuutusta, että heidän ymmärryksensä tapahtumista, rakenteista tai toiminnasta on oikeata. Kaikille näille tekijöille perustuu heidän oikeutensa esiintyä “oikean tiedon” haltijoina. Tästä huolimatta esittävät vain nomoteettiseen selittämiseen tai puhtaaseen tulkintaankin pitäytyvät yhteiskuntatieteilijät vain harvoin vaatimukseen, että

jokaisen olisi oltava samaa mieltä *kaikesta*, mitä he ovat panneet paperille. Sellainen asenne osoittaisi pikemminkin suuruudenhulluutta kuin vakavasti otettavaa tieteellistä asennoitumista. Tälle on vähintään kaksi tai kolme perustetta.

Ensimmäinen peruste on silmiinpistävä. Yhteiskuntatieteilijät, myös innovatiivisimmat heistä, erottavat itse toisistaan primäärit ja sekundaarit aspektit tehtävässään. Mukautuminen ensimmäiseen on sitä konsensusta, jota he hakevat, kun taas sekundaarit aspektit pysyvät normaalisti avoimina modifikaatioille. Toinen peruste on, että mitä vähemmän relativistinen yhteiskuntatieteilijä on, sitä vahvemmin hän uskoo tieteen *edistymiseen*. Juuri siitä johtuu hänen odotuksensa, että jotkut hänen kokemuksistaan tulevaisuudessa tulevat vähintään työstetyiksi edelleen, parannetuiksi tai viimeistellyiksi. Mitä relativistisempi yhteiskuntatieteilijä sitä vastoin on, sitä vähemmän ponnekkaasti hän asettaa vaatimuksia ainoastaan uskottavien (oikeiden) selitysten tai tulkintojen tuottamisesta. Lopuksi yhteiskuntatieteilijät voivat olla *perspektivistejä* ja siinä ohessa enemmän tai vähemmän relativisteja. Esimerkiksi Marx oli perspektivistinen viimeistellessään *oikeaa teoriaa* proletariaatin luokka-asemasta, vaikka hän ei juuri ollut relativisti. Kun oikean teoreettisen maailmankatsomuksen työstämiseen tarvitaan määrätty positio, silloin ei voi vallita yleistä konsensusta, sillä yhteiskuntatieteilijä jolla on “porvarillinen” perspektiivi, ei mahdollisesti voi allekirjoittaa sitä, mikä proletariaarista perspektiivistä on oikea kuvaus kapitalistisesta yhteiskunnasta.

Ylipäänsä yhteiskuntatieteissä syntyy *tekstejä*, joita voidaan lukea *erilaisilla* ja myös täysin toisistaan poikkeavilla tavoilla. Mitä tärkeämpi teksti on, sitä ratkaisevampia ovat myös tarkoittamattomat erimielisyydet teorian sisällä seuraavista tulkinnoista. Vaikka sata yhteiskuntatieteilijää olisi yhtä mieltä, että teoria X on oikeassa, esittäisi heistä silti melkein jokainen tämän teorian eri tavalla, yhden painottaessa teorian yhtä aspektia, toisen toista, koska tämä asettaa sen toiseen yhteyteen kuin tuo toinen, koska



Symmetrinen vastavuoroisuus, Y. Hammer, 1989, valokuva

hän tarkastelee sitä tuota toista monipuolisemmin, määrittelee sen ydinlauseet jättäen tarpeettomana pitämänsä pois, jne. Vaikka nyt vallitsi konsensus siitä, että “teoria X on oikea ja asianmukainen”, ei silti vallitse konsensus siitä, mikä tässä teoriassa on asianmukaista, mistä syystä se on olennainen ja hyödyllinen, tai mitä se todella merkitsee.

Sen lisäksi voidaan ainoastaan sanoa, että huolimatta tästä silmiinpistävästä pluralismista kätkeytyy kaikkien tulkitsijoiden ajatuksiin pikkuruinen Schleiermacher, kun he kaikki uskovat, että me lopulta kaikki toimintamahdollisuudet käytettyämme, yhteisvoimin tai oikaistuin, voimme päätyä vain yhteen oikeaan ja autenttiseen, toisin sanoen tunnustettuun tulkintaan, jolla kaikki kysymykset päättyvät. Hirsch on tehnyt kiinnostavan huomion, jonka mukaan sellaisten käsitteiden kuin ‘näkökanta’, ‘pitäminen’ ja ‘näkökohta’ perspektiivinen käyttö ilmenee ensimmäisen kerran 1800-luvun puolivälin *Oxford Dictionaryssa*: samoihin aikoihin sijoittuu myös yhteiskuntatieteiden syntyminen. Kokonaisen vuosisadan — vuosisadan joka sai todistaa tieteen sosiologian ja antropologian saavutuksia — ajan on ajettu tätä vähäistä Schleiermacheria ulos tutkijoiden ajatuksista. Näyttää siltä, että tällä hetkellä vallitsee vain yksi konsensus: yhteiskuntatieteissä ei ole konsensusta.

Teesi, jonka mukaan yhteiskuntatieteellisessä teoriassa ei voisi olla konsensusta ja että jokainen yritys päästä konsensusiin olisi hyödytön ja lopulta toivoton, on lopulta sekin vain väite ja totaalisen relativismin väite. On usein todettu, että totaalinen relativismi on sisäisesti ristiriitainen kanta. Hirschin huomautus on lainaamisen arvoinen: “Kerran eräs teoreetikko, joka oli kiistänyt oikean tulkinnan mahdollisuuden, väitti, etten ollut tulkinnut hänen kirjoitustaan oikein.” Tämä anekdootti on syvällisempi kuin se ehkä ensin näyttää olevankaan. On kerta kaikkiaan mahdotonta osallistua yhteiskuntatieteelliseen kielipeliin ja samalla vannoa uskollisuutta totaalille relativismille. Tämä tiedonlaji sulkee ulkopuolelleen fiktion, koska sillä on yksi tai useampia viittauskohdita tekstin ulkopuolella (kuten toisia tekstejä). Siksi yhteiskuntatieteilijän on pakko päätyä kantaan ikäänkuin olisi mahdollista saavuttaa oikeaa tietoa, vaikka kirjoittaja itse ei uskoisi siihen. Tässä kohtamme tilanteen, jossa *subjektiivinen mieli ja objektiivinen merkitys eivät kohta toisiaan*. Subjektiivisesti kirjoittaja voi olla totaalinen relativisti, mutta hänen kirjoituksensa eivät voi olla täysin relativistisia, niin kauan kuin hän työskentelee yhteiskuntatieteellisessä kehyksessä, eikä kirjoita fiktiota. Kun kirjoittajalla on viittauskohdita tekstin ulkopuolella, on mahdollista, että myös toiset voivat käyttää ja käyttävätkin mainittua viittauskohdita neuvoa kysyäkseen. Ja silloin he voivat arvostella tekstin: ei (ainakaan vain) kauneuden, täydellisyuden, huumorin, eleganssin perusteella vaan — valitettavasti — myös sen perusteella, onko se totta vai perätöntä, oikeata vai epäoikeata, enemmän tai vähemmän oikein (“tuo oli totta” tai “se on kyllä puhdasta mielikuvitusta”) ja muuta vastaavaa. Niin kauan kuin totaalisen relativistin teksti pysyy yhteiskuntatieteellisenä tekstinä, niin kauan on tällä tekstillä sama *oikeus* oikeaan tulkintaan kuin kaikilla muillakin teksteillä.

Kun kuvittelemme sellaista yhteiskuntatieteilijää, joka pysyy yhteiskuntatieteellisen lajin sisällä, hylkää totaalisen relativismin, mutta puolustaa perspektivismiä ja uskoo, että useimmat relativistiset argumentit pätevät, on meillä asenne, jota voidaan kutsua rajoitetuksi (tai rajalliseksi) relativismiksi. Rajoitettu (tai rajallinen) relativismi ei johda siihen, että yhteiskuntatieteen ideat (normit), mukaan luettuna pyrkimys totuudenkaltaisuuteen ja objektiivisuuteen, tulisivat hylätyiksi. Rajoitettu relativisti ei väitä, että mikään selitys tai tulkinta ei ole oikea, eikä hän katso, että kaikki olisivat yhtä oikeita. Hän vain opettaa meille, että voi olla olemassa useampia kuin yksi hyvä teoria samasta yhteiskunnallisesta ilmiöstä, että monasti useat teoriat voivat olla oikeassa, ja muuta samankaltaista.

Millaista konsensusta voidaan siis tosiasiallisesti vaatia?

Yhteiskuntatieteilijällä, niin kauan kuin hän seuraa tieteenalansa sääntöjä ja normeja, on oikeus *säännönmukaiseen formaaliin konsensusukseen*. Hänen kollegoidensa tulee tukea hänen väitettään, että hän on etsinyt oikeaa tietoa ja että hän on pyrkinyt tekemään oikeutta objektiivisuuden normille. Tämä tunnustus on kaikkien niiden kiistämätön oikeus, jotka ovat täyttäneet velvollisuutensa (nimittäin sääntöjen seuraamisessa). Toisaalta yhteiskuntatieteilijällä ei ole oikeutta *substantiaaliseseen konsensusukseen*. Ja kuitenkin juuri tällainen substantiaalinen konsensus (sen tukeminen, mitä joku yhteiskuntatieteilijä väittää) on sitä, mitä aivan liian usein vaaditaan.

Oikeus substantiaaliseen konsensusukseen on siis “epätäydelliseen oikeuteen” kohdistuvaa oikeutta. Täydellinen oikeus tuo mukanaan velvollisuuksia, epätäydellinen oikeus vaatii tuloksia. (Esimerkkinä tästä on oikeus edellyttää, että voimme kehittää henkilökohtaisia taipumuksiamme.) Vaatimus substantiaalisesta konsensusuksesta (joka perustuu epätäydelliseen oikeuteen) on riittävästi täytetty, kun toiset ihmiset katsovat, että esitetty teoria ja *tulkinta* on yksi monista hyvistä, oikeista ja valaisevista teorioista ja tulkinnoista, vaikkakin näiden toisten ei tarvitse aina olla ammattikollegoita. Substantiaalisen konsensusuksen vaatimus voi toteutua myös niin, että yhtä mieltä olevat “toiset” arvostelevat teoriaa tai tulkintaa, sen jälkeen kun he ovat tunnustaneet sen perustoitaan oikeaksi.

Vaatimusta formaalista konsensusuksesta voidaan kritisoida. Se voidaan torjua sääntöjen rikkomuksena. Jälkimmäinen tapahtuu säännönmukaisesti “paljastamista” merkitsevänä takaamana. Teoria paljastuu jälkikäteen peiteltyksi tai avoimeksi erityisintressien ilmaukseksi, vallanhaluksi tai tiedostamattomien toiveiden ohjaamaksi. Tämä “paljastamisen” prosessi, olipa se miten valaiseva hyvänsä, ei kuitenkaan osoita, että joku ei olisi noudattanut pelisääntöjä, eikä se sinänsä todista, että säännönmukainen formaali konsensus olisi hylättävä. “Paljastaminen” johtaa silloin ja vain silloin legitiimiin formaalin konsensusuksen torjumiseen, kun voidaan osoittaa, että tekijän puolueellisuus on johtanut ratkaisemaan asioita ennakoita, että hänen pyrkimyksensä objektiivisuuteen ei alun alkaenkaan ole ollut aitoa, että kirjoittaja on valinnut vain sellaisia todistajia, joiden todistus noudattaa hänen aikaisemmin vakiintuneita käsityksiään, että hyvin tunnetut ja uskottavat todistajat jätetään syrjään, ja että kirjoittaja lähtee liikkeelle *vahvan retorisesti*. Tässä mielessä Vidal-Naquet on vaatinut Faurissonin kirjoituksilta formaalin konsensusuksen epäämistä (ja samalla minimaalista säännönmukaista tunnustusta). Jos vaatimus formaalista konsensusuksesta torjutaan, vaaditaan samalla myös eräänlaista *hylkäämistä koskevaa yleistä konsensusta* (jokaisen, joka pelaa rehellisesti, tulee torjua sääntöjenvastainen peli). “Paljastaminen” voi olla myös osa prosessia, jossa pyritään torjumaan *yksin substantiaalisen konsensusuksen* vaatimus. Mutta sen suhteen ei voida vaatia mitään yleistä hylkäämistä koskevaa konsensusta, koska on pakko hyväksyä, että teoria näyttää kaikista niistä oikealta, jotka jakavat teoreetikon perspektiivin: hänen intressinsä, hänen tiedostamattomat impulssinsa tai muut tyypilliset vaikuttimensa. Vaatimusta substantiaalisesta konsensusuksesta voidaan toki arvostella erilaisista toisista näkökulmista, joissa lopulta on kyse “toiminnallisten puutteiden” osoittamisesta (siis puuttuvasta *fronesiksen* asteesta, huomaamattomuudesta tai epätarkoista havainnoista, puutteellisesta kuvittelukyvyvystä).

Kolmas muoto, jonka avulla teorian oikeellisuutta voidaan testata, on myös relatiivinen. Vaikka yhteiskuntatieteiden ongelmanratkaisu ei ole kumulatiivista, voi kumulatiivista tietoa silti löytyä näidenkin tieteiden kehyksissä. Ennalta tuntemattomia dokumentteja saattaa löytyä, täydentävää tietoa voidaan kerätä, voi syntyä kokemusta, jonka avulla aikaisemman yhteiskuntatieteellisen tiedon aspektit tulevat vanhentuneiksi ilman että teoria silti kokonaisuudessaan vanhentuisi. Tällä tavoin voidaan *falsifioida* teorian määrättyjä ydinlauseita, vaikka voi myös tapahtua, että palaamme takaisin johonkin “vanhaan” teoriaan saadaksemme siitä

inspiraatiota, ja samalla toteamme, että tämä tai tuo teorian väittäjä ei enää ole pätevä. Oikeutetusti voidaan sanoa yksittäisestä yhteiskuntatieteellisestä työstä, että se on “erinomainen, todella innovatiivinen, mutta kirjoittaja erehtyy tuossa kohdin”, tai “tässä kirjoittaja on oikeassa, mutta tässä hän on väärässä”. Kirjarvostelutahan kirjoitetaan tähän tyyliin. Paljoakaan harkitsematta oletamme itsestäänselvyytenä, että on olemassa monia teorioita samasta teemasta, samasta ongelmasta tai samasta toiminasta, jotka ovat kaikki samassa määrin oikeita. Samoin oletamme, että on olemassa lukuisia määriä teorioita samasta teemasta, ongelmasta tai toiminasta, joita toiset pitävät perustaltaan oikeina kun taas toiset tunnustavat ne vain osittain oikeiksi.

Formaali konsensus on liberaalin tieteellisen yhteisön konsensusta. Sisään pääsy tähän yhteisöön on vapaa, mutta yhteisöllä on oikeus asettaa yleisesti ehdot tunnustuksella ja torjunnalle. Ihminen voi vaatia täydellistä formaalia konsensusta (hän voi väittää, että on välttänyt sääntöjä rikkovaa peliä). Substantiaalia konsensusta ei kuitenkaan synnytetä tiedeyhteisön sisällä, vaan viimekädessä kaikkien niiden parissa, jotka pyrkivät valaisemaan sosiaalisia ja poliittisia olosuhteita, joko johtaakseen siltä perustalta teoriasta toimintaa tai valaistakseen eilinehtojaan tai vain uteliaisuudesta. Konsensus on silloin saavutettu kun jokainen, joka luottaa teorian oppilauseisiin ja joihinkin sen kriteereihin, voi sanoa: “tuossa on jotakin totta”, “se sisältää oikeita lähtökohtia” jne. Merkitsevämpää, syvempää ja täydellisempää konsensusta ei voida vaatia. Pluralistisessa kulttuurisessa ja sosiaalisessa maailmassa sellainen voisi syntyä vain pakotettuna ja väkisin.

VI Onko yhteiskuntatiede yhä mahdollinen?

Tähän yhteiskuntatieteellisen hermeneutiikan harjoitukseen tultiin yleisen historiateoreettisen fragmentin kautta, tai käyttäkäsemme muodikasta virheellistä käsitettä, fragmentaarisen metakertomuksen avulla. Toin esiin ajatuksen, jonka mukaan moderni yhteiskuntatiede, olipa se sitten nomoteettista tai hermeneuttista, pyrkii itse asiassa ainoalla mahdollisella tavalla ylittämään modernin historiallisen tietoisuuden mahdollisuudet ja rajat. Modernissa ihmiset ovat menettäneet varmuuden ikuisesta totuudesta. He eivät ole silti jättäneet pyrkimystään varmuuteen. Pyrkimys tietoon on yhteiskuntatieteiden muodossa palvellut sellaisen varmuuden saavuttamista. Kuten alussa todettiin, yhteiskuntatiede on uutena kielipelinä itse velvoittanut itsensä tuottamaan meille itseyemmärrystä, itsetuntemusta ja itsetietoisuutta. Siitä lähtien kun moderni historiatietoisuus on tajunnut, että täydellinen itseyemmärrys ei voi tulla sisältäpäin, on yhteiskuntatiede väittänyt löytäneensä maailmamme ulkopuolisen Arkhimedeiden pisteen, joka on toisaalta yleiset lait ja toisaalta “vieraan” huomioonottamisen. Välttääkseni väärinkäsityksiä en *selitä* yhteiskuntatieteen syntyä “varmuuden toivomisella”. Tarkoitukseni on osoittaa, mitä yhteiskuntatieteet *merkitsevät* modernille ihmiselle. Tieteestä ei olisi voinut tulla Modernin hallitsevaa maailmankäsitystä, jos ihmiset olisivat rajoittaneet pyrkimyksensä varmuuteen pääsemiseksi vain “tieteelliseen”. Jopa nyt, kaikkialla läsnä olevan relativismin aikana, merkitsee käsite “tieteellinen” tavallisessa kielenkäytössä juuri olla varma, ilman epäilyä, olla oikeassa.

Ovatko yhteiskuntatieteet täyttäneet lupauksensa? Ovatko ne tuoneet mukanaan hyvää, tai oikeastaan, ovatko ne ylittäänsä aikaansaaneet mitään hyvää? Onko tämä filosofian, luonnontieteen ja ideologian äpärä (tässä tapauksessa ei metafora vaadi tyytymään vain kahteen vanhempaan) vain yksinkertaisesti *väärinkäsitys*.

Noin 50 vuotta sitten Freud luonnehti uskontoa “illuusioksi”, toiveuneeksi. Yhtä kaikki hän kuvasi tätä illuusiota historialliseksi totuudeksi. Kun hän teki näin, hän asetti retorisen kysymyksen, eikö myös tiedettä tulnaisi joskus pitämään illuusiona tai toiveunena, keinona, joka voi toimia “historiallisen totuuden”

modernina korvikkeena. Tämä kysymys oli retorinen, sillä Freud itse kiisti sen heti. Tiede voi erehtyä, mutta se ei ole mitään illuusiota, koska se perustelee oikeutensa. Mikään valitustuomioistuin ei ole ylempi kuin järjen tuomioistuin, ja juuri tämän valitustuomioistuimen tiede tunnustaa. Totaali kulttuurirelativismi vastaa myöntävästi Freudin (retoriseen) kysymykseen. Tieteet, ja niiden joukossa yhteiskuntatieteet, näyttävät ja kirjataan Modernin myyteinä, eikä niillä ole mitään oikeuksia suhteessa toisiin myytteihin. Rajoitettu kulttuurirelativismi ei voi kuitenkaan seurata ensimmäisen mutta ei myöskään toisen vastauksen jälkeä.

Moderni johtaa kulttuurisen alueen eriytymiseen. Kielto, jonka mukaan toinen alue ei saa puuttua toisen alueen tekemisiin, on myös modernia alkuperää. Yhden kulttuurisen alueen luomukset tyydyttävät tarpeita, joita toiset alueet eivät samalla tavalla tyydytä, ja kääntäen. Yhteiskuntatieteet tyydyttävät määrättyjä tarpeita, kun ne seuraavat edellä omia normejaan ja sääntöjään, joita olen kuvannut. Yksinkertaistaen: kaikki nämä sisäiset normit ja säännöt kuuluvat *rationalismin* diskursiiviseen muotoon. Haluan painottaa, että en pidä rationalismia ja rationaliteettia, enkä rationalismia ja tieteellisyyttä synonyymeina. Käsitykseni mukaan *rationaliteetti* liittyy *toiminnan* ominaisuuksiin ja se voidaan määritellä normien ja sääntöjen yleisen seuraamisen *kompetenssina*. Ihmiset voivat toimia rationaalisesti yhtä hyvin rationalistisessa kuin ei-rationalistisessakin kulttuurissa. *Rationalismi* liittyy diskursiiviseen muotoon, ja voi näkyä toiminnassa, aivan kuten maailmannäkemyksessä ja tieteessäkin. Uskonnot ovat ei-rationalistisia maailmannäkemyksiä (mikä ei tarkoita, että ne olisivat “irrationaalisia”), kun taas yhteiskuntatieteet ovat luonteeltaan rationalistisia. Rationalistiset ja ei-rationalistiset kielipelit ovat *luonteeltaan erilaisia*. Siksi jyrkän kulttuurirelativismin edustama katsomus, jonka mukaan molemmat ovat samassa määrin oikeassa tai ei-oikeassa (ja että mikään ei ole toista enempää oikeassa) on vailla mieltä, koska “oikea” ja “väärä”, “totuus” ja “epätotuus” tarkoittavat yhdessä kielipelissä toista kuin toisessa. Siksi yhteiskuntatiedettä ei voi pitää yhdenlajisena myyttinä. Vielä enemmän, todelliset tarpeet, joita tieteet tyydyttävät, ovat olemassa kaikkialla (kaikissa kulttuureissa) eikä niitä voida koskaan tyydyttää myynteillä.

Jyrkkä kulttuurirelativismi on väärinkäsitys, myös vaikka sen vastustajat ovat joskus hakoteillä, koska eivät tee eroa rationaliteetin ja rationalismin välillä, ja toisaalta rationalismin ja tieteen välillä. Tämä, eikä seuraava huomautukseni on tärkein vastaväitteeni tälle traditiolle. Toinen huomautukseni kuuluu seuraavasti. Myös absoluuttinen relativismi on eräs toiveunen laji. Kysessä oleva toive on kuolemantoive.

Kuolemantoive osoittaa jotakin oman aikamme tunnelmasta ja tietoisuudesta. Se osoittaa tarpeita, joita voidaan täyttää ja tyydyttää itseen kohdistuvalla vihalla ja itsensä nöyryyttämisellä. Eräs sellainen tarve liittyy teemaamme ja on juurtunut *tyydyttämättömyyteen*, siihen tosiseikkaan, että tieteestä on tullut Modernin *hallitseva maailmannäkemyks*. Ensiksi on niin, että tiede — ja mukaan lukien yhteiskuntatiede, josta tässä ollaan kiinnostuneita — on vakiinnuttanut oman asemansa, joka on suojattu toisten alueiden hyökkäyksiä vastaan. Ja toiseksi tällä alueella pätevät sisäiset normit ja säännöt tunkeutuvat *asiallisesti kaikille muille alueille* ja “nielevät” ne vähitellen. Juuri tämä on tapahtunut omana aikanamme. Sellaiset alueet kuin taide, uskonto, politiikka sekä talous ja arkielämä joutuvat puolustautumaan, Habermasin sopivaa käsitettä käyttäkseni, *tiede-nimistä ideologiaa* vastaan. Tiede ideologiana, tiede hallitsevana maailmannäkemyksenä ei ole identtinen tieteen kanssa yhtenä määrättyinä diskurssin muotona. Niinsanottu tieteellisen maailmankuvan imperialismi muuttaa tieteen joksikin, mitä se ei ole, nimittäin myyttiksi. Ja kun tiede alistuu tähän muutokseen, tulee siitä eräänlainen myytti, jolta puuttuu myötätunto, jännittävyys, ihme ja magia; aika vähäarvoinen myytti siis. Lisäksi tämä vähäarvoinen myytti palvelee määrättyjen sosiaalisten ja poliittisten herruuden

muotojen legitimoimisessa. Tämä vähäarvoisten myyttien erityinen tyyppi julistaa absoluuttisen arvovaltaisesti, että tavalliset ihmiset eivät itse kykene hoitamaan asioitaan, koska heiltä puuttuu asiantietoja, koska he eivät edes tiedä, mitä he tarvitsevat ja haluavat, koska heiltä puuttuu selviytymisessä tarvittavat työkalut, tietokoneet ja menetit; *salaisuudet* joiden luokse pääsevät vain tieteen papit.

Paradoksaalisesti tieteen itsetyytyväistä herruutta vastaan paras ase on se rationalistinen diskurssi, jonka löydämme traditiostamme *par excellence*. Voidaan kyseenalaistaa suurta mielenkuohua osoittamatta auktoriteetit, kyseenalaistamattomat ennakkoluulot, itsetyytyväisyys, itsevanhurskaus, yhteiskuntatieteen oma herruusvaatimus. Rationalistinen diskurssi voi itsessään rajoittaa sellaisen diskurssin auktoriteettia. Olen vakuuttunut, ettei rationalismin tule yrittää venyttää auktoriteettiaan filosofian, tieteen tai oikeudellisten seikkojen alueelle.

Ennen kuin palaamme lähtökohtakysymykseemme, ovatko yhteiskuntatieteet pitäneet lupauksensa, ovatko ne tuoneet mukanaan jotakin hyvää, haluan lyhyesti kerätä yhteen yllä käydyn keskustelun tulokset. Yhteiskuntatiede ei ole illuusio, vaikka se onkin toiveuni. Samoin kyse on epäileväisestä toiveunesta, koska siitä on saanut alkunsa kuolontoive. Tähän haluan vain lisätä, että tämä sadomasokistinen ilo länsimaisen tradition perustojen tuhoamisesta manifestoituu kaikkialla. Sen toisia aspekteja ei voida tutkia tässä.

Yhteiskuntatieteet ovat luvanneet varmuutta ja itsetuntemusta tuloksena uudenlaisesta, rationalistisesta mielen etsimisestä. Tätä lupausta ei ole pidetty. Missä oli varmuutta, ei ollut mieltä eikä itsetuntemusta, missä oli mieltä ja itsetuntemusta, siellä ei ollut varmuutta. Pyrkimys varmuuteen on tuottanut sosiaalitekologiaa, yhteiskunnallisten suhteiden mekanisointia, tieteellisiä herruusvaatimuksia, tai tieteellistä vallanjanoa. Toisin sanoen kasvavaa mielen menetystä. Mielen etsiminen ja itsetuntemus, jotka olivat Marxin, Durkehimin, Freudin ja muiden suurissa esityksissä kytkeytyneet pyrkimykseen varmuuteen, ovat päätyneet resignaatioon. "Varmuuden kielto" on tullut hylätyksi. Mitä seuraavaksi kutsutaan välttämättömyyteen "tarttumiseksi", on päättynyt kontingenssia koskevaan tietoisuuteen. Lähtien tästä yleisestä esittelystä "kuolemantoive" vastaa niitä toiveita, joiden oli oletettu täyttyvän ensi sijassa yhteiskuntatieteiden avulla. Tämä tuottaa tunteen, että alkuperäinen toive ei toteutunut, että lupausta ei pidetty, ja että sitä paitsi yhteiskuntatiede itse yksinkertaisesti näyttää erehdykseltä. Pitääkö tämä paikkansa?

Aikalainen on tietoinen sattumankaltaisuudestaan, ja tämä tietoisuus tekee hänet onnettomaksi. Vaikka me olemme tänään tietoisia sattumankaltaisuudestamme, ei apokalyptinen sävy sovi meille. Kontingenssissa ihmisessä on hiven ilveilijää, kun hän kuuluttaa "jonkin loppua", antaa "viimeisensä". Hän on profeetta, joka suurenmoisoin elein torjuu kaiken varmuuden tai sulkee sen mahdollisuuden pois, ja hän on määritelmän mukaan myös väärä profeetta. Tilanteen kerran hyväksytyään, voi sattumastaan tietoinen ihminen vielä yrittää muuttaa tätä kohtalokseen. Mielestäni on tämä tie pysynyt kulttuurissamme yhä avoimena. Siksi yhteiskuntatieteet eivät ole ainakaan yhdessä kohdin epäonnistuneet. Ne ovat todella välittäneet itsetuntemusta eivätkä ne ole lakanneet huolehtimasta *modernin yhteiskunnan, kontingenssin* yhteiskunnan, yhteiskunnan monien joukossa, mutta *meidän yhteiskuntamme* itseymmärryksen välittämisestä.

Yhteiskuntatieteet eivät voi koskaan tuottaa "varmaa" tiedon tyyppiä, koska itsetietoisuus ei koskaan ole varmaa. Silti ne tuottavat yhden lajista tietoa, jonka perusteella voidaan olla valmiita, kun yritämme muuttaa sattumaamme kohtaloksi. Läntinen moderniteetti on meidän kontingenssiamme. Sen tuhoamisen sijasta tulisi meidän koettaa muuttaa se lahjaksemme. Tämä vaatimus voi kuulostaa oudolta, koska se välittää perustaltaan yksinkertaista tehtävää. Yksilö on silloin muuttanut kontingenssinsa kohtaloksi, kun tietoisuuden onnistuu saada aikaan *parasta*

käytännössä rajattomista mahdollisuuksistaan. Yhteiskunta on muuttanut kontingenssinsa kohtalokseen, kun sen jäsenien onnistuu saavuttaa tietoisuus, etteivät he haluaisi elää missään toisessa paikassa ja toisena aikana kuin tässä ja nyt. Nyt voi moderni yhteiskuntamme muuttaa kontingenssinsa kohtaloksi, sillä olemme jo saavuttaneet tietoisuuden sattumanomaisuudestamme. Yhteiskuntatieteet voivat varustaa aikalaisten toimintaa merkityksellisellä ja oikealla tiedolla, joka on välttämätöntä sellaisen projektin alkuunpanemiseen ja toteuttamiselle. Voimme tavoitella varmuutta metafysiikassa, taiteessa, uskonnossa ja inhimillisissä suhteissa, ja monasti löydämmekin niistä sellaista. Yhteiskuntatieteiden ei kuitenkaan tule luvata meille varmuutta. Sen asemesta ne haluavat vapauttaa meidät. Ei tarvitse yhtyä hegeliläisen historianfilosofian suureen suunnitelmaan tullakseen samaan lopputulokseen: tässä Rhodos, hyppää tässä.

Kirjallisuutta

- Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie I-II*. Frankfurt/Main 1976.
 Zygmunt Baumann, *Hermeneutics and Social Science*. London 1978.
 Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*. Basil Blackwell, Oxford 1983.
 Josef Bleicher, *The Hermeneutic Imagination*. London-Boston 1982.
 Costa Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*. Paris 1975.
 Costa Castoriadis, *Domaines de l'homme*. Paris 1986.
 Aaron V. Cicourel, *Sprache in der sozialen Interaktion*. München 1975.
 Robin George Collingwood, *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1955.
 F.R. Dallmayr, *Twilight of Subjectivity*. Amherst 1981.
 Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*. Paris 1967.
 J.G. Droysen, *Historik*. Darmstadt 1960.
 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960.
 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. Berkely-Los Angeles 1977.
 Hans-Georg Gadamer ja G. Boehm, (toim.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt/Main 1978.
 Anthony Giddens, *The Constitution of Society*. Cambridge 1984.
 Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Intresse*. Frankfurt/Main 1968.
 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1-2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1981.
 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1972.
 Martin Heidegger, *Basic Writings* (toim. D.F von Krell). New York 1977.
 Agnes Heller, *A Theory of History*. London, Boston, Henley 1982.
 E.D. Jr. Hirsch, *The Aims of Interpretation*. Chicago, London 1976.
 Claude Lefort, *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris 1986.
 Georg Lukács, *Heidelberger Ästhetik*. Darmstadt-Neuwied 1974.
 Alasdair MacIntyre, *Is Understanding Religion Compatible with Believing?* Teoksessa B.R. Wilson (toim.), *Rationality*. Oxford 1974.
 W. Outhwaith, *Understanding Social Life*. New York 1973.
 J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time*. New York 1973.
 Karl Polanyi, *Personal Knowledge*. New York 1958.
 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Moral Sciences* (toim. J.B. Thompson). Cambridge 1981.
 Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis 1982.
 Richard Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/Main 1981.
 Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*. New York 1964.
 Peter Winch, *Understanding Primitive Society*. Teoksessa B.R. Wilson (toim.) *Rationality*. Oxford 1974.
 Peter Winch, *The Idea of Social Science*. Teoksessa B.R. Wilson (toim.) *Rationality*. Oxford 1974.
 Peter Winch, *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*. Frankfurt/Main 1966.
 Georg Henrik von Wright, *Erklären und Verstehen*. Frankfurt/Main 1974.

DIALOGIN MAHDOLLISUUS JA MAHDOTTOMUUS

“EPÄTODENNÄKÖINEN DEBATTI” DERRIDAN JA GADAMERIN VÄLILLÄ

Ymmärtämisestä on monenlaisia käsityksiä. Martin Heideggerin mukaan ymmärtäminen ei ole pelkkä ominaisuus ihmisen muiden ominaisuuksien joukossa, vaan “perustavanlaatuinen eksistentiaali”, “ihmisoleminen perustavanlaatuinen olemistapa”¹. Ymmärtäminen on ihmisen tapa olla maailmassa. “Ymmärtämisessä piilee eksistentiaalisesti ihmisen olemistapa kykenemisenä olemiseen [*fals Seinkönnen*].”² Heidegger tulkitsee ymmärtämisen maailmaa-avaavaksi kykenemiseksi olemiseen ja väittää sen koskevan aina koko maailmassa-olemisen perusrakennetta.

Sitä vastoin Friedrich Nietzschen mukaan “ymmärretyksi tulemisessa on jotakin loukkaavaa”³. Ymmärrettäessä ymmärtämisen kohteen individuaalisuus näet tietyllä tavalla katoaa. Ymmärtäminen on vieraan kääntämistä omalle kielelle. Ymmärtäminen omaksuu vieraita asioita. Merkki, joka ymmärretään, nähdään sen suhteessa yleiseen merkitykseen.

Ymmärtämisen teema oli Hans-Georg Gadamerin ja Jacques Derridan välisen, Pariisin Goethe-instituutissa huhtikuussa 1981 käydyin debatin keskipisteessä. Keskustelu koostui pääasiassa Gadamerin esitelmästä *Text und Interpretation*, Derridan kysymyksistä *Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)* ja Gadamerin vastauksesta *Und dennoch: Macht des guten Willens* sekä Derridan esitelmästä *Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger)*. Kahden mannermaisena nykyfilosofian tärkeimpiin kuuluvan suuntauksen, saksalaisen hermeneutiikan ja ranskalaisen jälkistrukturalismin edustajien kohtaamisessa oli kyse mielenkiintoisesta tapahtumasta.

Ainakin ulkoisilta puitteiltaan näyttivät tietyt todellisen keskustelun vähimmäisedellytykset täytyvän. Sekä Gadamer että Derrida ovat saaneet ratkaisevia vaikutteita Heideggerilta, vaikka ovatkin kehittäneet Heideggerin ajatuksia eri suuntiin. Samaa voidaan sanoa myös molempien ajattelijoiden suhteesta G.W.F. Hegeliin ja Edmund Husserliin. Sekä Gadamer että Derrida ovat esittäneet klassisen kommunikaatiomallin vastaisen teesin merkityksen alituisesta muuttumisesta tulkintatapahtumassa ja korostaneet tulkintojen ja merkityksenannon loputtomuutta.

Kuitenkin kommentaattorit ovat puhuneet tässä yhteydessä usein “epätodennäköisestä debatista”, ja he ovat kyllä jossakin mielessä oikeassa. Keskustelupuheenvuorot muistuttavat ensi katsomalta epäilemättä pikemminkin absurdiä draamaa ja keskinäistä toistensa ohipuhumista kuin sokraattista dialogia, keskinäistä ymmärtämistä ja ymmärretyksi tulemistä. Tämä ei ole sattumaa. Jos Derrida olisi antautunut sokraattiseen keskusteluun, hän olisi performatiivisesti allekirjoittanut Gadamerin teesin ja asettanut oman positionsa vähintäänkin kyseenalaiseksi. Hänen tapansa ajatella näyttää sulkevan pois todellisen keskustelun mahdollisuuden, kuten myös hänen sanaharkkansa esim. Paul Ricœurin ja John Searlen kanssa osoittavat. Ensi katsomalta ei debatti Gadamerin ja Derridan välillä juurikaan näytä puhuvan ymmärtämisen

universaalisuuden ja ymmärtämisen hyvän tahdon puolesta, joita Gadamer omassa esitelmässään ja vastauksessaan asettui puolustamaan.

Kannattaa kuitenkin luoda silmäys tähän debattiin, jotta kiistakysymyksen rintamalinja hermeneutiikan ja dekonstruktion välillä tulisi näkyviin ja näiden suuntauksien keskeisiä teesejä voitaisiin vertailla. Vaikka debatti muuten ehkä muistuttaa toistensa ohii puhumista, niin Gadamerin ja Derridan toisilleen esittämät vastaväitteet eivät ole mitään satunnaisia heittoja tai epäolennaisuuksiin takertuvia näennäiskriittisiä huomautuksia, vaan niissä on — kuten pyrin artikkelissani osoittamaan — teräviä oivalluksia kiistakumppanin filosofian heikoista kohdista.

Haaste Derridalle

Esitelmässään *Text und Interpretation*, jolla hän avasi keskustelun, Gadamer toisti jo pääteoksestaan *Wahrheit und Methode* (1960) tuttuja hermeneutiikkansa perusajatuksia. Esitelmä oli monin paikoin kärjistetyn poleemisesti suunnattu Derridaa vastaan. Tulkintatapahtuman analyysissään Gadamer korosti erityisesti tekstin *länäoloa (Präsenz)* lukuaktissa ja ymmärtämisessä. Erityisesti kirjallisuuden teksteistä pätee, että ne ovat vasta sitten, kun ne luettaessa koetaan länäoleviksi. “Sana kirjallisuuden tekstissä saavuttaa vasta näin täyden länäolonsa.”⁴ Kuitenkaan ei ole kysymys metafysisestä länäolon käsitteestä: “On kuitenkin virhepäätelmä, mikäli tämä länäolo halutaan ymmärtää metafysiikan kielestä käsin esilläolevan nykyisyytenä tai jos se halutaan ymmärtää objektiivoinen käsitteestä lähtien.”⁵ Gadamerin käsityksen länäolosta ei siis pitäisi olla ainakaan yhtä altis derridalaiselle länäolon kritiikille kuin on esim. Husserlin käsitys, sillä Gadamerin hermeneutiikassa ei ole kysymys sen koommin tekstin merkityksen lopullisesta, tyhjentävästä nykyistämisestä kuin alkuperäisen länäolon (esim. tekijän intention) uudelleen-nykyistämistä (rekonstruimisesta). Gadamer viittasikin Heideggerin ajatukseen, että oleminen ei tyhjenny siihen, että se näyttäytyy ja tekee itsensä tietäväksi, vaan se vetäytyy ja kätkeytyy samalla alkuperäisyydellä, jolla se näyttäytyykin.

Itse asiassa koko esitelmä koski suurelta osin ääneenlausumatonta kysymystä, kuinka teksti voi olla länä. Tätä tarkoitusta varten Gadamer esitteli myös *tulkinnan* käsitteen. Teksti edellyttää tulkintaa; tulkinnan lisäksi ei ole olemassa mitään muuta tietä tekstiin. “Joka tapauksessa on todettava, että tekstin käsite muodostuu vasta tulkinnan käsitteestä käsin keskeiseksi käsitteeksi kielellisyyden rakenteessa; tekstin käsitteellehän on tunnusomais-ta, että teksti esittäytyy varsinaisesti annettuna ja ymmärrettävänä vain tulkinnan yhteydessä ja tulkinnasta käsin.”⁶ Kaikki ymmärtä-

minen edellyttää tulkintaa. Ymmärtämisen tapahtuessa jokin ymmärretään aina joksikin (*etwas als etwas*). Aina kun tekstin mieli (*Sinn*) tulee ymmärretyksi, on tulkinallinen osatekijä aina jo mukana muovaamassa ymmärtämistä. Tähän liittyen Gadamer esitti retorisen kysymyksen: Tarkoittaako tämä, “että tulkinta on mielen *asettamista tekstiin* [*Einlegen von Sinn*] eikä tekstin mielen *löytämistä*?”⁷ Hermeneutiikka edustaa epäilemättä jälkimmäistä käsitystä.

Gadamer esitti myös käsityksensä tulkinnasta *dialogisena* keskusteluna, jonka mukaan sen koommin tekstiä kuin tulkitsijaakaan ei voida olla ottamatta huomioon, vaan molemmat ovat ensiarvoisen tärkeitä kuvailtaessa tulkintatapahtumaa. Samaan tapaan kuin dialogisessa ymmärtämistapahtumassa, “kysyy tekstin tulkitsija, mitä tekstissä itse asiassa sanotaan [*was eigentlich dasteht*].”⁸ Tekstillä on näin ollen keskustelukumppanin auktoriteetti: “tämänkaltaisessa vetoamisessa siihen, mitä tekstissä sanotaan, säilyy teksti kiinteänä viitepisteenä tekstiin suuntautuvien tulkintamahdollisuuksien kyseenalaisuuteen, mielivaltaisuuuteen tai ainakin moninaisuuteen nähden.”⁹ Toisaalta tekstille suunnattu kysymyksiä ei voida asettaa ns. ehdottomasta objektiivisuudesta käsin, vaan ne asetetaan aina jostakin tietystä horisontista; tällöin tulkitsijan oma erityinen horisontti lyö väistämättä leimansa näihin kysymyksiin, jotka puolestaan jo osittain määräävät vastausta. Tulkitsijan tehtävä on “saada kiinnitetty teksti jälleen puhumaan. Näin ollen lukeminen ja ymmärtäminen tarkoittaa tiedonannon [*Kunde*] palauttamista alkuperäiseen autenttisuuteensa. [...] ‘Tiedonanto’ ei kuitenkaan tarkoita sitä, mitä puhuja tai kirjoittaja on alunperin sanonut, vaan mitä hän olisi halunnut sanoa, jos minä olisin ollut hänen alkuperäinen keskustelukumppaninsa.”¹⁰ Tulkitsijalta edellytetään hyvää tahtoa tekstin ymmärtämisessä. “Niinpä kaikkialla siellä, missä pyritään ymmärtämiseen, on hyvää tahtoa.”¹¹

Tulkitsijan (*inter-pres* tarkoittaa sananmukaisesti henkilöä, joka puhuu toisten välissä ja tulkitsee) tulee selvittää, mikä tekstissä on outoa ja tekee sen käsittämättömäksi. Gadamer korosti nimenomaisesti, että on kysymys välittämisestä (*Vermittlung, Mitteilung*). Ymmärtämisessä lukijalle välittyvä tekstin mieli. “Hermeneuttisesta näkökulmasta katsoen [...] teksti on pelkkä välivaihe, vain yksi vaihe ymmärtämistapahtumassa.”¹² Kielitieteilijöiden tarkastellessa itse kielen toimintamekanismeja, on “hermeneuttisessa tarkastelussa [...] kysymys ainoastaan sanotun ymmärtämisestä.”¹³

Kysymyksiä Gadamerille

Derrida vastasi seuraavana iltana esittämällä Gadamerin esitelmää koskien kysymyksiä, jotka hän muotoili varsin lyhyesti niitä sen koommin selittämättä tai perustelematta. Näistä ensimmäinen koski *hyvää tahtoa (toisen) ymmärtämisessä*. Vetoaminen hyvään tahtoon ei ole vain eettinen vaatimus, väitti Derrida, vaan on kaiken kieliyhteisön etiikan alkuperä. Hyvän tahdon aksiooma saattaa sen yhteyteen arvokkuuden (Kantin tarkoittamassa mielessä) kanssa; hyvä tahto on siis jotakin ehdotonta. “Eikö tämä ehdoton aksiooma kuitenkin edellytä, että *tahto* säilyy tämän ehdottomuuden muotona, absoluuttisena perustana, viimekätisenä määritelmänä? Mitä onkaan tahto, jos, kuten Kant sanoo, ei ole olemassa mitään muuta ehdottoman hyvää kuin hyvä tahto?”¹⁴ Eikö tämä viimekätinen määritelmä kuuluisikin siihen, mitä Heidegger aivan oikein nimittää olevan olemisen määrittelemiseksi tahdoksi tai tahtovaksi subjektiivisuudeksi? Eikö puhe hyvästä tahdosta kuulukin menneeseen aikakauteen, nimittäin *tahdon metafysiikan* aikakauteen?

Gadamer, joka pahoitteli kommunikaatiovaikeuksia itsensä ja Derridan välillä, tyrmäsi tämän kysymyksen. Hän osoitti kuitenkin hyvää tahtoa yrittäessään ymmärtää Derridan kysymyksiä. Tällä vaivannäöllä ei kuitenkaan ole mitään tekemistä metafysiikan aikakauden kanssa, Kantin hyvän tahdon käsitteestä puhumatta-

kaan. Hyvällä tahdolla tarkoitetaan tässä yhteydessä ainoastaan tahtoa ymmärtää keskustelukumppania, tahtoa ymmärtää, mitä toinen sanoo. Tämä on olennaista kaikessa ymmärtämisessä ja ymmärretyksi tulemisessa. Kyseessä on kuitenkin pelkkä toteamus, jolla ei ole mitään tekemistä vetoamuksen kanssa, ja kaikista vähiten sillä on jotakin tekemistä etiikan kanssa. Hän joka avaa suunsa, haluaa tulla ymmärretyksi. “Ja loppujen lopuksi minulla on toki tämä ylivoimaisen ilmeinen tosiasia puolellani: Derrida esittää minulle kysymyksiä ja hänen täytyy tällöin toki edellyttää, että minä olen halukas ymmärtämään niitä.”¹⁵ Tällä ei ole pienintäkään tekemistä Kantin hyvän tahdon kanssa, sitä vastoin paljonkin dialektiikan ja sofistikan välisen eron kanssa.

Derrida esitti myös kysymyksen, joka koski sen tulkintadiskurssin *aksiomaattisia edellytyksiä*, jota Gadamer nimitetään ‘ymmärtämiseksi’, ‘toisen ymmärtämiseksi’ ja ‘keskinäiseksi ymmärtämiseksi’. On toki kysyttävä, “eikö ymmärtämisen edellytys [*condition du Verstehen*] — kaukana siitä, että kyseessä olisi ‘suhteen’ jatkumo, kuten kuulumme eilisiltana — olekin suhteen katkeaminen, katkos eräänlaisena suhteena, kaiken välityksen kumoutuminen? [*l’interruption du rapport, un certain rapport d’interruption, le suspens de toute médiation*].”¹⁶

Gadamer vastasi, että kieltä, kielen toimintaa kuvailtaessa on oikeutettua lähteä liikkeelle keskustelussa muodostuvan ja edelleen muovautuvan yhteisymmärryksen prosessista. “Se ei todellakaan ole mitään metafysiikkaa, vaan osoittaa sen edellytyksen, joka jokaisen keskusteluun osallistuvan on hyväksyttävä, myös Derridan, kun hän esittää kysymyksiä minulle.”¹⁷ Gadamer pyyteli ironisesti anteeksi, että hän yrittää ymmärtää Derridaa. Hän näki Derridan valitsemassa tiessä performatiivisen ristiriidan, sillä Derridakin puhuu ja kirjoittaa tullakseen ymmärretyksi. Murros edellyttää aina tietyn jatkuvuuden, keskustelussa muodostuvan ja jatkuvasti muovautuvan yhteisymmärryksen, jota ilman ei mikään keskustelu olisi mahdollista. Koska kieli ei ole vain merkien systeemi, piti Gadamer kieltä kuvailtaessa tarpeellisena puhua elämän yhteyksistä ja elävästä dialogista, vaikka Derrida pitäikin tätä ongelmallisena.

Metafysiikan ylittäminen?

Gadamerin kiistämättömiin ansioihin kuuluu hermeneutiikkaan sisältyvän *platonistisen* ytimen esiintyöstäminen ja muokkaaminen sekä tätä kautta tapahtunut hermeneutiikan kehittäminen. Hermeneutiikan kehittämiseksi ei platonismista tullut kuitenkaan kokonaan luopua, vaan Gadamer asetti tehtäväkseen ymmärtää platonismi eri tavalla kuin se oli ymmärretty traditiossa. Täydellisen hylkäämisen ja taakse jättämisen sijasta oli kyseessä pikeminkin tradition muodonmuutos. Metafysiikkaa ei tullut kokonaisuudessaan heittää menemään, vaan sen osaksi tuli keskustelukumppanin rooli. Tällöin ei filosofinen hermeneutiikka, vaikkakin se säilyi tietyssä suhteessa metafysiikkaan, voinut itse jäädä metafysiiseksi teoriaksi muiden metafysiisten teorioiden joukkoon. Juuri *keskustelussa*, jonka esikuvaksi tarjoutui sokraattinen dialogi, Gadamer näki keinon murtautua ulos metafysiikasta.

Johtava ajatus on tässä yhteydessä *yhden ja monen* välinen yhteispeli. Filosofinen hermeneutiikka otti tehtäväkseen ymmärtää yhden ja monen välisen yhteispelin eri tavalla kuin traditiossa, ja se esittikin teesin, että ykseyttä ei voida esineellistää eikä kohteellistaa. Ykseyteen sellaisenaan ei ole pääsyä, vaan ykseys on siinä mielessä riippuvainen moneudesta, että se voi tulla näkyviin ainoastaan siinä; kukaan ei voi katsella alkukuvaa (*Urbild*) itseään, sillä se on näkyvillä ainoastaan erilaisten kuvien välittämällä. Gadamer nimittää tätä “yhden ja monen suureksi dialektiseksi arvoituksiksi”.¹⁸ Tietyllä tavoin Gadamer ajattelee Heideggerin tematisoimaa ontologista eroa olemisen ja olevan välillä (*ontologische Differenz*) yhden ja monen välisenä erona.

Tämän mukaisesti yhden ja saman teoksen mieli (*Sinn*)

näyttäytyy useilla eri tavoilla teoksen tulkintojen moneudessa. Esim. klassinen teksti tulkitaan ja ymmärretään eri aikakausina eri tavoin. Ymmärtäminen itsessään on *toisinymmärtämistä* (*Anders-Verstehen*). On muistettava, että ainoastaan tulkinta avaa lukijalle pääsyn tekstiin; tekstiä ei voi ymmärtää, ellei sitä tulkitse. Yksi ja sama teksti ei voi koskaan tulla näkyviin sellaisenaan, vaan ainoastaan erilaisissa tulkinnoissa; ei kuitenkaan ole olemassa yhtä ainoaa oikeaa tulkintaa eikä myöskään kaikenkattavaa, kaikki näkökulmat itseensä sisällyttävää kokonaistulkintaa. “Olla yksi ja sama ja kuitenkin toinen, tämä paradoksi, joka pätee jokaisen perinnesisällön kohdalla,”¹⁹ havainnollistaa osuvasti Gadamerin



Hans-Georg Gadamer ja Martin Heidegger

ajatusta yhden ja monen välisestä suhteesta. Yksi ja sama teksti tulkitaan aina eri tavoin: se näyttäytyy vain omien tulkintojensa moneudessa. Vaikka yksi (teksti tai asia) ei koskaan tulekaan sellaisenaan näkyviin, se on intentionaalisena korrelaattina kuitenkin kiinteä viitepiste tulkintojen moneudelle; eri tulkinnoille on yhteistä, että ne ovat tulkintoja yhdestä ja samasta tekstistä.

Yhden ja monen yhteispeli ei päde vain tekstistä ja sen tulkinnoista, vaan myös asian mielestä ja tätä asiaa koskevista erilaisista käsityksistä. Niinpä tekstin ja tulkitsijan välisessä dialogissa onkin kyse *yhteisestä asiasta*: asiasta, josta tekstissä puhutaan. Jotain yhteistä on tulkitsijan ja tulkittavan välillä todellakin oltava, jotta tekstin ymmärtäminen olisi ylipäättään mahdollista; jos näiden välillä ei olisi mitään yhteistä, ei keskustelu tekstin kanssa voisi toteutua. Jos tulkitsija lukee esim. Platonin dialogia *Theaitetos*, on yhteinen asia tulkitsijan ja tekstin välillä *tieto* (sillä se on tämän dialogin teema). Molemmilla on käsitys siitä, mitä tieto on: perimmältään siis vallitsee yhteisymmärrys tässä asiassa (*tiefe Einverständnis in der Sache*), vaikka kumpikin olisikin eri mieltä yksityiskohdista. Gadamerin käsitys, että keskustelussa on kysymys yhteisestä asiasta, on neutraali sen suhteen, onko tulkitsija tekstin kanssa samaa mieltä vai ei.

Se että vaikutushistoriassa on kyse samasta asiasta, mahdollistaa sen *jatkomuonte*. Vaikutushistoria on samaa asiaa koskevien erilaisten tulkintojen jatkumo. Esim. Aristoteleen *Metafysiikka*, Hegelin *Wissenschaft der Logik* ja Heideggerin *Sein und Zeit* ovat tulkintoja samasta asiasta: olemisesta. Nämä tulkinnat ovat keskenään hyvin erilaisia, mutta niitä voidaan kuitenkin vertailla keskenään juuri siksi, että ne ovat tulkintoja samasta asiasta. Traditio periytyy eteenpäin jatkumona siinä mielessä, että on kyse samasta asiasta. Epäjatkumot ja murtumat, joita traditiossa tietysti myös on, edellyttävät aina perustana toimivan jatkumon. Jos teesi asian

mielen ykseydestä hylätään, niin tällöin romahtaa myös käsitys vaikutushistorian jatkumuonteesta.

Gadamerin mukaan tulee tekstin mieli tulkinnassa läsnäolevaksi. Hän korostaa, että kyseessä ei ole metafyyssinen läsnäolon käsite, ja erottaa *kaksi läsnäolon muotoa*: 1. objektiivoitavissa oleva läsnäolo, joka substanssiontologiassa ymmärrettiin ikuisen olevan pysyvyytenä ja muuttumattomuutena, tietoisuusfilosofiassa puolestaan merkitykseltään identtisten ajatussisältöjen ideaalisuutena; 2. hermeneuttinen läsnäolo, jota on ajateltava yhdessä eron, perustavanlaatuisen ajallisuuden ja mielen tyhjentyvätmyyden kanssa. Filosofinen hermeneutiikka kritisoi ensin mainittua läsnäolon muotoa, erityisesti sen seuraavia ilmenemismuotoja, joissa on vain hyvin puutteellisesti kyetty oivaltamaan ajallisuuden merkitys tulkinnassa ja merkityksenantamisen historia-sidonnaisuus: historismi, joka pyrki alkuperäisten olosuhteiden ja tekijän intension rekonstruoimiseen, ja antiikin logosfilosofiasta periytyvä, mutta yhä uudestaan toistettu käsitys, että totuuden varsinainen paikka on väitelauseessa.

Erotukseksi metafyyssisestä läsnäolosta, tarkoittaa hermeneuttinen läsnäolo alituista toisinymmärtämistä, loputonta toisinolemista, läsnäolon identtisen toistumisen mahdottomuutta. Tekstin tai asian mieltä ei voida koskaan saattaa tyhjentävällä tavalla läsnäolevaksi; mielen näyttäytyminen tulkinnassa kuuluu alkuperäisesti yhteen oman kätkeytymisensä kanssa. Jokainen tulkinta on nimittäin tietystä rajallisesta horisontista tapahtuvaa, perspektiivistä tekstin mielen ymmärtämistä. Ymmärtämättä jää aina tietty “toisinolemisen potentiaalisuus [*Potentialität des Andersseins*], joka pysyy jokaisen yhteistä asiaa koskevan ymmärtämisaktin tavoittamattomissa [*über jede Verständigung über Gemeinsames noch hinausliegt*].”²⁰

Ero näyttelee siis tärkeää roolia Gadamerin käsityksessä ymmärtämisestä, joka tapahtuu hänen mukaansa aina hermeneuttisessa kehässä. Tulkitsijan ja tulkittavan välillä kiertävänä kehämäisyytenä on hermeneuttinen kehä universaalinen, ja liike kehässä on päättymätöntä. Erotukseksi aikaisemmasta hermeneutiikasta, ei filosofinen hermeneutiikka ymmärrä kehää metodiseksi (siis tienä oikeaan ymmärtämiseen, jossa kehämäinen liike saavuttaisi määränpänsä), vaan ontologiseksi ja sulkeutumattomaksi kehäksi. Kehällä on paikkansa siinä erossa, joka vallitsee olemisen ja tietyistä lähtökohdista ymmäretyn aina jonakin olevan välillä. Ymmärtäminen käy tosin aina tätä eroa vasten yrittäen ylittää sen, mutta eroa ei voida ylittää kuin osittain: yksikään tulkinta ei kykene tyhjentämään tekstin mieltä.

Jatkumo vai katkos?

Eräs Derridan kriittisistä kysymyksistä kuului, eikö ymmärtämisen edellytys ole jatkumollisen suhteen sijasta pikemminkin suhteen katkeaminen, *katkos suhteena, kaiken välityksen kumoutuminen*. Kysymys heijastaa osuvasti hermeneuttisen ja dekonstruktivistisen lähtökohdan yhteensopimattomuutta. Gadamerin hyödyntäessä hermeneutiikan perinnettä ja klassisia filosofeja kuten Platonia ja Hegeliä, löytyvät Derridan lähtökohdat tässä kysymyksessä Husserlin transsendentaalisesta fenomenologiasta, Ferdinand de Saussuren semiologiasta ja myöhäisestä Heideggerista. Dialogi, keskustelussa tapahtuva ymmärtäminen ja mielen läsnäolo tulkinnassa ovat Gadamerin tutkimuksen keskipisteessä, kun taas Derrida pyrki pääsemään mielen ja läsnäolon taakse selvittämään näiden edellytyksiä. Ratkaiseva kysymys kuuluuikin, voidaanko Derridan metafyyssistä (esim. husserlilaista) läsnäolon käsitettä koskevaa kritiikkiä soveltaa myös filosofiseen hermeneutiikkaan ja sen käsitykseen läsnäolosta, ja pureeko Derridan kritiikki myös Gadamerin käsitykseen jatkumosta tulkintatapahtumassa ja ymmärtämisen aktissa.

Derridan ajatuksella *différance* on juurensa Husserlin fenomenologiassa, josta Derrida kirjoitti varsin paljon uransa

alkuvaiheessa. Teoksessaan *La voix et le phénomène* (1967) hän selvittelee ajatusta *différance*ta Husserlin fenomenologian avulla ja teoksessaan *De la grammatologie* (1967) viitaten Husserlin ja Saussuren ajatuksiin. On kyse kaksijakoisesta suhteesta Husserliin, sillä *différencella* on epäilemättä paljon tekemistä fenomenologian kanssa, mutta toisaalta se ei kuitenkaan täysin mahdu fenomenologian raameihin. “Jälkeä [*trace*] koskeva ajattelu ei voi sen enempää rikkoa välejänsä transsendentaalisen fenomenologian kanssa kuin tyhjentyäkään siihen.”²¹ Samaa voidaan sanoa myös *différance*ta, joka on tekstiyhteydessä vaihdettavissa oleva ‘käsite’ jäljen ‘käsitteen’ kanssa ja jonka Derrida myös eksplisiittisesti samaistaa sen kanssa: “(Puhdas) jälki on *différance*.”²²

Se ero, joka tässä yhteydessä on Derridalle ensiarvoisen tärkeä, on maailman ja elämyksen (Husserl) välillä, ilmenevän (kohteen) ja ilmiön välillä. Valottaakseen tätä eroa kahden järjestyksen välillä Derrida viittaa Saussuren tekemiin erotteluihin objektiivinen ääni/kuulokuva (*image acoustique*), ymmärretty ääni/äänen ymmärretyksi tuleminen, asia/käsite. Kunkin käsiteparin ensimmäinen osa tarkoittaa ns. maailmassa olevaa idealisoimatonta materiaalia, kun taas toinen osa tarkoittaa jotakin jo idealisoitua. Esim. yhtä kuulokuvaa ‘kissa’ vastaa lukematon määrä erilaisia objektiivisia ääniä maailmassa, sillä ainakin pienen pienet erot äänen voimakkuudessa, korkeudessa, ääntämisessä, intonaatiossa, painotuksessa jne. ovat väistämättömiä lähes joka kerta, kun sana ‘kissa’ lausutaan ääneen. “Kuulokuva on *se*, mitä ymmärretään [*l’entendu*], ei kuitenkaan ymmärretty ääni [*le son entendu*], vaan äänen ymmärretyksi tuleminen [*l’être-entendu du son*]. Ymmärretyksi tuleminen on rakenteeltaan fenomenonaalista ja se kuuluu järjestykseen, joka on perustavanlaatuisesti erilainen [*hétérogène*] kuin maailmassa olevan todellisen äänen järjestyksessä. Tätä hiuksenhienoa, mutta ehdottoman ratkaisevaa heterogeenisyyttä ei voida ylittää kuin fenomenologisen reduktion avulla.”²³

Tarkastelemani tematiikan kannalta on kuitenkin tärkeämpi vastaava fenomenologinen reduktio käsiteparin asia/käsite kohdalla. Koska ilmaisu ‘käsite’, jota Saussure käyttää synonyyminä ilmaisulle ‘signifioitu’, ei tässä yhteydessä ole kovin onnistunut, puhuu Derrida sen sijasta myös “merkityksen [*sens*] ideaalisuudesta”²⁴. Derridan perusajatus on, että merkityksen läsnäolo edellyttää aina poissaolon, ja läsnäolo tuotetaan teleologisen idealisoinnin kautta. Ajatusta voidaan hyvin selvittää fenomenologian käsittein. Yksikään elävä nykyhetki (*lebendige Gegenwart*; Husserl) ei Derridan mukaan voi tulla itsestään käsin annetuksi, vaan se tuotetaan vasta alkuperäisen ajallistamisen (*Zeitigung*) kautta; tällöin nykyhetki saa elävyytensä ja identiteetinsä vasta sen suhteen kautta, joka sillä on menneisiin ja tuleviin nykyhetkiin (retentio ja protentio). Läsnäolon tuottamiseksi on yhtä tarpeellista myös suhde toiseen (ihmiseen). “Alkuperäisessä ajallistamisessa [*temporalisation*] ja toista koskevan suhteen liikkeessä, kuten Husserl niitä itse asissa kuvailee, on ei-nykyistäminen [*non-présentation, déprésentation*] yhtä ‘alkuperäistä’ kuin nykyistäminen.”²⁵ Niinpä luulotellusti alkuperäinen ja elävä nykyhetki kantaa itsessään aina jo jälkeä aikaisemmista nykyhetkistä; yksikään nykyhetki ei voi olla tiukassa mielessä alkuperäinen, vaan jokainen nykyhetki edellyttää jäljen muista nykyhetkistä. “Jälki ei tarkoita vain alkuperän katoamista, se tarkoittaa tässä yhteydessä [...] että alkuperä ei ole edes kadonnut, että alkuperä ei ole koskaan muodostunut muuten kuin kiertotietä ei-alkuperän kautta, jäljen kautta, josta tulee näin alkuperän alkuperä.”²⁶ Onkin puhuttava alkuperäisestä jäljestä tai alkujäljestä (*trace originaire, archi-trace*), jotta tämä jäljen käsite erottuisi perinteisestä ajattelumallista, jossa jälki on aina ymmärretty alkuperäiseen läsnäoloon viittaavana jälkenä, nimittäin jälkenä yhdestä tai useammasta läsnäolosta.

Läsnäolo tuotetaan Derridan mukaan vasta ajallistavan alkusynteesin (*archi-synthèse*) kautta; kyseessä on “alkuperäinen synteesi, jota ei edellä mikään, mikä olisi ehdottoman yksinker-

taista [ja alkuperäistä]. Tällainen olisi siis alkuperäinen jälki. Ilman retentiota ajallisen kokemuksen pienimmässä yksikössä, ilman jälkeä, joka säilyttää toisen toisena kulloisessakin läsnäolossa itsessään, mikään [merkityksiä konstituiva] ero ei suorittaisi tehtäväänsä eikä mikään merkitys tulisi esille.”²⁷ Derrida ei tarkoita jäljellä tässä yhteydessä mitään määrättyä, jo muodostunutta eroa (tällainen ero voisi näet vallita vain läsnäolojen välillä), vaan puhdasta liikettä, joka vasta tuottaa määrättyt, merkityksiäkonstituivat erot, mutta ei itse ole riippuvainen läsnäolosta. On kyseessä “*différencen* liike”.²⁸

Alkuperäisenä erona *différance* siis edeltää kaikkea merkityksen näyttäytymistä, merkityksenantoa ja ymmärtämistä, sillä se vallitsee sen, mikä näyttyy ja näyttäytymisen välissä: sen, mitä ymmärretään ja ymmärtämisen välissä. Niinpä *différance* pakostakin väistää käsitteelliset määrittely-yritykset ja ymmärtämisen, sillä vasta *différance* itse tekee ne mahdolliseksi. “Kuulemattomissa oleva *différance* sen, mikä näyttyy ja näyttäytymisen välillä [*l’apparaissant et l’apparaître*] (‘maailman’ ja ‘eletyn’ välillä) on kaikkien muiden erojen, kaikkien muiden jälkien edellytys, ja *se on jo jälki*. [...] Jälki on itse asiassa merkityksen (yleisesti ottaen) absoluuttinen alkuperä. Tämä tarkoittaa jälleen kerran, että ei ole olemassa merkityksen (yleisesti ottaen) absoluuttista alkuperää. Jälki on *différance*, joka avaa näyttäytymisen ja merkityksenannon.”²⁹

Näin Derrida tulee johtopäätökseen, jonka mukaan kaikki merkityksenanto ja ymmärtäminen — sen sijaan, että kyseessä olisi jatkumollinen suhde — edellyttää aina katkoksen: jokaista ymmärtämisen aktia ja jokaista merkitystä edeltää ‘alkuperäinen’ ero, nimittäin *différance*, joka voidaan ylittää vain radikaalin idealisoinnin tai ideoinnin (Husserl) kautta. “Merkityksenanto [*signification*]: suhde, joka liittyy signifioijan ja signifioidun toisiinsa) ei siis muodostu kuin *différencen* sisällä [*au creux de la différence*]: epäjatkumon, ei-tasajakuisuuden, suunnanmuutoksen ja sille, mikä ei näyttäydy kuuluvan reservin sisällä.”³⁰ Juuri tämä ajatus näyttää Derridalla olevan mielessään hänen asettuessaan puolustamaan katkosta suhteena ja kaiken välityksen kumoutumista. Tekstin mieli ei edellä esitetyn mukaisesti olisi koskaan itsestään käsin annettuna, sillä sen perustana ja alkuperänä toimisi aina radikaali idealisointi.

Täten Derrida asettaa kyseenalaiseksi sekä filosofiselle hermeneutiikalle niin tärkeän yhden ja monen välisen yhteispelin että myös hermeneutiikan universaalisuusvaateen ja käsityksen jatkumosta. Hän ymmärtää kyseiden ja identiteetin jälkikäteiksi idealisoinnin tuotteiksi. Tästä näkökulmasta katsoen näyttää Gadamerin lähtökohta, että on toisaalta olemassa yksi teksti (yksi tekstin mieli) ja toisaalta monia tulkintoja siitä, varsin ongelmalliselta. Pikemminkin näyttää vallitsevan vain tulkintojen moninaisuus, kun taas tekstin ykseys ja keskustelussa kyseessä olevan asian yhteisyys näyttävät pelkästään toissijaisilta eivätkä alkuperäisiltä. Kuinka tekstin ykseydestä ja kyseessä olevan asian yhteisyydestä voidaan varmistua, mikäli ykseys ja identiteetti toteutuvat vasta jälkikäteisen idealisoinnin seurauksena?

Derridan kritiikki on kuitenkin kumottavissa. Derridan asettuessa puolustamaan katkosta suhteena ja kaiken välityksen kumoutumista hän edustaa tosiasiaa sellaista positiota, että häntä voidaan hyvin perustein syyttää mielettömyyteen johtavasta erojen absolutisoinnista. Jos Derridan puolustama “katkos eräänlaisena suhteena, kaiken välityksen kumoutuminen”³¹ on tarkoitettu vaihtoehdoksi Gadamerin puolustamalle jatkumolle, voidaan hänet ymmärtää vain siten, että hän kiistää kategorisesti kaiken välityksen ja kaiken identiteetin ymmärtämistapahtumassa.

On kuitenkin kysyttävä, eikä tulkinta — huolimatta *différencen* ylittävistä ja samalla kätkevistä idealisoinnista, jota filosofinen hermeneutiikkakaan ei pyri kiistämään — sittenkin ole tulkittavan representaatio, niin ettei katkos olekaan täydellinen, vaan että representaatiossa vallitsee sekä identiteetti että ero (suhteessa tulkittavaan). Tätä identiteetin ja eron samanaikaista esiintymistä

nimitetään jatkumoksi; kyseessä ei ole sen enempää merkitykseltään täysin identtinen toistuminen kuin täydellinen katkos tai pelkkä eroakaan. Ei vain dekonstruktio, vaan tiettyssä mielessä myös filosofinen hermeneutiikka edustaa käsitystä, jonka mukaan mielen läsnäolo toteutuu vasta ajallistavan idealisoinnin kautta. (Ymmärtämisen ajallisuus kuuluu filosofisen hermeneutiikan pääteemoihin.) Mutta väite, että välttämätön kiertotie idealisoinnin kautta tarkoittaa suhteen katkeamista, katkosta eräänlaisena suhteena ja kaiken välityksen kumoutumista, ei ole lainkaan itsestäänselvä, vaan pikemminkin absurdi väite, joka voidaan esittää vain ymmärtämistä ja keskustelua koskevan kokemuksen vastaisesti.

Derrida ei siis ponnistele yleisen teoreettisen perustan muodostamiseksi, jonka tulisi toimia perustana myös hermeneutiikalle, vaan puhuu pikemminkin hermeneutiikan mahdollisuuden, radikaalin *antihermeneutiikan* puolesta. Jos ajatuksesta *différance* seuraa, että representoiva tulkinta on puhdas mahdollisuus, koska tulkitsijan ja tulkittavan välillä vallitsee vain katkos suhteena ja kaikki välittäminen on jo alun alkaen kumottu, niin tällöin on hermeneuttisilta peruskategorioilta ‘ymmärtäminen’ ja ‘(tekstin) mieli’ riistetty perusta. Ero olisi tällöin totaalinen ja tekisi tekstin mielen mahdolltomaksi, sen sijaan että se — kuten Gadamer esittää — moninaistaisi tekstin mieltä (loputon toisinymmärtäminen). Se, että Derrida todella edustaa käsitystä radikaalista katkoksesta, ei tule ilmi ainoastaan hänen Gadamerille suuntaamassaan kriittisessä kysymyksessä, vaan myös hänen kiihkaassa polemiikissaan Husserlin, Jacques Lacanin ja Searlen läsnäolon käsityksiä vastaan. Ero tulkitsijan ja tekstin välillä ei kuitenkaan voi olla totaalinen (ei ainakaan aina), vaan ainoastaan osittainen, jolloin kyseessä on siis jatkumo. Yksikään tulkinta ei voi olla absoluuttisesti uusi, vaan jokainen tulkinta on suhteessa siihen, mitä tulkitaan, jolloin välitystä väistämättäkin tapahtuu.

Derridan käsitys vastakohdasta jatkumon ja katkoksen välillä kärsii siitä, että hän ymmärtää jatkumon käsitteen varsin suppeasti ja voi tästä johtuen asettua niin punnokkaasti puolustamaan katkosta ja epäjatkumoa. Kirjoittajan tuotannon suljettua luonnetta koskien hän esittää kysymyksen: “Mikä on tässä yhteydessä kontekstia, ja mikä on tiukasti ottaen kontekstin laajentumista? Onko kyseessä jatkumonomainen laajentuminen vai epäjatkumollinen uudelleenstrukturointi [*restructuration discontinue*]?”³² Uusi teos ei tietenkään tarkoita pelkkää siihenastisen tuotannon yksinkertaista laajentumista (kuten esim. tiiliskivi voidaan yksinkertaisesti lisätä muiden tiiliskivien rivistöön), vaan se voi luonnollisesti aiheuttaa myös siihenastisen tuotannon jopa pitkälle menevän uudelleenstrukturoinnin, sikäli kuin se nostaa esille uusia, aikaisemmin vähälle huomiolle jääneitä näkökohtia, muuttaa painotuksia ja jopa merkityksiä siihenastisessa tuotannossa. Tärkeän teoksen ilmestyminen ainakin muuttaa siihenastisen tuotannon merkitystä, sillä sitä tullaan tämän jälkeen lukemaan eri tavoin, ts. sen merkitys strukturoidaan uudelleen. Tämä uudelleenstrukturointi ei kuitenkaan tarkoita, että kyse ei olisi minkäänlaisesta jatkumosta, vaan pelkästä erosta ja katkoksesta. Pikemminkin se tarkoittaa, että *sama* tuotanto strukturoidaan uudelleen: identiteettiä ei tässä tapauksessa voi jättää sen enempää huomiotta kuin eroakaan.

Ymmärtämisen hyvä tahto valtaan

Gadamer puhuu hyvästä tahdosta vain harvoin, pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* ei lainkaan; artikkelissa *Text und Interpretation* hyvä tahto ainoastaan mainitaan (esitelmäversiossa hän tosin tarkasteli hyvän tahdon teemaa hieman laajemmin). Hyvän tahdon merkitys hänen hermeneutiikassaan ei kuitenkaan ole marginaalinen, vaan sen merkitys ymmärtämisen konstitutiivisena edellytyksenä on helposti huomattavissa sekä Gadamerin pääteoksessa, mainitussa artikkelissa että muussakin tuotannossa. Valitessaan lähes yksinomaan hyvän tahdon oman

kriittisen puheenvuoronsa aiheeksi ei Derrida siis kiinnittänyt huomiotaan mihinkään epäolennaiseen kohtaan Gadamerin hermeneutiikassa.

Kyse on hyvästä tahdosta ymmärtää keskustelukumppania, tahdosta ymmärtää, mitä toinen (nimittäin teksti) sanoo. Siksi tulkitsijan ei tule oikopäätä integroida tekstiä omaan horisonttiinsa, vaan hänen on ensiksi kohotettava tekstin horisontti itsenäiseksi horisontiksi erilleen omasta horisontistaan. Tällöin hänen on tehtävä tekstin edustama positio mahdollisimman vahvaksi (otettava siis tekstin positio tosissaan), sillä ainoastaan vahvan position kanssa käyty dialogi tekee mahdolliseksi sen, että tulkitsija asettaa omat ennakkoluulonsa koetukselle ja rikastuttaa näin omaa horisonttiaan. Jos tulkitsija vain naiivisti projisoisi omat ennakkoluulonsa tekstiin, ei hän tekstin ja hänen itsensä välisen jännitteen puuttuessa ymmärtäisi mitään uutta: minkäänlaisista välitystä ei tapahtuisi. Ymmärtämisen ja välityksen tapahtuessa seuraa teoksen horisontin kohottamista erilleen tulkitsijan horisontista (*Abhebung*) tekstin horisontin vierauden ja toiseuden kumoaminen (*Aufhebung*) eli ns. horisonttien sulautuminen. “Kun tulkitsija voittaa tekstiin sisältyvän oudoksuttavuuden ja auttaa näin lukijan tekstin ymmärtämiseen, ei hänen astumisensa taka-alalle tarkoita katoamista negatiivisessa mielessä, vaan hänen sulautumistaan kommunikaatioon, niin että jännite tekstin horisontin ja lukijan horisontin välillä katoaa — mitä olen nimittänyt *horisonttien sulautumiseksi*.”³³

Keskustelumetafora, jolla Gadamer luonnehtii tekstin ja tulkitsijan välistä suhdetta, on jo tietty ennakkoratkaisu, joka tuo mukanaan tiettyjä varjopuolia. Se johtaa mm. retorisen kysymyksen avulla muotoiltavissa olevaan vaihtoehtoon, että tulkitsijalla joko on hyvää tahtoa ymmärtää, mitä teksti sanoo, tai hänellä ei ole hyvää tahtoa ymmärtää, mitä teksti todella sanoo. Jälkimmäisessä tapauksessa hän projisoisi omat ennakkoluulonsa tekstiin tai ei muuten antaudu keskusteluun tekstin kanssa. Tämä vaihtoehto heijastaa dialektiikan ja sofistiikan välistä eroa ja on jo muotoiltu siten, että tuskin kukaan asettuu kannattamaan tätä jälkimmäistä vaihtoehtoa.

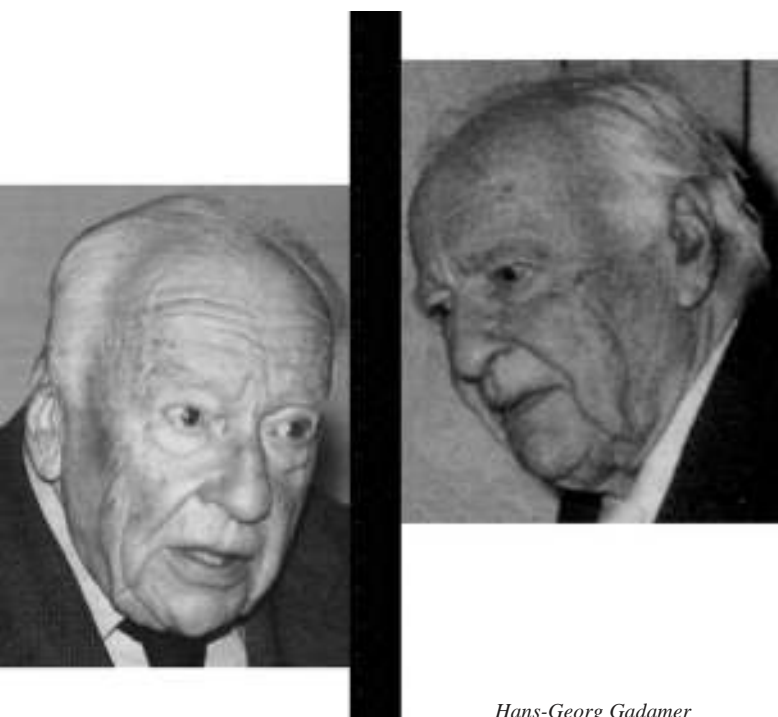
Keskustelumetaforan avulla Gadamer myös peittää näkyvistä tulkitsijan ja tekstin välillä vallitsevan kiistämättömän epäsymmetrian. Niinpä hän korostaakin keskustelussa muodostuvan ja edelleen muovautuvan asian yhteisyyttä: “Se mikä omassa totuudessaan astuu esille, on logos, joka ei ole minun eikä sinun.”³⁴ Hän luonnehtii dialektiikkaa (ja samalla omaa hermeneutiikkaansa) “käsitteen muodostamisen taidoksi sen esiintyöstämisenä, mitä [keskustelukumppanit] yhteisesti tarkoittavat.” On kuitenkin selvää, että se mikä on yhteistä tekstiulkinnan tapauksessa, ei voi olla neutraalista tarkastelupisteestä nähtyä yhteistä, vaan on kyse siitä, mikä on yhteistä tulkitsijan näkökulmasta katsoen.

Erotuksena historismista ja sen metodisesta tavoitteesta (alkuperäisten olosuhteiden ja tekijän intention rekonstruointi) esittää Gadamer Hegeliin viitaten, että “historiallisen hengen olemus [...] piilee ajattelevassa välityksessä nykyisen elämän kanssa.”³⁵ Hän näkee ymmärtämisen olemuksen omaksumisessa ja soveltamisessa nykyiseen tilanteeseen. “Kun olemme tekemisissä kielisten tekstien ymmärtämisen ja tulkinnan kanssa, tekee kielen mediumissa tapahtuva tulkinta selväksi, mitä ymmärtäminen aina on: senkaltaista sanotun omaksumista [*Aneignung*], että se tulee tulkitsijalle itselleen omaksi [*zu eigen wird*].”³⁶

Hyvä tahto (toisen) ymmärtämiseen on siis tahtoa *omaksua* se, mitä tekstissä sanotaan. Hermeneutikko kysyy ainoastaan, mitä tekstissä sanotaan, eikä ole lainkaan kiinnostunut siitä, mitä käsitteellisiä, leksikaalisia, tyylillisiä jne. keinoja käytetään. “Hermeneuttisessa lähtökohdasta — joka on jokaisen lukijan lähtökohta — katsoen on teksti pelkkä väli vaihe, vain yksi vaihe ymmärtämistapahtumassa.”³⁷ Gadamer erottaa tämän jyrkästi kielitieteilijän tarkastelutavasta, sillä kielitieteilijä ei ole kiinnostunut tekstissä kyseessä olevan asian ymmärtämisestä, vaan haluaa selvittää kielen itsensä toimintaa, mistä tahansa teksti

sitten sattuukaan puhumaan. Hän ei tematisoi sitä, mitä tekstissä välitetään, vaan sen, kuinka kielen avulla ylipäättään on mahdollista välittää jotakin. “Hermeneuttisessa tarkastelussa on sitä vastoin kysymys ainoastaan sanotun ymmärtämisestä.”³⁸

Tätä jyrkkää erottelua kielitieteilijän ja hermeneutikon välillä vastaa *signifioijien sulkeminen tarkastelun ulkopuolelle*. Hermeneutiikka tarkastelee tekstejä, mutta se rajaa oman tarkastelu-kohteensa signifioituihin ja diskursiivisuuteen. Se siis sulkee — toisin kuin dekonstruktio — täysin tarkastelun ulkopuolelle sen tekijän, jota signifioijat välityksen mahdollisena häiriötekijänä edustavat. Signifioijat käsitään tällöin pelkkänä välttämättömänä edellytyksenä elävälle dialogille, mutta se tapa, jolla ne dialogia kulloinkin mahdollistavat tai sitä vaikeuttavat, ei kiinnosta hermeneutiikkaa. Tekstitulkintaan sovellettuna johtaa keskustelumuetafora näin ollen tiettyyn perspektiiviin vääristymään.



Hans-Georg Gadamer

Gadamer toisaalta väittää esteettistä tietoisuutta ja erottelua (Kantilla) ja historiallista tietoisuutta (historismissa) pelkiksi abstraktioiksi, mutta toisaalta tekee itse jyrkän erottelun hermeneutikon ja kielitieteilijän välillä. Häntä itseään voidaan siis myös syyttää *abstraktiosta*, jonka hän toteuttaa sulkemalla signifioijat hermeneuttisen tarkastelun ulkopuolelle. Gadamer on tosin hyväksynyt Wilhelm von Humboldtin ajatuksen, että oman kielen erityisyys leimaa jokaisen ihmisen tapaa nähdä maailmaa, mutta hän on samalla suhteellistanut tämän ajatuksen viittaamalla luonnollisten kielten käännettävyyteen ja kielellisyyden universaalisuuteen. Viime kädessä on olennaista juuri luonnollisten kielten osallisuus *universaalisuudessa* eikä niiden erityisyys.

Gadamerin kysymys, “kuinka keskustelussa rakentuva mielen yhteisyys ja toisen toiseuden läpitunkemattomuus ovat välitettävissä keskenään”³⁹, tuo esille ilmeisen ongelman. Kysyessään välityksen tapaa Gadamer olettaa, että tämä välitys on mahdollista ja *toisen toiseus* on ymmärrettävissä. Kun teksti toimii kommunikatiivisesti välittämällä lukijalle tekstin mielen, niin toisen toiseus kumotaan ymmärtämisen aktissa. Tekstin toiseus kumotaan sikäli kuin teksti omaksutaan, siis sikäli kuin lukija ymmärtää tekstin vastauksena kysymykseen, jonka hän itse asettaa omasta horisontistaan lähtien. Tulkitsija kysyy, “mitä tekstissä itse asiassa sanotaan”⁴⁰. Tekstin mieli on siis sitä, mitä ymmärretään abstrahoidulla signifioijilla ja mitä kohti tulkitsijan tulee ylittää oma horisonttinsa, mitä kohti hän — täynnä ymmärtämisen

hyvää tahtoa — myös tahtoo ylittää oman horisonttinsa.

Näin Gadamer redusoi tekstin pelkäksi ymmärtämistapahtuman välivaiheeksi. Teksti välittää tulkitsijalleen mielen, vastauksen nykyiseen kysymykseen. Tekstillä on ainoastaan kommunikatiivinen tehtävä. (Tästä käsin on ymmärrettävissä, vaikkakaan ei oikeutettavissa, myös signifioijien sulkeminen tarkastelun ulkopuolelle, sillä ne toimivat välityksen häiriötekijänä.) Toisen todellinen toiseus, nimittäin tekstin individuaalisuus, toimii pelkkänä välineenä sen esteettömälle ymmärtämiselle, mitä itse asiassa sanotaan. Liike omasta vieraaseen (historisointi: tekstin horisontin kohottaminen erilleen tulkitsijan horisontista) ja takaisin omaan (horisonttien sulautuminen, omaksuminen, tekstin soveltaminen vastauksena nykyiseen kysymykseen) on kauttaaltaan *oman liikettä*, jossa toisen todellista toiseutta ei kohdata, vaan se on abstrahoitu näkymättömiin. Ymmärtäminen tarkoittaa tekstin kielen kääntämistä omalle kielelle: “tulkitseva sana on tulkitsijan sana — se ei ole tulkitettavan tekstin kieltä ja sanavarastoa.”⁴¹

Liikettä hermeneuttisessa kehässä siis ohjaa tietty tukahduttava tekijä, joka karsii siitä, mikä tulee tulkinnassa esille, kaiken sellaisen, mikä ei ole tekstin mieltä. Gadamer toteaaakin dialektiikasta, joka tässä suhteessa toimii hermeneutiikan esikuvana, että “dialektiikka taitona käydä keskustelua on samalla taitoa kohdistaa katse mielen ykseyteen (*synhoran eis hen eidos*) [*in die Einheit einer Hinsicht zusammenschauen*].”⁴² Tämä tapa harjoittaa tulkintaa ei tule esille vain Gadamerin kohdalla, vaan myös Heideggerin Nietzsche-tulkinnassa, jonka Derrida esitelmässään *Interpréter les signatures* tuo esille tyypillisenä esimerkkinä hermeneuttisen tulkinnan synoptisesta luonteesta.

Vielä selvemmin *omaksumistendenssi* tulee esille Gadamerin omassa tuotannossa hänen tarkastellessaan hermeneutiikan historiaa progressiivisena kehityksenä, jonka mukaisesti filosofisen hermeneutiikan muotoutuminen tapahtui useammassa toistaan teleologisesti seuraavassa vaiheessa. Nämä vaiheet muodostuvat seuraavien nimien ketjusta (johon voidaan tosin satunnaisesti lisätä myös muita nimiä): F.D.E. Schleiermacher (romanttinen hermeneutiikka), Wilhelm Dilthey (henkietieteiden perusta), Heidegger (hermeneutiikan ontologinen käänne), Gadamer (hermeneutiikan universaalisuusvaatimus). Esitystavan immanenti teleologia palvelee historiallisen perinteen omaksumisen päämäärää.

Myös Derrida näyttää olevan hyvin tietoinen omaksumisen näyttelemästä tärkeästä roolista kielenkäytössä. Hän kuitenkin ymmärtää omaksumisen roolin (ja ‘arvottaa’ sitä) toisin kuin Gadamer. “Omaksi-tekemisen [*appropriation*] prosessi organisoii kielen prosessin kokonaisuutta ja yleisesti ottaen symbolisen vaihdon kokonaisuutta, sisältäen siis myös kaikki ontologiset *vääntämät*. Totuuden historia (on) omaksi-tekemisen prosessia. Oma [*le propre*] ei siis kuulu onto-fenomenologisen tai semanttis-hermeneuttisen tutkimuksen aluepiiriin.”⁴³ Derrida puhuu itse asiassa Heideggerista, mutta hänen kritiikkiään voidaan soveltaa myös Gadameriin. Mieltä ja totuutta koskeva kysymys ei kykene käsittämään omaa koskevaa kysymystä, sillä se on itse kirjoitettu tämän kysymyksen sisään eli se itse edellyttää tämän kysymyksen. Gadamerinkin hermeneutiikka on kykenemätön ajattelemaan mieltä ja totuutta muulla tavoin kuin omaksumisena ja soveltamisena omaan tilanteeseen. “Joka kerta, kun omaa koskeva kysymys [*la question du propre*] nousee esille [...], osoittaa onto-hermeneuttinen tutkimusmuoto oman rajansa.”⁴⁴

On kyse *rajasta* ymmärtämisen perustana toimivan yhteisyyden ja toisen todellisen toiseuden välillä, logoksen universaalisuuden ja merkkien individuaalisuuden, keskustelussa avautuvan mielen ja tekstissä piilevän soveltamattomuissa olevan osatekijän, omaksumisen ja omaksumattomuissa olevan välillä. Tämä on se raja, jossa hermeneutiikan ja dekonstruktion tiet eroavat. Toisella puolella on kyse totuudesta, joka saavutetaan tekstin mielen omaksumisena ja sen individuaalisuuden kumoamisena. Toiselta puolelta esitetään syyte, että toisen toiseus ja individuaalisuus

kumotaan sen tekosyy varjolla, että on kyse totuudesta.

Jälkimmäisen position vahva puoli on siinä, että se korostaa individuaalisuutta kaikissa positioissa. *Individuum ineffabile est*, se mikä on individuaalista, on ääneenlausumattomissa: sitä ei voida määrittellä diskursiivisesti, eikä välittää yleiskäsitteiden kautta, se voidaan ainoastaan myöntää (affirmoida): “Ei ole olemassa ainutkertaista nimeä, olipa kyseessä sitten vaikka olemisen nimi. Ja sitä on ajateltava ilman *nostalgiaa* [...] Se on sitä vastoin myönnettävä [*affirmer*] siinä mielessä, jossa Nietzsche tuo myöntämisen peliin, tietystä naurussa ja tanssiaskelissa.”⁴⁵ Nietzsche sanoin, ymmärretyksi tulemisessa on todellakin jotakin loukkaavaa. Sitä, mikä on individuaalista, ei voida ymmärtää, omaksua, välittää yleiskäsitteen kautta, vaan se voidaan vain myöntää.

Hermeneuttisessa tulkinnassa ei ole kysymys tekstin individuaalisista piirteistä, signifiioijista, eikä edes tekstin tyylistä. Hermeneutiikan *universaalisuusvaatimus* perustuu kielen, logoksen, universaalisuuteen. Logos ei tässä yhteydessä tarkoita väitelauseita, jotka olisivat sitovia traditiossa, vaan elävää dialogia. Juuri dialogisuuden merkityksen oivaltamisen tulisi mahdollistaa ulospääsy metafysiikasta. “Oma oivallukseni näyttää olevan, ettei mikään käsitteellinen kieli, ei myöskään ns. metafysiikan kieli (kuten Heidegger sitä nimitti) tarkoita särkymätöntä kahletta ajattelulle, kunhan vain ajattelija uskoutuu kielelle, ts. kun hän antautuu dialogiin toisien ajattelevien ja toisin ajattelevien kanssa.”⁴⁶ Gadamer on väittänyt Heideggerin vastaisesti, että kieli ja käsitteet, jotka olemme todellakin perineet metafysiikan traditiolta, eivät sellaisinaan ole metafyyysisiä, vaan että niitä voidaan käyttää sekä metafyyysisesti että ei-metafyyysisesti. (Tässä nähdään jälleen selvästi, kuinka Gadamer vähättelee signifiioijien merkitystä.) Derridalle tämä ei suinkaan vielä tarkoittaisi ulospääsyä metafysiikasta, sillä hän on ottanut tehtäväkseen Heideggerin metafysiikkakritiikin radikalisoimisen ja ymmärtää kielen sellaisenaan metafyysisesti: metafysiikka piilee kielessä itsessään, eikä vasta siinä, mitä kielessä sanotaan tai ajatellaan. Niinpä metafysiikkaa ei voidakaan ylittää, toisin kuin Heidegger ajatteli, eikä kielessä voida myöskään sanoa mitään, millä — kuten Gadamer väittää — ei olisi mitään tekemistä metafysiikan kanssa.

Näin tulemme siihen raskaaseen syytökseen, jonka Derrida kohdistaa Gadameriin: “Eikö tämä viimekätinen määritelmä [so. hyvä tahto] kuuluisikin siihen, mitä Heidegger aivan oikein nimittää olevan olemisen määrittelemiseksi tahtona tai tahtovana subjektiivisuutena?”⁴⁷ Tämän kysymyksen myöntävä vastaaminen ja Derridan epäilyksien todentaminen — hän epäilee hermeneuttisen hyvää tahtoa koskevan teesin kuuluvan menneeseen aikakauteen, tahdon metafysiikan aikakauteen — edellyttää perustavan yhteyden osoittamista olevan olemisen ja tahdon välillä. Tämä yhteys piilee Gadamerin käsityksessä kielen universaalisuudesta ja kaiken ymmärtämisen kielellisyydestä ja tulee selvästi esille kuuluisassa lauseessa: “*Oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä.*”⁴⁸

Oleminen, joka voidaan ymmärtää, on toisen kieltä, mutta kuitenkin vain siinä määrin kuin se on käännettävissä omalle kielelle. Tekstin mieli on vain sitä, mikä voidaan omaksua: vain sitä, mikä voidaan integroida hyvän tahdon piiriin. Tekstin olemista ajatellaan siis alusta alkaen hyvästä tahdosta käsin. Vaikka Derridan puhe tahtovasta subjektiivisuudesta saattaakin kuulostaa oudolta, koska Gadamerin filosofia on pikemminkin ymmärrettävä subjektin ja subjektiivisuuden radikaaliksi kritiikiksi, on kuitenkin kiistämätöntä, että Gadamer ajattelee olemista hyvästä tahdosta käsin. Tämä pitää paikkansa, vaikka Gadamer korostaakin, että ymmärtäminen ei kykene tyhjentämään tekstin mieltä: “Kun kirjoitin lauseen ‘*Oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä*’, niin siihen sisältyi, että se, mikä on, ei koskaan voi tulla täysin ymmärretyksi.”⁴⁹

Tämä myönnytys, ettei kaikki tekstissä olekaan ymmärrettävissä, on tärkeä, mutta se menettää merkitystään, jos oleminen tulkitaan hyvästä tahdosta, ts. ymmärtämisestä lähtien. Lähdetessä liik-

keelle tästä myönnytyksestä voitaisiin filosofisen hermeneutiikan rinnalle luonnostella vaihtoehtoinen, laajennettu käsitys tulkinnasta. Tämä laajennettu, monitasoinen tulkintamalli ei hylkäisi identiteettiä ja omaksumisen periaatetta. Eihän Derridakaan ole tosiasiassa (myönsipä hän sen tai ei) kyennyt hylkäämään omaksumisen periaatetta, vaan toteuttaa sitä massiivisesti: hän soveltaa tekstejä (esim. Nietzsche ja Heideggerin metafysiikkakritiikkiä) omiin kysymyksenasetteluihinsa. Hyväksyen omaksumisen periaatteen kysyisi myös monitasoinen tulkintamalli tekstin mieltä erottaen samalla omaksumisen eri muotojen välillä (historiallinen rekonstruointi, aktualisointi ja soveltaminen omiin kysymyksenasetteluihin, praktinen soveltaminen jne.). Se ei kuitenkaan rajoituisi omaksumisen periaatteeseen, vaan kiinnittäisi huomionsa myös siihen, mikä ei ole omaksuttavissa eikä ymmärrettävissä (tekstin individuaaliset piirteet, signifiioijat, sisällölliset epäselvyydet, tyyli jne.) ja kysyisi, voisiko sillä olla myös produktiivinen merkitys ymmärtämisen kannalta. Se korostaisi myös tekstin moniäänisyyttä ja vastakarvaisuutta synoptiselle tulkinnalle, mutta vaikka teksti ei täysin antautuisikaan synoptiselle katsannolle, kelluisi ymmärtämättömyyden valtamereissä kuitenkin ymmärtämisen ja omaksumisen saarekkeita.

Derrida antoi omalle puheenvuorolleen torjuvalta vaikuttavan otsikon *Hyvät tahdot valtaan* viitatakseen näin siihen, kuinka paljon tahtoa omaksumiseen, hyödyntämiseen ja soveltamiseen itse asiassa piilekään Gadamerin puolustamassa hyvässä tahdossa ymmärtämiseen. Myös hyvä tahto toisen ymmärtämiseen on tahtoa valtaan (siksi otsikko on monikossa). Se on tahtoa omaksua, tehdä omaksi, rikastuttaa omaa horisonttia. Hyvä tahto toisen kohdalliseen ymmärtämiseen on petosta, sillä ymmärtämiseen sellaisenaan sisältyy mahdottomuus päästä toisen toisuuden ja individuaalisuuden luokse. Dialogi ei voi koskaan tavoittaa toisen toisetta, ja tämä on sen rajoitus.

Tulkitsija kysyy, mitä tekstissä itse asiassa sanotaan. Se, mitä sanotaan, on aina riippuvaista tulkinnasta, ts. suhteesta tulkitsijan kysymyksiin. Niinpä se edellyttääkin ymmärtämisen hyvää tahtoa. Heideggerin mukaan Nietzsche ajatus tahdosta valtaan kuuluu vielä metafysiikkaan, sillä Nietzsche yrittää mahdollistaa



Jacques Derrida

tähän käsitteeseen kaiken, mitä on olemassa, ts. samaistaa oleminen ja tahdon valtaan. Tämä Nietzsche-tulkinta toimii viitekohtana Derridan Gadamer-kritiikille. (Derrida tosin itse tulkitsee nietscheläisen tahdon valtaan eri tavalla.)

Ymmärtämisen metafysiisyys ei piile siinä, että tulkitsija ei yritä ymmärtää toista kohdallisesti, vaan pikemminkin siinä, että hänen täytyy ymmärtää toista sillä ainoalla tavalla, jolla se vain on mahdollista: hän ajattelee toista aina jo käsittein, jotka hänelle itselleen tulevat mieleen, sillä kaikki ymmärtäminen toteutuu kääntämisenä omalle kielelle. Tämä ei voisi olla toisin ja vastaa hyvin myös sitä tapaa, jolla Gadamer luonnehtii ymmärtämistä. Hän ei kuitenkaan näkisi tässä mitään metafysistä. Hän epäilemättä kiistäisi kiivaasti väitteen, että ymmärtäminen itsessään on jotakin metafysistä, vetoaisi siihen, että vasta ymmärtäminen avaa tien tekstiin. Kritiikki Gadameria kohtaan kuitenkin jatkuisi väitteellä, että on kysyttävä ymmärtämisen ja omaksumisprosessin taakse, sen sijaan että ne otettaisiin annettuna — puhumattakaan siitä, että koko tekstitulkinta redusoidaisiin niihin. Kritiikin mukaan puhe hyvästä tahdosta toisen ymmärtämiseen ei olisi “puhdas toteamus”, kuten Gadamer⁵⁰ väittää, vaan jo tietty ennakkoratkaisu. Näin selittyy Derridan happamuus hyvän tahdon ‘moraalisen ontologian’ varaan rakentuvaa filosofiaa kohtaan, sillä tämän filosofian mukaan tekstin mieli on sitä, mitä ymmärtäminen annetuissa olosuhteissa tekee omakseen tai ainakin periaatteessa kykenisi omaksumaan. Tällöin hyvä tahto kohdalliseen ymmärtämiseen on itse jo tietty arvo, ellei loppujen lopuksi jopa ainoa arvo ajan ja muuttuvien olosuhteiden virrassa, alituudessa toisinymmärtämisessä.

Viitteet

1. Heidegger, s. 143.
2. Ibid.
3. Nietzsche, nide 12, s. 51.
4. Gadamer, *Text und Interpretation* (TI), 47.
5. TI, 51.
6. TI, 34.
7. TI, 34.
8. TI, 34.
9. TI, 34.
10. TI, 39.
11. TI, 38.
12. TI, 35.
13. TI, 35.
14. Derrida, *Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)* (BV), 341-2.
15. Gadamer 1984, 59.
16. BV, 343.
17. Gadamer 1984, 60.
18. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (WM), 461.
19. WM, 477.
20. TI, 30.
21. Derrida, *De la grammatologie* (G), 91.
22. G, 92.
23. G, 93.
24. G, 93.
25. G, 91.
26. G, 90.
27. G, 92.
28. G, 88.
29. G, 95.
30. G, 101.
31. BV, 343.
32. BV, 342.
33. TI, 46.
34. WM, 373.
35. WM, 174.
36. WM, 402.
37. TI, 35.
38. TI, 35.
39. TI, 31.
40. TI, 34.
41. WM, 477.
42. WM, 374.
43. Derrida 1978, 92-3.
44. Ibid., 93.
45. Derrida 1972, 29.
46. TI, 26.
47. BV, 342.
48. WM, 478; TI, 28.
49. TI, 28-9.
50. 1984, 59.

Kirjallisuus

- E. Behler, *Derrida-Nietzsche Nietzsche-Derrida*. Schöningh, Paderborn 1988. erit. Nachwort: Dekonstruktion und Hermeneutik, s. 147-168.
- J. Caputo, *Radical Hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Indiana UP, Bloomington 1987.
- D. Cook, *Rereading Gadamer: A Response to James Risser*, teoksessa *Gadamer and Hermeneutics*, s. 106-116.
- J. Derrida, *Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)*, *Revue internationale de philosophie* 151, 4/1984, s. 341-343.
- *De la grammatologie*. Minuit, Paris 1967.
- *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. P.U.F., Paris 1967.
- *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967.
- *Marges de la philosophie*. Minuit, Paris 1972.
- *Éperons, les stiles de Nietzsche*. Flammarion, Paris 1978.
- *Le facteur de la vérité*, teoksessa Derrida, *La carte postale — de Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion, Paris 1980, s. 439-524.
- *Guter Wille zur Macht (II)*. Die Unterschriften interpretieren (Nietzsche/Heidegger), teoksessa: *Text und Interpretatio* (saks. F. Kittler, alkup. *Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger)*), s. 62-77.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Galilée, Paris 1984.
- *Limited Inc*. Galilée, Paris 1990.
- J. Froman, *L'écriture and the philosophical hermeneutics*, teoksessa H. Silverman (toim.), *Gadamer and Hermeneutics*, s. 136-148.
- H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation*. Teoksessa *Text und Interpretation*, s. 24-56 (myös: GW 2, s. 330-360).
- *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1990 (GW 1)
- *Und dennoch: Macht des guten Willens* (1984), teoksessa *Text und Interpretation*, s. 59-61
- *Gesammelte Werke*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1986-. Erit. *Destruktion und Dekonstruktion* (GW 2), *Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus* (GW 10), *Dekonstruktion und Hermeneutik* (GW 10)
- J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*. CNRS, Paris 1977.
- J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991. Erit. luku VII, *Hermeneutik im Gespräch*, 3. *Postmoderner Dekonstruktivismus*, s. 174-178.
- Hans-Georg Gadamer im Gespräch* (hg. C. Dutt). Carl Winter, Heidelberg 1993, erit. toinen keskustelu, s. 43-64.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Niemayer, Tübingen 1986.
- H. Kimmerle, Gadamer, Derrida und kein Ende, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 16, 3/1991, s. 59-69.
- G. Madison, *Beyond Seriousness and Frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction*, teoksessa H. Silverman (toim.), *Gadamer and Hermeneutics*, s. 119-135.
- S. Majetschak, *Radikalisierte Hermeneutik. Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida*, *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 100, 1/1993, s. 155-171.
- Michelfelder & Palmer (toim.) *Dialog and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*. State University of N.Y. Press, Albany 1989. (Kirjoittajat: Gadamer (5), Derrida (2), Dallmayer, Forget, Frank, Simon, Risser, Shepherdson, Madison, Rapaport, Marshall, Shusterman, Krell, Bernasconi, Sallis, Caputo, Oxenhandler, Eisenstein.)
- F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden (hg. Colli/Montinari). de Gruyter, Berlin/N.Y. 1988
- H. Silverman (toim.), *Gadamer and Hermeneutics* (Continental Philosophy IV). Routledge, N.Y./London 1991.
- H. Silverman & Ihde (toim.), *Hermeneutics & Deconstruction*. State University of N.Y. Press, Albany 1985.
- H. Silverman, *Phenomenology: From Hermeneutics to Deconstruction*, *Research in Phenomenology*, vol. 14, 1984, s. 19-34.
- J. Simon, *Der gute Wille zum Verstehen und der Wille zur Macht. Bemerkungen zu einer “unwahrscheinlichen Debatte”*, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 12, 3/1987, s. 79-90.
- Text und Interpretation*. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle. (hg. Forget), Wilhelm Fink, München 1984.

NIHILISMI KUTSUMUKSENA

GIANNI VATTIMO JA HERMENEUTIikka YHTEISENÄ KIELENÄ

Hermeneutiikan ontologisen merkityksen tämentäjän, italialaisen filosofin Gianni Vattimon uusimman kirjan, *Oltre l'interpretazione*¹ lähtökohtana on “tietty vaivautuneisuus”, joka juontuu hermeneuttisen filosofian saavuttamasta “ekumeenisesta” asemasta nykykulttuurissa. Vattimon mukaan puhe hermeneutiikasta on viime vuosina tullut yhä epämääräisemmäksi ja siksi on entistä vaikeampi sanoa mitä hermeneutiikka merkitsee puhuttaessa filosofian perinteisesti käsittelemistä ongelmista: tieteestä, etiikasta, uskonnosta ja taiteesta. Vattimo pyrkiikin, jälleen kerran voisi lisätä, selventämään hermeneutiikan “alkuperäistä” merkitystä, jonka hän yksilöi kirjansa ensimmäisessä luvussa *hermeneutiikan nihilistiseksi kutsumukseksi*. “Nihilistisestä kutsumuksesta” hän on aiemmin puhunut myös “heikkona ajatteluna” tai “rappeutumisen ontologiana”.²

Vattimon tarkoituksena on — odoteltaessa laajempaa teosta, jonka nimenä tulee olemaan, kuten hän sanoo: “Aktuaalisuuden ontologia”³ — myös hahduttaa niitä epäilyksiä, joita “heikon ajattelun” suhteen on vuosien mittaan kasautunut. Nämä epäilyt ja väärinkäsitykset johtuvat suurelta osalta siitä, että itse heikkouden käsite ymmärretään helposti liian rajoittuneesti ja konkreettisesti. Yleisemmin nämä epäilyt ovat koskeneet koko nihilismin historiaa ja käsityksiä nihilismistä. Näitä epäilyjä Vattimo haluaa torjua kirjassaan, jonka viisi päälukua johtavat kirjoittajan mukaan suuntaan, joka saattaa näyttää skandaalimaiselta, koska niissä heikkoudelle ja nihilismille “väännetään” täysin tavanomaisesta poikkeava merkitys. Itse asiassa kirjassa nihilismi päättyy lopulta teologian kumppaniksi sen rinnalle, eräänlaiseksi teologiaksi vailla ortodoksiaa. Osaltaan tämä johtuu siitä, että hermeneutiikka ajattelee uskonnollisen perinteen omana lähtökohtanaan tai “horisonttinaan” ja hermeneutiikassa tai sekularisaatiossa (jota hermeneutiikka itse Vattimon mukaan on) kristillisen ilmestyksen sisältö säilyy eri muodoissa: hermeneutiikka voi olla sitä mitä se on — totuuden olennaisesti ei-metafyysisen luonteen filosofia ja siksi nihilistinen ontologia — vain sikäli kuin se on “Jumalan inkarnaation kristillisen myytin perijä”.⁴ Hermeneutiikan ja uskonnon sidon on ollut aina nähtävissä, ja Hans-Georg Gadamerin viimeaikaisissa kirjoituksissa, esim. terveydestä ja lääketieteestä, voidaan nähdä tämä sidon. Vattimon hermeneutiikka teologiana vailla ortodoksiaa ei kuitenkaan näyttäisi suuntautuvan niinkään vaihtoehtolääketieteeseen tai luonnonparantamiseen, vaan siinä ilmenee pikemminkin klassisen sosiologian tapa ajatella yhteiskunnallisen solidaarisuuden ja yhteisön ongelma modernisaatioprosessin tuottaman elämänalueiden eriytymisen jälkeen. Itse asiassa olisi mielenkiintoista tutkia juuri klassisten sosiologisten projektien rationaalisen maailmanuskonnon ideoiden ja hermeneutiikan “hämärien” tai irrationaalisten puolien välistä historiallista yhteyttä. Joka tapauksessa Vattimon teologia vailla ortodoksiaa pyrkii olemaan modernin differentiaatioprosessin⁵, siis modernisaation itsensä ontologiaa.

Kirjan kaksi liitettä puolestaan käsittelevät rationaalisuuden kriteereitä ja totuuden asemaa hermeneutiikassa. Vattimolle luonteenomaisella tavalla ne etenevät äärimmäisen varovasti yrittäes-

sään irrottaa hermeneutiikkaa sen irrationaalisesta perinteestä, siis esteettisen *erlebniksen* (elämyksen) poeettisesta totuudesta ja toisaalta historian rationalistisesta tai positivistisesta tulkinnasta. Tärkeintä näyttäisi tällä hetkellä olevan juuri irrottautuminen liiallisesta poeettisuudesta ja avantgardistisesta symbolismista. Kuten Vattimo kirjoittaa: “ontologia... on tekemisissä kaiken tämän kanssa, koska ilman sitä hermeneutiikka uhkaa näyttytyä vain yhtenä käsitteellisten kuvioiden moneuden teorioista (redusoitumattomana ja selittämättömänä, vain hyväksyttävänä kuten elämä itse, tai sitten metafysistyyppisenä ‘viimeisenä’ valintana) ja se itse muiden joukossa vain yhtenä käsitteellisenä kuviona, jonka valitsemisessa etusijalla pitää olla perustaltaan yksinomaan ei-argumentatiivinen valinta — olkoon kyseessä, kuten Richard Rortylla, esteettistyyppinen uuden metaforajärjestyksen kohtaaminen tai avantgardistis-symbolinen *coup de dés* kuten Jacques Derridalla. Kuitenkin, ainoastaan sikäli kuin hermeneutiikan synnyssä ja kehityksessä ei ole yksinkertaisesti kyse käsitteellisistä kuvioista (jotka sellaisenaan eivät kosketa todellista olevaa ‘siellä ulkona’), vaan hermeneutiikka kuuluu siihen mitä Martin Heidegger kutsui olemisen kohtaloksi, teoreettinen valinta hermeneutiikan puolesta, ja myös spesifit tulkinnalliset valinnat (kuten derridalainen dekonstruktio) voivat olla jotakin enemmän kuin esteettisiä elämyksiä (*Erlebnis*) tai *coup de dés* akrobatiaa”.⁶ Itse asiassa modernin estetiikan, joka tukeutuu liian tiukasti kantilaiseen ja uskantilaiseen esteettiseen “disintressin” doktriiniin, vaikeudet ovat Vattimon mielestä tekemisissä juuri sen seikan kanssa, että noissa teorioissa ei onnistuta ajattelemaan sekularisaatiota kaikessa laajuudessaan. Taiteen (ja estetiikan teorian) kehitys erillisenä ilmiönä näyttävät kyllä olevan yhteydessä taiteen vapautumiseen uskonnosta, mutta kun esteettinen kokemus halutaan ymmärtää erityisyydessään, sen merkitys näyttää jälleen kerran palautuvan alueelle, jota ei voida määrittellä muuten kuin viittaamalla uskonnolliseen (tai myytin) kokemukseen⁷. Ainoastaan sekularisaation käsitteen avulla ja tutkimalla taiteen ja uskonnon todennäköisesti konfliktuaalista suhdetta tai taiteen kohtaloa suhteessa moderniin sekularisaatioon, voidaan löytää varsinainen hermeneuttinen estetiikka⁸. Vattimon kritiikin kohteena onkin toistuvasti ajattelu, joka kantilaisesta (ja uskonnollisesta sekä mytologisesta) perinteestä ammentaa puhuu enkeleistä, pyhästä kolminaisuudesta ulkopuolella sen “dogmaattisen” merkityksen, joka niillä on ollut perinteessä.

Lähtökohtana “hermeneutiikan nihilistiselle kutsumukselle” on ajatus hermeneutiikasta nykykulttuurin yhteisenä idioomana, yhteisenä kielenä (*koiné*). Kyseistä ajatusta Vattimo on toistuvasti korostanut 1980-luvun lopulta lähtien.⁹ Kyse on hänen mukaansa “heikosta” hypoteesista, johon ei liity suurta määrää täsmällisiä ja jaettuja filosofisia uskomuksia tai ennako-oletuksia. Sen tarkoitus on kuvata ainoastaan laajalle levinnyttä “ilmastoa” tai “yleistä sensibilitteettiä”. Nimenomaan tämän “ilmaston” kanssa hermeneuttisen filosofian, mikäli se ei päädy relativismin metafyyksiseksi apologiaksi, täytyy selviytyä ja siitä sen täytyy leikata osansa. Edellä mainitussa epämääräisessä mielessä

hermeneutikkoja eivät Vattimon mukaan ole ainoastaan Heidegger, Gadamer tai Ricœur, vaan myös Habermas, Apel, Rorty ja Taylor, Derrida ja Levinas. Se mikä liittyy kaikki edellä mainitut yhteen ei ole yhteinen ”teesi”, vaan jotakin, jota Ludwig Wittgensteinia (joka myös on Vattimon tarkoittamassa epämääräisessä mielessä hermeneutikko) mukailleen voisi ilmaista termillä *“family resemblance”*. Jonkinlaisia yhteisiä piirteitä on havaittavissa, vaikka niitä ei voikaan palauttaa tiettyyn faktiseen yhdenkokoisuuteen, koska, kuten vanhemmat tietävät, kaikki lapset ovat lopulta kuitenkin erilaisia. Juuri siksi, että hermeneutiikasta näyttää tulleen yhteinen idiooma koko kulttuurille, täytyy hermeneuttisen filosofian pyrkiä tämentämään omaa merkitystään.

Hermeneutiikan tunkeutuessa kaikkialle sen filosofinen merkitys on laimentunut. Hermeneutiikka laajasti ymmärrettynä muutuu helposti vaarattomaksi ja turhaksi ajanvietteeksi, jatkuvasti vaihtuvien näkökulmien ja tulkintojen leikiksi. On tietenkin kyseenalaista, kuten Vattimo huomauttaa, josko on legitimiä johtaa filosofiaa sen ”autenttiseen” merkitykseen tai alkuperään, ja asianlaista on näin erityisesti hermeneutiikan kohdalla, koska se syntyi nimenomaan tulkinnan oikeuksien tunnustamisesta. Toisaalta on kuitenkin täysin legitimiä, että se, joka viittaa johonkin teoriaan, pyrkii myös ymmärtämään tuon teorian ominaispiirteitä. Tulkinnan oikeudet saavat hahmon nimenomaan vapautena konstruoida annetun historiallinen muoto, mutta lähtien kuitenkin, esim. ”tuotannon” kohdalla, sen sisäisistä lainalaisuuksista. Siksi tulkinnan valta ei ole mielivaltaa ja tulkinta muodostuu sekä riskeistä että vastuusta. Vattimon käsitys tulkinnasta vivahtaa siis vahvasti perinteiseen käsitykseen ”kokemuksesta” ymmärrettynä ”koetelmukseksi”, joka painaa jälkensä sen läpikäyneeseen ja antaa hänelle tietyn auktoriteetin.

Kunnon hermeneutikkona, jolle on olemassa vain tulkintoja, Vattimo yrittää hermeneutiikan filosofisen merkityksen tulkintaa, koska hermeneutiikkaa kulttuurin yhteisenä kielenä ei ole filosofisesti luonnehdittu. Hän yrittää tulkinta ”historiallisesti” muuttunutta hermeneutiikan asemaa. Mistä hermeneutiikan filosofisen merkityksen luonnehdinta voisi siis alkaa?

Ennen muuta hermeneutiikka on filosofiaa, joka kehittyi Heidegger-Gadamer-akselilla. Nimenomaan akselilla, sillä näiden kahden nimen avulla ilmaistaan hermeneutiikan kaksi ääripäätä ja niiden avulla voidaan koota yhteen kaikki ne tiedot, joita hermeneutiikka on vuosisadallamme kulkenut. Heidegger ja Gadamer eivät suinkaan ole hermeneutiikan ainoita klassikoita tällä vuosisadalla, eivätkä he muodosta yhtenäistä teoreettista blokkia, josta voitaisiin etsiä hermeneutiikan olennaisia periaatteita. Sen sijaan heissä saa ilmauksensa hermeneutiikan kaksi konstitutiivista aspektia: ontologia ja ”kielellisyys”, *Sprachlichkeit*. Heidegger tarkastelee tulkintaa, huolimatta siitä painosta, joka kielellä on etenkin hänen myöhäistuotannossaan, olemisen merkityksen näkökulmasta; Gadamerilla tulkintaa tarkastellaan puolestaan kielen näkökulmasta.

Gadamer on Jürgen Habermasin muotoilun mukaan ”urbanisoinut heideggerilaisen provinssin” huolimatta siitä, että jotkut Heideggerin teemat häviävät hänen tuotannossaan lähes kokonaan. Esimerkiksi metafysiikkaa olemisen nohtamisena ja etäisyyden ottamista metafysiikkaan tärkeämmiksi tulevat Gadamerilla skientismin sekä modernin metodologian kritiikki ja totuuden alueen laajentaminen esimerkiksi positivismin kieltämään taiteen kokemuksen totuuteen. Tärkeä on kuitenkin huomata, että Vattimon tarkoitus ei ole kuitenkaan ehdottaa paluuta Heideggeriin vastakohtana gadamerilaiselle urbanisaatiolle. Vattimolle Heideggerin ajattelun urbanisaatio näyttää olennaiselta ja se olisi pantava kohtaamaan jopa rortylainen uuspragmatismi. Mutta tuo urbanisaatio, mikäli tarkoitus ei ole laimentaa hermeneutiikkaa ja hermeneuttista totuutta vain yksilöiden elämykselliseksi itseilmaisuksi, onnistuu ainoastaan jos ei unohdeta ”spesifimmin heideggerilaista, diskurssin... ontologista aspektia”¹⁰. Mitä tällä ontologisella aspektilla tarkoitetaan?

Aiemmin hermeneutiikkaan liittyi aina jokin adjektiivi. Se oli joko juridista, kirjallista, raamatullista tai jopa yleistä. Vasta nykyään siitä on terminä tullut täysin autonominen. Tulkintana se on menettänyt erityisen kentän, oman ruumiin, ja siitä on tullut yleistermi, jolla tarkoitetaan ylipäätään tiedon muotoa, jota ei voida palauttaa tieteellis-positiiviseen metodiin. Implisiittisenä ajatuksena on, että tulkinnan rinnalla olisi olemassa myös muulla tavoin luonnehdittavia tiedon muotoja, kuten esimerkiksi tieteellinen tieto. Tämä ajatus näkyy tietenkin erityisen selvästi Gadamerilla. Hän lähtee liikkeelle ihmistieteiden totuudesta, jota ei voida palauttaa tieteellis-positiiviseen metodiin ja päätyy lopulta konstruoimaan tulkinnan yleistä teoriaa, jota oletettavasti voitaisiin soveltaa jokaisen inhimillisen maailmakokemuksen tulkintaan. Vattimon mukaan juuri tämä siirtymä erityisestä totuudesta yleiseen totuuteen on syytä pitää mielessä, jotta kävisi ymmärrettäväksi se, mitä hän itse puhuu hermeneutiikasta. Tulkinnan käsitteen yleistäminen maailman kokemiseen vaatii nimittäin muuttamaan käsitystämme siitä totuudesta, joka luonnehtii hermeneutiikkaa yhteisenä kielenä — ja juuri tästä yhteisestä kielestä nousevat ne vaatimukset, joiden filosofisia ”seuraamuksia” Vattimo pyrkii käsittelemään. Hermeneuttinen totuus ei lopultakaan ole tieteellis-positiivisen metodin ulkopuolinen ”esteettinen” totuus, mutta totuutta ei myöskään ole ainoastaan tieteellis-positiivisen metodin ulkopuolella, sillä totuutta ei voida kokea muuten kuin tulkinnassa. Vattimo pyrkiikin ottamaan etäisyyttä siihen hermeneuttista (ja fenomenologista) perinettä vaivanneeseen näkemyksen¹¹, jolla on ollut taipumus sulkea tieteellis-positiivisen metodin totuus jatkuvasti toissijaiseksi. Ikään kuin taistelussa tieteellis-positiivisen totuuden yksinvaltaa vastaan hermeneutiikka olisi samaistanut totuuden vain esimerkiksi puolustamansa taiteellisen tulkintakokemuksen totuuteen.

Hermeneutikkojen vakaa käsitys on siis se, että totuutta ei voida kokea muuten kuin tulkinnassa, totuus tapahtuu tai saa sijansa vain tulkinnassa. Mutta nimenomaan tämä kaiken muuttuminen tulkinnaksi hämärtää hermeneutiikan filosofista merkitystä. Nimittäin ne implikaatiot, joita tämä käsitys tuo mukanaan olemisen käsittämisen tasolle ovat Vattimon mukaan vähemmän tunnettuja. Siksi hänen ohjelmanaan on näiden implikaatioiden selvittäminen. Toisin sanoen hänen kysymyksensä on: mitä implikaatioita olemisen tasolla on sillä, että totuus ”tapahtuu” tulkinnan kokemuksessa, tulkinnan vaarallisessa ja vastuullisessa matkassa. Itse asiassa näyttäisi siltä, että Vattimon esityksessä totuus tulkintana saa nimenomaan nämä määreit, joiden on katsottu luonnehtineen inhimillistä tietoa ja kokemusta ennen modernia kulttuuria: tietona se on epävarmaa, kiinni edeltäjien auktoriteetissa, perinteessä ja ”ympäristössä” toisin kuin kantajastaan irrotettu moderni objektiivinen tieto. Hermeneutiikan totuus ei ole varmaa modernissa mielessä nimenomaan siksi, että tulkintaan liittyy vapauden lisäksi vastuu ja se kantaa aina mukanaan myös lähtökohtansa ja perinettään. Se ei kykene astumaan oman lähtökohtansa ulkopuolelle. Tämä rajoittuneisuus näyttäisi kuitenkin avaimelta hermeneutiikan menestykseen nykyaikaisessa globalisoituneessa maailmassa, jota ei ole mahdollista kuvata enää ulkopuolelta ja jolle ei ole olemassa ”metanarratiivia”. Hermeneutiikan korostunut asema olisi siis seurausta koko modernisaatioprosessista ohjanneen universalistisen periaatteen kriisistä. Palauko perinteinen kokemus hermeneutiikan myötä näin takaisin?

Olisi väärin ymmärtää Vattimon tarkoitukseksi filosofian (kokemuksen ja muistamisen tieto) ja tieteellis-positiivisen (”unohdettava” tieto) tiedon välisen eron korostaminen ja ”käytännöllisen järjen” tai ”taidon” paluu maailmaan, jossa tuo järki on muuttunut täysin epäkäytännölliseksi (parhaimmassakin tapauksessa vain ”harrastukseksi”). Se, että filosofian tai modernissa kulttuurissa tullut filosofian historiaa, toistuvaa vetoamista historialliseen auktoriteettiin, jonka varjolla pyritään osoittamaan historiallisen kokemuksen tarpeettomuus, on Vattimolle nimenomaan yhteiseksi kieleksi tulleen hermeneutiikan metafyyminen muoto, koska juuri

siinä auktoriteetti on kaiken argumentaation (ja historiallisuuden) ulkopuolella.¹² Se on tulkinnan oikeuksien (ja kokemuksen) riistämistä samanaikaisesti sekä rauhoittavan että pelottavan, mutta aina ”puhumattoman” (ja tässä mielessä ennen kokemusta tulevan) auktoriteetin varjolla. Radikaalisti hermeneutiikan käsitys historiasta ja sen ”historismi” poikkeaa siksi filosofisen historian kirjoituksen ”objektivismista”. Kyetäkseen välttämään kohtaloltaan näyttävän historiankirjoitukseksi muuttumisen, filosofian täytyykin määrätietoisesti muuttua ”aktuaalisuuden ontologiaksi”¹³. Mutta minkälainen ontologia on kyseessä?

Se, että jokainen totuuden kokemus on tulkintakokemus, on nykyään lähes banaali tosiasia. Siitä ovat yhtä mieltä niin eksistentialismi, uskantilaisuus, fenomenologia kuin myös uuspositivistinen ja analyttinen perinne. Mikäli näiden totuuden tulkintakokemuksen jakavien eri suuntausten välillä on joitain relevantteja eroja, niin ne näkyvät Vattimon mielestä erityisesti eksistentialismin ja uskantilaisuuden välillä. Voidaan nimittäin ajatella, että jokainen totuuden kokemus on esiyymmärryksen (jonka sisään me jo kuulumme yksinkertaisesti siksi, että olemme maailmassa) tulkinnallista artikuloitua ja kuitenkin samalla voidaan olla sitä mieltä, että tämä esiyymmärrys (esim. perinne, ympäristö tai ”sää”) on ihmiskunnalle konstitutiivinen rakenne, kaikille yhteinen järki samalla tavoin kuin ovat konstitutiivisia aprioriset muodot. Vattimon mukaan Ernst Cassirerin *Symbolisten muotojen filosofian* ensimmäisen osan yksityiskohtainen analyysi osoittaisi selkeästi hermeneuttisen ja uskantilaisen lähestymistavan väliset yhtäläisyydet, mutta myös erot ja koko ”transsendentaalisen position kestättömyyden”¹⁴ hermeneutiikan kannalta. Varovaisesti voisi siis ounnastella, että ”hermeneutiikan nihilistinen kutsumus” ja sen vastaus modernin kulttuurin ”kutsuun” kääntyy tuossa kulttuurissa laajalle levinneitä negatiivisen rakenteen filosofioita vastaan. Niitä taas voidaan pitää jollain tavoin ”uskantilaisuutena”, tai kuten Vattimo kirjoittaa ”ratkaisu, jonka hermeneutiikka *standardissa versiossaan* (kor. J.V.) pyrkii antamaan kysymykseen totuuden universaalisuudesta, on perusteiltaan muotoiltuna, kuten tunnettua, Kantin *Arvosteluydyn kritiikissä*”...(ja) sikäli kuin tämä malli omaksutaan teoreettisesti, sen vaarana on aina näyttää liian estetiseltä...mikäli se ei ota tarkasteltavaksi niiden historiallisten tilanteiden konkreettisuutta joissa arvostelma lausutaan ja esitetään muiden hyväksyttäväksi”¹⁵. Toisin sanoen, kantilaisuudesta inspiraationsa saava hermeneutiikka ei ole riittävän nihilististä, koska se ei ole ”historiallista”. Tämän argumentin Vattimo toistaa myös Walter Benjaminin ja Franz Rosenzweigin ajattelusta (ja yleisemminkin uskonnollisesta perinteestä) inspiraationsa ammentavien nykyajattelijoiden kohdalla (esim. Massimo Cacciari Italiassa): uskonnollisten termien käyttö universaalien totuuksien ilmaisijana irrallaan niiden historiallisista sidoksista on osoitus hermeneutiikan ”metafyysisestä” ymmärtämisestä ja tulos sen epämääräisestä ”yhteisen kielen” roolista nykykulttuurissa. Usein näissä kantilaisuudesta inspiraationsa saavissa tulkinnoissa saa lisäksi ilmauksensa se, mitä Vattimo tarkoittaa ”oikeistolaisella” Heidegger-tulkinnalla oman ”vasemmistolaisen” tulkintansa sijaan — palaan näihin termeihin tarkemmin tuonnempana.

Ajatus totuuden ja tulkinnan välisestä sidoksesta tai identiteetistä, joka yhdistää suurta osaa 1900-luvun ajattelusta, on Vattimon mielestä siis ilmaus yhteisestä kantilaisesta matriisista. Tähän matriisiin sisältyy puolestaan riski, joka vaarantaa hermeneutiikan johdonmukaisuuden, koska totuuden tulkinnallinen luonne ymmärretään helposti väliaikaiseksi ja siten joksikin, joka on tuomittu purkautumaan symbolisoivan toiminnan viime kädessä läpinäkyvän rakenteen restauraatioon. Siksi hermeneutiikan täytyy radikaalisti selvittää esiyymmärryksen rajallisuuden ja historiallisuuden ajatukset, koska nimenomaan se, mikä nykykulttuurissa tekee hermeneutiikasta (usein implisiittisen) yhteisen kielen on *täysin metafyysinen oletus* hermeneutiikasta totena kuvauksena inhimillisen olemassaolon *tulkinnallisesta rakenteesta*.

Tämän oletuksen ristiriitaisuus on kuitenkin ”syytä ottaa vakavasti kehittämällä...sen pohjalta hermeneutiikan historiallisuutta myös genetiivin objektiivisessa merkityksessä. Hermeneutiikka ei ole ainoastaan teoria totuuden (horisonttien) historiallisuudesta; se on itse radikaalisti historiallinen totuus, Sitä ei voi ajatella metafyysisesti jonakin olemassaolevan objektiivisena rakenteena, vaan ainoastaan vastauksena viestiin, siihen mitä Heidegger kutsui sanalla *‘GeSchick’*. Syyt totuuden hermeneuttisen käsityksen valitsemiseen metafyysisen sijaan löytyvät historiallisesta perinnöstä, jota uskaltaudumme tulkitsemaan ja jolle annamme tulkinnassamme vastauksen.”¹⁶

Hyvä esimerkki hermeneuttisesta tavasta argumentoida on Friedrich Nietzschen ilmoitus: ”Jumala on kuollut”. Se ei ole kuvaus maailman rakenteesta, vaan viesti, joka vaatii vastausta ja tulkintaa. Nietzschen argumentointi on tässä yhteydessä syytä palauttaa mieleen. Se kulkee osapuulleen seuraavasti: metafyysiikan Jumala oli välttämätön jotta ihmiskunta voisi organisoida järjestyneen ja turvallisen yhteisöelämän, joka ei olisi jatkuvasti alttiina luonnon uhkaaville olosuhteille (jotka voitettiin hierarkkisesti organisoidun yhteiskunnallisen työn avulla) ja ihmisten sisäisille vieteille, jotka uskonnollisesti pyhitetty moraalilla puolestaan kesytti. Nykyään, kun elämme ainakin suhteellisen järjestyneessä maailmassa ja meillä on hallussamme tiede ja tekniikka, jotka antavat meille mahdollisuuden elää maailmassa vailla primitiivisen ihmisen jatkuvaa kauhunnutta, Jumala näyttää hieman liioitellulta ja barbaariselta hypoteesilta. Yksilöllisen ja yhteisöelämämme historialliset muutokset ovat siis tehneet Jumalasta ”vanhentuneen”, barbaarisen hypoteesin. Ja jos Jumala rauhoittavana ja stabilisoivana elementtinä on aina kieltänyt myös valheen, niin juuri häntä tottelemalla kaikkein uskollisimpien täytyy hävittää se valhe, joka Jumalasta itsestään on tullut; siksi juuri uskovaiset ovat tappaneet Jumalan.

Vattimon mielestä Nietzschen argumentointia on vaikea ymmärtää Jumalan olemattomuuden poeettiseksi julistukseksi, huolimatta siitä, että nimenomaan Jumalan uskollisimmat seuraajat (joihin Vattimo itse mitä ilmeisimmin lukeutuu) hävittävät sen ”valheen”, joka hän on. He kiistävät siis Jumalan totuuden, koska juuri totuus tai ”tosi maailma” on Jumalan toinen nimi ja tästä todesta maailmasta tulee, kuten tunnettua ”tarina”, jonka takana ei ole todellisempaa maailmaa. Se jättää paikan ainoastaan tulkintoille, paikan, joka puolestaan on vain tulkinta. Vattimon kysymys onkin: ”Mikäli hermeneutiikka jokaisen totuuskokemuksen tulkinnallisen luonteen filosofisena teoriana ajatellaan johdonmukaisesti vain tulkintana, niin eikö silloin ajauduta väistämättä Nietzschen hermeneutiikalle ominaiseen nihilismiin?”¹⁷

Itse asiassa totuuden kokemuksen tulkinnallisuutta ei ole ilman Jumalan kuolemaa ja maailman (”olemisen”) muuttumista tarinoiksi. ”Toisin sanoen: ei näytä mahdolliselta ’todistaa’ hermeneutiikan totuutta muutoin kuin esittämällä se vastauksena olemisen historiaan tulkittuna nihilismin tapahtumisena”¹⁸. Siis, mikäli emme hyväksy hermeneutiikkaa mukavana tulkinnallisuuden universaalisuuden metateorianana, niin meillä ei, Vattimon mukaan, ole muuta mahdollisuutta kuin ajatella hermeneutiikka tietyn tapahtumakulun (yhteiskunnallisten muutosten, teorioiden, jne.) vaatimuksena, vastauksena niihin, ja sellaisen historian tuloksena, jota ei voida kertoa tai tulkita muutoin kuin sen nihilismin termein, joka ensi kertaa saa ilmauksensa Nietzschen teksteissä. Sillä, jos hermeneutiikassa olisi kyse vain sen tosiasian löytämisestä, että maailmaan tai olemiseen on olemassa erilaisia näkökulmia, niin se päättyisi yksinkertaiseen käsitykseen totuudesta tämän objektiiviseksi ymmärretyn asiantilan heijastajana (siis sen, että on olemassa useita näkökulmia) ja juuri tämän tulkinnan hermeneuttinen filosofia torjuu, sikäli kuin sillä on sanottavaa nykykulttuurille ja sikäli kuin se on vastaus globalisoituneen maailman lähettämään viestiin ”metanarratiivien” mahdottomuudesta. Edellä esitetyssä kehyksessä hermeneutiikan koherentti myöntäminen tulkinnaksi eikä vain metafyysiseksi kuvaukseksi

olisi helposti samaa kuin sen redusoiminen pelkäksi makuvalinnaksi, eikä välttämättä edes siksi, koska kyseessä ei olisi valinta, vaan ainoastaan selittämättömän tai käsittämättömän (kommunikoimattoman) sielun tilan rekisteröinti itselle ja muille. Toisin sanoen hermeneutiikka muuttuisi täysin “elämykselliseksi”.

Miten Vattimo purjehtii hermeneutiikallaan ulos tästä sisäisyyden labyrintista ja kuinka hän avaa tilan tulkintakokemukselle jonakin jaettavana ja kommunikoitavana, siis “yhteisenä”, mikä on samaa kuin kysyä: kuinka avaa hermeneuttisen ontologian kysymyksenä “olemisesta” ja “maailmasta”?

Hermeneuttinen totuusteoria lähtee tunnetuista argumenteista: korrespondenssin ymmärretyn totuuden toisijaisuus ja edeltävän “avautumisen” välttämättömyys jokaisen proposition verifioimiseksi tai falsifioimiseksi (eikä avautumista ymmäretä pelkäästä “maailman” perustamiseksi, vaan myös “taustana”, taustalle asettumisena;¹⁹ primaarisen totuuden äärellisyyden (ensin Nietzscheä, sitten eksistentialismissa, mutta myös positivismissa — seikka joka usein unohdetaan) tunnustamisesta; subjekti ei kuljeta mukanaan kantilaista aprioria, vaan hän on historiallis-äärellisen kielen perijä ja juuri tuo kieli tekee mahdolliseksi subjektin pääsyn sekä itseensä että maailmaan. Nämä askeleet näyttävät kuitenkin johtavan vain hermeneutiikkaan ymmärrettyä tulkintojen pelin metateoriaksi. Vattimon mukaan onkin otettava vielä askel eteenpäin ja kysyttävä: eikö sellaisen metateorian olisi syytä tunnustaa vieläkin radikaalimmin oma historiallisuutensa, oma statuksensa tulkintana, eliminoimalla viimeinen sitä uhkaava metafyyssinen umpikuja, joka pyrkii tekemään hermeneutiikasta vain kulttuurin moneuden relativistisen filosofian? Mutta jos totuuden tulkinnallinen “olemus” ja olemassaolon äärellisyys eivät yritä olla metafyyssisiä kuvauksia inhimillisen eksistenssin todellisesta rakenteesta, niin kuinka ne sitten onnistuvat argumentoimaan oman pätevyytensä? Tulemme vääjäämättä termin “historia” merkitykseen Vattimon hermeneutiikassa.

Historia on termi, jonka Vattimo näyttää ymmärtävän nietscheläisistä lähtökohdistaan johtuen (sikäli kuin joudumme pitämään Nietzchen kirjoituksia radikaalina arvojen historiallisuuden julistuksena, josta lähtee liikkeelle esim. moderni sosiologinen tai “weberiläinen” argumentaatio), “yhteiskuntatieteellisesti”. Sillä, kuten hän kirjoittaa artikkelissaan “Ontologia dell’attualità”, “jos metafyyssisen väkivallan juuret ovat viime kädessä siinä autoritaarisessa suhteessa, joka muodostuu perustan ja perustetun, todellisen olemisen ja katoavaisen ilmiön välille, tai, mikä on sama asia, jos se on niissä hallintasuhteissa, jotka rakentuvat subjekti-objekti -suhteen ympärille, niin silloin kysymystä tämän ajattelun ja sen määrittämisen maailman ylittämisen ei voida ymmärtää pääsyyksi toiselle perustalle, josta liikutaan uuteen konstruktion”²⁰. Metafysiikan määrittämä maailma, siis toteutunut metafysiikka, on nimenomaan moderniteetti. Siinä eräs syy siihen, miksi postmetafyyssisen ajattelun ja siis hermeneutiikan ongelma ei voi olla pääasiallisesti teoreettinen. Kyse ei ole siitä, että teoriassa keksittäisiin periaatteet, joista sitten vedettäisiin johtopäätöksiä, esim. arvostelmakriteereitä olemassa olevan maailman suhteen (kuten tekee kriittinen teoria, josta Vattimon konseptio filosofian asemasta moderniteetissa näyttäisi kuitenkin olevan peräisin) tai toimintalinjoja sovellettavaksi maailman muuttamiseen. Hermeneutiikka on sidoksissa tai tuomittu omaan perinteeseensä ja hermeneutikko voi tarjota teoriansa “todisteena” historian sekä merkityksessä *res gestae* että *rerum gestarum*, tai suoranaisesti jopa



Gianni
Vattimo

“tarinan” tai myytin merkityksessä. Hermeneuttinen “tarina” esittäytyy tulkintana, joka on “voimassa” siihen asti, kunnes se kumotaan eikä se vaadi itselleen tosiasioiden objektiivisen kuvauksen statusta. Tulkintana se ei kuitenkaan ole mielivaltainen, koska “kokemusperäinen” tietona se on “kiinni” lähtökohdassaan tai ympäristössään ja vastaa sen viestiin.

Sen enempää kantilaisuus kuin eksistentialismikaan eivät ole irti siitä tapahtumaketjusta, jota Nietzsche kutsui nihilismiksi tai yksinkertaisesti moderniteetiksi. Eikä viittaus moderniteettiin ole Vattimon mielestä tässä yhteydessä lainkaan epämääräinen. Ei eksistentialismia, uskantilaisuutta eikä hermeneutiikkaa voida irrottaa “historiallisuudestaan”. Sitä paitsi, voidaan kysyä, onko ylipäätään mahdollista pitää filosofoiden historiallis-kulttuurisia sidoksia täysin satunnaisina, ja vain seikkoina, jotka soveltuvat yksinomaan filosofian taustalla olevien pysyvien rakenteellisten totuuksien paljastamiseen. Ikään kuin näiden totuuksien paljastamisen jälkeen, kun on redusoitu historiallinen kuona ja vääriä käsitykset sekä niiden aiheuttamat konfliktit, päästäisiin maailmaan sellaisena kuin se todella on. Hermeneutiikan kannalta näin ei voida menetellä syistä, jotka ovat ilmeisiä jo hermeneutiikan oman historian kannalta (esim. juridisten ja uskonnollisten tekstien tulkinnassa näin ei voi menetellä). Sillä sikäli kuin hermeneutiikka haluaa olla koherentti metafysiikan torjumisessaan se ei voi esittäytyä minään muuna kuin tietyn tilanteen tai “epookin” vakuuttavimpana filosofisena tulkintana. Tästä juontuu kenties sen tietty “sosiologismi” ja samalla tuon sosiologismien mukana tuleva uutuuden yliarvostamisen vaara, joka saa usein ilmauksensa nyky-yhteiskunnan ilmiöiden “ylitulkintana”. Koska hermeneutiikalla ei ole rakenteellisia todisteita, joiden avulla se kykenisi rationalistisesti oikeuttamaan itsensä, se voi argumentoida oman pätevyytensä vain tietyn ratkaisun, sen omassa perspektiivissä “loogisesti” valmistelevan prosessin perustalta. Toisin sanoen sillä on kommunikatiivinen suhde “ympäristöönsä”. Tässä mielessä hermeneutiikka “esittäytyy moderniteetin filosofiana (genetiivin objektiivisessa ja subjektiivisessa merkityksessä) ja vaatii myös itselleen oikeutuksen nimenomaan moderniteetin filosofiana”²¹.

Onko kyseessä historismi? Vattimo vastaa: kyllä, jos termillä tarkoitetaan, että ainut mahdollinen argumentaatio hermeneutiikan puolesta on tietty tulkinta moderniteetista, tulkinta, josta otetaan vastuu (tässä mielessä se on myös “vastaus”) sekä suhteessa kilpaileviin tulkintoihin että historiankirjoituksen objektiivisyyteen (normaali historiankirjoitushan ei luota mihinkään tämän tyyppiseen aikakausikategoriaan, mutta allekirjoittaa siitä huolimatta implisiittisesti päteväksi viattoman objektiivisen käsityksen itsestään — sen mukaan modernissa maailmassa tapahtuneet “faktat” ovat niin vaihtelevia ja moninaisia, että niistä ei voida puhua moderniteetin kaltaisilla yleistermeillä — ja palauttaa kaiken, alkaen historiankirjoituksesta itsestään, keskustelematta hyväksytyihin specialiteetteihin tai erityishistorioihin). Kyse ei siis ole deterministisestä historismista. Hermeneutiikan argumentit oman moderniteettitulkintansa puolesta, kuten Vattimo väsymättä toistaa, ovat tietoisia tulkintoja, mutta ne eivät ole niitä siksi, että niiden ulkopuolella olisi todellisuus, joka voitaisiin lukea toisin, vaan pikemminkin siksi, että ne myöntävät, etteivät ne voi vedota mihinkään objektiivisesti välittömään todisteeseen. Niiden arvo on niiden kyvyssä antaa koherentti ja jaettavissa tai kommunikoitavissa oleva selitys. Jälleen kerran korostuu kommunikatiivinen tai argumentatiivinen suhde. Toisin sanoen, tulkintojen arvo on niiden “kokemusperäisyydessä”, sikäli, että ne ovat jostain “peräisin” ja ne ovat juuri “vastauksia” tuolle lähtökohdalleen. Ne siis sitovat lähtökohtansa ja sen mihin ne ovat tulleet yhtenäiseksi maailmaksi, jonka ne tunnustavat kaiken lisäksi äärelliseksi.²² Näin muodostuvat tulkintamaailmat ja kenties myös “elämysmaailmat”. Kaikki tämä *ei*, jälleen kerran, näytä väistämättä johtavan hermeneutiikan nihilistiseen kutsumukseen, jonka Vattimon hypoteesin mukaan pitäisi tarjota perusteet rajata tarkasti radikaalin

hermeneuttisen tulkinnan seuraukset filosofian perinteisten ongelmien kannalta. Toisin sanoen, hermeneuttiselle kokemukselle täytyy antaa jollain tavoin historiallinen luonnehdinta, jotta ei sorruttaisi käsitykseen hermeneutiikasta ja tulkinnasta (siten kuin me ne ymmärrämme) tulkintamaailmojen moneuden kokemuksen universaalina muotona. Kuinka tämä tehdään?

Mitä on jäljellä “olemisesta” tai “maailmasta” ajattelussa, joka tunnustaa, että se ei voi identifioida totuutta (oletetun) välittömän kokemuksen tarjoamiksi objekteiksi. Niistä ei voida varmaankaan puhua asiantilan tai objektin termein, vaan ainoastaan “tapahtumana”. Vai olisiko sittenkin parempi olla puhumatta “olemisesta” (todella olevasta) tai “maailmasta”, jos niitä ei kerran ole, kuten Vattimon mukaan monet tekevät? Juuri siihen sisältyy kuitenkin tiedostamattoman metafysiikan vaara: aivan kuin Nietzscheen julistus Jumalan kuolemasta luuttaisiin lausumaksi Jumalan olemattomuudesta. Olla puhumatta “olemisesta” tai “maailmasta”, koska niitä ei ole todellisuudessa tai ne eivät vastaa tilannetta todellisuudessa, koska todellisuudessa on vain tulkintoja, pelkkiä kuvia, vai ottaa huomioon “olemisen” ja “maailman” katoaminen ja syöpyminen kulttuurimme historiassa, siinä pulma? Mikäli valitsimme jälkimmäisen vaihtoehdon, niin silloin tuo “maailman” katoamisen historia täytyy kertoa, täytyy siis kertoa nihilismin historia hermeneutiikan lähtökohdaksi ja johtolankana filosofian perinteisten ongelmien “ratkaisuun”²³ ja hermeneutiikka kokemuksesta tuosta lähtökohdasta, siis kokemuksesta nihilismista — tässä mielessä hermeneutiikka on “kokemusperäistä” eikä metafysiikka tietoa moderniteetistä. Tämän tarinan puuttuessa tiedostamaton metafysiikka ennako-oletus jatkaa toimintaansa. Itse asiassa juuri kyseinen implisiittinen ja tiedostamaton metafysiikka ennako-oletus selittää Vattimon mukaan sen ilmeisen relativistisen irrationalismin, jonka eräät kriitikot näkevät vaivaavan derridalaista “dekonstruktioita”. Sillä jos ei ole kerrottu “olemisen” hajoamisen historiaa, dekonstruktio saattaa näyttää vain käsitteellisten performanssien kokoelmalta, joka on täysin riippuvainen “dekonstruoijan” artistisista kyvyistä. Se voi muuttua pelkäksi artistin itseilmaisuksi, omien sieluntulojen rekisteröinniksi toisille ja muille. Historiallisesti tämä vaara on peräisin paljolti siitä, että moderniteetissä, kuten Gilles Deleuze luonnehtii Michel Foucaultin myöhäistuotantoa, “taistelu subjektiviteetistä manifestoituu oikeutena eroon, variaatioihin ja metamorfooseihin”. Vattimon mielestä myös Rortyn ajattelussa on nähtävissä samantyyppinen pyrkimys, jonka vaarat ovat paljolti samat kuin dekonstruktion: se päättyy helposti siihen, että se “mikä viime kädessä ratkaisee uuden redeskription esittämisessä on paljon enemmän poeettinen tai vallankumouksellinen hetki — Kuhnin vallankumouksellisen tieteen mielessä — kuin minkä tahansa jatkuvuuden tai historiallisen konkreettisuuden perustamiskyky”²⁴. Jollain tavoin Vattimo näyttäisi lukevan siis myös Rortylta pyrkimyksen politiikan “estetisointiin”.

Vattimon mukaan hermeneutiikka kuitenkin legitimoit itsensä moderniteetin tarinana ja se puhuu myös “olemisen” merkityksestä. Näin se ei tee ainoastaan siksi, että sillä on sidos Heideggeriin, joka on tarjonnut perusteet nykyaikaiselle tulkinnan teorialle. Ei nimittäin ole sattuuta, että filosofinen hermeneutiikka nousee Heideggerista, joka on yrittänyt uudelleen ajatella “olemisen” merkitystä tai sen unohtamista. Ennen Heideggeria Nietzsche asetti puolestaan tulkinnan teorian yhteyteen nihilismin kanssa. Nihilismi merkitsee Nietzscheellä kaikkien arvojen mitätöimistä, “todellisen maailman” katoamista ja kaiken muuttumista tulkinnaksi. Mutta mitä tekemistä Heideggerilla on nietzcheläisen nihilismin kanssa?

Heideggerin ajattelun ja nietzcheläisen nihilismin yhdistämistä Vattimo nimittää “heideggerilaisen vasemmiston” teemaksi. Kyse ei ole ensisijaisesti termien vasemmista ja oikeisto poliittisesta merkityksestä, vaan niiden käytöstä samaan tapaan kuin puhuttaessa hegeliläisyydestä. Ja vaikka esim. edellä mainittua Massimo Cacciaria, joka on nykyisin Venetsian vasemmistolainen pomes-

tari, on vaikea pitää poliittisesti oikeistolaisena, näkee Vattimo hänen ajattelussaan selvästi “oikeistolaisia” piirteitä (mm. edellä mainittu uskonnollisen sanaston käyttö niiden historiallisen kontekstin ulkopuolella). “Oikeistolla” Vattimo tarkoittaa heideggerilaisuuden kohdalla tulkintaa metafysiikan ylittämisestä yrityksenä valmistella jollain tavoin “olemisen paluuta” esimerkiksi negatiivisen tai mystisen ontologian muodossa.²⁵ Tämän “oikeiston” arkisemmat teemat ovat jokapäiväistä luettavaa monien poliittisesti vasemmistolaisiksi itsensä mieltävien filosofien ja



utkijoiden teoksista, joissa korostetaan “kulttuurin”, “lukemisen”, “yhteisön”, “elämyksen”, “maaperän”, jne. merkitystä ihmisen autenttisen olemassaolon takaajina ja modernin epäautenttisuuden ylittäjinä. Näiden tulkintojen sijaan Vattimon ehdottama “vasemmistolainen” tulkinta lukee “olemisen historian” kuin “pitkinä jäähyväisinä”, “olemisen” ja “maailman” päättymättömänä heikentymisenä. Se kertoo siis nihilismin kokemuksen historian. Sille metafysiikan “ylittäminen” on vain unohtamisen muistamista eikä koskaan “olemisen”, “maailman” tai “yhteisön” läsnäolevaksi palauttamista, koska juuri tuosta palauttamisesta nousee metafysiikan aggressiivisuus, joka on aina kätkeytyneenä jokaisen formuloinnin tuolla puolen olevan termin absoluuttiseen sisäisyyteen. Vattimoa muotoillen voisi sanoa, että moderniteetissä metafysiikan ja metafysiikan “tunnistaa” siitä, että se/hän ei argumentoi tai keskustele, vaan viittaa aina lasumattoman tai kommunikoimattoman, siis ennen kokemattoman auktoriteettiin, tietoon, jota ei koskaan kommunikoida tai välitetä. Juuri tämä vetoaminen tulkinnan ulkopuolella olevaan rakenteeseen, poissaolevaan ja kommunikoimattomaan auktoriteettiin, jota voidaan korkeintaan imitoida, tekee siitä “oikeistolaista” (ja jos ilmaisen asian näin: epädemokraattista).²⁶ Vattimon hermeneutiikka on sen sijaan kommunikatiivista ja argumentoivaa.

Syyt lukea vasemmistolaisesti Heideggeria, seikka, jota Heidegger itse ei Vattimon mukaan tee, ovat siinä, että ainoastaan niin voidaan pysyä uskollisina, Heideggerin kirjaimellisen lukemisen sijaan, ontologiselle erolle, siis sille ohjelmalle, joka ei identifioi olemista erityiseksi objektiksi. Jos nykyään ajatellaan, että “oleminen” tai tarinaksi muuttunut “maailma” voisi palata ja niistä voitaisiin puhua unohtamisen tuolla puolen tai vaikka ajateltaisiin että “oleminen” pakenee jatkuvasti meiltä, koska se ylittää ymmärryksemme rajat ja kieleemme kyvyt, niin molemmissa tapauksissa näyttää selvältä olemisen identifioiminen johonkin olevaan. Sen sijaan se merkitys, joka Heideggerilla on termillä “metafysiikka olemisen unohtamisena”, osoittaa päinvastoin merkityksen sellaisella olemisen käsitteellä, jossa ontologinen ero aktualisoituu nimenomaan olemisen pidättäytymisenä ja vetäytymisenä.²⁷ Suurin onohdus, joka olemista tai “maailma” voi kohdata on sen ajatteleminen läsnäolevaksi, siis sen sijoittaminen johonkin paikkaan tai johonkin erityiseen merkitykseen. Kyse ei siis ole olemisen tai “maailman” tekemisestä läsnäolevaksi, maailman tunkeutumisesta “argumenttina” diskurssiin, vaan maailman unohtamisen muistamisesta. Siksi on tunnustettava totuuden tulkinnallisuuden ja nihilismin välinen yhteys.

Tämän ohjelman suhteen Vattimo on ollut hyvin johdonmukainen. Hän sanoo esimerkiksi haastattelussaan (*Lotta continua* 20.9 1980²⁸) kysyttäessä pitäisikö filosofian opettaa ihmisiä pääsemään lasista, jonka sisällä he, Wittgensteinia mukailen, ovat kuin kärpäset, ulos “maailmaan”:

“Pelkäänpä, että ajatus siitä, että filosofia opettaa jotakin ihmisille, jotakin tärkeää jotta nämä voisivat muuttaa olosuhteitaan, on vielä osa sellaista ideologiaa, joka ymmärtää filosofian hegemonian termein, se on viimeisin transformaatio Platonin filosofien vallasta ja edelleen sidoksissa, muun muassa platoniseen erotteluun autenttisen olevan... ja ilmiöiden, epäjärjestyksen ja epäautenttisuuden maailman välillä. Minua miellyttää enemmän ajatus verkosta: ei kuitenkaan ihmisten ajattelemisen kaloina vaan kuin akrobaatteina. Verkko muuttuu trapetsiksi... teiden yhdistelmäksi, jota voidaan kulkea... olemassaolo muodostuu kenties juuri tästä liikkeestä verkon kudelmia pitkin... Ei ole olemassa vapautumista ilmiöiden tuolle puolen, oletettuun autenttiseen olemiseen... sen sijaan on olemassa vapaus liikkumisena ‘ilmiöiden’ välillä, ‘ilmiöiden’, joita kuitenkin, kuten Nietzsche opettaa, ei voi enää kutsua niin: nykyään kun ‘todellista maailmasta on tullut tarina’, ei ole enää mitään todellista olemista, joka tekisi ilmiöistä valhetta tai virheellisiä. Verkko... on viestikokonaisuus, jonka ihmiskunta meille välittää kielessä ja erilaisissa ‘symbolisissa muodoissa’.”

Filosofia ei voi opettaa (lauseen molemmissa merkityksissä), se ei voi opettaa mihin suuntaan on mentävä, eikä sitä voi opettaa kulkemaan johonkin suuntaan. Silti se voi oppia ja “opettaa” elämään tilanteessa, joka ei johda mihinkään ja sikäli kuin filosofia ei ole metafysiikkaa, se on ristiriidan (ontologisen eron) kestämistä, inhimillisen kokemuseräisen tiedon ja jumalallisen varman tiedon välisen eron sietämistä. Tässä mielessä se muistuttaa olemisen unohtamisen. Luultavasti juuri kyseisestä erosta nousee myös Vattimon postmetafyysisen filosofian (hermeneutiikan) kommunikatiivinen ja argumentatiivinen luonne. Siksi Vattimon “heikon ajattelun” näkökulmasta viime aikoina laajalle levinnyt innostus filosofiaan, sikäli kuin siinä on kyse “maailmankuvan perusteiden etsimisestä” tai “merkityksen löytämisestä elämälle”, ei ole pelkästään myönteinen ilmiö. Siinä voidaan nähdä myös elämämme historiallisen tilanteen torjunta ja yritys kieltäytyä argumentaatiosta “syvällisen” tai “autenttisemman” olemisen nimissä ja pyrkimys “olemisen” läpinäkyvän rakenteen restauraatioon. Mutta eikö juuri tästä pyrkimyksestä noussut tuo metafysiikan väkivaltaisuus (josta filosofian aseman restauroijat niin ahkerasti sitä syyttävät), joka realisoituu moderniteetissa, teknologisen modernin yhteiskunnan totaalissa organisaatiossa?

Nihilismia ei missään nimessä kuitenkaan saa ymmärtää metafysisesti. Näin tehtäisiin, mikäli ajateltaisiin, että nihilismi olisi tietty historia, joka päättyy ylimmäiseen versioonsa, siis sellaiseen objektiiviseksi totuudeksi ymmärrettyyn maailmantilaan, jossa läsnäolevana olisi olemattoman läsnäolo ja oleminen ymmärrettäisiin ei-olemisenä tai olemattomuutena. Myös nihilismi on tulkinta eikä suinkaan kuvaus jostakin asiantilasta. Mikäli myönnämme, että totuus on tulkinta ja, että propositioiden todentaminen voi tapahtua vain sitä edeltävän avautumisen horisontissa, joka ei ole transsendentaalinen (esim. ymmärryksemme rajat ylittävä), vaan peritty, niin voimme viedä “loogisesti” loppuun nihilismin? Jos olemista ja maailmaa on ajateltava, ja niitä pitää ajatella, jotta ei kaaduttaisi tiedostamatta objektivistiseen metafysiikkaan, niin tämä ajattelu on pyrittävä tekemään niiden perittyjen avautumisten tasolla (esim. kielessä, joka Heideggerille on olemisen sija), avautumisen, joihin olemassaolo on aina jo “heitetty” ja jotka ovat sen lähtökohta. Siinä hermeneutiikan “nihilistinen” merkitys: mikäli emme ajattele, että siirtymä läsnäolon metafysiikasta hermeneutiikan “lähtökohdan ontologiaan” on vain tietyn virheellisen ajattelutavan korjaamista, vaan itse olemisen tapahtuma, osoitus sen “kohtalosta”, niin siinä tapauksessa tämän siirtymän osoittama heikentymisen tendenssi — mistä on tietenkin kyse vain läsnäolon metafysiikan perustalta — on Nietzschen nihilismin totuus, Jumalan kuoleman merkitys; se

osoittaa siis totuuden hajoamista “objektiivisena” ja ehdottomana todisteena.²⁹

Siksi “filosofit ovat tähän asti uskoneet kuvaavansa maailmaa, nyt on tullut sen tulkitsemisen aika...”

Viitteet

1. Gianni Vattimo, *Oltre L'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia* (OL). Laterza, Roma-Bari 1994.
2. Katso esim. Vattimon ja Pier Aldo Rovattin toimittamaa teosta *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983. “Heikon ajattelun” ympärillä käydystä keskustelusta, katso Alessandro Dal Lago ja Pier Aldo Rovatti, *Elogio del pudore*, Feltrinelli, Milano 1990 ja Vattimon Laterza kustantamolle toimittamaa vuosikirjaa *Filosofia* vuodesta 1987 lähtien.
3. “Ontologia dell'attualita” (OA). Tällä nimellä Vattimo julkaisi artikkelin kokoelmassa *Filosofia* '87, Laterza, Bari 1988. Sekä tämä että *MicroMega*-lehdessä (4/1989) julkaistu “Postmoderno, ontologia, tecnologia” ovat Vattimon viime vuosien työn kannalta kiintoisia ja tärkeitä artikkeleita, koska niissä käsitellään nimenomaan filosofian asemaa moderniteetissa.
4. OI, s. 68. Sekularisaation tulkinnaasta, ks. kirjan *Etica dell'interpretazione* (Rosenberg & Sellier, Torino 1989) lukuja “Ermeneutica e secolarizzazione” ja “Secolarizzazione della filosofia”.
5. Tähän suuntaan osoittavat selvästi mm. tässä lehdessä julkaistava “Kommunikaatioetiikka vai tulkinnan etiikka?” ja artikkeli “Il disincanto e il dileguarsi”, teoksessa *Etica...*
6. OI, s.133-134.
7. OI, s. 82.
8. OI, s. 78.
9. Ks. “Ermeneutica nuova koinè”, teoksessa *Etica...*
10. OI, s. 6.
11. OI, s. 37.
12. “(N)kykyfilosofiaa (ainakin ‘kontinentaalista’) luonnehtiva historiankirjoitus, joka näyttää välittömmin sidotulta skientistisiin ennako-oletuksiin (ajattelemalla omaa työtään johdonmukaisena, dokumentoituna, jne. menneiden filosofioiden historiankirjoituksena filosofit antavat itselleen tieteellisen *statuksen*), on todellisuudessa yksi selvimmistä oireista sille, ettei metafysiikkaa voi enää seurata (“improguibilità della metafisica”) ja jos tämä ‘seuraamattomuus’ eletään ei-radikaalisti, se kääntyy ‘tutkimuksen’ fetisismiksi, joka filosofian nykytilanteessa ei voi olla kuin historiankirjoitusta.” OA, s. 202-203.
13. OA, s. 203.
14. OI, s. 8.
15. OI, s. 70.
16. OI, s. 9-10.
17. OI, s. 11.
18. Ibid.
19. Katso teoksen *La fine della modernità* (Garzanti, Milano 1985) lukua V “Ornamento monumento”, s. 92.
20. OI, s. 201.
21. OI, s.15.
22. Nimenomaan tässä kokemuksen luonnehdinnan mielessä on syytä lukea edellä mainittu “Ornamento monumento” ja sen pohdinnat hermeneuttisesta totuuskäsitteestä.
23. OI, s. 17.
24. OI, s.46.
25. OI, s. 18.
26. Katso Francois Roustangin teoksien *Un Destin si funeste* (Minuit, Paris 1976) ja *Elle ne le lâche plus* (Minuit, Paris 1980) analyysija psykoanalyttisista yhteisöistä, sekä Freudin että Lacanin johtamista, ja niiden kätkeytyistä auktoriteetti-opetuslapsi-suhteista, joita voidaan pitää paraatiesimerkkeinä modernin yhteisön “metafyysisen” tai patologisen logiikan toiminnasta sekä niistä erilaista umpikujista, joihin tuo “metafyysinen” logiikka johtaa.
27. Katso teoksen *La fine della modernità* lukua “Ornamento monumento”.
28. Nyt teoksessa *Al di là del soggetto* (Garzanti, Milano 1981).
29. OI, s. 19.

KOMMUNIKAATIOETIIKKA VAI TULKINNAN ETIIKKA?¹

Syyt, joiden vuoksi voidaan sanoa, että hermeneutiikalla on selkeä eettinen kutsumus, näyttävät olevan myös niitä, jotka estävät tämän kutsumuksen tyhjentävän selittymisen. Itse asiassa vasta *Totuuden ja metodin* jälkeen Gadamer alkoi korostaa hermeneutiikan merkitystä käytännöllisenä filosofiana. Ainakin tämän teoksen tunteville on kuitenkin riittävän selvää, että jo siinä etiikka on eräs keskeisistä teemoista. Kenties myös se keskeinen asema, jonka hermeneutiikka on saavuttanut ajankohtaisen filosofisen keskustelun panoraamassa, johtuu nimenomaan siitä, että filosofiana se on päättäväisesti suunnistanut kohti etiikkaa ja tehnyt traditionaalisen metafysiikan ja sen viimeisen inkarnaation, skientismin kritiikissään eettisen instanssin päteväksi. Etiikasta voidaan tässä puhua termin spesifimmässä, sen moraalista eroavassa merkityksessä: itse asiassa se horisontti, jonka sisässä *Totuus ja metodi* vaati totuuden oikeuksia myös sellaisille kokemuksen alueille, jotka eivät olleet palautettavissa tieteellis-positiivisen metodin peittämiin, ja vieläpä sellaisille alueille, joihin se "sisällytti" itse nuo tieteet juuri momenttina tai osana, oli nimenomaan yhteiskuntaelämä ajateltuna "järjeksi toiminnassa", *logokseksi*, joka tapahtuu ennen muuta määrätyn historiallisen yhteisön luonnollisessa kielessä. Etiikka, sikäli kuin se on *Ethos*, siis yhteiskunnan ja tietyn aikakauden jakamat tavat ja kulttuuri, on se mikä viime kädessä "kumoo" skientismin ja sen vaatimuksen palauttaa totuus ainoastaan matemaattisten luonnontieteiden menettelytavoin kokeellisesti varmistettuihin lausumiin. Tältä *Totuuden ja metodin* ottamalta ja muotoilemalta skientismin kritiikin suunnalta, josta tuli tunnuskuvallinen koko nykyfilosofialle, löytyvät ajankohtaisen ajattelun monet osoitteet: eivät ainoastaan ne "kriittiset" kannat, jotka kerraten Hegeliä ja Marxia ymmärtävät tieteen totuuden emansipatoriseen päämäärään suuntautuneen horisontin sisällä, vaan myös kaikki kehittyvät wittgensteinilaisista kielipeleistä "elämänmuotojen" ilmauksina; tai myös foucaultilainen "tiedon arkeologia" käsityksineen *epistemeista* historiallisesti määrättyinä tapahtumina, joita eivät määritä teoreettiset syyt, vaan voimapelit ja päätökset disiploinnista; ja lopuksi käsitys tieteen kulusta paradigmojen kehityksissä, jotka nekään eivät ole ennen muuta "teoreettisesti" määrättyjä, mikä on Thomas Kuhnin teorian ydin.

Ilmaisten ja tulkinten filosofisesti kaikkein johdonmukaisimmin ja rikkaimmin tätä nykyaikaisessa ajattelussa läsnäolevaa anti-skientististä kuohuntaa, hermeneutiikka konstituoituu filosofiana, jota on alusta lähtien ohjannut eettinen kutsumus edellä mainitussa erityismerkityksessä. Hermeneutiikka onkin vahvasti edistänyt sitä, mitä on kutsuttu "käytännöllisen filosofian rehabilitaatioksi". Tämän rehabilitaation sisällöt eivät kuitenkaan näytä tyydyttävän niitä nimenomaisesti moraalisisia tehtäviä, joita etiikkaan kaikkesta huolimatta sisältyy juuri sen vastatessa myös odotuksiin normeista ja käskyistä. Etiikka, jonka hermeneutiikka tekee mahdolliseksi, näyttää olevan pääasiassa enemmän hyvän etiikkaa,

käyttääksemme Schleiermacherin ilmausta, kuin imperatiivin etiikkaa. Tai paremmin: jos siinä hahmottuu jokin imperatiivi, niin se on sellainen, joka määrää johtamaan yhteen (ymmärtäen tulkinnan kääntämistekona; myös Habermas on puhunut tästä filosofian *Dolmetscher*-tehtävästä) eri *logoit*: erikoiskielten diskurssit, mutta myös intressisfäärit, yhteiselle *logos*-tietoisuudelle "autonomiset" rationaalisuuden tilat ja myös elävän historiallisen yhteisön jakamien ja kielessään ilmaisemien hallitsevien arvojen aineksen (sivumennen sanottuna tässä on syy, miksi sellainen "analyttisessä" perinteessä koulutuksensa saanut, mutta hermeneutiikan argumentteihin avoimesti suhtautuva kirjoittaja kuin Donald Davidson on sitä mieltä, että metafysiikalle olisi edelleen tunnustettava sen ainoa mahdollinen merkitys: puhumaamme kieltä analysoimalla se saa esiin ne ohjaavat rakenteet, joissa maailmakokemuksemme artikuloituu²). On selvä, että tällainen ilmiänsultaan staattinen (tai suorastaan taantumuksellinen, vähintäänkin traditionalistinen) näkemys etiikasta on sitä korostuneempi ja motivoitumpi mitä enemmän unohdetaan (seikka, jota Gadamer *ei tee*), ettei *logoksen*, yhteisen kieli-tietoisuuden, jonka sisään meidät on heitetty ja jonka täytyy muodostaa kriteerit valintojemme "rationalisoitumiselle", ristiriitoja voida määritellä jäykästi. On myös todennäköistä — ja tämä on vain hermeneutiikan *koiné*-merkityksen toinen puoli — että vasta nykyään kun luonnolliset kielet ja historialliset yhteisöt, jotka niitä puhuvat tai ovat puhuneet pyrkivät menettämään jokaisen pysyvän rajansa tai jokaisen määrätyn identiteetin, voidaan tunnustaa järki yhteiseksi *logos*-tietoisuudeksi, joka saa ilmauksensa omassa kielessä. On siis tunnustettava, että jos Gadamer ajattelee (kuten hän vaihtelevasti tekee, ennen kaikkea esseissä, jotka on koottu kirjaan *Järki tieteen aikakaudella*) sokraattisen "hyppäyksen logoihin" siirtymisenä erityiskielistä ja erityisintresseistä (joista tulee eettisesti moitittavia niiden pyrkiessä pätemään eristäytyneesti) yhteiseen *logos*-tietoisuuteen, hän voi ajatella näin vain sikäli kuin viittaushorisontti, *logos* ymmärrettyinä kielessä toimivaksi, muuttuu yhä enemmän vain rajaideaksi, alati muotoutumassa olevan elämänyhteisön negatiiviseksi ihanteeksi, eikä sitä voida koskaan samaistaa tosiasialliseen historialliseen yhteisöön, jonka määrätty arvot voisivat tulla omaksutuksi ja hyväksytyksi kaanonina.

Hermeneutiikan inspiroiman etiikan taantumuksellinen ja konservatiivinen ilmiänsu paljastuu näin vain näennäiseksi. Kaiken kaikkiaan juuri edellämäinituista syistä siirtymä yhteiseen *logos*-tietoisuuteen normatiivisena moraalisenä ihanteena näyttää käyvän vähiin. Tämä *logos*, juuri siinä määrin kuin sitä ei ole ajateltu kerran ja lopullisesti määritellyksi yhteiseksi arvoperinnöksi, identifioidaan lopulta puhtaaksi ja yksinkertaiseksi universalisaation vaatimukseksi, jonka filosofia tekee *muodollisesti* päteväksi, mutta jonka sisältöihin, merkityksiin ja ensisijaisuuden kriteereihin se ei näytä haluavan sitoutua. Näennäisesti se näyttää vastaavan tietoisuutta, jolle yhteiskunnallisessa dialogissa tietyn valinnan

ensisijaiseksi asettavat arvot ovat radikaalisti historiallisia. Tämä on ilmiselvästi oikein. Mutta filosofia, joka ajatellaan tällä tavoin eräänlaisena metateorian tai metaetiikkana, esittää itsensä omalta asemaltaan ei-historiallisena, se ottaa kuvitteellisen ulkoisen näköalapaikan (Thomas Nagelin hiljan julkaiseman teoksen otsikon mukaisen “view from nowhere”), jota ei ole — ei ainakaan mikäli pätee hypoteesi *logoksen* ja sen muodostamien arvojen radikaalin historiallisesta luonteesta.

Se, mitä tässä ehdotan kutsuttavaksi nimellä “kommunikatioetiikka” vastakohtana tulkinnan etiikalle, palautuu täysin edellä esitettyyn näkökulmaan, jota hallitsee vielä suuresti metafysis-transsendentaalinen ennakkokäsitys, joka ei, ainakaan hermeneutiikan näkökulmasta, ymmärrä historiallisuutta riittävän radikaalisti. Huolimatta kiistämättömistä ja myös keskusteluissa sekä kiistoissa täsmentyneistä eroista kanonisen gadamerilaisen hermeneutiikan ja Habermasin kaltaisten kirjoittajien edustaman hermeneutiikan välillä, nämä positiot eivät ole kovin kaukana toisistaan; tai pikemminkin Apel ja Habermas täsmentävät sen transsendentaalisen katsantokannan, joka Gadamerilla on torjuttu, mutta kuitenkin läsnä likipitään väistämättömänä vaarana, ainakin siinä määrin kun hän kieltäytyy tunnustamasta itse hermeneutiikan radikaalia historiallisuutta. Tarkoitukseni on sanoa, että hermeneutiikasta inspiraationsa saavalla etiikalla, ainakin gadamerilaisessa versiossaan, on edessään vain kaksi tietä: joko se jäykistää ja määrittää siististi *logoksen* fysionomian olemassaolevan historiallisen yhteisön jakamien arvojen kokonaisuudeksi (kenties se selittyy Davidsonin tapaan “semanttisena metafysiikkana”) ja siitä tulee kohtalokkaasti konservatiivista etiikkaa, joka ottaa kriteerikseen hyväksytyt arvot ja olemassa olevan järjestyksen; tai päinvastoin, kuten se substantiaalisesti pyrkii tekemään, se on tietoinen *logos*-kielelle nimenomaan aktuaalisissa



tilanteissa kuuluvasta rajaidean luonteesta ja silloin se siis päätyy esittäytymään pelkkänä kommunikaation kautta tapahtuvan universalisaation muodollisena vaatimuksena, joka ei poikkea kantilaista transsendentalisista kertaavista Apelin ja Habermasin positioista. Näiden positioiden rajoittuneisuus sisältää, kuten aiemmin on mainittu, ainakin implisiittisesti metafysiikan restauraation: ei vain eikä niinkään siksi, että subjekti, jonka on edistettävä transparensia (työnjaon, neuroosien, erilaisten institutionaalisen väkivallan muotojen, jne. edellyttämää eksistenssin hämäryyttä vastaan), on ajateltu modernin metafysiikan ja skientismin mallin mukaisesti ja täyden itsetietoisuuden pyrkimyksessä ratkaisunsa saavaksi, vaan ennen muuta siksi, että rajattoman kommunikaation normatiivinen ihanne näyttää perustuvan kategorisuudessaan muutoksen olemuksellisen rakenteen tunnustamiselle, joka ohjaa jokaista historiallista kokemusta lukuunottamatta sitä itseään. Huolimatta näkökulmien suuristakin eroista Apel ja Habermas ovat yhtä mieltä siitä, että kokemuksen tekee viime kädessä mahdolliseksi rajattoman kommunikaation tai kommunikatiivisen toiminnan *apriori*; ja sen ollessa edellytys kokemuksen mahdollisuudelle tulee siitä myös välittömästi toiminnan normi, klassisen metafysisen olevan (pysyvää, rakenteellista) arvoksi kääntämisen mukaisesti. Habermasilla tämä kääntäminen on vähemmän ilmeistä kuin Apelilla, koska se kulkee minän “intersubjektiivisen” olemuksen eksplisiittisen käsittämisen ja toiminnan muotojen eri tasoille artikuloimisen kautta, mikä näyttää rajaavan normiksi pikemminkin jokaiselle tasolle ominaisten sääntöjen noudattamisen (ne

ovat crocelaisten distinktien ja myös wittgensteinilaisten pelien rajalla) “kolonisaation” laittomia yrityksiä vastaan. Mutta todellisuudessa kaikkea säätelevä imperatiivi on kommunikatiivisuus; kommunikatiivisen toiminnan suorittamaa toisten tasojen illegitiimiä kolonisaatiota ei ole olemassa, ainoastaan päinvastainen on ajateltavissa. Ei ole mitään mieltä sitoa minän “intersubjektiivista” olemusta konkreettisiin historiallisiin olosuhteisiin, vaan se on käsiteltävä erityisessä normatiivisessa tehtävässään vain “kollektiivin” kommunikaatio-universaalisuuden paikaksi. Kuten Dieter Henrich on huomauttanut³ tässä Habermasin teorian konstitutiivisessa puolessa heijastuu tyypillisesti moderni vakuuttaminen: “inhmillinen elämä saavuttaa rauhan ja täydellisyysyden vain kun ihmisen elämäkäytännöt löytävät tien kohti häntä ennen eläneiden ihmisten yhteisöä”; kun esimerkiksi nuori Hegel ja monet häntä myöhemmät teoreetikot ajattelevat tämän itsen yhteisöstä löytämisen prosessin sellaisin intiimein termein kuin rakkaus, Habermas ajattelee sen poliittisen eksistenssin ja rationaalisen keskustelun termein. Mutta ylittäen Henrichin intentiot voisimme lisätä, että myös tämä varmistaisi, jos siihen olisi tarve (mitä Habermas ei varmaankaan kiellä), kommunikaatioetiikan tiiviin sidoksen subjektiviteetin täydelliseen tyhjentämiseen suuntautuneen modernin metafysiikan kanssa; kyseinen tyhjentäminen ajatellaan jatkuvasti kartesiolaisin itseläpinäkyvyyden termein, myös silloin kun se yhdistetään yhteisön ideaan, ja tämä jälkimmäinen on (myös orgaanisen yhteisön myyttinä) sosiaalisen tasolle käännetyin subjektiin itseläpinäkyvyyttä.

Habermas sanoo tekevänsä oikeutta subjektin rajallisuudelle ja vetäytyvänsä ennen kaikkea solipsistiseksi suuntaukseksi ymmärrätyistä idealismista (katso hänen Adorno-kritiikkiään *Kommunikatiivisen toiminnan teoriassa*) kun hän käsittää minän konstituutioltaan intersubjektiiviseksi. Kuitenkin todellisuudessa hänen huolenaan on ennen kaikkea saada tuo subjektin erityinen rajallisuus vastaamaan sen määrättyä muuttumista positiivisen tiedon objektiksi. Habermas takaa subjektille rajallisuuden vain tieteiden objektina, ei historiallisen eksistenssin rajallisuutta⁴. Täältä löytyvät juuret sille ratkaisevalle merkitykselle, jonka kommunikatiivisen toiminnan teoria myöntää sosiologian, psykologian ja lingvistiikan (Mead, Piaget) positiivisille tutkimuksille. Myös kriittisen teorian näkökulmasta olisi kysyttävä, missä määrin Habermas pysyy tässä uskollisena omille ennakkooletuksilleen, kun hän ei uhraa ajatustakaan vetoamiensa tieteiden historiallisuudelle — esimerkiksi sille, että ne kuuluivat jo määrättyyn *epistemeen* (Foucaultin mielessä) tai yhteiskunnallisten alistussuhteiden muodostumaan (klassisen marxismin mielessä).

Tämäntyyppinen ratkaisu “tieteellisestä” rajallisuuden vaatimuksesta idealistista metafysiikkaa vastaan ei kuitenkaan voi vastata hermeneutiikan autenttisia tarkoituseriä ja siksi hermeneutiikan on otettava etäisyyttä kommunikaatioetiikkaan. Hermeneutiikka kyllä “jäädyyttää” idealistisen subjektin, mutta ei tehdäkseen siitä käyttökelpoisen tieteellis-positiiviselle tutkimukselle. Habermasille se tosiasia, että minä on “määrätty” suhteisiin toisten kanssa merkitsee, että se on rajallinen siinä määrin kuin se voi näin tulla ihmistieteiden objektiksi; hermeneutiikalle se, että minälle on määrätty intersubjektiivinen konstituutio (tai, että se on Heideggerin mielessä “maailmaan heitetty”), merkitsee, että kaikki sitä koskeva ei voi olla rakenteellisen kuvauksen kohteena, vaan se tapahtuu tai avautuu vain kohtalona. Tästä kohtalosta voivat varmasti olla osallisia myös ihmistieteet, mutta siinä tapauksessa ne näyttävät hyvin toisenlaisessa valossa. Voidaan olla yhtä mieltä siitä Habermasin enemmän tai vähemmän ilmaisemasta ennakkooletuksesta, että se mikä luonnehti moderniteetin tilanetta ja mikä pakottaa filosofian käänteeseen, on tieteen murtautuminen myös ihmistä koskevan tietämisen alueelle. Tätä ei kuitenkaan voi ymmärtää siten, että tieteen metodien välityksellä tulisi lopultakin päivänvaloon inhimillisen eksistenssin todellinen konstituutio (Habermasille ihmistieteet jollain tavoin “todistavat” minän intersubjektiivisuuden). Mikäli halutaan suorittaa se kään-

nös, johon moderniteetti kutsuu ajattelua, on nimenomaan tarpeen torjua metafysiinen ihanne tietämisestä objektiivisesti annettun rakenteen kuvauksena. Habermasin intersubjektiviinen minä on täysin modernin metafysiikka-tieteen minä: se on ihmistieteiden objekti ja yhtäläillä epähistoriallisen laboratorion subjekti.

Nämä epähistoriallisuuden piirteet saavat aikaan sen, että kommunikaatioetiikkaa ei voida pitää hermeneutiikan moraalisen kutsumuksen kannalta soveliaana ratkaisuna. Itse asiassa hermeneutiikka pyrkii tekemään päteväksi, ja erityisesti eettisistä syistä, historiallisuuden instanssin nimenomaan *yhteenkuulumisena*: kokemus totuudesta ei tapahdu objektin heijastumisena subjektille, jonka täytyy tekeytyä läpinäkyväksi, vaan pikemminkin eksistenssin oman perinteen (kielen, kulttuurin) artikuloituna — tai tulkintana ja uudelleenmuotoiluna, mikä tapahtuu lähettämällä uusia viestejä toisille keskustelijoille. Eetillisuus ja historiallisuus käyvät tässä siis yksiin. Hermeneutiikka voi vastata oikealla tavalla eettiseen kutsumukseensa vain pysymällä uskollisena historiallisuuden instanssille. Mutta kuinka? Ennen muuta se ei saa ajatella itseään (pohjimmiltaan metafysiseksi) eksistenssin hermeneuttisen konstituution kuvauksen teoriaksi, vaan sen on pikemminkin ajateltava itsensä kohtalon tapahtumana. Hermeneutiikan on tunnustauduttava metafysiikan lopun aikakauden ajatteluksi, ja vain siksi. Hermeneutiikka ei ole inhimillisen tilanteen adekvaatti kuvaus, joka historian tiettyssä vaiheessa lopulta avautuu jonkun ajattelijan tai joidenkin otollisten olosuhteiden ansiosta. Sen sijaan se on sekularisoituneen Euroopan filosofista ajattelua. Sille on paljon yleisesti ajateltua olennaisempaa se, että se on peräisin protestanttisen reformaation, uskonsotien ja klassisen antiikin taiteen ja kirjallisuuden elvyttämisen unelman maailmasta. “Habermasilaisille” termeille käännettynä: hermeneutiikka on julkisen mielipiteen, siis nykyään massakommunikaation filosofiaa. Heideggerilaisella kielellä: se on maailmankuvien ja niiden väistämättömien konfliktien aikakauden filosofiaa. Nämä eri luonnehdinnat — joita voitaisiin laajentaa ja joita pitää laajentaa — vastaavat kysymykseen, joka on suoraan peräisin hermeneutiikan alkuperäisestä ytimestä. Jos hermeneutiikka teoretoi, että kokemus totuudesta on yhteenkuulusta eikä heijastumista, niin sen on myös sanottava mihin aikakauteen, mihin maailmaan tai lähtökohtaan se itse teoriana kuuluu. Se ei voi pysytellä rauhallisena suhteessaan tulkinnalliseen



Gianni Vattimo

konstituutioonsa väittämällä esittäneensä lopultakin eksistenssin adekvaatin kuvauksen; näissä rajoissa hermeneutiikka näyttää hyvin banaalina, kaikkein banaaleimpana ja turhimpana metafysisena teoriana: itse asiassa se sanoo vain, että ei ole olemassa propositioissa heijastuvaa olemisen pysyvän rakenteen totuutta, vaan on olemassa ainoastaan monia horisontteja, erilaisia kulttuurisia universumeja, joiden sisällä totuuskokemukset tapahtuvat niiden sisäisinä tulkintoina ja artikulaatioina. Emmekä pääse juurikaan eteenpäin vaikka yksilöisimme regulatiivisen ihanteen dialogien liikkumisesta erilaisten kulttuuristen maailmojen ja horisonttien välillä: *mitä* hermeneutikolla on sanottavanaan sen jälkeen kun dialogi on asetettu?

Mikäli “turha” ja heikko hermeneuttinen teesi kuitenkin tunnustaa itse *kuuluvansa* johonkin eikä pukeudu metafysiseksi kuvaukseksi, silloin se tunnustaa tietyn kohtalon (lähtökohdan) ja saa

kyvyn valintaan, siis moraalisuuteen. Hermeneutiikka tunnistaa kohtalon, johon se kuuluu, ymmärtäessään *nihilistisen* konstituutionsa. Myöskään hermeneutiikalle itselleen teoriana totuus ei muodostu tosiasiallisesti annettun heijastamisesta, vaan vastaamisesta kohtaloon. Tämä kohtalo on metafysiikan lopun aikakausi, jossa kuten Heidegger sanoo, välkehtii olemisen tapahtuman ensimmäinen valonsäde siinä määrin kuin tuona hetkenä ihminen ja olemisen menettävät ne luonteenpiirteet, jotka metafysiikka (länälolon, objektiivisuuden, vallantahdon ajattelu) oli niille määrännyt. Hermeneutiikka ei voi — ja tästä tulisi keskustella tutkimalla Gadamerin rikasta ja tiivistä, mutta myös hyvin *rusè* ja häilyvää argumentaatiotapaa *Totuudessa ja metodissa* — oikeuttaa itseään kuin vastauksena kohtaloon, joka on moderniteetti. Sen on mahdotonta todentaa itseään eksistenssin rakenteen adekvaattina kuvauksena. Yksinkertaisemmin voidaan sanoa, että mikäli on olemassa jokin syy kuunnella hermeneutiikkaa, niin se voi sisältyä vain siihen tosiseikkaan, että hermeneutiikka näyttää itsensä kuuluvaksi aikakauteen, jota elämme; se on sen “adekvaatti” teoria, tosin vain määrättyssä mielessä⁵. Teoria totuudesta tulkintana eikä korrespondenssina voi avautua vain julkisen mielipiteen, *mass median*, weberiläisen “polyteismin” maailmassa, maailmassa, joka pyrkii eksistenssin totaaliseen tekniseen organisointiin. Hermeneutiikan kuuluminen moderniteettiin (myös määriteltynä olemisen unohtamisen ja nihilismin termein) on kohtalonomainen solmu, jonka avaaminen hermeneutiikalla on vielä edessään. Gadamer ei antanut tutkimukselleen tätä suuntaa, ja viime kädessä se merkitsee sitä, että hän sulki itseltään mahdollisuuden tarkastella hermeneutiikkaa kohtalona, minkä seurauksia eettisen tasolle olemme edellä osoittaneet. Gadamer näyttää pikemminkin ajatelleen, että kyse oli ulkometodisten totuuskokemusten oikeuksien palauttamisesta (vastakohtana vasta Kantin jälkeen yksinomaiseksi tulleen modernin skientismin vaatimuksille) tekemällä päteväksi jo kreikkalaisten tunteman idean totuudesta yhteenkuulumisena, jonka hän jäljitti vielä moderniteetissa “minooriseksi” suuntaukseksi. Tästä on peräisin myös Gadamerin, vastakohtana Heideggerille, osoittama suurempi ystävällisyys metafysiikkaa kohtaan. Metafysiikkaa ei Gadamerille näytä merkitsevän parantumaton ja nihilistinen olemisen unohtaminen. Tiukasti heideggerilaisesta ja samalla myös hermeneutiikan juurena olevasta radikaalin historiallisesta näkökulmasta tätä ei voida todella ajatella moderniteetin vaihtoehtona — koska siinä tapauksessa sen pitäisi oikeuttaa itsensä perustamalla jollekin moderniteetin unohtamalle tai hämärtämälle todisteelle — vaan sen täytyy esittäytyä metafysiikan lopun aikakauden ajatteluna, siis moderniteetin ja sen täyttymisen ajatteluna eikä minään muuna. Moderniteetin täyttyminen on puolestaan nihilismi, *Ge-Stell*, teknisen ja tieteellisen rationalisoinnin maailma, *Weltbildern* konfliktin maailma, näin meille opettaa Heidegger. Tässä maailmassa “välkehtii” *Ereignis*, joka on *chance* ylittää metafysiikka ja sen objektivoiva mentaliteetti⁶ nimenomaan siksi, että ihminen ja olemisen menettävät siinä ennen muuta subjektin ja objektin laatumääreensä.

Missä mielessä voidaan täsmällisemmin sanoa, että hermeneutiikan metafysiikan ulkopuolelle asettuvana ajatteluna on tehnyt mahdolliseksi juuri moderniteetti nihilismin täyttymisen ja tekniikan universaalien hallinnan luonteenpiirteineen? Tämänkaltainen väite näyttää olevan ristiriidassa Heideggerin nimenomaisten lausumien kanssa, sillä vain työnsä joinakin hetkinä (kuten tekstissä *Ereigniksen* “välkehtimisestä”, *Identität und Differenz*) hän näki mahdollisuuden siihen, että moderniteetin nihilistisissä luonteenpiirteissä ilmoitetaan uudesta, ei enää metafysisestä ajattelusta. Tämä mahdollisuus, jonka Heidegger vain aavistaa, tulee todennäköisesti eksplisiittiseksi ja tunnistettavaksi vain sen syvällisen modifikaation kautta, jonka *Ge-Stell*, tekniikan maailma, kokee siirryttyä mekaanisesta teknologiasta informaatio-tekniikkaan. Kuten on tunnettua, nykyään ero kehittyneen ja kehittymättömän yhteiskunnan välillä ei ole niinkään niiden

hallussa olevien mekaanisten teknologioiden määrässä. Kyse ei enää ole moottoreista eli teknologioista, jotka siirtämällä, hajottamalla ja uudelleen kokoamalla luonnonvoimia kykenevät keskitämään, alistamaan ja ylittämään ne, vaan tietokoneista ja niitä yhdistävistä verkoista, jotka antavat mahdollisuuden ohjailta myös “karkeampia” mekaanisia koneita. Ihminen ja oleminen eivät voi menettää subjektin ja objektin laatumääreitään koneiden ja moottorien maailmassa, vaan yleistyneen kommunikaation maailmassa: siinä oleva hajoaa informaatiivälineiden välittämiin kuviin, tieteellisten objektien abstraktiuteen (niiden vastaavuus todellisten, ilmaistavissa olevien “olioiden” kanssa ei enää näy) tai teknisiin tuotteisiin (joilla ei ole käyttöarvon kautta kiinnekohtaa todelliseen, koska ne vaatimukset, joita ne tyydyttävät ovat yhä keinotekoisempia), kun taas subjekti puolestaan on vähemmän päätöstensä ja itsetietoisuuden keskus ja sellaisenaan supistunut monien yhteiskunnallisten roolien kantajaksi ilman, että näitä rooleja voisi palauttaa ykseydeksi ja tilastollisesti ennakoitujen valintojen tekijäksi. Informaatisessa *Ge-Stellissä*, maailmankuvien maailmassa todellisesta maailmasta, kuten Nietzsche sanoi, tulee tarina; tai heideggerilaisin termein sanottuna *Sage*. Hermeneutiikka on tämän maailman filosofiaa. Siinä olemisen tapahtuu tai avautuu heikentymisen ja hajaantumisen⁷ muodossa. Teesillä, jonka mukaan “ei ole faktoja, vain tulkintoja” on “reduktiivinen” merkitys, ja tämä todellisuuden katoamisen reduktiivinen merkitys on olennainen myös hermeneutiikalle.

Eettisellä tasolla seurauksena on kommunikaatioetiikan korvautuminen tulkinnan etiikalla. Edellinen, kuten olemme nähneet, yksilöi rajattoman kommunikaation tai kommunikatiivisen toiminnan normin ainoastaan sillä hinnalla, että se asettautuu substantiaalisesti historiattomaan asemaan. Se maksaa tämän valinnan kuululla, jossa se heilahtelee toisaalta kulttuurisen formalismin ja relativismin välillä ja toisaalta riippuvuutena modernin subjektin ihanteesta, tieteen subjektista (genetiivin kahdessa merkityksessä). Sen sijaan tulkinta merkitsee klassisen heideggerilaisen määritelmän mukaisesti “ymmärretyn artikuloitua” — sen tiedon selittymistä, johon eksistenssi on aina jo heitetty, vastaamista viestiin ja siis ennen muuta valinnan kriteerien etsimistä lähtökohdasta eikä jostakin rakenteesta, olkoon se vaikka eksistenssin hermeneuttinen rakenne. Hermeneutiikka tietoisuutena siitä, että totuus ei ole heijastumista, vaan yhteenkuulumista, ei synny vastauksena erehdykseen, virheellisen näkemys oikaisuna. Se on peräisin moderniteetista metafysiikan ja sen *Ge-Stellin* nihilistisissä tapahtuvan täyttymisen aikakaudelta. Tunnustamalla oman nihilistisen kohtalonsa hermeneutiikka antaa sijan etiikalle, jonka perustana on supistumisen ja keventymisen ontologia, tai jos niin halutaan, hajaantumisen ontologia. Tässä etiikassa käyvät yksiin ja löytävät tiukan muotoilunsa monet huomattavimmista vuosisatamme moraaleissa läsnäolevista schopenhauerilaisista elementeistä: olkoon kyse Nietzschen myöhäistuotannon eksperimentaalisuudesta — jossa yli-ihminen on “kaikkein kohtuullisin” ihminen, tai myös taiteilija, joka rakastaa eksperimentiään myös yli itsesäilytysvietin intressien; tai negatiivisen dialektiikan tehtävistä Adornolla (*presque rien, promesse de bonheurin* metafysiikka ratkaistuna esteettisessä ilmiössä, joka on ajateltu kantilaisen irrealisuuden ja disintressin termein); mutta siinä kuuluu myös vanha sokraattinen opetus demonista, joka puhuu vain pidätelläkseen ja sanoakseen ei.

Ottamalla omakseen nihilistisen ontologiansa ja innostamalla vähenemisen ontologiasta — joka kehittää pohjimmiltaan heideggerilaista ideaa olemisesta, joka ei voi koskaan tapahtua läsnäolona, vaan aina vain jälkeenä ja muistona (ja se ei siis voi toimia perustana, auktoriteettina, suvereenina) — hermeneutiikka välttää myös viimeisen riskin, joka ei ole täysin poissuljettu kommunikaatioetiikalta.

Itse asiassa kommunikaatioetiikka voi yrittää välttää syytöksen siitä, että se on edelleen transsendentaalista metafysiikkaa (joka asettaa moraalin normatiiviseksi perustaksi sen *tosiasian*, että

rajattoman kommunikaation *apriori* tekee kokemuksen mahdolliseksi) korostamalla periaatteensa puhtaan formaalia luonnetta: se sulkee pois jokaisen metafysisen jäykkyyden siinä määrin kuin se ajattelee moraalin rationaalisen argumentaation kautta tapahtuvana ja vailla minkäänlaisen välttämättömän metafysisen rakenteen rajoja olevana sopimisena ja vakuuttamisena. Tässä hahmossa kommunikaatioetiikka näyttyy vahvasti tasa-arvoisuuden etiikalta. Mutta se näyttää myös etiikalta, joka on kykenemätön sulkemaan pois mahdollisuuden siitä, että tasa-arvoisuus ja



sopimus ymmärretään pelkästään yhteiskunnallisen konfliktin irtiyöstäytymisen mielessä. Miksi, jos nimenomaan ei ole metafysisiä periaatteita, meidän pitäisi valita mieluummin rationaalinen argumentaatio kuin ruumiillinen tappelu? (Tässä kehitty hypoteesi ei ole täysin absurdi: tietyissä kirjoituksissaan Foucault ajattelee totuuden dispiointina, voimapelin tuloksena). Habermas vastaisi joko, että rationaalisen argumentaation metodi on elämälle ja sen kehitykselle paljon suotuisampi (mutta se on kuitenkin hypoteettinen imperatiivi: jos haluamme elää...) tai hieman muuntamalla argumenttia teoretisoiden, että ihminen on luonnostaan “intersubjektiivinen”, kommunikoiva minä (mutta tämän väitteen hän todistaa vain ihmistieteiden tiedon perustalta ja ne taas tieteinä kuuluvat historialliseen horisonttiin, joka tulisi tematisoida kriittisesti paljon tarkemmin, kuten alkuperäinen kriittinen teoria teki). Kommunikaatioetiikka ei, niin paradoksaaliselta kuin se saattaa kuulostaakin, ole riittävää “perustetta” moraalille. Tulkinnan etiikka, jälleen paradoksaalisesti, tarjoaa moraalille paljon vankemmat syyt — joskaan ei varmasti perusteita. Siinä määrin kuin hermeneutiikka tunnustaa lähtökohdansa ja kohtalonsa, itsensä metafysiikan lopun ja siis nihilismin ajatteluksi, se voi löytää “negatiivisuudesta”, hajaantumisesta “olemisen kohtalona” — jolle se ei tapahdu *arkhén* läsnäolona, vaan sen lähtökohdana — tämän suuntaavan periaatteen, joka sallii sen toteuttaa alkuperäisen eettisen kutsumuksensa restauroimatta metafysiikkaa tai ajautumatta kulttuurifilosofian relativistiseen turhuuteen.

Suomentanut Jussi Vähämäki

Viitteet

1. “Etica della comunicazione o etica dell’interpretazione?” ilmestyi ensi kerran lehdessä *aut aut*, n. 225, maggio-giugno 1988 ja sen jälkeen kirjan *Etica dell’interpretazione* (Rosenberg & Sellier, Torino 1989) viimeisenä lukuna.
2. Katso *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, s. 199-200.
3. Katso “Was ist Metaphysik, — Was ist Moderne”, *Merkur*, 1986, s. 495-508 (erit. s. 503-4).
4. Katso “Rückkehr zur Metaphysik. Eine Tendenz der deutschen Philosophie?”, *Merkur*, 1985, s. 898-905.
5. Näistä teemoista, katso esseitä, jotka on koottu teokseen *Filosofia 86*, Laterza, Roma-Bari 1987.
6. Tästä teemasta katso kirjoitustani “Metafisica, violenza, secolarizzazione” teoksessa *Filosofia 86*.
7. “Dileguarsi” on käännetty tässä “hajaantumiseksi”. Vattimo käyttää sitä differentaation tai eriytymisen merkityksessä, jossa korostuu sen vastakohtaisuus tasa-arvoiseksi tai samanlaiseksi tekemiselle (suom. huom.).

“Älkää kysykö kuka minä olen tai pyytäkö minua pysymään samana”¹

Yllä oleva lainaus Foucault’lta antaa esimakua niistä vaikeuksista joihin hänen tekstejään lukeva erityistieteilijä helposti joutuu. “Turvallisen” tieteen alueella vaeltamaan tottunut sotkeutuu Foucault’n myötä itselleen vieraaseen maailmaan; maailmaan jossa hulluus, seksuaalisuus ja ivallinen nauru pitävät majaansa. Voisiko tuosta vieraasta maailmasta kuitenkin löytyä jotain sellaista, peräti käyttökelpoista, jota myös normaalitieteellisen ihmistieteen puitteissa ahertava voisi työssään hyödyntää?

Paul-Michel Foucault (1926-1984), ranskalainen intellektuelli, on nykyisen tieteellisen keskustelun kannalta monella tapaa merkittävä vaikkakin ehkä epämurkava henkilö. Strukturalismi, marxismi, dekonstruktioismi ja postmodernismi — niillä kaikilla on jokin suhde Foucault’hon. Foucault’n asemasta kertonee jotain myös se, että Ranskaan on perustettu aluksi kannatusyhdistyksenä (1988) aloittanut *Michel Foucault keskus (Centre Michel Foucault)*, joka toimii Saulchoirin kirjastossa Pariisissa. Keskuksessa säilytetään Foucault’n sekä julkaistua että julkaisematonta tuotantoa, minkä lisäksi keskus pyrkii verkostoimaan Foucault-tutkijat maillain. Kuten monen muunkin tutkijan niin myös Foucault’n taustalta voidaan löytää lukuisia henkilöitä, jotka ovat jossain määrin ohjanneet tutkijaa tiellään. Foucault’n tutkimusongelmia ja kysymyksiä suuntasivat omaksutut vaihto-ohjelmat lähinnä historian ja filosofian maaperältä.

Merkittäviä Foucault’n tuotantoon vaikuttaneita ovat ranskalaisen filosofian piiristä Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-

Strauss ja Gilles Deleuze. Suomalaisille hieman tuntemattomamman ranskalaisen tieteenfilosofian ja -historian perinteen piiristä voidaan mainita Alexandre Koyré, Jean Cavailles, Gaston Bachelard ja Georges Canguilhem sekä Foucault’n psykoanalyysiin tutustuttaneet Jacques Lacan ja sveitsiläinen Ludwig Binswanger. Edellä olevat nimet osoittavat, että Foucault ponnistaa selkeästi ranskalaisesta intellektuaalisesta perinteestä, vaikka myös sellaiset henkilöt kuin Immanuel Kant, Martin Heidegger ja Friedrich Nietzsche ovat vaikuttaneet hänen tuotantonsa.²

Suomalaiselle lukijakunnalle Foucault’ta on esitelty Didier Eribonin kirjoittaman elämäkerran *Michel Foucault (Foucault 1993)* myötä. Elämäkerta valottaa perhetaustan lisäksi Foucault’n intellektuaalisen ja poliittisen toiminnan yhteyksiä. Foucault’n laajaan tuotantoon suomalaiset ovat saaneet perehtyä muilla kuin kotimaisilla kielillä, sillä Foucault’n teoksista on toistaiseksi suomennettu vain modernia vankilaa tarkasteleva teos *Tarkkailla ja rangaista (Foucault 1980c)*. Martin Kuschin *Tiedon kentät ja kerrostumat (Kusch 1993)* on uusin aihepiiriä koskeva suomeksi ilmestynyt teos, joka kustantajan mukaan “kääntää Foucault’n perusajatuksen anglo-amerikkalaisen tieteen kielelle, joka avautuu myös suomalaisille lukijoille ranskalaista traditiota paremmin”. Varsinaisia Foucault’laisia tutkimuksia on Suomessa tehty vähemmän³. Kiintoisia yrityksiä tähän suuntaan on kuitenkin tehty, kuten esimerkiksi Ehrnroothin väitöskirja (Ehrnrooth 1992) osoittaa. Ehrnrooth muun muassa toteaa Foucault’n olevan “vilkas veijari, jonka dekodifioivien kirjoitusten postuumit kodifioin-

tiyrytykset herättävät lähinnä hilpeyttä”⁴.

Tässä kirjoituksessa ei ole tarkoitus herättää hilpeyttä moisella kodifiointiyrityksellä vaan tavoite on huomattavasti maanläheisempi. Seuraavassa tarkastellaan “foucault’laisen metodin” diskurssianalyttisen tulkinnan mahdollisuutta⁵. Kyseessä on vertailun varaan rakentuva konstruktio, jossa tarkastellaan lähinnä Foucault’n tiedonarkeologista lähestymistapaa diskurssianalyysinä. Tämän lisäksi esitetään kysymys siitä, millainen on “foucault’laisen diskurssianalyysin” suhde historiatieteelle ominaiseen tekstianalyysiin. Lopuksi arvioidaan “foucault’laisen metodin” — tai sen erään mahdollisen tulkinnan — antia ihmistieteelliselle tutkimukselle.

Diskurssi

Diskurssianalyysin esittelyssä — perinteestä riippumatta — ensimmäiset ongelmat syntyvät pohdittaessa diskurssin merkitystä ja sisältöä. Diskurssin käsite ei nimittäin ole yksiselitteisesti määriteltävissä.⁶ Arkikielessä ja esimerkiksi *Uuden sivistys-*

sanakirjan mukaan ‘diskurssi’ tarkoittaa keskustelua. Diskurssi voidaan myös määritellä vakiintuneeksi puhetavaksi, kuten esimerkiksi Hoikkala ja Sulkunen sen määrittelevät⁷. Kuitenkin esimerkiksi tieteessä ‘tieteelliseen diskurssiin’ nähdään kuuluvaksi tieteellisten käytäväkeskustelujen lisäksi myös kirjalliset esitykset kuten väitöskirjat, tutkimusraportit, aikakaus- ja oppikirjat.

Kuten Luostarinen ja Väliverronen ovat osuvasti huomauttaneet, näyttäisi sanakirjamäärittelmien antama apu tieteellisten

“FOUCAULT’LAINEN METODI”

Sari Husa

tekstien tulkinnassa — erityisesti diskurssin käsitteen kohdalla — olevan rajallinen. ‘Diskurssi’ tulee latinan kielen sanasta *diskursus*, joka tarkoittaa ympäriinsä juoksentelua, kun taas ‘teksti’ tulee sanasta *textum*, joka tarkoittaa yhteen kudottua. Ranskan kielessä *discours* tarkoittaa mm. puhetta, esitelmää, tutkielmaa, juttelua ja jaarittelua. ‘Diskurssi’ näyttäisi viittaavan liikkeeseen ja toimintaan, kun taas ‘teksti’ materialisoituneeseen ja kiinteään. Erottelussa lienee järkeä varsinkin kun tarkastellaan tekstuaalisen tuotannon muotoja ja tekstin tuottamisen prosesseja, jotka kytkeytyvät yhteiskunnallisiin instituutioihin. Diskurssia voidaan kutsua puhetavaksi, koska käsitteellä viitataan tekstiä tuottaviin sääntöihin ja tapoihin. Kullakin diskurssilla on omat tutkimuskohteensa ja instituutionsa sekä oma tapansa jäsentää, tulkita ja muodostaa kohteitaan.⁸

Diskurssit voidaan ymmärtää yhteiskunnallisiksi käytännöiksi, jotka muokkaavat puheena olevien asioiden lisäksi myös puhujia ja kuulijoita. Diskurssit muodostuvat suhteessa toisiinsa diskurssihin (interdiskursiivinen taso) ja ne määräytyvät suhteessa diskurssin ulkopuolisiin suhteisiin ja voimiin kuten esimerkiksi instituutioihin.⁹ Sosiaalipsykologian ja lähinnä englanninkielisen kulttuurin perinteestä diskurssia tarkastelevien Potterin ja Wetherellin mukaan diskurssin merkitys on epäselvä, mutta he päätyvät kuitenkin määrittelemään sen laajasti tarkoittamaan puhetta ja kirjoitusta kaikissa muodoissa romaaneista arkipäiväisiin keskusteluihin¹⁰.

Näyttäisi siltä, että perinteinen tapa ymmärtää tekstillä vain kirjoitusta ja diskurssilla vain puhetta ei ole riittävän kattava.

Käsitteitä käytetään kuitenkin synonyymeina. Diskurssiin nähdään sisältyvän kirjallisen ja suullisen (keskustelu ja puhe) tuotoksen lisäksi kyseiselle diskurssille ominaiset säännöt (institutionalisointuneet tavat), joiden mukaan tulee edetä. Yleisesti diskurssi voidaan määritellä tunnistettavaksi ja organisoiduksi tavaksi siirtää tietoa.¹¹ Kaikenkattavaa suomenkielistä diskurssin korvaa ilmaisu on kuitenkin mahdoton löytää.

Foucault’lainen diskurssi

Hall määrittelee diskurssin ryhmäksi lausumia. Lausumat tarjoavat hänen mukaansa kielen, jonka avulla tietoa voidaan representoida. Jostakin aiheesta esitetyt lausumat on mahdollista nähdä tietyllä tavalla kulloisestakin diskurssista seuraten. Samalla kun diskurssi mahdollistaa asioiden näkemisen tietyllä tavalla, se rajoittaa niitä muita tapoja, joilla asia voitaisiin nähdä ja esittää.¹² Diskurssi merkitsee tämän tulkinnan mukaan siis eräänlaista “mainstream-tulkinnan” tosiasiallista imperatiivia.

Miten Foucault’n määritelmä diskurssista suhteutuu muihin määrittelyihin? Foucault kirjoittaa käyttäneensä ja väärinkäyttäneensä diskurssia useilla eri tavoilla. Hän määrittelee diskurssin joukoksi väitelausumia (ilmauksia) sikäli kuin ne kuuluvat samaan diskursiiviseen muodostelmaan, joka muodostuu rajallisesta määrästä lausumia, joiden olemassaolon ehdot voidaan määrittää. Siten diskurssi muodostuu aina useista lausumista, jotka yhdessä muodostavat diskursiivisen muodostelman.¹³ Foucault kutsuu diskurssiksi sellaisia asenteita ja mielipiteitä (käsityksiä asioista), jotka muodostavat sellaisia tiedon rakenteita, joiden kautta ihmiset toimivat¹⁴.

Diskursiiviset muodostelmat eli diskurssit koostuvat totena esitetyistä lausumista, joita määrittää niiden ilmoittava eli julistava funktio (*La fonction énonciative*). Foucault’lle diskurssit ovat käytäntöjä (eivät pelkästään merkijoukkoja), jotka systemaattisesti muokkaavat niitä objekteja, joista ne puhuvat. Kuitenkin ehtona diskurssin muodostumiseksi käytännöksi on historiallinen episteme (ransk. *épistémé*), johon tieto perustaa sen vääjämättömyyden, joka puolestaan määrää mitkä lausumat voivat toteuttaa ilmoitusfunktion, tulla todeksi ja sittemmin vaikutukseksi. Lausumilla on julistava, ehdoton ja historiallisesti vaikuttamaan pyrkivä luonne. Se mikä on lausuttu (tapahtunut tosiasia) tarkoittaa Foucault’n lausumaa, ja siten lausuma sellaisenaan toteuttaa diskursiivisen vaikutuksen julistuksena, joka kuullaan, luetaan, lausutaan, kirjoitetaan ja toistetaan.¹⁵ Foucault’laiseen diskurssiin voidaan sisällyttää Kuschin tulkinnan mukaan myös vaikeneminen, sikäli kun se kantaa merkityksiä¹⁶.

Erotellessaan tiedonarkeologiaa aatehistoriasta Foucault nostaa esiin ensimmäisenä periaatteena sen, kuinka diskurssiin suhtaudutaan. Aatehistoriassa diskursiiviseen muodostelmaan suhtaudutaan dokumenttina, merkinä jostakin diskurssin ulkopuolisesta (teksti pelkkänä lähteenä). Sen sijaan arkeologisessa tutkimuksessa diskursiiviseen muodostelmaan suhtaudutaan ikään kuin se olisi monumentti. Tämä tarkoittaa, että diskursiivinen muodostelma sisältää kaiken merkityksellisen tekstimuotoisen tietoisuuden tasolla. Sen avulla ei siis pyritä tekemään historiallista tai muunlaista tulkintaa jostain diskursiivisen muodostelman ulkopuolisesta; diskursiivinen muodostelma on pikemminkin monumentti (jotain jo itsessään) kuin dokumentti.¹⁷

Diskurssit muodostuvat käytännössä ja niitä säätelee tietty diskursiivinen käytäntö, joka tarkoittaa joukkoa anonyymeja, historiallisia sääntöjä, jotka ovat aina ajallisesti ja paikallisesti määräytyneitä¹⁸. Diskursiivinen käytäntö määrittää sen mitä, miten ja millä oikeutuksella joku voi “sanoa” jotain. Foucault’n käsityksen mukaisesti valta liittyy tiedon kautta diskurssiin; valta (*pouvoir*) ja tieto (*savoir*) liittyvät yhteen. Vallan ja tiedon yhteys tarkoittaa, että “tieto luo tilaa vallan toiminnalle aivan kuten valta luo uusia tiedon kohteita”, kuten Mika Ojakangas on eräässä yhtey-

dessä todennut. Valta ei pelkästään, kuten usein ajatellaan, aseta kieltoja ja ole negatiivista, vaan se sisältää myös mielihyvää, tuottaa asioita sekä muodostaa tietoa ja näin tuottaa diskursseja. Foucault’n mukaan valta näyttäisi olevan “aina paikalla” ja ettei mikään olisi siitä vapaata.¹⁹ Vallan ja tiedon suhde korostuu erityisesti genealogiassa, mutta se on jo iduillaan tiedonarkeologiassa.

Diskurssit voidaan ymmärtää foucault’laisessa kontekstissa sekä puheeksi että kirjoitukseksi, jotka on signifioitu eli niille on annettu tai pikemminkin niihin on kytketty tietty merkitys. Ne myös noudattavat tiettyjä, juuri kyseisille diskurssille ominaisia sääntöjä sitoen niihin sisältyviä ilmauksia. Keskeistä on interdiskursiivisuus; diskurssi voidaan ymmärtää vain niin, että se määritetty suhteessa toisiin lausumiin²⁰. Foucault’n esittämä määritelmä diskurssista poikkeaa esimerkiksi Potterin ja Wetherellin diskurssin määritelmästä määrittäen diskurssin koskemaan rajatumpaa kielen aluetta²¹.

Diskurssianalyysi

Diskurssianalyysin kentän voidaan nähdä jakautuvan kahteen osaan: ensiksikin ranskalaiseen, muun muassa strukturalismista ja semiotiikasta vaikutteita saaneeseen diskurssianalyysiin ja toiseksi perinteisestä lingvistiikasta vaikutteita saaneeseen anglosaksiseen diskurssianalyysiin²². Verrattaessa diskurssianalyysia siihen, mitä normaalisti tarkoitamme metodilla, on todettava, että diskurssianalyysi on vielä toistaiseksi vakiintumattomampi ja väljempi lähestymistapa²³. Diskurssianalyysi viittaa esimerkiksi Pietilän mukaan hajanaiseen, erilaisia lähtökohtia ja lähestymistapoja sisältävään kenttään. Ei lienee yllätys, että diskurssianalyysiin sisällytetään useita erilaisia tutkimustapoja.²⁴

Diskurssien tutkimukseen liittyvän metodin eli diskurssianalyysin perusajatus on se, että kieli tai teksti ei heijasta sosiaalista todellisuutta neutraalisti, vaan teksti on samalla sosiaalisen todellisuuden tuote ja tuottaja. Tekstit eivät vain kuvaile todellisuutta vaan ne samalla rakentavat sosiaalista elämää; ne siis sekä kuvailevat kohteitaan että muodostavat niistä erilaisia tulkintoja. Tekstit eivät diskurssianalyysissa ole väylä tekstintakaisin ilmiöihin ja tavanomaisiin tekstintulkinnallisiin (hermeneuttisiin) merkityksiin, vaan mielenkiinto kohdistuukin itse diskurssiin ja siihen, mitä sillä tehdään ja mitkä ovat sen tehtävät. Aineistosta nostetaan esiin jotain sellaista, joka ei siitä automaattisesti nouse.²⁵

Suomalaisten tutkijoiden tulkintojen mukaan diskurssianalyysilla tarkoitetaan esimerkiksi lähestymistapaa, jossa eritellään kielen käyttöä, jotta voitaisiin hahmottaa niitä tapoja, joilla kulttuurisossiaalista todellisuutta rakennetaan. Diskurssianalyysi voidaan luokitella erääksi laadullisen aineiston analyysitavaksi, jossa tekstiä tutkitaan tekstinä. Edelleen diskurssianalyysi voidaan määritellä tutkimukseksi, jossa analysoidaan yksityiskohtaisesti sosiaalisessa käytännössä tuotettua sosiaalista todellisuutta.²⁶ Foucault’n metodisia ulottuvuuksia pohtineiden tutkijoiden mukaan diskurssianalyysilla tutkitaan tekstimuotoista tietoa, ja diskursseja tarkastellaan oma-aikaisina, omalakisina, säännötettyinä ja autonomisina muodostumina. Diskurssianalyysi voidaan määritellä tekstin tulkitsemiseksi ja diskurssianalyysin kohteena olevan ilmaisun tai lausuman ilmi- ja piilosääntöjen tutkimiseksi.²⁷

Millainen sitten on tuo diskurssien tutkimisen väline, diskurssianalyysi? Sen tehtävä on osoittaa vakiintuneiden “totuusdiskurssien konstruktivisuus” ja tätä kautta horjuttaa totuuksia. Rakentuvathan totuusdiskurssit juuri tiedon varaan. Diskurssien lopputulokset näyttävät kyseenalaistamattomilta lähinnä siksi, että sosiaalisessa todellisuudessa tapahtunut rakennusprosessi on jäänyt havaitsematta. Voimakkaan totuusarvon omaava diskurssi ei kuitenkaan ole lopullinen tulos, vaan epävakaa ja altis muutoksille — ainakin periaatteessa. Diskurssianalyysissa on keskeistä kyseenalaistaminen ja sen osoittaminen, että “asiat voisivat olla toisinkin”.²⁸



Foucault'lainen diskurssianalyysi

Foucault'n tuotannossa on erotettu kaksi lähestymistapaa tai tutkimuksen suuntautumisen kautta: (tiedon)arkeologinen ja (vallan)genealoginen. Tiedonarkeologinen kausi ajoitetaan Foucault'n varhaistuotantoon, joka näki päivänvalon ennen 1970-lukua²⁹. Tämän jälkeen ilmestyneet teokset edustavat vallan-genealogista lähestymistapaa.

Kyse ei kuitenkaan ole kahdesta toisistaan täydellisesti poikkeavasta lähestymistavasta, vaan kaudet voidaan nähdä pikemminkin kehityskaarena. Foucault ei nimittäin hylkää arkeologista metodiaan vaan ajattelee, muovailee ja tulkitsee sitä uudelleen genealogisessa lähestymistavassaan. Hän hylkää yrityksen kehittää pelkästään diskurssin teoriaa ja käyttää Nietzschen genealogiaa hyväkseen kehittääkseen metodin, joka voisi tematisoida totuuden, teorian ja arvojen välisiä suhteita sekä myös sosiaalisten instituutioiden ja käytännön välisiä suhteita.³⁰

Foucault'n metodi on omintakeinen ja sen teräväpiirteinen hahmottaminen on jossain määrin vaikeaa. Tehtävää ei myöskään helpota Foucault'n esimerkiksi teoksessaan *L'Archéologie du savoir* (1969) käyttämä tapa kirjoittaa negatioiden kautta.³¹ Foucault'laiselle metodille on ominaista — siinä määrin kuin sellainen on esplikoitavissa — että se keskittää huomionsa tekstiin eli rajattuun diskurssiin. Foucault'n tuotannon aiheina ovat historiallisesti sijoittuneet instituutiojärjestelmät ja diskursiiviset käytännöt sekä valta ja vallan suhde totuuteen. Tutkimuskohteekseen hän valitsee yhteiskunnan, ihmiset ja kielien eli ihmistieteelliset diskurssit. Kehittelemänsä tiedonarkeologian avulla Foucault pyrkii selvittämään, “millä perusteella tieto ja teoria mahdollistuvat; millaisessa järjestyksen tilassa tieto rakentui; minkä historiallisen *a priori*n perusteella ja minkä positiviteetin osana ideat saattoivat ilmaantua, tieteet tulla luoduiksi, kokemus heijastetuksi filosofioissa, rationaliteetit muodostetuiksi, ehkä vain hajotakseen ja pian sen jälkeen kadotakseen”³². Yksinkertaisemmin voidaan todeta, että kokoava teema koskee totuutta ja totuuden tuottamisen ehtoja. Kyse on niistä tiedon ja totuuden rakenteista, jotka tekevät tiedon ja tietämisen mahdolliseksi. Tällöin tieto on tässä merkityksessä *savoir*.³³

Foucault pyrkii paljastamaan sen epistemologisen kentän, *epistemen*, johon tieto perustaa positiviteettinsä (vääjämättömyytensä). Hän tuo julki mahdollisuuden ehtojen historian. Epistemen Foucault määrittelee suhteiden kokonaisuudeksi, joka tietyn ajanjaksona yhdistää sellaisia diskursiivisia käytäntöjä,

jotka mahdollistavat epistemologisten muotojen, tieteiden ja mahdollisesti myös formalisoitujen järjestelmien synnyn. Episteme “viittaa diskursiivisiin käytäntöihin, niihin puhetapojen säännönmukaisuuksiin, joihin tieto ja totuus eli tieteet ovat juurtuneet.”³⁴ Episteme ei ole tiedon (ransk. *connaissance*)³⁵ tuoto tai rationaliteetin tyyppi, joka tieteiden rajat rikkoessaan esittäisi suvereenin yhtenäisyyden subjektin, hengen tai ajanjakson välille, vaan se on esimerkiksi Variksen tulkinnan mukaan “suhteiden kokonaisuus, joka voidaan löytää tietynä aikana eri tieteiden välillä analysoitaessa niitä diskursiivisten säännönmukaisuuksien tasolla”.³⁶

Erotukseksi arkipäiväisistä puhetapahtumista, Foucault oli kiinnostunut niinkutsutuista vakavista puhetapahtumista eli väitelausemista/väittämisistä (*énoncé*)³⁷. Lausumat tarkoittavat esimerkiksi jonkun auktoriteettiasemassa olevan henkilön puhetta asemansa (yhteiskunnallisen vallan) edustajana, kuten lääkärin puhetta lääkärinä. Lausumissa Foucault'ta kiinnostaa väittämien tyyppi, niiden välisten suhteiden paljastaminen diskursiivisissa muodostelmissa eli säännönmukaisuuksissa ja ne muutokset, joita diskursiivisissa muodostelmissa tapahtuu. Juuri väitelausemat ovat Foucault'n mukaan asioita, joita välitetään edelleen, säilytetään, joilla on arvoa ja joita pyritään soveltamaan, toistamaan, tuottamaan uudelleen, muuntamaan ja antamaan niille asema instituutiassa.

Foucault'laisessa tutkimuksessa kiinnostavia eivät niinkään ole ihmiset (subjektit), jotka kannattelevat ja kehittävät edelleen diskursseja. Foucault nimittäin kieltää perinteisessä tutkimuksessa itsestäänselvytenä otetun tekijän ensisijaisuuden ja antaa diskurssille autonomian. Siten foucault'lainen diskurssianalyysi tutkii inhimillisen tietoisuuden sijasta tekstimuotoista tietoa³⁸. Eri asemassa olevat subjektit voivat ottaa diskursseja puhuakseen, mutta nämä eivät ole subjektien oivallusten tai ajatusten synnyttämiä. Ihmisen tehtävä on ottaa kulloisessakin autonomisessa diskurssissa kantaa ikään kuin subjektina.³⁹ Diskurssit ovat tiettyissä historiallisissa yhteyksissä kehittyneiden ja tiedottomien suhtautumistapojen tuotteita.

Tiedon kohteet kuten myös tiedon luomisen menetelmät vaihtelevat aikakaudesta toiseen. Myös se, mikä käsitetään ja tunnustetaan tiedoksi sekä se, mistä ja miten puhutaan tieteellisenä totuutena, vaihtelee. Väittämien analysointi on Foucault'n mukaan sellaista historiallista analyysia, joka välttää tulkintaa. Historiallisen analyysin ulkopuolelle jäävät kysymykset väitelausemien piilevistä, “salatuista” merkityksistä (mitä ne “oikeasti” sanovat). Analyysilla pikemminkin kyseenalaistetaan väitelausemien olemassaolon muoto, kysytään, mitä niiden olemassaolo, ilmaantuminen, jälkien jättäminen ja säilyminen tarkoittavat; kuinka teksteistä on tullut sellaisia kuin ne ovat.⁴⁰ Esimerkiksi näyteluennossaan *Collège de France* professuuria varten vuonna 1969 Foucault perustelee tuotantoaan seuraavasti: “toisaalta minua kiinnosti, miten tieteelliset opit juurtuivat käytäntöön, miten niistä muotoutui toimintaohjeita ja miten ne saivat eettisen normien arvon”⁴¹.

Jos Foucault aikaisemmin — tiedonarkeologisella kaudellaan — oli kiinnostunut niistä hahmoista, instituutioista ja rajoista, jotka antavat diskurssille järjestyksen, niin uutta siinä metodissa, jota hän muotoili virkaanastujaispuheenvuorossaan (*L'ordre du discours* 2.12.1970)⁴², on se, että diskurssianalyysista tulee korostetummin vallan analyysia. Uutta tässä on vallan asema; miten valta järjestää alkuperäistä diskurssia. Foucault keskittyy genealogiassa korostetusti tieteellisen tiedon ja sosiaalisen vallan suhteisiin.

Nietzscheiltä vaikutteita saanut, Foucault'n toinen — jos tarkkarajainen erottelu metodologisessa katsannossa on ylipäättänsä mielekäs — lähestymistapa, genealogia tarkoittaa kirjaimellisesti sukututkimusta⁴³. Genealogia voidaan kuitenkin määrittää historian tutkimuksen muodoksi, jossa ei kuitenkaan pyritä perinteisen historiatieteen tavoin rekonstruoimaan kirjoittajien intentioita tai

heidän sisäisiä ajatuksiaan, vaan tutkimuksen kohteena ovat dokumentit sinänsä. Genealogia voidaan määritellä myös ajatteluksi, jolla ei ole sääntöjä ja joka on merkitysten tulkintaa ja arvojen luomista totuuden etsimisen sijasta.

Foucault'n mukaan genealogin tulee tarkastella alkuperän etsimisen sijasta historiallisten ilmiöiden "ilmaantumista" ja "periyymistä". Genealogin tehtävä on toisinajattelamisen mahdollistaminen. Siten se on kriittistä ideaalien muodostaman jatkumon immanenttia kritiikkiä, "dekonstruktioita"⁴⁴. Genealogi on kuitenkin aina sidottu omaan perspektiiviinsä. Siten lopullista "totuutta" ei voida esittää, vaan "totuus" on sidottu tiettyyn ajallisaikalliseen tilanteeseen. Genealogia on "naamioiden uudelleen-naamioimista", sillä genealoginen tulkinta asettaa paljastamisen sijasta naamioita jo etukäteen paljastettuiden asioiden päälle "peittäen" ne uudella naamioilla.⁴⁵ Kokoavana havaintona voidaan todeta, että genealogia kuuluu tiedon arkeologiaa selvemmin post-moderniksi itseään kutsuvaan tietoisuusmuotoon.

Tekstianalyysi – diskurssianalyysi – foucault'lainen diskurssianalyysi

Tekstianalyysi liitetään usein historian ja kirjallisuuden tutkimukseen. Esimerkiksi historiantutkijan tavallisin työmenetelmä on tekstianalyysi tämän tutkiessa ja tulkitessa kirjallisia dokumentteja, tekstiä. Tekstiä tutkitaan ja tulkitaan myös esimerkiksi tiedotustutkimuksen piirissä, mutta tällöin tekstianalyysia vastaa — yhtenä esimerkkinä — sisällönanalyysi eli sisällönerittely, jonka esimerkiksi Pietilä määrittelee "joukoksi menettelytapoja, joiden avulla dokumenttien sisällöstä tieteellisiä pelisääntöjä noudattaen tehdään havaintoja ja kerätään tietoja".⁴⁶ Kuten tekstianalyysi myös diskurssianalyysi on tekstin tulkitsemista ja siten kyse on samasta asiasta — ainakin päällisin puolin — kuin historiantutkimuksessa.⁴⁷

Perinteisessä historiantutkimuksessa tutkija selittää (päätelee) lähteidensä avulla, mitä on tapahtunut eli hän rekonstruoi tapahtuman. Tämän jälkeen tutkija tulkitsee lähdekritiikin avulla arvottamiensa lähteiden sisältämät tiedot. Historiantutkijaa ei kuitenkaan kiinnosta yksittäiset tapahtumat sinänsä, vaan hän pyrkii selittämään tai tekemään ymmärrettäväksi tutkittavan ilmiön osoittamalla sen olevan osa suurempaa kokonaisuutta. Tutkija pyrkii rakentamaan lähteidensä avulla sisäisesti ristiriidatonta kokonaisuutista hahmottaen historiallista (hypoteettis-deduktiivista) teoriaa⁴⁸.

Historioitsijan tehtävänä on muun muassa siirtää menneisyyden kokemukset (traditio) nykyhetken ihmiselle ja tuottaa mielekäs järjestys menneisyyden ilmiöissä. Historiantutkimus voidaan määritellä keskusteluksi menneisyyden tapahtumien ja tulevaisuuden päämäärien välillä. On kuitenkin huomattava, että historiantutkimuksessa käytettävät tutkimusmenetelmät ja analyysitekniikat ovat periaatteessa niitä samoja, jotka ovat mahdollisia myös muissa yhteiskuntatieteissä. Oman ominaisen piirteen historiantutkimukselle tuo kuitenkin se, että tutkimusta tehdään menneisyyden ehdoilla.⁴⁹

Diskurssianalyysissa, kuten myös historiantutkimuksessa, tutkija tukeutuu aineistoonsa, joka on usein (loppujen loppuksi) tekstin muodossa. Diskurssianalyysissa ei ole niinkään tärkeää paneutua puhujan/kirjoittajan henkilöhistoriaan, sillä kiinnostuksen kohteena eivät ole henkilöt kirjoituksen tai puheen takana, vaan niiden sisältö osana tutkittavaa diskursiivista muodostumaa: mitä tekstissä sanotaan, mitä se ilmaisee fyysisen olemassaolonsa ylittävässä kontekstissa. "Tekstin lukeminen diskurssina merkitsee sitä, että päähuomio ei kohdistu yksittäisiin teksteihin tai yksittäisten kirjoittajien tuottamiin teksteihin. Tekstit on valittu ja niitä luetaan niiden diskurssien kannalta, joissa tekstit ovat osallisina ja joita ne ilmentävät"⁵⁰. Diskurssianalyysi tutkii ja tulkitsee tekstiä tekstinä kuvaten ja samalla rakentaen sosiaalista todelli-

suutta. Siten selkein diskurssianalyysin ja tekstianalyysin välinen ero käy ilmi suhteesta todellisuuteen.

Kuinka lähellä tai kaukana diskurssianalyysi ja historiatieteen tekstianalyysi sitten ovat toisistaan? Esimerkiksi Ahonen epäilee sitä, että normaalin tekstianalyysin ja foucault'laisen diskurssianalyysin välille voitaisiin laittaa yhtäläisyysmerkit⁵¹. Molemmissa on tärkeää ymmärtää teksti ja sen sisältö. Toisistaan ja myös "tavallisesta" diskurssianalyysista niitä erottaa foucault'laiselle diskurssianalyysille ominainen ajatus diskurssista autonomisena ja subjektittomana sekä ajatus lausuman julistettavuudesta ja diskurssien vakuuttavuudesta⁵². Foucault'laiselle diskurssianalyysille ovat ominaisia myöskin Foucault'n "historialliset" tutkimukset, joiden historiallisuus eroaa kuitenkin tavanomaisesta historiantutkimuksesta.

Foucault'n käsitys historiantutkimuksesta perustuu olettamukseen, että tieto on valtaa esimerkiksi siinä mielessä, että se luo tilaa vallan toiminnalle. Foucault'n mukaan historia on tiedon muotona myös vallan muoto, ja historiantutkimus kontrolloi menneisyyttä tuntemalla sitä. Tavanomaisessa historiantutkimuksessa tutkija ei kyseenalaista eikä epäile itseään menneisyyden luojana kirjoittaessaan historiaa uudelleen, kuvatessaan historian tapahtumia "niin kuin ne todella tapahtuivat". Historiaa tieteenä, joka palvelee valtaa ja nykyisyyttä, ei Foucault tutkijana hyväksy. Hän on kuitenkin pyrkinyt kirjoittamaan parantavaa historiaa. Tällöin tutkimuksen kohteena on yhteiskunnallisten käytäntöjen ja ajattelumuotojen alkuperä, synty ja kehitys; genealogia.⁵³

Foucault'laisen metodin annista

Saattaisiko edellä hahmotelluilla käsitteillä (diskurssi ja diskurssianalyysi) ja diskurssianalyysillä näkökulmalla olla jotakin konkreettista annettavaa ihmistieteelliselle tutkimukselle? Foucault'lainen tiedon arkeologia (diskurssianalyysi) tutkii diskurssien kautta, kuinka erilaiset asiat syntyvät, muuttuvat, hajoavat ja katoavat. Se tutkii erilaisia menneisyyden tiedon kerrostumia ja jatkuvaa muutosprosessia keskittyen mieluummin kuvaamiseen kuin tulkitsemiseen. Se hylkää historiatieteen hyväksymät ennakkoehdot esimerkiksi muutoksen jatkuvuudesta vaikkakin tutkii osittain samoja asioita.

Foucault'n tuotantoa on käytetty hyväksi tarkasteltaessa arkaluontoisia ja "vaikeita" asioita kuten poikkeavuutta tai kun on haluttu laajentaa tutkimuksen perspektiiviä. Enää ei myöskään valtatutkimusta voida juurikaan tehdä viittaamatta Foucault'n käsityksiin vallasta ja valta-analyysistä.⁵⁴ Tiedonintressien⁵⁵ näkökulmasta tarkasteltuna voidaan Foucault'n lähestymistavassa nähdä emansipatorisia pyrkimyksiä, jos sitä verrataan normaalitieteellisen metodiin. Teknisenä suoritukseksi "foucault'laisen metodin" ja tavanomaisemman metodin välillä ei ehkä ole kovin suurta eroa. Kuitenkin näiden tutkimusmenetelmien älylliset kokonaisuasetelmat eroavat toisistaan.

Foucault'lainen kokonaisuasetelma on luonteeltaan korostetun kriittis-emansipatorinen ja vallitsevien valta-asemien tiedollista pohjaa "dekonstruoiva". Jokaisessa yhteiskunnassa on totuuden järjestelmä, sen "yleinen totuuden politiikka", joka määrittää tiedon joko oikeaksi tai vääräksi⁵⁶. Foucault-vaikutteinen lähestymistapa mahdollistaa laajemman tai ainakin toisenlaisen näkökulman kuin annettu "totuudentuottamispolitiikka". Tiivistäen voidaan sanoa, että keskeisintä foucault'laisessa diskurssianalyysissa on avoimen kriittinen lähtökohhta, pyrkimys vallitsevien totuuksien horjuttamiseen, tekstin tarkasteleminen diskurssina, historiallinen tarkastelu pikemminkin "dekonstruktiiivisessa" kuin rekonstruoivassa mielessä sekä niin kutsuttujen arkojen aiheiden (esim. hullut ja rikolliset) valinta tutkimuskohteeksi. Vaikka selkeää ja konkreettista "step by step"-metodia ei Foucault'n tuotannon perusteella voida operationalisoida, niin hänen diskurssianalyysiaan voidaan käyttää ikään kuin "sablunana", jota voidaan soveltaa

lähestulkoon minkä tahansa diskurssin tutkimisessa⁵⁷.

Foucault’lainen diskurssianalyysi mahdollistaa intellektuaalisesti mielekkään tavan jäsentää ja purkaa vallan kyllästämää tekstiä ja vallitsevia totuusdiskursseja: “Se, mitä pidetään totuutena, on sitä vain tietyn diskurssin puitteissa”⁵⁸. Kieltäytyessään pysymästä tarkkarajaisten tieteenalaraajojen sisällä se myös antaa viitteitä siitä, millaisiin metodisiin asenteihin diskurssien tutkimuksessa voidaan omaehtoisesti liikkua, ilman perinteisesti ymmärretyn tutkimusaineiston ja kankeiden tieteenalaraajojen ajattelutyötä kahlitsevaa vaikutusta. Kyse olisi silloin ihmisen ja hänen yhteiskuntansa rajoittamattomasta tutkimuksesta, eikä mistään puhdasrajaisesta tieteenalasta tai paradigmasta. Ehkäpä Foucault’ n anti — metodologisessa katsannossa — onkin siinä, että hän osoittaa asetettujen rajojen olevan ylittävissä.

Viitteet

1. Foucault 1982, s. 17. Lähteenä on käytetty englanninkielisiä käännöksiä. Tästä voi seurata joitakin epätarkkuuksia suhteessa alkukielisiin teksteihin. Olen vastuussa suomennoksista, ellen toisin mainitse.
2. Tiuhonen 1986, s. 157-159; Helén 1994, s. 270-271; Kusch 1993, s. 13, 15, 17, 22. Foucault’ n taustalla vaikuttaneista suuntauksista ja henkilöistä katso myös Eribon 1993.
3. Mielenkiintoista on huomata myös televisiossa näkyvän enenevässä määrin foucault’ laiseksi tulkittavia huomautuksia. Tällainen oli esim. mediakritiikkiä harjoittavassa tv-ohjelmassa *Maailma sanojen vankina* (TV 2, 12.5.95) esitetty huomautus Suomen kiekkoilijonien maailmanmestaruuden nostattamasta kansanjuhlinnasta. Tätä ainutlaatuista ja Suomessa ennennäkemätöntä ilmiötä on kuulemma tuotu “asiatuntijoiden joukko” normaalistamaan ja ottamaan ilmiö haltuun.
4. Ehrnrooth 1992, s. 40. Tosin siihen, kuinka menestyksekkäästi Ehrnrooth on Foucault’ n esittämiä ajatuksia soveltanut työhönsä, ei tässä oteta kantaa. Katso tästä kuitenkin esim. Alapuro 1993, s. 70.
5. Tutkimusmenetelmällä tai -metodilla voidaan tarkoittaa useita asioita. Tässä metodi viittaa kaikkiin niihin ajatuksellisiin operaatioihin ja käytäntöihin, joiden avulla tutkija tuottaa tietoa tarkastelemastaan kohteesta (vertaa Alasuutari 1989, s. 33).
6. Keskustelua diskurssista ja diskurssianalyysistä on käyty esimerkiksi *Sosiologia*-lehdessä vuoden 1992 aikana.
7. Katso Hoikkala 1989 ja Sulkunen 1987, s. 38-40.
8. Luostarinen ja Väliverronen 1991, s. 53; Pietilä 1986, s. 48; vertaa Lehtonen 1994, s. 34.
9. Katso Väliverronen 1993, s. 31-32.
10. Katso Potter ja Wetherell 1987, s. 6-7.
11. Katso Luostarinen ja Väliverronen 1991, s. 53-54 ja Varis 1989, s. 12.
12. Hall 1992, s. 291; Katso myös Lehtonen 1994, s. 33; vertaa Jokinen ja Juhila 1991b, s. 32.
13. Foucault 1982, s. 107; Hall 1992, s. 291. Diskursiivisen muodostelman tunnistamisesta Foucault 1982, s. 31-76; katso myös Kusch 1993, s. 61-70, 90-93 ja Varis 1989, s. 13-17.
14. Vertaa Tiuhonen 1986, s. 160.
15. Foucault 1982, s. 49, 79-125; Ehrnrooth 1992, s. 40-41 ja 1989, s. 98-99.
16. Kusch 1985, s. 57.
17. Foucault 1982, s. 138-139.
18. Foucault 1982, s. 117.
19. Foucault 1980b, s. 141 ja 1990, s. 101-102; Jokinen ja Juhila 1991c, s. 34, 62.
20. Vertaa Väliverronen 1993, s. 26; katso myös Lehtonen 1994, s. 273 viite 6, jossa todetaan lausumien olevan suhteessa toisiinsa kentällä esitettyihin lausumiin.
21. Vertaa Suoranta 1991, s. 413 ja Suoninen 1992, s. 17 alaviite 4.
22. Anglosaksisesta tai angloamerikkalaisesta diskurssianalyysistä katso esim. Teun van Dijk, Jonathan Potterin, Margaret Wetherellin ja Ian Parkerin tuotantoa. Mielenkiintoinen on Sulkusen (1992, s. 232) esittämä toteamus, että “kaikki (diskursiiviset suuntauksset SH) ovat saaneet enemmän tai vähemmän vaikutteita Ranskasta”.
23. Potter & Wetherell 1987, s. 125.
24. Pietilä 1986, s. 48; Eskola 1991, s. 420, 423; Jokinen ja Juhila 1991a, s. 37-38.
25. Potter ja Wetherell 1987, s. 6, 49; Jokinen ja Juhila 1991a, s. 39; Eskola 1991, s. 423.
26. Suoranta 1991, s. 410; Suoranta ja Eskola 1992, s. 278-279; Jokinen, Juhila ja Suoninen 1993, s. 9-10.
27. Ehrnrooth 1989, 97; Ahonen 1993, s. 323.
28. Jokinen ja Juhila 1991b, s. 32, 38.
29. Foucault’ n tiedonarkeologisen kauden teoksista, joita ovat *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique* 1961 (Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason 1965), *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical* 1963 (The Birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception 1973), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* 1966 (The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences 1970), *L’archéologie du savoir* 1969 (The Archaeology of Knowledge. 1972), ja katso esim. Kurzweilin esittämät tiivistelmät (Kurzweil 1980, 196-215).
30. Dreyfus ja Rabinow 1983, xxv; Kaarre 1994, s. 18-19; Varis 1989, s. 20-21.
31. Katso esim. Ehrnrooth 1992, s. 40 ja 1993, s. 187; vertaa myös Kusch 1993, s. 10.
32. Foucault 1980a, xxi-xxii; suomennoksesta vertaa myös Varis 1989, s. 10.
33. Varis 1989, s. 10; Helén 1994, s. 272.
34. Helén 1994, s. 272.
35. “Connaissance käsitteellä tarkoitin subjektin suhdetta objektiin ja sitä hallitsevia formaalisia sääntöjä. Savoir viittaa ehtoihin, jotka ovat välttämättömiä tietynä aikana, jotta tämän tai tuon tyyppinen objekti annetaan connoissancelle ja jotta tämän tai tuon tyyppinen selitys muotoillaan.” Foucault 1982, s. 15; Suomennoksesta vertaa Varis 1989, s. 12 alaviite 1.
36. Varis 1989, s. 12; Foucault 1980a, xxii, xxvi ja 1982, s. 191-192; Ehrnrooth 1992, s. 40.
37. Kuschin mukaan (1993, s. 58) juuri lausumat, niiden ehdot, osat ja objektit muodostavat arkeologisen tutkimuksen perusyksikön. Lausumista (väitelausumista/väittämistä) tarkemmin Foucault 1982, s. 79-134; katso myös Kuschin tulkinta 1993, s. 59-74.
38. Foucault’ n (1982, s. 167) määritelmän mukaan “Arkeologia määrittelee väittämien muodostaman ryhmän muodostumisen säännöt”.
39. Foucault 1982, s. 95-96, 120; Dreyfus ja Rabinow 1983, xxiv, s. 47-49; Ehrnrooth 1989, s. 96-97 ja 1992, s. 40; katso myös Varis 1989, s. 12-13.
40. Foucault 1982, s. 108-109; Cherryholmes 1988, s. 11; Helén 1994, s. 272; katso myös Kaarre 1994, s. 19 ja Varis 1989, s. 13.
41. Eribon 1993, s. 254.
42. Kusch 1985, s. 57. Foucault’ n virkaanastujaispuhe sisältyy teokseen *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Ks. Foucault 1982b, s. 215-237.
43. Katso Ojakangas 1992, s. 283 kuin myös Kaarre 1994, s. 18. Nietzsche ja Foucault’ n yhteyksistä katso esim. Dreyfus ja Rabinow 1983, xxv ja Helén 1994, s. 272-273, 277, 295-297.
44. Dekonstruktioista vallitsee useita erilaisia käsityksiä ja tulkintoja. Olennaista on huomata, että “dekonstruktioilla ei ole Olemusta, sitä ei voida pelkistää metodiksi, Dekonstruktioiksi tai Dekonstruktioismiksi, vaan kyse on pikemminkin aina eriytyneistä ja kontekstisidonnaisista dekonstruktioista” (Pasanen 1988, 8). Katso dekonstruktion kantilaisesta, nietscheläisestä, heideggeriläisestä ja derridalaisesta tulkinnasta Harvey 1987, s. 270-283.
45. Ojakangas 1992, s. 283-285, 290-291; Kaarre 1994, s. 19-20. Katso Foucault’ sta ja genealogiasta edelleen esim. Varis 1989, 20 ss.; Helén 1994, 274 ss. ja Kusch 1993, 97 ss.
46. Pietilä 1976, s. 53. Pietilä keskittyy sisällön erittelyyn tarkasteluun kuitenkin lähinnä joukkona luokittelevia ja tilastoivia menettelytapoja ks. tarkemmin emt. s. 51-65, 264.
47. Katso Ahonen 1993, s. 323, 327.
48. Historiallinen teoria tarkoittaa esim. Kalelan (1972, s. 166) mukaan vahvistuksen saanutta hypoteesien yhdistelmää.
49. Katso Iisalo 1977, s. 3-4 ja Kalela 1972, s. 17-18, 23, 25, 65, 129, 147, 175.
50. Lehtonen 1994, s. 36.
51. Ahonen 1993, s. 325.
52. Näin myös Ehrnrooth 1989, s. 96-99.
53. Katso Foucault’ n historiankäsitteiden tulkinnasta esim. Tiuhonen 1986, s. 160-166 sekä perinteisestä historian tutkimuksesta ja

- genealogiasta esim. Varis 1989, s. 21-25.
54. Katso esim. Kurzweil 1980, s. 222; Isaksson 1990, s. 267-280 ja Tuori 1990, s. 133-150. Helénin (1994, s. 275) käsityksen mukaan Foucault'n keskeisintä antia sosiologialle ja yhteiskuntatieteille ovat hänen käsityksensä vallasta. Vallasta ja sen kritiikistä katso esim. Eriksson 1987, s. 241-244.
55. Tiedonintresseistä (tekninen, hermeneuttinen ja emansipatorinen) katso tarkemmin esim. Niiniluoto 1980, s. 70-73 erityisesti s. 72 taulukko 1.
56. Foucault 1980b, s. 131.
57. Katso Gutting 1989, s. 249-250.
58. Nieminen 1990, s. 118.

humaines, 1966.)

- Michel Foucault (1980b). Truth and Power. Teoksessa Colin Gordon (toim.), *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*. The Harvester Press, Suffolk 1980, s. 109-131.
- Michel Foucault (1980b), Powers and Strategies. Teoksessa Colin Gordon (toim.), *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 by Michel Foucault*. Suffolk: The Harvester Press, Suffolk 1980, s. 134-145.
- Michel Foucault (1980c), *Tarkkailla ja rangaista*. Suom. Eevi Nivanka. Otava, Helsinki 1980. (Alkuteos: *Surveiller et punir. Naissance de*



Kirjallisuus

- Voitto Ahonen, Diskurssi, analyysi ja historia. *Historiallinen aikakauskirja* 91, 4/1993, s. 322-327.
- Risto Alapuro, Vallankumoukseen verissä päin? Kommentti J. Ehrnroothille. *Tiede & edistys* 18, 1/1993, s. 66-71.
- Pertti Alasuutari, *Erinomaista, rakas Watson. Johdatus yhteiskuntatutkimukseen*. 2. painos. Hanki ja jää, Helsinki 1989.
- Cleo H. Cheryholmes, *Power and Criticism. Poststructural Investigations in Education*. Teachers College Columbia University, New York 1988.
- Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Second Edition. The University of Chicago Press, Chicago 1983.
- Jari Ehrnrooth, Tuottaako uusi näkökulma "uutta historiaa" — esimerkkinä Foucault'n diskurssianalyysin sovellus oppihistoriaan. Teoksessa Rauno Endén (toim.), *Historian päivät 1988*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1989, s. 89-104.
- Jari Ehrnrooth, *Sanan vallassa vihan voimalla. Sosiaaliset vallankumousopit ja niiden vaikutus Suomen työväenliikkeessä 1905-1914*. Suomen Historiallinen Seura, Historiallisia tutkimuksia 167, Jyväskylä 1992.
- Jari Ehrnrooth, Vihan punainen vaate. *Tiede & edistys* 18, 2/1993, s. 185-188.
- Didier Eribon, *Michel Foucault*. Suom. Päivi Järvinen ja Pertti Hynynen. Vastapaino, Tampere 1993.
- Lars D. Eriksson, Valta ja sen kritiikki. *Tiede & edistys* 12, 4/1993, s. 241-244.
- Jari Eskola, Kasvatustieteellinen "todellisuus" ja diskursiiviset tulkinnat. *Kasvatus* 22, 5-6/1993, s. 420-427.
- Michel Foucault (1980a). *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. Bristol: Tavistock Publications, Bristol 1980. (Alkuteos: *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences*

la prison, 1975.)

- Michel Foucault (1982), *The Archaeology of Knowledge*. Tavistock Publications, London 1982. (Alkuteos: *L'archéologie du savoir*, 1969.)
- Michel Foucault (1982b), *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Pantheon Books, New York 1982.
- Michel Foucault, *The History of Sexuality Vol I: An Introduction*. Penguin Books, London 1990. (Alkuteos: *Historie de la sexualité I: La volonté de savoir*, 1976.)
- Gary Gutting, *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Stuart Hall, The West & The Rest, Discourse and Power. Teoksessa Stuart Hall ja Bram Gieben (toim.), *Formations of Modernity*. Polity Press, Cambridge 1992, s. 275-320.
- Irene E. Harvey, Dekonstruktion lähteillä. Kant, Nietzsche, Heidegger ja Derrida. Suom. Tuija Pulkkinen. *Tiede & edistys* 12, 4/1987, s. 270-283.
- Ilpo Helén, Michel Foucault'n valta-analytiikka. Teoksessa Risto Heiskala (toim.), *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Gaudeamus, Tampere 1994, s. 270-315.
- Tommi Hoikkala, *Nuorisokulttuurista kulttuuriseen nuoruuteen*. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Taimo Iisalo, *Menneisyyden kasvatuksen tutkimus*. Helsingin yliopisto. Kasvatustieteiden laitos, opetusmonisteita n:o 5, Helsinki 1977.
- Paavo Isaksson, Moderni foucault'lainen valta-analyysi ja työnvälittäjien vallankäyttö. *Sosiologia* 27, 4/1993, s. 267-280.
- Arja Jokinen & Kirsi Juhila (1991a), Diskurssianalyysi: villiä leikkiä merkityksillä vai varteenotettava tutkimustapa. Teoksessa Hannele Forsberg ym., *Sosiaalisia käytäntöjä tutkimassa*. Tampereen yliopisto, Sosiaalipolitiikan laitos, Tutkimuksia, Sarja A, nro 1. Tampere 1991.
- Arja Jokinen & Kirsi Juhila (1991b), *Pohjimmaiset asuntomarkkinat. Diskurssianalyysi kuntatason viranomaiskäytännöistä*. Sosiaalitur-

- van Keskusliitto, Asuntohallitus, Joutsa 1991.
- Arja Jokinen & Kirsi Juhila (1991c). *Diskursseja rakentamassa. Näkökulmia sosiaalisten käytäntöjen tutkimiseen*. Tampereen yliopisto, Sosiaalipolitiikan laitos, Tutkimuksia, Sarja A, nro 2. Tampere 1991.
- Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen, *Diskurssianalyysin aakkoset*. Vastapaino, Tampere 1993.
- Samuli Kaarre, Foucault: historian, totuuden ja vallan filosofi. *niin & näin*, 2/1994, s. 18-22.
- Jorma Kalela, *Historian tutkimusprosessi. Metodinen opas oman ajan historiaa tutkiville*. Gaudeamus, Helsinki 1972.
- Edith Kurzweil, *The Age of Structuralism. Lévi-Strauss to Foucault*. Columbia University Press, New York 1980.
- Martin Kusch, Villi vai ideaali diskurssi? — Diskurssianalyysin (Foucault) ja diskurssietiikan (Habermas) suhteesta. *Tiede & edistys* 10, 1/1985, s. 55-64.
- Martin Kusch, *Tiedon kentät ja kerrostumat — Michel Foucault'n tieteen tutkimuksen lähtökohdat*. Suom. Heini Hakosalo. Kustannus Pohjoinen, Oulu 1993.
- Mikko Lehtonen, *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600—1900-lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Vastapaino, Tampere 1994.
- Heikki Luostarinen & Esa Väliverronen, *Tekstinsyöjät*. Vastapaino, Tampere 1991.
- Hilkka Niiniluoto, *Johdatus tieteenfilosofiaan*. Otava, Keuruu 1980.
- Liisa Nieminen, *Perusoikeuksien emansipatoriset mahdollisuudet? Valtiosääntöoikeudellinen tutkimus legaalistrategioiden rajoista*. Lakimiesliiton kustannus, Helsinki 1990.
- Mika Ojakangas, Genealogiasta. *Tiede & edistys* 17, 4/1992, s. 283-296.
- Outi Pasanen, Kääntäjän esipuhe. Teoksessa: Jacques Derrida, *Positioita*. Gaudeamus, Helsinki 1988, s. 3-8.
- Veikko Pietilä, *Sisällön erittely*. Toinen, korjattu painos. Gaudeamus, Helsinki 1976.
- Veikko Pietilä, Diskurssianalyysistä. *Tiedotustutkimus* 9, 1/1986, s. 48-57.
- Jonathan Potter & Margaret Wetherell, *Discourse and Social Psychology. Beyond Attitudes and Behaviour*. Sage Publications, Bristol 1987.
- Pekka Sulkunen, *Johdatus sosiologiaan*. WSOY, Juva 1987.
- Pekka Sulkunen, Tosiaan, mikä ihmeen diskurssi? *Sosiologia* 29, 3/1992, s. 232-234.
- Eero Suoninen, *Perheen kuvakulmat. Diskurssianalyysi perheenäidin puheesta*. Tampereen yliopisto. Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos, Tutkimuksia, Sarja A, nro 24. Tampere 1992.
- Juha Suoranta, Piileekö kasvatus kielessä? — diskurssianalyysistä kasvatus-tieteellisenä lähestymistapana. *Kasvatus* 22, 5-6/1991, s. 410-419.
- Juha Suoranta & Jari Eskola, Kvalitatiivisten aineistojen analyysitapoja luokittelemassa — eli noin 8 tapaa aineiston erittelyyn. *Kasvatus* 23, 3/1992, s. 276-280.
- Seppo Tiihonen, Michel Foucault, historia ja hallinnon historia. Pyrkimys tieteen tuhoamiseen. *Hallinnon tutkimus* 5, 1/1986, s. 157-167.
- Kaarlo Tuori, *Oikeus, valta ja demokratia*. Lakimiesliiton kustannus, Helsinki 1990.
- Uusi sivistyssanakirja*. 10. painos. Otava, Keuruu 1991.
- Tuula Varis, *Vallan genealogia. Tutkimus Michel Foucault'n valtakäsityksistä*. Tampereen yliopisto. Poliitiikan tutkimuksen laitos, Rauhan- ja kehitystutkimuksen yksikkö, Tiedotteita 36. Tampere 1989.
- Esa Väliverronen, Julkisuus ja valta. *Tiedotustutkimus* 16, 1/1993, s. 22-34.

Mediafilosofi Marshall McLuhan on todennut: “Peli on kone, joka voi lähteä käyntiin vain jos pelaajat suostuvat muuttamaan joksikin aikaa nukeiksi.”¹

Jos lähtökohdaksi otetaan se, että peli tai leikki edellyttää sääntöjä, silloin peliin osallistuminen edellyttää aina pelaajan muuttamista tiettyjen sääntöjen mannekiiniksi. Pyrin kirjoituksessani synteisinomaisesti selvittämään näiden sääntöjen fundamentaalisuutta semiootikko Umberto Econ, kulttuuri-filosofi Johan Huizingan ja teoreetikko Jean Baudrillardin ajatuksia seuraten. Käyttämässäni lähteissä Eco selvittää komiikan problematiikkaa, Huizinga tutki leikin struktuuria ja Baudrillard käsittelee viettelyn peliä.

Hyödyttömyys

Pelaaminen saattaa ulkopuolisesta tuntua mielettömältä ajan haaskaukselta. Henkilö, joka ei ole pelissä mukana, pitää usein pelaajia joukkona tyhjän-toimittajia. Esiintyvä pelaamista kulttuurin, filosofian tai urheilun muodossa, aina löytyy joku ulkopuolinen, jonka mielestä “peli on täysin hyödytöntä”. Pitää paikkansa. Mutta miksi tai millä tavalla peli on hyödytöntä?

Kirjoituksessaan MM-kilpailuista Umberto Eco demonstroi törmäämistä pelin hyödyttömyyteen. Hän kertoo, kuinka lapsuudessa hänen isänsä vei hänet katsomaan “järjetöntä kosmista näytelmää”, jalkapallo-ottelua.² Koska hän ei ollut koskaan pitänyt jalkapallosta, saati itse osannut sitä, kokemus oli negatiivinen. Tapahtumahetkellä Umberto oli 13-vuotias ja tulkitsi asian omalla tavallaan: “Ensimmäistä kertaa epäilin jumalan olemassaoloa ja tulin siihen tulokseen, että maailma oli tarkoituksetonta kuvittelua.”³

Jalkapallon tarkoituksettomuus ei ole sen sattumanvaraisuudessa tai irrationaalisuudessa. Jalkapallo on tarkoituksetonta, koska se ei ole hyödyllistä. Jalkapalloa pelaavat ihmiset (aikuiset miehet!) eivät ole yhteiskunnallisesti vastuullisia, vaan he ovat vailla “tehtävää”, velvollisuutta, usein myös vaka-
vuutta.

Johan Huizinga on sitä mieltä, että myös leikki on tarkoituksetonta, jopa järjetöntä.⁴ Vaikka organisoidussa urheilussa leikkitunnelma saattaa nykyaikana kadota, Huizinga pitää urheiluakin leikkinä.⁵ Leikki on jotain, jonka tarkoituksiperät ovat välittömän aineellisen edun ja yksilöllisen tarpeentyydytyksen ulkopuolella.⁶ “Deterministisen maailmankatsomuksen valossa, joka ottaa huomioon pelkät voimanvaikutteet, se [leikki] on sanan täydessä merkityksessä *superabundansis*, jotakin tarpeetonta.”⁷

Leikin hyödyttömyys ei rajaudu hyödyllisten tarkoituserien poissulkemiseen. Sen lisäksi, että leikkiä ei liikuta hyöty, sitä ei liikuta myöskään hätä.⁸ Mikäli leikin aikana ilmenee myötätuntoa, armeliaisuudelle on vain yksi peruste: se, että leikki jatkuu.⁹ Leikin etiikka, sikäli kuin sellaista on, ei palvele mitään ulkoisia arvoja. Jotta leikki voi säilyttää leikkillisyytensä, sen on oltava iloista välinpitämättömyyttä, piittaamattomuutta,

kevytmielisyyttä — leikkiä. “Leikin alkuperäisyys saa sattuvimman ilmauksensa englantilaisessa sanassa *fun*”, toteaa Huizinga.¹⁰

Kun Umberto Eco sanoo “Jalkapallo on mielessäni aina liittynyt tarkoituksen puuttumiseen ja kaiken turhuuteen”, kritiikki voisi kohdistua myös pelin motivoimattomaan *tuhlaukseen*. Jalkapallossahan on kyse toiminnasta, jossa ihminen vailla ansaitsemistarkoitusta tuhlaa fyysisiä voimavarojaan raskasiinkin ponnistuksiin. Filosofit Georges Bataille väittää, että yksilöitä ja yhteisöjä elävöittää vastustamaton ja epälooginen impulssi hylätä, työntää ulkopuolelleen moraalisia ja materiaalisia hyödykkeitä, joita olisi voitu käyttää rationaalisesti hyväksi.¹¹ Mikäli pelaaminen nähdään tässä valossa, myös näyttävien monumenttien rakentaminen tai vaikkapa merkivaatteilla keikarointi on tietynlaista peliä.

Sääntö

Pelit, leikin sääntö, paljastaa sääntöihin kohdistuvan intohimon. — Baudrillard

KUULUU ASIAAN

Säännöt Huizingan leikissä, Econ komiikassa ja Baudrillardin pelissä

Jakke Holvas

kuka pelaa tai mikä on pelin tulos.”¹²

Näin kirjoittaa McLuhan. Kun peliä tai leikkiä käsitellään muodon kannalta, lähtökohdaksi on otettava sääntö. Tätä mieltä ovat niin Eco, Huizinga kuin myös Jean Baudrillard. He kaikki lähtevät tavalla tai toisella siitä, että leikki luo järjestystä, se on järjestystä. Epätäydelliseen maailmaan se tuo hetkellisen rajatun täydellisuuden.¹³ Tältä kannalta esim. sanonta “Leikki sikseen!” jonkinlaisena järjestyksen palauttajana on epäjohdonmukainen. Koska leikki vaatii ehdotonta järjestystä, leikin kiistäminen “vain leikkinä” on samalla tietyn systeemin kiistämistä. Se, että joku “vain leikittelee” tarkoittaa siis sitä, että jollakin on “vain” ehdoton järjestys.

Jos tästä järjestyksestä halutaan saada selkoa, on kiinnitettävä huomio leikkiä rajoittaviin sääntöihin. Jokaisella leikillä ja pelillä on omat sääntönsä. Pienikin poikkeus pilaa leikin, riistää siltä sen oikean luonteen ja tekee siitä arvottoman.¹⁴ Niin taloustieteen (mm. von Neuman ja Morgenstern), antropologian (mm. Levi-Strauss), sosiologian (mm. Bourdieu) kuin monien muidenkin yhteiskuntatieteiden peliteorioissa on ainakin yksi sama lähtökohhta: peli koostuu siitä kuvailevien *sääntöjen* kokonaisuudesta. Toisin sanoen: ilman sääntöjä ei ole peliä (ja päinvastoin). Tämä pätee myös leikkeihin. Huizinga kirjoittaa: “Leikin säännöt ovat ehdottomasti sitovia eivätkä siedä epäilyä. Paul Valery on kerran ohimennen huomauttanut:

‘Leikin sääntöihin nähden ei mikään skeptisismi ole mahdollista.’ Tällä ajatuksella on suunnaton kantavuus. Kohta kun sääntöjä rikotaan, leikkimaailma luhistuu. Leikki on lopussa.”¹⁵

Jos, kuten Huizinga toteaa, kaikkina aikoina inhimillinen ihanne on ollut kunniakas taistelu hyvänä pidetyn asian puolesta, tämä kunniakas taistelu on edellyttänyt uskollisuutta leikin tai pelin sääntöjä kohtaan. Jos taas kulttuurin voimakkaimpia vaikuttimia on jalon taistelun aate, jalo taistelu on taistelua, joka tapahtuu tiettyjen sääntöjen puitteissa.

Komiikka

Mikäli säännöt ovat pelissä ja leikissä kaikki kaikessa, miten sitten oppia tai löytää nämä säännöt? Huizinga ei anna tähän mitään vastausta. Todennäköisesti säännöt ovat kuin kieli: pelaaja käyttää ja on käyttänyt niitä sen koommin huomaamatta, mistä ne ovat tulleet. Eco ei tyydy tähän. Hänellä on konventionaalinen “oppiminen virheiden kautta” -teoria säännöistä.

Tutkiessaan komiikkaa ja sääntöä Eco pitää *tragediaa* eräänlaisena komiikan esiymmärryksenä. Tragedialle on ominaista se, että siinä puhutaan pitkään säännön luonteesta — ennen rikkomuksen esittämistä, sitä esitettäessä ja sen jälkeen kun se on esitetty.¹⁶ Esim. Thomas Mannin kuuluisa traaginen tarina *Kuolema Venetsiassa* kertoo meille, että kypsään ikään ehtineen professorin *ei pidä* rakastua poikasiin, Gustave Flaubertin *Madame Bovary* puolestaan selittää, kuinka tuomittava on aviorikos. Eco väittääkin, että traaginen teos on oppitunti, joka tekee mahdolliseksi samaistua sääntöön.¹⁷ Näin ollen sääntöjen oppiminen edellyttää emotionaalista myötäeloa. Todelliseksi peluriksi voi tulla vain ihminen, jolla on tragiikan tajua.

Jos tragediassa vielä *opetellaan* pelisääntöjä, sääntöjä *käyttävä* komiikka on jo peliä. “Koomisissa teoksissa pidetään sääntöä selviönä eikä sitä siksi välitetä toistella”, toteaa Eco.¹⁸ Yksinkertaisimmin sitä tapaa, jolla komiikan sääntöjä käytetään, havainnollistaa kasvoja vasten heitetty kakku. Se naurattaa, koska oletetaan, että kakkuja syödään juhlassa (sääntö) eikä heitetä toisten kasvoille (rikkomus). Älyllisemmät ihmiset pitävät tällaista slapstick-komiikkaa huonona, mutta perustelvat harvemmin miksi. Peliteoreettisesti (ecolaisittain) argumentti olisi yksinkertainen: idioottikin tietää säännön, että kakkuja syödään juhlassa. Sääntöä täytyy käyttää vaativammin, haastavammin. Sillä juuri rikutun/käytetyn säännön *keksiminen* on haaste, jonka oivaltaminen saa aikaan naurun. On vaikea kuvitella, että huomio “kakuthan kuuluvat juhliin” kävisi minkäänlaisesta haasteesta.

Samaa nokkelaa havaintokykyä edellytettiin vuosisatoja sitten. Restaurationin ajan tapakomedioissa, joita kirjoittivat mm. Molière ja Racine, elämä esitettiin sosiaalisena pelinä, ja näyttelijät olivat eräänlaisia vääristyneitä yli-karikatyrejä. Näissä komedioissa katsojien haaste oli huomata, mihin ihmistyyppiin, siis sääntöön, liioittelu perustui. “Sen sijaan että yleisö olisi nauttinut tapahtumien sarjassa ilmenevästä syystä ja seurauksesta, se nautti siitä kun se tunnisti näyttelijän esittämän luonnetyypin”, kirjoittaa teatteriteoreetikko J. L. Styan.¹⁹

Econ komiikan metafysiikassa on olennaista ymmärtää, että koomisuus perustuu ehdottomaan järjestykseen. Esimerkiksi kerran vuodessa pidettävä karnevaalipäivä edellyttää vuoden rituaalien noudattamista. Eco kirjoittaa: “Ehdottoman suvaitsevaisessa täydellisen anomian yhteiskunnassa ei ole mahdollisuutta karnevaaliin, sillä kukaan ei muistaisi mitä asetetaan (paranteettisesti) kiistanalaiseksi. Karnevaalikommiikka, rikkomuksen hetki, voi olla olemassa vain siinä tapauksessa, että sen pohjana on eittämätön sääntöjen noudattaminen.”²⁰ Komiikka on vapauttavaa ja kumouksellista siksi, että se sallii säännön rikkomisen. Mutta se sallii sen Econ mukaan vain niille, jotka ovat sisäistäneet säännön siinä määrin, että *pitävät sitä*

rikkomattomana.²¹ Rikkominen näin ollen viime kädessä vahvistaa vallitsevaa sääntöä, se muistuttaa siitä luomalla hetkeksi sen vastakohtan. Komiikan peli on tätä vastakohtien, säännön ja rikkomuksen, yhtäkkistä tajuamista.²²

Immanenssi

Nykyaikaisen tieteen legitimointiongelmia käsitellessään filosofi Jean-François Lyotard toteaa: “(...) Se [nykyaikainen tiede] hylkää metafyyssisen, ensimmäiseen todistukseen tai transsendenttiin auktoriteettiin kohdistuvan tutkimuksen, tunnustaen, että toden ehdot, toisin sanoen tieteen pelisäännöt, ovat tuolle pelille immanenteja (...).”²³

Olipa kyse tieteestä, urheilusta tai vaikkapa shakista, peli on vetäytymistä immanenssiin. Immanenssi ei pelissä tai leikissä tarkoita niinkään ‘tajuun rajoittuvaa’, vaan pikemminkin ‘ei omia rajojaan ylittävää’, ehkä jopa ‘läsnäolevaa’. Huizinga toteaa leikin tenhosta: “Se on jotakin meitä, ei muita varten. Mitä toiset tuolla ulkopuolella toimittavat, se ei liikuta meitä tällä haavaa.”²⁴ Tähän immanenssiin eivät välttämättä vetäydy pelkästään pelaajat ja leikkijät, vaan myös katsojat ja myötänäyttelijät, jotka ovat hyväksyneet leikin säännöt.

Baudrillard kirjoittaa: “Sääntö on immanenti rajallisessa ja rajoitetussa systeemissä, jota se kuvaa, mutta ei ylitä ja jonka suhteen se on peruuttamaton.”²⁵ Immanenssi on välttämätön säännölle, sillä transsendentaali tai universaali sääntö olisi totuus. Jokainen joka on pelannut kuitenkin tietää, että on samantekevää, ovatko säännöt totta vai ei. Riittää, kun ne ovat. Sääntöihin luotettaessa sivuutetaan koko tosi/epätosi-dialektiikka.²⁶

Sitoutuessaan pelilliseen sopimukseen — vihkiytyessään peliin — pelaajat pitävät kunnia-asianaan olla uskollisia säännöille. Tällainen säännöllinen tila, jossa tuonpuoleisuuden ajatusta ei tunneta, synnyttää Baudrillardin mukaan puhtaimman kuviteltavissa olevan intohimon, pelin fasinäation. Pelin aikana historia katoaa, aika unohtuu. Pelatessa mikään ei muistuta pelin kannalta ulkoisista asioista, mikään ei ylitä peliä.²⁷ Pelin immanenssissa on kyse totaalisesta, mutta vapaaehtoisesta sulkeumasta.

Lausumattomuus

Ehkä hämmästyttävien piirre peleissä on se, että *sääntöä ei saa sanoa*. Baudrillard kirjoittaa: “Vastakohtana laille, joka on aina kaiverrettu kiveen, kirjoitettu taivaalle tai sydämeen, tätä fundamentaalista sääntöä ei tarvitse koskaan lausua; itse asia *sitä ei saa lausua*.”²⁸ Esim. komiikassa säännön löytäminen tapahtuu ilman, että sääntöä eksplikoidaan. Ajatellaan vaikkapa ironiaa. Ironia katoaa, jos ironian kohde tehdään eksplisiittiseksi. Kaikkien on tiedettävä mitä (sääntöä) ironisoidaan, mutta kukaan ei saa sitä sanoa.²⁹ Yksinkertaisesti: viitsi, joka selitetään, menettää hohtonsa.

Koska pelissä säännöt ovat *jo* selvät (kuten Eco komiikasta totesi), pelaajat tietävät mainiosti mistä on kyse. Pelin lumous on juuri siinä, että peli tapahtuu aina valmiissa tilassa. Kun joku toivoo, että “pelisäännöt tehdään selviksi”, hän ilmaisee vain omaa pelikyvyyttömyyttään. Pelin ja pelaajien kannalta sääntöjen lausuminen on aina taka-askele, peruutus sääntöjen opeteluun (ecolaisittain: traagiseen tunteiluun). Sääntöjen eksplikoiminen on myös merkki systeemin heikkouden tilasta. Thomas Kuhnin mukaan tieteen pelisäännöt otetaan esille vasta hetkellä, jolloin vallitseva paradigma on heikoilla.³⁰ Lisäksi voidaan sanoa, että sääntöjen julkituominen on luonnotonta virallistamista — ikään kuin säännöt olisivat riippuvaisia ilmoittamisesta, ikään kuin ne eivät olisi sanomattakin selviä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivätkö vihjaukset

sääntöihin olisi mahdollisia: tietoisuus säännöistä voidaan ilmaista esim. sanomalla “se kuuluu asiaan”.

Peli itseisarvona

No player must be greater than the game itself. — Rollerball

Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikassa* määritellään hyvä ystävyys näin: “Ihmiset pitävät hyvänä ystävänä sitä, joka tahtoo tai tekee toiselle hyvää tai hyvänä pidettyä toisen itsensä vuoksi tai joka tahtoo toisen olevan olemassa ja elävän hänen itsensä takia.”³¹ Ajatus “ystävyydestä ystävän takia” on naiivi tautologia, mikäli ei oteta huomioon niitä vaihtoehtoja, joiden takia ystävyyttä voitaisiin harjoittaa. Aristoteles toteaa, että jotkut hankivat ystävän hyötyäkseen tästä, jotkut taas hedonistista syistä. Tällöin tärkeää ei ole ystävyys, vaan ulkoinen päämäärä, *jokin johon ystävä on keino*.

Todellisilla pelaajilla on yksi yhteinen sääntö: peliä pelataan sen itsensä takia. Samoin kuin Aristoteleella ystävyyydessä ystävä, pelaajilla peli ei ole sekundaarinen suhteessa mihinkään. Peli ei ole väline matkalla johonkin arvokkaampaan, peli ei ole keino valtaan, ei edes ymmärtämiseen. Mikäli peli olisi jollekin ei-pelilliselle tavoitteelle alisteinen keino, voisi hyvin kysyä: “Ainahan keinoja löytyy. Miksi juuri tämä keino?” — tai vieläkin perustavammin: “Miksi pelata lainkaan?” Siksikö, että peli saattaa olla päämäärän tavoittamisen kannalta *välttämätön* keino? Tähän voi todeta, että heti kun pelistä tulee välttämätön, silloin ei ole kyse enää pelistä. Kaikki peli on vapaata toimintaa. “Pakollinen leikki ei ole enää mitään leikkiä”, toteaa Huizinga.³² Leikin luonteeseen kuuluu, että mitään fyysisistä välttämättömyyttä sille ei ole, vielä vähemmän siveellistä velvollisuutta. Leikki ei siis ole mikään tehtävä.³³

Huizinga kirjoittaa: “Leikkiä ei voi kieltää. Melkein kaiken abstraktisen voi kieltää: oikeuden, kauneuden, totuuden, hyvyyden, Jumalan! Toden olemassaolon voi kiistää, mutta ei leikin.”³⁴ Mikäli leikki on todempi, olemassaololtaan varmempi kuin mikään näistä mainituista, leikkiä ei voi redusoida niihin. Leikin kulku ja tarkoitus sisältyvät siihen itseensä.³⁵

Leikin tai pelin voi tietenkin väittää “lisäävän sosiaalista koheesiota ja vuorovaikutusta” (sosiologi), ilmaisevan “korkeampaa riippuvuutta” (teologi), olevan hyvä vapaa-ajan rentoutumistapa latauduttaessa työhön (marxilainen) jne. Aina voidaan keksiä jokin tärkeämpi determinantti kuin leikki, mutta tällöin leikkiä ei kohdeltaisi kuten ystävää *Nikomakhoksen etiikassa*.

Huizinga, joka pitää leikkiä täysin fundamentaalisenä, suhteuttaa sen myös sielutieteilijöihin: “Tässä liikumme alueilla, joihin tuskin pääsee tunkeutumaan psykologisin ajatusmetodein tai tietoteoriain.”³⁶ Psykologia ei voi kahmaista peliä, mutta peli itse ulottuu psykologiankin alueelle. Baudrillardin mielestä psykoanalyysin merkitykset tai affektit (halu, ruumis, tiedostamaton) voi nekin pistää peliin, koska pelin hypoteesi kuuluu: “kaikki on pelattavissa”.³⁷ Huizinga puolestaan korvaa leikin alitajuiset motiivit “leikkimotiivilla sinänsä”: leikkiessämme tiedämme leikkivämme.³⁸

Baudrillardin mukaan peli ei ole edes kommunikaatiota, vaan suorastaan sen vastakohta. Kommunikointia haluavat kiihkeimminkin juuri ne ihmiset, jotka eivät halua tai kerta kaikkiaan osaa pelata.³⁹ Kommunikointi perustuu haluun paljastaa asiat, kun taas pelissä lähdetään siitä, että mitään paljastettavaa ei ole.

Peliä ei voi alistaa myöskään pelaajille. Pelaajan voi aina uhrata pelin takia. Baudrillard toteaa, että maksoipa peli pelaajan kuoleman, se ei haittaa, jos peli vain jatkuu. Ja jos elämä voi olla pelissä panoksena, peli on vakavampaa kuin itse elämä.⁴⁰ Uhrausta, pientä tai suurta, ei koskaan tehdä minkään pelaajaa koskevan hyötyperiaatteen takia (ei edes voiton takia), vaan pelaajaa sitovan sopimuksen eli säännön takia. Juuri sääntö, ja sitä kautta itse peli, on periaate jonka puolesta taiste-

leminen on pelaajan suurin ihanne. Huizingan mukaan jopa sotivien osapuolten välillä säännöt synnyttävät sopusoinnun, kunniantunnon, joka erottaa heidät alempiarvoisista barbaareista, joilla ei ole mitään väkivallan rajoituksia.⁴¹

Voitto

Voitto on tärkeä osa peliä, monissa peleissä pelataan voiton vuoksi. Mutta voiton merkitys tuloksena, selvityksenä, “viimeisenä sanana”, osoittaa pikemminkin peli-inhoa kuin peli-innostusta. Voitto lopputuloksena nimittäin ei ylistä peliä, vaan sen loppumista. Voittokeskeisen epäurheilijamaisuuden on huomannut myös sosiologi Pierre Bourdieu: “Mitä pinnallisempaa havaintokyky on ja sokeaa kaikille hienouksille, nyanseille, vihjeille, sitä vähemmän se tuottaa nautintoa näytelmästä itsestään (...), ja lisäksi se kiinnittää huomiota ennen kaikkea urheilunäytöksen toiseen ulottuvuuteen, tulosta koskevaan jännitykseen (...).”⁴²

Kun voittoa tavoitellaan narsistisista syistä, esim. sosiaalisen aseman takia, pelistä tulee vain väline. Tosin yleisö usein huomaa tällaisen epäurheilijamaisen pelin halveksunnan (pitäen sitä esim. jalkapallossa itsekkäänä pelivälineen hautomisena). Kun pelistä pitävälle pelaajalle voitto on ennen kaikkea merkki hyvin sujuneesta pelistä, pelin välineellistäjälle se on merkki pelistä pois pääsemisestä.

Voitto on samalla tavalla paradoksaalinen kuin itse leikki. Voitto on näennäinen, sillä se on ehdottomasti tärkeä, mutta kuitenkin se ei merkitse mitään itse peliin verrattuna. Samoin on leikin suhteen: leikki on vain tekeytymistä, lapsikin tietää, että vain “olemme olevinamme”, että “kaikki on vain pilaa”⁴³, mutta samalla leikki on äärimmäisen vakavaa, jopa niin vakavaa, että leikkiyhteisö saattaa tuhota leikinturmelijat.⁴⁴

Voittoa ei tarvitsekaan ajatella peliä “kronologisoivana “viimeisenä” osana, finaliteettina, johon säännöistä piittaamatta pakkomielteisesti pyrittäisiin. Kun peli kerran on itseisarvo, voittona voidaan pitää jo sitä, että mukaan saadaan uusi pelaaja. Tällöin pelit ovat sisäisten ilmiöidensä ohella samalla yrityksiä saada kaikki voittajien puolelle, eli pelaamaan. Uudeksi pelaajaksi voidaan katsoa henkilö, joka jättää eipellillisen epäjärjestyksen ja alkaa kunnioittaa pelin sääntöjä.

Mikäli peliä halutaan ymmärtää, sitä ei pidä alistaa ulkoiselle instanssille, ei sen koommin pelaajalle kuin voitollekaan. Aristoteleen mukaan ystävyys tuottaa eniten iloa siksi, että sen ei tarvitse johtaa mihinkään. Vastaavasti kun leikin tarve on olemassa, se on lähtöisin nimenomaan leikin itsensä tuottamasta huvista.⁴⁵ Minimissään tähän huviin riittää, että “jostakin on kyse”. Huizinga toteaa: “‘Jokin on kysymyksessä’ — tällä lauseella on oikeastaan ilmaistu leikin olemus sattuvammin. Tämä ‘jokin’ ei ole kuitenkaan leikin materiaallinen tulos, ei esim., että pallo osuu maaliin, vaan pelkästään se tosiasia, että leikki ‘onnistuu’ tai sujuu hyvin.”⁴⁶

Viitteet

1. Marshall McLuhan, *Ihmisen uudet ulottuvuudet* (alkuteos *Understanding Media: The Extensions of Man*). Suom. Antero Tiusanen. Kolmas painos. WSOY 1984, s. 266-7.
2. Umberto Eco, *Matka arkipäivän epätodellisuuteen* (alkuteos *Semiologia quotidiana*). Suom. Aira Buffa. WSOY 1985, s. 209.
3. Emt., s. 210.
4. Johan Huizinga, *Leikkivä ihminen, yritys kulttuurin leikkiaineen määrittelemiseksi* (alkuteos *Homo Ludens* 1938). Suom. Sirkka Salomaa. Kolmas painos. WSOY 1984, s. 12.
5. Emt., s. 225-228.
6. Emt., s. 19.
7. Emt., s. 12.

- | | |
|--|---|
| <p>8. Emt., s. 181.</p> <p>9. Huizinga kertoo esimerkin leikin sääntöjä ylistävästä armeliaisuudesta: Japanilainen ruhtinas Kenshin oli sodassa ruhtinas Shingenin kanssa. Kenshin sai kuulla, että eräs kolmas, joka ei ollut avoimessa sodassa Shingenin kanssa, oli katkaissut tältä suolantuonnin. Kenshin käski alamaisiaan lähettämään Shingenille suolaa yllin kyllin ja kirjoitti hänelle: “En taistele suolalla, vaan miekalla.” Emt., s. 118-119.</p> <p>10. Emt., s. 11.</p> <p>11. Aiheesta lyhyesti mm. Tiina Arppe, “Vaihto, totaliteetti ja tuhlauksen — Huomioita strukturaalisen antropologian reuna-alueilta”. <i>Suomen Antropologi</i> 2/90, s. 89-103.</p> <p>12. McLuhan, s. 270-1.</p> <p>13. Huizinga, s. 20.</p> <p>14. Emt., s. 20.</p> <p>15. Emt., s. 21.</p> <p>16. Eco, s. 322.</p> <p>17. Emt., s. 323.</p> <p>18. Emt., s. 232.</p> <p>19. J. L. Styan, <i>The Dramatic Experience — A guide to the reading of plays</i>. Cambridge University Press 1985 (first edition 1965), s. 63.</p> <p>20. Eco, s. 324.</p> <p>21. Emt., s. 325.</p> <p>22. Eco mainitsee esimerkkejä sääntöön perustuvasta komiikasta: “Vuosia sitten <i>Mad</i>-lehden erikoisalana olivat piirroksiset, joiden otsikkona oli “Filmi jonka tahtoisimme nähdä” — esimerkiksi villin lännen lainsuojattomat sitomassa neitosta preerian halki kulkeville rautatiekiskoille. Seuraa Griffith-tyylisiä montaaseja, juna lähestyy, hyvät sankarit ratsastavat apuun, kuvat vaihtelevat kiihtyvällä vauhdilla ja lopulta juna jyrää tytön kappaleiksi. Variaatiot: sheriffi joka ensin valmistautuu lopulliseen kaksintaisteluun kaikkien lännenfilmien sääntöjen mukaan ja jonka konna lopussa tappaa; miekkaileva sankari, joka tulee linnaan pelastamaan konnan vankinaan pitämää tyttöä, kulkee salin halki verhoissa ja kattokruunuissa roikkuen, aloittaa taiturimaisen</p> | <p>kaksintaistelun konnan kanssa, joka lopulta lävistää sankarin. Kaikissa näissä tapauksissa täytyy edellyttää filmilajin säännön olevan tunnetun ja tavallisesti rikkomaton, jotta sen rikkomisesta voitaisiin nauttia.” Emt., s. 325.</p> <p>23. Jean-François Lyotard, <i>Tieto postmodernissa yhteiskunnassa</i> (alkuteos <i>La condition postmoderne</i>). Suom. Leevi Lehto. Vastapaino 1985, s. 49.</p> <p>24. Huizinga, s. 22.</p> <p>25. Jean Baudrillard, <i>Seduction</i>. Kääntänyt Brian Singer. St. Martin’s Press 1990, s. 134.</p> <p>26. Emt., s. 133-136.</p> <p>27. Emt., s. 134-137.</p> <p>28. Emt., s. 82.</p> <p>29. Eco, s. 323-324.</p> <p>30. Thomas Kuhn, <i>The Structure of Scientific Revolutions</i>. The University of Chicago Press 1970, s. 47.</p> <p>31. Aristoteles, <i>Nikomakhoksen etiikka</i>. Suom. Simo Knuuttila. Gaudamus 1989, IX KIRJA, 4. luku, s. 171.</p> <p>32. Huizinga, s. 17.</p> <p>33. Emt., s. 17.</p> <p>34. Emt., s. 12.</p> <p>35. Emt., s. 19.</p> <p>36. Emt., s. 28.</p> <p>37. Baudrillard, s. 133.</p> <p>38. Huizinga, s. 12.</p> <p>39. Jean Baudrillard, <i>Revenge of the Crystal</i>. Pluto Press 1990, s. 28.</p> <p>40. Baudrillard, <i>Seduction</i>, s. 132 ja 133.</p> <p>41. Huizinga, s. 115.</p> <p>42. Pierre Bourdieu, <i>Sosiologian kysymyksiä</i> (alkuteos <i>Question de sociologie</i>). Suom. Jeja-Pekka Roos. Vastapaino 1985, s. 160.</p> <p>43. Huizinga, s. 17.</p> <p>44. Emt., s. 21-22.</p> <p>45. Emt., s. 17.</p> <p>46. Emt., s. 65.</p> |
|--|---|

Ziehen kanssa keskustelivat Jyväskylän yliopistossa
30.9.1994 Tapio Aittola, Riitta Koikkalainen ja Esa
Sironen



Kuvat Tapio Aittola

“METAFORAT OVAT K A R A N N E E T KÄYTTÄJILTÄÄN”

KESKUSTELU THOMAS ZIEHEN KANSSA

TIEDE, ESTEETTINEN JA TOTUUS

Riitta Koikkalainen (RK): Useissa yhteyksissä olette korostanut jatkavanne niin sanotun kriittisen koulukunnan työtä, olette heidän laillaan painottanut teorian tärkeyttä. Luennossanne täällä Jyväskylässä puhuitte tavallisesta modernisaatiosta sekä refleksiivisestä modernisaatiosta, ja esititte, että nykyään teoria ei ole enää *besserwisser*, teoria ei voi enää kertoa todellisuudelle, miten sen tulisi olla. Mikä asema ja arvo teorialle tässä tilanteessa jää?

Thomas Ziehe (TZ): Se, mikä tunnettiin heuristisena erona niin kutsuttujen korkeampien ja matalampien tiedonlajien välillä, on muuttunut horisontaaliseksi eroiksi, teoria ei siis ole enää todellisuuden yläpuolella.

Teorian voisi ajatella olevan kurinalaista mielikuvituksen käyttöä, ja teoria voi olla kriittistä vain, jollei se kopioi todellisuutta. Avantgardistinen idea, jonka mukaan filosofit ideaalitapauksessa johtaisivat yhteiskuntaa on suurilta osin vanhentunut nykypäivän tieteenfilosofiassa, ja minä seuraan tätä tendenssiä.

RK: Onko teorian maailma olemassa vain teoreetikoille?

TZ: Ensisijaisesti kyllä. Toissijaisesti teoreetikot ovat ihmisiä. He eivät elä vain teoreettisilla kentillä vaan heillä on kansalaisina yhteyksiä muihin ihmisiin muilla kentillä. Nykyään painotetaan teorian omaa logiikkaa ja ollaan sitä mieltä, ettei teoriaa pitäisi yrittää saada sitä samanlaiseksi muiden tiedonlajien kanssa.

Ensisijassa teoreetikot kommunikoivat, mikäli kirjoittavat teoreetikoina, muiden teoreetikkojen kanssa kuten taiteilija kommunikoi muiden taiteilijoiden kanssa ja kirjailija muiden kirjailijoiden kanssa. Tietenkin kaiken tämän ympärillä on myös yleisö, mutta ehkä on tarpeen erottaa ammatillinen ja ei-ammattillinen yleisö toisistaan.

RK: Olette käyttänyt tulkinnoissanne sosiaalipsykologian ja psykoanalyysin viitekehyksiä, mutta tällä hetkellä näyttää siltä, että olette kulkemassa kohti esteettistä teoriaa.

TZ: Osittain kyllä.

RK: Miksi tämä siirtyminen kohti esteettistä teoriaa on kohdallanne tapahtunut?

TZ: Käytän esteettisiä teemoja tai esteettistä teoriaa osana kulttuurisosiologiaa. En ole niinkään tekemisissä taiteen kanssa vaan havainnoin ja tulkitsen elämäntyyliä ja elämäntapoja. Tässä prosessissa jotkut esteettisen teorian ulottuvuudet ovat mielenkiintoisia ja tärkeitä.

En ole samaa mieltä esimerkiksi joidenkin post-strukturalistien kanssa, jotka sanovat, että filosofian tai teorian kirjoittaminen on itsessään fiktiivistä toimintaa tai verrattavissa romaanin kirjoittamiseen. En todellakaan ole tätä mieltä, teen eron tieteen ja esteetiikan välillä.

Esteettinen on tullut osaksi ajatteluaani sitä mukaa kun kiinnostukseni on siirtynyt sosiaalipsykologisista teemoista kulttuurin suuntaan. Tämä siirtyminen ei ole kovin omaperäistä, myös valtavirtasosiologiassa kulttuurisosiologialla on ollut boomi.

RK: Minkä ajattelette olevan syynä tähän boomiin?

TZ: Länsimaiset yhteiskunnat muuttuvat enemmän kulttuurisesti kuin rakenteellisesti. Rakenteelliset seikat, kuten esimerkiksi luokkarakenteiden tai sosiaalisten hierarkioiden sisältämät epätasa-arvoisuudet eivät näytä lyhyessä ajassa kohtaavan kovin valtavia muutoksia. Kulttuurisella saralla on enemmän dynamiikkaa, mikä viehättää minua. Mielestäni uudet, tulkintaa vaativat asiat tapahtuvat kulttuurin piirissä, eivät niinkään rakenteissa. Tämä ei tietenkään tarkoita, että kulttuuri olisi tärkeämpää kuin rakenteet, minä vain pidän kulttuurin kentästä enemmän.

Esa Sironen (ES): Tämä tendenssi löytyy jo vuosisadan alusta. Esteettinen oli jo silloin hyvin tärkeä osa esimerkiksi Luckácsin ja Frankfurtin koulukunnan kriittistä teoriaa. Esteettisellä näyttää olevan jotakin tekemistä koko vuosisadan kanssa, ei pelkästään kuusikymmentäluvun lopun ja sen jälkeisen ajan kanssa.

TZ: Niin, varsinkin Simmel korosti esteettisen tärkeyttä, mutta myös yleisemmin sosiologiassa tunnettiin kiinnostusta esteettisiä kysymyksiä kohtaan. Kiinnostus näytti laimenneen välillä, mutta sittemmin se on jälleen noussut esille.

Esteettisen uudelleentuleminen oli mahdollista vasta kun uusmarxismi menetti vaikutusvaltaansa; uusmarxismissa lähes torjuttiin esteettinen tematisointi. Seitsemänkymmentäluvun Saksassa tieteen tekijä olisi joutunut melkoisten hyökkäysten kohteeksi, jos olisi liikaa puuhastellut esteettisten teemojen parissa. Tuolloin ajateltiin, ettei esteettinen ole yhteiskunnan kannalta tärkeää.

Esteettisen läpimurto tapahtui ymmärtääkseni 1900-luvun alussa, kun moderniteetti ja elämäntavat ensimmäistä kertaa joutuivat kosketuksiin toistensa kanssa. Tämän kohtaamisen keskus oli Wien; 1800-luvun kulttuurikeskus oli Pariisi, mutta todellinen moderni alkoi Wienissä ja Saksassa. Siellä syntyi *Jugendbewegung* eli nuorisoliike ja sellaisia ryhmiä, joita nykyään kutsumme alakulttuureiksi. Ja 70-luvulla tapahtunutta elämäntyylien uudistumista voi kutsua toiseksi nuorisoliikkeeksi.

RK: Esteettistä näkökulmaa käytetään nykyään miltei minkä tahansa tulkittamisessa. Onko olemassa vaara, että sitä käytettäisiin liikaa?

TZ: No, ehkä vaara on tässä liian vahva sana, mutta tietenkin esteettistä teoriaa voidaan käyttää väärin. Ensinnäkään esteettinen teoria ei ole metateoria, jota voitaisiin soveltaa mihin tahansa. Se on tietty teoretisoinnin tapa ja se eroaa muista teoretisoinnin tavoista. Se on vain yksi lähestymistapa, ei paras, ei korkein eikä viisain.

Minä en siis seuraa sellaista, joka joskus ilmenee Rortyllä, joskus Lyotardilla, ja jonka mukaan tieteen tekeminen on yhdenlaisia fiktion tuottamista. Tämän suunnan ajattelijoilta on olemassa superesteettinen idea, jonka mukaan me kaikki kerromme toisillemme historioita, tarinoita, fiktioita, ja yksi tällainen fiktion laji on tiede. Minulle totuus ja rationaalisuus tarkoittavat jotakin muuta.

Toisaalta, en usko myöskään uusmarxilaiseen kantaan. Sen mukaan esteettiset ilmiöt ovat aina pintatason ilmiöitä ja "todelliset" ilmiöt ovat piilossa niiden alla. Kulttuurisosiologiassa ei ylipäänsä ole mielekästä erotella pinta- ja syvärakenteita.

RK: Sanoitte aiemmin, että erotatte esteettisen ja tieteellisen toisistaan. Täsmäntäisittekö hieman, missä on ero?

TZ: Esteettisellä ei ole mitään tekemistä totuuden kanssa.

RK: Eikö?

TZ: Ei. Tai jos termiä "totuus" käytetään, tarkoittaisin jotakin muuta. Hyvän maalauksen totuudella ei ole mitään tekemistä tieteellisen totuuden kanssa. Maalauksen totuus ei ole semanttinen totuus. Hyvä maalaus herättää pyyteetöntä iloa; maalaus ei ole hyvän sisältämän viestin vakuuttavuuden vuoksi. Tämä on perimmäinen ero.

Habermasin ajatukseen on, ettei enää ole olemassa yhtä yleistä totuuden kriteeriä. Ajatus totuudesta on differentioitumassa: ensinnä on ajatus tieteellisestä totuudesta, jota kutsutaan myös objektiiviseksi, vaikka se onkin intersubjektiiivinen; toiseksi on esteettinen totuus, ja kolmanneksi subjektiivinen totuus. Näitä kolmea totuuden tasoa ei voi modernissa yhteiskunnassa palauttaa yhteen totuuden ideaan.

ES: Olette kuitenkin kirjoittanut imaginaarista proosaa, pieniä kertomuksia, ja käytätte niitä jonkinlaisina työkaluina analyysissanne. Näytätte siis kuitenkin seuraavan trendiä, jossa itse tieteen tekeminenkin on muuttunut yhä esteettisempään suuntaan.

TZ: Kyseessä on kaksi eri ilmiötä, enkä sekoittaisi niitä. Ensimmäinen on muutos kirjoitustyyliin, mikä on tapahtunut uusmarxismien jälkeen. Jos selaatte seitsemänkymmentäluvulla kirjoitettuja kirjoja ja esseitä, huomaatte, että ne ovat hämmästyttävän kuivia, didaktisia. Tuolloin saksalaisessa maailmassa suosituin sana oli valistaminen; piti tuottaa ohjeita. Niistä päivästä kirjoitustyyli on muuttunut esteettisempään suuntaan. Nykyään kirjoittajan ei tarvitse enää olla kaiken aikaa niin tavattoman ob-

jektiiivinen, hän saa rikastuttaa kirjoitustaan kuvilla, metaforilla, kokemuksilla jne.

Toiseksi — ja tämä on enemmän omaan tieteen tekemiseen liittyvä seikka — minä tulkitseen maailmaa, lähestymistapani on sanan laajimmassa merkityksessä hermeneuttinen. En ole tekemisissä lauseiden kanssa, jotka ovat joko tosia tai epätosia, vaan lauseiden, jotka yrittävät tulkita jotakin. Minun täytyy miettiä, ovatko tulkintani osuvia vai eivät. Hermeneutiikassa lauseet eivät ole tekemisissä ns. objektiivisen maailman kanssa, ne tulkitsevat symbolisia ilmauksia, tarkeituksia, interaktiota jne.

Kun tutkija on suuntautunut hermeneuttisesti, on hänen tutkimuskenttäänsä mieli ja merkitys, ja kun keran työskentelee mielen ja merkityksen parissa, ovat anekdootit ja kertomukset osa objektia, koska tuolloin objektina on jokapäiväinen maailma, ja jokapäiväinen maailma koostuu tarinoista. Etnologiselta kannalta katsottuna voisi jopa sanoa, ettei elämisaailma ole muuta kuin tarinoiden vaihtamista ja kertomista. Tämä on systemaattinen syy: anekdootit ovat osa hermeneuttista kirjoittamista tai teoriaa.

Kyseessä on siis ensinnäkin muutos tyyliin, ja toiseksi kyseessä on hermeneuttisen tai etnologisen lähestymistavan erityispiirre.

TA: Haluaisin kysyä yhden teoreettista kantaanne koskevan kysymyksen. Aloitte analysoimalla narsismia ja sitä, mitä psyydessä tapahtuu. Sitten siirrytte identiteetin ja kulttuurin tutkimiseen, mutta luennoissanne puhuitte myös tiedonsosiologiasta. Onko tiedonsosiologia muodostumassa analyysillenne yhä tärkeämmäksi?

TZ: Vastaus tähän löytyy osin henkilöhistoriastani. Oli aika, jolloin tietty yleisö yhdisti minut narsismi-temaan; minua kutsuttiin narsismi-Zieheksi ja sen sellaiseksi, mikä alkoi jonkin ajan päästä ärsyttää ja niinpä yritin päästä eroon tästä imagosta. En kuitenkaan imagopolitiikan vuoksi, vaan siksi, että henkilökohtainen kiinnostukseni muutti suuntaansa.

Nykyään tiedonsosiologia on todellakin muotoutumassa minulle yhä tärkeämmäksi. Tarkoitan tiedonsosiologialla suunnilleen samaa kuin konstruktivismilla, en siis puhu tiedonsosiologiasta sanan kapeassa mielessä. Tiedonsosiologia ei ole vain sitä, mitä Berger ja Luckmann tai Mannheim sillä tarkoittavat.

Olen siirtynyt tiedonsosiologiaan ainakin sikäli, että allekirjoitan ajatuksen siitä, että meillä ei ole vain ontologista todellisuutta, vaan myös todellisuutta koskevia konstruktioita. Luhmann päätyisi tähän, samoin Maturana, se on siis varsin tunnettu ajatus tämän päivän yhteiskuntatieteessä ja yhteiskuntafilosofiassa.

VIERAUS EI OLE VIERAANTUNEISUUTTA

TA: Minua kiinnostaa analyysinne vieraudesta. Kertoisitteko siitä hieman enemmän? Olette jossakin kirjoittanut, että esimerkiksi koulussa opettajien ei pitäisi pyrkiä liialliseen läheisyyteen oppilaiden kanssa. Oletteko havainnut, että koulussa todella olisi olemassa tällainen pyrkimys? Ja kuinka vierauden tema istuu tähän kuvioon?

TZ: Kyllä, osittain analyysini perustuu pedagogisiin havaintoihin. Joskus opettajat yrittävät mennä liian lähelle lapsia, ja toisinaan lapset ilmaisevat tunteensa olonsa epämiellyttäväksi. He ovat sukupolvi, joka tuntee olleensa havainnoinnin kohteena enemmän kuin mikään aiempi sukupolvi. Tämä on melkein Foucault'lainen näkökanta, vaikkakin olekaan mikään Foucault'n ystävä. Mutta näyttää



todellakin tapahtuvan se, mistä hän puhui: havainnointiverkosto — nuoria koskeva — on tihentymässä.

Kiinnostukseni vierauden teemaa kohtaan nousee myös omista henkilöhistoriallisista kokemuksistani, esimerkiksi kokemuksistani tyypillisestä ns. uuden vasemmiston luomasta elämismaailmasta ja ympäristöstä. Havaintojeni mukaan se ei ole enää kovin produktiivinen. Nykyään sen piirissä ollaan melko epäystävällisiä ja joskus varauksellisia niitä kohtaan, jotka eivät pysy ruodussa. Uuden vasemmiston edustajat ovat yhä melko tavalla yhden identiteetin logiikan lumoissa. Tässä ympäristössä ihminen on epäilyttävä, jos hän muuttuu; ihanteellisinta olisi, jos kaikki olisivat suunnilleen samanlaisia. Sitä ei tietenkään sanota ääneen, mutta se on piiloviesti, ja tässä on outo kontrasti suhteessa retoriikkaan, jossa vastustetaan esimerkiksi vihamielisyyttä ja eriarvoisuutta.



Uusvasemmistolaiset ovat muuttuneet puritaaneiksi. Ensin ihmisten oletetaan olevan niin vapaita ja kapinallisia ja anarkistisia, ja sitten, paradoksaalista, pitäisi elää puritaanisessa yhteisössä, jonka jäsenet ovat täynnä kieltoja; mitä ei saa tehdä, ei saa toivoa, ei saa ajatella jne.

Minä olen tällaista vastaan. Mielestäni ihmisen pitää elämänsä kuluessa muuttua, en halua olla samanlainen kuin olin kaksikymmentä vuotta sitten. Pysyttäytyminen puritaanisissa yhteisöissä ei ole minun alaani.

Se, mikä on keskeinen motiivi tällaista puritaanisuustendenssiä vastaan on oikeastaan vieraudesta pitäminen. Huomatkaa, että teen eron vierauden ja vieraantuneen välillä. *Fremdheit ist nicht Entfremdung. Nicht immer.* Vieraus ei ole aina vieraantuneisuutta. Vieraudella voi olla todella produktiivinen merkitys.

Filosofiassahan tämä ajatus on melko tunnettu: esimerkiksi Levinas ja moni muu ranskalainen ajattelija on keskittynyt vierauden teemaan. Omaperäistä on tämän ulottaminen kasvatukselliseen ajatteluun.

Älkää unohtako, että puhun ”sopivasta vieraudesta”, en shokkiterapiasta. En tarkoita, että ihmisten pitäisi elää jatkuvassa vierauden tilassa. Turvallisuuden tuntemisen, oman identiteetin tuntemisen ja vierauden tuntemusten välillä on oltava tasapaino. En juurikaan pidä esimerkiksi Deleuzen ja Guattarin ajattelun kaltaisista anarkistisista filosofisista ohjelmista. Kehotus olla skitso ja lupaus jännittävästä elämästä... En ole samaa mieltä kuin Deleuze ja Guattari, en ole niin villi ihminen. Mielestäni nämä metaforat ovat karanneet käyttäjiltään. Minun ohjelmassani vieraudessa on kyse ennemminkin esteettisestä pelistä, ei rakaudesta ikuiseen kaaokseen.

RK: Puhutte siis jonkinlaisesta rationaalisesta vieraudesta?

TZ: Tavallaan kyllä. Vieraus voi olla joskus rationaalista, ei aina. Suhteessamme sisältöihin, objekteihin, voimme olla uteliaita sen suhteen, mikä siinä on vierasta, tai voimme löytää odottamattoman lähestymistavan johonkin. Aina ei tarvitse lähteä siitä, minkä jo tietää.

AKATEEMISESTA ELÄMÄSTÄ

TA: Kuvaillemanne kokemukset saksalaisesta uusvasemmistosta toivat mieleeni suomalaisen uuden vasemmiston. Esimerkiksi minun sukupolveni opiskeluaajan peruskokemusta luonnehtii sanonta ”sinun täytyy olla kaltaisemme ennen kuin voit olla ystävämme”. Tämä on muuttunut hieman nuorempien opiskelijoiden parissa. Nykyään hyvinkin erilaiset ihmiset voivat tehdä yhdessä

asioita, kaikkien ei tarvitse olla samanlaisia.

TZ: Minulla on joskus vaikeuksia nuorempien kanssa. Kyse ei ole siitä, että kaikkien tulisi olla samanlaisia vaan ennemminkin kulttuurisesta egosentrismistä. Egosentrismillä tarkoitan maailman hahmottamisen tapaa, jossa oma sisäinen maailma ja ulkoinen maailma sekoittuvat toisiinsa, eroa näiden välillä ei tehdä. En puhu egoismista tai narsismista sanojen vulgaarissa mielessä. Egosentrismi on tapa nähdä maailma vain oman itsensä kautta, ”Näin minä sen näen. — piste”. Eikä näkemystä voi muuttaa, se on ainoa omaisuus, siksi siinä pitäydytään. Tällaista olen havainnut opiskelijoissa. Melko usein he, sarkastinen ollakseni, ovat onnellisia kun ylipäänsä ovat mitään mieltä, oma mielipide on aarre, jota vartioidaan tarkasti. Näin asennoituessaan opiskelijat menettävät esteettisen mahdollisuuden silloin tällöin hypellä erilaisten näkökantojen välillä, mikä voisi olla ilo ja älyllinen seikkailu. Opiskelijat vievät itse itsensä provinssiin.

ES: Kertoisitteko meille, keneltä olette saanut tärkeimmät henkilökohtaiset vaikutteet akateemisen uranne aikana?

TZ: Oskar Negt vaikutti minuun melko tavalla urani alussa. Kirjoituksillaan ja joskus henkilökohtaisilla neuvoillaan hän rohkaisi minua olemaan kirjoittamisessani rohkeampi. Hän kehoitti minua yhdistämään melko kapeita havaintoja melko laajoihin päätelmiin. Yleensä tähän tarvitaan rohkaisua. Negt rohkaisi minua olemaan tarpeeksi huoleton. Toisinaan kuitenkin kritisoin Negtiä siitä, että mielestäni hänen havaintomateriaalinsa on joskus riittämätön. Mutta hän oli minulle kaikkine heikkouksineenkin tärkeä; hän auttoi minua löytämään oman lähestymistapani.

Oman teesin esittäminen, ja se ettei koko ajan menisi piiloon auktoriteettien taakse, vaatii jonkin verran rohkeutta. Nykyään, kun joskus näen nuoren polven tieteenekijöiden tekstejä, olen huomannut, että ne ovat täynnä lainauksia. He eivät uskalla tuoda omia mielipiteitään julki. Oma pieni ylpeydenaiheeni onkin se, että opin melko varhain olemaan tarpeeksi rohkea ollakseni jotakin mieltä ja kertoakseni sen eteenpäin, sanoakseni että ok, minulla on tämä ja tämä teesi. Tämän opin Oskar Negtiltä. Myöhemmin pääasiallinen vaikuttajahahmo on ollut Jürgen Habermas ja hänen tapansa ajatella. Pidän Habermasin tavasta teoretisoida: hän perehtyy muidenkin teksteihin — mitä Oskar ei juurikaan tee — ja integroi monia teorioita osaksi omaa työtään.

RK: Mitä ajattelette akateemisista opettajista?

TZ: Joskus akateemiset opettajat ovat vaarallisia. He antavat nuoremmille sukupolville kirjoittamisesta sellaisen kuvan, että kirjoittaa saa vasta sitten kun on lukenut asian jostain muualta, he eivät rohkaise nuoria esittämään omia ideoitaan. He saavat opiskelijat keskittymään siihen, mistä mikäkin on kotoisin, mistä johtuen esimerkiksi esseet muotoutuvat enemmän tai vähemmän sitaattien kokoelmiksi tai lukemisen tulosten esittelyiksi. Mielestäni on tärkeää, että opettajat rohkaisevat oppilaitaan. Saksassa sanotaan ”*schwimm dich frei aus*”, ui vapaasti, lähde rannalta, mene avomerelle ja uskalla tehdä niin, ilman pelkoa. Suurin osa ihmisistä ei koskaan jätä rantaa, he pysyttäytyvät hyvin lähellä suuria auktoriteetteja, ja toisinaan se on vahinko, sillä se ehkäisee luovuutta.

ES: Onko Teillä omia erityisiä tapoja tai metodeja luennoida tai pitää seminaareja?

TZ: Pidän kahdenlaisia seminaareja. Ensinnä melko teknisiä.

Minusta on mukava olla käsityöläinen, ajatella tekniikan termein ja opettaa esimerkiksi lukemisen, kirjoittamisen ja puhumisen tekniikoita. Olen siis jonkinlainen työpiirin valmentaja. Tämänäyttöinen työskentely on minulle tuttua tanssikkokemusteni kautta; eräs tanssija on treenannut minua kymmenen vuoden ajan. Tällä tasolla olen oikeastaan aika tiukka ja kova. Haluan opiskelijoilta jotain, haluan heidän yrittävän enemmän.

Toinen tapa pitää seminaaria on klassisempi ja tieteellisempi, siinä keskitytään yhteiskuntatieteiden intellektuaalisiin teemoihin. No, mikä tässä sitten on erityistä... Ehkä se, että tunnen sympatiaa pieniä ilmiöitä kohtaan, kiinnitän huomiota esimerkiksi tapaan, jolla joku käyttää ruumiinkieltään tietyissä tilanteissa, ja suhteutan tämän havainnoinnin melko laajoihin tulkintoihin ja diagnooseihin. Se on jotakin mitä voin kutsua omaksi tyylikseni, ja olen oppinut ja omaksunut tämän tavan suurilta klassikoilta.

RK: Teitä on kritisoitu siitä, ettette ole kyllin kiinnostunut ns. kunnollisista sosiologisista ongelmista, esimerkiksi luokasta, sukupuolesta tai etnisistä teemoista, ja näiden suhteista modernisaation teoriaanne. Onko teillä mitään lisättävää siihen, mitä tästä jo edellä sanoitte?

TZ: Minusta tuntuu kuin olisin syytettynä oikeudessa! En sano, etteivätkö kysymykset luokasta tms. olisi tärkeitä. Valitsen itse älyllisen kiinnostukseni kohteet. En hyväksy sitä ajatusta, että tieteentekijät tai teoretikot pakotettaisiin olemaan kiinnostuneita tuosta ja tuosta kysymyksestä. Esimerkiksi kysymys sosiaalisesta sukupuolesta on tärkeä, mutta kaikkien tieteentekijöiden ei tarvitse olla siitä tohkeissaan.

THOMAS ZIEHE

Kasvatus- ja kulttuurisosiologi, Hampurin yliopiston rehtori, PhD Thomas Ziehe on saksalaisen yhteiskuntateorian kasvatti ja omalla sarallaan nimenomaan kriittisen koulukunnan työn jatkaja.

Hänet tunnetaan täällä Suomessa parhaiten teoksensa *Uusi nuoriso — epätavanomaisen oppimisen puolustus* (Vastapaino, Tampere 1991, alkuperäisteos *Plädoyer für ungewöhnliches Lernen*, 1982) ansiosta. Siinä hän pohtii modernisaation vaikutuksia koulun elämismailmassa sosiaalipsykologisen viitekehyksen kautta. Jo tämän tekstin suomentamisen aikaan Ziehelä julkaistiin teos *Zeitvergleiche*, missä hän analysoi koulutuksen maailmaa yleisemmän kulttuuriteorian tarjoaman välineistön avulla. Viimesykyisen vierailun luennot ja keskustelut, joista yksi julkaistaan ohessa, paljastavat Ziehen olevan kulkemassa kohti tiedonsosiologiaa.



*Keskustelun toimittanut ja suomentanut
Riitta Koikkalainen*

OPETTAMISEN filosofia

YLIOPPILASKIRJOITUSTEN FILOSOFIEN PALKITSEMISTILAISUUS



Esa Saarinen jakoi palkinnot Jaakko Joutsille (vas.) ja Otso Huopaniemelle.

Kesäkuun helteisimpänä päivänä, 14. 6. 1995 filosofit eivät kokoontuneet Sokrateen ja ystäviensä tapaan Plataanipuun alle, vilvoittelemaan varpaitaan solisevassa lähteessä, vaan opetushallituksen Hakaniemien betonikolossiin. Siellä he palkitsivat kaksi ylioppilaskirjoituksissa filosofian tehtäviä ansiokkaasti käsitellyttä kevään ylioppilasta. Palkitut olivat Otso Huopaniemi Helsingin Suomalaisesta Yhteiskoulusta ja Jaakko Joutsu Riihimäen lukiosta.

niin & näin -lehden, Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajat ry:n, Vastapainon ja Gaudeamuksen lahjoittamat palkinnot luovutti Esa Saarinen. Hän totesi puheessaan filosofian merkityksen paljastuvan ei-filosofiassa: teollisuuden, kaupan, lääkärin praktiikkojen, jääkiekkovalmentajien ja muun yleensä filosofialle ulkoiseksi katsotun tehokkaassa toiminnassa. Otso Huopaniemi uskalsi tätä hivenen epäillä — onhan filosofia yleensä nähty tehokkuuden mittareiden vastavoimana?

Saarisen ajatus filosofialle ulkoisen paljastamista merkityksistä kävi palkittujen kohdalla kuitenkin tavallaan toteen: molemmat sanoivat toki jatkavansa filosofian parissa, mutta filosofian opiskelua he eivät aio aloittaa esimerkiksi yliopistossa. Tähänkin asti heidän filosofian opiskelunsa oli tapahtunut enemmän omin voimin kuin opettajien johdolla. Jaakko Joutsu totesi löytäneensä filosofiaa enemmän karateharjoituksista kuin koulun tunneilta.

Aivan ilmeistä on, ettei opettajien kannata ryhtyä väkisin harjoittamaan oppilaitaan filosofian palkintoja ja opintoja varten: harrastuneisuus, oma vapaamielinen kiinnostus asiaan, oli ainakin tämänvuotis-

ten palkittujen filosofisuuden lähtökohta. Toisaalta mitään kovin romanttista palkittujen filosofoinnissa ei voinut nähdä. Kun kysyttiin, miten he olivat valmistautuneet filosofian reaalikysymyksiin, vastasi toinen palkituista lakonisesti: "lukemalla". Filosofian voi nähdä reaaliaineena siinä kuin minkä tahansa muunkin aineen. Siinä menestymiseen pätevät samat protestanttisen työetiikan lait.

Juhlatunnelman kohottamiseksi Jarkko S. Tuusvuori viihdytti paikalle kokoontuneita suomentamallaan Jacques Prévertin runolla *Niskuri*.

Niskuri

Hän sanoo päällään ei
mutta hän sanoo sydämellään kyllä
hän sanoo kyllä sille mitä rakastaa
hän sanoo opettajalle ei
hän seisoo
häntä kuulustellaan
ja kaikki ongelmat esitetään
äkkiä hänet vie hullu nauru
ja pyyhkii kaiken pois
luvut ja sanat
päivämäärät ja nimet
lauseet ja ansat
ja opettajan uhkailusta huolimatta
ihmelasten ivahuutojen alla
kaikenvärisillä liiduilla
surun taululle
hän piirtää onnen kasvot.

Teksti Mika Saranpää

Ohessa julkaistavassa kirjoituksessa opetushallituksen filosofian ja elämäntutkimustiedon ylitarkastaja Pekka Elo esittää oman arvionsa filosofiasta reaalikokeessa. Elo on myös yksi ylioppilaskirjoitusten filosofian sensoreista.

Pekka Elo

MISTÄ SUUNTAA FILOSOFIAN TEHTÄVILLE REAALIKOKEESSA?

Lukion filosofian aseman vahvistamisella haetaan vauhtia ajattelutaitojen oppimiseen ja syvällisempään tietokäsitykseen. Mitä vaatimuksia tämä linja asettaa filosofian tehtäville reaalikokeessa? Täytyyhän lukion päättökokeen tukea sitä linjaa, jota oppiaineen opetus toteuttaa. Samalla reaalikokeesta muodostuu välietappi opinnoissa, joista päätisi "ei ylioppilastutkintoa vaan elämää varten".

1. Mikä erottaa filosofian vastuksen yleisestä pohdiskelusta? Reaalikokeen useimmat aineet perustuvat omien erityistieteidensä perinteiseen näkökulmaan ja puhetapaan. Jos tehtävä kuuluisi "Eläinkokeiden ongelmia", hahmottuisi siitä selvästi biologian ja psykologian perustalta lähtevät vastaustavat. Jos tehtävä olisi filosofiassa, niin hyvilläkään psykologian koejärjestelyn kuvauksilla ja problematisoinneilla ei heru montakaan pistettä. Mutta menkäämme eteenpäin ja kysykäämme missä vaiheessa puhe koejärjestelyistä tavoittaa tieteenfilosofisen kysymyksenasettelun? Näkyykö tämä uusien käsitteiden mukaantulona ja toisenlaisena näkökulmana ongelmaan?

Edelliseen tehtävään filosofiassa on luontevaa vastata pohtimalla eläinkokeiden eettistä oikeutusta. Mutta tässäkin filosofian puhettavalle pitää asettaa kriteereitä. Eläinkokeiden kivuliaisuuden voittelu ei ole vielä filosofiaa. Tarvitaan kriittistä ja käsitteellistä ongelman pohdintaa, jonka sisältönä on tässä tapauksessa eettisen oikeuttamisen näkökulma.

Omien mielipiteiden esittäminen reaali-vastauksessa on käsittäkseni hyvä asia. Mutta vastaus ei saa aueta kritiikittä vain omasta näkökannasta. Perusteltu vastustava kanta eläinkokeisiin on siis mahdollista esittää.

Sama koskee omiin kokemuksiin vetoamista. Jos kysytään varman tiedon mahdollisuutta, ja vastataan unessa saatujen viestien perustalta, ei se vielä ole filosofiaa. Mutta pohtimalla omien välittömien (joskin ylikuulnollisten) univiestien todistusvoimaa suhteessa muihin havaintoihin ja muiden opettamaan tietoon, saattaa vastaaja siirtyä filosofisen puhutavan alueelle.

Tavalla tai toisella reaalikokeen filosofian vastaukset osaltaan määrittelevät sitä puhe- tapaa, siis näkökulmaa, käsitteistöä ja argumentaatiotapaa, jota kutsutaan filosofian opetuksiksi.

2. Lukion yksi tehtävä on "tukea opiskelijan kasvua kriittiseen ajatteluun ja itseohjautuvaan opiskeluun...". Lukion filosofia tavoittelee opiskelijaa, joka "osaa käyttää käsitteitä selkeästi ja perustella näkökantansa" ja "osaa hahmottaa ja arvioida tiedollisia, yksilö- ja yhteiskuntaeettisiä sekä estettisiä ongelmia ja niiden vaihtoehtoisia ratkaisuja". Kysymys kuuluu nyt: voiko lukion filosofia täyttää tämän paikan olemalla pelkkää filosofian historian opiskelua ja/tai millä ehdoilla filosofian historian opiskelu tukee sellaisten valmiuksien oppimista, joihin edellinen *Lukion opetus-suunnitelman perusteiden* (1994) teksti viittaa.

Jokainen miettiköön itse, millaista opetuksen pitäisi olla, mutta reaalikokeen filosofian tehtävissä tulisi tulevaisuudessa korostua pohdintaa vaativat soveltavat tehtävät, uudet tai klassiset dilemmat ja paradoksit. Kun uudet opetus suunnitelmat tulevat käyttöön lukioissa, saadaan reaali- kokeeseen enemmän filosofian tehtäviä. Niiden lukumäärään määrätty pakollisten ja syventävien kurssien määrän mukaan. Tällöin on enemmän mahdollisuuksia sisällyttää tehtäväsarjaan uudentyylisiä tehtäviä, samalla kun perinteisesti kysellään lähinnä yleissivistävään tietoainekseen sisältyviä asioita.

3. Ongelmoivien ja pohdiskelevien vastaus- ten arvioinnissa on omat murheensa. Mitään tarkkaa luetteloa siitä, mitä tietämällä saa millaisia pisteitä, ei voi tehdä tapauksissa, joissa pyritään arvoimaan vastauksen argumentaation pätevyyttä, näkökulmien relevanssia ja monipuolisuutta. Tähän sisältyviä ongelmia on käsitelty vaatimattomassa kirjassessa *Näkö- kulmia lukion filosofian opetukseen* (opetus- hallitus, Painatuskeskus 1992). Mutta mielestäni perusasia on: vaikeuksista huoli- matta vain ongelmoivat tehtävät tekevät oikeutta filosofialle.

FILOSOFIA REAALIKOKEESSA 1995

II Psykologia (kysymykset 4-10, 11 B)
ja filosofia (kysymykset 1-3, 11A)

[alleviivauksella merkityt tehtävät arvostel- laan valinnaisen jatko-oppimäärän mukaan. +:lla merkittyihin, vaativampiin kysymyk- siin, jokereihin, annetut vastaukset arvostel- laan pistein 0-9 tavanomaisen asteikon 0-6 asemesta.]

1. Lain ja moraalin keskinäisestä suhteesta
2. Positivismin filosofisena virtauksena
3. David Humen käsitys syysuhteesta
4. Eläinkokeiden merkitys ja rajoitukset psykologisessa tutkimuksessa
5. Jokainen yksittäinen lukio muodostaa oman organisaationsa. Mitä sisä- ja ulko- ryhmiä koulussa esiintyy? Miten koulun ilmapiiri voi lisätä tai vähentää koulussa viihtyvyyttä?
6. Miten syvyysvaikutelma syntyy, ja mikä on sen merkitys näköhavainnon kannalta?
7. Psykkiset, fysiologiset ja sosiaaliset tekijät ihmisen seksuaalisuudessa
8. Mitä tarkoitetaan psykologisella poikkeavuudella?
9. Kahdessa kyselytutkimuksessa selvitetiin suomalaisten suhtautumista EU:hun. Tutkimuksissa päädyttiin päinvastaisiin tuloksiin: toisessa EU:n kannattajat olivat enemmistönä, toisessa EU:n vastustajat. Mieti tutkimuksen toteuttamiseen mahdol- lisesti liittyviä tekijöitä, jotka oovat voineet aiheuttaa erilaiset tulokset.
10. Sigmund Freudia (1856-1939) ja Jean Piaget'ta (1896-1980) on kutsuttu "euroop- palaisen psykologian jättiläisiksi", vaikka kumpikaan ei ollut koulutukseltaan psyko- logi. Arvioi heidän merkitystään psyko- logian kehitykselle tämän päivän näkökul- masta.
- +11. *Vaihtoehtoisesti* joko A) tai B)

A) D.H. Lawrencen (1885-1930) teok- sessa *Women in Love* (1920), suom. *Rakastuneita naisia* (1980), esiintyy seuraava kohta:

"Mutta minä kammoksen ihmiskuntaa, toivon että se pyyhkäistäisiin pois. Se saisi hävitä; ei tapahtuisi mitään lopul- lista menetystä, vaikka kaikki ihmiset menehtyisivät huomispäivänä. Todelli- suus jäisi koskemattomaksi. Ei, se olisi parempi. — Eikö teistäkin ole kaunis ja puhdas ajatus — ihmisetön maailma, vain silmäkantamattomiin ruohoa, ja jänis istumassa sen keskellä?"

Mitä ihmiskunnalle tulee tapahtumaan? Voiko kukaan ihminen aidosti toivoa ihmiskunnan tuhoa? Onko ihmiskunnalla jokin eettinen tehtävä?

B) Mistä eri syistä ihminen voi toimia aggressiivisesti?

niin & näin julkaisee seuraavassa palkittujen ystävällisellä suostumuksella heidän vastauk- sensa filosofian jokeritehtävään 11 A. Vastauksiin ei ole tehty jälkikäteisiä muu- toksia, joten niiden kieliasu ja sisältö vastaa- vat reaalkoepapereita.

Jaakko Joutsen

11. A) Ihmiskunnan tulevaisuus lienee hämärän peitossa. Koska fysiikan epätark- kuusperiaatteen mukaan determinismia ei ole olemassa, on sama käännettävissä myös toisin päin: teleologiaa ei ole olemassa. Siis- pä käsittäkseni ihmiskunnan tulevaisuus on riippuvainen vain ihmiskunnan teoista, mutta tämä ei ole todistus siitä, että ihmi- sellä on vapaa tahto. Maailma voi toimia indeterministisesti, mutta myös näillä indeterministisillä ilmiöillä on tiettyjä lainalaisuuksia (todennäköisyydet!). Siis mikään asia ei tapahdu täysin sattumanva- raisesti, vaan kyseessä on aina tietynlainen luonnonlaki (ei luonnontieteen keksimä laki). Jos ihmisen tahto on vapaa, niin se osoittaa tiettyä indeterministisyyttä. Tämä ei tietysti näy luonnossa, koska se toimii omien lakiansa mukaan. Siispä olettaisin, että jos ihmisellä on tahdonvapaa sielu, niin maailman on oltava jyrkästi dualistinen (Descartesin malli).

Elämän tarkoituksen kysyminen tulee esiin tässäkin. Nihilistit kieltävät kaiken, eksistentistit miettivät vain, miksi kaikki eivät tee itsemurhaa, vähän positiivisemman ajattelutavan omaksuneet (kuten Comte) ovat yrittäneet kehittää mielekäästä eettistä toimintaa ihmisen olemiselle. Valistusajalta lähtien on ollut olemassa suuntauksia, jotka korostavat ihmisen pystyvyyttä, altruisimia, kulttuurirevoluution ja tekniikan kehityksen positiivisia puolia jne. Kuitenkaan ihmiskunnan kehittyminen ei ole aina ollut myönteistä. Luonto on itse kärsinyt eniten. Tämä johtuu ensinnäkin Baconin ajatuksesta, jonka mukaan ihmisen pitäisi oppia hallitsemaan luontoa (jo antiik- kin ajalla oli tämänkaltaisia ajatuksia, tätä korostivat mm. epikurolaiset). Tämä on aiheuttanut tuhoa luonnolle. Toiseksi luon- to on kärsinyt välinpitämättömyytemme ansiosta. Älyllisesti laiska asennoituminen on kieltänyt vastuun ottamisen itselleen. Siis moraalinen puoli ihmiskunnan tulevai- suudelle lienee melko synkkä.

Tieteellä on oma sanottavansa tähän asiaan: evoluutioteorian mukaan kaikki oliot kehittyvät kosmisen taustasäteilyn aiheuttamien mutaatioiden vuoksi, joten alkeistumalliset solut, joita ovat etenkin bakteerit ja jotka lisääntyvät paljon nopeammin kuin aiotumalliset solut, saavat ajan kuluessa yhä vaarallisempia ja vaikeam- min voitettavia muotoja. Siispä alkaa kehity- tyä tappajabakteereja, joihin nykyaikaiset lääkkeet eivät auta. Tämän ennusteen mu- kaan ihmiskunnan loogisesti havainnoitava puoli on aika synkän näköinen.

On olemassa myös muita tuhoja kuin luonnollisen evoluutioteorian aiheuttamat: on olemassa ydinaseita, otsonikatoa, ym. Otsonikerros on maapallolle luonnollinen, uusiutuva suoja, joka palautuu ennalleen, kun otsonia hajottavien aineiden päästö ilmakehään loppuu. Paljon aiheellisemmän huolen aiheuttavat ydinaseet. Niiden aiheuttamat tuhot ja liian voimakkaat geenimutaatiot tulevat ydinsodan sattuessa aiheuttamaan perimän huononemisen ja tätä myötä edistää ihmiskunnan tappiota, koska huonogeeniset ihmiset eivät kykene enää uudestaan valloittamaan luontoa. Tulevaisuus näyttää huonolta siis yksilön kannalta ajateltuna, mutta yhteiskunnan kannalta asia näyttää paljon valoisammalta. Mm. Sokrates uskoi valtateoriaan, jonka mukaan maan johtajiksi pääsevät lopulta vain kaikkein soveliaimmat ihmiset ja ajan myötä tilanne vain paranee. Tosin on kysyttävä, miten on mahdollista, että ihmis-yhteisöjen johtajiksi ovat päässeet sellaiset henkilöt, kuten Hitler, Stalin ja Mao. Mielestäni tämä kaikki johtuu vain ihmisten tietämättömyydestä. Sokrates sanoi ”hyve on tietoa”. Kukaan ihminen, joka tietää jotain ei valitse tällaista ihmistä johtajakseen.

Eksistentiaalisten ja nihilistien mielestä ihmiskunnan tuho olisi toivottava asia. On ajateltava, että ihmiskunnan aiheuttamat katastrofit eivät kenties rajoitukaan vain maapallolle, vaan ihmiset saattavat valloittaa muitakin planeettoja. On myönnettävä, että luonnon kärsiminen on suurelta osin ihmiskunnan ansiota. Mutta eniten ovat kärsineet ihmiset itse. Kaikki tämä johtuu siitä, että tekniikka on kehittynyt tiedettä nopeammin. Mutta niin kauan kun ihmisen toiminta rajoittuu vain maapallolle, ihmisen toiminta voi vahingoittaa vain ihmistä itseään ja häviävän pientä universumin osaa. Tosin ihmiskunnan tuhoa voidaan toivoa eettisistäkin syistä — aidosti — nimittäin perustelemalla asian sillä, että ihmiskunnan tuhoutuessa syyttömät ihmiset eivät enää joutuisi kärsimään toisten takia. Mutta mikä näistä vaihtoehdoista on oikea? Kenties ihmiskunnan tuhoja ei kannata tarkastella pelkästään eettisesti. Gottfried Benn on sanonut, että elämän tarkoituksen ajattelemisen johtaa nihilismiin. Kenties on parasta vielä pysyä pragmaattisessa metodissa — ei ajatella, mikä on hyvää tai pahaa, vaan havainnoida tekemiämme projekteja empiirisesti ja tutkia, mitkä näistä tuottavat suurinta hyötyä universumille, utilitaristisen ajattelutavan mukaan.

Ihmiskunnan eettinen tehtävä on arveluttava. Itse olen valinnut voimakkaasti minä-

keskeisen katsantokannan. On parempi aloittaa omasta itsestään ja siirtää sitten itse hyväksymänsä lain ja / tai moraalien yleiseksi eettiseksi ajatteluksi (Nietzsche / Kant). Tosin egoismi on ihmiskunnan eettisen tehtävän kannalta arveluttava, koska oman hyödyn tavoittelu on aina ryhmän etuja vastaan. Toisaalta universaali altruismikaan ei voi olla ihmiskunnan eettinen tehtävä, sillä se — niin julmalta kuin se kuullos-taakin — rikkoo luonnon omia periaatteita ja evoluutioteoriaa vastaan, koska altruistit antavat heikkojen elää ja tukevat täten koko ihmiskunnan rappiota.

Tosin tällainen yhteiskunnallinen tulos ei aina johda eettiseen ja järkevään ratkaisuun. Tämän periaatteen mukaan huumeiden kaupittelu on hyödyllistä. Huumeet oppoavat vain heikkoon osaan yhteiskuntaa — kun se tuhoutuu niin vahvemmat tulevat entistä vahvemmiksi. Tämä on yhteiskunnallisen etiikan kannalta järkevä ratkaisu. Siinä vain kiihdytetään luonnollista evoluutioteoriaa, mutta siinä unohdetaan ihmisen itseisarvo. Kantin mukaan ihmistä on aina kohdeltava itseisarvona, ei välinearvona. Jos siis hyväksymme Kantin kategorisen imperatiivin, on meidän hyväksyttävä tämäkin. Siispä yhteiskunnallinen etiikka on epäeettistä, eikä siis ihmiskunnalla ole tehtävää. Ihmisen tehtävä on ratkaistava individualismin näkökannalta.

Otso Huopaniemi

11 A) Auschwitzin katsotaan merkinneen modernismin loppua. Se oli maamerkki, jonka jälkeen ihmisen aiheuttama maailmanloppu oli teoreettisesti käsiteltävissä oleva kysymys. Siitä tuli kysymys vallasta ja tahdosta. Kun ihmiskunta oli tuhoitavissa monin keinoin ydinaseilla, oli maailmanlopusta tullut uskonnollis-myyttisen kysymyksen sijasta ihmisen tahdonvoimalla savutettavissa oleva skenaario.

Katkelma D. H. Lawrencen teoksesta *Women in Love* vaikuttaa ensisilmäyksellä tunnepitoiselta purkaukselta, johon on suhtauduttava varauksellisesti. Jo kirjan nimi viittaa siihen, että kysymyksessä voi olla katkeroituneen rakastavaisen epätoivoinen huuto. ”...minä kammoksen ihmiskuntaa, toivon että se pyyhkäistäisiin pois.” Tämä kuulostaa hätäänsä vajonneen ihmisen vaikerrukselta, mutta samalla purkaa ihmisen hätkähdyttävästi, kuinka häilyvä on raja subjektiivisen tunteen ja todellisuuden välillä. Puhuja nähdäkseen projisoi sisäiset tunteensa ihmiskuntaan ja toivoo tämän loppua.

Ihmiskunnan mahdollisten tulevaisuuksien joukko on kirjava. 50-luvulla ilmestyneen Rooman klubin Kasvun rajat -teoksen ja 70-luvun öljykriisin jälkeen maailmanlopun profeetat ovat usein viitanneet ekokatastrofin mahdollisuuteen. Gandhilainen ihanne ihmisestä, joka kuluttaa tarvitsemansa muttei enempää, ei vaikuta kovin realistiselta. Talouskasvun kiihtyminen Aasian maissa ja erityisesti Kiinassa näyttää pikemminkin heikentävän ns. kestäväen kehityksen mahdollisuuksia.

Enemmän tai vähemmän lineaarinen talouskasvun jatkuminen on mielestäni ihmiskunnan suuri uhka. Tuskin nekään, jotka kynsin hampain tarttuvat perinteisen talouskasvun jatkumiseen kuitenkaan toivovat ihmiskunnan tuhoa. Pikemminkin taustalla ovat luutuneet käsitykset ja haluttomuus muuttaa yhteiskunnallisia rakenteita.

Olisiko ”ihmisetön maailma”, jossa olisi ”vain silmäkantamattomiin ruohoa, ja jänis istumassa sen keskellä”, parempi kuin nykyinen maailmamme? Vai lakkaisiko — solipsista näkemystä mukaillen — maailma olemasta, jos ihmistajunta sammuisi? Nämä kysymykset tuntuvat siksi teoreettisilta, ettei niihin hevini tartu. Jos ihminen aidosti toivoo ihmiskunnan tuhoa, joka toki on kuviteltavissa oleva mahdollisuus, uskon sen johtuvan kyseisen yksilön patologisesta katkeroituneisuudesta tai hädästä.

Vitalistisen näkemyksen mukaan ihmisen perusprinsiippi on elinvoima, siis elämää säilyttävä ja edistävä voima. Nietzscheillä tämä voima on vallantahto. Vaikka ei hyväksyttäisikään vallantahtoa ihmisen perussubstanssina, uskon, että ihmisessä itsessään on elämää säilyttävä taipumus. Siksi toive ihmiskunnan tuhosta tuntuu elämän ja järjen vastaiselta.

Ihmiskunnalle kokonaisuutena ei mielestäni voi nimetä jotakin eettistä tehtävää. Paha ja hyvä ovat mielestäni sidoksissa subjektiin. Siksi on jokseenkin mahdotonta hahmottaa jokin sellainen päämäärä, joka olisi yksiselitteisesti hyvä ihmiskunnan kannalta. On toki olemassa tiettyjä ylimalkaisia ohjeita, joita toivoisi ihmiskunnalla seuraavan — kuten kestävä kehitys — mutta yksilöllisten elämänohjeiden tavoin näitä ei voida pitää absoluuttisina, yleispätevinä normeina.

Itse haluaisin pitää kiinni jonkinlaisesta rationaalisesta kehitysoptimisista. En usko ihmiskunnan voivan nousta luonnon yläpuolelle, luonnosta riippumattomaksi olioksi, mutten usko sen myöskään ajavan itseään perikatoon. ”Todellisuus jäisi koskemattomaksi”, Lawrence kirjoittaa. Itse kysyn: miten todellisuus voisi olla koskematon, vaikkei siinä olisikaan ihmistä?

ANTIIKIN AJATTELUN KÄSIKIRJA

Holger Thesleff & Juha Sihvola,
Antiikin filosofia ja aatemaailma.
WSOY, Helsinki 1994. 471 s.

On erinomaisen ilahduttavaa, että Holger Thesleff ja Juha Sihvola ovat koonneet käsikirjan antiikin filosofiasta. Tämä on tärkeä työ suomalaisessa filosofiassa erityisesti tällaisena aikana, jona filosofian historian suosio on huomattavasti kasvassa.

Filosofian historioita on suomen kielellä saatavissa perin kehnosti. Jos arvioimme Urpo Harvan kirjasen *Suuria ajattelijoita* liian suppeaksi, ei suomeksi ole oikeastaan kirjoitettu kuin kolme yleisempää esitystä: Arvi Grotenfeltin *Uuden ajan filosofian historia*, J. E. Salomaan I ja Esa Saarisen *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Myöskään Jussi Tenkun kirjaa *Vanhan- ja keskiajan moraali filosofian historia* ei tietenkään pidä unohtaa.

Käännöksiä on toki jonkin verran, ja on tietysti oltava iloinen siitäkin, että WSOY on ottanut Bertrand Russellin huvittavasta *Länsimaisen filosofian historiasta* uuden painoksen.

Grotenfeltin teosta ei juuri kukaan enää tunne. Teos on jo vanhentunut. En kuitenkaan pidä vanhentuneena hänen ensimmäisen painoksen esipuheeseen 1898 kirjaamaansa motivaatiota ensimmäisen suomenkielisen filosofian historian kirjoittamiselle:

”Vaikka ylioppilaalta täytyy vaatia niin paljon suurten sivistyskielten taitoa, että hän voi käyttää vieraskielisiä oppikirjoja, niin on kuitenkin luonnollista, että monessa tieteessä, ja kenties kaikkein enimmin juuri filosofiassa, oppivan käsitys kärsii tuntuva haittaa mitä elävyyteen ja selkeyteen tulee, jos hänen täytyy käyttää yksinomaan vieraskielistä kirjallisuutta.”

En usko, että Grotenfeltin oivallus rajoittuu opiskelijoihin. Käsittäkseni filosofia, ja siis myös sen historia, on sellainen ala, jota on aina tehtävä myös omalla kielellä. Suomessa tulisi olla saatavissa riittävästi suomenkielistä filosofiaa, vaikka kielialueemme tietenkin on liian pieni, että kukaan vakava filosofian harrastaja tulisi toimeen pelkällä suomen kielellä.

Filosofian historiat eivät välttämättä vanhene. Tästä on olemassa lukuisia esimerkkejä. Ehkä oivallisin on vanhin tunnettu: Diogenes Laertoksen 200-luvun lopulla kirjoittamat suurten filosofien elämäkerrat. Tämä teos on edelleen omalla tavallaan erinomaisen käyttökelpoinen.

Salomaan ja Saarisen historiat ovat huvittavan vastakkaisia esimerkkejä siitä, miten kirjoittamisen ote vaikuttaa tekstin kestävytyteen. Saarisen kirja on ehkä toistaiseksi kivempää luettavaa, mutta se alkaa jo vaikuttaa vanhentuneemalta kuin Salomaan yli puoli vuosisataa vanhempi teos.

Siinä missä Salomaa piirtää kehityskaaria saksalaismaisella täsmällisyydellä, jopa piittaamatta kiinnostavuudesta, Saarisen intressi on kytkeä klassikkoajattelijat päivänpolttaviin filosofisiin muoteihin. Muodit vaihtuvat jo kymmenessä vuodessa, ja niinpä kirja vanhenee.



Ennusteeni Thesleffin ja Sihvolan kirjan iälle on Salomaan kirjan ikää pitempi. Tämä teos on tosiseikkojen ympärille rakentuva käsikirja, joka pyrkii lähestymään aihetta nimenomaan niin sanotun historiallisen rekonstruktion keinoin. He eivät välitä siitä, kiinnostaako jokin tietty antiikin ongelmanasettelu ketään nykyään, he esittelevät sen mahdollisimman uskollisesti sellaisella tavalla, jonka kyseinen antiikin ajattelija olisi hyväksynyt.

Thesleffin ja Sihvolan kirjaa voi siis hyvin käyttää referenssinä, kun joutuu miettimään onko jonkun esittämä kyseenalainen tulkinta jostakin antiikin filosofista historiallisesti puolustettavissa. Thesleff ja Sihvola eivät juuri ota kantaa tulkin-

nallisiin kiistoihin, he esittävät asian niin kuin se antiikissa esitettiin, ei niin kuin nykyfilosofi sen esittäisi.

Tällä lähestymistavalla on tietenkin myös ongelmansa. Ehkä päällimmäisin on se, että tuloksena olevaa kirjaa ei voi suositella iltalukemiseksi kuin unettomuudesta kärsiville. Filosofian tarina Thaleesta Boethiukseen ei tällaisessa kirjassa jännity juonelliseksi. Yksityiskohtien paljous peittää alleen suuret käänneet.

Jos haluaa perehtyä antiikin filosofiaan tämän kirjan avulla, kannattaa käsittääkseni ottaa rinnalle jokin Russellin *Länsimaisen filosofian historian* kaltainen juonellinen teos. Täytyy lähteä liikkeelle jostakin rautalankamallista, että todella pääsisi näkemään antiikin filosofian tarinaa. Tällä suosituksella en suinkaan tarkoita sitä, että Russell antaisi paremman kuvan itse tarinasta. Pikemminkin päinvastoin. Thesleff ja Sihvola tuntevat antiikkia varmasti Russellia paremmin, ja heidän tulkintansa ovat epäilemättä luotettavampia. Tämä käsikirja ei vain toimi Russellin teoksen tavalla juonellisenä romaanina.

Jonkin verran asiaa olisi auttanut, jos tekijät olisivat tehneet kokoavista jälkikatsauksista laajempia. Niissä olisi myös ollut tilaisuus esittää tulkinnallista ainesta ilman, että historiallinen luotettavuus olisi joutunut uhatuksi.

Koska kysymyksessä on käsikirja, olisi asiasanahakemisto ollut paikallaan, vaikka auttaahan henkilöhakemistokin tietysti aika pitkälle. Muuten teos toimii hyvin: teksti on johdonmukaista, rakenne on selkeä ja koottu hyvään sisällysluetteloon. Kirjallisuuskatsaus vaikuttaa erinomaiselta. Näyttää siltä, että teos ei tosiaan jätä pulaan kenenkään antiikin ajattelijan kohdalla: kaikki ovat mukana.

Mielestäni on aivan oikea ratkaisu jättää Platon ja Aristoteles tällaisessa kirjassa suhteellisen vähälle huomiolle. Näiden suurnimien käsittelytapakin — tuotannon käyminen läpi teos teokselta — vaikuttaa onnistuneelta. Mikäli muodin merkkejä voi ennakoita, näiden länsimaisen filosofian niin sanottujen kivijalkojen vähätteleminen sopii sikkälikin kuvaan, että lähivuosikymmeninä tullaan olemaan suhteellisesti kiinnostuneempia hellenistisen ajan ajattelijoista, kuten Epikuroksesta ja stoalaisista.

Suurilla sivistyskielillä julkaistavassa materiaalissa on jo selvästi näkyvissä, että kiinnostus antiikin filosofiaan ei enää välttämättä tarkoita Sokrateen, Platonin ja Aristoteleen ajattelua. Toivon mukaan tämä trendi alkaa vähitellen levitä

Suomeenkin.

Filosofian historia ei ole vain irrallisten ajattelun jättäiläisten galleria. Tämä visio on vain harha, joka perustuu uuden ajan myötä kasvaneeseen tapaan palvoa yksilöitä. Oleellisimpia filosofian historioissa ovat narratiivit, kertomukset tiettyjen ajattelutapojen kehityksestä. Näitä narratiiveja ovat tuottaneet ihmiset, ja on luonnollista kiinnittää erityistä huomiota suurissa käännteissä vaikuttaneisiin nimiin, mutta sikäli kuin puhutaan historiasta, puhutaan kertomuksesta, jossa on mukana paljon erilaisia henkilöitä erilaisissa rooleissa.

Thesleff ja Sihvola ovat historioitsijoita, ja heillä on hyvä silmä kehityslinjoille. Silti jäämme odottamaan, että joku uskaltaisi kirjoittaa suomeksi reippaan tulkinallisen kertomuksen siitä, mitä filosofian historiassa oikeastaan on tapahtunut.

Mikko Yrjönsuuri



TAJUNNALLISUUDEN PUOLUSTUS

Lauri Rauhala, *Tajunnan itsepuolustus*. Yliopistopaino, Helsinki 1995. 171 s.

Professori Lauri Rauhala on kehitellyt omaa näkemystään ihmisestä ja ihmistutkimuksesta usean vuosikymmenen ajan. Rauhalan kehittäneiden lähtökohtana ovat olleet erityisesti psykologian, psykiatrian ja psykoterapian käytännöt. Hänen työnsä on kuitenkin laajentunut kattamaan yleisemminkin ihmistutkimusta ja auttamistyötä koskevaa problematiikkaa. Tätä kehittäjä Rauhala jatkaa myös uusimmassa teoksessaan, joka keskittyy ihmisen ns. tajunnalliseen olemassaoloon.

Rauhalan työn peruskivi on hänen analyysinsä ihmisen olemassaolon kolmesta perusmuodosta, jotka hän perustaa eri-

tyisesti Martin Heideggerin, Edmund Husserlin ja Wilhelm Diltheyn töihin. Tätä kolmen perusmuodon muodostama kokonaisuutta Rauhala kutsuu eksistentiaalisen fenomenologian holistiseksi ihmis-käsitykseksi. Käsityksessä erotetaan toisistaan kolme olemassaolon muodostavaa tapahtumisen perusstruktuuria, jotka ovat kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen olemuspuoli. Kehollisuudessa on kyse aineellis-organisestä olemassaolosta, tajunnallisuudessa psyykkis-henkisestä olemassaolosta ja situationaalisuudessa oman tajunnan ja kehon suhteista todellisuuteen.

Kunkin olemuspuolen sisällä tehdään edelleen yksityiskohtaisempia erotteluja. Kehollisuus olemuspuolena toteuttaa elämän fyysistä, aineellista puolta. Tajunnallisuus ohjaa olemassaolon kulkua merkityssuhteiden avulla. Sen piirissä erilaiset ja eritasoiset merkitykset ja merkityssuhteet kehkeyttävät ja konstituovat maailmankuvan, joka on tajunnassa olevien merkityssuhteiden kokonaisuus. Situationaalisuus taas on eräänlainen pelitila, johon kehollisuus ja tajunnallisuus sijoittuvat. Siihen kuuluvat kaikki asiat, asiantilat ja objektit, joihin ihminen on kehonsa ja tajunnallisuutensa kautta suhteessa ja jotka ovat kehollisuuden ja tajunnallisuuden todellistumisen ehtoja.

Rauhalan mukaan tajunnallisuus kuvaa ihmisen kokemisen kokonaisuutta merkity maailman tasolla. Tämä tarkoittaa merkitysten kehkeytymisen, niiden keskinäisiin suhteisiin asettumisen ja merkitysten jatkuvan muuntumisen prosessia. Vain tajunnallisuudelle on olemassaolon ehtona mm. ideaalinen todellisuus eli sellaiset asiat kuin arvot ja normit. Tajunta kokonaisuutena merkitsee ihmisen omaa kokemusta, joka esimerkiksi laajentaa hänen elämäänsä menneisyyteen ja tulevaisuuteen, mahdollistaa luovuuden, ihmettelyn ja suunnitelmallisuuden. Siinä myös käsitämätön pyrkii etsiytymään käsitettävyyden piiriin ja käsitetty tajunnan periferiaan.

Olemuspuolet toimivat suhteessa toisiinsa ja konstituivat toinen toisensa. Näistä ei yksikään voi olla olemassa itsenäisenä oliona ilman toisia olemuspuolia, vaan jokainen edellyttää toinen toisensa ollakseen itse olemassa. Vasta kokonaisuuden huomioon ottaen voidaan puhua ihmisestä ja häntä on Rauhalan mukaan myös pyrittävä ymmärtämään ja tarkastelemaan tuon perusjaon muodostamassa kokonaisuudessa.

Olemuspuolien omanlaiset problematiikat

Olemassaolon kolme perusmuotoa ovat Rauhalan mukaan lähtökohta ihmistä tutkivalle ja tarkasteleville tieteille ja käytännöille. Kukin perusmuoto edustaa omanlaistaan problematiikkaa, jota ei pidä

reduoida toisiin perusmuotoihin. Adekvaatti tutkimus edellyttää olemuspuolen problematiikkaa vastaavia käsitteitä ja käsitejärjestelmiä, joiden ei tule ylittää omaa pätevyysaluettaan. Kehollisuuteen keskittyvä tutkimus selvittää tällöin elintoimintojen funktioita, tajunnallisuuteen keskittyvä tutkimus tarkastelee merkityksen ongelmaa, ja situationaalisuudessa ovat kohteena ne asiantilat, joihin ihminen on suhteessa, kuten sosiaaliset suhteet, arvot ja normit sekä ympäristö. Situaatioon problematiikkaan liittyvässä tutkimuksessa on Rauhalan mukaan kyseessä kehollisuutta ja tajunnallisuutta epäyhtenäisempi problematiikka, koska situaatio on moniulotteinen ja historiallisesti monikerroksinen. Adekvaatti empiirinen tutkimus kuitenkin selvittelee sitä, miten situaation rakennetekijät ovat mukana toisissa olemuspuolissa.

Koska yhden olemuspuolen ongelmaa ei voi ymmärtää jonkin toisen olemuspuolen käsitteiden avulla, kritisoi Rauhala tuttuun tapansa kaikkia sellaisia käsityksiä ja virtauksia, jotka eivät ota huomioon problematiikkatyyppien erilaisuutta. *Tajunnan itsepuolustuksessa* hän erittelee tajunnan kokonaisuuden ja erilaisten merkityssuhdekokonaisuuksien ainutlaatuisuutta. Osansa kritiikistä saavat erityisesti eräät kognitiotieteiden suuntaukset, jotka pyrkivät samastamaan tutkittavan fysikalistis-mekanistisen kognition ja tajuntaan liittyvät ilmiöt. Monissa kognitiotieteiden suuntauksissa tajunta saa Rauhalan mukaan aivan liian kapea-alaisia tulkintoja. Esimerkkinä hän mainitsee merkitysten näkemisen fysikaalisten aivotilojen tuotteina.

Voimakkaimmin tajuntavihamielisenä Rauhala pitää ns. kognitivismia, jolla hän viittaa kognitiotutkimuksen jyrkimpään materialistiseen kehitysvaiheeseen. Kognitivismi määrittelee kognition siten, että siinä on kyse erilaisten laskennallisten sääntöjen ohjaamasta symboleilla operoimisesta. Tällaisen tutkimuksen johdosta merkitysten synty ja niiden keskinäiset suhteet selitetään erilaisten tietokonemallien tai muiden vastaavien avulla. Rauhalan mielestä tajunnan problematiikan kapea tulkinta, väärinymmärtäminen tai samastaminen luonnonilmiöihin sekä näihin liittyvä holistisuuden sivuttaminen ovat vaarallisia oppeja, koska ne sisältävät virheellisen ajatuksen, jonka mukaan esimerkiksi ihmisen maailmankuva — mm. sen eettiset sisällöt — olisi fysiologisesti manipulointavissa.

Kausaaliajattelu ja ihmisen ainutlaatuisuus

Toisena Rauhalan pääasiallisena kritiikin kohteena on kausaalinen selittäminen, jota hänen mukaansa pidetään ihmistutkimuksessa ja usein humanistisillakin

tutkimusaloilla ainoana tieteellisyyden kriteerinä. Russelliin ja von Wrightiin nojaten Rauhala puolustaa näkemystään siitä, että merkitystajunnassa esiintyviä ilmiöitä ei ole mielekästä tutkia vain aivojen kausaalisenä tuotoksena, robottimaisen ihmiskäsityksen puitteissa. Konemaisen ihmiskäsityksen sijasta on otettava huomioon ihmisen kokemus, joka liittyy hänen elämäntilanteisuuteensa eli situationalisuuteensa. Tällainen tutkimusideologia edellyttää Rauhalan mukaan fenomenologista ja ainakin jossakin määrin nykyistä kasvatuksellisempaa otetta.

Rauhalan tuotantoon aiemmin tutustuneelle hänen uusin tajunnan tuotteensa ei anna filosofisesti kovinkaan paljon uutta. Rauhala käsittelee pääosin samoja kysymyksiä kuin aiemmissakin teoksissaan. Useimpia *Tajunnan itsepuolustuksen* aihepiirejä hän on tarkastellut sitä paitsi huomattavasti laajemminkin aiemmissa teoksissaan ja artikkeleissaan. Näitä ovat mainitut olemuspuolten erilaiset problematiikat ja siitä seuraava metodinen monopluralismi, tajunnan psyykinen ja henkinen puoli sekä kausaaliselittämisen liittyvät ongelmat ja keskiarvolakien ihmistä tyypistävä vaikutus.

Mielenkiintoisinta antia teoksessa on tajunnan ongelmaan liittyvien käsitteiden tarkastelu tajuntaa sivuavissa tieteissä. Tajunnan kokonaisuuden kannalta mielenkiintoista on myös teoksen lopun tyyppittely, jossa Rauhala erittelee erilaisia laadulliseen erilaisuuteen perustuvia tajunnan merkityssuhdekokonaisuuksia. Tällaisia kokonaisuuksia ovat tieto, tunne, tahto, intuitio, usko ja ns. epätavalliset tajunnan tilat. Näitäkin Rauhala on tosin käsitellyt aiemmin, eikä tässä teoksessa edetä juuri hahmotelmanomaisuutta pitemmälle.

Rauhala käyttää hyväkseen filosofista näkemystään ihmistajunnasta myös esitystavassaan, jossa termit ja käsitteet ovat harkittuja ja perusteltuja ja ne esitetään hyvässä järjestyksessä ilman turhia sivupolkuja. Tämä tekee Rauhalan esityksestä selkeätä ja johdonmukaista sekä tässä että muissa hänen teoksissaan. Rauhalan filosofian perusajatukset tulevat esitetyiksi, joten hänen ajatteluunsa tutustumisen voi aloittaa myös tästä teoksesta.

Rauhalan ajattelussa on huomionarvoista se, että hän ei juurikaan käsittele ihmisen elämäntilanteisuuden ongelmallisuutta. Näin on laita tässä teoksessa, samoin kuin koko Rauhalan tuotannossa, ehkä lukuunottamatta esitelmää arkkitehtuurista vuodelta 1977, jossa Rauhala käsittelee rakennetun ympäristön osuutta ihmisen tajunnallisessa ja kehollisessa hyvinvoinnissa. Yleensä ottaen Rauhalan viittaukset mm. situationin suotuisiin tai epäsuotuisiin, positiivisiin tai negatiivisiin sekä konkreettisiin tai ideaalisiin tekijöihin sisältävät hyvin suhteellisia käsityksiä ihmisen elämäntilanteisuudesta. Erityisesti näin on laita erilaisten olosuhteiden ja edellytysten

kohdalla, joiden varassa ihminen joutuu reaalistumaan. Tällä on merkitystä erityisesti siksi, että Rauhalan teoriaa käytetään runsaasti empiirisessä tutkimuksessa (mm. väitöskirjoja kasvatustieteeseen, teologian, hoitotieteeseen ja valtiotieteeseen aloilta). Tällöin Rauhalan ajatteluun nojautuen on helppo pitäytyä yksipuolisesti siinä ajatuksessa, että tajunnalliset kyvyt ovat kaikki kaikessa ja ihminen kykenee itse kehittämään itselleen mahdollisimman suurta hyvinvointia, olivatpa hänen lähtökohdansa millaiset tahansa.

Rauhalan ajattelu lähtökohdalla voidaan korostaa liikaa sitä, että kasvatuksen, omaehtoisen vastuunoton, terapian tai vaikkapa jonkin mystisen nauruherätyksen avulla tajunnallisuutta voidaan kehittää riippumatta siitä, minkälaisessa konkreettisesti tilanteesta ihminen joutuu elämään. Tämän perusteella on helppo liioitella ihmisen omaa velvollisuutta, vastuuta ja kykyä sekä sivuuttaa hänen situaatioonsa kuuluvat todelliset ehdot ja edellytykset. Poliittis-hallinnollisella koneistolla näyttäisikin olevan mielenkiintoa tämänsuuntaisiin painotuksiin. Nykypäivänä ihmisen situaatioon kuuluvat olennaisesti mm. kilpailua, markkinaperusteisuutta ja avoimista sekä lähidemokratiaa korostavat konkreettiset paineet, joihin liittyen kaikkien halutaan sisäistävän mm. yrittäjyyteen ja henkilökohtaiseen vastuunottoon kuuluvia merkityssuhteita. Mutta siitä ei kannatakaan aina kovin paljon huolta, millaiset ovat ihmisen situaatioon kuuluvien merkityssuhteiden kehkeytymisen perustalla olevat taloudelliset, terveydelliset, alueelliset jne. edellytykset.

Heikki Suominen

n & n

BERGSON JA TARANTINO

Henri Bergson, *Nauru. Tutkimus komiikan merkityksestä. (Le Rire. Essai sur la signification du comique, 1900)*. Suomentanut Sanna Isto ja Marko Pasanen. Loki-kirjat, Helsinki 1994. 156 s.

On huomattava, että *Nauru* ei tutki nauramista, vaan komiikkaa. Alaotsikko *Tutkimus komiikan merkityksestä* kertoo tämän kyllin selvästi, mutta tästä huolimatta odottaisi myös nauramisen käsitteilyä. Ehkä hyvänä tarkoituksena on ollut tarttua

myös ihmisen nauramiseen, siis siihen hetkeen tai tilanteeseen, jossa ihmiseen tarttuu niin väijäämättömästi jokin, että hän ei voi kuin kieriskellä sen kourissa. Ainakin alussa Henri Bergson lupaa tarkastella nimenomaan naurun alkuperää, mutta tämä näyttää hautautuvan ainakin osittain komedian keinojen tarkastelemisen alle.

Ehkäpä liiallinen vakuuttuneisuus nimenomaan naurun yhteiskunnallisesta merkityksestä saa Bergsonin sokaistumaan nauramisen kokemukselle, ja naurusta tulee ennen kaikkea etäistä, viileää, äylle suunnattua, tunteetonta. Naurussa korostuu jollekulle toiselle nauraminen: toisen tavoille, toisen tekemisille, toisen toiluille. Naurun merkitys on ennen kaikkea yhteisön yhtenäisyyden korostamisessa: kaikkea tavoista ja tottumuksista poikkeavaa rangaistaan naurulla.

En halua kieltää sitä, että naurulla on yhteisöllinen merkitys ja että nauru syntyy nimenomaan ihmisten yhdessäolon kautta. Mutta jos nauru kohdistuu vain johokin yhteisön jäseneseen tai ulkopuoliseen, joka ei toimi yhteisön edellyttämällä tavalla, tavoitetaan vain yksi puoli naurusta, rangaistuksen puoli. Naurun kiinnittyminen tällä tavalla naurajien ulkopuolelle ei kerro vielä mitään siitä, mitä naurajassa tapahtuu. Vai riittääkö nauramisen syyksi se, että jossakussa toisessa ihmisessä tapahtuu jotakin tai tämä tekee jotakin naurettavaa? Mikä tässä "aiheuttaa supistuksia, lajennuksia, ravistuksia ruumiissamme"?

Bergson pyrkii paikallistamaan naurun alkuperää komedian kautta. Esseiden päähuomio on niissä keinoissa, joilla komedia taiteen lajina pyrkii ja onnistuu synnyttämään naurun. Komediallisessa tiivistyessä naurattamisen taide: taito tarttua ihmisen elämässä sellaisiin piirteisiin, jotka saavat yleisön nauramaan.

Komedian tutkiminen on ilmeinen tie, koska komedioissa, ainakin hyvissä sellaisissa, on osuttu ihmisten nauruhermoon. Niissä on siis jollakin tavalla tiedettävä, mikä ihmisiä naurattaa. Tämän ei tarvitse mennä hyvän idean toistamista pidemmälle, mutta me voimme kysyä, mikä tässä hyvässä ideassa naurattaa. Jonkinlaisena käsikirjana komediaan nämä analyysit näyttävät toimivan edelleenkin, kuten *Pulp Fiction* osoittaa.

Pulp Fiction

Pulp Fiction täyttää useimmat Bergsonin naurettavuuden kriteerit: Ensinnäkin koko rakenne perustuu *erillisten sarjojen kohtaukseen*. Toiseksi koomiset tilanteet syntyvät *epähuomiosta*, esimerkiksi mainoskatkelmana useasti nähty panttivangin ampuminen. Myös jonkinlainen *roolivaihdos* on nähtävissä: palkkatappaja ei olekaan kylmäverisen harkitseva ja tehokas vaan tihelöiva pelle. Tästä esimerkkinä Travolta, joka ammutaan huussinovelille kesken kytäys-

keikan — ja vielä omalla asella, jonka hän on huolimattomasti jättänyt keittiön tiskipöydälle mennessään paskalle lukemaan Modesty Blaisea. Itse ampuminenkin tapahtuu oikeastaan epähuomiossa: Bruce Willis välipalaa tehdessään äkkää aseensa tiskipöydältä ja hätkähtää kesken uhkailunsa valmistuvia paahtoleipiä: jälleen sarjojen kohtaaminen. Samassa tilanteessa on nähtävissä myös *kohtalon puuttuminen peliin*: ampumiskohtaus ei ollut Brucen aikomuksissa vaan koko tilanne tekee ihmisistä kohtalon heittelemää sätäkynukkeja. Ja jälleen kerran roolit vaihtuvat: John oli tappamassa Brucea, mutta tappajasta tuli-kin tapettu.

Tunteettomuus: jos meissä herää sääli tapaturmaisesti kuollutta panttivankia kohtaan, se ei huvita meitä sen enempää kuin nauratakaan. Siksi huomio kuolleesta vedetään välittömästi tappajaparin keskinäiseen nahisteluun ja syytelyyn. Tai oikeastaan ongelman ratkaisuun: miten selvitä tilanteesta, keskellä kaupungia, auto verestä punaisena.

Elämä ja mekanismi

Tässä nykyaikaan siirrettyinä joitakin niistä komediakirjoittajille tyypillisistä keinoista, joilla yleisöä yritettiin jo 1800-luvulla naurattaa. Olennaisin niistä on tiivistettävissä kahteen vastakkaiseen voimaan: *elämä ja mekanismi*.

Komedian peruselementtinä Bergson pitää elämän korvaamista mekanismilla. Kaikki edellä mainitut keinot ovat vain yksittäisiä tapauksia tästä perussuunnasta. Hyvä komedia pyrkii hienovaraisesti osoittamaan mekaanisia piirteitä ihmisen toiminnassa, tilanteissa ja luonteessa. Nimenomaan hienovaraisuus on tärkeää. On synnyttävä vaikutelma, että mekaanisuus on luonnollinen osa ihmistä. Ihmisen luontainen joustavuus pyritään näyttämään kuitenkin perimmältään jäykkänä, joustamattomana, konemaisena, minkä arkipäiväisiä ilmentymiä ovat epähuomio, poissaolo ja hajamielisyys.

Tietyllä tavallaan arkipäiväinen nauru syntyy huolimattomuudesta, holtittomuudesta, hajamielisyysdestä, mutta minkään näistä ei tarvitse vielä itsessään olla naurettavaa.

Bergson paikantaa hajamielisuuden sisäiseksi komiikan lähteeksi: ihminen on jollakin tavalla poissa tästä maailmasta. Kehittyneempi muoto tästä samasta teemasta on se, että ihminen ei enää ole vain *poissa* tästä, vaan on nimenomaan *läsnä* jossakin muualla — kuvitteellisessa todellisuudessa, kuten esimerkiksi Don Quijote.

Tässä haaveilijoiden ja uneksijoiden maailmassa nauru kohdistuu samaan kompasteluun ja törmäilyyn kuin pinnallistemmassakin esimerkissä. Siihen sisältyy kuitenkin välittömästi jo toinenkin puoli: koska he eivät ole hajamielisiä vain siksi,

että ovat poissa, vaan siksi, että ovat läsnä jossakin muualla — “heidän epähuomionsa on systemaattista, yhden keskeisen ajatuksen ympärille järjestäytyneitä” — myös heidän kompasteluistaan tulee tavallaan systemaattisia, koska heidän unelmansa törmää jatkuvasti todellisuuteen ja näin todellisuus pyrkii oikaisemaan unelmaa.

Tässä on mukana jo kaksi muutakin puolta. Ensinnäkin tällaisten unelmoijien ympärille kerääntyvät naurajat: he siis tavallaan kokoavat yhteisöä yhteen. Toiseksi läsnä on yksilön tragedia. Tragedia kulkee koko ajan komedian kääntöpuolella. Esimerkiksi luonteenheikkoudet ovat traagisia, mikäli ne mukautuvat ihmiseen, mutta koomisia, mikäli ihminen mukautuu niihin. Ihminen ottaa ylleen vaatteet, jotka eivät hänelle istu. Esimerkiksi hajamielisyysdestä tulee ihmiselle ulkokohtainen puite, johon hän mukautuu: hän hyväksyy oman hajamielisyytensä ja alkaa toimia sen mukaan. Mikäli hän ei tiedosta niiden koomisuutta, hän on koominen. Jos koomisuus tiedostetaan, hän pyrkii muuttamaan niitä ja näin saavuttaa yhteisön hyväksynnän. Tragedian henkilö ei muuta käyttäytymistään, vaan seuraa omaa linjaansa yhteisöstä välittämättä. Komedian henkilö toimii valmiissa kehityksessä, jota hän ei tunne, mutta jonka katsoja tuntee ja pystyy tämän kehityksen avulla arvaamaan henkilön toiminnan, joka saadaan näyttämään automaattiselta ja epähuomiossa tapahtuvalta: hän ei huomaa sitä kehystä, jonka vanki hän on.

Komedian keinoina ‘mekaniikalla silattu elollinen’ tiivistää Bergsonin ajatuksen naurun alkuperästä. Näiden avulla komedia saa yleisönsä nauramaan. Kun jo ennalta eläväksi tai joustavaksi tai vapaaksi tiedetty näytetään mekaanisena tai jäykkänä tai kohtalon ohjaamana, ihmiset saadaan nauramaan.

Kuitenkin, eikö nauru yhdeltä olennaiselta osaltaan ole osoitus juuri joustavuudesta ja synny juuri siitä? Pelkkä mekaaninen jäykkyys ja tottumukset eivät naurata muuta kuin ulkopuolista. Mutta jos ajatellaan tilannetta, jossa itse on mukana nauramassa, niin eikö nauru silloin synny juuri joustavuudesta, eloisuudesta ja oivaluksista — ei jäykkyydestä ja mekaanisuudesta ja tottumuksesta. Kun naurusta tulee osa leikkiä, silloin se ei ole ulkopuolista vaan välitöntä kontaktia todellisuuden kanssa. Silloin elämä nauraa.

Elämän vääristymät ja jäykistymät voivat olla kyllä osaltaan naurun kohteena, mutta kuitenkin vain ulkopuolisina. Tässä Bergsonin ajatus naurusta näyttäisi olevan aivan liian jäykkä, tai sitten komedia taiteen erityisenä lajana on erikoistunut nimenomaan näihin vääristymiin ja niiden osoittamiseen. Tämä on Bergsonin kannalta ratkaiseva kohta, koska sen mukaan hänet voi joko ottaa vakavasti tai muuttaa nauruttavaksi.

Jos otetaan vakavasti Bergsonin pyrki-

mys tutkia komiikkaa, niin hänellä ei näyttäisi olevan mitään hätää joutua naurun-alaiseksi. Mutta jos tarkoitus on osoittaa jollakin tavalla se kohta, jossa nauru tarttuu ihmiseen, niin silloin kuva ei ole tyydyttävä. Bergson itse siteeraa muun muassa Immanuel Kantin ja Herbert Spencerin ajatusta naurusta. Kumpikin ajattelevat, että nauru syntyy kun ihminen kohtaa tyhjyyden — nauru on naurua tyhjyyden edessä. Bergson hylkää tämän mahdollisuuden suoralta kädeltä.

Tämä on ehkä hätäköityä ja osoittaa jälleen yhteiskunnallisen merkityksen korostunutta asemaa hänen analyysissaan. Nimittäin komedian peruskeino, elämän korvaaminen mekaniikalla, ei sisällä ainoastaan ajatusta tämän korvaamisen tuomittavuudesta ja rankaistavuudesta. Asetelman läpi on nähtävissä myös leikki ja sen välitön oivaltaminen. Kun elämä näyttää komediassa toisenlaisena kuin sen elämme, se näyttää toisen vaihtoehdon, toisen näkökulman, jonka oivaltaminen synnyttää viipymisen näiden kahden näkökulman välissä, tavallaan tyhjyydessä: kumman valitsen? Komedia ei tee selvää valintaa, vaan jättää kummankin mahdollisuuden voimaan: toisen ihmisen tietoisuuteen ja toisen se näyttää henkilöissään.

Edellisen vuoksi *Nauru* ei ole tutkimus nauramisesta, vaan tietynlaisesta naurusta, joka on mahdollista liittää komediaan taidemuotona. Siis johonkin inhimilliseen tuotteeseen, jonka tehtävänä on yleistään elämästä naurettavia piirteitä. Tämä on kuitenkin eri asia kuin naurava elämä: tilanne, jossa nimenomaan välitön yhteys todellisuuteen synnyttää nauravan oivaluksen, eräänlaisen kepeyden ja välittömyyden maailmasuhteessa.

Komediallinen nauru tarkastelee nimenomaan *vääristymiä* tässä maailmasuhteessa. Naurun syntyminen mekaanisen ja elollisen väliseen jännitteeseen tarkoittaa itse asiassa kaiken inhimillisen ja luonnollisen välistä jännitettä. Kaikki ihmisen tottumukset ja ajatukset ja teokset ovat jäykkiä ja koomisia suhteessa elämän joustavuuteen. Tämä selittää sen, että nauru on nimenomaan inhimillinen piirre: kun ihminen tajuaa oman ajatuksensa tai tekonsa suhteellisuuden elämään, hän näkee samalla sen jäykkyyden ja taipumattomuuden ja siis naurettavuuden.

Vesa Jaaksi



MARKIISI DE SADEN NAURU

Timo Airaksinen, *Markiisi de Saden filosofia* (*The Philosophy of the Marquis de Sade*, 1991). Suom. Manu J. Vuorio. Gaudeamus, Helsinki 1995. 272 s.

Donatien Alphonse Francois de Sade eli *Markiisi de Sade* (1740-1814) on ollut yksi länsimaisen kirjallisuuden ja ajattelun merkillisimpiä ja kiistellyimpiä hahmoja. Hänen nimensä on tullut tunnetuksi sadismin käsitteessä ja erilaisiin perversioihin ja moraalittomuuteen liittyen. Todellinen Sade olikin oikea irstailija, jonka ei kuitenkaan koskaan tiedetä eläneen teoksissaan kuvaamaa elämää tai tappaneen ketään. Hän eli 20-vuotta vankilassa ja oli tuomittu kuolemaan, joka tosiasia ei kuitenkaan todista hänen erityisestä pahuudestaan; kuolemanrangaistukseen riitti tuolloin syyte sodomista.

Loppuelämänsä Sade vietti ilmeisen tervejärkisenä mielisairaalaan suljettuna. Nämä kymmenet laitosvuodet muodostuivat myös hänen kirjallisen tuotantonsa perustaksi. Tuloksena oli näytelmiä ja romaaneja, joista suomeen on käännetty *Justine, eli hyveellisen neidon kovat kokemukset* (Gummerus, Jyväskylä 1965) ja teoksen *Sodoman 120 päivää* johdanto (Love kirjat, Helsinki 1989). Teokset ovat muodoltaan filosofisella otteella höystettyä mielikuvituksellista kuvausta erilaisista paheista, perversioista ja julmuuksista, joita on yritetty myydä mm. pornona. Sinänsä melko tylsienkin ja luettelonomaisen kirjojen mielenkiintoa ja tärkeyttä lisää Saden liittyminen länsimaisen rationaalisuuden, ajattelun ja moraalien perinteeseen, ja erityisesti Saden omaan aikaan, jonka tuntemme nykyisin valistuksen aikautena.

Airaksisen Sade

Sade on tarjonnut haastetta monille tulkitsijoille sekä länsimaisen sivistyksen ja kulttuurin ihmettelijöille. Samalla hän näyttäytyy niin monikasvoisena, että tuntuu suorastaa ilkkuvan tulkitsijoilleen. Professori *Timo Airaksinen* on myös tarttunut Sadeensa ja julkaissut jo vuonna 1991 teoksen *Of Glamour, Sex and Sade* ja vuonna 1995 uutena laitoksena *The Philosophy of Marquis de Sade*, joka on nyt käännetty suomeksi nimellä *Markiisi de Saden filosofia*.

Airaksisen teos on outo sekoitus filosofiaa, kirjallisuuskritiikkiä sekä psykologiaa ja pureutuu Sadeen sellaisella rehevyydellä ja poukkoilulla, että Airaksisen ajatuskulkujen seuraaminen on äärimmäisen työlästä. Eräs syy tähän on, että Airaksinen käsittelee Sadea monessa eri tasossa, jotka tekstissä kuitenkin sekoittuvat toisiinsa. Airaksisen tematiikassa sekoittuvat yhteiskuntafilosofinen keskustelu yhteiskuntasopimuksesta, paheen psykologia, luonnonfilosofia, etiikan teoriat ja estetiikka, joista aineksista soppa kiehuu pikkuhiljaa yli, eikä lukija pysty enää erottamaan tasoja toisistaan.

Toisena syynä Airaksisen vaikeaselkoisuuteen on, että hän teoksen alussa asettaa kysymyksiä ja tavoitteita, joihin ei kuitenkaan koskaan vastaa eikä edes pysty vastaamaan. Airaksinen esimerkiksi kysyy, miksi ylipäättään lukea Sadea, ja esittää, että ilman Sadea ei voi ymmärtää suurta osaa nykypäivän mannermaisesta filosofiasta. Lukija odottaa, että tätä mielenkiintoista väitettä tullaan teoksessa myöhemmin tarkastelemaan ja perustelemaan, mutta ainoa tähän liittyvä lyhyt kommentti on vulgaari tulkinta Nietzscheä ja tämän ruoskapuheista. Se mikä lienee Airaksiselle itsestään selvää, ei ole sitä välttämättä lukijalle.

Samoin Airaksinen esittää, että hän pyrkii kehittämään filosofista teoriaa sekä Sadesta että paheellisesta tahdosta ja ymmärtämään paheellisuutta sellaisenaan. On syytä ihmetellä, että kun Airaksinen ilmeisesti tarkoittaa fiktion Sadea, miten tämä liittyy paheelliseen tahtoon sinänsä. Miten fiktiosta voi kehittää yleistä, todellisuutta koskevaa teoriaa? Yhtä hyvin voisi Aku Ankkaa lukemalla kehittää teoriaa ankkujen psyykkeestä.

Airaksisen Sade näyttäytyy lopulta onnettoman irstailijana, joka tähtää vain loputtomasti toistettavaan nautintoon ja purkautumiseen. Tällaisena Sade on luonnon perustattomuuteen nojaava olento, joka ei suinkaan pyri puolustamaan pahetta hyveeseen nähden, vaan pikemminkin Sade pyrkii puhtaaseen sekaannukseen ja tyhjyyteen, jossa arvoilla ei ole sijaa, ja jossa purkautuminen täydellistyy. Airaksinen esittää myös, että Saden projekti tähtää tällaisena yksinomaan luonnonomaisen halun täyttämiseen, jossa paheella ei ole mitään teke-

mistä yhteiskunnallisen tai rakenteellisen väkivallan kanssa. Tämä projekti on hänen mukaansa kaiken inhimillisen ajattelun ja motivaation tuolla puolen. Näin kysymys on pelkästään kaiken yksilöllisyytensäkin menettäneen indiividin arvoituksellisuudesta ja irrationaalisuudesta.

Saden kontekstiaalisuus

Tämä käsitys Saden eräänlaisesta sisäisyydestä näyttäytyy kuitenkin Saden kontekstiin nähden arveluttavalta. Ensinnäkin korostaessaan Saden irrationaalisuutta Airaksinen ohittaa sen systemaattisuuden, järjestelmällisyyden, rationaalisuuden ja tieteellisyyden ihailun, jota mm. pahetta maksimoiva Justinen sisko Juliette ja monet muut "pahetta harrastavat" toteuttavat Saden romaaneissa. Max Horkheimer ja Theodor Adorno kirjoittavatkin kirjassaan *Dialektik der Aufklärung* (*Valistuksen dialektiikka*), että Sade suorastaan luo kantilaisen järjestelmän ja rationaliteetin: "Kantilaisen systeemin arkkitehtoninen rakenne toimii kuin sadelaisen orgian voimistelupyramidi".

Sade toteuttaa Horkheimerin ja Adornon mukaan täysin valistuksen rationaliteettia ja siveysoppia, jossa järki on hyötyn perustuva kalkulaation ja suunnitelman organismi. Heidän mukaansa Sade kehitteli jo ennen Kantia tätä tiedon ja suunnitelman vetovoimaa toisiinsa. Tämä Airaksisen suhteen täysin vastakkainen tulkinta osuu mielestäni paremmin Saden omaan kontekstuaalisuuteen, jossa tämä itse oli näkemässä, miten Ranskan suuren vallankumouksen rationaalinen ja poliittiseen paratiisiin tähtäävä projekti johti vakaviin ongelmiin. Sade itsekin, aristokraatti kun oli, vältti giljotiinin vain koska häntä ei pystytty sitovasti tunnistamaan.

Näin Saden teksti liittyy olennaisesti myös "rakenteelliseen" väkivaltaan eikä vain haluun ja alitajuiseen, joihin me Freudin jälkeläiset olemme langenneet. Airaksinen kuitenkin kirjoittaa, että "Sade on inhimillisen kulttuurin kääntöpuoli. Hän on ihminen, jonka alitajuinen pääsi esille ainutlaatuisella tavalla" (s. 10). Tämä käsitys työntää Saden välittömästi 1900-luvulle ja irti kaikista kontekstuaalisista kiinnikkeistä, jotka ovat kuitenkin liian ilmeisiä ollakseen merkityksettömiä.

Toinen ansa, johon Airaksinen lankeaa, liittyy kirjallisen lajin, tragedian lukemiseen. Tragediassa länsimainen ihminen asettaa itsensä luontoa vastaan ja dramatisoi oman kohtalonomaisten lankeamisensa ihmisyydestä luonnonolioksi, joka kuvio Sadellakin on selvästi nähtävissä. Alunperin tragedia sisälsi kuitenkin satyyrisen huumorin, jonka olemme unohtaneet. Radikaalifeministiksi nimetty Camille Paglia kirjoittaa bestseller-kirjassaan *Sexual Personae*, että tragediassakin viimeinen sana on juuri komedialla, mutta me modernit

olemme projisoineet viktoriaanisen ja protestanttisen vakavuuden kaikkea tragediaan liittyvään ja alunperin pakanallista kohtaan. Näin Pagliankin mukaan Saden tekstissä kaikuu satyyrinen nauru, jossa luonto on aina vetämässä mattoa mahtipontisten ideaaliemme ja utopioidemme alta.

Samaan tragediseen nauruun viittasi myös Gilles Deleuze Nietzsche kohdalla. Se, joka ei lue Nietzscheä (ja Sadea) nauramatta, ja nauramatta makeasti, asetuu leijuvaksi subjektiksi, joka ei tajua olevansa historiallinen olento, jonka on nauramalla ja naurunalaisena ravisteltava itseään, jotta näkisi oman syvällä selkärangassa olevan historiallisuutensa ja rationaliteettinsa. Deleuzelle tämä nauru muodostaa vastakulttuurin horisontin. Se on "skitsonaurua" tai vallankumouksellista iloa, joka asetuu (freudilaista?) narsistista ahdistustamme ja syyllisyydentunnettamme tai sisäistä traagisuuttamme vastaan. Kuolemaantuomittu ja kymmeniä laitovuosia viettänyt Sade nauroi teoksissaan makeasti itselleen ja kulttuurilleen. Näin hänestä ei voi tehdä pelkästään sisäisyyden edustajaa.

Airaksinen ei lopultakaan osaa nauraa Sadelle ja itselleen, vaan esiintyy painavuuden henkenä, joka etsii teoriaa, ja erityisesti sisäisen paheen teoriaa.

Reijo Kupiainen



AITO ASIA

Charles Taylor, *Autenttisuuden etiikka*. (*Ethics of Authenticity*, 1992.) Suomentanut Timo Soukola. Gaudeamus, Helsinki 1995. 157 s.

Charles Taylor on huomattava kanadalainen nykyfilosofi, joka on tullut tunnetuksi mm. teoksestaan *Sources of the Self* ja

Hegel-kirjoistaan *Hegel* (1975) ja *Hegel and Modern Society* (1979). Yksi Taylorin keskeisistä teemoista ensimmäisestä monografiastaan *The Explanation of Behaviour* (1964) lähtien on ollut erilaisten reduktionististen hankkeiden vastustaminen. Osansa kriitikoista ovat saaneet mm. behavioristinen psykologia ja koko positivistinen tieteenihanne sekä monet muut luonnontieteelliseen selitysmalliin perustuvat projektit ihmistieteiden alueella. Lähinnä hänen tarkoituksenaan on ollut vastustaa positioita, joita voidaan luonnehtia 'naturalistisiksi'. Naturalismilla tarkoitetaan tässä sellaisia reduktionistisia hankkeita, jotka virheellisesti kuvittelevat ihmisen ja ihmisyyshänneen olevan analysoitavissa puolueettoman päättäjän riippumattomasta ja objektiivisesta perspektiivistä. Ihmistieteissä tällaiset epäkulttuurilliset tarkastelut eivät toimi, sillä ne erehtyvät pitämään objektiivisina tosiseikkoina ilmiöitä, jotka ovat historiallisesti muodotuneita ja tyypillisiä vain tietyllä elämämuodolle.

Taylorin erään keskeisen tukimuskohteen, modernin identiteetin, suhteen tämä tarkoittaa sitä, että naturalistiset ja epäkulttuuriset selitysmallit luulevat länsimaisen modernisuuden keskeisten piirteiden (kuten individualismin nousun, välineellisen järjen korostamisen, tosiasioiden ja arvojen erottamisen, 'maallistumisen') olevan kaikkien inhimillisten kulttuurien potentiaalinen kehitysaste. Taylor itse pyrkii omassa historiallissa ja kulttuurillisessa tarkastelussa korostavassa näkemyksessään hahmottamaan modernia ihmistä ja modernin kulttuuria vain eräänä mahdollisena elämämuotona. Modernilla (länsimaisella) ihmisellä on oma historiansa, joka ei ole muotoutunut välttämättömien kehityskulkujen mukaan, vaan ihmisen itsensä käymien kiistojen ja kamppailujen myötä. Tätä modernia identiteettiämme Taylor tutkii myös *Autenttisuuden etiikassa*.

Modernisuuden hankaluudet

Autenttisuuden etiikassa Taylor ei käytä niin mittavaa lähdeaineistoa ja samanlaista tutkimuksellista tarkkuutta kuin huomattavassa länsimaisen identiteetin rakennuspuita tutkivassa teoksessaan *Sources of the Self*. Tämä selittyy sillä, että *Autenttisuuden etiikan* pohjana on neljä radioesitelmää (jotka julkaistiin alun perin vuonna 1991 nimellä *The Malaise of Modernity*). Modernin identiteetin aineksesta Tayloria huolestuttavat tällä kertaa lähinnä (1) individualismi ja (2) välineellisen järjen ylivalta sekä (3) ne ongelmat, joita näistä kahdesta mahdollisesti aiheutuu.

Taylorin mukaan modernin individualismin tekee mahdolliseksi uuden ajan alusta alkanut vanhan hierarkisen maailmanjärjestyksen murentuminen. Nykyään

yhä useammalla ihmisellä on mahdollisuus aivan toisessa mittakaavassa kuin aiemmin valita oma elämäntapansa, vakaumuksensa jne. sekä näin hallita oman elämänsä edellytyksiä. Emme enää ole suuressa määrin perittyjen roolimme ja asemiemme vankeja, eikä yhteisömme perustu Jumalan tai luonnon asettamaan järjestykseen. Välineellisellä järjellä Taylor taas tarkoittaa sellaista maksimaaliseen tehokkuuteen pyrkivää rationaalisuutta, jota käytämme pyrkiessämme saavuttamaan jonkin päämäärän mahdollisimman taloudellisesti. Tämänkaltaista kustannus-hyöty-analyysiä voisi Heideggerin termein kutsua "laskevaksi ajatteluksi".

Itse aktiivisesti politiikkaan osallistuneena Taylor on myös huolissaan poliitikasta vieraantumisesta, jota individualismi ja välineellisen järjen korostaminen vahvistavat. Poliitikasta vieraantumisesta taas muodostuu itse itseään vahvistava kehä: mitä enemmän politiikasta vieraannumme, sitä vähemmän meillä on vaikuttamisen ja kontrolloinnin mahdollisuuksia, ja mitä vähemmän meillä on mahdollisuuksia vaikuttaa, sitä vieraammalta ja ulkopuolisemmalta politiikka meistä tuntuu.

Tämänkaltaista modernisuutta koskevaa keskustelua on käyty runsaasti eri muodoissa. "Modernisuuden tuomitsijat" näkevät modernin ajan 'edistyksen' vain rappiokulkuna, jonka myötä olemme menettäneet korkeammat ideaalimme ja latistuneet narsistisiksi ja itseemme käreiksi oman edun tavoittelijoiksi. "Modernisuuden ylistäjät" taas näkevät modernin ajan voittokulkuna, joka on mahdollistanut yksilönvapaudet ja luonut yksilöille mahdollisuudet itsensä löytämiseen ja itsemääräämiseen. Tässäkin kiistassa Taylor on aristotelisen "kultaisen keskittien" kulkija. Hänen näkemyksensä mukaan sekä modernisuuden ylistäjät että arvostelijat ovat molemmat väärässä, sillä kumpienkin näkemykset perustuvat liian yksipuoliseen tulkintaan modernisuudesta. Molemmissa näkökannoissa on myös oma järkensä, joten ei ole hyödyllistä yksioikoisesti väitellä modernisuuden puolesta tai vastaan. On tutkittava modernisuuden sisältöä ja kiisteltävä sen oikeasta tulkinnasta.

Oikeaa ja väärää aitoutta

Modernilla ajalla alkaa muodostua sille ominainen etiikka, jota Taylor kutsuu "autenttisuuden etiikaksi". Autenttisuuden etiikka perustuu ajatukseen ihmisestä itsensä etikan lähteenä: hyvyys voidaan löytää/tunnistaa omista sisäisistä moraalisisistä tuntemuksistamme. Etiikan lähde nähdään olevan meissä itsessämme, eikä esimerkiksi Jumalassa, joten "(m)eidän on saavutettava kyky kuunnella moraalitunteita, jotta voisimme olla aitoja ja ehjiä ihmisiä" (s. 56). Ihmisenä olemisenkaan ei enää ainaakaan romantiikan jälkeen ymmärretä

olevan kaikkien ihmisten kohdalla samanaista, vaan meillä jokaisella on oma yksilöllinen olemisen tapamme. Jokaisen on luotava oma identiteetinsä ja oltava sille uskollinen.

Näin myös autenttisuuden idea saa erilaisia tulkintoja, koska jokainen pyrkii löytämään oman autenttisuutensa, oman tapansa olla aidosti ja rehellisesti oma itsensä. Autenttisuuden ideaan ja nykyiseen autenttisuuden idean läpäisemään kulttuuriin sisältyykin siten monia sisäisiä jännitteitä, heikkouksia ja epäjohtonmukaisuuksia. Monet autenttisuuden kulttuurin muodot (mm. sen kaikkein narsistisimmat muodot) eivät Taylorin mukaan tee oikeutusta 'alkuperäiselle' autenttisuuden idealee. Päinvastoin, ne kääntyvät autenttisuuden ideaa vastaan ja näin ollen vain edesauttavat sitä välineellisen järjen ja atomismin ylivaltaa, jota niiden piti vastustaa.

Taylor ei kuitenkaan lähde tuomitsemaan "egoismin saastuttamia" autenttisuuden kulttuurin muotoja, koska tämä johtaisi helposti koko autenttisuuden kulttuurin tyrmäämiseen. Hänen pyrkimyksensä on näiden vääristyneiden kulttuurimuotojen kohentaminen opettamalla mitä tällaisen toiminnan sisältämä etiikka tarkoittaa. *Autenttisuuden etiikka* osallistuuakin kamppailuun autenttisuuden oikeasta *sisällöstä*, pyrkimyksensä nostaa autenttisuuden kulttuurin tasoa.

Autenttisuus on vakava asia

Autenttisuuden etiikassa Taylor kannattaa kolmea kiistanalaista teesiä: "(1) autenttisuus on pätevä ihanne; (2) ihanteista ja niistä seuraavien käyttäytymismuotojen johdonmukaisuudesta voi käydä mielekästä keskustelua; (3) tällaiset väittelyt eivät ole elämäntähtämyksen kannalta merkityksellisiä" (s. 54.) Mielekäs eettisten kysymysten pohdinta edellyttää Taylorin mukaan aina keskustelua ja omien eettisten lähtökohtien artikuloitua. Hänen mielestään vain artikuloidut eettiset kannanotot voivat olla todella motivoivia ja identiteettiä rakentavia. Tämän perusteella kovin kaan monella meistä ei ole 'identiteettiä' tässä mielessä, sillä kuinka moni meistä todella läpikotaisin 'tuntee itsensä' ja omat eettiset motiivinsa, vaikka se kuinka toivottavaa olisikin.

Eli voivatko ideaalit perustua järkeen tai olla täysin vastuussa järjelle? Vai kurrottavuus järki oman alueensa ulkopuolelle käsitellessään ideaaleja? Toisaalta voidaan myös epäillä sitä, voivatko nämä meidän rationaalisesti hyväksyttävät (ja autenttiset) ideaalimme todella olla jotakin muuta kuin meidän jo entuudestaan omaamiamme asenteita tai auktoriteeteilta omaksuttuja käsityksiä? Taylorin vastaus on: ideaalien täytyykin voida olla vastuussa järjelle ja autenttiset ideaalit voivat olla vastarinnassa

vallitseviin moraalikäsitteisiin nähden.

Olen samaa mieltä Taylorin kanssa, että olisi hyvä, jos toimintamme olisi mahdollisimman 'järkevää' ja toimintamme motiivit meille mahdollisimman läpinäkyviä. Mutta toisaalta järkeä olisi syytä ajatella myös Toiseuden, erilaisuuden ja monikulttuurisuuden *palvelijana* eikä niille tuomioita langettavana *herrana*, kuten monenlaisista filosofista lähtökohdista lähtien nykyään korostetaan.

Yhteinen merkityskenttä ja monikulttuurisuus

Entä sitten se oikea tulkinta autenttisuudesta, 'autenttisuus itsessään', jota vasten näitä autenttisuuden kulttuurisia ja historiallisia ilmenemismuotoja voidaan tarkastella ja arvostella? Taylor ei vetoa vain 'paras argumentti voittaa' -väittelyyn, vaan perustaa myös "yhteiseen merkityskenttään" ja "tiettyihin yhteisiin arvokriteereihin". Vaikka erilaisilla kulttuureilla ja elämänmuodoilla on erilaiset 'moraalikartat' ja merkityshorisontit, on meillä Taylorin mielestä oltava jotakin samaa, jotakin, jonka kautta erilaisuus voidaan tunnustaa. Mutta miten hyvin tällainen "yhteinen merkityskenttä" on löydettävissä erilaisten elämänmuotojen ja kulttuurien välillä? Eikö meidän pitäisi saavuttaa puolueettoman päättäjän asema, löydettävä neutraali kieli, jotta voisimme yhteismitallistaa erilaisia moraalikäsitteitä?

Tässä voidaan nähdä jännite Taylorin käytännöllisen järjen käsitteen ja filosofisen antropologian välillä. Taylorin filosofinen antropologia perustuu näkemykseen ihmisestä "itseään tulkitsevana eläimenä" (*self-interpreting animal*). Ihmisen identiteettiä ei ole olemassa ennen tätä (dialogisesti tapahtuvaa) itsetulkintaa — ja sama pätee ihmisyyhteisöihin. Taylor korostaa, että myös erilaiset käsityksemme hyvästä ovat aina kietoutuneet kieleemme, sosiaalisiiin käytäntöihimme, historiaamme, kulttuuriimme ja elämänmuotoomme. Toisaalta olemme Taylorin mukaan myös "vahvoja arvottajia" (*strong evaluators*) eli meillä on aina pakosti jonkinlainen 'moraalinen kartta', jonka kautta näemme asiat hyvinä tai huonoina, tärkeinä tai arvottomina, olennaisina tai epäolennaisina. Miten itsetulkintamme, vahvat arvostuksemme ja kieleemme voidaan sitten ylittää?

Taylor uskoo, että yhteismitallistaminen voidaan tehdä seuraavaan tapaan: etiikka B on parempi kuin A, jos pystymme esittämään uskottavan historiallisen kuvauksen A:sta B:hen, mutta ei toisin päin. B on tällöin A:ta johdonmukaisempi, ristiriidattomampi ja aidompi omille tuntemuksillemme. On selvää, että kun muutos A:sta B:hen on tehty, muuttuvat kieli ja käsitys hyvästä siten, että niiden kautta voidaan antaa vain puolustus B:lle ja vielä siten, että B näyttää olevan A:ta kehittyneempi vält-

täen sen ongelmat ja umpikujat. Hartmut Rosaa ("Goods and life-forms: Relativism in Charles Taylor's political philosophy", *Radical Philosophy* 71, May-june 1995, s. 20-26) seuraten voisi kyseenalaistaa tämänkaltaisen narratiivin kelpaamisen metanarratiiviksi.

Mutta Taylorin mukaan tämä narratiivi vakuuttaa myös A-etiikan edustajan. Jos näin todella tapahtuu, ei vaihdos voi tapahtua kuhnilaisen paradigmanmuutoksen tavoin. Kuhnilaisessa paradigmanmuutoksessa ei ole kyse Taylorin edellyttämästä 'evolutionaarisesta' kehityksestä A:sta B:hen, vaan muutokseen sisältyy aina epäjatkuvuutta ja mittausstandardien vaihtumista. Voidaan sanoa, että eri paradigman edustajat elävät "eri maailmoissa", niin radikaalisti poikkeavat toisistaan heidän tapansa asettaa kysymyksiä ja hahmottaa niihin vastauksia. Jos oletamme, että eri etiikoiden edustajat ovat erilaisten tieteellisten paradigmojen edustajien tapaan 'eri maailman asukkeja' ja että meillä on todella erilaisia, yhteensopimattomia käsityksiä hyvästä, tällaiset taylorilaiset kehityskertomukset eivät toimi.

Taistelu jatkuu

Taylor esittää monia teräviä ja huomionarvoisia kommentteja uuden- ja nykyajan ajattelijoista sekä ajatussuunnista, lipsuttamatta useinkaan liian kohtuuttomiin yksinkertaistuksiin tai yksipuolisiin näkemyksiin. Hänellä on taitoa kaivaa esiin ajattelutapojen ytimet, *tulkita* niitä selkeästi ja vertailla niiden vahvuuksia ja heikkouksia. Taylor saa asiat näyttämään (ainakin pintatasolla) hyvin yksinkertaisilta ja selkeiltä, mikä tekee *Autenttisuuden etiikasta* helppolukuisen. Lisäksi Taylorin ansioksi on luettava hänen pyrkimyksensä johdonmukaisuuteen, jota kuitenkin yritin edellä muutamilla huomautuksilla hieman horjuttaa. Taylor tekee myös naturalistisen ja epäkulttuurillisen selittämisen vastustajalle oudon naturalistiselta ja epäkulttuurilliselta haikahtavan väitteen väittäessään, että markkinoiden ja byrokraattisen valtion "hävittäminen on mahdotonta, [...] joudumme aina elämään niiden vaikutuspiirissä" (s. 138). Tällainen lausuma ei välttämättä rohkaise muuttamaan elämäntätöjämme, kuten Taylorin esittämä kolmas 'teesi' edellyttäisi.

Tommi Wallenius

n & n

PERUSKURSSI DE SAUSSURESTA

Jonathan Culler, *Ferdinand de Saussure*.
Suom. Risto Heiskala. Helsinki,
Tutkijaliitto 1994.

“Nämä vaikutukset kielitieteeseen, yhteiskuntatieteisiin ylipäätään, semiotiikkaan ja strukturalismiin, modernistiseen ajatteluun sekä käsityksemme inhimillisistä olennoista tekevät de Saussuresta uraa uurtavan hahmon modernin ajattelun historiassa.”

Näin Jonathan Culler kuvailee Ferdinand de Saussuren merkitystä ajallemme asettaen hänet Sigmund Freudin ja Émile Durkheimin rinnalle modernin “inhimillisen käyttäytymisen tutkimuksen” perustajana. De Saussuren merkitystä tämänkin päivän tutkimukselle — melkein alalla kuin alalla — voi tuskin yliarvioida, joten Cullerin kirjan hiukan myöhäinenkin käänös (alkuperäinen 1976, uusittu laitos 1986) on täysin perusteltua.

Kirja ei käsittele oikeastaan lainkaan de Saussuren elämää; “hänen elämässään tapahtui niin vähän”. Sen sijaan kirja keskittyy de Saussuren työn keskeiseen osaan, *Cours de linguistique générale*n, yleistä kielitiedettä käsittelevään luentosarjaan, joka julkaistiin postuumisti luentomuistiinpanojen pohjalta. De Saussuren kirjallinen tuotanto on hämmästyttävän suppea — kirja indoeurooppalaisen kantakielen vokaalijärjestelmästä, väitöskirja genetiivin käytöstä sanskritissa sekä muutama artikkeli — ja hänen maineensa kielitiedettä laajemmissa piireissä johtuu nimenomaan *Kurssista* (kääntäjä Risto Heiskalan käyttämä lyhenne). Heti aluksi on todettava, että Cullerin kirjaa ei ole nähtävästi suunnattu ensisijaisesti kielitieteilijöille vaan paremmin semiotiikan ja strukturalismin/jälkistrukturalismin perustalta kielestä merkkijärjestelmänä kiinnostuneille lukijoille.

Merkin arbitraarisuus ja sen merkitys

Muutaman sivun mittaisen de Saussuren esittelyn ja *Kurssin* mutkikkaan syntyhistorian selvittelyn jälkeen Culler keskittyy de Saussuren kieliteoriaan. Lähtökohdakseen hän ottaa de Saussuren ajatuksen merkin arbitraarisuudesta. Merkitsijän (kannatan lämpimästi Heiskalan ratkaisua käyttää johdonmukaisesti merkki-pohjaisia käännöksiä signifioijan jne. sijasta) ja merkityn välillä ei ole mitään luonnollista tai kausaalista välttämättömyyttä. Ainoastaan tietyn kieliyhteisön konventiot yhdistävät merkitsijää ja merkittyä. “Tämän totuuden [merkki on arbitraarinen] paikka

hierarkiassa on ylimmällä huipulla. Vain vähä vähältä on mahdollista havaita kuinka monet erilaiset tosiseikat ovat pelkkiä tämän totuuden haarapolkuja ja piileviä seurauksia.” Culler ottaa tämän de Saussuren luennoillaan useasti toistaman lauseen esityksensä lähtökohdaksi ja lukee *Kurssia* kokonaisuudessaan tästä näkökulmasta. Aiempi de Saussure -tutkimus ei ole ymmärtänyt merkin arbitraarisuuden koko merkitystä, minkä Culler panee osittain *Kurssin* standardilaitoksen syyksi: sen esitysjärjestys ei vastaa de Saussuren oman esitystavan logiikkaa, joka opiskelijoiden alkuperäisten muistiinpanojen mukaan lähtee juuri merkin arbitraarisuudesta.

Tästä Culler etenee tärkeään jaotteluun *languen* (kieli järjestelmänä) ja *parolen* (kieli yksittäisinä puhuntoina) välillä. Tätä jaottelua on pidetty varsin ongelmallisena ja heikosti perusteltuna, mutta Cullerin mukaan se on välttämätön seuraus merkin arbitraarisuudesta. Myös jaottelu synkroniseen ja diakroniseen kielitieteeseen — so. kieltä staattisena järjestelmänä tietynä hetkenä tarkastelemaan tutkimukseen ja toisaalta kieltä historiallisesti muuttuvana järjestelmänä tarkastelemaan tutkimukseen — ja se, että painotus on edellisessä, johtuvat Cullerin mukaan viimekädessä merkin arbitraarisuudesta. Mutta tärkein seuraus merkin arbitraarisuudesta on Cullerin mielestä se, ettei ole olemassa kiinteitä, universaaleja merkitsijöitä, kuten ei myöskään merkittyjä. Merkitsijä ja merkitty määrittävät ainoastaan suhteellisesti, eroina systeemin muihin osiin nähdessä. De Saussuren lause “on vain eroja eikä lainkaan positiivisia termejä” nousee aivan toiseen asemaan kuin mitä sillä *Kurssissa* on. Viimeistään tässä vaiheessa käy ilmeiseksi, että Culler osittain lukee *Kurssia* kuin piru *Raamattua*, derridalaisittain. Derridan mukaanhan *Kurssi* sisältää niin strukturalismin kuin sen dekonstruktionkin ainekset, joskaan jälkimmäisiä ei ole työstetty alkua pidemmälle. Culler tuo esille nämä jälkistrukturalistiset mahdollisuudet, mutta tekee sen kohtalaisen maltillisesti ja jättää aiheen pidemmälle kehietelyn joidenkin Derrida-sitaattien varaan.

De Saussure ja yleisen kielitieteen idea

Culler myös esittelee kielitieteen tilannetta ennen de Saussurea ja hänen aikanaan. Vaikka kirjasta kyllä käy ilmi, ettei de Saussure täysin tyhjästä teoriaansa kehittänyt (edeltäjäihän voidaan löytää antiikista asti), niin hänen merkityksensä ratkaisevan uuden askeleen ottajana käy selkeästi ilmi, eikä tätä kai ole syytä kieltääkään. Toisaalta kirjassa puhutaan Freudista ja Durkheimista omilla tieteenaloillaan toimineina vastaavanlaisina uudistajina, joiden teorioiden taustalla on samanlainen idea yksittäisten ilmiöiden takaa löytyvästä syvä-

rakenteesta kuin de Saussurellakin. Näin de Saussure nousee esiin kielitieteen uudistajana, mutta asettuu samalla osaksi laajempaa ihmistieteiden uudistajien joukkoa.

De Saussuren edeltäjien ja aikalaisten lisäksi kirjassa käsitellään myös jälki-saussurelaista kielitiedettä, joka on pohjimmiltaan rakentunut saussurelaiselle perustalle, vaikka onkin kyseenalaistanut ja korjannut monia kohtia de Saussuren teoriassa. Mutta: “Se, joka haluaisi mitellä voimiaan de Saussuren kielitieteen tehtävää koskevan käsityksen kanssa, ei niin tehdesään hyökkäisi de Saussurea vastaan vaan asettaisi kyseenalaiseksi koko kielitieteen idean.” Culler polemisoi kuitenkin sitä, että kaikista tieteistä juuri kielitiede on ollut vastahakoisin hyväksymään ajatuksen merkin arbitraarisuudesta sen täysine seuraamuksineen käytäntöihinsä.

Kielitieteen näkökulmasta katsoen Cullerin suorittama erittely jää varsin suppeaksi. Erityisesti syntaksin heikko käsittely, joka on de Saussuren teorian suuria ongelmia, olisi kaivannut tarkempaa pohdintaa. Tätä kauttahan on problematisoitu koko jako *languen* ja *parolen* välillä. Samaten kysymys kielen luovasta käytöstä, jota Culler käsittelee lyhyesti Noam Chomskyyen viitaten, jää pinnalliseksi.

Semiotiikan perustaja anagrammien lumoissa

Yksi kirjan tärkeistä aiheista on de Saussuren merkitys semiotiikalle. De Saussure oli itse sitä mieltä, että kielitiede voisi toimia yleisen merkkitieteen eli semiologian mallina, koska kielen tapauksessa merkkijärjestelmän arbitraarisuus ja konventionaalisuus ovat erityisen selviä. Vaikka Culler harjoittaakin varsin suoraviivaisesti semiologiasta semiotiikkaa, on toisaalta totta, että de Saussure on semiotiikan keskeinen klassikko (joskin tarkennukseksi on Heiskalan tavoin huomautettava, että semiotiikalla on myös toinen haaransa, jonka kantaisä on C.S. Peirce). Semiotiikkaa käsitellessään Culler liikkuu varsin etäällä de Saussuresta, sillä kuten Culler heti kappaleen alussa toteaa: “Hyvin harvat *Yleisen kielitieteen kurssin* jaksot on omistettu semiotiikalle.”

Merkkijärjestelmien semiotiikasta Culler siirtyy käsittelemään de Saussuren anagrammi-tutkimusta. De Saussure uskoi, että latinankielisillä runoilijoilla oli tapana piilottaa teksteihinsä erisnimiä (erityisesti jumalten nimiä) anagrammeina eli tekstiin hajautettuina kirjaimina, jotka saattoivat olla oikeassa tai käänteisessä järjestyksessä, yksittäin, pareittain jne. Anagrammi-tutkimuksensa yhteydessä hän päätyi pohtimaan, miten pitkälti merkitys on lukijan tai kuulijan vapaasti tuottamaa (de Saussure etsi itse valitsemansa periaatteen mukaan nimenomaan erisnimiana-

grammeja) ja toisaalta sitä, että on olemassa kielellisiä vaikutuksia, jotka eivät perustu mihinkään kielelliseen konventioon (esimerkiksi äännekuviot voivat toimia tekstissä ilman että vastaanottaja tunnistaa niitä). Tällaiset pohdinnat kyseenalaistavat koko ajatuksen kielestä merkkien järjestelmänä, minkä ongelman de Saussurekin tajusi. Toisaalta anagrammitutkimuksen käyttäminen logosentrismen kritiikkinä Cullerin/ Derridan tapaan siirtää ongelman de Saussuren kannalta vieraalalle alueelle.

Hyvä alku

Cullerin *Ferdinand de Saussure* on perusteos 1900-luvun klassikosta. Sitä on myös miellyttävä lukea ja selkeydessään se sopii mainiosti myös kurssikirjaksi monelle muullekin alalle kuin vain kielitieteeseen. Toisaalta se sisältää jälkistrukturalistisen tutkimuksen perusteiden harvinaisen ymmärrettävää esittelyä, jolle varmasti myös on tilausta suomalaislukijoiden keskuudessa. Kirjan kauttaaltaan hyvästä suomennoksesta — vaikka *Nykysuomen käsikirjan* mukaan pitäisi olla esimerkiksi *parolen*, ei *parolein* — vastanneen Risto Heiskalan tavoin voi vain toivoa, että jatkossa de Saussuren *Kurssikin* vielä saadaan luettavaksi suomenkielisenä.

Raine Koskimaa

n & n

ESTETIIKAN YMPÄRISTÖOPPI

Arto Haapala, Martti Honkanen & Veikko Rantala (toim.), *Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka*. Yliopistopaino, Helsinki 1995. 207 s.

Ympäristö, arkkitehtuuri, estetiikka on rakennettuun ympäristöön keskittyvä suomalaista ympäristöestetiikkaa esittelevä antologia. Kirjan teemoja ovat esteettisen teorian soveltamisen mahdollisuudet, ympäristön kokeminen sekä arkkitehtuuri toisaalta ainutlaatuisena taiteenlajina, toisaalta ristiriitaisena tuotteena tekniikan ja taiteen välimaastossa. Tekstit keskustelevat mielenkiintoisella tavalla keskenään: tiedon merkitys esteettisen perustana peilautuu fenomenologisista ja analyyttisistä malleja vasten. Rakennettu ympäristö ei

tietenkään merkitse ainoastaan rakennuksia, vaan se on myös mainostaulujen, torikahvilan ja puistojen arkkitehtuuria. Vielä harvemmin se merkitsee yksittäisen, pysyvän ja itsenäisen taiteellisen elementin esiin nousemista kaupungin pauhusta. Valitettavasti tämän antologian tekstit eivät käsittele laajemmin kaupunkikulttuurin ilmiöitä. Millaista ympäristöä on julkinen tila suhteessa yksityiseen tilaan? Parkkipaikat, kaatopaikat, kerrostalojen sisäpihat ja muu julkinen tila ovat yhteistä, mutta niiden yksipuolinen käyttötarkoitus välttämättä alentaa elämisen laatua kokonaisuudessaan.

Soveltamisen hedelmät – kolon aistisuus

Filosofian dosentti Juha Varton kirjoitus *Teknologia ja estetiikka* haastaa muut antologian 12 tekstiä punnitsemaan itse estetiikan luonnetta uusien soveltamisen haasteiden edessä. Minkälunonteista on se oppi aistisesta, jota halutaan soveltaa ja millaisia hedelmiä saisimme tällöin kerätä? Ongelmaksi muodostuu uuden ajan tieteen tapa erottaa ajattelu ja aistiminen, tieto ja esteettinen. Karteesisen ajattelun puhdas tieteellisyys edustaa totuutta ja varmuutta, jonka kanssa aistisen alue ei ole tekemisissä. Tämä jo perustaltaan hatara jako itsenäiseen esteettiseen alueeseen ei pysty osoittamaan suuntaa estetiikan soveltamiseen. (S. 15.) Apulaisprofessori Yrjö Sepänmaa puolustaa omassa kirjoituksessaan estetiikan soveltamista maanläheisemmästä näkökulmasta — jokapäiväisiä esteettisiä kiistatilanteita voidaan ratkaista joko asiantuntemuksen avulla tai sitä ilman. Asiantuntija jäsentäisi esteettiset toimintaperiaatteet valintatilanteissa.

Teknologian määrittely selventää ristiriitaa. Teknologia edellyttää Varton mukaan ideaalimallista todellisuuskäsitystä. Teknologia on kyky soveltaa tätä mallia todellisuuteen — ideaalimalli ja koettu viedään yhteen. Koettu ei pysty kyseenalaistamaan ideaalimallia, koska koettu ei ole tämän näkemyksen mukaan todellisen tiedon lähde. Näin myöskään teknologia ei asetu kritiikkiin kohteeksi. Tieteen merkitys nähdään teknologian kautta: ”vain teknologia paljastaa meille, kuinka tietämisessä on ajateltu maailman olevan olemassa”. Tämä tulkinta ajatuksen maailmasta todellisuutena jarruttaa hyvin tehokkaasti muutoksia teknologiassa. Meillä on vaikeuksia muuttaa tulkintaamme luonnosta vaikkapa raaka-ainevärosta, toteaa Varto. Muutoksia ei aina edes kaivata, sillä tiede merkitsee yhä useammin juuri tietyn tulkinnan, tietyn teknologian omaksumista. Soveltamisen epäonnistuminen ei ole tuomittavaa, kunhan saadaan uutta ymmärrystä niistä periaatteista, joita sovelletaan (s. 16-17). Huomio siirtyy tieteen kyvystä ratkaista ongelmia sen kykyyn tuottaa niitä.

Idealliset periaatteet saatetaan löytää myös ”taidemaailman” käsitteestä. Paraa-tiesimerkki George Dickie määritteli 70-luvulla analyyttisessä estetiikassa taiteen käsitteen ja taiteen luomisen institutionaalisen taideteorian avulla. Taideteos määräytyi joksikin, jonka taiteilija nostaa taidemaailman arvostamisen kohteeksi ja näin taidemaailman konventiot määräävät lopulta, mikä on taidetta. Koska taidemaailma on yksinkertaisesti ihmisten käytäntö toimia joillain vakiintuneilla tavoilla, ei tällä mallilla ole suuriakaan mahdollisuuksia seurata muuttuvia taiteellisia prosesseja. Tämä ei ole teorian tarkoituksukaan, sillä taidemaailma on vain kehys taiteen tekemiselle. Tällaisen taidemaailman olemassaoloa ei sittemmin olla pystytty kiistämään, sillä ideaalimalli on niin yleinen, ettei se kiellä juuri mitään. Taideteos-sanan arvottava merkitys erotettiin määritelmästä. Mitään ei voida estää tulemasta taiteeksi, mutta taiteen hyvyys ja huonous on sitten eri asia. Tällaisen historiattoman yleisteorian kehittäminen osoittaa, että myös taiteen estetiikka seuraa teknologista periaatetta.

Myös estetiikka on pyritty esittämään tieteellisen ajattelun alueena, ei oppina aistisesta. Taiteen tutkijoiden ja taiteilijoiden välinen syvä erimielisyys puheensa kohteesta paikantuu Varton mukaan juuri tähän vääristymään — toinen puhuu ajattelun muodostamasta aistimisen kuvasta, toinen taas välittömästä kokemisesta. Ero muodostuu myös siitä, että teoreetikko puhuu siitä tietämisestä, joka edeltää luomista, mutta ”tämä [...] tietäminen ei ole paljastanut etukäteen sen aistisuuteen liittyviä piirteitä”. Vasta lopputulos, tuotteen paikka maailmassa, voi paljastaa luomisen esteettisen arvon. Soveltavaksi estetiikaksi määrittyisi se, mikä on ”etukäteen ajatellun ja jälkikäteen koetun yhteensovittamista, sen kolon aistisuuden tarkastelemista, johon tuote maailmassa on pantu.” (S. 18-21.)

Ympäristön fenomenologia

Ympäristökokemuksen luonne on moniaistista ja kokonaisvaltaista. Professori Arnold Berleant puhuu aistimistapojen yhteisvaikutuksesta tai yhdistymisestä, synesthesiasta. Synestesia osoittaa ympäristön visuaaliset symbolitulkinnot liian kapeiksi, tyypillisiksi yksiaistisiksi tulkintakäytännöiksi. Eri aistimistapojen erottaminen ei ole mahdollista välittömässä kokemuksessa, vaan vasta jälkikäteen ajattelun alueella. Toisaalta sosiaaliset olemukset muovaavat myös itse aistihavaintoa, se ei ole koskaan puhdas. Toimiminen on tietynlaista ajattelua ja siten aistiminen ei asetu vastakkain aistimisen merkityksen kanssa. Tältä pohjalta Berleant muodostaa ”kulttuuriesteettisen” käsitteen, joka on

havaitsemisen lähtökohta ja muodostaa yhteisön ympäristön. Tämä ympäristö ei siis merkitse ainoastaan materiaalista ympäristöä, vaan kulttuuriesteettinen ”yhdistää fyysiset ilmiöt ja ihmisen käsityskyvyn jatkuvaksi kokemisen kontekstiksi, joka sisältää yhteisölle tyyppilliset rakenteet, hallitsevat aistikaliteetit ja käsityskyvyn tavat.” (S. 81.)

Estetiikan professori Arto Haapala tutkii heideggerilaista tematiikkaa esteettiselle teorialle ja taiteentutkimukselle läheisemmästä näkökulmasta kirjoituksessaan *Arjen arkisuus ja esteettisyys*. Haapala avaa ympäristön käsitettä ”arkisuuden” näkökulmasta. Voimme luonnehtia arkisuutta tutuksi ja yllätyksättömäksi. Ihminen ei kiinnitä arkipäiväiseen ympäristöönsä huomiota. Ympäristö on paljon enemmän kuin aineelliset kappaleet ympärillämme, se on järjestynt kokonaisuus, jolla on aina merkitys. (S. 97)

Inhimilliseen olemiseen kuuluu yksilökohtainen merkityksenanto maailman objekteille. Heideggerin termi ”Sorge”, huolehtiminen, kuvaa erinomaisesti tätä olemistapa. Ympäristö — koti tai kotiseutu — on aina henkilökohtainen, aktiivinen elämisaailma. Olennaista on se, että nämä ovat kaikkein alttiimpia huolepidolle ja siten muutokselle. Muodostamme elämisaailman saadaksemme ympärillemme tuttuutta. Arvoja pystymme suuntaamaan vasta elämisaailman merkityksen omaaviin kohteisiin. Nämä merkitykset ovat subjektiivisuuden ylittäviä, jossain määrin yhteisiä arvoja. Kieli on yhteinen, mutta objektit saattavat merkitä aivan eri asioita eri ihmisten elämisaailmoissa. Nämä objektit eivät välttämättä ole aineellisia, kuten eivät ole lait tai muutkaan kulttuuri-instituutiot. (S. 97-99.)

Käytämme esineitä ja kohteita huomaamattomina välineinä, jolloin niiden esteettisyys ei paljastu. Heideggerin ”välineellisyyden” mukaan esineet häviävät hyödyllisyyteen. Tämä huomaamattomuus on Haapalan mukaan ennen kaikkea elämisaailman ominaisuus, ei pelkästään toimivien välineiden ominaisuus. Välineen luonteen analyysi voidaan laajentaa muihinkin elämisaailman asioihin ”luotettavuuden” (*die Verlässlichkeit*) käsitteen mukaan. Todellisuutemme on tällöin siinä määrin pysyvä, että voimme konstruoida elämisaailmamme. Arkisuus siis muodostuu pysyvyydestä ja luotettavuudesta. Arkisuudessa asiat tulevat luotettavuuden kautta tutuiksi ja siten huomaamattomiksi. (S. 100-101.)

Esteettisyys on arkisuutta hylkivää, sillä se vetää huomion puoleensa vieraudella ja epätavallisuudellaan. Objektit ilmenevät meille kahdessa perusluokassa, arkisuudessa ja vieraudessa, joista ensimmäinen on perustavampi. Esteettisyys on ohimenevä — ympäristö ja objektit muuttuvat ajan kuluessa tutuiksi. Saatamme huomata uudelleen ympäristön vierauden, esimer-

kiksi oltuamme kauan poissa ja rakennettua muualle uuden elämisaailmamme. Muutos on asteittaista, joskus äkillistäkin, muttei koskaan lopullista. (S. 101.)

Voimme tarkoituksellisesti saada aikaan esteettisyyttä erityisen asenteen avulla. Haapalan mukaan ”esteettisessä asenteessa kohde irrotetaan tavallisuudesta, johon se arkisuudessa on vajonnut”. Keskiämällä huomiomme kohteen tiettyihin ominaisuuksiin, saattaa meissä herätä esteettisen mielihyvän tunne. Välineen kohdalla sen rikkoutuminen merkitsee säröä arkisuuteen. Esteettisen aiheuttamia ”häiriöitä” arkisuuden jatkuvuuteen me taas janoamme, koska ne tuottavat mielihyvää. Tällaista häiriköintiä lienevät omalla tavallaan myös taiteen skandaalit, taide maailman alati jatkuva uuden etsiminen, mikä on muodostunut tavallaan hyvän taiteen mittariksi. Tämä häiriköinti kylläkin ylittää esteettisen rajat (s. 103-4). Arkisuus on tärkeä ja perustava inhimillisen olemisen muoto, jota vasten esteettisyydellä on mahdollisuus erottua. Esteettinen asenne on hyvin kiistelty kokemuksen muoto, sillä se tietyllä tapaa pitää pilkkanaan niitä esteettisiä teorioita, jotka perustuvat pysyville kognitiivisille elementeille.

Arkkitehtuurin erityisasema

Haapalalle talo, koti, on kaikkein arkisin paikka — toisaalta suuret museorakennukset korostavat vierauden tuntua monumentaalisuudellaan. Estetiikan assistentti Pauline von Bonsdorff etsii synteesiä tekniselle ja taideluonteiselle tavalle luokitella arkkitehtuuria. Nämä kaksi toiminnan aspektia yhdessä asettavat arkkitehtuurin kontekstiinsa, jonka läpi tarkastelemme myös yksittäisiä arkkitehtonisia kohteita (s. 163).

Rakennus on harvoin puhtaasti taidetta. Arkikokemuksessa rakennukset ovat usein mykkiä. Ne eivät vaadi ihmiseltä mitään, ne kohdataan vain käytön ja luokittelun kannalta oleelliset piirteet huomioiden. Taideteokset puhuvat, haastavat meidät selvittämään kätkettyjä merkityksiä. ”Tekniikka” ja ”taide” on käsitteinä tavallisesti erotettu kahden rakentamistavan malleiksi, toisaalta mekaaniseen ja esteettisesti mielenkiinnottomaan, toisaalta syvien esteettisten merkitysten lataamaan ja nautinnolliseen arkkitehtuuriin. Von Bonsdorffin hedelmällinen perusidea kuitenkin on se, että arkkitehtuuri on tekniikkaa olemalla taidetta ja taidetta olemalla tekniikkaa. (S. 163-5.)


Taiteen tarkastelu vahvasti tunteisiin liittyvänä eteerisenä alueena on ollut keskeistä romantiikasta lähtien. Alkuperältään taiteeseen liittyvät sanat, kuten ”tekhne”, ”poiesis”, ”ars” ja ”taito” kuitenkin tuovat taiteen muun inhimillisen

toiminnan ja aineellisuuden läheisyyteen. Tällainen taidekäsitys asettaa osaavuuden ja pätevyuden myös yhteisölliseksi, perinteistä riippuvaksi ominaisuudeksi. Julkisen toiminnan tilassa ihmiset vasta luovat merkityksiä ja kulttuuria. Tekninen taso ei ole millään lailla taideteoksia ja muita artefakteja erottava ominaisuus. Laatu merkitseekin enemmän huolellisesti tehtyä työtä, ei loppuun asti työstytyä tyyliä — viimeistelemättömyyden saattaa vaatia taitoa. Arkkitehtuuri on taidetta juuri olemalla tekniikkaa, sillä sanan etymologian mukaan se on parasta rakentamista, kaikkein huolellisinta. (S. 166-9.)

Von Bonsdorff kysyykin, voiko rakennuskohteessa taide puhua kokijalleen mykkyyden, materian artikulaationa — voiko symbolinen ja taiteellinen sisältö löytyä tekniikasta. Rakentaminen vaatii useimmissa tapauksissa usean ihmisen työpanoksen. Tässä prosessissa ”tekninen” sekoittuu ”luovaan” erottamattomasti. Esteettisten näkökulmien huomioonottaminen rakennusvaiheessa auttaa näkemään kohteen taiteena ja myös teknisen suorituksen taso nousee. (S. 170.)

Rakennustaide on rakenteiden ja materiaalien luonteen ymmärtämistä, tälle vastaista on taiteen vaatimus yksilölliseen ilmaisuun. Rakennustaiteella on nämä molemmat tekemisen ulottuvuudet. Arkkitehtuurin ymmärtäminen on usein palautettu rakennuksen konstruktion eli rakenteeseen, siihen lähtökohtaan, mikä on puhtaasti itsessään käsitettävissä ajatuksen avulla. Näin rakenteiden kieli olisi arkkitehtuurille ominaista pysyvyyden ja objektiivisten arvojen ilmaisu. Niinpä ”rakenteiden hallinta manifestoi ihmisen älyllisiä ja teknisiä kykyjä, hänen mahdollisuutensa ymmärryksen ja jossakin määrin toiminnan kautta olla osallinen perustavassa totuudessa”. Toisaalta arkkitehtuurin kokeminen taiteena edellyttää rakennuksen tarkoituksen ymmärtämistä, mikä aina tavalla tai toisella liittyy aikansa ja tekijänsä intention. (S. 171-2.)

Arkkitehti Juhani Pallasmaa etsii kirjoituksessaan *Ihmisen paikka — aika, muisti ja hiljaisuus arkkitehtuurikokemuksessa* niitä ontologisia perusteita, joista rakennustaide on irtautunut käytännöllisen painolastinsa alistamana. Pallasmaa on vaikuttanut Gaston Bachelardin kirjasta *La poétique de l'espace*, joka kuvaa taloa ihmiskunnan voimallisimpana ajatusten, muistojen ja unelmien lähteenä, tietynlaisena alkukotina lapsuudesta laajenevalle universumille. Mielikuvituksen fenomenologille Gaston Bachelardille olemuksen katselu tuo esiin arkkitehtuurikokemuksen ytimen. Tämä ydin on intiimi, mutta myös yhteinen — yhteisö muovaa asuinmuotonsa yhteisen perinnemuistin avulla. Pallasmaan mukaan paikallistunteemme on kuitenkin katoamassa. Teollinen kulttuuri ei piittaa perinteestä, maiseman tai ilmastoon paikallistekijöistä. Perinne tarjosi ajallisen



jatkuvuuskokemuksen, kerrostuneen ympäristön, kun taas teollinen kulttuuri jakaa tilaa tasapäisesti haluttuihin tarkoituksiin: kaikki tila on näin samanarvoista, yksiulotteista ympäristöä. Kerrostunut ajallisuuden kokemus on tietynlainen inhimillinen perustarve, joka antaa tunteen jatkuvuudesta. Rakennukset antavat ihmiselle illuusion pysyvyydestä ja kuolemattomuudesta. Rationalistinen, vääristynyt tilakäsitys on usein tekijän arkkitehtuuria, kun kokijan arkkitehtuuri on emotionaalis-aistillista ja tiedostamatonta. Teollinen kulttuuri ei tunne perinneyhteisön saavuttamaa ajattelun, toiminnan ja kokemuksen yhteyttä, vaan korostaa ihmisen ja ympäristön erillisyyttä. (S. 179-82.)

Pallasmaan tekstistä kuultaa syvä intohimo arkkitehtuuria ja siitä kumpuavaa, lähes pyhää kokemusta kohtaan. Bachelardin sanoin “muistojemme asuttu talo on instrumentti, jonka avulla ihminen kohtaa kosmoksen”, mutta Pallasmaan

visiossa vielä laajemmin, sillä koko “rakentamamme maailma saa meidät ymmärtämään ja muistamaan, keitä me itse olemme”. Rakentamamme maailma on merkki, joka toimii muistina. Samastamme kehomme kohteeseen ja jäljittelemme ympäristöä kehomme kielellä. Ympäristö vaikuttaa käyttäytymiseen kytkemällä meidät menneisyyteen. Taiteellisena elämyksenä se “aktivoi mieleemme ja ruumiimme unohtuneita tunteja”, jotka periytyvät ihmisen biologisesta menneisyydestä. (S. 181-4.) Runo toimii muistojen avaimena Bachelardilla. Tunteet kuohuvat ajattomassa tilassa, koska vasta tämä eristyneisyys on luovaa. Saamme epämääräisiä vihjeitä salaisuudesta, joka vain vähä vähältä paljastaa olemuksensa, kun asumme salaisuuden äärellä. Symbolinen maailma laajenee aineen ja tilan muotoon, mutta voimmeko kutsua tätä arkkitehtuuriksi? Pallasmaa ei ehkä alleviivaa yksityisyyttä tarpeeksi — julkinen rakentaminen hylkii

Bachelardin unikuvia.

Pallasmaalle tietynlaista rappeutumista osoittaa hiljaisuuden menetys arkkitehtuurissa. Hiljaisuus on sielumme ulottuvuus, joka tuo esiin “perustavan yksinäisyytemme maailmassa”, minuutemme. Mestariin arkkitehtuuri, kuten suuri taidekin, herättää hiljaisuuden. Tämä hiljaisuus ei ole äänen puuttumista fyysisessä merkityksessä vaan tajunnan alkumuoto, joka muistuttaa meitä menettämästämme viattomuudesta. Rakennuksen muoto ja olemus vetävät usein eri suuntiin. Muodon arkkitehtuuri tavoittelee huomiota äänekkäällä ilmaisullaan, kun taas olemuksen arkkitehtuuri “tuo ainutkertaisuuden auran arkipäiväiseen”. Ensimmäinen vetoaa mukavuudenhaluun, jälkimmäinen pyrkii “herättämään kuuntelevan hiljaisuuden”. (S. 188-92.)

Mika Saavalainen

KALENTERI

Kalenteri-palstalla voi tiedottaa filosofi-
sista, tieteellisistä ja kulttuurielämään
liittyvistä tulevista tapahtumista, semi-
naareista, vierailuista tms. Tiedot voi
tapahtumista lähettää osoitteeseen *niin
& näin*, Kalenteri, PL 730, 33101
Tampere tai sähköpostiosoitteeseen
fitowa@uta.fi

Tässä muutamia tulevia tapahtumia:

Keskustelutilaisuus OPISKELUN MERKITYS MURROKSESSA

tiistaina 3.10.1995 kello 17–20
Tampereen yliopisto, Attilan kiinteistö

Alustuksia ja puheenvuoroja opiskelusta
ja opiskelijoista. Opiskelu yhteiskunnal-
lisena ilmiönä Opiskelu kasvun paikka vai
väylä uraputkeen? Onko opiskelija opetta-
jan välttämätön paha vain virikepankki?
Tilaisuus on avoin kaikille kiinnostuneille.
Lisätietoja puh. (90) 652 101.

Järjestäjä: Edistyksellinen tiedeliitto ry,
MSL-opintokeskus

EDISTYKSEN PÄIVÄT 95 Olennaista etsimässä

20–21.10.1995 Tampereen yliopisto,
Tampere

*Edistyksen Päivillä 95 palataan perusasioihin
–back to basics– inhimillisen elämän, tieteen,
taiteen ja yhteiskunnan peruskysymysten
teemoihin. Suuntaamme katseen nykyisyyteen
ja tulevaisuuteen kysyen: Mikä on tärkeää
nyt? Mikä on olennaista, perustavaa laatua
olevaa? Eri alojen tieteenharjoittajat ja
asiantuntijat pohtivat millaisia vastauksia
oma ala antaa em. kysymyksiin.
Määrittelemme ihmisen ja inhimillisen
toiminnan peruselementtejä, toimintatapoja
sekä meneillään olevia murroksia.*

Edistyksen Päivillä 95 esiintyvät mm.
akateemikko *Erik Allardt*, professori
Elja Arjas, professori *Olavi Borg*,
professori *Kaj Ilmonen*, tutkimusjohtaja
Pauli Juuti, dosentti *Hannu
Katajamäki*, fil. lis. *Jussi T. Koski*,
emeritusprofessori *Sven Krohn*, filosofi
Reijo Kupiainen, valtiotieteen tohtori
Sari Näre, filosofi *Maija-Riitta Ollila*
ja professori *Jorma Palo*.

Tampereen yliopiston päärakennuksessa jär-
jestettävään Edistyksen Päivät -tapahtumaan
voivat osallistua kaikki aiheesta kiinnostu-
neet. Ilmoittautumisaika päättyy 10.10.1995.
Osanottomaksu on kahdelta päivältä 150
mk; Tiedeliiton jäsenille ja opiskelijoille 100
mk; yhden päivän osanottomaksu on 100 mk.
Perjantaina 20.10.1995 kello 17.00 alkava
keskustelu *Etsimisen tärkeydestä ja
merkityksistä* on avoin yleisötilaisuus,
pelkästään tähän keskusteluun osallistuvilta
ei peritä osanottomaksua.

**Ohjelmatilaukset, tiedustelut, ilmoit-
tautumiset:** pääsihteeri Kirsi Haika-
rainen, puh. (90) 652 101, fax (90) 662
503. Tilaukset postitse maksutta oma-
vastauksena os. Edistyksen Päivät 95,
Omavastaus, Sopimus 00100/2380, 00003
Helsinki.

Järjestäjä: Edistyksellinen tiedeliitto ry
yhteistyössä Maaseudun Sivistysliiton ja
Vapaan Opintokeskuksen kanssa.

GIANNI VATTIMO SUOMESSA

Italialainen filosofi Gianni Vattimo saapuu
Suomeen lokakuussa. Tampereen yliopis-
tossa järjestetään 24.-25. lokakuuta
seminaari ja workshop otsikolla "Gianni
Vattimo and the Truht of the Inter-
pretation". Mikäli olet kiinnostunut
esittämään paperisi Vattimon ja seminaarin
kommentoitavaksi, ota yhteyttä. Mikäli olet
kiinnostunut muuten vain, saavu paikalle.

Lisätiedot:

Matti Hyvärinen
Tampereen yliopisto, YTY
PL 607, 33101 Tampere
puh: 931-2156999, fax: 931-2156502
e-mail ytmahy@uta.fi

Järjestää: Yhteiskuntatieteiden
tutkimuslaitos, Tampereen yliopisto

Call for papers and participation: An open seminar and workshop:

Gianni Vattimo and the Truht of the
Interpretation

University of Tampere, Main building,
Kalevantie 4
October 24–25, 1995

Preliminary programme:

Tuesday, October 24

13.15 – 15.00 Gianni Vattimo: "The
Truht os the Interpretation"
Lecture hall XA

15.00 – 15.30 Coffee Break

15.30 – 18.00 Workshop session I
Lecture hall A4

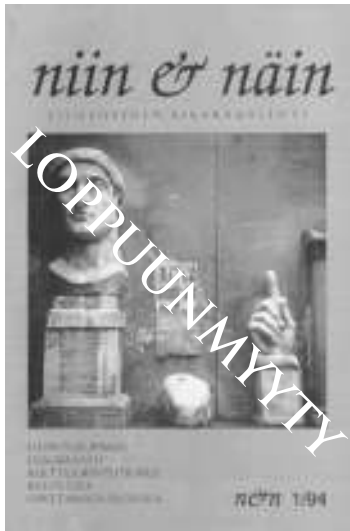
Wednesday, October 25

9.30 – 11.00 Workshop session II
Lecture hall A4

11.00 – 11.30 Coffee break

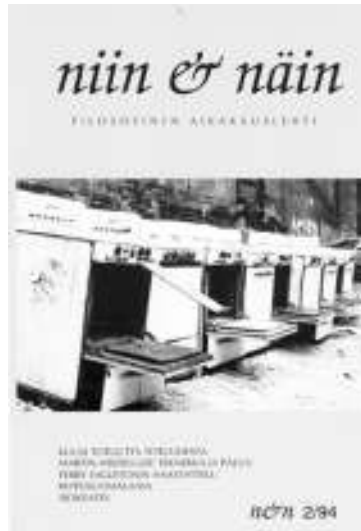
11.30 – 13.30 Workshop session III
Lecture hall A4

Program committee:
Professor Aulis Aarnio (University of
Tampere)
Professor Eerik Lagerspetz (University of
Jyväskylä)
Professor Ilkka Niiniluoto (University of
Helsinki)



1/94

Michel Serres, *Kaksi aikaa*; Mikko Lehtonen, *Kulttuurintutkimus modernin kritiikkiin*; Giorgio Agamben, *Kielen idea*; Giorgio Agamben, *Elämänmuoto*; Juha Varto, *Anaksimandros ja Luonnon järjestyksen loukkaaminen*; Mika Saranpää, *Thales kaivossa*; Pekka Elo, *Filosofia varaa paikan koulussa*; Matti Itkonen, *Opetajuuden olemuksesta*; Aristotes, *Urheus*; 16 kirja-arviota; jne.



2/94

Martin Heidegger, *Tekniikan kysyminen*; Martin Heidegger, *Paluu*; Päivi Mehtonen, *Totuuden alkuperät keskiajalla*; Reijo Kupiainen, *Heidegger ja totuus paljastumisena*; Erna Oesch, *Totuus ja metodi hermeneutiikassa*; Mikko Lahtinen, *Gramsci totuudesta ja vallasta*; Samuli Kaarre, *Foucault: historian, totuuden ja vallan filosofi*; Sami Pihlström, *Putnamin episteemisestä totuuskäsityksestä*; Terry Eagletonin haastattelu; Juha Siltala, *Ajattelutilan säilyttämisestä*; Isokrates, *Sofisteja vastaan*; Mika Ojakangas, *Filosofian manifesti: Deleuze & Guattari*; jne.



3/94

Johathan Réé, *Englantilainen filosofia 1950-luvulla*; Jarkko S. Tuusvuori, *Nililismi ja totuus*; Uudet filosofian oppikirjat vertailussa; Friedrich Nietzsche, *Traagisen ajattelun synty*; Friedrich Nietzsche, *Sokrateen ongelma*; Risto Niemi-Pynttari, *Dionysos tapahtumisen jumalana*; Päivi Kosonen, *Käsitteelliset täsmäaseet*; Mikko Lahtinen, *Postmoderni ruhtinas*; Päivi Rantanen, *Kaukana paha-akateeminen maailma*; Aki Huhtinen, *"Terveen" ihmiskäsityksen tuolle puolen*; Kirsti Määttänen, *Descartes ja lähiöt*; jne.



1/95

Igor Jevlampjev, *Venäläinen "eksistentiaalisuus"*; Erna Oesch, *Gustav Shpet ja venäläinen fenomenologia*; Erkki Vettenniemi, *Venäläinen apokalypsis*; Aleksander Meier, *Oikeus myyttiin*; Aleksander Meier, *Esteettinen lähestymistapa*; Heikki Mäki-Kulmala, *Neuvostomarxismi ja dialektiikka*; Jukka Paastela, *Filosofiaa ulitsalla*; Vladimir Malahov, *Onko Venäjällä filosofiaa?*; Päivi Rantanen, *Laulavatko tutkijat Suomen suosta?*; G.W.F. Hegel, *Eleusis*; Markku Mäki, *Hegelin Oikeusfilosofia*; Susanna Lindberg, *Hyödyllisen työn hyödyllisyys*; jne.



2/95

G.H. von Wrightin haastattelu; Matti Sintonen, *von Wrightin tuotannosta*; Hélène Cixous, *Sorties*; Baruch de Spinoza, *Kirje Jarig Jellesille & Kirje Henry Oldenburgille*; Vesa Oittinen, *Spinozistinen dialektiikka*; Juhani Pietarinen, *Spinozan Etiikan suomennos tuottaa iloa*; Jussi Kotkavirta, *Filosofian opettaminen ja ajatuksellinen suunnistautuminen*; Sirkku Hellsten, *Toimintamahdollisuudet ja oikeudenmukaisuus*; Ari Peuhu & Raimo Tuomela; *Onko maailma pelkkää ainetta?*; Petri Koikkalainen, *MacIntyren aristotelinen etiikka*; Mikko Lahtinen, *Filosofi pesukoneessa*; Jan Blomsted, *Luonto Leopardin silmin*; jne.

IRTONUMEROT
36MK

Onko *niin & näin* -kokoelmasi puutteellinen? Irtonumerot 2/94 – 2/95 ovat vielä tilattavissa hintaan 36 markkaa/numero.

Jos et vielä ole tilaaja, nyt kannattaa tehdä vuosikertatilaus (4 numeroa) hintaan 130 markkaa. Ulkomaille tilaushinta on 180 markkaa.

Tilausosoite:

niin & näin

PL 730

33101 Tampere.

Puhelintilaukset ja tiedustelut:

931-345 2760/Tommi Wallenius.

Faksi: 931-345 2960.

Sähköposti: fitowa@uta.fi.

En rakasta sitä, joka täyden viinikraaterin ääressä kyynelehtien puhuu sodasta ja taistelusta; rakastan jokaista, joka yhdistää Muusien ja Afroditen iloiset lahjat, intohimoisen hyvämielisyyden muistaen.

* * *

Traakialainen tammani, miksi katsot alta kulmiesi, pälyilet, säälimättömästi pakenet luotani, luulet, etten ole viisas? Tiedä, kaunokaiseni, että helposti suitset laitan suuhusi, ohjaksista pidellen pyöräytän sinut kääntöpaikan ympäri. Vielä niityillä syöt ja hyppelet. Hyvää hevostimestä ei ole sinua ratsastamaan. Vielä.

* * *

Purppuraisella pallolla heitti minua kultatukkainen Rakkaus, kirjavajalkineisen tytön kanssa leikkiin kutsuen. Tyttö, kotoisin niin komeastirakennetulta Lesbokselta, hiuksistani, jo valkoisista, vikaa löytää ja vain toisia tuo tuijottaa.

* * *

Temppelini ovat harmaat ja hiukseni valkeat, nuoruuden ihanuus kaikonnut, vanhat hampaani — makean elämän aikaa vähän. Usein vaikeroin Tartaroksen pelossa: Haadeksen perimmäinen nurkka on nimetön, tuskien tie sinne. Ja joka alas käy, ei ylös enää näy.

Anakreon

Filosofien on hyvä tutustua myös toisten muusisten taitojen harjoittajiin. Kuten tiedämme, tutustuminen käy parhaiten pidoissa, jonne filosofikin eittämättä kuuluu. Pitoihin kuuluu myös Anakreon, runoilija.

Anakreonista luulemme jonkin verran: hän syntyi vuoden 540 eaa kieppeillä, matkasi pitkän matkan Teoksesta Abderan kautta Ateenaan, tyranniin kestitsemänä ja ihailemana kirjoitti runoja rakkaudesta ja viinistä; hänen sanotaan eläneen aina 85-vuotiaaksi.

Rakkaus ja viini olivat Anakreonin lempiaiheet, jopa niin että Kritias kutsui häntä ”pitojen kiihoittajaksi”. Juuri pidoissa, runoilijoiden ja filosofien, muusisten taitojen harjoittajien kohtauspaikassa, Anakreon esitti julki runonsa ja innoitti toisten puheita. Vanhemmalla iällä viini ei Anakreonin runoista kaikonnut, mutta rakkauden tilalle tuli harmaa pää. Onko hänessä sitten filosofiaa, sitä voi kukin kysyä tykönään.

Mika Saranpää