TERE VADÉN

”Ihmiset ovat ehkä parhaimmillaan, kun eivät ole tietoisia.”

– Hubert Dreyfusin haastattelu

Filosofia: mannermainen, analyyttinen tai jokin muu

Tahtoisin aloittaa yleisestä kysymyksestä; mannermaisen ja analyyttisen filosofian suhteesta. Tämä kysymys on keskeinen myös Suomessa, jossa koulukuntien väliset jännitteet ja niiden lähentäminen toisiinsa ovat olleet puheena. Vaikuttaa siltä, että filosofiassasi tämä yhdistäminen tapahtuu hyvin luontevasti. Varmaan se vaatii paljon vaivaa, mutta se vaikuttaa helpolta. Et myöskään puhu siitä, se vain tapahtuu. Miten se on mahdollista?

Luulenpa, että olet oikeassa. En koskaan ajatellut asiaa. En varmaan edes tiennyt, että tuollainen ero on olemassa. Tein vain kaikkea, mikä vaikutti kiinnostavalta. Kun aloitin opiskeluni Harvardissa, kaikki oli analyyttistä. Harvardin tärkeimmät hahmot olivat Quine, joka opetti minulle kielen filosofiaa ja logiikkaa, ja C.I. Lewis, joka sai minut kiinnostumaan filosofiasta. Aloitin fysiikasta, ja kun kävin Lewisin kurssit epistemologiasta ja Kantista, huomasin, että filosofia on upeaa. Kaikki tuo oli huippuanalyyttistä.

Opiskelijatoverini Samuel Todes innosti minut mannermaiseen filosofiaan. Tuskin kukaan tuntee Todesia, mutta se tulee muuttumaan. Olen juuri toimittanut ja julkaissut Todesin väitöskirjan, joka on uskomattoman loistava [1]. Todes oli ollut Wolfgang Köhlerin oppilaana, joten hän oli tutustunut Gestalt-psykologiaan. Näin ollen hän koki Merleau-Pontyn läheiseksi ja tunsi *Phénoménologie de la perception*-teoksen erittäin hyvin. Hän oli paras ystäväni jatko-opiskelijana. Puhuimme paljon. Hän oli myös hyvä analyyttinen filosofi. Hän toimi Quinen assistenttina ja muistaakseni Quine kiittää häntä jostakin korjauksesta *Methods of Logic* -teokseen. Hänellekään ei tullut mieleen, että olisi olemassa jokin ristiriita, kun luimme Heideggeria ja Merleau-Pontya.

Samaan aikaan eräs Harvardin professori, joka oli ollut spinozalainen ja tomisti, kävi läpi mannermaisen filosofian vaihettaan. Hän kutsui opiskelijoita kotiinsa iltaisin keskustelemaan ranskalaisesta ja saksalaisesta nykyfilosofiasta. Luimme *Sein und Zeitia,* jota ei vielä oltu käännetty, ja *Phénoménologie de la perception*ia, joka muistaakseni oli olemassa englanniksi. Muistaakseni hän jopa käänsi *Sein und Zeit*'in, jotta voisimme keskustella siitä. Autoin häntä käännöksessä. Hän tuki meitä, mutta ei tehnyt harrastuksestamme uskottavaa, koska häntä pidettiin hyvin syrjäisenä hahmona filosofian laitoksella. Mutta hänen kauttaan tapasimme muita mannermaisesta filosofiasta kiinnostuneita.

Kuten sanottu, emme edes huomanneet mitään eroa. Oli vain ryhmä opiskelijoita, jotka olivat kiinnostuneet Heideggerista ja Merleau-Pontysta, kun taas useimmat tyytyivät lukemaan Quinea ja Lewista. Varmaan pitää lisätä, että minua veti mannermaisen filosofian ja Sam Todes'in loistokkuus, ja vastaavasti Russell ja Moore vaikuttivat tylsiltä.

Vetoa ja työntöä.

Kyllä. Suuri apu tuli Wittgensteinin *Investigations*in julkaisemisesta, joka sattui juuri tuolloin. Se oli valtava läpimurto. Huomattiin, ettei tarvinnut lukea kyllästyttäviä Russellia ja Moorea ja ketä nyt sitten luettiinkin. Voi lukea Wittgensteinia, joka oli tekemässä jotakin mielenkiintoista. Kukaan ei oikein tiennyt mitä.

Jännä puoli Wittgensteinissa on, että hän oli melko mannermainen filosofi, mutta analyyttiset filosofit luulivat hänen olevan analyyttinen, mikä teki mannermaisen ajattelutavan jotenkin hyväksyttävämmäksi.

Juuri niin. Hän oli kaksoisagentti. Hän oli saksalainen eksistentialisti naamioituneena Cambridge-filosofiksi. Eivätkä he saaneet siitä selvää. Muistan erään seminaarin, jossa muuan professori koitti selvittää, mitkä ovat kielipelin välttämättömät ja riittävät ehdot. On vaikea kuvitella virheellisempää tapaa lukea Wittgensteinia. Nyt jälkeenpäin ajateltuna on vaikea uskoa, että kukaan professori olisi tehnyt niin. Mutta meillä oli vain *Investigations*, *On Certainty* ei ollut vielä ilmestynyt. Jo *Investigations* riitti kiinnostukselle.

Kuvitus: kemal Can

Entä myöhemmin? Olet varmasti joutunut jännitteisiin tilanteisiin, joko urasi tai ajattelusi suhteen. Miten olet siihen suhtautunut?

En usko tajunneeni koko asiaa. Eräs toinen henkilö, joka myöskään ei tajunnut ja johon ystävystyin pian, oli Charles Taylor. Menin Oxfordiin vuonna '55 ja tapasin Rylen. Ryle kysyi, mistä olin kiinnostunut ja vastasin että Heideggerista ja Merleau-Pontysta. Hän sanoi, että ei itse tee mitään siihen liittyvää, mutta että on joku toinen, joka lukee Merleau-Pontya: Charles Taylor. Hän ei erotellut analyyttistä ja mannermaista ajattelua. Hänen ensimmäinen kirjansa, *Explanation of Behaviour,* on täysin analyyttinen behaviorismin murskaus, täysin merleau-pontylaisesta näkökulmasta.

Keskustelimme paljon. Ensimmäinen artikkeli, jonka kirjoitin, "The Three Worlds of Merleau-Ponty", oli yhteisartikkeli Sam Todesin kanssa koskien Charles Tayloria; kritisoimme Tayloria, joka kiinnitti huomiota vain käsitteelliseen ja esikäsitteelliseen, ja me halusimme painottaa perustavanlaatuisempaa taitamista. En siis varmaan tajunnut koko eroa.

Ehkä se nousi esiin myöhemmin.

Tavallaan. Ehkä siksi, että alkujaan mannermainen filosofia oli niin marginaalista, ettei se edes haastanut analyyttistä. Analyyttisten filosofian ei tarvinnut ajaa sitä ulos laitoksiltaan, koska mitään painetta ei ollut. Myöhemmin kysymyksestä tuli tärkeä tavalla, joka oli minulle järkytys. Aluksi analyyttiset filosofit olivat niin itsevarmoja, ettei heidän tarvinnut pitää mannermaisia ulkona, ja mannermaiset olivat niin epävarmoja, että olivat iloissaan mistä tahansa työpaikasta missä tahansa yliopistossa.

Oli pieniä mannermaisen filosofian taskuja, kuten Brandeisin yliopisto, jossa Aron Gurwitsch työskenteli. Hänellä oli myös suuri vaikutus minuun. Todes ja minä illallistimme Gurwitschin kanssa joka viikko. Keskustelimme fenomenologiasta, jossa Gurwitschin rooli on suuri. Hän pakeni Pariisiin 30-luvulla, ja opetti Heideggeria ja Husserlia Merleau-Pontylle. Vaikka Merleau-Ponty ei asiaa myönnäkään, *Phénoménologie de la perception* -teoksessa on paljon Gurwitschia. Gurwitsch palkkasi minut Brandeisiin, jossa mitään ongelmaa ei ollut: koko laitos oli mannermaisten filosofian hallussa: Gurwitsch ja Herbert Marcuse. Kun Gurwitsch oli virkavapaalla, opetin filosofian peruskurssia ja Gurwitschin fenomenologiaa.

Kun olin ollut vuoden Brandeisissa, minut palkattiin MIT:in. Silloin ensimmäistä kertaa tajusin, että kamppailu on käynnissä, ja että minun puoleni oli häviöllä. MIT:n henkilökunta, erityisesti Judith Thompson, joka on yhä MIT:ssa, kutsui mannermaista filosofiaa "kivikauden filosofiaksi", eikä antanut minun opettaa jatko-opiskelijoita lainkaan. Olisin vain hukannut opiskelijoiden aikaa ja turmellut heidät. Dramaattinen esimerkki suhtautumisesta oli, että he lahjoittivat kirjaston ylijäämärahoja pois mieluummin kuin ostivat Heideggerin ja Merleau-Pontyn teoksia. Silloin ymmärsin, että vastakkainasettelu on olemassa. Sekä Todes että minä opetimme MIT:ssa. Olin hiukan harmistunut, kun en saanut opettaa jatko-opiskelijoita, mutta en kuitenkaan kovin: en ollut koskaan opettanut jatko-opiskelijoita muutenkaan ja olin vain kiitollinen siitä, että ylipäätään sain opettaa filosofiaa. Ja saatoin aina keskustella Todesin kanssa, joka kirjoitti loistavaa väitöskirjaansa.

Sitten tapasin taas ratkaisevan henkilön, Dagfinn Føllesdalin. Taylor Oxfordissa ei tehnyt eroa mannermaisen ja analyyttisen välillä. Samoin Dagfinn, joka opetti Harvardissa, kohteli Husserlia analyyttisenä filosofina, joka puhuu intentionaalisuudesta. Intentionaalisuus oli aihe, joka halkaisi koko analyyttinen/mannermainen-jaon. Tein väitöskirjani hänelle.

MIT:lla tein omia juttujani ja he tekivät omiaan. He olisivat halunneet minusta eroon. Todesista he pääsivätkin, ja koettivat estää minun saamasta vakinaista virkaa (*tenure*). Se oli katkera taistelu. Todesin viran vakinaistamatta jättäminen pahoitti mieleni, koska en voinut tehdä filosofiaa ilman puhekumppania. Itse sain viran kovan kamppailun jälkeen. Myös MIT:n tekoäly-ihmiset olivat minua vastaan. Heidän mukaansa käytin MIT:n nimeä saadakseni uskottavuutta ty-

Hubert L. Dreyfus

Hubert L. Dreyfus (1929-) työskentelee filosofian professorina Kalifornian yliopistossa Berkeleyssä. Hän on toiminut vierailevana professorina monissa Euroopan ja Amerikan yliopistoissa. Kuten haastattelusta käy ilmi, Dreyfus opiskeli Harvardissa, ja vietti pitkiä aikoja myös Pariisissa, Freiburgissa ja Husserl-arkistossa Louvainissa. Hän on kirjoittanut hyvin monenlaisista teemoista. Jo klassikoksi muodostunut *What Computers Can't Do* (Harper & Row, 1972) kritisoi tekoälyn mahdollisuutta ja niin kutsuttua representationalista paradigmaa kognitiotieteessä. Dreyfusin tekoälykritiikki liittyy hänen yhdessä veljensä Stuartin kanssa kehittelemään teoriaan asiantuntijuudesta, näin esimerkiksi teoksessa *Mind over Machine: The Power of Human Intuitive Expertise in the Era of the Computer* (Free Press, 1986). Toinen keskeinen osa Dreyfusin tuotannosta on koskenut mannermaista filosofiaa, erityisesti Merleau-Pontya, Foucaultia (Paul Rabinowin kanssa kirjoitettu *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, 1982) ja Heideggeria (*Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's* Being and Time, *Division I*, MIT Press, 1991). Richard Rorty onkin todennut, että Dreyfus on itse ja oppilaidensa kautta enemmän kuin kukaan muu tuulettanut amerikkalaista filosofiaa ja avannut väyliä eurooppalaiseen ajatteluun. Tuorein Dreyfusin teoksista on *On the Internet* (Routledge, 2001), joka kritisoi informaatioyhteiskuntaan asetettuja toiveita Merleau-Pontyn ja Kierkegaardin pohjalta. Suomen kulttuurirahasto myönsi Dreyfusille Yrjö Reenpää-palkinnon vuonna 1991.

perille ja asiantuntemattomille heideggerilaisille tekoäly-vastalauseilleni, vaikka heidän tutkimusohjelmansa oli ilmeisen menestyksekäs. Mutta minä kirjoitin väitöskirjaani Dagfinnille, ja ajattelin Husserlia tavalla, jossa analyyttisen ja mannermaisen eroa ei tarvittu.

Tuo kuulostaa hienolta, koska kun aloitti filosofian opiskelun 80-luvulla, kuten minä, ensimmäinen kysymys pöydällä oli: kumpaa teet, analyyttistä vai mannermaista?

Sen paremmin minulle, Charles Taylorille kuin Dagfinnillekään ei tullut mieleenkään ajatella noin. Kun kirjoitin kirjan *What Computers Can't Do* käytin kaikkia mahdollisia löytämiäni argumentteja symbolista representaatiota vastaan: siellä on Wittgensteinin, Heideggerin ja Merleau-Pontyn argumentteja, Todesin ja Taylorin argumentteja. Opin kaksi asiaa C.I. Lewisilta: että filosofia voi olla todella selkeää, argumentit voivat olla todella työstettyjä – siinä Lewis oli mahtava – ja että Lewis oli täysin väärässä. Hän oli kantilainen, Merleau-Pontyn sanoin intellektualisti. Opin paljon Merleau-Pontysta kun tulkitsin *Phénoménologie de la perception*-teoksen Harvardin suosikkifilosofini murskakritiikkinä.

Opin siis Lewisiltä hassulla tavalla. Filosofin ymmärtämistä helpottaa paljon, kun ymmärtää, mitä hän vastustaa. Tässä on Wittgensteinin voima: kun uskoo johonkin vakuuttavan tuntuiseen ja sitten joku vielä vakuuttavammin osoittaa sen kestämättömäksi. Minun täytyy ajatella jotakuta vastaan; sama ei varmaan koske kaikkia. Lewis auttoi minua ymmärtämään Merleau-Pontya, ja husserlilainen Dagfinn auttoi minua ymmärtämään Heideggeria – siitä kirjoitin Heidegger-kommentaarini [*Being-in-the-World*]. Kaikki siinä koskee Heideggerin tapaa tuhota Husserlin representationaalinen malli. Mutta ymmärsin Heideggerin vakuuttavuuden ja voiman vasta, kun olin ymmärtänyt Husserlin vakuuttavuuden ja voiman. Aina kun koetin puolustaa Heideggeria menin tapaamaan Dagfinnia, joka koetti puhua minut ympäri.

Kun ensin Lewis ja Dagfinn olivat olleet vastustajiani, lähdin Berkeley'iin, ja – yllätys, yllätys – siellä oli filosofi, joka ruumiillisti Husserlin, toimi "Husserlin kanavana", kuten opiskelijoille sanon. John Searle ei ole lukenut Husserlia lainkaan, mutta Husserl tuntuu puhuvan Searlen suulla. Se auttoi minua paljon Heideggerin ymmärtämisessä. Kaikki sanovat puolihuolimattomasti "Heidegger ylittää subjekti-objekti-jaon", mutta mikä tuo jako on, mikä on sen voima, miten vaikeaa se on ylittää, ja miten upeasti ja kertakaikkisesti Heidegger sen ylittää, juuri se pitäisi nähdä. Tämä on kommentaarini tausta. Lewis on siis tekoäly-kritiikkini tausta; tekoäly on yksi muoto sitä, mitä Merleau-Ponty kutsuu intellektualismiksi, ja mitä nykyisin kutsuisimme kognitivismiksi, ja Searle tietämättään auttoi minua kirjoittamaan Heidegger-kommentaarini.

Tuon on aika kaunista; päästä paikkaan, jossa koulukuntien ero katoaa. Paljon on puhuttu, paljon argumentoitu, ja olisi hienoa vain unohtaa koko juttu. Tehdä sitä, mikä on kiinnostavaa ja tärkeää, ja vähät välittää sen nimestä.

Ehdottomasti.

Mutta ehkä tässä on syvempi juopa. Ei vain kysymys rahasta, vallasta ja akateemisesta arvovallasta, vaan myös kiista valistuksen perinnöstä. Jos valistuksen ajatus jossakin mielessä on "vapautta järjen avulla" tai "vapautta aikuisuuden avulla", niin nämä kaksi koulukuntaa tulkitsivat iskulauseen eri tavoin. Kamppailun katkeruus ja sitkeys kertoo, että osapuolet ovat hyvin läheisiä: molemmat katsovat olevansa valistuksen perillisiä. Karkeasti sanottuna analyyttinen koulukunta korostaa kriittistä järkeä; common senseä tai yleispätevyyttä kantilaisessa mielessä. Mannermainen koulukunta taas korostaa kritiikin vapaus-puolta, ja niin he jossakin vaiheessa astuvat järjen tuolle puolen.

Mielestäni ne kriitikot, jotka haukkuvat Heideggerin tapaisia mannermaisia filosofeja mystisyydestä ja epäselvyydestä ovat oikeassa sikäli, että jossakin vaiheessa mannermaisten filosofien on lakattava puhumasta tavalla, joka on kokonaan propositionaalinen tai kokonaan käsitteellinen. Heidän on jossakin kohdin "osoitettava" jotakin, kuten Heidegger sanoo. Tässä mielessä siis syytös mystisyydestä on totta. Jos ajattelemme, että filosofian on oltava täysin läpinäkyvää, ei mannermainen meininki käy. On siis olemassa todellinen, eettinen syy, miksi analyyttinen filosofia vastustaa mannermaista filosofiaa. Vastakkaisesta näkökulmasta puolestaan analyyttisen filosofian tapa luottaa yhteisiin sopimuksiin, havaintojen tai järjen yleispätevyyksiin muodostuu – mutkat oikoen – vankilaksi, joka jättää huomiotta "aikuisuuden antaman vapauden" laajemmat mahdollisuudet. Kyse ei ole pelkästään valtataistelusta, vaan muustakin.

Valistuksen perintöriita? Mieleeni tulee mikrokosmos-muoto tuosta kamppailusta. Kun luin Merleau-Pontya ajattelin usein "Miksi hänen täytyy olla niin epäselvä? Miksi hän turvautuu vertauskuviin, juuri kun haluaisi kuulla perustelun? Jonkun pitäisi korjata koko teksti, kirjoittaa se Lewisin tapaan, niin selvästi, että analyyttiset filosofit ymmärtäisivät sen, ja niin että voisin perustella mieltymykseni sen sijaan, että joudun sanomaan 'pidän siitä'".

Nykyisin ymmärrän asian selvemmin. Merleau-Pontysta voi tehdä paljon selvemmän kuin hän on – kuten Sean Kelly Princetonissa tekee – mutta loppujen lopuksi on kuvattava ilmiötä. Ei voida käyttää vain arkijärkeä, koska Heideggerin ja Merleau-Pontyn mukaan arkijärki peittää koko ilmiön, eikä voida käyttää transsendentaalisia reduktioita tai käsitteellistä analyysia. Alusta lähtien olen ajatellut näin, en tiedä miksi: en voi ajatella mitään, jollei mielessäni ole jotakin ilmiötä, josta kirjoitan tai puhun. Mielestäni parhaat oppilaani ovat samanalaisia. Merleau-Pontysta ei voi tehdä analyyttistä filosofia, mutta hänestä voi tehdä selkeämmän, ja osoittaa, että näitä ilmiöitä ei voida enää selvemmin käsitellä. Se on yksi hyvä keino. Yksi versio valistuksen järkiajatuksesta on nykyfilosofian keskittyminen ei-käsitteelliseen sisältöön, esimerkiksi kysymykseen miten selvästi, analyyttisesti ja propositionaalisesta havaintoa voidaan kuvata.

Filosofia ja elämä

Olemme puhuneet analyyttisen ja mannermaisen filosofian eron unohtamisesta ja siitä, että mannermaisessa filosofiassa pitää palata ilmiöihin ja siinä mielessä jos-

sakin kohdassa ylittää propositionaalinen kieli. Jossakin mielessä niin Heideggerille, Foucault'lle kuin Merleau-Pontyllekin paluu ilmiöihin liittyi eksistentiaaliseen sitoutumiseen, elämään, heidän omiin elämiinsä. Mitä mieltä olet siitä? Onko elämän ja ajattelun välillä jos ei välttämätön niin ainakin orgaaninen yhteys?

Enpä usko. Foucault sanoi "ei ole", kun hän puhui Heideggerin natsiudesta. Hän huomautti, että oli stoalaisia, kristittyjä ja kaikkia muunlaisia natseja. Foucault'n mukaan politiikasta ei voida johtaa mitään tiettyä filosofista näkemystä, eikä filosofisesta näkemyksestä mitään tiettyä politiikkaa. Heidegger on iso esimerkki tästä, Merleau-Ponty selkein. Hän ei ollut kovin poliittinen henkilö, ja jos olikin, niin aina hyvin järkevällä tavalla. Hänen mielestään demokratia oli paras vaihtoehto, ja hän jätti kommunismin. Ranskassa poliittinen mielipide oli välttämättömyys, mutta mielestäni hän oli täysin epäpoliittinen henkilö, toisin kuin Foucault joka oli mukana monissa poliittisissa kysymyksissä.

Niin, mutta hyvin joustavalla tavalla, ottaen kantaa tapaus tapaukselta.

Totta. Hän ei halunnut poliittista kokonaisnäkemystä, vaan arvioi tilanteen tapaus tapaukselta.

Entä jos laajennamme politiikan käsitteestä elämään yleensä. Ajatellaan käsitystäsi siitä, miten uusia maailmoja paljastuu, ajatustasi siitä, että oleminen on maailman paljastamista, koska maailma on elämän merkityksellisyyden ja todellisuuden kokoelma, ja että voi olla erilaisia maailmoja, erilaisia olemisenymmärryksiä, jotka liittyvät erilaisiin elämäntapoihin. Tällöin elämän ja filosofian välillä on läheinen yhteys.

Maailma on elämäntapa, ja siihen kuuluu väistämättä filosofiaa. Mutta yleensä ikään kuin meta-tasolla. *Disclosing new worlds* [2] ei väitä, että pitää avata jokin tietty maailma tai jokin tietty elämäntapa, vaan puhuu mahdollisuudesta, että on olemassa monia maailmoja. Myös Heidegger päätyy ajattelemaan, että tärkeää on maailmojen moninaisuus, ja että tärkeää on paljastaa jokin maailma, mutta hänellä ei ole näkemystä siitä, mikä olisi paras maailma tai paras elämäntapa.

Vaikkakin hän ehkä vihjailee siihen suuntaan, antaa äänensävyllään ymmärtää.

Totta, sekä äänensävyllään, että suoraan sanoen, että ainoa täysin paha elämäntapa on elämäntapa, joka estää ihmisiä olemasta maailmanavautumisia tekemällä heistä resursseja, pistämällä heidät uskomaan, että heidän on oltava tehokkaita ja käytettävä mahdollisuutensa parhaimmalla tavalla. Tämä on taas meta-asia, mikä on hiukan hassua, koska ennen vanhaan mannermaiset filosofit näyttivät esittävän sisällöllisiä väitteitä siitä, mitkä elämäntavat ovat toisia parempia, kun taas analyyttiset filosofit sanoivat, että heillä ei tuollaisia väitteitä ole. Jopa Wittgenstein sanoi, ettei filosofian tehtävä ole kertoa ihmisille, miten pitää elää. Mutta jotenkin mannermaiset filosofit muuttuivat abstraktimmiksi, meta-tasoisemmiksi, lakkasivat sanomasta mitä pitää tehdä, ja oudolla tavalla analyyttiset filosofit, vaikka pitäytyvät formaalisuudessa, sanovat Rawlsin tapaisia filosofeja seuraten: "eläkää kantilaisina", ottakaa vastuuta, varmistakaa järkevyytenne, olkaa kriittisiä ja niin edelleen. Eroa kasvattavan filosofian ja muodollisen filosofian välillä ei enää ole, kuten opiskeluaikoinani. Tuolloin pidettiin pahana, jos joku filosofi tavattiin antamassa elämänohjeita. Miten he sen voisivat tehdä? Ei se ole heidän asiansa, miten he muka tietäisivät kadunmiestä paremmin? Foucault päätyi suositukseen elämästä taideteoksena, mutta tämä suositus on meta-suositus, koska hän ei sano "elä näin" tai "tee siitä tällainen teos".

... tai tämän tyylinen. Vaikka kubistinen.

Juuri niin.

Yhdessä vastauksessasi Festschrift'isi [3] kirjoituksiin sanot kuten juuri äsken – ajattelen nyt jonkinlaista henkilökohtaista metodologiaa – että sinulla pitää aina olla jokin ilmiö mielessä. Kirjoitat, että ajattelet ilmiötä, katsot mitä Heidegger ja Merleau-Ponty ja muut ovat kirjoittaneet, millaisia erotteluja he ovat tehneet, ja palaat taas ilmiöön ja koettaa tarkentaa noita erotteluja.

Totta. Mielestäni pitää kulkea edes takaisin ilmiön ja tekstin välillä. Teksti nostaa esiin piirteitä, joita ei ole huomannut, piirteitä, jotka filosofia tai arkiymmärrys on peittänyt, ja nuo piirteet puolestaan auttavat ymmärtämään tekstiä; näennäiset ristiriidat hälvenevät ja sekaannukset selviävät; tekstin selviäminen auttaa ilmiön selviämistä. Se on minun metodini, jos minulla filosofiassa on metodi, ja luulen että oppilaani ymmärtävät se ja seuraavat sitä.

Mutta jos palaamme kysymykseen elämästä ja filosofiasta, eikö tuo tarkoita että ilmiöiden valitseminen on tärkeää. Valitsemalla ilmiön jota analysoimme tai kritisoimme, nostamalla esiin jotakin elämäntavastamme, ohjaamme filosofista ajattelua, ja tuo valinta puolestaan filosofian kautta voi vaikuttaa elämäntapaan.

Hassulla meta-tavalla. *Disclosing new worlds* on fenomenologinen kuvaus maailman avaajana olemisesta, mutta ei mistään tietystä maailmasta. Mutta on varmasti tärkeää sanoa, että maailman avautumisten tulee olla sitoutuneita, että niihin sisältyy genealogia, joka osoittaa maailman kontingenssin, että ne huomaavat anomaliat. Tästä voidaan antaa esimerkkejä, esimerkkejä ihmisistä, jotka elävät näin. Ja se varmasti kertoo, että tuollainen elämäntapa on suositeltava. Olla maailman paljastaja on olla nietzscheläinen, olla luoja, ja tehdä mitä luojat tekevät. Siksi sanoa, että tulisi elää kuin luoja, on sisällöllinen neuvo: se sulkee ulos koko joukon muita elämäntapoja, sanoo että ne ovat epäautenttisia tai muuta vastaavaa. Mutta toisaalta se ei ole sisällöllinen neuvo, koska se ei sano, että pitää elää kristittynä tai ateistina tai minkään muunkaan erityisen elämäntavan mukaan.

Autenttisuus ja "un-ground"

Heideggerilla on tapana kääntyä ikään kuin "pimeälle puolelle", ilmiöihin kuten ahdistus, kuolemanläheisyys

ja niin edelleen. Yksi ahdistuksen tärkeä piirre on, että subjekti-objekti-ero häviää. Voidaan siis eräiden fenomenologien kuten Merleau-Pontyn ja Patockan tapaan ajatella samantapaisia ilmiöitä, joissa ero häviää, mutta jotka ovat "valoisampia" – ylitsevuotava ilo tai jokin vastaava. Ehkä myös Kierkegaardille hyppy on lopulta riemukas. Eli onko ratkaisevaa subjekti-objekti-eron ylittäminen, vai liittyykö ahdistukseen, kuolemaan ja niin edelleen jotakin erityistä tässä suhteessa?

Minulla on tapana tarkastella filosofeja sen mukaan, mikä on heidän lopullinen todella riemullinen myöntönsä. Aluksi: vain kerran, mutta hyvin merkittävällä tavalla, jos sitä pitää silmällä, Heidegger sanoo, että autenttinen Dasein on riemukas. Eräs ajattelija, jonka mukaan Heidegger *Sein und Zeit*'issa on kokonaan tumma on Helmuth Plessner, koska hänen mukaansa *Sorge* on hyvin tummaa. Kun puhuin Heideggerin kanssa, ainoa mielenkiintoinen kysymys, jonka kysyin – en ymmärtänyt hänen työtään tarpeeksi kysyäkseni todella hyviä kysymyksiä – koski sitä, että *Sorge* käännettiin englanniksi sanalla *care*. *Care* ei viittaa vain asioihin kuten "cares of life", huolet, vaan liittyy myös hellyyteen, huolenpitoon, siihen, mistä välitämme; huolehtimiseen; *caring*'iin liittyy positiivinen, rakastava puoli. Joten kysyin, mitä mieltä hän on siitä, että hänen termilleen *Sorge* käy näin. Ja hän vastasi, että hänen mielestään se oli hyvä, että englanti tavoittaa ilmiön paremmin, koska hän halusi *Sorgella* tarkoittaa kaikkea miten "Sein geht mich an", miten todellisuus minua koskettaa, ja hän halusi mukaan hellyyden ja rakkauden yhtä hyvin kuin huolen ja kuoleman. Se on varmasti oikein, juuri niin tulee sanoa.

Toinen tapa sanoa asia on katsoa ahdistusta. Ihmiset kiinnittävät huomionsa aina siihen ja se on Heideggerin vika, koska hän puhuu ja puhuu ahdistuksesta ja siitä, miten se rikkoo subjekti-objekti-jaon heittämällä meidät syvyyteen, jossa ei ole lainkaan merkityksellisiä entiteettejä, ei edes Daseinia, vain ahdistusta. Kuvitellaan, että tämä on positiivinen ahdistus-ilmiö. Mutta ei se ole tuo ilmiö. Tuo on ahdistus silloin, kun se ilmestyy jonkun epäautenttisen elämään, kun se murtaa tavanomaisen, tasapainoisen, jokapäiväisen tavan hyväksyä jokapäiväisen, yleisen ja banaalin tavan ymmärtää ja toimia. Kukaan ei tunnu huomaavan, että autenttinen Dasein on aina ahdistunut. Autenttinen Dasein on ahdistunutta kuolemaa kohti olemista. Eli ahdistus ei voi tarkoittaa maailman hajoamista, merkityksettömyyttä ja niin edelleen. Positiivinen ahdistus tarkoittaa todellisuuden ymmärrettävyyden perustattomuuden kokemusta, joka pitää avoimena mahdollisuuden uusien maailmojen paljastumiselle. Ja kun Dasein on ahdistunut, se on riemukas.

Vielä yksi asia kuolemasta – ja taas sekaannus on Heideggerin oma vika. Oppilaani, jotka ymmärtävät Heideggeria, eivät usko, mitä Heideggerin kuolema-käsityksestä yleensä sanotaan. Heideggerille kuolema ei ole menehtymistä. Kuolema ei tapahdu kuolinvuoteella. Kuolema ei ole tulevaisuudessa. Kuten John Haugeland sanoo, kuolema on tapa elää. Mitä se tarkoittaa? Haugeland on tavoittanut ilmiön, ja kirjoitan *Festschrift*'issä, että aion tästä lähin puhua kuolemasta Haugelandin tapaan. Kuolema on jotakin samantapaista kuin haavoittuvaisuus. On koko ajan ymmärrettävä, että ei ole mitään takeita siitä, että elintapani toimii. Koska tahansa voi joutua luopumaan kaikesta itselleen tärkeästä – ja samaan aikaan on ymmärrettävä, että johonkin on sitouduttava. On pidettävä kiinni jostakin, niin hyvin ja pitkälle kuin mahdollista, ja samalla on oltava valmis luopumaan siitä, luopumaan maailmastaan ja identiteetistään. Tätä on kuolema. Olla valmis kuolemaan, elää kuoleman nimissä, tarkoittaa elää siten, että silloinkin kun on sitoutunut johonkin tai johonkuhun, ei koskaan kannata sitoutua fanaattisesti. Ei kannata olla "liian vanha voittamaan"; tuo outo lause, jonka Heidegger lainaa Nietzscheltä. Tarvitaan sitkeyttä ja päättäväisyyttä, mutta myös jatkuva ymmärrys siitä, että jos asiat käyvät mahdottomaksi, on luovuttava.

«Heidegger päätyy ajattelemaan, että tärkeää on maailmojen moninaisuus, ja että tärkeää on paljastaa jokin maailma, mutta hänellä ei ole näkemystä siitä, mikä olisi paras maailma tai paras elämäntapa.»

Tämä on tärkeä erottelu: kuolema ja menehtyminen. Se tarkoittaa myös, että elämä kuoleman jälkeen on mahdollista, mutta ei elämä "kuoleman" jälkeen, jos kuolema tarkoittaa menehtymistä.

Totta. Kuolema merkitsee maailman ja identiteetin menettämistä. Tässä Bill Blattner on oikeassa. Kuolema liittyy ahdistukseen siten, että kuolema merkitsee kaikkien tulevin mahdollisuuksien mahdottomuutta, sitä, että tämä maailma mahdollisuuksineen ja tämä identiteetti mahdollisuuksineen käyvät mahdottomiksi, ja niistä täytyy luopua. Luopumisen täytyy lisäksi tapahtua ennen kuin uutta on tilalla. Kuolema tekee uudelleensyntymisen mahdolliseksi.

Ei ole uutta maailmaa, koska ei vielä ole uutta normaalitiedettä.

Aivan. Joten jonkin aikaa saattaa vallita lamaannuttava ahdistus, johon hukkuu. Tässä kohdin Bourdieu on mielenkiintoinen, hänellä on hyvä heideggerilainen näkemys. Aivan *Collège de Francen* virkaanastujaisesitelmänsä "Leçon sur la leçon" loppupuolella hän huomauttaa, että sosiologi, kuten hän, ymmärtää, että kaikki tavat ovat satunnaisia, että kaikki mikä on ihmisille tärkeää on tärkeää vain siksi, että se on heidän mielestään tärkeää, niin että sosiologi on eräänlaisessa tyhjiössä missä millään ei ole mitään väliä, ja että tämä merkitsee tietynlaista ahdistusta, joka on osa Bourdieun tapaisen sosiologin elämää. Tämä on negatiivista ahdistusta. Mutta – Foucault sanoisi varmaan jotakin samankaltaista – silti vain jatketaan eteenpäin. Maailman sisällä eletään luovasti, tavalla, jolla on väliä. Tämä on positiivista ahdistusta, joka paljastaa maailmaa ja on riemullista.

Mielestäni tämä liittyy relativismin paradoksiin, joka aina asetetaan mannermaisten filosofien vastattavaksi. Pa-

radoksi pätee vain, jos etsitään ristiriidattomia toiminnan perusteita. Mutta niitä ei koskaan tarvita. Elämämme on aina täynnä ristiriitoja, mutta me elämme. Paradoksi ei ole oikea ongelma, se on filosofinen ongelma.

Tässä Wittgenstein ja Heidegger ovat lähellä toisiaan: maailmalla ei ole perustaa. Toimimme kuten toimimme, koska vain satumme toimimaan niin, koska juuri niin kulttuurissamme toimitaan. Pohjimmiltaan tämän ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa, etteikö voisi rakastaa ja ryhtyä lääkäriksi ja elää mielekästä elämää. Heideggerilla on hieno erottelu. Etsimme perustaa, *Grund,* haluamme sellaisen ja filosofit aina väittävät sellaisen tarjoavansa, mutta ei sitä löydy. Ja ajattelemme, että koska perustaa ei löydy, on se siis hukkunut, joten olemme tyhjän, *Abgrund'in,* päällä. Sartre ajattelee näin. Huomaamme, että elämä on järjetöntä, ei elämän arvoista, ei edes kannata tehdä itsemurhaa. Mutta Heidegger sanoo, että meillä onkin *Ungrund*. Se ei ole perusta, eikä se ole syöveri. Minusta ihmiset, jotka ajattelevat että Heidegger haluaa meidän kysyvän jonkin syvällisen kysymyksen elämän tarkoituksesta, ja että tuo kysymys kuuluu miksi on olemassa jotakin mieluummin kuin ei mitään, erehtyvät. On metafyysisen perinteen virhe kysyä kysymys Leibnizin tapaa. Ei ole olemassa vastausta kysymykseen miksi on olemassa jotakin pikemmin kuin ei mitään.

Ainoa vastaus on "miksi ei"?

Vaikka niin. Tai vastaus on: koska on maailma. Kun on maailma, on jotakin pikemmin kuin ei mitään. Lähimmäksi vastausta pääsemme sanomalla: "koska on olemassa elämäntapa." Koska on olemassa jaettu tapa toimia, yhteisiä käytäntöjä, on jotakin eikä ei mitään. En ymmärrä miksi jotkut ajattelevat, että Heidegger pitää tätä syvällisenä ongelmana, jota meidän on pohdittava, ja huolestuttava siitä, että emme löydä vastausta. Mielestäni siitä ei kuulu olla huolissaan.

Ja olla kiitollinen, että jotakin on.

Kyllä. Olla kiitollinen siitä, että on olemassa perustattomuus [Un-Grund], ja että se pärjäilee mainiosti. Merleau-Ponty puhuu aina siitä, miten pyrimme järjettömyydestä järjellisyyteen, miten vastaukset jäävät saavuttamatta, ja että pyrimme niin suureen mielekkyyteen kuin pystymme ja se riittää. On filosofinen virhe olettaa, että on olemassa vastaus, jos on olemassa kysymys.

Homeeriset jumalat ja eräänlainen etiikka

Sinun ja Merleau-Pontyn tavassa sanoa "niin paljon mielekkyyttä kuin mahdollista ja se riittää" on jotakin hienoa. Tässä ei tavoitella äärettömyyttä.

Ei ole kyse äärettömyydestä, absoluuttisuudesta tai ikuisuudesta. Kierkegaard on viimeinen, joka koettaa pelastaa äärettömän ja absoluuttisen.

En ole ihan varma. Jos lukee esimerkiksi Derridan kirjoituksia oikeudenmukaisuudesta ja muista sen kaltaisista asioista: oikeudenmukaisuus on ääretöntä sitoutumista mahdottomaan tehtävään. Sama koskee Levinas'ta. Jos ajatellaan vaikka Kierkegaardin ajatusta sitoutumisen äärettömyydestä, en ymmärrä miksi sen pitää olla ääretöntä. Mitä termi tarkoittaa?

«Minusta ihmiset, jotka ajattelevat että Heidegger haluaa meidän kysyvän jonkin syvällisen kysymyksen elämän tarkoituksesta, ja että tuo kysymys kuuluu miksi on olemassa jotakin mieluummin kuin ei mitään, erehtyvät.»

Tai mikä ilmiö on kyseessä? Kierkegaardin ilmiö, romanttisen rakkauden kokemus; että voi olla olemassa, ääretöntä, ikuista absoluuttista rakkautta, kuten Danten rakkaus Beatrice'in. Opiskelijat eivät enää tunnu uskovan sen mahdollisuuteen. Pidän luontosarjaa, jonka lopuksi opiskelijoiden on äänestettävä uskovatko he Kierkegaardia, Dostojevskiä vai Nietzscheä. Aikoinaan vuosia sitten opiskelijat uskoivat romanttiseen rakkauteen; eivät välttämättä siihen, että itse saavuttaisivat sen, mutta että se on mahdollista. Tuolloin Kierkegaard oli suosikki. Sen jälkeen tuli Dostojevski *Karamazovin veljeksissä* esitettyine ajatuksineen kaikkien rakkaudesta ja huolenpidosta kaikkia kohtaan, hänen ajatuksensa eräänlaisista hippi-yhteisöistä, joissa kaikki tuntisivat kaikki ja kaikki rakastaisivat ja auttaisivat toisiaan. Tämä oli hyvin suosittua 60- ja 70-luvuilla. Mutta nyt ykkösenä on Nietzsche. *Anti-Kristuksessa* Nietzsche sanoo, että sitoumukset ovat vankiloita. Opiskelijat pitävät ajatuksesta, että tulee kehittyä ohi kaikista vanhoista uskomuksistaan, kasvaa ulos kaikista ihmissuhteistaan, ja niin edelleen.

Ajatus nuolesta.

Jatkuvaa ylittämistä. Juuri tästä syystä Heidegger, joka yhä uskoo päättäväisyyteen, ei pidä Nietzschestä. Mutta opiskelijat pitävät jatkuvasta itsensä ylittämisestä. Erään kerran, pari vuotta sitten, lähes kaikki opiskelijat halusivat elämänsä noudattavan Nietzschen näkemystä. Sitten assistenttini kysyi, haluaisivatko he rakastajiensa olevan nietzscheläisiä? Siitä huolet alkoivat ja esiintyi halua palata Kierkegaardiin.

Ääretön, ikuinen, absoluuttinen – Nietzsche oli oikeassa; niitä ei todisteta pätemättömäksi, vaan ne muuttuvat mauttomiksi. Ne eivät enää vaikuta kiinnostavilta tai uskottavilta, ja juuri niin nykyään on tapahtumassa. En tiedä pitäisikö iloita vai surra.

Tämä on mielenkiintoista, koska kuten tiedetään Heideggerilla ei ole etiikkaa. Ei ole subjektia, jonka perinteinen etiikka tarvitsee vastuun kantajaksi, vapaaksi toimijaksi ja niin edelleen. Kun puhutaan tasosta, jolla ei

ole subjekteja, etiikka perinteisessä mielessä käy mahdottomaksi.

Mutta sitten voidaan saada uusi etiikka Foucaultin ja Heideggerin kautta, molempien kautta erilainen. Foucault tuo takaisin subjektin – subjektin taideteoksena – ja Heidegger tuo Daseinin avoimuuden maailmojen moninaisuudelle.

Tähän halusinkin tulla: maailmojen moninaisuus. Otetaan homeerinen esimerkki: on olemassa jumalia, jotka hallitessaan avaavat maailman kukin omalla tavallaan, niin että on olemassa genius loci, paikan henki, joka avaa maailman ja että vastaanottavaisuus tälle avautumiselle merkitsee jonkinlaista etiikkaa. Eikö tämä tarkoita, että tällaiset eettisyydet, tällaiset huolet ja sitoumukset ovat myös paikallisia? Ne eivät ole yleispäteviä. Ne koskevat vain elintapaamme tai maailmaamme.

Tuo on totta ja tärkeää. Rortyn äärimmäinen näkemys, jonka mukaan jokaisella on oma fantasiansa, oma luomuksensa, omat unelmansa ja pakkomielteensä, jotka muodostavat heidän maailmansa ja että tästä syystä ei pidä yrittää vakuuttaa toisia oman maailmansa pätevyydestä eikä myöskään antaa kenenkään vakuuttaa itseään luopumaan omastaan – tämä rortyläinen versio on liian individualistinen. Se harmittaa Charles Taylorin kaltaista filosofia pahasti. Ei ole paikkaa julkiselle sfäärille, ei jaettua maailmaa. Pois jää julkisen alue, mutta myös katolinen kirkko tai mikä tahansa muu kirkko, joka tuo uskovaiset yhteen.

Molemmat ääripäät ovat virheellisiä. Juuri siksi pidän Heideggerin tavasta käsitellä homeerisia jumalia: ei ole kyse individualismista eikä universalismista. Homeroksen kreikkalaiset ymmärtävät mitä merkitsee, kun joutuu Afroditen maailmaan. *Odysseiassa* kerrotaan Menelaoksen tarjoamista pidoista. Tarinoidaan Troijan sodasta ja Helena tarjoaa juomia, joissa on aineita, jotka saavat kaikki hyvälle mielelle, kuten Homeros sanoo. Helena kertoo, miten hän pakeni Pariksen kanssa, koska Afrodite tempaisi hänet maailmaansa. Kukaan ei syytä häntä, vaan kertomus ymmärretään. Menelaos sanoo: ”Hyvä tarina hyvin kerrottuna.”[4] Uskon, että nykylukija tulkitsee lausahduksen ironiaksi: ”Karkasit mieheltäsi ja lapsiltasi kymmeneksi vuodeksi, ja nyt väität, että joku jumala hymyili sinulle?” Mutta en usko, että se on ironiaa. Homeros todella tarkoittaa, että näin voi tapahtua ihmisille, tämä on myös tapa elää merkityksellistä elämää. Heideggerin mielestä tällä kohdin olemme niin lähellä etiikkaa kuin ylipäätään voimme olla. Homeroksen mukaan korkeinta on kyky liikkua maailmojen välillä. Zeus on matkaajien ja muukalaisten jumala, ja Atena auttaa Odysseusta joka maailmassa tämän matkoilla. Odysseus on James Bond-tyyppi. Jos eteen tulee taistelu, hän on mainio sotilas; jos eteen tulee juhlat, hän on paikan tyylikkäin; jos eteen tulee urheilukilpailut, hän voittaa ne, ja niin edelleen. Mutta hän on askeleen edellä Bondia. Hänellä on myös vaimo ja perhe, poika jota hän rakastaa ja joka on kasvamassa hänen kaltaisekseen. Hänellä on kaikki.

Onko tuo eri asia kuin postmoderni identiteettien muokkaaminen?

Kyllä. Odysseus ei ole identiteetti-kameleontti, koska hän on täysillä mukana jokaisessa kohtaamassaan maailmassa ja koska hän kykenee myös pysyviin ja pitkäaikaisiin ihmissuhteisiin. Tähän sisältyy etiikka, joka sanoo – Aristoteleen tapaan – että *fronimos* tekee oikean asian oikeaan aikaan oikealla tavalla. Hän siis vastaa kulloiseenkin tilanteeseen, oli se mikä hyvänsä. Siinä on kaikki etiikka, mitä tarvitaan.

Eräässä mielessä ainut filosofinen kysymys kuuluu “mitä minun pitäisi tehdä nyt?” Jos siihen tietää vastauksen, on kaikki muu melko mielenkiinnotonta.

Mutta sitä ei tiedetä, se vain spontaanisti tehdään. Jos on riittävän älykäs ja riittävän avoin, ja jos kohtaa kuoleman ja ahdistuksen, ja jos on hyvin kokenut, voi päätyä fronimokseksi, viisaaksi ihmiseksi. Ennen kuin Heidegger alkoi puhua homeerisista jumalista, hän opetti kymmenen vuotta Aristoteleen filosofiaa. Eli hänellä on etiikka, vaikkakaan ei kantilaista etiikkaa.

***Festschriftin* vastauksissa kirjoitat esimerkiksi “kielessämme ja marginaalisissa käytännöissämme yhä ilmenevistä pluralismin muodoista”. Viittaat Heideggerin polyteismiin, maailmojen ja jumalien moninaisuuteen, joka voidaan yhä löytää kielestä ja käytännöistä. Kirjoitat, että Heideggerin käsitys ahdistuksesta ja autenttisuudesta koski tietynlaisen porvarillisen subjektin ylittämistä ja että toisenlaiset elintavat voivat tehdä välttämättömäksi toisenlaisen maailman ja identiteetin murtumisen, elämäntavan merkityksellisyyden kyseenalaistumisen. Maailman hajoamisen ilmiö olisi erilainen. Oletetaan, että voimme paljastaa tällaisia paikallisia maailmoja, esimerkiksi länsimaisessa tilanteessamme paljastaa maailmoja, jotka sisältyvät eri kielten erilaisiin syrjäytyneisiin käytäntöihin, syrjäisiin elämäntapoihin, niiden pluralismin syrjäytyneisiin jäänteisiin. Eikö tämä tarkoittaisi myös, että ajattelu näillä kielillä olisi eräässä mielessä paikallista.**

Hyvä.

Monet eivät kuitenkaan hyväksyisi tuota ajatusta.

Ei ajattelemista analyyttisessä mielessä ... Paikallista merkityksessä mitä kannattaa tehdä, mikä on kohdallista ja niin edelleen.

Entä merkitysrakenteen rikkoutuminen. Oletko sitä mieltä, että merkityksen hajoamisella voi olla monenlaisia “syitä” tai motivaatioita, koska todellisuuden todellisuus ei riipu vain meistä vaan myös olemisesta. Maailman romahtaminen voi johtua meistä tai olemisesta.

Niin sen täytyy olla.

Tässä mielessä siis – miksi sitä sitten kutsutaankin, mitä vertauskuvia Heidegger käyttääkin – olemisen kutsu on erilainen eri aikoina ja tämä johtuu myös olemisen muuttumisesta. Oleminen tekee mitä tahtoo, meistä riippumatta.

Se lähettää meille erilaisia kysymyksiä, erilaisia ongelmia. Se kutsuu ajattelijaa. Ajattelen sen niin, että merkitystä rakentavat käytäntömme muuttuvat, uudet ymmärtämisen tavat – Heideggerin sanoin – tulevat kohti. Ja ajattelija vastaa siihen, antaa uusille käytännöille jonkinlaisen hahmon, jonkinlaisen kokonaisuuden. 1500-luvulla Luther väitti, että jokainen ihminen on Paavi, ja että Raamattu pitäisi kirjoittaa kansan kielellä, jotta kaikki voisivat sen lukea. Individualismi oli noussussa, keskiaikainen maailmankuva mureni, ja uudelleenjärjestäytyi monilla tavoilla, joita emme tunne.

Uusi olemisenymmärrys kutsui Descartesia, ja vaikka uusi ymmärrys ei vielä ollut koottavissa meidän modernilla tavallamme, voimme jälkiviisaasti sanoa, että Descartes näki uuden olemisenymmärryksen. Mutta se ei ollut sattumanvarainen: ajattelijan on kohdattava ne marginaaliset käytännöt, jotka ovat tulossa tärkeiksi. Se ei ole löytämistä eikä se ole keksimistä, se on jotakin siltä väliltä. Ainakin lännessä historia tarkoittaa maailman muuttumista siten, että marginaalisesta tulee keskeistä ja keskeisestä marginaalista.

Foucault erottelee ajattelun historian ideahistoriasta. Ideahistoria tarkoittaa tuttua tapaa tutkia jonkin käsitteen syntyä, vaiheita, tulkintoja ja niin edelleen. Ajattelun historia puolestaan koskee sitä, miten jostakin itsestäänselvästä tulee ongelma.

Ongelmallistuminen. En ole ajatellut sitä noin: Foucaultin nimi marginaalisen muuttumiselle keskeiseksi. Pidän paljon yhdestä Foucaultin kohdasta, jossa hän puhuu siitä, miten Nietzsche näkee ”hyppäyksen reunalta näyttämön keskelle.” Vertauskuvallista, tietenkin, mutta mitä muuta se tarkoittaa, ellei syrjäisten käytäntöjen muuttumista keskeisiksi. Uusi alku, mutta ei parempi alku. Kyse ei ole Hegelistä. Foucault ja Heidegger sanovat selvästi, että muutoksen taustalla ei ole alkuperää. Vain jälkikäteen voi sanoa, että uusi tapa oli kaiken aikaa tulossa.

Naturalismi ja (neuro)tiede

Palataan lopuksi alkuun, analyyttisen ja mannermaisen filosofian eroon. Miten liität kaiken tämän naturalismiin? Kun kuvaamme mestaruutta ja asiantuntijuutta, niiden tapahtumista, voidaan kysyä myös: miten hermoverkko sen tekee? Heideggerilaisesta näkökulmasta tiede on yksi maailman paljastamisen tapa, jolla on omat mahdollisuutensa ja rajoituksensa; yksi ymmärtämisen tapa, jonka avulla voi puhua aivoista objektina ja niin edelleen. Voisi väittää, että ei ole olemassa aivoja tieteellisenä käsitteenä ellei ole olemassa Daseinia. Ei voi olla tiedettä eikä tieteellistä puhetapaa, jollei ole jo Daseinia.

Ehkä ei ole aivoja tieteellisenä käsitteenä. Mutta tästä ei pidä päätellä, että aivot tulevat olemaan Daseinin myötä. Kirjoitamme parhaillaan Charles Taylorin kanssa tästä kirjaa työnimellä ”Retrieving Realism”. On totta, että ei ollut mitään tapaa tutkia ja kuvata aivoja ennen modernien anatomisten käytäntöjen syntyä – tätä Foucault kuvaa kirjassa *Naissance de la clinique*. Nuo käytännöt ovat välttämättömiä, jotta aivoja voidaan tutkia, mutta aivojen kannalta ne ovat kontingentteja: aivot olivat olemassa ennen noita käytäntöjä.

«Fenomenologin tulisi ajatella, että aivot toimivat tavalla, joka on jollakin tavalla isomorfinen verrattuna siihen, mistä olemme tietoisia. Aivoihin liittyy sama holismi ja sama tapa reagoida merkitykseen kuin meihinkin.»

Heidegger ajattelee näin. Tiede antaa meille pääsyn asioihin itseensä jostakin näkökulmasta. On virhe ajatella Rortyn tapaan, että koska meidän on nähtävä asiat jostakin näkökulmasta, asiat riippuvat meistä jossakin antirealistisessa mielessä. Näkökulma riippuu meistä, mutta näkökulmasta nähty ei.

Mutta eivätkö luonnon lait voi muuttua koska oleminen muuttuu?

Kyllä ja ei. Uskon Taylorin *supercession*-käsitteeseen: luonnonlait ovat muuttumattomia ja me opimme niistä yhä enemmän ja enemmän. Galileo ymmärsi luontoa paremmin kuin Aristoteles, ja Einstein vielä häntäkin paremmin. Toisaalta kuitenkin erilaiset olemisenymmärrykset päästävät meidät tarkastelemaan luonnon eri aspekteja. Newtonilainen luonto olisi mahdoton ilman moderniteettia subjekteineen ja objekteineen. Ei päästäisi tarkastelemaan sitä, mitä Galileo tarkasteli jos olisimme kiinnostuneet luonnosta ”liikkuvana ja kamppailevana” – kuten Heidegger esisokraattien ymmärrystä kuvasi. Supercessio ei siis tarkoita, että yksinkertaisesti opimme enemmän ja enemmän luonnosta isolla L:llä. Yksi tapa ymmärtää luonto on meidän taianomaisuutta poistava tapamme, irrottautunut tapamme, jossa luonnolla ei nähdä olevan mitään merkityksellisyyttä. Opimme koko ajan enemmän luonnon tästä puolesta. On vaikea säilyttää yhtä aikaa oikea määrä realismia ja antirealismia. Se on Charles Taylorin ja minun tavoite.

Mielestäni voimme ymmärtää tiedettä vain, jos ajattelemme, että on olemassa luonnonlajeja, ja että opimme niistä koko ajan enemmän. Taylorin kanssa meidän täytyy varmaankin ottaa mukaan Kripken käsitys ”rigid designation”, jos aiomme vastata Rortylle. Rorty väittää, että luonnon kuvaamiseen ei ole oikeaa kieltä. Se on totta, jos se tarkoittaa, että on olemassa monia oikeita tapoja kuvat luontoa. Yksi niistä on essentialistinen kieli, jonka mukaan luonnonlajeilla on essentiaalisia ominaisuuksia, ja että nämä ominaisuudet selittävät luonnonlajien kausaaliset ominaisuudet. Rorty koettaa koko ajan saada Tayloria hyväksymään nominalistisen näkemyksen, jonka mukaan luontoa ei vastaa mikään tietty kieli. Rortyn mukaan voimme kehittää kielen, joka mielestämme toimii. Se on puoliksi totta. Luonnon kuvaamiseen ei ole yhtä oikeaa kieltä, mutta se ei tarkoita, etteikö olisi olemassa luonnonlajeja, joita luonnontiede kuvaa.

Sanoisitko, että Rorty jättää huomiotta Heideggerin *Rückschlagin*, sen, että luonto pistää vastaan, jos meillä on vääränlaiset kuvaukset?

Juuri niin. Heidegger sanoo, että luonto iskee takaisin, jos tulkitsemme sen väärin. Rortyllä ei tunnu olevan mitään paikkaa tälle. Puhuin eräässä kokouksessa, jossa Rorty oli läsnä, ja väitin, että luonnonlajeilla on essentialistisia ominaisuuksia, jotka selittävät kaikki muut niiden ominaisuudet. Rorty väitti vastaan. Sanoin, että kullan atominumero 72 selittää kullan muovattavuuden, sähkön- ja lämmönjohtokyvyn, pintarakenteen, ja kertoo, miten se yhdistyy muihin aineisiin: se yksinkertaisesti sanottuna selittää kaikki kullan ominaisuudet.

Rorty kysyi, että entäs jos jossakin kulttuurissa kullan tärkein ominaisuus on se, mistä kulta on louhittu tai sen erityinen hohto. Vain koska olemme jo päättäneet, mitkä tärkeät asiat on selitettävä, voimme sanoa, että atominumero selittää ne kaikki. Se on totta. Luonnonlajien essentiaaliset ominaisuudet selittävät kaikki fysiikalle ja kemialle tärkeät ominaisuudet, mutta eivät selitä louhintapaikkaa tai hohdon omalaatuisuutta. Vastasin kuitenkin Rortylle, että tämä ei haittaa, koska moderni tiede pyrkiikin selittämään ne kullan ominaisuudet, joiden perusteella se käyttäytyy lainomaisesti.

Entä neurotiede ja tietoisuuden ongelma?

Neurotiede fronesiksen selittäjänä? En tiedä, mitä Heidegger tästä ajattelee, koska hän ei sano siitä paljoa. Mutta minusta hänen pitäisi sanoa – ja hän varmaan sanookin – että kaikelle, mitä tapahtuu täytyy olla fyysinen kausaalinen perusta. Hän sanoo esimerkiksi vasaroinnista, että kun vasara ei toimikaan, me koemme esilläolevan, Vorhanden, joka on ollut olemassa kaiken aikaa. Mikä on ollut olemassa kaiken aikaa ovat luultavasti vasaran ominaisuudet kuten kiinteys ja sitkeys, jotka mahdollistavat vasaroinnin vasaralla, mutta eivät tyynyillä tai voilla tai jäällä. En ymmärrä miksi Heidegger sen paremmin kuin kukaan muukaan järjissään oleva voisi tai haluaisi kiistää, että kaiken muun lisäksi yksi tekijä, joka tekee kaiken tapahtumisen mahdolliseksi, on tapahtumisen kausaalinen perusta. Miksi emme siis puhuisi aivoista ja tutkisi aivojen kausaalisia ominaisuuksia, jotka tekevät ajattelun ja tietoisuuden mahdollisiksi?

Mielestäni ongelmaksi muodostuu, että tavanomainen neurotiede on täysin determinististä ja laskettavaa, silloin kun se on kausaalista. Jos siis on olemassa neurotieteellinen selitys esimerkiksi siitä, miten jokin fronesiksen tapainen on mahdollista, niin silloin selitys on jonkinlainen algoritmi, ja silloin tekoäly on mahdollista.

Ehdottomasti. Emme voi puhua ilmiön piirteiden liittämisestä suoraan hermojen toimintaan. Juuri tästä syystä hermoverkkojen holismi ja erityisesti Walter Freemanin kuvaama ei-deterministinen holismi kaoottisine attraktoreineen on OK, kun taas tavanomainen tekoäly ei ole.

Sanoisit siis, että aivoissa on oltava jotakin ei-laskettavissa-olevaa?

Laskettavissa-oleva on aina epäselvä käsite.

Sanotaan ei-Turing-laskettavissa-olevaa.

Totta. Ei sellaista laskennallisuutta. Mikä tahansa aivoteoria ei käy. Kelvollisen aivoteorian täytyy täyttää kaksi lähes vastakkaista vaatimusta. Ensinnäkin sen pitäisi selittää, miksi organismi voi reagoida suoraan merkitykseen, joka maailmalla on organismille; sen pitää olla kuin gibsonilaisten affordanssien perusta. Freemanin mukaan hänen teoriansa täyttää tämän vaatimuksen: miten kanin aivot muuttavat itseään niin, että kani voi reagoida kanille merkityksellisiin hajuihin. Jonkin aivoissa täytyy olla virittynyt vastamaan siihen, mikä on organismille merkityksellistä. Toisen vaatimuksen pystyn esittämään vain negatiivisesti. Aivoteoria ei voi olla kertomus siitä, miten aivot tunnistavat sellaisia maailman piirteitä, jotka on määritelty erillään piirteiden merkityksestä organismille, ja miten aivot sitten yhdistelevät nämä piirteet ja miten niistä jotenkin tulee merkityksellisiä. Tästä seuraa yhtenäisyyden ongelma [the binding problem], joka Freemanin väittämään tapaan on syy nykyisen neurotieteen virheellisyydelle. Nyt olemme Merleau-Pontyn alueella. Hänen mukaansa on oltava olemassa jokin oikea tapa kuvata aivoja, ja Gestalt-teoreetikot olivat puolimatkassa kenttäteorioineen, mutta olivat myös puoliksi väärässä, koska kuvittelivat voivansa eristää tiettyjä havaintokenttiä ja liittää ne tiettyihin aivoalueisiin. Merleau-Pontyn mielestä asiaa tulee katsoa holistisesti. Koko organismi maailmaan suuntautuneena muodostaa kentän. Kaikki muut kentät on määriteltävä tämän kokonaiskentän puitteissa. Näin ainakin Freeman ajattelee. Eräällä kohdin Merleau-Ponty puhuu jostakin, joka muistuttaa kaoottisia attraktoreita: hän sanoo, että aivoissa on oltava jonkinlaisia pyörteitä.Ällistyttävä väite.

Emme voi todistaa, että tavanomainen neurotiede piirredetektoreineen ja niin edelleen on väärässä. Mutta jos mitään syytä muuttaa mieltään ei ole, fenomenologin tulisi ajatella, että aivot toimivat tavalla, joka on jollakin tavalla isomorfinen verrattuna siihen, mistä olemme tietoisia. Aivoihin liittyy sama holismi ja sama tapa reagoida merkitykseen kuin meihinkin. Jos joku haluaa väittää vastaan, hänen on todistettava väitteensä empiirisellä aivoja koskevalla aineistolla, tai psykologisella reagointia koskevalla aineistolla tai filosofisilla argumenteilla. Kunnes tapaan jotakin sellaista, aion seurata Merleau-Pontya ja etsiä aivoteoriaa, joka pysyy kiinni ilmiöissä. Minusta tuntuu, että monet aivotieteilijät etsivätkin teoriaa, joka vastaisi ilmiöitä; he ovat vain ymmärtäneet ilmiön väärin. He luulevat, että tunnistamme maailman piirteitä ja niin edelleen.

En koskaan ajattele tietoisuutta. Osittain siksi, että se on liian vaikeaa, ja osittain siksi, että Heideggerin ja Nietzschen tapaan ajattelen, että tietoisuus on yliarvostettu. Ihmiset ovat ehkä parhaimmillaan, kun he eivät ole tietoisia, vaan kun he kohtaavat maailman taitavasti, samaan tapaan kuin ”flow”-kokemuksen tavoittanut urheilija.

Viitteet

1. Samuel Todes, *Body and World*, MIT Press, 2001.
2. C. Spinosa, F. Flores and H. L. Dreyfus, *Disclosing New Worlds. Entrepreneurship, Democratic Action, and the Cultivation of Solidarity*. MIT Press, 1997.
3. M. Wrathall, J. Malpas (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Vol. 1* and *Heidegger, Coping and Cognitive Science. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus, Vol. 2*. MIT Press, 2000.
4. Homeros, *Odysseia*, neljäs laulu. Otto Mannisen suomennos: ”Haastoit, puoliso, kaikin päin osuvasti ja oikein.”