

# *niin e' näin*

FILOSOFINEN AIKAKAUSLEHTI

Número 34 | syksy 3/2002

Hinta 7,50 euroa

- Hermeneutiikan perintö:  
Gadamer, Betti,  
Ricœur, Vattimo
- Filosofia harjoituksena
- Filosofian laukaisema  
psykoottinen mania
- Filosofian opetus

# niin & näin

Filosofinen aikakauslehti  
Toimituksen osoite:  
niin & näin PL 730, 33101 Tampere  
www.netn.fi

## Toimituskunta

Mikko Lahtinen, päätoimittaja,  
puh. 040-8434998,  
sähköposti pmla@uta.fi  
Tuukka Tomperi, toimitussihteeri,  
tuukka.tomperi@uta.fi  
Kimmo Jylhä, kimmo.jylhamo@kultti.net  
Petri Koikkalainen, petri.koikkalainen@uta.fi  
Reijo Kupiainen, reijo.kupiainen@uta.fi  
Heikki Suominen, heikki.suominen@uta.fi  
Sami Syrjämäki, sami.syrjamaki@uta.fi  
Jarkko S. Tuusvuori, jtusvuor@cc.helsinki.fi  
Tere Vaden, tere@ihu.his.se  
Tommi Wallenius, tommi.wallenius@uta.fi  
Erikoistoimittaja Jarkko Tontti,  
jotontti@mappi.helsinki.fi

## Toimitusneuvosto

Hanne Ahonen  
Antti Arnkil  
Jouni Avelin  
Jussi Himanka  
Hanna Hyvönen  
Heikki Ikaheimo  
Antti Immonen  
Riitta Koikkalainen  
Päivi Kosonen  
Jussi Kotkavirta  
Marjo Kylmänen  
Petri Latvala  
Kaisa Luoma  
Ville Lähde  
Pekka Passinmäki  
Sami Pihlström  
Milla Törmä  
Tommi Uschanov  
Yrjö Uurtimo

## Tilauhinnot

Kestotilaus 12 kk 25 euroa  
ulkomaille 34 euroa  
Lehtitoimiston kautta tilattaessa  
lisämaksu. Kestotilaus jatkuu  
uudistamatta kunnes tilaaja sanoo irti  
tilauksensa tai muuttaa sen  
määräaikaiseksi.  
niin & näin ilmestyy neljä kertaa  
vuodessa.  
Tilaukset ja osoiteasiat  
Heikki Suominen / Raija Pyssysalo puh.  
03-362 3185 (k.)  
Markkinointi Sami Syrjämäki, puh.  
050-5400268  
Ilmoitushinnat 1/1 sivu 330 euroa,  
1/2 sivua 200 euroa, 1/4 sivua 110  
euroa, takasisäkansi 400 euroa  
Maksut ps-tili 800011-1010727  
Julkaisija Eurooppalaisen filosofian seura ry  
Ulkoasu ja taitto Kimmo Jylhä  
www-sivut Samuli Kaarre,  
reijo.kupiainen@urova.levi.fi  
Issn 1237-1645  
9. vuosikerta  
Painopaikka Karprint Oy  
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien liitto Kultti  
ry:n jäsen

## Tämän numeron kirjoittajat

Emilio Betti, ks. s. 70–  
Pekka Elo, elämäntutkimustieteen ja  
filosofian ylitarkastaja, Opetus-  
hallitus  
Hans-Georg Gadamer, ks. s. 64–  
Juha Himanka, Filosofian laitos, Hel-  
singin yliopisto  
Antti Immonen, Turku  
Kimmo Jylhä, toiminnanjohtaja,  
Kulttuuri-, mielipide- ja tiedelehtien  
liitto, Helsinki  
Jari Keinänen, FM, filosofian ja  
elämäntutkimustieteen opettaja,  
Tampereen aikuislukio  
Timo Klemola, FT, tutkija, Matema-  
tiikan, tilastotieteen ja filosofian  
laitos, Tampereen yliopisto  
Ilmari Kortelainen  
Hannu Laerma, dosentti, ylilääkäri,  
vankimielisairaala, Turku  
Mikko Lahtinen, valtio-opin dosentti,  
Tampereen yliopisto;  
tutkijatohtori, Suomen Akatemia  
Markus Lång Fil. lis., Helsingin yli-  
opisto  
Arne Nevanlinna, kirjailija,  
arkkitehti, Helsinki  
Ismo Nikander, Dr. Phil., Düsseldorf  
Erna Oesch, FL, tutkimusassistentti,  
Matematiikan, tilastotieteen ja  
filosofian laitos, Tampereen yli-  
opisto  
Tommi Paalanen, fil. yo., Filosofian  
laitos, Helsingin yliopisto  
Jussi Parikka, FM, tutkija, Digitaalinen  
kulttuuri, Turun yliopisto, Rauma  
Paul Ricœur, ks. s. 90–  
Sami Syrjämäki, FM, tutkija, Filoso-  
fian laitos, Tampereen yliopisto  
Tuukka Tomperi, OTT, VTM, D.E.A.,  
Helsinki  
Jarkko S. Tuusvuori, Turku  
Tommi Uschanov, tutkimusassistentti,  
Filosofian laitos, Helsingin yli-  
opisto  
Juha Varto, kuvataiteiden tutkimuksen  
ja opetuksen professori, TAIK;  
teoreettisen filosofian dosentti,  
Tay  
Gianni Vattimo, ks. s. 100–  
Tommi Vehkavaara, FL, Matematiikan,  
tilastotieteen ja filosofian  
laitos, Tampereen yliopisto  
Jussi Vähämäki, VTT, tutkija

# SISÄLLYS

## 3/2002

## Pääkirjoitus

- 1 Mikko Lahtinen, *Onko Suomi demokratia?*

## niin vai näin

- 3 Tommi Uschanov, *Oliko Marx filosofi? Filosofian väitetystä normatiivisuudesta*  
4 Markus Lång, *Mielettömiä odotuksia eli filosofiaa sanasta sanaan? Vastine lis. Vehkavaaralle*  
6 Tommi Vehkavaara, *Ideoiden selkeyttämisen puolesta – kommentteja Markus Långin vastineeseen*

## Artikkelit

- 9 Hannu Laerma, *Filosofian laukaisema psykoottinen mania*  
13 Timo Klemola, *Filosofian harjoitus – harjoituksen filosofia*

## Filosofian ja elämäntutkimustieteen opetus

- 21 Pekka Elo & Tommi Paalanen, *Filosofia ja elämäntutkimustieteen reaalien ylioppilaskirjoituksissa*  
22 *Esimerkkivastaukset palkitulta yo-kirjoittajilta*  
24 Pekka Elo, *Nuoret filosofit Olympian kisoissa*  
25 Tuukka Tomperi, *Filosofia ja elämäntutkimustieteen opetus suunnitelmassa*  
27 *Lukion opetus suunnitelman perusteet*  
29 Jari Keinänen, *Ajattelun taidot, yleissivistys ja filosofian opetuksen kehittäminen*

## Kolumni

- 36 Arne Nevanlinna, *Meidän kello*

## Hermeneutiikka

- 39 Jarkko Tontti, *Hermeksen viesti*  
40 Erna Oesch, *Hermeneutiikka tiedonalueiden järjestelmässä*  
*Dannhauerista Schleiermacheriin*  
46 Juha Varto, *Hermeneutiikka ja historismi: Kaksi vuosisadanvaihdetta*  
52 Jarkko Tontti, *Sinne ja takaisin – Hermeneuttisen filosofian seikkaukset 1900-luvulla*  
64 Ismo Nikander, *"Oikea tapa tulla kehään". Esipube Gadamer-suomennokeksen*  
66 Hans-Georg Gadamer, *Ymmärtämisen kehästä*  
70 Jarkko S. Tuusvuori, *Emilio Betti – suomentajan alkusanat*  
73 Emilio Betti, *Onnistuneen tulkinna esteitä*  
77 Emilio Betti, *Hermeneutiikka henkittieteen yleisenä menetelmäoppina*  
82 Kimmo Jylhä, *Miksi hermeneutiikan leikki pitää ottaa vakavasti? Suomentajan esipube esipubeeseen*  
86 Hans-Georg Gadamer, *Esipube toiseen painokseen*  
90 Jarkko Tontti, *Paul Ricœur ja dialektinen hermeneutiikka – suomentajan esipube*  
92 Paul Ricœur, *Eksistenssi ja hermeneutiikka*  
100 Juhani Vähämäki, *Gianni Vattimo – Suomentajan alkusanat*  
101 Gianni Vattimo, *Rationaalisuuden rekonstruktio*

## Kirjat

- 106 Sami Syrjämäki, *Sykesyn kirjasarja*  
107 Timo Kaitaro, *Runous, raivo, rakkaus. Johdatus surrealismin* (Juha Himanka)  
108 Rauno Huttunen, Hannu Heikkinen, Leena Syrjä (toim.), *Narrative Research: Voices of Teachers and Philosophers* (Ilmari Kortelainen)  
110 Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki, *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen* (Jussi Parikka)  
111 Merja Laitinen ja Johanna Hurtig, *Pahan kosketus. Ihmissyyden ja autenttisuuden varjojen jäljillä* (Antti Immonen)

## Onko Suomi demokratia?

**V**astaus kysymykseen, onko Suomi demokratia, on *kyllä*, mikäli ratkaisu haetaan esimerkiksi uuden perustuslain niistä kohdista, joissa määritellään tasavaltalaisen valtiojärjestyksen perusteet, yksilön perusoikeudet, eduskunnan asema, kansanvaltaisuuden ja oikeusvaltioperiaatteet tai presidentin vallan rajat. Kansainvälisessä vertailussakin Suomi sijoittuu demokraattisimpien valtioiden harvalukaiseen joukkoon. Maassamme ei tarvinne sanomistensa takia pelätä salaisen poliisin aamuöistä rynnäkköä läpi kotioven; yhdistyminen ja kokoontuminen ei vaadi riskinottoa; eikä edes filosofin tarvitse ottaa sensuuriviranomaista huomioon traktaattejaan laatiessaan. Suomi on siis demokratia, mikäli sillä tarkoitetaan yleiseen ja yhtäläiseen äänioikeuteen perustuvaa edustuksellista kansanvaltaa sekä parlamentaarista valtiosääntöä tai perustuslailla taattujen yksilön perusoikeuksien kunnioittamista.

Ahtaasti tulkiten demokratia on eräs valtiollisen (tai kunnallisen) päätöksenteon johtoperiaate muiden joukossa. Jo antiikista opimme, että demokratiassa valta on ”kansalla” (*demos*). Maaliskuussa 2000 voimaan tullut perustuslakimme muotoilee asian seuraavasti:

”Valtiovalta Suomessa kuuluu kansalle, jota edustaa valtiopäiville kokoontunut eduskunta.

Kansanvaltaan sisältyy yksilön oikeus osallistua ja vaikuttaa yhteiskunnan ja elinympäristönsä kehittämiseen.” (1 § 1 ja 2 mom.)

Ensimmäinen momentti viittaa *erityisesti* edustukselliseen demokratiaan ja valtiovallan alkuperään; toinen ilmoittaa *yleisesti* demokraattisen vaikuttamisen periaatteen. Myöhemmin tarkennetaan:

”julkisen vallan on pyrittävä turvaamaan jokaiselle oikeus terveelliseen ympäristöön sekä mahdollisuus vaikuttaa elinympäristöään koskevaan päätöksentekoon.” (20 § 2 mom.)

Mitä tarkoittaa *elinympäristö*? Kysymys on olennainen, sillä vasta sen määrittämisen jälkeen voimme arvioida, missä määrin kansasta lähtöinen ”julkinen valta” todella turvaa jokaisen mahdollisuuden vaikuttaa elinympäristöään koskevaan päätöksentekoon ja mitä se lopulta koskee.

*Nyky-suomen sanakirja* tai *Suomen kielen perussanakirja* ei kuitenkaan anna vastausta kysymykseen. Ensimmäinen ei näet tunne koko sanaa, ja jälkimmäisessä määritelmä kuitataan esimerkillä ”lapsuuden aikainen elinympäristö”. Joka kotiin jaetussa uudessa perustuslaissamme – sen suomenkielisessä versiossa – käytetään ilmeisesti niin uutta tai harvinaista yhdys-sanaa, ettei sille löydy määritelmää edes kahden suurimman sanakirjan yhteensä 4389:ltä sivulta.

Edellä siteeratusta perustuslain 1 §:ssä puhutaan vaikuttamisesta ”yhteiskunnan ja elinympäristön kehittämiseen”. *Yhteiskunnalle* sentään löytyy sanakirjamääritelmä:

”1. Kansa tms. Ihmisyhteisö sosiaalisena (valtioksi, kunniksi ym.) järjestäytyneenä kokonaisuutena [...] 2. el. saman lajin eläinten järjestäytyneet yhteisöt, yhdyskunta.”

Samoin *ympäristölle*:

”1. jtk ympäröivä alue, lähistö [...] 2. ihmistä ympäröivä luonto (ilmakehä, maaperä, vesistöt), jonka kanssa ihminen on vuorovaikutuksessa [...] 3. elämämpiiri, (kulttuuri-, yhteiskunta-, asumis-, työskentely- tms.) olot, joissa ihminen elää; miljöö; myös eläimen tai kasvin elin- t. Kasvupaikoista [...] 4. lähistön t. saman yhteisön ihmiset; muut ihmiset [...] 5. atk tietojenkäsittelyssä käytettävien laitteiden ja ohjelmien kokonaisuudesta.”

Arvata saattaa, että perustuslaissa elinympäristö viittaa lähinnä ”ympäröivään luontoon” tai ”luonnonympäristöön” erotukseksi ihmisen itse rakentamasta ympäristöstä, *yhteiskunnasta* (vrt. 1 § 2 mom.). Mistä elinympäristö (”ympäröivä luonto”, ”luonnonympäristö”) alkaa ja mihin ”yhteiskunta” (tai ”kulttuuri”) päättyy, on filosofisesti visainen ongelma, varsinkin kun käsite *luonto* on inhimillinen luomus siinä missä *yhteiskuntakin*. Ihmisen olemassaolosta ja teoista johtuu myös se, ettei ”puhdasta” luontoa ole olemassakaan, vaikka tahtoisikin ymmärtää luonnon ”toiseksi”, siis muuksikin kuin vain ongelmalliseksi inhimilliseksi konstruktioksi.

Jos ja kun ”yhteiskunta” ja ”elinympäristö” ovat erottamattomasti toisiinsa sekoittuneet, niin lienee myös perin vaikea erottaa elinympäristöön vaikuttamista yhteiskuntaan vaikuttamisesta. Ensimmäisen pykälän toinen momentti voitaisiinkin tiivistää kuuluvaksi:

”Kansanvaltaan sisältyy yksilön oikeus osallistua ja vaikuttaa yhteiskunnan kehittämiseen.”

Tällöin *yhteiskunta* sisältäisi sekä ”yhteiskunnan” että ”elinympäristön”. Silloin myös elinympäristöön kohdistuva vaikuttaminen olisi helpompi nähdä osaksi yleistä pyrkimystä vaikuttaa yhteiskunnan kehitykseen. Näinhän ei tavallisesti ajatella, vaan ympäristöön vaikuttamisen katsotaan suuntautuvan viime kädessä ulkoiseksi ymmärrettyyn luonnonympäristöön, ei välittömästi ihmisen yhteiskunnallisen olemisen ytimeen.

Voimme ajatella myös toisin päin ja sisällyttää ”yhteiskunnan” ”elinympäristöön”:

”Kansanvaltaan sisältyy yksilön oikeus osallistua ja vaikuttaa elinympäristönsä kehittämiseen.”

Elinympäristöön vaikuttaminen ei nyt viittäisi vain luonnonympäristöön, vaan myös yhteiskunta voitaisiin ottaa mukaan elinympäristön laajaan määritelmään. Esimerkiksi talous (työ, tuotanto, markkinat, mainonta, kulutus), yksityis- ja perhelämä, politiikka ja hallinto, uskonnollinen ja järjestötoiminta, jne. sijaitsisivat nekin elinympäristössä. Tällöin esille nousisi *ympäristön* sanakirjamääritelmistä seuraava: ”elämänpiiri, (kulttuuri-, yhteiskunta-, asumis-, työskentely- tms.) olot, joissa ihminen elää”.

**M**ikäli elinympäristöllä tarkoitetaan myös kulttuuri-, yhteiskunta-, asumis-, työskentely- tms. oloja, joissa ihminen elää, niin onko julkinen valta onnistunut turvaamaan jokaisen mahdollisuuden vaikuttaa elinympäristöään koskevaan päätöksentekoon? Nythän on puhe siitäkin päätöksenteosta, joka koskee esimerkiksi työntekijän työympäristöä, kansalaisen kulutus- ja markkinaympäristöä tai koululaisen ja opiskelijan koulutusympäristöä. Edellisissähän demokratia ei ole ollut toiminnan johtava periaate.

Myös perustuslain muotoilu kiinnittää huomiota: ”mahdollisuus *vaikuttaa* elinympäristöä koskevaan päätöksentekoon”, eikä inessiiviä käyttäen ”mahdollisuus vaikuttaa elinympäristöä koskevassa päätöksenteossa”. Jälkimmäinen olisi radikaalimmin demokraattinen muotoilu, sillä siinä ”jokainen” olisi osallinen päätöksenteossa. Perustuslain kirjaimessa – ja ehkä myös hengessä – päätöksenteko kuitenkin asetetaan ”jokaisen” ulkopuolella sijaitseväksi mahdiksi, johon tulisi voida vaikuttaa. Tämä vaikuttaminen ei siten kuulune varsinaiseen päätöksentekoon. Perustuslaki ei näytä edellyttävän, että jokaisen tulisi olla *sisällä* tai mukana elinympäristönsä, kuten työ- tai opiskelupaikkansa päätöksenteossa tai että päätöksenteko jopa tapahtuisi elinympäristössä. Riittänee, että jokaisella on mahdollisuus vaikuttaa niihin, jotka jossakin toisaalla päättävät hänen elinympäristönsä kehityksestä. Näin perustuslain demokratiakäsitys on myös hengeltään edustuksellisuusperiaatteen mukainen.

Perustuslain sanamuoto ei varmastikaan ole sattuman valinta, vaan heijastaa lainsäätäjän (eduskunnan) tietoisesti ”maltillista” demokraattista henkeä. Suurin osa elinympäristöstä rajataan ”jokaisen” välittömän vaikutusvallan ulkopuolelle. Perustuslain demokraattinen periaate rajoittuu sittenkin vain edustukselliseen poliittiseen järjestelmään. Kansanvaltaiselta

kuulostavasta pyrkimyksestä turvata jokaisen mahdollisuus vaikuttaa elinympäristöä koskevaan päätöksentekoon ei seuraa, että myös työ- ja talouselämän tai muut harvainvaltaisesti hallitut elämänalueet tulisi vetää demokraattisten käytäntöjen piiriin tai viedä demokraattiset periaatteet niihin. Demokratian ulkopuolelle jää varsinkin talouselämä sekä muut ”yksityiset” sektorit. Julkinen valtaahan on pyrkinyt yksityistämisen ja liiketaloudellistamistoimillaan vain vahvistamaan näiden epädemokraattisten elinympäristöjen laajenemistendenssiä. Kansanvaltaisen pyrkimyksen sijasta vallalla onkin elinympäristöjen harvainvaltaistamisen pyrkimys. Tästä päätellen vastaus kysymykseen, onko Suomi demokratia, on *ei*.

**S**uomalaisen demokratian kannalta on kaikkein tuhoisinta, jos epädemokraattisia elinympäristöjä ei enää edes pidetä ongelmana. Poliittisen vallan käyttäjät ovatkin olleet varsin innokkaita luopumaan tasavertaisuuden ja julkisuuden periaatteista kustannustehokkuuden tai yksityistämisen nimissä. Suomalaisesta yhteiskunnasta on vaikea löytää sellaisia elinympäristöjä, joissa päätöksenteko perustuisi tasavertaisuuden periaatteilla, ja teot ja toimenpiteet edistäisivät demokraattisen ”terveen järjen” ja moraalisen ymmärryksen kehittymistä.

Esimerkiksi viimeaikainen Sonera-debatti ei liene vain sinänsä esille tuomisen arvoinen kertomus poliittisen ja taloudellisen vallan salakähmäisestä käytöstä, vaan itse tämä hajanainen mediaspektaakkeli vailla radikaalisti demokraattista pyrkimystä pitää yllä sitä konkreettista ideologista todellisuutta, jossa kansalaiset lapsesta vanhukseen asetetaan voimattoman sivustakatsojan asemaansa. Vaikka kansalainen, kuten nuori, ei edes olisi kiinnostunut Sonera-debatista, niin siinä esille tuleva arveluttava moraalinen kuitenkin tiheä hänen jokapäiväiseen elämäänsä ja siinä kehittyvään arkielämään. Käsitykset demokratiasta eivät synnykään vain yhteiskuntaopin tunnilla, vaan jokapäiväisissä elinympäristöissä kodin television pauhusta työpaikkojen epävarmuuden ja levottomuuden ilmapiiriin.

Mikäli ihmiset arjessaan oppivat päättelemään, ettei demokratia kannata, tasavertaisuus on vain utopistinen ideaali, on normaalia suojella itseään ja kollegojaan, valehtelu ja harhaanjohtaminen kuuluvat asiaan, elämä on loputonta sotaa ja kamppailua, taloudellinen menestys vaatii uhrinsa, jokaisella on oikeus käyttää rahansa oman mielensä mukaan, suuret tuloerot kuuluvat asiaan, jne., niin käsillä on demokraattisen kulttuurin rappion aikakausi. Silloin demokratiasta tulee ontto fraasi, pelkkää retoriikkaa, kaksinaismoralismin käsikassara tai naureskelun kohde, eikä tämä kerran kunnianarvoisa ja läheiseksi koettu sana ja ideaali enää rohkaise ja innosta tarttumaan asioihin, ottamaan kantaa, ryhtymään tekoihin tasavertaisuuden ja oikeudenmukaisuuden puolesta. Muunlaiset pyrinnot ovat syrjäyttäneet pyrkimyksen kansanvaltaan.

*Ma-te kysyi: Eikö maailma muutu jo siitä, että se selitetään?  
Me-ti vastasi: Ei. Useimmat selitykset ovat puolusteluja.  
(Bertolt Brecht, Me-ti. Käänteiden kirja. Suomennos Vesa Oittinen)*

*Mikko Lahtinen*

## OLIKO MARX FILOSOFI? FILOSOFIAN VÄITETYSTÄ NORMATIIVISUUDESTA

NUMEROSSA 1/2002 Rauno Huttunen esitti vastaesimerkkejä Sami Pihlströmiä vastaan esittämälleni käsitykselle, ettei filosofiaa voida käyttää normatiivisten väitteiden tai poliittisen toimijuuden oikeuttamiseen. Huttunen ilmoitti jäävänsä innolla odottamaan vastaväitteitä, joten tarjoan tässä niitä.

Ensimmäisenä vastaesimerkinään Huttunen tarjoaa Karl Marxin. Hän kysyy, onko mielestäni niin, että ”Marx ei olutkaan oikea filosofi (*sic*), koska hän ei pystynyt erottamaan henkilökohtaisia poliittisia mielipiteitään filosofiastaan”. Kysymys ei ole lainkaan tästä. Varmasti Marx oli oikea filosofi. Mutta on epäselvää, miten juuri Marxin filosofus muka mahdollisti hänen poliittisen toimintansa. Se Marx, joka julkaisi Huttusen mainitsemat *Kommunistisen manifestin* ja *Pääoman*, oli opiskellut useita vuosia filosofiaa. Mutta olennaisesti samanlaiset kirjat olisi yhtä hyvin voinut kirjoittaa mies, jonka opiskeluala olisi ollut vaikkapa kansantaloustiede tai oikeustiede, ja jonka filosofinen yleisivistys olisi ollut vähäinen; kummassakin kirjassa on vain häviävän pieni määrä viittauksia länsimaisen filosofian historiaan ja peruskäsitteisiin. Huttusen mukaan *Pääoma* on ”filosofis-taloustieteellinen tutkielma”, mutta minusta se on pikemminkin taloustieteellis-sosiologis-historiallinen tutkimus. (On sitä paitsi vaikeaa nähdä, miten Marx, jonka abstruusi ja suureksi osaksi muinaiskreikan merkitysvivahteisiin pureutuva väitöskirja käsitteli Epikuroksen ja Demokritoksen luonnonfilosofioiden eroa, olisi voinut yrittää hyödyntää opintojaan poliittisissa kirjoituksissaan kovin laajasti, vaikka olisi halunnutkin.)

Mutta tämäkin on sivuseikka sen rinnalla, mitä pyrin aiemmassa puheenvuorossani varsinaisesti sanomaan: että *on mahdotonta ajatella, että filosofia jotenkin löisi lukkoon tai allekirjoittaisi harjoittajiensa arvoarvostelmat*, niin että jos joku pitää jonkun filosofin näkemyksiä tosina, valaisevina tai mielenkiintoisina tai hänen metodiaan soveltamisen arvoisena, hänen olisi samalla silkan loogisen johdonmukai-

suuden nimessä sitouduttava edistämään poliittisessa tai yhteiskunnallisessa toiminnassaan samoja arvoja, joita tämä filosofi haluaa edistettävän. Vaikka Marx *olisikin* kirjoittanut vain sellaisia kirjoja, jotka kirjoittaakseen hänen olisi *täytynyt* olla filosofi, niin silti näissä kirjoissa esitetyt arvoarvostelmat eivät olisi todistuneet sillä, että Marxilla oli sellaisia-ja-sellaisia filosofisia näkemyksiä. Tarkoitin tällä sitä, että voimme hyvin kuvitella esimerkiksi ihmisen, joka on lukenut koko Marxin tuotannon ja joka on samaa mieltä kaikesta siitä, mitä hän siinä väittää vaikkapa palkansaajaväestön kurjistumisesta, sen väijäämättömyydestä teollisuuskapitalismissa ja siitä, että se on inhimillisesti hirvittävä asia – mutta joka on silti sitä mieltä, että Marx olisi saanut olla antamatta seuraajilleen niitä poliittisia toimintaohjeita, jotka hän antoi; esimerkiksi siksi, että hänen moraalifilosofiansa individualismi on korkeampi arvo kuin tasa-arvo, tai siksi, että hän kuuluu tiettyyn uskontokuntaan, jonka pyhien kirjoitusten antamat poliittiset toimintaohjeet ajavat ristiriitatilanteissa Marxin antamien ohji. (Fernando Pessoa novellin *Anarkistipankkiiri* nimihenkilö on eräs esimerkki ensin mainitusta marxilaisen kirjallisuuden lukijatyypistä.)

**TOINEN HUTTUSEN** vastaesimerkki on Thomas Wallgren. Hänestä pätevät pääpiirteissään samat asiat kuin Marxistakin. Huttunen kysyy, toimiko Wallgren ”puhtaasti filosofina” esittäessään ”normatiivista” filosofiaa käsittelevän väitöskirjansa nimeltä *The Challenge of Philosophy*. Vastaukseni on myöntävä. On merkillepantavaa, että ”normatiivisessa” väitöskirjassaan Wallgren ei esitä käytännössä lainkaan poliittisia tai yhteiskunnallisia mielipiteitä – esimerkiksi niitä kehitysyhteistyötä, EU:ta, Suomen metsäteollisuutta jne. koskevia mielipiteitä, joiden puolustajana hän on eniten ollut julkisuudessa. On toki mahdollista, että suomalaisen lukijan on vaikea lukea Wallgrenin kirjaa projisoimatta siihen hänen muualla esittämiään päivänpoliittisia kannanottoja; mutta Wallgrenin kannanottoja esittäessään omaksuma puhetapa ei yleensäkään ole ”On väärin ajatella tai tehdä niin-ja-niin”, vaan pikemminkin ”Ihmetelenpä, miksi niin-ja-niin ajatellaan ja tehdään”. Mutta tämä on taas sivuseikka; vaikka Wallgren *olisikin* esittänyt poliit-

tisia mielipiteitä väitöskirjassaan, niin silloinkin siihen nimittäin pätsi sama kuin Marxin kirjoihin. Wallgreninkin vastustaja voisi hyvin myöntää, että kaikki hänen yhteiskunnallisten epäkohtien todellisuudesta ja kauheasta pahuudesta väittämänsä on totta, ja silti toimia poliittisesti toisin siitä syystä, että hänen oma arvojärjestyksensä on syystä tai toisesta toisenlainen. (Wallgren on lisäksi itse myöntänyt minulle keskustelussa, että siinä mielessä kuin minä ja aiemmin lainaamani D. Z. Phillips asian ymmärrämme, jättää filosofia hänenkin mielestään aina kaiken ennalleen, koska filosofit eivät voi esittämistäni syistä ajatella jättävänsä omia arvoarvostelmiaan filosofiansa varaan.)

Huttunen sanoo, että ”on olemassa filosofeja, joiden poliittinen tai yhteiskunnallinen minä on kiinteässä yhteydessä heidän filosofisen toimintansa sisältöön ja muotoon”. Näin varmasti on, ja lisäksi vielä, etteivät tällaiset yhteydet aina löydy pelkästään sieltä, mistä niitä ensiksi etsii; ajatelkaamme vaikkapa sitä, miten Michael Dummett puhuu Gottlob Fregen logiikkaa ja merkitysteoriaa käsittelevän kirjansa esipuheessa monen sivun ajan rasismista kirjan kirjoittamisajan brittiläisessä yhteiskunnassa. Huttunen näyttää kirjoittavan ikään kuin olisin kiistänyt, että filosofian ja politiikan välillä olisi mahdollista olla min-käänlaista vaikutussuhdetta. Kriitikkini todellisia kohteita oli kuitenkin kaksi. Ensimmäinen oli ajatus, että epäpoliittinen filosofianharjoittaminen on mahdottomuus – mitä Huttunen ei onneksi väitäkään. Toinen taas oli ajatus, että tietystä filosofisesta positioista tiettyyn poliittiseen positioon on mahdollista olla *vain yhdenlainen vaikutussuhde* – että Huttusen mainitsemaa ”kiinteää yhteyttä” luonnehtisi Wittgensteinin sanontatapaa käyttäkseni jonkinlainen ”loogisen täytymisen kovuus”. Näin ei mainitsemistani syistä kuitenkaan ole. Ja siksi Huttusella, minulla tai kenelläkään muulla ei ole oikeutta väittää, että jos joku pitää meidän antamaamme *filosofista* kuvausta asioiden laidasta oikeana, niin meillä on automaattisesti oikeus syyttää häntä jonkinlaisesta kömmähdyksestä tai epärehellisyydestä, jos hän silti osoittautuikin *politiikan* tai *moraalin* alueella meidän vastustajaksemme.

**Tommi Uschanov**

## MIELETTÖMIÄ ODOTUKSIA ELI FILOSOFIAA SANASTA SANAAN? VASTINE LIS. VEHKAVAARALLE

ASIANMUKAISelta kirja-arvostelulta on yleensä edellytetty ainakin kahta seikkaa: että arvostelijan voi tietää suhtautuvan teokseen puolueettomasti ja että hän halitsee aihepiiriin. Nähdäkseni kumpikaan näistä ehdoista ei täysin toteudu lisensiaatti Tommi Vehkavaaran kirjoittamassa arvostelussa ”Mielen merkillisyydestä” (*niin & näin* 1/2002), joka käsittelee suomentaamaani Charles Peirce -antologiaa *Jobdatus tieteen logiikkaan ja muita kirjoituksia*.<sup>1</sup>

Lis. Vehkavaara ei löydä teoksesta paljonkaan hyvää sanottavaa. Kirjan nimi on ”epäkaupallinen ja vieraannuttava”, kirjoitusten valinta on ”hieman hämmäntävä”, suomentajan ”käännösperiaatteet” vaikeuttavat ymmärtämistä, suomentajalta puuttuu filosofista yleissivistystä eikä hän ole tehtäviensä tasalla, asiat kääntyvät päälaelleen jne. Vaikka olen valmis ottamaan vastaan jotkin moitteet, nojaa osa lis. Vehkavaaran arvostelusta kiistanalaisiin perusteisiin.

Ankarimmin on vastustettava sitä, että käännöskäsikirjoituksen tärkein esilukija on päättänyt ryhtyä myös kirjan arvostelijaksi. Jos hän olisi halunnut jatkaa keskustelua käännösperiaatteista, käytössä olisi ollut muita kanavia. Useista seikoista hän olisi voinut huomauttaa minulle jo valmisteluvaiheessa. Nyt vaikuttaa siltä kuin esilukija purkaisi kaunaansa siitä, ettei kaikkia hänen monista ehdotuksistaan hyväksytty lopulliseen käännökseen. Hämmäntävää vaikutelmaa vahvistaa se, miten lis. Vehkavaara kehuu ”varsin onnistuneiksi” sellaisia uudennoksia – *tulkinnos*, *itseisaines* – jotka itse asiassa olivat kokonaan ja osaksi hänen ehdottamiaan, mainitsematta että hän niitä ehdotti.

Lis. Vehkavaara ilmoittaa vasta nyt olevansa tyytymätön valikoiman kokoonpanoon. Valikoiman esikuvina olivat kuitenkin *Essential Peirce I* (EP I) sekä ruotsinkielinen antologia<sup>2</sup>, joita voitaisiin moittia samoin perustein kuin suomennosvalikoimaa. Suomenkieliseen kokoelmaan valittiin nimenomaan nuoren ja keski-ikäisen Peircen kirjoituksia, ja se suunniteltiin osaksi laajempaa, kaksi- tai kolmiosaista kokonaisuutta, jonka myöhemmät niteet sisältäisivät mm. olennaiset osat EP 2:sta.<sup>3</sup>

– ”Uudesta luokkakäsitteiden listasta” on tavallaan valikoiman liitteenä: tähän kirjoitukseen viitataan niin usein muista artikkeleista, että kirjoituksen poisjättäminen ei tuntunut tarkoituksenmukaiselta. ”Merkeistä ja luokkakäsitteistä” puolestaan tarjooa näytteen semeiotikasta ikään kuin johdatuksena myöhempiin osiin.

Lis. Vehkavaara esittelee suuren joukon yksityiskohtia, joita hän pitää käännösvirheinä. Muutamien kohdin hän on oikeassa (s. 15, 36, 131, 134), ja olen lisännyt virheet teoksen *errata*-luetteloon.<sup>4</sup> Kuten Peirce opettaa, erehtyminen on inhimillistä ja virheitä korjataan sitä mukaa kuin ne ilmenevät. Kirjan virheet kuuluvat kuitenkin yksinomaan minun vastuulleni, ja lis. Vehkavaara menettelee ulkokultaisesti hamutessaan vastuuta itselleen.

Muutamien kohdin lis. Vehkavaara väittää moitteetonta käännöstä virheelliseksi. Hänen mukaansa esimerkiksi *empirinen* on ”oikeammin ’kokemusperäinen’ tms.” kuin ”kokeellinen”, mutta hän jättää huomiotta, että alkutekstissä lukee ”Empirical Psychology”<sup>5</sup> ja kyseisen tieteenalan vakiintunut suomenkielinen nimitys on *kokeellinen psykologia*. Toisin paikoin hän taasen väittää virheiksi ratkaisuja, joista esilukijat olivat keskenään eri mieltä (esimerkiksi tapaukset *belief*, *mind*, *conception*) ja minun oli itse valittava lopullinen ilmaisu; mitään ehdotonta totuutta tai edes yhteisymmärrystä ei löytynyt. Lis. Vehkavaara koettaa vähätellä muiden esilukijoiden suosituksia esittämällä, että muut esilukijat kuin lis. Vehkavaara eivät tuntisi ”riittävästi Peircen filosofiaa” eivätkä he ”operoiisi” riittävän huolellisesti. Vaikka en tahdo kiistää lis. Vehkavaaran Peircen-tuntemusta, vaikuttaa hänen strategiansa minusta kyseenalaiselta: esilukijain joukossa oli maan merkittävimpiä Peircen-tuntijoita, ja he lukivat käsikirjoitusta hyvin tarkkaan.

Jotta lis. Vehkavaaran käännöskritiikki asettuisi oikeaan valaistukseen, kannattaa tarkastella, millaista käännösetiikkaa hän edustaa. Vaikka en siis halua kieltää hänen Peircen-tuntemustaan, haluan osoittaa, että hän on lähestynyt suomentamista epärealististen odotusten vallassa. Nämä ilmenevät selvimmin tarkasteltaessa, kuinka hän itse on Peircea suomentanut. – Ensin alkukielinen katkelma:

”The case of philosophy is very peculiar in that it has positive need of po-

pular words in popular senses – not as its own language (as it has too usually used those words), but as objects of its study. It thus has a peculiar need of a language distinct and detached from common speech — —. It is good economy of philosophy to provide itself with a vocabulary so outlandish that loose thinkers shall not be tempted to borrow its words.”<sup>6</sup>

Lis. Vehkavaara esittää seuraavan suomenoksen:

”Filosofialla on positiivinen tarve arkisiin sanoihin arkisissa merkityksissä – ei sen omana kielinä (niin kuin tällaisia sanoja on liian usein käytetty), vaan tutkimuksensa kohteena. Sillä on siis erityinen tarve kieleen, joka on erillinen ja irrotettu tavallisesta puheesta [...] On hyvää filosofista taloudenpitoa varustautua niin omituisella sanastolla, että pehmeät ajattelijat eivät tule houkutelluksi lainaamaan sen sanoja.”<sup>7</sup>

Vertailun vuoksi oma suomenokseni:

”Filosofian tilanne on sikäli erityinen, että se tarvitsee välttämättä tavanomaisia sanoja ja niiden tavanomaisia merkityksiä – ei omaksi kielekseen (niin kuin filosofia on liian usein tuollaisia sanoja käyttänyt) vaan tutkimuskohteekseen. Filosofia tarvitsee siis erityisesti kieltä, joka on erillään ja irrallaan arkikielestä — —. Hyvä filosofinen taloudenhoito tarkoittaa niin eriskummallista sanastoa, etteivät kevytmieliset ajattelijat missään tapauksessa tahdo lainata siitä sanoja.”<sup>8</sup>

Katkelmia vertailtaessa voidaan huomata, että lis. Vehkavaaran suomennos noudattaa alkutekstiä sängen läheisesti ja alkutekstiä voi tavallaan lukea suomenoksen lävitse. Ehkäpä joku pitää tuollaista orjallisuutta käännösihanteena. Kuten voidaan havaita, lopputulos on kuitenkin epäluontevaa ja omituisia kohdekieltä, oikeastaan meta-kieltä, jossa lähtökielen sananjuokutus on esitetty kohdekielen sanoin. Tuommoista jälkeä voi pitää vasta raakakäännöksenä, joka otetaan työstämisen kohteeksi.<sup>9</sup> (Sanomme ko. suomeksi: ”Minulla on positiivinen tarve rahaan”, vai: ”Tarvitsen välttämättä rahaa”? Viittaavatko ”pehmeät ajattelijat” ekofilosofeihin?)

Tuollaisen käännösstrategian absurdius ei välttämättä käy kovin ilmeiseksi, jos lukija osaa niin lähtö- kuin kohdekiel-  
tään. Hän kokee tunnistamisen iloa koh-  
datessaan esimerkiksi anglismin ja pitää  
iltaan osoituksena suomennoksen erin-  
omaisuudesta ja tarkkuudesta. Mutta jos  
samalla menetelmällä suomennettaisiin  
tekstiä kielestä, jota lukija ei ymmärrä  
(vaikkapa arabia tai suahilista), hyppäisi  
suomennoksen epäluontevuus ja tarpeeton  
outous hänenkin silmilleen ja veisi huo-  
miota pois itse asiasta. Lis. Vehkavaara ei  
ajattele, että lähtötekstin kielellinen muoto  
voisi ”näyttytyä häiriötekijänä, joka on  
syntyvän suomennoksen tiellä”.<sup>10</sup>

Yleisesti ottaen suomentaminen tuntuu  
olevan lis. Vehkavaaralle *sanojen tunnista-  
mistista, ei lauseiden ymmärtämistä*.<sup>11</sup> Hän ei  
kuuntele suomen kielen vaatimuksia, eikä  
hän halua kadottaa merkityksen hiven-  
täkään – sängen kunnioitettavaa, mutta ei  
luottavuuden kustannuksella. Hän kysyy  
hiukan naiivisti: ”miksi ihmeessä suo-  
mentaja ei voi käyttää samoja synonyymeja  
vaan keksii uusia”. Vastaus kuuluu: vält-  
täkseni tarpeettomia sivumerkityksiä,  
jotka seuraisivat esimerkiksi sanontojen  
kirjaimellisesta kääntämisestä, sekä suju-  
vuuden ja luottavuuden vuoksi olen nou-  
dattanut *joustokäännökseksi* nimettyä stra-  
tugiaa ja torjunut eksegeettisen oikeauskois-  
suuden hybriset vaatimukset; tässä tapauk-  
sessa eksegeettinen oikeauskoisuus pyrkii  
pusertamaan teksteistä täsmällisempiä mer-  
kityksiä kuin kirjoittaja ilmeisestikin on  
niihin sijoittanut. Olen välttänyt mielival-  
taista vaihtelua ja poikennut lähtötekstin  
sanavalinnasta vain silloin kuin se on tun-  
nut välttämättömältä.<sup>12</sup> Eksegeettisessä  
oikeauskoisuudessa ei mielestäni nähdä  
metsää puilta eikä eroteta olennaista epä-  
olennaisesta, ei myöskään oteta huomioon  
lähtötekstien tyylillisistä eikä kaunokirjal-  
lisia ulottuvuuksia. Sen sijaan tuollainen  
käännöstapa merkitsee ”arvovallan mene-  
telmän” tuomista käännöstyöhön.

Lis. Vehkavaaralla saattaa olla piilevä  
oletuksena, että ”oikeita” suomennoksia  
olisi olemassa vain yksi ja että olemassa-  
olevia suomennoksia on arvioitava sen pe-  
rusteella, miten lähelle ne tätä ideaalista  
suomennosta ovat päässeet.

Täydellisen sanasanaisen vastaavuuden  
vaatimus on epärealistinen kahdesta syystä.  
(1) Kuten lis. Vehkavaarakin toteaa, on kä-  
sitteiden käyttö näissä artikkeleissa vielä  
”löysää”. (2) Filosofisetkin käsitteet eivät

kata eri kielissä eivätkä välttämättä edes eri  
filosoifeilla samaa merkitysalaa. Mahdol-  
lisimman yksinkertainen esimerkki yleis-  
kielestä: englannin *uncle* merkitsee sekä  
'setää' että 'enoa'. Olisi järjetöntä vaatia,  
että *uncle* suomennettaisiin aina yhdellä  
ja samalla sanalla (*Aku-setä*-ilmiö), ja yhtä  
järjetöntä olisi moittia englannin kielen  
puhujia siitä, että he yhdistävät samaan  
sanaan kaksi noin erilaista asiaa. Sama  
pätee paljon abstraktimpiin ja moniulottei-  
sempiin käsitteisiin *mind* ja *belief*. Lis. Veh-  
kavaaran kanta johtaa silmänpölvontaan ja  
näennäistarkkuuteen, jos esimerkiksi niin  
monimerkityksinen sana kuin *positive* suo-  
mennettaisiin mekaanisesti aina ”positii-  
viseksi” tai *mind* aina ”mieleksi”. – Lis.  
Vehkavaara on oikeassa siinä, että käsit-  
teitä ei ole suomalaistettu valikoimassa  
johdonmukaisesti. ”Voimaperäisesti” ku-  
vannee menettelyäni paremmin – minun  
suomennosteni tarkoituksena ei ole tuottaa  
lukijoille vähintäkään mielihyvää.

Lis. Vehkavaara pitää ”varsin epäus-  
kottavana väitteenä” sitä, että Peirce käyt-  
täisi joskus tyyliysiden takia synonyymeja.  
Lukemalla huolellisesti artikkelit ”The Fi-  
xation of Belief” ja ”How to Make Our  
Ideas Clear” voi kuitenkin nähdä, kuinka  
Peirce käyttää sukulaiskäsitteitä tavalla,  
joka on tyyllisesti rikas mutta oikeaus-  
koisen eksegeesin näkökulmasta ”löysä”.  
Käsitteitä on myös voitu käyttää metafo-  
risesti tai metonymisesti, ja tällaisissa ta-  
pauksissa kirjaimellinen suomennos voisi  
tuntua oudolta.<sup>13</sup>

Filosofian sanaston suomalaistamisessa  
on erotettava kaksi tilannetta: (1) yli-  
malkaan filosofian käsitteiden suomalaista-  
minen, (2) Peircen uudennosten suo-  
malaistaminen. Mitä tulee ensimmäiseen  
kohtaan, en tehnyt paljonkaan uutta: ar-  
tikelivalikoiman kotoperäinen sanasto on  
haalittu eri kirjoittajilta; todella uutta yleistä  
sanastoa on varsin vähän (*viisastelma, it-  
seisaines*). Joka tapauksessa kotoperäinen  
sanasto – varsinkin semeiotiikan osalta –  
lienee niin ”eriskummallista”, että se täyttää  
oppisanaston etiikan vaatimukset.

Lis. Vehkavaara moittii minua arki-  
kielisyuden tavoittelemisesta. Suomennok-  
sessa on kuitenkin noudatettu ylätyyliä  
eikä arkikieltä, kuten esipuheessakin mai-  
nitaan; tämä vastaa lähtötekstin esitys-  
tapaa. Sitä paitsi ”arkisuus” on suhteel-  
linen käsite: arkisuutta on erilaisia asteita,  
eikä tietyn ilmauksen arkisuudesta aina  
päästä yhteisymmärrykseen. Kuinka arkisia

oikeastaan ovat *mind, thought, sign, belief, habit, fact* jne.<sup>14</sup> Mahdollisesta arkisuu-  
desta huolimatta niitä voidaan toki käyttää  
teknisesti.

Kotoperäisyyden arvottaminen riip-  
punee paljolti siitä, miten asiaan päättää  
suhtautua. ”It’s all in the mind”, sanoo  
George elokuvassa *Keltainen sukellusvene*,  
DVD-julkaisun suomennoksena: ”Se on  
ihan miten asiaa katsoo.” Suomen kielen  
kehittäminen on yhtä lailla eettinen ky-  
symys kuin Peircen ”Oppisanaston etiikka”,  
jota *meines Erachtens* voidaan soveltaa eng-  
lannin kieleen eri tavoin kuin suomen  
kieleen. – Eettisiin ongelmiin ei aina voida  
löytää lopullista, kumoutumatonta perus-  
telua; sen sijaan eettiset ratkaisumme ker-  
tovat, millaisia ihmisiä olemme.

Prof. Pirkko Nuolijärvi puolusti suomen  
kielen kehittämistä hiljattain näin:

”Englanniksi eläminen ei poista tie-  
deyhteisön vastuuta siitä, että oman  
alan ajattelua on edistettävä, käsit-  
teistöä luotava ja käytössä testattava  
nimenomaan omalla kielellä. Silloin  
tieteelle ominainen rosoisuus ja ky-  
seenalaistaminen onnistuu syvimmin  
ja tieteen tulokset ovat kaikkien kan-  
salaisten käytössä.”<sup>15</sup>

Omakielistä sanastoa ovat kannustaneet  
suosimaan myös sellaiset kirjoittajat kuin  
George Orwell ja Sigmund Freud.<sup>16</sup> Yhtä  
lailla Charles Santiago Sanders Peircen esi-  
merkki innoittaa ajattelemaan asiat ro-  
soisesti uudelleen, mutta lis. Vehkavaara  
voinee todeta, että Peirce itse on tässä ha-  
koteilla.

**MARKUS LÄNG**

## Viitteet

1. Vehkavaara 2002.
2. Peirce 1990.
3. Ajatus jatko-osista on toistaiseksi haudattu.
4. *Errata*-luettelo löytyy internetistä: [URI: http://www.helsinki.fi/~mlang/cssperrata.html](http://www.helsinki.fi/~mlang/cssperrata.html).
5. *CP 1.552 = EP 1, 5 = Jobdatus tieteen logiikkaan*, s. 25.
6. *CP 2.223 = EP 2, 264–265*.
7. Lis. Vehkavaara on julkaissut kotisivullaan paitsi tätä suomennoskatkelmaa myös koko arvostelunsa hiukan erilaisessa muodossa. Tarkastelen vain painettua julkaisua.
8. Alun perin suomennosvalikoimaan oli tarkoitus liittää myös *A Syllabus of Certain Topics of Logic*, ja minulla on siitä osittainen suomennos.
9. Rune Ingo (1990, 95) nimittäisi tuota ”leksikaaliseksi käännökseksi”. Hänen mukaansa

- sillä "lienee vain periaatteellista merkitystä".
10. Roinila 2002.
  11. Vrt. Vendler 1984.
  12. Ks. Jantunen 2002 ja siellä mainittu kirjallisuus.
  13. Olen tulkinnut seuraavat *mind*-sanat esiintymät metonymyiksi:  
"To Roger Bacon, that remarkable mind – –"  
"These minds do not seem to believe – –"  
(*CP* 5.360, 5.406 = *EP* 1, 110, 138.)
  14. Lis. Vehkavaara lukee Peircen "Oppisanaston etiikkaa" arvosteluneni. Minun kantaani voitaisiin kuitenkin puolustaa seuraavin lainauksin:  
"Jos aikoisin vähänkin määrätä toisten käytöstä tältä osin, olisi minua moitittava ensimmäisen säännön nojalla."  
"– eikä tuntematta riittävästi kansalliskielen sananmuodostusperiaatteita – –."  
"Erilaiset ilmaisujärjestelmät ovat usein suureksi hyödyksi."  
"– ja jos lukija ei tunne sanain merkityksiä, on paljon parempi, että hän tietää tietämättömyytensä." (*CP* 2.219, 2.222, 2.222, 2.223 = *EP* 2, 263, 264, 264, 265.)
  15. Nuolijärvi 2002.
  16. Orwell 1962; Freud 1948, 222.

## Lähteet

- CP* = *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 1–8 (edited by Charles Hartshorne et alii). Harvard University Press, Cambridge (Mass.). 1931–58.
- EP* = *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, 1–(edited by Nathan Houser et alii). Indiana University Press, Bloomington. 1992–.
- Freud, Sigmund, *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen*. [1926.] *Gesammelte Werke* XIV, s. 207–296. Imago, London 1948.
- Ingo, Rune, *Lähtökielestä kohdekieleen. Johdatusta käännöstieteseen*. WSOY, Helsinki 1990.
- Jantunen, Jarmo, *Miten kääntäjä käyttää synonyymeja? Kääntäjä-Översättaren* 4, s. 14–15 2002.
- Nuolijärvi, Pirkko, *Säilyykö suomen kielen asema? Helsingin Sanomat* 5. 5. 2002.
- Orwell, George, *Politics and the English Language*. [1946.] *Inside the Whale and Other Essays*, s. 143–157. Penguin Books, Harmondsworth 1962.
- Peirce, Charles S., *Pragmatism och kosmologi. Översättning av Richard Matz*. Daidalos, Göteborg 1990.
- Roinila, Tarja, *Barokkiajan runoilijan pitkä tie Helsinkiin. Helsingin Sanomat* 15. 6. 2002.
- Vehkavaara, Tommi, *Mielen merkillisyydestä [sic]. niin & näin* 1 (9. vsk.), s. 87–90 2002. [Muutettu versio: <URI:http://mtserver.uta.fi/~attove/peirce\_review.htm>.]
- Vendler, Zeno, *Understanding People. – Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion* (edited by Richard A. Shweder & Robert A. LeVine), s. 200–213. Cambridge University Press, New York 1984.

## IDEOIDEN SELKEYTTÄMISEN PUOLESTA – KOMMENTTEJA MARKUS LÄNGIN VASTINEESEEN

### Arvioinnin tarkoituksesta ja sen kirjoittamisen moraalista

VASTINEESSAAN kirjoittamaani kirja-arvion<sup>1</sup> Markus Lång esittää yleisen vaatimuksen, jota kirja-arvosteluilta tulisi edellyttää: "arvostelijan voi tietää suhtautuvan teokseen puolueettomasti". Mielestäni tämä on täysin kohtuuton ja epätarvikoituksenmukainen vaatimus etenkin filosofisiin teoksiin kohdistettuna. Jos arvioija kirjan luettuaan huomaa olevansa jossain suhteessa joko teosta vastaan tai sen puolella, niin pitäisikö hänen nyt sitten pidättäytyä arvostelun kirjoittamiselta? Eikö juuri päinvastaisessa tilanteessa, jossa arvioija kokee teoksen niin mitäänsanomattomana, että kykenee suhtautumaan siihen 'puolueettomasti', pitäisi arvioijan vakavasti harkita kannattaako arviota kirjoittaa? Mitäänsanomattomaksi koetusta kirjasta kun saa tuskin muuta kuin mitäänsanomattoman arvioinnin. Tällaisia ympäripyöreitä kavereiden, työtovereiden tai muiden filosofisten liittolaisten tuotoksista tehtyjä hymisteleviä 'arvosteluja' saa ikävä kyllä lukea kyllästymiseen asti.

Jos Lång kuitenkin tarkoittaa, ettei arvioijalla saa olla epäasiallisia intressejä (kuten tarvetta mustamaalata teoksen kirjoittajaa/kääntäjää), niin en voi kuin vakuuttaa omaa vilpittömyyttäni. En ole koskaan tavannut Markus Långia enkä tunne hänen filosofisia, tieteellisiä, poliittisia tai taiteellisia pyrkimyksiään. Minulla ei ole mitään syytä vastustaa Längin tekemisiä yleensä eikä ainakaan Peircen suomentamista. Päinvastoin haluan kaikin tavoin tukea yrityksiä tehdä Peircen filosofiaa tunnetuksi myös Suomessa ja suomen kielellä. Tässä mielessä tunnustaudun todella puolueelliseksi – olen toistaiseksi monien Peircen filosofian ydinajatuksien puolella ja niiden vesittämistä ja vääristämistä vastaan. Kun juuri tähän arvioinnissani puutuin – peläten ettei Längin suomennos ainakaan edistä Peircen filosofian ymmärtämistä – niin en arvannut toimivani moraalisesti arveluttavasti.

Arvioinnin tai julkisen kommentoinnin moraalista kuulisin mielelläni muidenkin mielipiteitä: Onko väärin (tai "ankarimmin vastustettavaa") esittää kirjaa vastaan julkista kritiikkiä, jos on osallistunut käsikir-

joituksen esiluentaan? Omasta puolestani voin sanoa, etten ensinnäkään tiennyt olevani "tärkein esilukija", sillä esiluin ainoastaan kolmen artikkelin käsikirjoituksia (joista yhtä vain pintapuolisesti). Enempää en missään vaiheessa luvannut, vaikka olenkin sitä näin jälkiviisaampana katunut. Minun olisi pitänyt ymmärtää varata aikaa myös käsikirjoituksen kokonaisvaltaiseen tarkastukseen ja osata vastustaa vieläkin painokkaammin kääntäjän perusratkaisuja. En kuitenkaan päättänyt Längiltä mitään esiluennassa mieleeni nousutta kritiikkiä. Kääntäjän lopulliset ratkaisut kaikessa masentavuudessaan valkenivat minulle vasta lukiessani uunituoretta teosta. Mitään kaunaa Långia kohtaan en silti tunnista tuntevani, sillä ymmärrän hyvin, että jokaisessa käännösprosessissa tulee eteen vaihe, jolloin on liian myöhäistä vaihtaa kurssia ja on vain uskottava valittuun linjaan katkeraan loppuun asti. Mutta jos lopputulosta tarkastellessa silmille hyppii epäkohtia, joista todellakin olisi pitänyt osata varoittaa suomentajaa jo käännöksen valmisteluvaiheessa, niin pitäisikö niistä nyt sitten vaieta, kun niitä ei tullut aiemmin huomattua? Jos tämä on Längin ilmeisen tuhtumuksen alkujuuri, niin voin vain esittää pahoitteluni kommenttien puutteellisuudesta.

Toiseksi en tiedä muita (tai ainakaan parempia) olemassaolevia kanavia keskusteluun käännösperiaatteista kuin juuri julkisen kirjoittelun alan laajalevikkisimmässä lehdessä. Vain näin se pysyy riittävän avoimena muillekin, ehkä pätevämmille keskustelijoille. Mitä ihmeen funktiota palvelisi jonkin yksityisen keskustelun jatkaminen käännösperiaatteista, joihin ei enää voi vaikuttaa (koska suomennos on jo julkaistu)? Eikö julkaisusta käydyn keskustelun pitäisi tieteen nimissä myöskin olla julkista? En kirjoittanut arviotani Längille enkä jatkoksi millekään yksityiselle keskustelulle, vaan tiedoksi ja opastukseksi sille filosofiselle yleisölle, joka ehkä ko. kirjaa tulee lukemaan. Kääntäjän velvollisuus on sitten puolustaa tekemiään perusratkaisuja julkisesti esitettyä kritiikkiä vastaan parhaansa mukaan, kuten Lång aivan oikein edellä tekee. Lukevan yleisön tehtäväksi jää ratkaista mitkä argumentit ja periaatteet ovat parempia tai kuka on uskottavin – tämä on julkisen keskustelun tehtävä, paljastaa mahdolliset ongelmakohdat tai virheet.

Sitä paitsi on hyviä syitä epäillä, ettei painokkaamallakaan yksityisellä kritiikillä olisi ollut sen kummempaa vaikutusta.



Laatimansa errata-luettelon<sup>2</sup> mukaan Lång on esimerkiksi yhä tyytyväinen käänno-  
seensä 'transcendental' = 'tuonpuoleinen',  
joka on kontekstissaan (s. 36, CP 5.214)  
yhtä absurdi kuin jos Kantin 'die trans-  
cendentale Dialektik' käännettäisiin tuon-  
puoleiseksi vuoropuheluksi.<sup>3</sup> Jos minkä  
niin tällaisen jääräpäisyyden luulisi vievän  
lopunkin uskottavuuden kääntäjän 'tul-  
kinnan' asianmukaisuudelta. Niinpä koen  
vastuuni filosofista yleisöä, Peircen filo-  
sofiaa ja omaa kokonaisfilosofista pro-  
jektiani kohtaan velvoittavammaksi kuin  
välttää sitä ilmeistä mielipahaa, jota lienen  
kriitikilläni Långille aiheuttanut.

### Auktoriteetin menetelmä vs. jääräpäisyyden menetelmä

Suurimmaksi ongelmaksi Långin kään-  
nosperiaatteissa katson sen, ettei Lång malta  
olla uskollinen Peircen filosofialle, vaan  
pitää Peircen ajatuksen välittymistä tois-  
sijaisena tavoiteena. Se on alistainen yh-  
tältä suomennoksen sujuvuudelle, värik-  
kyydelle ja tyylliselle moitteettomuudelle  
(ts. 'luettavuudelle' käännoestetikan mie-  
lessä) mutta toisaalta myös ymmärtämistä  
(ts. luettavuutta semanttisessa mielessä)  
vaikeuttavalle, suorastaan ksenofobiselle  
puhdaskielisyyden ideaalille. Långille on  
tärkeintä käännoksen esteettinen ilmiasu  
ja "suomen kielen kehittäminen" – ei filo-  
sofia, jota tekstin tulisi välittää. Långin  
ylistämässä joustokäännoisperiaatteessa ei  
ole itsessään mitään vikaa. Se voi olla  
ilman muuta paras strategia, jos kää-  
nnetään kaunokirjallisuutta tai sellaisia filo-  
sofisia tekstejä, jotka on tarkoitettu enem-  
minkin heuristisiksi, ajatuksia herätte-  
viksi tai joissa ei luoteta niinkään täsmäl-  
listen argumenttien ja käsitteiden voimaan  
kuin assosiativisiin tai emotionaalisiin vai-  
kutelmiin ja (muihin) retorisiin tehokei-  
noihin. Mutta en näe mitään järkeä 'jous-  
tokääntää' esimerkiksi Kantin, Hegelin tai  
Peircen tapaisten systemaattisten filosofien  
keskeisiä tekstejä Långin tavoin.

Silloin kun kyseessä on tieteen (eikä  
kansalaiskeskusteluksi tms.) tarkoitettu sys-  
temaattiseen ja täsmälliseen ilmaisuun  
pyrkivä filosofinen kirjoitus, on "arvovallan  
menetelmä" ('joustokäännoksen' sijaan)  
aivan oikea käännoisperiaate – alkuteksti  
olkoon ylin auktoriteetti. Ainakin se on  
parempi kuin Långin soveltama "jääräpäi-  
syyden menetelmä", jossa etukäteen, kää-  
nnettävien tekstien luonnetta ja tarkoitusta  
huomioimatta lukkoonlyödyistä yleisistä  
käännoisperiaateista ja tekstien suhteen ris-

tiriitaisista päämääristä pidetään härkämä-  
sesti kiinni, oli tulos sitten miten absurdi  
tai epätarkoituksenmukainen tahansa.

Tämän suomennoskokoelman alku-  
tekstit on kirjoitettu nimenomaan tietee-  
llisiksi artikkeleiksi, joissa tyylliset ja kau-  
nokirjalliset ulottuvuudet ovat lähtökoh-  
taisesti toissijaisia suhteessa päämäärään  
antaa "täsmällistä opastusta niin tiiviissä  
muodossa kuin selkeys sallii" ja joiden  
"tarkoituksena ei ole tuottaa lukijalle vä-  
hintäkään mielihyvää" (s. vii). Lång lainaa  
itse Peirceä näin, mutta siitä huolimatta  
hän väittää, että "tässä tapauksessa ek-  
segeettinen oikeauskoisuus pyrkii puser-  
tamaan teksteistä täsmällisempiä merki-  
tyksiä kuin kirjoittaja ilmeisestikin on  
niihin sijoittanut." Lång ei siis näytä ym-  
märtävän lainkaan, mihin Peirce itse sanoo  
pyrkivänsä suurin piirtein jokaisessa kir-  
joituksessaan. Lång olisi voinut lukea mitä  
Peirce myös sanoo kirjoituksissaan "The  
Fixation of Belief" ja "How to Make Our  
Ideas Clear" eikä vain "nähdä, kuinka  
Peirce käyttää sukulaiskäsitteitä" niissä.  
Tämän sisällöllisen sokeuden syynä lienee  
se, ettei Lång selvästikään vain hyväksy  
eräitä Peircen filosofian keskeisiä käsi-  
tyksiä ja päämääriä (kuten terminologian  
etiikkaa), vaan haluaa julistaa niiden si-  
jalla omiaan (kuten kielipoliittisia periaat-  
teitaan). Niinpä hän katsoo oikeudekseen  
'tulkita' Peirceä sen mukaan, mitä Peirce 'il-  
meisesti' tai 'varmaankin' tarkoittaa, vaikka  
oikeammin kyse on Peircen tekstin paran-  
telusta. Tämän parantelun kriteereinä on  
joko suomen kielen 'sujuvuus ja värikkyy-  
s' tai tekstin sisällön parempi yhteensopivuus  
Långin omien käsitysten kanssa.

Esimerkiksi käänнос "Kuinka käsityksiä  
muodostetaan" (s. 127–150) on kieleltään  
monin paikoin selvästi värikkäämpää kuin  
alkuperäinen "The Fixation of Belief", joka  
on jo itsessään varsin poleeminen ja kär-  
jekäs. Kyseinen käänнос on tosiaan varsin  
herkullista luettavaa, jos tekstin varsinainen  
sanoma ei kiinnosta. Mutta Långin esittämä  
peruste käsityhtenäisyydestä luopumi-  
selle on mitä epäuskottavin. Hän väittää,  
ettei esseen ydinkäsitettä, 'belief' ole voitu  
suomentaa aina samalla tavoin" vedoten  
eroihin tekstiyhteydessä ja merkitysvivah-  
teissa (s. 133, alaviite 1). Kuitenkin samalla  
sivulla heti seuraavassa kappaleessa (CP  
5.371), jossa on koko ajan kyse vain yhdestä  
asiasta, epäilyn (*doubt*) ja uskomuksen  
(*belief*) tai uskomisen (*believing*) välisen  
eron luonnehtimisesta, Lång onnistuu vii-  
tamaan tähän käsitteeseen peräti neljällä  
erikantaisella suomen kielen sanalla: Ensin

'belief' on 'vakaumus', sitten 'believe' on  
'uskoa', tämän jälkeen 'belief' on 'käsitys'  
ja lopulta 'feeling of believing' on 'katso-  
muksen tuntemus'. Vetoaminen 'tekstiyh-  
teyteen ja merkitysvivahteeseen' on juuri  
tässä tekstiyhteydessä täysin käsittämätön.  
Tässä Lång ei ole mitenkään voinut tavoit-  
tella käännoستا, "joka parhaiten vastannee  
Peircen sen hetkistä ajatusta" (s. viii).  
Paljon luultavammin Långin esteettistä  
silmää on vain häirinyt 'usko'-kantaisten  
sanojen toistuminen, jolloin hän ajautui  
parantelemaan tekstiä yhä sujuvammaksi ja  
värikkäämmäksi vertaamatta tulosta enää  
alkutekstiin (kuin ehkä lause kerrallaan).  
Tällainen tekstin 'paranteleminen' on kui-  
tenkin ristiriidassa Peircen omien pää-  
määrien kanssa – se ei ainakaan selkeytä  
tekstin 'idea' vaan hämärtää (tai vääristää)  
sitä.

Monin paikoin Lång näyttää siis har-  
hautuneen oman kirjallisen kykynsä ja tyy-  
litietoisuutensa lumoihin unohtaen roolinsa  
kääntäjänä. Långin harjoittama 'vapaa tul-  
kinta' ei nimittäin ole (ainakaan tämän tyy-  
pisten tekstien) kääntäjän tehtävä, vaikka se  
voidaan vallon hyvin sallia omissa nimissään  
kirjoittavalle filosofille tai esseistille.

### Kielen vs. filosofian ymmärtäminen

Jostain syystä Lång syyttää minun kuvitte-  
levan suomentamisen olevan sanojen tun-  
nistamista eikä lauseiden ymmärtämistä.  
Syytös kieliä siitä, ettei Lång itse taida  
ymmärtää mitä eroa on käsitteellä ja  
sanalla eikä sitä, että lauseen ymmärtä-  
misen ensimmäinen edellytys on sen sisäl-  
tämien käsitteiden tunnistaminen (ja ym-  
märtäminen). Lång ei tunnu ymmärtävän  
lauseen ymmärtämisen toistakaan edelly-  
tystä, vaan näyttää kääntäneen vain lauseen  
kerrallaan välittämättä siitä missä suh-  
teessa lauseen sisältö on koko tekstiin ja  
sen edustamaan kokonaiseen filosofiseen  
systeemiin. (Hyvän esimerkin lause ker-  
rallaan kääntämisestä antaa edellä mainittu  
'usko'-kantaisten sanojen suomentaminen  
neljällä erikantaisella suomen kielen sa-  
nalla samassa kappaleessa.)

Suomentaminen näyttää Långille  
olevan todellakin vieraan kielen lauseiden –  
ei niiden välityksellä esitettyjen ajatusten ja  
käsitteiden – saattamista mahdollisimman  
luettavaan suomenkieliseen asuun. Tämä  
näky ensinnäkin siinä, että Lång epäilee  
minun olettavan jonkin ideaalisen 'oikean'  
suomennoksen. Tietenkään ei ole vain yhtä  
oikeaa suomennosta, sen sijaan monissa  
tapauksissa on hyviä syitä epäillä, että

tekstin on tarkoitus ilmaista vain yksi ainoa täsmällinen ajatus (propositio tai käsite), jonka välittyminen myös suomennoksessa on käännöksen hyvyuden tärkein kriteeri. Toiseksi Lång olettaa Peircen käyttävän filosofisia ydinkäsitteitä (kuten *mind, belief, conception, thought* ja *mediation*) niin kuin niitä yleensä englannin kielessä voidaan käyttää, millä hän ajattelee oikeuttavansa niiden hämäävän epäjohdonmukaisen suomentamisen,<sup>4</sup> vaikka hän toisaalla tunnustaa Peircen panevan ”kielen ilmaistamaan sen mitä hän [siis Peirce] tahtoo” (s. vii). Lång perustelee ydinkäsitteiden ’sananasanaisen’ vastaavuuden mahdottomuutta sillä, että ”[f]ilosofisetkaan käsitteet eivät kata eri kielissä eivätkä välttämättä eri filosofeillakaan samaa merkitysalaa”. Eivät tietenkään, mutta tässä on kyse yhdestä ainoasta filosofista ja systeemistä. Vaikka joidenkin käsitteiden käyttö ja merkitys ei näissä nuoren ja keski-ikäisen Peircen kirjoituksissa ollut vielä täysin vakiintunut, siitä ei seuraa, että niiden viittauskohde olisi epämääräinen tai että Peirce olisi käyttänyt niihin viittaavia sanoja kuin mitä tahansa yleiskielen sanaa. Peircen kääntämisen suhteen on täysin irrelevanttia, miten vaikkapa sanoja ’mind’ ja ’belief’ voidaan käyttää englannin yleiskielessä tai miten muut filosofit niitä käyttävät. Sen kai pitäisi olla tärkeintä, miten Peirce niitä käytti ja mihin hän niillä viittasi.

Systemaattisen filosofian (tai tieteen) käsitteet eivät ole ensisijaisesti minkään kielen käsitteitä, paitsi ehkä silloin kun niiden käytössä vedotaan intuitioon. Peirce kuitenkin lienee yksi kärkevimpiä tällaisen ’intuitionismin’ kriitikoita – yksi Peircen koko filosofian pääperiaatteista, pragmatismien maksimi, käsityksen merkityksen määrittäminen sen ajateltavissa olevien (*conceivable*) käytännön seuraamusten summaksi (mm. s. 161, *CP* 5.402), on juuri suunnattu merkityksen intuitio- tai tuntemuskäsitystä vastaan.

Sitäpaitsi Lång ei välitä kääntää edes sellaisia filosofisia käsitteitä ’sananasaisesti’, joiden voi katsoa kattavan varsin yleisesti eri kielissä ja eri filosofeilla saman merkitysalan. Lång suomentaa esimerkiksi lauseen ”for as soon as a firm belief is reached we are entirely satisfied, whether the belief be true or false” (*CP* 5.375) seuraavasti: ”Sillä heti kun me olemme saavuttaneet vakaan käsityksen, olemme täysin tyytyväisiä, eikä tähän vaikuta se, onko tuo katsomus oikea tai väärä” (s. 135). Jos Lång kuvittelee, ettei Peirce ’varmaankaan’

tai ’ilmeisesti’ tee eroa etiikan ja logiikan käsitteiden välillä (oikea = right ja väärä = wrong vs. tosi = true ja epätosi = false), niin tämä jälleen osoittaa, miten vähän hän piittaa Peircen filosofian ehkä keskeisimmästä pyrkimyksestä: ideoiden selkeyttämisestä ja niiden täsmällisestä ilmaisemisesta. Ainakaan tässä ei voi vedota hyvän englannin ja suomen kielen ’vaatimusten’ erilaisuuteen.

Vaikka sanat ’uncle’, ’eno’ ja ’setä’ viittaavat eri käsitteisiin ja niiden kohdalla voidaan ehkä puhua kielen käsitteistä, niin sanat ’mind’ ja ’mieli’, eivät viittaa itessään tai yleisesti mihinkään käsitteisiin. Ne ovat tosiaan monimerkityksisiä – ts. niitä voidaan käyttää mitä moninaisimmissa merkityksissä – mutta se käsite, johon Peirce sanalla ’mind’ viittaa ei ole monimerkityksinen vaan monitasoinen (ja yleisimmällä tasollaan kyllä varsin abstrakti). Sen suomentamisen sanalla ’henki’ (mielen sijaan) voisi vielä hyväksyä (vaikka se sisältää tarpeettomia sivumerkityksiä), kunhan se vain olisi johdonmukaista. Sen sijaan sen kääntäminen järjeksi (’habit of mind’ = ’järjen tottumus’, s. 131) on suurin piirtein vastaava virhe kuin lauseen ’this Swedish car is safe’ kääntäminen lauseeksi ’tämä Volvo on turvallinen’.

Löysin artikkeleista ”The Fixation of Belief” ja ”How to Make Our Ideas Clear” vain yhden sanan ’mind’ sellaisen esiintymän, jonka epäjohdonmukainen kääntäminen muuksi kuin mieleksi on ilmeisen oikeutettua. ”Roger Bacon, that remarkable mind” voidaan kääntää kuten Lång tekee: ”Roger Bacon, tuo huomionarvoinen henki” (s. 127). Useimmissa yleisissä sanonnoissa, joissa sana ’mind’ Peircellä esiintyy (kuten ’states of mind’ ja ’peace of mind’), se kääntyy luontevimmin juuri mieleksi. Tällaisissa tapauksissa voi tosiaan olla epäselvää, käyttääkö Peirce sanaa ’mind’ vain yleisessä sanonnassa vai viittaako se myös Peircen erityiseen käsitteeseen *mind*. Mutta tällöinhän sanan ’mind’ kääntämisen juuri sanalla ’mieli’ luulisi olevan erityisen houkuttelevaa, kun suomen kielen ’kotoperäiset’ käsitteelliset resurssit riittävät eikä suomentajan tarvitse ratkaista koko asiaa

Suomen kielen kehittäminen ja varsinkin tieteen tekeminen suomeksi on päämäärä, jota pidän myös omana tavoitteenani. Mutta oman (tai ’uuden’) filosofian tai tieteen tekeminen suomeksi on eri asia kuin vieraan kääntäminen suomeksi. Kyllä ajatuksen vierasperäisyys (ja -kielisyyys) saa ja sen myös tulee näkyä

käännöksessä – etenkin kun kyse on teolliseksi tarkoitettusta alkutekstistä. Esimerkiksi Peirce oli varsin tietoinen, että hänen käyttämiinsä käsitteisiin oli vaikuttanut indoeurooppalaisten kielten (mm. englanti, saksa, latina ja kreikka) historia ja rakenteet. Miksi ihmeessä tämä eri kielten vaikutus pitäisi yrittää puhdistaa käännöksestä, jos se on oleellinen osa filosofian sisältöä? Eikä tämän vaikutuksen näkyvän säilyttäminen ole edes ’suomen kielen vaatimusten’ vuoksi mahdotonta, niin paljon eri indoeurooppalaiset kielet ovat aikojen saatossa rikastuttaneet puhdasta suomen kieltämme erilaisilla terminologisilla ja rakenteellisilla lainoilla.

**Tommi Vehkavaara**  
tommi.vehkavaara@uta.fi

## Viitteet

1. ”Mielen merkillisyydestä”, *niin & näin* 1/2002 (arvio kirjasta Peirce 2001). Kirjoituksen otsikossa on pieni ladontavirhe – ei ’merkillisyydestä’ vaan ’merkittävyydestä’.
2. Url: <http://www.helsinki.fi/~mlang/cssperrata.html> (päivitetty 12.6.2002, ts. esittämäni arvioinnin jälkeen).
3. Transsendentaalisen lähimpänä vastineena Peircen omassa terminologiassa voisi ehkä pitää *mediation* (mediation), ts. ’välittävän tekijän’ tai ’välittymisen’ käsitettä (vrt. Peirce *CP* 2.88–89, v.1902).
4. Ainoana varsinaisena puolustuksenaan Peircen filosofian peruskäsitteiden epäjohdonmukaiselle kääntämiselle Lång vetoaa anonyymeihin auktoriteetteihin, esilukijoihin jotka ovat ”maan merkittävimpiä Peircen tuntijoita”, ja jotka lukivat käsikirjoitusta ”hyvin tarkkaan”. Epäilen suuresti löytykö Suomesta todella sellainen ’merkittävä Peircen-tuntija’, joka olisi sekä lukenut käsikirjoitusta ’hyvin tarkkaan’ että hyväksynyt Långin käännösratkaisut. Mutta jos löytyy, niin toivon hänen esittävän myös minulle (julkisesti tai yksityisesti) perusteita kannalleen.

## Kirjallisuus

- Peirce, Charles Saunders 1931–1935, 1958. *Collected papers of C. S. Peirce. Vols. 1–6*, toim. Charles Hartshorne & Paul Weiss; vols. 7–8, toim. Arthur Burks. Harvard University Press, Cambridge (Mass.). [Viittaukset CP]
- Peirce, Charles Saunders 1992, 1998. *The Essential Peirce. Selected Philosophical Papers*. Toim. Nathan Houser & al. (Peirce Edition Project). Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis. [Viittaukset EP]
- Peirce, Charles S. 2001. *Johdatus tieteen logiikkaan ja muuta kirjoituksia*. Valinnut ja suomentanut Markus Lång. Vastapaino, Tampere. [Sivunumerot ilman tarkempaa viitettä viittaavat tähän kokoelmaan.]
- Vehkavaara, Tommi 2002. ”Mielen merkillisyydestä”. *niin & näin* 1/2002, s. 87–90.

# Filosofian laukaisema psykoottinen mania

*Eräät filosofit ovat pyrkineet kiistämään mielisairauden käsitteen mielekkyyden, ja eräät heistä myös tahdosta riippumattoman hoidon oikeutuksen. Kliinisten havaintojen mukaan näiden ajatusten vaikutus saattaa olla vakavankin psykiatrisen oireiston kiistämisen ja hoidosta kieltäytymisen taustalla. Tapausselostuksessa kuvataan psykoottinen mania, jonka synnyn sairaudentunnoton potilas liitti omaksumaansa filosofiaan. Asiaa selostaessaan hän ei vielä lainkaan ymmärtänyt syyllistyneensä törkeään raiskaukseen. Ilmiöiden mahdollisia syysuhteita on useita.*

*Kirjoittaja toimii vankimielisairaalan ylilääkärinä ja psykiatrian erikoislääkärinä, jolla on myös psykoterapeutin ja unilääketieteen erityispätevyys.*

**OSANA LAAJEMPAA ELÄMÄN** lääketieteellistymisen kritiikkiä ovat eräät filosofit ottaneet julkisuudessa voimakkaasti kantaa mielisairauden käsitettä vastaan. Osin tämä on tapahtunut 1950- ja 60-lukujen esikuvien, kiistellyn Ronald Laingin ja mielisairauksien biologisen alkuperän suhteen 90-luvulla keltansa tyyten kääntäneen Thomas Szaszin vanhojen kirjoitusten innoittamana. Rakenteellisen autoritaarisuuden analysoijaksi kutsuttu Michel Foucault on pääasiassa loistanut poissaololaan.<sup>1</sup> Näissä ajatusrakennelmissa sivuutetaan kokonaan mm. psykiatriisiin sairauksiin liittyvät primaaristi biologiset ilmiöt, samoin kuin esimerkiksi toksisten tilojen tai aivovaurioiden aiheuttamien sairaudenkuvien samankaltaisuus vakavien mielenterveyden häiriöiden kanssa. Medikalisaation vastustamisen hengessä on mielisairauksia haluttu kuvata elämisen ongelmia. On esitetty, että lääketieteellisen huomion tulisi olla toissijainen ja poikkeuksellinen vaihtoehto. Kärjekkäimpien väitteiden mukaan on jopa väärin, että mielisairauden motiivoimaa rikollista tekoa voi seurata vankilan sijasta sairaala-hoito.

## Tapausselostus

Tutkintavankeudessa oleva 48-vuotias itäsuomalainen mies lähetettiin psykiatriseen sairaalahoitoon tahdosta riippumattoman hoidon läheteellä. Sen mukaan hän oli sekava, hänen puhettaan ei kyetty seuraamaan, ja hän oli uhkaava ja kykenemätön ymmärtämään tilannetta. Hän käyttäytyi oudosti ja uhkaavasti naislääkärää kohtaan, ja esittäytyi muille vangeille raiskaajana, mikä vankilaoiloissa on vaarallista. Elimellistä syytä tilalle pidettiin mahdollisena.

Dokumenttien mukaan potilaan kotikunnan poliisi oli aiemmin kahdesti yrittänyt saada vakavasti sairaana ja mahdollisesti vaarallisena pitämänsä potilasta hoitoon. Hän oli esittänyt hyvin suurelta pohjalta uhkauksia virkamiehille, ja käyttäytynyt sivullisia kohtaan väkivaltaisesti kadulla. Ensimmäisessä haastattelussa terveyskeskuksessa todettiin puhalluskokeen perusteella veren alkoholipitoisuudeksi 1,0 promillea. Potilas antoi kierteleviä vastauksia, ja väitti ettei ollut tehnyt mitään laitonta. Seuraavana päivänä päihtymys oli ohi. Potilas sanoi esittäneensä suurellisia vaatimuksia vain osittain toisinaan, osittain leikillään. Koska haastattelussa ei tullut esiin harhoiksi ymmärrettyjä ilmiöitä, hänen käyttäytymistään luonnehdittiin häiriköinniksi humalassa. Tahdosta riippumattoman hoidon läheteä ei kirjoitettu.

Mies oli sittemmin syytteessä itseään 30 vuotta nuoremman naisen törkeästä, hyvin väkivaltaisesta raiskauksesta. Mitään rikollista uraa ei ollut, mutta potilaan elämä oli kehittynyt epäsosiaaliseen suuntaan.

Sairaalassa potilas oli meluisa, vuolassanainen, kiihtynyt, riehakas, sanallisesti ja jossain määrin fyysisestikin uhkaava, ja tilanteeseen nähden aiheettoman hilpeä. Hän keskeytti toistuvasti haastattelijan aloittamat lauseet huutamalla, syyttäen tätä keskeyttämisestä. Hän rauhoittui jossain määrin havaittuaan, että lääkäri oli selvästi halukas kuuntelemaan hänen näkemyksiään tilanteesta. Tällöin hänen käytökseensä tuli myös pilaileva ja keskustelukumppania testaava sävy. Syrjähtelyn ja

*”Mielisairauden käsitteen kutsumisella myyttiksi ei käytännössä ole juurikaan vaikutusta sellaisiin henkilöihin, joilla ei ole ammatillista tai henkilökohtaista kosketusta mielisairauksiin. Potilaille, heidän omaisilleen ja väkivaltaisten edesottamusten uhreille seuraukset voivat olla katastrofaalisia tai kuolemaan johtavia.”*

aggressiivisten vastauksien vuoksi selvää käsitystä ajan- ja paikantajusta ei saatu, mutta potilas sekoitti henkilöiden nimiä sitä itse huomaamattaan. Hän vetosi mielisairauden käsitettä myyttinä pitäviin filosofeihin, ja halusi keskustella lääkärin kanssa näiden opeista ja merkityksestä maamme tiede-elämälle. Hän kertoi olleensa nuoruudessaan psykiatrisessa hoidossa, mutta lukeneensa näitä ajattelijoita seitsemisen kuukautta aiemmin sillä seurauksella, että hän alkoi voida hyvin ja hänen unentarpeensa katosi lähes kokonaan. Hän kertoi pätikkäisen, yhteensä kahden tunnin unen vuorokaudessa riittäneen sen jälkeen. Hän katsoi joutuneensa syyttä vangituksi maalaiskuntansa ”piirien” vuoksi, tekosyynä täysin vapaaehtoinen sukupuoliuhde. Hän oli varma vapautumisestaan.

Potilas kieltäytyi aluksi kaikesta antimaanisesta ja antipsykoottisesta lääkityksestä, joka jouduttiin seitsemäntenä hoitopäivänä pitkien keskusteluyritysten jälkeen aloittamaan tahdon vastaisesti muutaman vuorokauden vaikuttavalla tsuklopentiksoli-valmisteella lihaksensisäisesti. Tämän jälkeen potilaan uhkaavuus väheni, hänen kommunikointikykynsä koheni ja hänen nukkumisensa normalisoitui. Hän suhtautui kuitenkin edelleen toisiin potilaisiin ongelmallisen ylimielisesti, ja saattoi provosoivalla käytöksellään itsensä vaaralle alttiiksi. Hän oli halukas käyttämään psykoottiseen maniaan tehokasta lääkitysyhdistelmää (olantsapiinia, promatsiinia ja valproaattia) ohjeen mukaan, eikä haittavaikutuksia ilmennyt. Psykologi-harjoittelijan kanssa hän kieltäytyi määrätietoisen hyökkäävästi puhumasta mistään muusta kuin mielisairauksien olemassaolon kiistävistä filosofista. Seuraavien viikkojen aikana hänen käyttäytymisensä muuttui vähin erin järjestäytyneemmäksi.

Hieman runsaan kuukauden kuluttua potilas oli omasta aloitteestaan yhteistyöhaluisena pitkässä keskustelussa. Hän toisti spontaanisti kehityksensä lähtökohtaa, filosofian vaikutusta ”oivalluksiin”, joiden seurauksena unentarve lähes hävisi ja koettu vointi muuttui mainioksi. Hän kritisoi suomalaista psykiatriaa filosofisen ihmiskäsityksen puutteesta. Puhe oli sujuvaa, ja syntyi vaikutelma hyvästä älykkyydestä. Hän kertoi hetkittäin hymyillen, hetkittäin vakavoituen riehakkuudestaan, jota oli jatkunut yli puoli vuotta aina aloitetun lääkityksen vaikutukseen asti. Hän oli leikkisä mutta kohtelias. Hän pohti auktoriteetteihin kohdistuvan inhonsa taustoja, ja kertoi elämänsäkaarestaan, joka monien pettymysten kautta oli johtanut työhaluttomuuteen. Hän selitti päätyneensä kapakassa istuvaksi ”anarkistiksi”, koska kotikunnassa oli harjoitettu väärää politiikkaa. Hän kertoi nauraen käyneensä pelottelemassa virkamiehiä ja olleensa poliisin inhoama ”tempaus-tensa” takia. Hän kuvasi itseään naistenmieheksi, ja piti syytteenalaista tekoa selvin päin tapahtuneena ja tyyten vapaaehtoisena yhdyntänä. Hän ihmetteli miten syyte törkeästä rais-

kauksesta edes oli mahdollinen. Hän muisteli ”leikitelleensä” yhdynnän aikana, mutta katsoi sen tapahtuneen sulassa yhteisymmärryksessä. Hoito jatkui vapaaehtoisena.

Seuraavan kahden viikon aikana, oikeudenkäyntiä odottaessaan potilas vakavoitui asteittain ja muuttui ensin mietteliääksi, sitten tuskaiseksi. Oikeudenistunnosta palattuaan hän näytti syvästi onnettomalta ja sanoi murtuneensa täysin. Hän oli nähnyt ja kuullut videolta, kuinka uhri oli kokenut väkivaltilanteen, ja nähnyt erittelyn tämän vammoista. Hän sanoi pää painuksissa, että häntä ei tarvitsisi olla olemassa ollenkaan, ja totesi olleensa siinä uskossa, että hän ei ollut lainkaan tehnyt väkivaltaa. Hän ei enää halunnut olla yhteydessä kehenkään, ja ajatteli itsemurhaa. Ulkoilu tai saunominen ei enää kiinnostanut häntä. Hän sanoi pitäneensä itseään maniassa ”herrana ja hidalgona”, mutta nyt katuvansa sitä, että oli kerskunut muille syytteensä laadusta. Hän pelkäsi joutuvansa muiden vankien pahoinpitelemäksi vankilassa, ja kärsi voimakkaasta häpeästä ja syyllisyydestä. Hän kertoi myös harhaäänistä ja suuruusharhoista, joiden vallassa oli siviilissä tehnyt lukuisia outoja ja näyttävän suurellisia edesottamuksia. Hän oli mm. ilman minikään päihteen myötävaikutusta yrittänyt kävellä lähimmän kaupungin Alkon kassan ohi anastettu pullo julkisesti näytteillä, varmana teon oikeutuksesta. Hän oli vakuuttunut siitä, että paikkakunnan kaunein tyttö odotti häntä ulkopuolella juhla-saattueessa, joka oli kokoontunut häntä ylistämään. Tultuaan pysäytetyksi hän havahtui harhastaan, ja päätti vaieta ettei joutuisi ”vaikeuksiin”, minä hän piti psykiatrista hoitoa.

Toinnuttuaankin potilas piti lukemaansa filosofiaa edelleen tärkeimpänä maniaan johtaneena ilmiönä, mutta ei pyrkinyt sen nojalla ulkoistamaan vastuuta, vaan katsoi ”ottaneensa vapauksia” oman tilanteensa tulkitsemisessa. Tarkemmin asiaa pohtiessaan hän sanoi syntyneen manian ehkä johtaneen noidankehämäisesti yhä huikeampiin tulkintoihin, ”koko filosofia tuntui aukeavan”. Saamaansa hoitoon hän oli tyytyväinen, ja kuntoutuminen jatkui myönteisissä merkeissä. (Potilaan henkilöä koskevia tietoja on salaamissyistä muutettu, ja tapaus julkaistaan hänen luvallaan).

## Pohdintaa

Raiskaus ilman väkivaltaista henkilöhistoriaa tai koettua pahaa tarkoitusta on tyypillinen maaninen rikos. Mania muistuttaa toksista tilaa, lähinnä kontrolloimatonta, energistä nousuhumalaa. Moraalisessa ja oikeudellisessa mielessä olennainen ero on siinä, ettei maanikko ole aiheuttanut tilaansa itse. Manialle on ominaista seksuaalivietin voimistuminen. Maanikko kokee itsensä vastustamattomaksi, ja on usein kykenemätön näkemään toisen ihmisen tuskaa. Manialle on ominaista myös erityinen, muista vakavista psykiatrisista häiriöistä poikkeava kyvyttömyys tunnistaa pelkoon ja inhoon liittyviä kasvonilmeitä. Muiden ilmeiden tunnistus onnistuu maniassa suhteellisesti paremmin.<sup>2</sup> Kyse ei siis ole pelkästään riehakkaasta piittaamattomuudesta ja voimantunnosta, vaan myös muusta ymmärryksen puuttumisesta, kognitioiden häiriöstä.

Potilaan mielialan normalisoituminen ja harhojen väistyminen tapahtui asteittain vasta noin viidessä viikossa lääkityksen aloittamisesta. Muutos oli tyypillisen lääkevaikutusaikataulun mukainen, kun otetaan huomioon, että kyseessä oli yli puoli vuotta hoidotta jatkunut, loppuvaiheessaan psykoottinen mania. Harhakäsitysten väistyminen vaatii tuolloin enemmän aikaa kuin lyhyempään jatkuneessa tilassa.

## Filosofia laukaisijana?

Voitaisiinko kuvattua maniatapausta luonnehtia filosofian laukaisemaksi? Potilaan oman kuvauksen nojalla voidaan, eikä ajatus ole perusteeton. Vaikka mielisairausjaksoille ei yleensä luotettavasti voida nimetä yhtä nimenomaista laukaisijaa, on kokemusperäinen tieto myötävaikuttavista tekijöistä laajaa. Suurin osa näistä tekijöistä on psykologisia. Jos manialle ominainen ja sen synnylle välttämätön unen voimakas väheneminen yhdessä käytöksen riehakkuuden kanssa olisi seurannut esimerkiksi aktivoivan masennuslääkkeen käytön aloitusta, olisi tilaa lääketieteellisen käytännön mukaan ilman muuta pidetty lääkkeen laukaisemana.

Varovaisen tulkinnan mukaan mania voidaan kuvatussa tapauksessa kuitenkin olettaa myös ensisijaiseksi ilmiöksi. Tällöin intensiivisesti luettu filosofia olisi vain tarjonnut sille ajatuksellista sisältöä olematta siihen syysuhteessa. Kolmas mahdollinen selitys on manian synty pelkän lukemiseen liittyvän valvomisen seurauksena, ilman sisällön erityistä merkitystä. Unenriisto nimittäin voi laukaista manian henkilöllä, jolla on taipumus kaksisuuntaiseen mielialahäiriöön (bipolaarisairaus, maanisdepressiivinen mielisairaus). Potilaan kertoman valossa tällaista voitaisiin väittää kuitenkin merkityksenannon vähätelyksi. Siinäkin tapauksessa, että ajatus filosofian laukaisemasta vaikutuksesta hylättäisiin, on todettava, että omaksuttu filosofia voimakkaasti kannusti potilasta määrittelemään tilansa sairauden sijasta ”elämisen ongelmaksi”. Vaikka tällainen vaikutus ei varmastikaan ole ollut kenenkään päämäärä, se johti hoidon vastustamiseen, tilan pitkittymiseen ja lopulta törkeään raiskaukseen.

Olen nähnyt muitakin tapauksia, joissa mielisairauksien olemassaolon filosofisin, huomattavan kapein perustein kiistävä ajattelu on näyttänyt olleen osatekijä siihen, että paranoidinen, skitsofreeninen, tai maniaan taipuvainen henkilö on hylännyt tarjotun lääketieteellisen avun, ja päätenyt tekemään harhojensa pohjalta vakavia väkivaltarikoksia. Näihin kuuluu mm. kaksi henkirikosta ja yksi törkeä tuhotyö. Potilaat ovat sairautensa akuutissa vaiheessa esittäneet spontaaneja sitaatteja mielisairauden käsitettä kritisoineilta filosofeilta, ja luopuneet näkemyksistään harhojen väistyttyä. Keskeisenä teemana on ollut usko siihen, ettei psykiatrisia häiriöitä tai sairauksia ole olemassa, vaan ainoastaan sosiaalisessa kentässään vaikeuksiin joutuneita ihmisiä, joten lääketieteellisen huomion tarvetta-kaan ei ole. Joissain tapauksissa mukana on ollut nuoren potilaan vanhempien halu kiistää psykoottisen sairauden olemassaolo. Näissä tapauksissa luetun filosofian yhteys sairaus-episoodeihin ja niihin liittyneisiin väkivallantekoihin on kuitenkin näyttänyt etäisempänä ja epäselvempänä kuin yllä kuvatussa tapauksessa.

Vakavan, jopa psykoottisen, masennuksen yhteydessä hoidamaton tila johtaa huomattavasti useammin itsemurhaan kuin ymmärrystä vailla tehtyyn rikokseen. Joskus esiintyy kuitenkin ns. laajennettuja itsemurhia, joissa tekijä mielialansa tai sen mukaisten harhojen pohjalta päättää samalla surmata esimerkiksi perheensä. Tällöin tekijä yleensä kokee perheensä arvottomaksi, tuntemattoman uhan alaiseksi tai alttiiksi lisäkäsarmyksille itsemurhan jälkeen, ja toimii sen mukaisesti.

Lääketieteellisiä käsitteitä ja lähestymistapoja kritisoivat filosofit pyrkivät vaikuttamaan, epäilemättä myönteiseen suuntaan. Näitä näkemyksiä on hillitysti ja suhteellista edustanut Lauri Rauhala, huomattavasti räikeämmin ja syyttä-

vämpään sävyyn Jyri Puhakainen. Populaari lähestymistapa ja medianäkyvyys johtavat vaikutuksiin ensisijaisesti käytännöllisellä tasolla. Vaikutus kohdistuu arkisiin ratkaisuihin. Mielisairauden käsitteen kutsumisella myyttiksi ei käytännössä ole juurikaan vaikutusta sellaisiin henkilöihin, joilla ei ole ammatilista tai henkilökohtaista kosketusta mielisairauksiin. Potilaille, heidän omaisilleen ja väkivaltaisten edesottamusten uhreille seuraukset voivat olla katastrofaalisia tai kuolemaan johtavia.

Kaikilla tehokkailla vaikuttamistavoilla voi olla epätoivotuja vaikutuksia, riippumatta siitä kuinka hyvää tarkoitetaan. Tämän asian merkityksen erittely lääketiedettä kritisoivan filosofian parissa olisi tervetullutta. Vaikka sen popularisointiin liittyvä ongelma ei liene laaja, se ei ole merkityksetön. Myöskään sensuuriin ”mahdollisesti vaarallisia ajatuksia” kohtaan ei voi eikä pidä pyrkiä. Varovaisesti tulkiten luettujen tekstien merkitys saattaisi kuvatussa tapauksessa olla verrattavissa Goethen ”Nuoren Wertherin” tai heavy rock-sanoitusten osuuteen niiden provosoimiksi epäillyissä nuorten itsemurhissa. Maailmassa on riskejä jotka voidaan hyväksyä. Hyväksymisen harjoittaminen on kuitenkin mahdollista vasta riskien tiedostamisen jälkeen. Mielenhäiriöiden lääketiedettä karttavia humanistis-pohjaisia ymmärtämisyrityksiä on väitetty haitattomiksi. Tämä ei nähdäkseni pidä paikkaansa.

Kuvatun potilaan pääsyä manian asianmukaiseen hoitoon lienee jarruttanut hänen kykynsä tilapäiseen koostumiseen ja epäily alkoholin vaikutuksesta keskeisenä tekijänä estotomaan käytökseen. Tällöin lääkärin toimintaan helposti vaikuttaa pelko moraalista tai oikeudellisesta edesvastuusta, joka liittyy asiattomaan vapaudenriistoon. Psykoottinenkaan maanikko ei fyysisesti riehunut toiseen. Myös asosiaalinen elämä on joidenkin ihmisten mielisissä varsin romantisoitua. Sen voidaan katsoa edustavan vapautta, hurjuutta, miehyyttä, hurmiota ja tietoista uhmaa. Tämä saattaa estää osuvien havaintojen tekoa tilanteessa, jossa asosialisuuden syy on harhainen tila, eikä kierteessä olevalla ihmisellä ole vaihtoehtoja.

Yksilön vapauden ja sosiaalisen liikkumavaran tukeminen ja laajentaminen on psykiatrian tehtävä. Potilaan turvaamiseksi joudutaan joskus paradoksaalisesti käyttämään pakkokeinoja, mikä lääkärin auttajanroolin vuoksi voi olla raskasta ja vastenmielistä. Kuitenkin, kun harha-aistimustensa tai maniansa vallassa itselleen tai muille vaarallinen potilas tilapäisesti eristetään ja hoidetaan, hänen mahdollisuutensa vapaisiin ratkaisuihin varsin läheisessä tulevaisuudessa ovat verrattomasti suuremmat kuin siinä tapauksessa, että hänen sallittaisiin toimia sairautensa vallassa. Mielisairauksien olemassaolon filosofiselta pohjalta kiistävien potilaiden kanssa käydyissä keskusteluissa on käsitykseni mukaan parasta säilyttää neutraali asenne ja tyytyä kyseenalaistamaan se, onko näkemys varmasti ja kaikkien riskien uhalla sovellettavissa ajankohtaiseen tilanteeseen.

## Viitteet

1. Lauerma 2001
2. Lembke ja Ketter 2002

## Lähteet

- Lauerma H.: Psykiatria, etiikka ja vapaus. *Kanava* 2/2001, s. 92-97.  
Lembke A. ja Ketter T.A.: Impaired recognition of facial emotion in mania. *American Journal of Psychiatry* 2002, 159, s. 302-4.

# Hans-Georg Gadamer at Mohr Siebeck

Hans-Georg Gadamer  
**Gesammelte Werke**

Bände 1-10

1995. LXXXVII, 4579 pages.  
ISBN 3-16-146403-6 cloth € 590.00

Hans-Georg Gadamer  
**Gesammelte Werke**

1999. 4657 pages (UTB 2115).  
ISBN 3-8252-2115-6 paper  
10 volumes in a set € 84.00

Hans-Georg Gadamer  
**Wahrheit und Methode**

Volume 1: Grundzüge einer  
philosophischen Hermeneutik

6. edition 1990. XI, 494 pages.  
ISBN 3-16-145613-0 paper € 29.00

Hans-Georg: Gadamer  
**Wahrheit und Methode**

Volume 2: Ergänzungen, Register

2. edition 1993. VII, 533 pages.  
ISBN 3-16-146043-X paper € 27.00

Hans-Georg Gadamer  
**Das Problem des historischen  
Bewußtseins**

Übersetzt von Tobias Nikolaus Klass

2001. v, 56 pages. ISBN 3-16-147590-9  
paper € 19.00

Hans-Georg Gadamer  
**Hermeneutische Entwürfe**

Vorträge und Aufsätze

2000. VIII, 246 pages. ISBN 3-16-147292-6  
paper € 29.00

**Hermeneutische Wege**

Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten

Herausgegeben von Günter Figal,  
Jean Grondin und Dennis J. Schmidt.  
In redaktioneller Zusammenarbeit  
mit Friederike Rese

2000. VIII, 356 pages. ISBN 3-16-147268-3  
paper € 39.00

**Internationales Jahrbuch  
für Hermeneutik**

Herausgegeben von Günter Figal

2002. XIV, 325 pages. ISBN 3-16-147756-1  
cloth € 99.00

**Gadamer Lesebuch**

Herausgegeben von J. Grondin

1997. xv, 308 pages (UTB 1972).  
ISBN 3-8252-1972-0 paper € 10.90

Jean Grondin

**Hans-Georg Gadamer –  
eine Biographie**

1999. XI, 437 pages. ISBN 3-16-146855-4  
cloth € 49.00

Jean Grondin

**Einführung zu Gadamer**

2000. 272 pages. (UTB 2139). ISBN 3-8252-2139-8  
paper € 14.90



**Mohr Siebeck**

P.O. Box 2040

D-72010 Tübingen

Fax +49 / 07071 / 51104

e-mail: info@mohr.de

www.mohr.de

Up-to-date information via e-mail – to register now, go to [www.mohr.de/form/eKurier\\_e.htm](http://www.mohr.de/form/eKurier_e.htm)

# Filosofian harjoitus

## – harjoituksen filosofia

Nykyajan yliopistofilosofi ei enää etsi ”filosofista elämää” tai näe filosofiaa harjoituksen muotona. Häntä askarruttavat kuitenkin samat henkilökohtaiseen elämään liittyvät eksistenssiongelmat, kuin hänen antiikissa elänyttä kollegaansa, mutta hän ei löydä näihin kysymyksiin apua harjoittamastaan filosofiasta. Akateeminen filosofia on irtautunut käytännöstä. Se on ensisijassa teoreettista diskurssia. Richard Shusterman kirjoittaaakin, että ”ajatus filosofiasta tietoisena elämän harjoituksena, joka tuottaa kauneutta ja onnellisuutta harjoittajansa elämään, on yhtä vieras nykyajan professionaalille filosofialle kuin astrologia on astrofyysikalle.”<sup>1</sup>

RICHARD SHUSTERMAN EI OLE ainoa filosofi, joka on edellisessä kuvatussa kehityksestä huolissaan. Pierre Hadot on Collège de Francen hellenistisen ja roomalaisen ajattelun historian emeritusprofessori, joka on tuonut voimakkaasti esiin ajatuksen filosofiasta harjoituksena.<sup>2</sup> Hadotin keskeinen näkemys on, että antiikin filosofiaa ei voi ymmärtää ilman ”henkisen harjoituksen” käsitettä. Ja nykyajan ihminen voi asettaa edelleen antiikin elämänohjeet ja harjoitukset käyttöönsä.

Michel Foucault – tosin Hadotin kirjoitusten innoittamana – toi esiin ”itsen teknologiat”, joiden avulla ihmiset ovat harjoittaneet ruumistaan, mieltään, käyttäytymistään ja koko olemisensa tapaa muuttaakseen itseään ja ”saavuttaakseen tietynlaisen onnellisuuden, puhtauden, viisauden, täydellisyden tai kuolemattomuuden tilan.”<sup>3</sup> Myös hän itse pyrki elämään filosofiansa todeksi. Martha Nussbaum on käsitellyt samaa problematiikkaa esimerkiksi kirjassaan *The Therapy of Desire*.<sup>4</sup>

Michael McGhee on englantilainen filosofi, joka vertaa kirjassaan *Transformations of Mind – Philosophy as Spiritual Practice* antiikin hyveitä buddhalaisen filosofian käsitteisiin ja harjoituksiin. Hän myös pyrkii kehittämään toisenlaista filosofiaa ilmaisua, jossa yhtyvät omaelämämerkitys, kaunokirjallinen tyyli ja filosofinen analyysi. On olemassa monia käsityksiä siitä, mitä filosofia on. McGhee varoittaaakin filosofeista, jotka toimivat nykyään eräänlaisina virallisina filosofiakäsitysten vartijoina, jotka tunnustavat filosofiaksi vain sen, mikä heidän omista kapeista näkökulmistaan filosofiana näyttätyy.<sup>5</sup>

On myös joukko filosofeja, jotka ovat kokonaan kyllästyneet akateemisen filosofian käsitteellisyteen ja elämänvierauteen. Heistä esimerkiksi Jeffrey Maitland, Thomas Hanna ja Don Hanlon Johnson ovat löytäneet uuden kodin nk. somatiikasta.<sup>6</sup>

Don Hanlon Johnson kirjoittaa itsestään kotisivuillaan seuraavasti:

”Olen filosofi ja kirjailija. Lähes kolmekymmentä vuotta sitten rämpiessäni akateemisten abstraktioiden suossa minulla oli onni törmätä miltei tuntemattomaan, mutta erittäin lahjakkaaseen ihmisjoukkoon. He työskentelivät suoraan ihmiskehon kanssa liikkeen avulla, koskettamalla, aistitietoisuuden kautta ja käyttäen erilaisia kokemuksellisia harjoituksia kuten *Rolfing*, *Sensory Awareness*, *Feldenkrais*, *Lomi*, *Aston Patterning*, *Body-Mind Centering*, *Continuum* ja monia muita. Aikaisempi filosofinen koulutukseni sai minut tietoiseksi tällaisen työskentelyn vallankumouksellisista ja vapauttavista mahdollisuuksista; miten niiden avulla voisimme muuttaa niitä sairaita tapoja, miten olemme organisoineet maailmamme antamalla etusijan ”Järjelle” kehon, naisten, lasten ja marginaalisten kulttuurien kustannuksella. Siitä lähtien olen omistautunut tämän nyt jo laajan kehollisia praktiikoita harjoittavan yhteisön tutkimiseen. Olen pyrkinyt tuomaan esiin niitä voimakkaita vaikutuksia, mitä näillä toimintatavoilla on luodesamme humanimpaa maailmaa.”<sup>7</sup>

Jeffrey Maitland kirjoittaa puolestaan kirjansa *Spacious Body* johdannossa seuraavasti:

”Koin tuskallisen selkeästi, miten tyhjäksi ja elämää vieroksuvaaksi akateeminen filosofian harjoittaminen modernissa yliopistossa oli tullut. Samaan aikaan ymmärsin, että todellinen filosofia ei ole vain käsitteellisen ajatusten jahtaamista vaan se on eksistenssin avaran sydämen (*spacious heart of existence*) erityisen laatuista harjoittamista ja tutkimista.”<sup>8</sup>

Tarkoituksenani on valottaa tässä artikkelissa muutaman esimerkin avulla ajatusta siitä, mitä on tarkoitettu filosofialla harjoituksena. Tähän sopivat erityisen hyvin Pierre Hadotin tutkimukset. Toinen tarkoitukseni on näyttää, miten Martin Heideggerin filosofiaa voidaan myös katsoa tästä harjoituksen avaamasta näkökulmasta. Eli miten ajattelun taitoa voidaan harjoitella. Käytän tässä apuna omaa kokemustani *zen*-perinteestä ja siihen liittyvistä harjoituksista. Siksi viljelen paikoitellen myös viitauksia buddhalaisuuteen. Samalla pyrin näyttämään, miten filosofia edelleen voi olla harjoituksen paikka.

### Pierre Hadot ja antiikin filosofia ”henkisenä harjoituksena”

Ymmärtääkseen antiikin filosofiaa se on asetettava siihen käytännölliseen kontekstiin, missä se syntyi. Ensinnäkin antiikin filosofian olennainen käytännöllinen piirre Hadotin mukaan oli sen riippuvuus puheesta. Kirjoitetut tekstit olivat tarkoitettuja tukemaan puhuttua sanaa. Siis tulemaan jälleen puhuksi.<sup>9</sup>

Tämän puheen tarkoituksena ei ollut siirtää informaatiota vaan liikauttaa kuuntelijan sielua, muuttaa häntä. Tässä pitkät keskustelut, dialogit, olivat keskeisiä. Sokraattinen dialogi on Hadotin mukaan juuri tällainen ”henkinen harjoitus”, jonka tarkoituksena on auttaa kuuntelijaa ymmärtämään enemmän itseään. Sen tarkoituksena ei niinkään ole opettaa hänelle miten asiat ovat, vaan saada hänet tutkimaan itseään ja ”pitämään huolta itsestään”.<sup>10</sup> Kaikkien ”henkisten harjoitusten” perusidea on juuri tämä: saada ihminen tarkistamaan asennettaan ja uskomuksiaan, käymään dialogia itsensä kanssa, kamppailemaan itsensä kanssa. Tällaisen harjoituksen tarkoituksen ei ollut minkään abstraktin tiedon omaksuminen vaan maailmankuvan muutos ja ”persoonallisuuden metamorfoosi”.<sup>11</sup>

Antiikissa filosofin ei tullut oppia vain puhumaan tai väittelemään, vaan myös elämään filosofista elämää. Filosofian harjoittaminen ei siis ollut vain intellektuaalista toimintaa, vaan myös ”henkistä harjoitusta”. Tämän harjoituksen tarkoitus oli muokata filosofin koko olemusta, koko hänen eksistenssiään: intellektiä, mielikuvitusta, tahtoa, sensitiivisyyttä jne. Henkiset harjoitukset olivat todellisia käytännöllisiä harjoituksia, joiden eteen filosofin piti tehdä todellista työtä, harjoittaa itseään. Hadot käsittelee monissa artikkeleissaan yksityiskohdaisesti näitä harjoitteita.

Tyypillinen harjoitus, jota filosofi saattoi käydä läpi oli esimerkiksi kuoleman kohtaamisen harjoittelu. Filosofin pelkäsi kuolemaa. Siksi hänen piti ajatella kuolemaa yötä päivää (Cicero) niin, että ajatus kuolemasta lakkasi pelottamasta häntä. Tähän ei pelkkä intellektuaalinen harjoitus riittänyt. Oli käytettävä mielikuvitusta ja herätettävä itsessään erilaisia kuolemaan liittyviä tunteita. Filosofin oli harjoitettava koko olemustaan, jotta hän pääsisi eroon kuoleman pelosta.<sup>12</sup>

Filosofin henkiset harjoitukset koskettivat koko hänen eksistenssiään. Niillä ei ollut vain moraalista vaan ”eksistentiaalista arvoa”.<sup>13</sup> Hadot osoittaa kirjoituksiaan, miten antiikin filosofian kolme osaa: fysiikka, logiikka ja etiikka, koostuvat kaikki sekä teoreettisesta että käytännöllisestä osuudesta. Ja näitä kahta ei voinut erottaa toisistaan. Oli fysiikkaa, logiikkaa ja etiikkaa koskevaa teoreettista diskurssia, mutta samalla oli myös elettyä fysiikkaa, elettyä logiikkaa ja elettyä etiikkaa. Filosofin piti asettaa eettiset periaatteensa testiin omassa elämässään. Logiikkaan kuuluvat päättelyn säännöt piti myös asettaa käyttöön käytännön elämän tilanteissa, joissa oli erotettava väärä perustelu oikeasta perustelusta. Samoin fysiikka antoi tietoa kosmoksesta, mutta oli olemassa myös elettyä fysiikkaa, henkinen harjoitus, jossa filosofi pyrki näkemään kosmoksen uudella tavalla, kokemaan ”kosmisen tietoisuuden”, ja saavuttamaan sen kautta sielullista mielihyvää.<sup>14</sup> Tällaisen filosofian päämääränä oli Hadotin mukaan ”puhua hyvin, ajatella hyvin, toimia hyvin ja olla todella tietoinen paikastaan kosmoksessa”.<sup>15</sup>

Nykyajan akateeminen filosofia on suurelta osalta pelkästään teoreettista diskurssia. Filosofia nähdään pelkästään abstraktina, käsitteellisenä aktiviteettina. Koko harjoituksen näkökulma on käytännössä kadonnut näkyvistä. Hadot näkee tähän muutokseen kolme syytä.

Ensinnäkin Hadot näkee ”filosofisen mielen” luonnollisena taipumuksena sen, että se pyrkii tyytymään vain omiin käsitteellisiin luomuksiinsa asettamatta niitä testiin omassa elämässään. Tämä näkyi Hadotin mukaan jo antiikissa, jossa tällaisia filosofeja usein kritisoitiin. Tämä on Hadotin mukaan ikuinen filosofian vaara: vetäytyä diskurssien ja käsitteiden turvalliseen maailmaan ilman että tarvitsee ottaa riskiä oman elämän radikaalista muutoksesta. Toinen filosofisen mielen voimakas taipumus on kuitenkin kysyä asioiden perusteluja, etsiä itseä, etsiä myös filosofisen elämän mahdollisuutta. Tämä on ristiriita, jossa filosofi joutuu elämään erityisesti elämän tuskallisissa ja vaikeissa hetkissä. Silloin hän joutuu usein sellaisen kysymysten äärelle kuten: mikä on ihmiselle hyväksi, tai miten elää hyvää elämää. Samalla hän kuitenkin löytää itsensä omassa filosofiassaan pohtimassa käsitteiden välisiä ongelmia, ratkaisemassa loogista yhtälöä.<sup>16</sup>

Jos Hadotin esittämä ensimmäinen perustelu on ihmisen luonteeseen liittyvä, toinen perustelu on historiallinen. Hadot kuvaa, miten keskiajan aikana antiikin henkiset harjoitukset erosivat filosofiasta ja ne liitettiin kristilliseen spirituaaliiteettiin. Samalla filosofiasta tuli teologian palvelukseen alitettu ”yksinkertainen teoreettinen väline”.<sup>17</sup> Filosofian rooli muuttui. Nyt siitä tuli palvelija teologialle, jolle sen tuli hankkia sen tarvitsemia käsitteellisiä, loogista ja metafysisistä materiaalia. Näin filosofiasta tuli puhtaasti teoreettista aktiviteettia, joka erotettiin uskonnollisesta harjoituksesta ja spirituaaliiteetista.

Kolmas Hadotin perustelu on luonteeltaan sosiologinen ja liittyy yliopistolaitoksen ilmaantumiseen keskiajalla. Yliopiston keskeinen funktio oli, ja on edelleen, että opetus suunnataan ammattilaisille, jotka opettavat tulevaisuuden ammattilaisille. Silloin filosofiastakin tulee teknistä kieltä, filosofista diskurssia, jota vain toiset filosofian ammattilaiset lukevat ja voivat ymmärtää.<sup>18</sup> Kun filosofit lukevat ja tulkitsevat toistensa kirjoituksia, kyse on tekstin tulkinnasta, eksegeetikasta. Tätä käytännössä koko yliopistofilosofia nytkin edustaa.<sup>19</sup> Ajatus filosofisesta elämästä on tästä kaukana. Antiikissa filosofinen opetus oli sen sijaan suunnattu ihmiselle, jotta hän saisi mahdollisuuden tulla enemmän ihmiseksi.

Vaikka Hadot kritisoikin nykyajan filosofiaa keskittyminen



sestä pelkästään filosofiseen diskurssiin, hän myös näkee antiikin ajatuksen filosofisesta elämästä säilyneen filosofian historian juonteissa tähän päivään asti. Hän luettelee esimerkiksi renessanssin humanistit, Montaignen, Descartesin, Spinozan, Schopenhauerin, Nietzschea, Kierkegaardin, Hegelin, Marxin, fenomenologian joiltakin osin ja muita, jotka ovat säilyttäneet ainakin osittain antiikin asennetta filosofiaan ja sen harjoittamiseen ja merkitykseen.<sup>20</sup>

### Stoalaisia harjoituksia

Antaakseni kuvan siitä, mitä Hadot tarkoittaa antiikin ”henkisillä harjoituksilla” seuraan seuraavassa hetken hänen kuvaustaan stoalaisesta filosofiasta, jota stoalaiset itsekin kuvasivat harjoitukseksi ja elämisen taidoksi.<sup>21</sup> Pyrkimyksenä kaikissa näissä harjoituksissa oli kohota epäautenttisesti olemisesta kohti autenttista tai varsinaista (Heidegger) olemista, jossa harjoittaja saavuttaa ”itsetietoisuuden, selkeän näkemyksen maailmasta, sisäisen rauhan ja vapauden”.<sup>22</sup>

Hadotin mukaan lähtökohtana käytännöllisesti katsoen kaikissa antiikin filosofisissa kouluissa oli, että ihmisen kärsimyksen syy oli passioissa, hallitsemattomissa haluissa ja liioitelluissa peloissa. Filosofiaa voitiin siten kuvailla passioiden terapiana.

Tämä lähtökohta on myös hyvin buddhalainen. Myös buddhalaisuudessa ajatellaan, että ihmisen kärsimyksen syy on hänen kiintymyksessään siihen, mitä hän ei voi saada. Hän luulee pysyväksi sitä, mikä perusluonteensa mukaisesti on muuttuvaa ja tavoittamatonta.

Stoalaiset ajattelivat täsmälleen samalla tavalla. Heidän mukaansa ihmisen kärsimys johtuu siitä, että hän tavoittelee jotakin, mitä hän ei voi saada tai minkä hän joka tapauksessa kadottaa, sekä siitä, että ihminen pyrkii välttämään sellaista epäonnea, jonka hän joka tapauksessa joutuu kohtaamaan. Siksi filosofian tehtävä onkin kasvattaa ihmisiä niin, että he pyrkivät vain kohti sellaista hyvää, minkä he voivat saavuttaa ja pyrkivät välttämään vain sellaista pahaa, jonka he kykenevät välttämään. Sellaisia ovat vain asiat, jotka riippuvat ihmisen vapaudesta. Ja loppujen lopuksi vain moraalinen hyvä ja paha täyttävät nämä ehdot. Se mikä liittyy luonnon alueeseen, syyn ja seurauksen alueeseen, ei ole meistä riippuvaista. Se on kohtaloa, joka on vain hyväksyttävä. Mutta moraalisessa valinnsamme olemme vapaita.<sup>23</sup>

Ihmisen on siis rakennettava maailmankuvansa ja elämäntapansa näiden periaatteiden mukaan. Se vaatii täydellistä persoonallisuuden muutosta, joka puolestaan vaatii harjoitusta.

Hadot käy lyhyesti läpi erilaisia harjoituksia, joita stoalaiset tekivät tämän päämäärän saavuttamiseksi. Tällaisia ovat tutkiminen, perinpohjainen tarkastelu, lukeminen, kuunteleminen, huomion keskittäminen, itsensä hallinta ja välinpitämättömyys yhdentekevistä asioista. Ja edelleen meditaatio, passioiden terapiat, hyvien asioiden muisteleminen ja velvollisuuksien täyttäminen.<sup>24</sup>

Huomion keskittäminen (*prosoche*) oli yksi keskeisistä stoalaisten harjoituksista. Se tarkoitti Hadotin mukaan ”jatkovaa valppautta ja mielen läsnäoloa, itsetietoisuutta joka ei koskaan vaivu uneen, hengen jatkovaa jännitettä”.<sup>25</sup> Jatkuva läsnäolo siinä hetkessä, mitä stoalainen eli, piti hänet tietoisena tekemisistään ja elämän perussäännöstä: mikä riippuu meistä, mikä ei. Se mahdollisti myös sen, että hän myös tahtoi tekevänsä sitä, mitä hän teki.

”Siksi filosofian tehtävä onkin kasvattaa ihmisiä niin, että he pyrkivät vain kohti sellaista hyvää, minkä he voivat saavuttaa ja pyrkivät välttämään vain sellaista pahaa, jonka he kykenevät välttämään. Sellaisia ovat vain asiat, jotka riippuvat ihmisen vapaudesta.”

Tämä stoalainen asenne on sama, mitä *zenissä* kutsutaan myös läsnäoloksi nykyhetkessä. Tämä läsnäolo nykyisyydessä on Hadotin mukaan itse asiassa avain kaikkiin henkisiin harjoituksiin. Se vapauttaa ihmisen passioista, jotka ovat joko menneisyyden tai kuvitellun tulevaisuuden aiheuttamia. Tämä jatkuva tietoisuus nykyhetkestä voi myös syventyä kosmiseksi tietoisuudeksi jokaisen hetken äärettömästä arvosta ja ”saada meidät hyväksymään jokaisen olemassaolon hetki kosmoksen universaalin lain näkökulmasta”.<sup>26</sup>

Harjaannuttaessaan ajatteluaan stoalaiset pyrkivät tekemään sen koko olemuksensa voimalla. Harjoituksen tuli sisältää myös mielikuvituksen ja tunteet. Elämän perussääntöä piti harjoitella mahdollisimman konkreettisesti tavalla. Tässä harjoitustavassa keskeisiä olivat ”mieleenpainaminen” (*mneme*) ja ”meditaatio” (*melete*).<sup>27</sup>

Stoalaisten ja myös epikurolaisten aforismikokoelmat antoivat tiiviissä ja lyhyessä muodossa elämän ohjeen, tai periaatteen, johon oli helppo keskittyä. Lyhyt aforismi, joka sisälsi olennaisen periaatteen, oli myös helppo painaa mieleen. Siihen oli helppo päivittäin syventyä. Stoalainen tai epikurolainen aforismi oli siis tiiviissä muodossa esitetty periaate, meditaation kohde.

Hadot selvittää antiikin *melete*-käsitettä, joka latinaksi käännettiin sanalla *meditatio* ja jonka käännettä meditaatioksi, seuraavasti. Kyse on ensisijassa järjen harjoituksesta: ”Toisin kuin kaukoidän perinteissä, kreikkalainen filosofinen meditaatio ei ole yhteydessä kehon asentoon, vaan se on puhtaasti rationaalinen, mielikuvitukseen liittyvä, intuitiivinen harjoitus, joka voi saada hyvin moninaisia muotoja. Ensisijaisesti se on koulukunnan perusoppien ja elämänohjeiden muistamisen ja omaksumisen tapa.”<sup>28</sup> Hadot edelleen toteaa, että tällainen henkinen harjoitus muuttaa totaalisti harjoittajan maailmankuvan.

En olisi lainkaan niin varma kreikkalaisen filosofisen meditaation ja aasialaisten perinteiden filosofisen meditaation erosta.

Tässä ei ole tilaa tämän kysymyksen pitkälle menevään analyysiin, mutta lyhyt vertaus yhden buddhalaisen koulukunnan, *Rinzai-zenin* harjoitusmenetelmään on tässä paikallaan. Se antaa hieman vertailukohtaa.

*Rinzai-zenin* perusharjoitusmenetelmä, siis perusmeditaatiomenetelmä on nk. *koan*-harjoitus. Tämä on edelleen esoteerinen harjoitus siinä mielessä, että se tapahtuu suljetussa tilassa opettajan ja oppilan kesken, eikä oppilalla ole lupa puhua siitä, mitä tässä nk. *sanzen*-huoneessa tapahtuu. On kuitenkin

kin olemassa koko joukko kirjallisuutta, jossa *koan*-harjoitusta kuvataan yleisemmin.<sup>29</sup>

Kuten stoalaista elämänohjetta, myös *koania* voidaan kuvata lyhyeksi, vuosisatojen aikana hioutuneeksi timantiksi, aforismiksi, joka kiteyttää jonkin keskeisen *Rinzai-zenin* kokemuksen, elämänohjeen tai periaatteen. *Koan* on muodoltaan eräänlainen kysymys, jonka opettaja antaa oppilalle. Se voi olla vaikkapa muotoa: ”Missä on todellinen itsesi juuri nyt?” Oppilaan on löydettävä kysymykseen oikea vastaus. *Zenin* oppilas kantaa tällaista opettajan antamaa *koania* mielessään ”yötä päivää” niin, että hän pyrkii itse tulemaan yhdeksi tämän ”aforisminsa” kanssa. Hän kantaa sitä mielessään istuessaan meditaatioasennossa, mutta myös syödessään, kävellessään tai tehdessään arjen askareita. Kun hän on kantanut näin *koania* mielessään pitkän ajan, hänen mielensä ikään kuin kypsyy vastaukseen, jonka hän sitten vie opettajalleen. Jos opettaja katsoo oppilaan ymmärtäneen kokemuksen, johon *koan* osoittaa, hän antaa oppilalle seuraavan *koan*-harjoituksen ja näin *zenin* opiskelu jatkuu toisen ”aforismin” muodossa. Jokainen *koan* muuttaa oppilasta, hänen suhdettaan itseensä, toisiin ihmisiin ja maailmaan hänen ympärillään. Tämä muutos voi olla äkillistä ja totaalia tai se voi olla vuosia kestävä hidaskypsytysprosessi. Lopputulos on joka tapauksessa sama kuin kreikkalaisilla: oppilaan maailmankuva muuttuu täysin. Myös *koan*-harjoitus vaatii koko oppilaan olemuksen. Se on harjoitusta, jossa oppilas käyttää kaiken rationaalisen kykynsä ja tahdonvoimansa ikään kuin loppuun ja tekee näin tilaa intuitiiviselle oivallukselle. Voi olla että *zenin koan*-harjoitus on ehkä paremmin systematisoitu monitasoiseksi järjestelmäksi kuin stoalaisten harjoitus, mutta menetelmä ja päämäärät ovat kummassakin perinteessä hyvin samankaltaisia.

## Heideggerilaisia harjoituksia

Martin Heideggerin filosofiaa voidaan tarkastella ja mielestäni myös paremmin ymmärtää harjoituksen perinteen kautta.<sup>30</sup> Esimerkiksi *Sein und Zeit* -teos<sup>31</sup> on kuvausta ihmisenä olemisen olennaisista rakenteista, joiden ymmärtäminen vaatii myös henkilökohtaista kannanottoa ja muutosta. Käsitteet kuten varsinainen ja epävarsinainen oleminen, kuolemaa-kohti-oleminen, *Angstin* merkitys varsinaistumisprosessissa, omantunnon kutsu ja muut ovat kaikki tiettyihin inhimillisiin peruskokemuksiin viittaavia käsitteitä, jotka on tarkoitettu tutkittaviksi omassa elämässä. Niiden ymmärtävä tulkinta vaatii filosofilta eettistä kannanottoa. Heidegger on todennut itsekin, että ”*Sein und Zeit* on tie, eikä mikään turvapaikka. Hänen, joka ei pysty kävelemään, ei tulisi turvautuakaan siihen.”<sup>32</sup> Heidegger myös toteaa *Sein und Zeitin* loppusivuilla: ”On etsittävä *tietä* ontologisen peruskysymyksen valaisemiseksi ja *kuljettava* tätä tietä.”<sup>33</sup> Tämä vastaa hyvin sitä, miten Hadot kuvaa antiikin filosofien harjoittaneen itseään.<sup>34</sup>

Myös Heideggerin myöhemmän filosofian teemat avautuvat parhaiten harjoituksen ajatuksen kautta. Heidegger opettaa monissa kirjoituksissaan ajattelemisen taitoa, jota hän vertaa käsityöläisen taitoon. Oppiakseen tulemaan tietoiseksi ajattelun luonteesta ja ajattelemaan oikein, ajatteluaan on harjoitettava. Tämä ei tarkoita Heideggerilla logiikan harjoittamista. Päinvastoin. On katsottava itse ajatusprosessia läheltä. Tähän harjoitukseen Heidegger antaakin ohjeita erityisesti *Was heisst Denken* ja *Gelassenheit*-teoksissaan. Sellaiset Heideggerin

myöhäisfilosofiaan kuuluvat käsitteet kuten silleen jättäminen, totuus paljastumisena, avoimuus salaisuudelle, odottaminen, kiittäminen, hartaus jne. ovat myös käsitteitä, joiden merkitys paljastuu vasta oman kokemuksen kautta. Ne viittaavat tiettyihin ihmisen peruskokemuksiin, joiden merkitys avautuu, jos harjoittaa itseään ”meditatiivisen ajattelun” taidossa. Koska monet uskonnollisten perinteiden harjoitukset valottavat samoja ihmisen henkisyyden alueita, ei ole ihme että monien teologioiden mielenkiinto on suuntautunut Heideggeriin.

*Gelassenheit*-teoksessa Heidegger erottaa selkeästi ”laskevan ajattelun” ”mieltä etsivästä” tai ”mietiskelevästä ajattelusta”.<sup>35</sup> Hän myös toteaa, että mietiskelevä ajattelu vaatii enemmän harjoitusta.<sup>36</sup> Tätä harjoituksen ajatusta ei pidä ohittaa *Gelassenheit*-teosta lukiessa. Teos on mielestäni kohtuullinen kuvaus siitä harjoituksesta, jonka kautta filosofi voi päästä mietiskelevän ajattelun jäljille.

Heideggerin ajattelu ja *zen* on usein asetettu rinnatusten, koska *zenissä* tunnetusti myös ”mietiskellään”.<sup>37</sup> Tällöin niitä on verrattu samankaltaisina filosofioina. Tässä tehdään yleensä se virhe, että ajatellaan *zeninkin* olevan filosofinen ”diskurssi”. *Zen* on kuitenkin ensisijaisesti ja alkuperäisesti koko persoonallisuuden transformaatioon tähtäävä harjoituksen muoto. *Zenin* ja länsimaisen ajattelun vertailu osuu jollain tavalla kohdalleen vain, jos vertauskohdaksi läntisestä ajattelustakin valitaan jokin ihmistä muuttava harjoitus, vaikkapa psykoterapia.<sup>38</sup>

Jos tulkitsee Heideggeria sen kautta, mitä Hadot tuo esiin antiikin ajattelusta, Heideggerinkin filosofia avautuu harjoitukseksi. Näin myös *Gelassenheit* ja *Was heisst Denken* -teokset voidaan nähdä kuvauksina ajattelun harjoittamisen metodista ja prosessista. *Gelassenheit* kuvaa enemmän mietiskelevään ajattelemiseen pyrkivää metodologiaa. *Was heisst Denken* -teoksessa näitä kahta ajattelun tapaa kuvataan yleisemmällä tavalla. Näen *Gelassenheit*-teoksen eräänlaisena ”eksistentiaalisen meditaation” oppikirjana, jonka harjoitukset ovat hyvin samankaltaisia kuin *zenin* harjoitukset.<sup>39</sup> Ja tämä on se näkökulma, joka mielestäni oikeuttaa vertaamaan näitä metodeja keskenään.

Aluksi kuitenkin *Was heisst Denken* -teoksen ensimmäisen osan ajatuksia ajattelusta. Heidegger pyrkii selvittämään ajattelun luonnetta ja toteaa, että ymmärrämme, mitä ajattelu tarkoittaa, kun itse ajattelemme. Samalla huomaamme, että emme vielä osaa ajatella.<sup>40</sup> Sekään, että teemme filosofiaa, ei takaa sitä, että osaisimme ajatella.<sup>41</sup> Ja jotta oppisimme ajattelemaan oikein, meidän tulisi päästä eroon traditionaalisesta käsityksestä siitä, mitä ajattelu on.<sup>42</sup> Edelleen Heidegger toteaa, että se, että emme vielä ajattele, perustuu siihen, että se mitä on ajateltava, vetäytyy ihmiseltä, kääntää ihmiselle selkänsä. Ja näin on ollut jo alusta asti.<sup>43</sup>

Ensimmäisen luvun yhteenvedossa Heidegger vielä vertaa ajattelua käsityöläisen taitoon. On ilman muuta selvää, että kukaan ei ole taitava käsityöläinen luonnostaan. Käsityöläisenkin on harjoitettava taitoaan.<sup>44</sup>

Mutta tämä vetäytymisen ajatus tuntuu oudolta. Mistä vetäytymisestä Heidegger puhuu? Ja mistä alusta Heidegger puhuu? Mikä on ajatuksen alku? Heidegger toteaa edelleen, että se mikä vetäytyy, vetää myös ihmistä. Hän osoittaa sitä kohti. On itse ikään kuin osoitin tai merkki.<sup>45</sup> Ihmisen perusluonne on olla se, joka osoittaa sitä kohti, mikä vetäytyy. Vasta se tekee ihmisestä ihmisen. Heidegger antaa vihjeen näiden kuvausten ymmärtämiseksi toteamalla, että logiikka ei koskaan tuhoa sitä mikä on uskonnollista, sen voi tuhota vain Jumalan vetäytyminen.<sup>46</sup>

Tämän Heideggerin selityksen jälkeen tekee mieli kysyä, mikä on se kohta ihmisen ajattelussa, missä jumalat vielä asuvat? Missä on se kohta ihmisen henkisessä rakenteessa, jossa transsendentin kohtaamisen kokemus on vielä mahdollista. Se siis ei ole Heideggerin mukaan loogisessa, laskevassa ajattelussa.

Edelleen Heidegger antaa näitä viiden pisteen vihjeitäan toteamalla, että kun se mikä vetäytyy, vetää ihmistä, hän osoittaa sitä, mikä vetäytyy. Mutta me osoitamme silloin jotakin, jota – ja tämä on ratkaiseva vihje – ”ei vielä ole käännetty puheemme kielelle. Se jää ilman tulkintaa. Olemme silloin merkityksetön merkki.”<sup>47</sup>

Nyt voimme kysyä näin: Mikä on se ajattelun (kokemuksen) kohta, jota ei vielä käännetä käsitteiksi? Se on luonnollisesti se kohta, mistä käsite vasta nousee. Tämä kohta voidaan tavoittaa katsomalla tarkasti ajatteluprosessissa sitä kohtaa, missä ajatus nousee. Se on myös ajatuksen alku hyvin konkreettisessa mielessä.

Mutta tämän kohdan katsominen ei onnistu länsimaiselta filosofilta helposti. Se vaatii paljon harjoitusta, jossa on ”opittava kuuntelemaan”, kuten Heidegger toteaa.<sup>48</sup> Aasialaisissa ajattelun perinteissä tämän ajattelun kohdan tärkeys ja sen harjoittaminen on ymmärretty koko sen historian ajan. Se on myös *zenin* keskeisin harjoitus. *Koan*-harjoituksen alkuperäinen kiinalainen versio on nimeltään *hua-toun*-harjoittaminen. *Hua-tou* tarkoittaa tietoisuudessa sitä kohtaa, missä ajatus nousee. Se voidaan kääntää ”sanan pääksi” tai ”ajatuksen aluksi”. Palaan tähän myöhemmin.

Oman ajatusprosessinsa katsominen tai kuunteleminen tällä tavalla on eri kuin reflektio. Kun reflektoin omaa ajatteluani, ajattelen ajatteluani uusin käsittein. Reflektio on siis jo käsitteellistetyin uudelleen käsitteellistämistä. Eli reflektio on samaa representatiivista ajattelua kuin mikä tahansa ”laskeva ajattelu”. Mietiskelevä ajattelu ei reflektoi. Heidegger kuvaa sitä, mikä tapahtuu valon suuntaamiseksi ajatteluun.<sup>49</sup> Se on tietoiseksi tulemista omasta ajatusprosessista. Oman ajatusprosessin katsomista läheltä ja tässä mielessä ”ajattelun ajattelu”. Se on sen kohdan paikantamista ajattelussa, missä käsite ei vielä nouse. Se on ajatuksen alun katsomista.

Mutta kaikkea tätä puhetta on mahdoton ymmärtää harjoittelematta sitä, mitä tässä puhutaan. Annankin nyt ensimmäisen harjoituksen, jonka kautta asiaa voi lähestyä. Ennen sitä pieni yhteenveto Heideggeria mukaillen:

1. On siis olemassa kahdenlaista ajattelua: laskevaa ja mietiskelevää.
2. Jotta ymmärtäisi tämän eron, aluksi on tultava tietoiseksi omasta ajattelusta. Miten tulemme tietoiseksi omasta ajattelustamme ja sen luonteesta sen sijaan että vain ajattemme?
3. On katsottava oman ajattelun assosiaatiiovirtaa läheltä, ”kuunneltava” sitä. Miten se tehdään? Siihen on olemassa useita harjoituksia, joista yksi meditaatioperinteiden tunnetuin harjoitus lienee seuraava<sup>50</sup>:

*Fenomenologinen harjoitus 1. Laske hengitysvaiheesi yhdestä kymmeneen uudelleen ja uudelleen puolen tunnin ajan. Tee se niin, että lausut mielessäsi lukusanan ensimmäisen tavun ulohengitysvaiheessa ja toisen tavun sisäänhengitysvaiheessa. Toista tätä harjoitusta tietoisesti joka päivä muutaman kuukauden ajan ja tule tietoiseksi siitä, mitä tietoisuudessasi tapahtuu.*<sup>51</sup>

*”Oman ajatusprosessinsa katsominen tai kuunteleminen tällä tavalla on eri kuin reflektio.*

*Kun reflektoin omaa ajatteluani, ajattelen ajatteluani uusin käsittein. Reflektio on siis jo käsitteellistetyin uudelleen käsitteellistämistä. Eli reflektio on samaa representatiivista ajattelua kuin mikä tahansa ”laskeva ajattelu”.  
Mietiskelevä ajattelu ei reflektoi.”*

## Mitä tämä harjoitus näyttää?

1. Ajatustemme assosiaatiiovirta ei ole hallittavissamme kuin heikosti tai ei lainkaan.
2. Huomaamme, että emme ole vapaita ajattelemaan mitä haluamme, vaikka käytämme siihen tahdon ponnistusta.
3. Ajatukset tulevat jostakin ja menevät ikään kuin ylitemme.
4. Ne muodostuvat käsitteiksi, muistikuviksi, tunteiksi joiden alkuperä ei ole näkyvissä.
5. Voin löytää kokemuksen, jossa ”minussa ajatellaan” eikä ”minä ajattelen”.

Tämä harjoitus avaa heti näkökulman siihen, mitä Heidegger tarkoittaa ajattelusta taitona, kuin käsityönä. Jopa hyvin yksinkertainen ajatteleminen, numeroiden laskeminen hengityksen tahdissa, on harjaantumattomalle ihmiselle miltei ylivoimainen tehtävä. Tosin – jos jaksamme tehdä tätä harjoitusta, huomaamme, että hiljalleen tehtävä käy helpommaksi. Jos siis haluan ajatella taitavasti, vaikka filosofisesti, minun on ensin opittava hallitsemaan ajatteluani eli harjoitettava ajattelun taitoa. Olen ajattelussani ”normaalisti” kuin voimakkaassa virrassa lipuva vene, jonka soutaja kuvittelee voivansa ohjata veneen liikettä mihin vain, mutta todellisuudessa hän on koko ajan virran vietävänä. Hänen vapautensa on illuusiota.

Tästä kokemuksesta herää luonnollisesti kysymys, miten voin vapauttaa ajatteluni tai itseni tästä ajattelun pakosta, jotta voin sitten ajatella vapaasti? Herää myös kysymys, mikä on se voima, joka pakottaa minut ajattelemaan, ikään kuin ”kutsuu” minut ajattelemaan Heideggerin termiä käyttäkseni? Ja edelleen: Onko tämä ajattelu kuitenkin jotakin ydinolemustani, sitä mikä tekee minusta ihmisen, mutta joka selvästi ei ole hallinnassani? Onko se lahja<sup>52</sup>, jonka jatkuvasti heitän hukkaan?

*Fenomenologinen harjoitus 2. Tee edellinen harjoitus niin, että lasket vain ulohengitykset.*

Tämä onkin jo paljon edellistä vaikeampi harjoitus, koska se vaatii sitä, että sisäänhengitysvaiheessa annat mielesi pysyä tyhjänä. Tämä on monille ihmisille mahdoton ajatuskin. Mutta jos olet tehnyt ensimmäistä harjoitusta, tämäkin harjoitus alkaa onnistua.

Mitä tämä harjoitus näyttää, jos sitä tehdään ajatuksella?

1. Ensinnäkin se näyttää sen, että ajatuksen virta on hallittavissa ainakin osittain ja harjoituksella yhä enemmän ja enemmän.

2. Harjoitus näyttää myös sen, että sisäänhengitysvaiheessa, jos mieli halutaan pitää tyhjänä, on vain ”kuunneltava” ja ”odotettava” tietyllä tavalla. Samalla tavalla on asetettava odottamisen mielentilaan, jos haluamme kuulla hyvin kaukaisen ja hyvin hiljaisen äänen. Käännämme päämme äänen suuntaan, pidätämme ehkä hengitystäkin ja – vain kuuntelemme, vain odotamme, mieli tyhjänä. Jos ääni on todella hiljainen, yksikin ajatus mielessä häiritsee sen kuulemista, niinpä mieli tyhjenee hetkeksi luonnollisella tavalla. Heidegger toteaa *Gelassenheitissa*: ”Meidän ei ole tehtävä mitään vaan odotettava.”<sup>53</sup>

3. Voimme tulla tietoiseksi siitä kohdasta tietoisuudessa, jossa ajatus nousee. Kun mielemme on välillä tyhjä, siis sisäänhengitysvaiheessa, mielessä lausumallamme numerolla on tietty alkukohta ja loppukohta. Sana nousee tietoisuuteemme ja katoa tietoisuudestamme ja pystymme katsomaan läheltä juuri tätä kohtaa. Tämä on *zenin* ”hua tou”, ”ajatuksen alku”. Kun pystymme tekemään tämän, olemme jo pitkällä ajattelun taidossa, koska pystymme näkemään selkeästi, miten käsitteet nousevat. Samalla tulemme tietoiseksi siitä, millä käsitteellä kulloinkin merkitsemme maailmaa ympärillämme. Tämä käsite on jo meissä ikään kuin ennakolta. Se on osa ”ennakkoluuloamme”. Se ei kuulu maailmaan sinänsä vaan se on meidän käyttämämme nimi. Se ei kuulu ”asioihin itseensä”, joita kohti itse asiassa olemme menossa. Heidegger kuvaa *Gelassenheitissa* mielen tyhjentämisen harjoitusta kaiken representaation (*Vorstellen*) poispuodottamiseksi.<sup>54</sup>

4. Ehkä ratkaisevin kokemuksemme on, että kun käsite nousee, samalla nousee ”minä”, ”ego”, ja kun käsite katoaa tämä ”minä” katoaa. Tässä vaiheessa alamme ymmärtää tietoisuutemme, minämme ja ajattelumme luonnetta ja rakennetta syvemmin.

*Fenomenologinen harjoitus 3. Jää tarkkailemaan hengitystäsi mieli tyhjänä. Zen-mestari Dogenin ohje tähän kuulostaa hyvin heideggerimaiselta: ajattele ei-ajattelua.*<sup>55</sup>

Edellisessä harjoituksessa opittiin sitä tilaa, missä ajatus ei nouse. Tässä harjoituksessa tätä tilaa syvennetään, hengitysliikkeen laskemisesta luovutaan ja pyritään säilyttämään ”puhtaan tietoisuuden” tila, jossa ajatus ei nouse – tietoisesti. Tämä on hyvin vaikea harjoitus ja vaatii yleensä useiden vuosien työskentelyn. Mutta mitä sitten tämä harjoitus opettaa:

1. Ensinnäkin sitä ei voi saavuttaa yrittämällä tai tahtomalla, koska tämä tahtominen on jo sinänsä ajatus, joka nousee. Heidegger käsittelee paljon tätä tematiikkaa *Gelassenheit*-teoksessaan.<sup>56</sup> Myös *zen*-perinteessä tämä on tuttu ongelma. *Zen*-mestari Takuan kuvaa tätä ongelmaa seuraavalla runolla:

Ajattellessani, että en enää  
ajattelisi sinua,  
ajattelen sinua kuitenkin.  
Yritänpä sitten olla ajattelematta sitä,  
että en enää ajattelisi sinua.<sup>57</sup>

2. Siihen voidaan päästä ”jättämällä silleen”. Kun on opitty löytämään se kohta tietoisuudessa, jossa ajatus nousee, voidaan jäädä ikään kuin katsomaan sitä kohtaa ja odottamaan. Kun siihen kohtaan jäädään odottamaan ja

se ”jätetään silleen”, mikään ei liikahta, ajatus ei nouse. Jäljelle jää tai paremminkin pysyy pelkkä tietoisuus, joka koetaan hartauden ja ilon lähteenä. Myös näitä kokemuksia Heidegger käsittelee *Gelassenheitissa*.<sup>58</sup>

3. Kun mitään minää ei nouse, ei ole myöskään mitään minää vastapäätä olevaa objektia: on pelkkä oleminen ja tietoisuus tästä olemisesta. Olemisen tapahtuminen.

4. Kun meillä on tämä kokemus ja sen jälkeen koemme ajatuksen ja minän nousevan, niin olemme siitä tietoisia täysin eri tavalla kuin aikaisemmin. Me näemme sen puitteen, jossa tai jona ajatus nousee. Me näemme sen puitteen, johon ajatus vangitsee maailman. Me näemme, miten käsitteet nousevat, miten teoriat nousevat ajattelussamme ja samalla näemme sen puitteen, mihin se asettaa maailman.

5. Kun tulemme näin tietoiseksi näistä puitteista, meidän on mahdollista myös vapautua niistä ja päästä ”asioihin itseensä” ilman ennakkoluulojamme, ennakkokäsityksiämme siitä, miltä todellisuuden ”kuuluu” näyttää.

6. Näin voimme oppia myös ajattelemaan ennakkokäsityksistämme vapaina ja opimme myös palaamaan aina alkuun, ajattelun alkulähteille. Opimme ikään kuin pysäyttämään virran, jossa soudamme ja sen jälkeen olemaan aina tietoinen siitä, että se on virta, jossa soudamme, ja se on virta, jonka alkulähteelle voimme aina palata.

7. Kun lepäämme pelkän olemisen virrassa, jossa ajatus ei nouse, huomaamme, että se läsnäolon virta, jossa lepäämme on hyvin ”kehollinen”. Tunnumme voimakkaasti kehomme läsnäolon tietoisuudessamme, emmekä voi erottaa mitään erillistä kehoa ja mieltä. On vain pelkkä olemisen tai läsnäolon kokemus, jossa koko olemuksemme on intensiivisesti läsnä. Tämä olemisen tapahtuma on hyvin ”kehollinen” juuri siksi, että mitään ”egoa” ei nouse.

8. Tämä läsnäolo erottuu *elämän virran* läsnäoloksi, elämän jonka tunnumme lävistävän koko olemuksemme. Voimakas elämän tunne nousee esiin kehontietoisuudessa, joka on siis yhtä aikaa kehoa ja tietoisuutta. Silloin, Leonard Cohenin sanoin: ”every molecule in your body says ‘thank you’”.<sup>59</sup>

Heideggerin kuvaus ajattelusta kiittämisenä<sup>60</sup> perustuu siis myös kokemuksemme, joka on tuttu heille, jotka ovat pidempään tehneet edellä kuvattuja harjoituksia. Tämä on kokemus ”mietiskelevästä kehosta”<sup>61</sup> tai ”lihallisesta järjestä”<sup>62</sup>.

## Kohti tanssia

Richard Shusterman on kiinnittänyt huomiota samaan kohtaan kokemuksestamme. Hän tulkitsee Deweyn ”ei diskursiivisen kokemuksen” keholliseksi kokemukseksi, koska se on se kokemuksemme alue, jossa ei ole käsitteitä.<sup>63</sup> Shusterman etenee tästä ajatukseen, että elämän taito tarkoittaa kokemuksen harjoittamista niin, että se paljastaa herkempiä vivahteita ja sen kautta täydemmän ja sensitiivisemmän suhteen maailmaan. Sen kautta elämä avautuu enemmän esteettiseen ja eettiseenkin suuntaan. Elämän taito nähdään tässä myös elämän taiteena, jossa esteettisen kokemuksen viljeleminen on keskeistä.

Ei diskursiivista kokemusta voidaan siis harjoittaa harjoittamalla kehoa. Kyse on kehon harjoittamisesta niin, että

sen sisäinen kokemus saa hienovaraisempia piirteitä. Avataan eräänlaista kehon sisäistä sensitiivisyyttä. Olen kutsunut sitä kehontietoisuuden harjoittamiseksi ja avaamiseksi.<sup>64</sup> Tässä prosessissa erilaiset kehon harjoitukset, jotka tehdään tietoisesti kehoa sisäkautta kuunnellen, ovat avainasemassa.<sup>65</sup> Nämä harjoitukset paljastavat myös kehontietoisuuteen liittyvien kokemusten esteettisen ulottuvuuden. Liike voi olla ulkoisesti kaunis, mutta se voidaan tuntea myös kehonsisäisesti kauniina. Ulkoista, katseen estetiikkaa on täydennettävä sisäisellä, sisäisen katseen estetiikalla. Shusterman on tästä tietoinen ja esittääkin pohdittavaksi käsitettä ”somaesthetics”, soomaestetiikka, jolla hän ei viittaa vain kehon ulkoiseen estetiikkaan, vaan myös kehon sisäisen kokemuksen esteettiseen ulottuvuuteen.<sup>66</sup>

Heidegger puhui filosofiassaan hyvin vähän ihmisen keholisuudesta. Max Schelerin ja Maurice Merleau-Pontyn filosofioissa tunnustetaan koetun, tietoisesti kehon merkitys, mutta länsimaisessa filosofiassa ei yleensä tematisoida kehoa eksistentiaalisen harjoituksen näkökulmasta.<sup>67</sup> Tämä on selkeästi filosofian alue, joka kaipaava tutkimusta. Länsimaiseen ajatteluun pesiytynyt dualismi, kahtiajakoinen käsitys ihmisestä, sekä kristillinen perintömme ovat aiheuttaneet sen, että henkeä on arvostettu kehon kustannuksella. Ja henki ymmärretään edelleen *rationiksi*, rationaalisuudeksi, jonka korostamisella sivuutetaan kaikki muut inhimillisen eksistenssin ulottuvuudet. Tästä syystä Heideggerinkin vaati laskevan, representoivan ajattelun korvaamista mietiskelevällä ajattelulla.

Mietiskelevän ajattelun harjoittamisen näkökulma onkin itse asiassa paluuta ”mietiskelevään kehoon”. Kun mieli on tyyni, ajatus ei nouse, oleminen paljastuu hyvin konkreettiseksi kehossa ja maailmassa olemiseksi, jossa eksistenssi on maailmassa, maailma eksistenssissä. On vain kohtaaminen, olemisen tapahtuminen.

Heideggerin kuvaus puun katsomisesta käy nyt ymmärrettäväksi. Tätä voisi kutsua vaikkapa puun katsomisen harjoitukseksi.<sup>68</sup>

Katson siis edessäni olevaa kukkivaa puuta.<sup>69</sup> Olemme puun kanssa kasvotusten. Kun puu ja minä kohtaamme, puu tuolla ja minä tässä, minä ja puu *olemme*. Tämä kohtaaminen ei ole mikään päässämme suriseva idea tai kuvitelma. Heidegger kehoittaa meitä pysähtymään tässä kohtaa ja pidättämään henkeämme ikään kuin olisimme valmiit hyppyyn. Ja itse asiassa olemmekin hypänneet. Olemme hypänneet eroon representaatioista sille tukevalle maalle, eli sen kokemuksen alueelle, jossa ”elämme ja kuolemme, jos emme petä itseämme”.<sup>70</sup>

Heidegger kehottaa meitä keskittymään ja pysähtymään siihen kohtaan, missä katsomme maailmaa, aistimme sen kehomme aisteilla – kohtaan ennen käsitettä siitä, mitä aistimme.

Tässä yhteydessä muistuu välttämättä mieleeni *zen*-mestari Rinzain opetuspuhe, jossa hän kuvaa ”todellista ihmistä, joka ei kuulu mihinkään luokkaan”. Hän toteaa näin: ”Silmässä sitä kutsutaan näkemiseksi, korvassa kuulemiseksi, nenässä haistamiseksi, suussa puhumiseksi, käsissä tarttumiseksi, jaloissa kävelemiseksi. Perustaltaan se on yksi valo, joka erottuu kuudeksi aistiksi. Kun pysäyttää sydämensä (mielensä) täysin, vapautuu siltä seisomalta.”<sup>71</sup>

Ihmisen eksistenssin peruskokemus, maailma missä hän elää ja kuolee, ei siis ole representoivassa ajattelussa eikä tieteellisessä ajattelussa. ”Olemme nyt tieteen ulkopuolella”, Heidegger kirjoittaa.<sup>72</sup> Se on suorassa kohtaamisessa todellisuuden

*”Silmässä sitä kutsutaan näkemiseksi,  
korvassa kuulemiseksi, nenässä haistamiseksi,  
suussa puhumiseksi, käsissä tarttumiseksi,  
jaloissa kävelemiseksi. Perustaltaan se on  
yksi valo, joka erottuu kuudeksi aistiksi.  
Kun pysäyttää sydämensä (mielensä) täysin,  
vapautuu siltä seisomalta.”*

*Zen-mestari Rinzai*

kanssa, missä representoiva ajattelu ei nouse. Tämä on peruskokemus, pysähtyminen, joka näyttää todellisuuden sellaisena kuin se on eikä käsitteidemme, representaatioidemme, ennakkoluulojemme kautta. Kun representoiva ajatus ei nouse, ei nouse myöskään ero subjektin ja objektin välillä.

Kohtaamme puun ja puu kohtaa meidät. Edellä avatusta näkökulmasta voidaan nyt kysyä: kuka kohtaa kenet tässä? Me puun vai puu meidät? Vai molemmat tai ei kumpikaan? Tällaiset erot katoavat pelkässä kohtaamisessa, missä ajatus ei nouse ja samalla myös minä jää nousematta. Tämä on puun jättämistä silleen, *”stehen zu lassen, wo er steht”*.<sup>73</sup>

Olemme läsnä omana itsenämme niin kuin olemme, emme pelkkänä päänä tai tietoisuutena.<sup>74</sup> Eli kokonaisena ihmisenä, kehona ja mielenä, jossa erittelevä ajatus ei nouse.

Heideggerin ajatus ajattelusta käsityönä tulee myös tämän kautta ymmärrettävämmäksi. Käsityössä ihminen kadottaa itsensä tekemiseensä käsillä hyvin luonnollisella tavalla. Kun hän muovaa käsillään saviastiaa, hän ei tee eroa itsensä ja saviastian välillä. On vain eräänlainen olemisen tapahtuma, jossa saviastia tulee esiin ihmisen ja saven kohtaamisen tuloksena. Rationaalinen ajattelu tai erittely on poissa tai se nousee esiin vain hetkittäin. Mieli on eräällä tavalla tekemisestä täynnä. Tämä ei ole mikään mystinen, vaan jokapäiväinen, monille ihmisille tuttu arkinen kokemus.

Käsityö onkin keskeinen ”henkisen harjoituksen” muoto monissa monastisissa perinteissä, mutta erityisesti japanilaisessa *zen*-kulttuurissa tämä harjoituksen muoto on viety huippuunsa.<sup>75</sup> Kehon ja käden taito, taide ja henkinen harjoitus kulkevat tässä perinteessä käsi kädessä. Kaikkia näitä taitoja kutsutaan sanalla *do*, eli tie. Tie viittaa tässäkin samaan kuin Heideggerilla: kulkeminen tiellä on muutoksen prosessi. On olemassa teen tie, kukkienasettelun tie, miekan tie, kalligrafian tie ja monia muita. Näissä harjoituksissa tai teissä yksinkertaisesti tematisoidaan se arjen hetki, jolloin olemme uppoutuneena tekemiseemme. Hetki, jolloin minun ja maailman ero katoaa. Hetki, jolloin vain ”katson kukkivaa puuta”. Tätä hetkeä ikään kuin jalostetaan ja sen kautta se otetaan ”henkisen harjoituksen” palvelukseen. Jos ei ole olemassa jakoa minuun ja maailmaan, ei dualismia, silloin ei ole myöskään jakoa profaaniin ja sakraaliin. Maallinen on uskonnollista, uskonnollinen on maallista. Kehollinen on henkistä, henkinen on keholista. Harjoituksen näkökulmasta jokaisesta arkisesta käden ja kehon liikkeestä tulee pyhä, *sacramentum*, johon liittyy muutoksen lupaus.

Mutta tässä lähestytään jo filosofiaa tanssina, jota jokaisen filosofin on itse harjoitettava.

## Viitteet

1. Shusterman 1997, s. 3.
2. Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life*. Blackwell. Oxford 1995. Kääntäjä Arnold Davidson on kirjoittanut Hadotin kirjaan perusteellisen johdannon (ss. 1–45), johon suuri osa Hadotin esittelyäni perustuu.
3. Foucault 1988, s. 18.
4. Nussbaum 1996.
5. McGhee 2000, s. 9.
6. Enlanniksi ”somatics”. Thomas Hanna otti tämän sanan käyttöön 1976 kuvatakseen sitä poikkitieteellistä tutkimusta ja harjoituksen ja terapian muotoja, joiden lähtökohta on keho niin kuin se koetaan ”sisäلتäksin”.
7. Don Hanlon Johnson’s Web Page: <http://www.worldpassage.net/~hanlon/>
8. Maitland 1995, s. xv.
9. Davidson 1998, s. 19.
10. Davidson 1998, s. 20.
11. Davidson, s. 21.
12. Davidson, s. 23.
13. Davidson, s. 24.
14. Davidosn, s. 24.
15. Davidson, s. 24.
16. Davidson, s. 31.
17. Davidosn, s. 32.
18. Davidson, s. 32.
19. Ks. tästä keskustelusta nykyään esim. Vehkavaara 2001.
20. Davidson, s. 33.
21. Hadot 1998, s. 83.
22. Hadot, s. 83.
23. Hadot, s. 83.
24. Hadot, s. 86.
25. Hadot, s. 84.
26. Hadot, s. 85.
27. Hadot, s. 85.
28. Hadot, s. 59.
29. Ks. esim. Miura, Isshu ja Sasaki, Ruth Fuller 1965 ja Dumoulin 1987.
30. Heidegger toteaa itse, että kaikki todellinen ajattelu on avoin useammalle kuin yhdelle tulkinnalle. *WHD* s. 68. Siksi en itsekkään pelkää meneväni tulkinnassani pahasti harhaan.
31. Heidegger 2000.
32. ”*Being and Time* is a way and not a shelter. Whoever cannot walk should not take refuge in it.” Schelling (1936). Sitaatti: Parkes 1987, s. 106.
33. S. 513–514.
34. On myös hyvä muistaa, että antiikki oli Heideggerinkin ponnahtauslauta.
35. *G* s. 27.
36. *G* s. 28.
37. Ks. esim. Kreeft 1971; Kupiainen 1991.
38. Tätä vertailua on tehtykin. Ks. esim. Watts 1977. Lännessä tosin on eniten levinnyt nk. ”*Suzuki-zen*”, joka on eräänlaista *zenin* älyllistämistä. Tähän *zeniin* ilmeisesti Heideggerkin sai jonkinlaisen kosketuksen.
39. Olen käsitellyt tätä tematiikka aikaisemminkin. Ks. Klemola 1998. ss. 32–36 ja 63–74.
40. *WHD* s. 1.
41. *WHD* s. 2–3.
42. *WHD* s. 5.
43. *WHD* s. 4.
44. *WHD* s. 49–51.
45. *WHD* s. 5–6.
46. *WHD* s. 7.
47. *WHD* s. 52.
48. *WHD* s. 55.
49. *WHD* s. 10.
50. Myös *zen*-harjoitus lähtee yleensä tästä.
51. Tästä tuli mieleeni Heideggerin kehoitus pysyä Aristoteleen parissa kymmenestä viiteentoista vuotta ennen kuin voi tarttua Nietzscheen. Tietenkin tällaisesta harjoituksesta voi saada pienen tuntuman lyhyessäkin ajassa, mutta tietoisuuden toimintatavan muutoksen seuraaminen vaatii pidemmän ajan.
52. Jälleen heideggeriläinen ilmaisu.
53. *G* s. 51.
54. *G* s. 63–64.
55. Yokoi 1984, s. 46: ”Think of nonthinking. How is this done? By thinking beyond thinking and nonthinking. This is the very basis of *zazen*.”
56. *G* ss. 45–51.
57. Suzuki 1973, s. 112.
58. *G* s. 85.
59. *The Observer*. Oct. 14. 2001.
60. *WHD* s. 91.
61. McGhee 2000 s. 3: ”*dhyanic body*”.
62. Yamaguchi 1997.
63. Shusterman s. 166–171.
64. Klemola 1998 käsittelee tätä tematiikkaa.
65. Tällaisia harjoituksia ovat esim. jooga, taijiquan, yi quan ja qigong. Länntisestä liikunnan perinteestä tämä näkökulma liikkeeseen on vaikea löytää. Lähinnä se tulee esiin erilaisissa ”kehoterapioissa”.
66. Shusterman s. 177.
67. Poikkeuksen tähän muodostaa Levin 1985.
68. Ehkä tästä syystä päähenkilöt *Gelassenheit*-teoksessa kävelevätkin pelto-tietä. Maisema on avara ja puut ja luonto on helppo kohdata.
69. *WHD* s. 17.
70. *WHD* s. 16–17.
71. *The Zen Teaching of Rinzai*, s. 22. Kiinan kielen sana *shin* voidaan kääntää sekä sydämeiksi että mieleksi.
72. *WHD* s. 16.
73. *WHD* s. 18.
74. *WHD* s. 17.
75. Hoover 1988.

## Kirjallisuus

- Arnold I. Davidson, Introduction. Teoksessa: Hadot 1995, s. 1–45.
- Heinrich Dumoulin, *Zen Enlightenment. Origins and Meaning*. Weatherhill, New York 1987.
- Michel Foucault, *Technologies of the Self. Kirjassa Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Ed. Martin, L. H., Gutman, H., Hutton, P. H. Tavistock Pub, London 1988, s. 16–49.
- Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*. Blackwell, Oxford 1995.
- Martin Heidegger, *Oleminen ja aika (Sein und Zeit)*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Martin Heidegger, *Silleen jättäminen (Gelassenheit)*. Suom. Reijo Kupiainen. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. XIX. Tampereen yliopisto, Tampere 1991. Viitteissä lyhenne *G*. [Toinen korjattu painos. 23<sup>o</sup>45, Tampere 2002.]
- Martin Heidegger, *Was Heisst Denken*. 4. p. Niemeyer, Tübingen 1984. Viitteissä lyhenne *WHD*.
- Thomas Hoover, *The Zen Culture*. Vintage Books, New York 1978.
- Timo Klemola, *Ruumis liikkuu, liikkuko henki? Fenomenologinen tutkimus liikunnan projekteista*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 66. Tampereen yliopisto, Tampere 1998.
- Peter Kreeft, *Zen in Heidegger’s Gelassenheit. International Philosophical Quarterly* 11(1971) 4, s. 521–545.
- Reijo Kupiainen, *Silleen jättäminen ja zen*. Teoksessa Heidegger 1991, ss. 101–113.
- David Michael Levin, *The Body’s Recollection of Being*. Routledge, London 1985.
- Jeffrey Maitland, *Spacious Body. Explorations in Somatic Ontology*.: North Atlantic Books, Berkeley 1995.
- Michael McGhee, *Transformations of Mind. Philosophy as Spiritual Practice*. Cambridge UP, Cambridge 2000.
- Isshu Miura ja Sasaki Ruth Fuller, *The Zen Koan. Its History an Use in Rinzai Zen*. Harcourt, San Diego 1965.
- Martha C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*. Princeton UP, Princeton 1996.
- Graham Parkes, *Heidegger and Asian Thought*. University of Hawaii Press, Honolulu 1987.
- Richard Shusterman, *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*. Routledge, New York & London 1997.
- Daisetz T Suzuki, *Zen and Japanese Culture*. Princeton University Press, Princeton 1973.
- The Zen Teaching of Rinzai*. Käänt. Irmgard Schloegl. Shambala, Berkeley 1976.
- Alan W Watts, *Psykoterapiaa idästä ja lännestä*. Suom. Mirja Rutanen. Otava, Helsinki 1977.
- Tommi Vehkavaara, *Filosofian paluu. niin ja näin 2/2001*, ss. 27–33.
- Ichiro Yamaguchi, *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*. Wilhelm Fink Verlag, München 1997.
- Yuhō Yokoi, *Zen Master Dogen. An Introduction with Selected Writings*. Weatherhill, New York, Tokyo 1984.

# Filosofia ja elämäkatsomustieto reaalin ylioppilaskirjoituksissa

## Katsaus kevään kirjoituksiin

PEKKA ELO JA TOMMI PAALANEN

Filosofian vastausten lukumäärä näyttää olevan vuoristorata. Vuoden 2001 keväällä vastauksia tuli yli 8000. Nyt keväällä 2002 vastauksia tuli vain vajaa 5000. Toisaalta vastausten filosofinen taso on noussut kohisten. Ehkä filosofialle on hyväksi, että se on filosofiaa eikä jutustelua. Pelkkä asian pohdiskelu ja pyöritteleminen eivät vielä riitä filosofiseksi argumentaatioksi.

Kevään ensimmäinen filosofian tehtävä oli (1) *Onnellisuus etiikan päämääränä*. Vastaajat tunsivat utilitaristien käsityksen, jonka mukaan hyödyllisyys määritellään mielihyvää ja nautintoa, onnellisuutta tuottavaksi asiaksi. Suhteellisen harva haki vauhtia antiikin hedonisteilta. Esimerkkipäätöksissämme Mikko Pelttari on vastannut tehtävään (1). Hän ottaa esille aristoteelisen eudaimonismien ja hyve-etiikan perusasiat. Myös Rosa-Maria Lehdon vastaus on tehtävään (1). Hän käsittelee yhtäläillä eudaimonismia, mutta luettelee lisäksi muita yleisesti tunnettuja etiikan teorioita runsaasti, tosin varsin viitteellisesti. Ensimmäiseen tehtävään vastasi 1410 kokeilasta, mikä nostaa tehtävän kaikista suosituimmaksi kuuden joukosta. Keskiarvoiset pistemäärät olivat normaalia keskitasoa eli 3:n tienoilla.

Seuraava tehtävä (2) *Teleologinen selittäminen uuden ajan tieteessä* osoittautui hankalammaksi kuin oli tarkoitus. Ilmeisesti tieteenfilosofian opinnot lukiossa rajoittuvat paradigmoihin, ja selittämisen tapa on jäänyt vähälle. Vain harva vastaaja osasi määrittellä teleologisen selittämisen päämäärästä lähteväksi ja tiesi, että siihen on uudella ajalla suhtauduttu kriittisesti ja että sitä on uudella ajalla käytetty ihmisen toiminnan selittämiseen. Toisaalta joukosta löytyi myös muutama säkenöivä Hegel-perustainen vastaus. Vastaaajien lukumäärä hipoi pohjalukemia 160 kokeilaa voimin ja keskiarvoinen pistemäärä putosi kahden tuntumaan.

Kolmas kysymys oli (3) *Miten etiikan teoriassa perustellaan moraalinormien sitovuutta ja velvoittavuutta?* Vastauksen pe-

rustana oli useimmiten Immanuel Kantin käsitys, jonka mukaan velvollisuus perustuu järkeen. Muutamat huomasivat myös sopimusteorian mahdollisuudet. Vaikka aika ajoin yliluonnolliset auktoriteetit ovat vastauksissa mukana, tällä kertaa esimerkiksi Tuomas Akvinolainen ei päässyt mukaan, vaikka tilaa olisi ollut. Kolmannen tehtävän pistemäärät olivat keskitasoa ylempänä. Keskiarvoksi muodostui noin 3.4. Vaikuttaa siltä, että etiikka osataan melko hyvin lukioissa. Ehkä kansalaisten huoli nuorten arvoista on saanut vastakaikua.

Neljäs kysymys rakentui Tiikeri-sarjakuvan pohjalle. (4) *Alla oleva sarjakuva käsittelee kielen ja ajattelun suhdetta. Selvitä siinä esitettyä päättelyä, sen rakennetta ja pätevyyttä.*



Helsingin Sanomat 16.2.2001

Vastaus olisi ollut helppoa rakentaa sanojen keskinäisen vastaavuuden eli synonyymisyyden perustalle. Valitettavan harvat otivat sen lähtökohdakseen, mutta toisaalta he olivat ymmärtäneet, että kyseessä on käsitteen ja sen viittauskohteen suhteeseen liittyvä ongelma. Tämä tehtävä houkutteli monia tekemään suhteellisen paljon pohdintaa kyselijän – siis Epun – ymmärryksestä ja ikäkaudesta. Se johti helposti ei-filosofiseen vastaukseen. Kolmannen ja neljännen tehtävän suosio oli samaa luokkaa, siinä 600 tuntumassa. Neljäs tehtävä oli kuitenkin kolmatta hankalampi sikäli, että pistekeskiarvot jäivät kolmen alle.

Viides kysymys kuului seuraavasti (5) *Mikä on filosofinen dilemma? Esitä esi-*

*merkki dilemmasta ja selvitä sen avulla, mistä dilemmassa on kysymys.* Tämän tehtävän laatijat keskustelivat pitkään dilemmojen ja paradoksien suhteesta. Keskusteluissa päädyttiin arvosteluperiaatteiden pehmeään muotoiluun: ”Jos vastaus painottuu paradoksiin, siitä voi saada täydet pisteet, mikäli aihetta on käsitelty ’dilemmaattisesti’”. Useissa vastauksissa tarjottiin jumalan olemassaoloa dilemmaksi, mutta se menee reilusti ohi aiheesta. Teodikeaongelma on tietysti eri asia. Suurimmat vastauksiin liittyvät ongelmat koskivat dilemman sekoittamista filosofisiin ongelmiin yleensä. Tähän kysymykseen vastattiin ahkerasti. Yhteensä 1037 kokeilasta otti dilemman aiheekseen, ja menestyskään ei ollut huono. Keskiarvo pysyy kolmen tuntumassa.

Filosofian jokerikysymys noudatteli tuttua henkeä. Se oli ajankohtainen ja monimutkaisiin kysymyksiin kohdistuva. (6) *Eri kansalaisryhmät ovat arvostelleet globalisaatiota siitä, että se sivuuttaa luonnonarvot ja kehitysmaiden oikeudet. Jotkut ryhmät ovat mielenosoituksissa käyttäneet väkivaltaa valtion edustajia – poliiseja – vastaan. Urho Kekkonen kirjoitti vuonna 1934: ”Milloin valtiossa esiintyy toimintaa, joka julistaa päämääräkseen demokratian tuhoamisen ja järjestelmän’ so. voimassaolevan valtio- ja yhteiskuntajärjestyksen kukistamisen, silloin demokratian tulee siekaillematta ja päättäväisesti pakkokeinoillaan estää tuollainen valtionvastainen toiminta, mikäli se uhkaa koitua demokratialle vaaraksi” (Demokratian itsepuolustus).* Pohdi fi-

*losofisesti globalisaation puolustajien ja vastustajien perusteita sekä sitä, mitä eettisiä ongelmia sisältyy väkivaltaisiin mielenosoituksiin ja niiden tukahduttamiseen.*

Taas kerran soveltava jokeri oli filosofian sarjan houkuttelevin tehtävä. Vastaukset olivat hyviä, ja tuottivat yli 4 pisteen keskiarvon. Tällaisissa tehtävissä on hyvä kysyä millä kriteereillä vastaus on tai ei ole filosofiaa. Päädyttiin toteamaan, että filosofinen tarkoittaa tässä filosofisen käsitteistön käyttöä. Oikeudet, utilitaristinen hyötyperiaate tai itseisarvot voivat olla tällaista käsitteistöä. Globalisaatiota on helppo sortua käsittelemään kuvailevasti ja yhteiskunnallisen aktivismin kannalta, jolloin filosofiset kysymykset saattavat jäädä ideologisten mielipiteiden varjoon. Kuudenteen kysymykseen vastasi 704 kokeilasta.

Yhteensä filosofiaan vastasi 4589 kokeilasta. Edellisenä vuonna vastaajia oli miltei kaksinkertainen määrä, 8646 kokeilasta. On vaikea selvittää, millaisista tuulista näin suuri vaihtelu voi johtua. Olisiko niin, että filosofian kysymyksiin suhtaudutaan kokeessa tietyllä varauksella? Jos tehtävä osoittautuu kiehtovaksi, siihen voidaan uskaltautua vastaamaan. Koska filosofian tehtäviä pidettäneen yleisesti kohtuullisen vaikeina, niin vastaaminen voi tuntua kokeilasta riskinotolta.

Elämäkatsomustietoon vastasi yhteensä 2562 kokeilasta. Keskimääräinen pistekeskisarvo oli 3,39. Esimerkkivastauksista Alina Mänttari vastasi tehtävään (2), joka koski eläinten hyvää kohtelua. (2) *Olemme kaikki yksimielisiä siitä, että eläimiä pitää kohdella hyvin. Pohdi, mistä saamme tietää, mikä on hyvää eläinten kohtelua. Mitkä ovat tässä tapauksessa tietolähteet, ja mihin eri tietolähteiden luotettavuus perustuu?* Vastauksen arvioinnin kannalta oleellista on ymmärtää, että kysymys ei ole itsestään selvä. Ongelma on tieto-opillinen: kuinka voisimme tietää, mitä esimerkiksi lepakko haluaa eläimältään, vai voiko lepakko ylipäänsä haluta mitään?

Elämäkatsomustiedon vastaajien määrä nousee tasaisesti. Kokeilaiden tulee ennen koetta ilmoittautua joko uskonnon tai elämäkatsomustiedon kirjoittajiksi ja syksyn 2002 reaalikokeessa elämäkatsomustietoon oli ilmoittautunut 723 kokeilasta (vuoden 2001 syksyllä 679) eli noin 10 % kokeeseen osallistujista.

## Esimerkkivastaukset palkituilta yo-kirjoittajilta

### ELÄMÄNKATSOMUSTIETO

*Kysymys 2. Olemme kaikki yksimielisiä siitä, että eläimiä pitää kohdella hyvin. Pohdi, mistä saamme tietää, mikä on hyvää eläinten kohtelua. Mitkä ovat tässä tapauksessa tietolähteet, ja mihin eri tietolähteiden luotettavuus perustuu?*

Jos oletamme, että olemme yksimielisiä siitä, että eläimiä tulisi kohdella hyvin, tulee meidän yrittää miettiä näkökannamme perusteluja. Meidän tulee miettiä, mistä voimme saada tietoa toimintamme periaatteiden tueksi. On myös arvioitava sitä, mihin tieto perustuu, onko tiedonlähteemme luotettava ja täyttäväkö tieto tiedon kriteerit. Tiedonlähteiden ongelman käsittely on tässä kysymyksessä hyvin haasteellista, koska voidaan sanoa, että aihe on suurimmaksi osaksi oman kokemuspöirimme ulkopuolella – emme voi varmasti tietää, miltä mikäkin kohtelu eläimestä tuntuu. Emme voi keskustella heidän kanssaan siitä. Omaan tai yhteiseen moraaliimme perustuen meidän tulee yrittää löytää vastaus kysymykseen, ”mikä on hyvää eläinten kohtelua?”

Voimme yrittää lähestyä kysymystä joko järkemme avulla (rationaalisesti) tai kokemuspöirime avulla (empöirisesti). Filosofian perinteessä jako rationalismiin ja empirismiin on ollut perustavanlaatuinen pohja kaikille eettisyyteen tai tietoon liittyville kysymyksille. Järkeä käyttämällä voimme tulla moniin, hyvin erilaisiin tuloksiin eläinten kohtelemisesta. Voimme esimerkiksi järkeillä, että eläimiä ei tarvitse kohdella yhtä hyvin kuin ihmisiä, sillä eläimiltä puuttuu monia ihmisellä olevia ominaisuuksia (esim. kuoleman ja elämän tarkoituksen pohdinta), jotka tekevät ihmisestä eläintä arvokkaamman. Jos ajattelemme näin, suhtaudumme ympäristöön ja eläimiin antroposentrisesti eli ihmiskeskeisen suhtautumistavan mukaisesti. Näin ollen tiedonlähteenämme

on oma järkemme ja kykymme sen avulla tietää, mikä toiminta on oikeaa. Järki ja ihmiskeskeisyys tiedonlähteenä eläinten kohtelussa voidaan kuitenkin kyseenalaistaa. Voidaan kysyä, voiko järkemme tavoittaa tietoa asiasta, joka ei mitenkään voi mahtua omaan kokemuspöiriimme? Mistä voimme tietää, että eläimien tunteet eivät ole yhtä hyviä kuin ihmisen?

Empiristi perustaisi tietonsa eläinten kohtelusta omiin kokemuksiinsa. Hän miettisi kaikkea näkemäänsä ja havaitsemaansa ja saattaisi lisäksi käyttää hyväkseen tieteellisiä tutkimuksia, joita asiasta mahdollisesti on tehty. Omasta mielestäni tämä on edellistä tietolähdettä luotettavampi, sillä tämän voidaan ajatella tavoittavan edes hivenen asiaa myös eläinten näkökulmasta. Ns. eläinrakkaat ihmiset luultavimmin ajattelevat tämän suuntaisesti. Sympatian kokemus saattaa myös olla iso osa moraalien perustelua. Saatamme inhimillistää eläimiä ja ajatella heillä olevan paljonkin ihmistä muistuttavia ominaisuuksia. Tämän suuntaisessa ajattelussa piilee kuitenkin liian subjektiivisuuden vaara. Tunteidemme sekoittuminen liiaksi tosiasioihin hämärtää tietomme luotettavuutta. Herää kysymys, voidaanko enää edes puhua tiedonlähteestä? Tuntoisuuskeskeinen (sentientismi) suhtautuminen eläimiin ja luontoon lähtee siitä, että ajatellaan eläimillä olevan inhimillisiä ominaisuuksia. Näin ollen ajatellaan, että moraalinen harkintamme pitää vahvasti ulottaa ihmisistä myös eläinten piiriin. Esimerkiksi Peter Singer on perustellut eläinten kohtelun periaatteet tähän tapaan.

Osa ihmisistä perustaa tarkat moraaliset periaatteensa eläinten kohtelusta johonkin auktoriteettiin. Esimerkiksi luonnonsuojeluideologia voi toimia monille tietolähteenä. He lähtevät omasta halustaan suojella eläimiä ja päätyvät nou-



dattamaan jonkin järjestön (esim. Animalia) periaatteita siitä, mikä on hyvää kohtelua. Voidaan kuitenkin kysyä, miksi kyseisellä moraaliauutoriteetilla olisi asiasta parempaa tietoa kuin yksilöllä? Voidaan myös yleisemmin kyseenalaistaa auktoriteettiin perustuva tieto moraalien perustana.

Tiedonlähteenä eläinten kohtelun suhteen voidaan käyttää myös uskontoa ja maailmankatsomusta. Esimerkiksi kristinuskon asennetta luontoa kohtaan voi joku pitää luotettavana tietolähteenä. Tämän ajattelutavan mukaan jumala on luonut luonnon ja eläimet ensin luotua eli ihmistä varten. Ihmisellä on oikeus ”viljelyn ja varjelun” periaatteen mukaisesti valjastaa villi luonto ja eläimet kulttuuriksi. Tämän ajattelun pohjalta on syntynyt näkemys, joka asettaa ihmisen luomakunnan kruunuksi. Samoin kuin luonnonsuojelujärjestöjen kohdalla, voidaan tässäkin kohden kyseenalaistaa tietolähde. Tieto on tässä muuttunut uskoksi.

Voimme perustaa eläinten hyvän kohtelun periaatteemme myös etiikan teorioiden varaan. Voimme esim. seurausetiikan mukaan ajatella, että mikäli jonkin valitun eläinten kohtelemistavan seuraukset ovat hyviä, kyseinen tapa on oikeutettu. Tämän suuntauksen alla voimme ajatella utilitaristisesti. Toimimme silloin niin, että teoistamme koituu mahdollisimman suurta hyötyä mahdollisimman monelle. Jeremy Bentham ajatteli tämän teorian perusteella, että moraalinen toimintamme pitäisi ulottaa eläimiin asti. Toisena eettisenä ratkaisuna voimme käyttää velvollisuusetiikkaa. Voimme ajatella Immanuel Kantin tavoin, että kohtelemme eläimiä niin, että toimintamme voitaisiin johtaa yleiseksi laiksi. Tämä on Kantin kategorisen imperatiivin perusajatus. On kuitenkin käsitteellisesti hieman ongelmallista, että toimintamme perustelemisen tietolähteenä voitaisiin pitää etiikan teorioita. Etiikan teoriat voidaan ennemminkin nähdä periaatekokoelmina, joita kukin voi käyttää avukseen yrittäessään tiedon, kokemusten ja tietolähteiden avulla päästä lopputulokseen siitä, mikä on hyvää eläinten kohtelua.

Moraalisten lauseiden ja tosiasioita koskevien lauseiden välistä suhdetta tulee myös miettiä kysymystä ratkaistaessa. Metaeettisen kognitiivisuuden mukaan moraalinen teko voidaan perustella joillakin moraalien ulkopuolisilla tosiasioilla. Esimerkiksi biologinen suhtautuminen (naturalismi) voi merkitä seuraavaa: koska eläimet eivät ole omaa lajiamme, on täysin

hyvän eläinten kohtelun mukaista tappaa heitä ravinnoksi. Ei-kognitiivistit ajattelevat, että ihmisen tunteet ja arvostukset toimivat moraalien perustana.

Näin voidaan tulla siihen lopputulokseen, että olisi ideaalista, jos jokainen itse kyseenalaistaisi käyttämiensä tiedonlähteiden luotettavuutta ja yrittäisi määrittellä hyvän eläinten kohtelun periaatteensa tietoa, kokemuksia ja tunteita yhdessä hyväksi käyttäen.

(6 pist.)

**Alina Mänttari**

## FILOSOFIA:

Kysymys I. *Onnellisuus etiikan päämääränä.*

Kanta, jonka mukaan eettisesti oikean toiminnan päämäärä on onnellisuus, on nimeltään eudaimonismi. Selkeimmin onnellisuuteen tähtäävä etiikka tulee esille antiikin suurten ajattelijoiden hyve-eettisissä teorioissa, mutta kantaa voidaan perustella myös seurauseettisesti. Deontologinen etiikka taas ei sano teoriana onnellisuudesta suoranaisesti mitään.

Jo Sokrates ja hänen seuraajansa Platon ajattelivat, että etiikan tehtävänä on määrittää, miten elämästä tulee onnellinen. Sokrates uskoi, että hyve on tietoa ja hyvästä tietoinen tekee välttämättä oikeita tekoja. Samalla linjalla oli Platon, mutta hän käytti termiä ”hyvän idea”, joka oli objektiivinen, ja jonka tunteminen johti oikeisiin moraalisiin tekoihin ja näin ollen siis onnellisuuteen. Heillä ei kummallakaan ollut moraalisen tahdonvapauden käsitettä, vaan moraalinen tiedostus johtui ulkoisista seikoista. Stoaalaisilla determinismi oli vielä tiukempaa, sillä he uskoivat elämän olevan täysin ennalta määrätty, joten ainoa tapa saavuttaa onnellisuus olisikin täten täysi tunteettomuus: se että haluaa vain sitä, mikä tapahtuu.

Kestävimmän ja tunnetuimman hyveeettisen onnellisuusteorian muotoili Platonin oppilas Aristoteles. Hänen mielestään hyve oli tie onnellisuuteen ja hyveellisyys saavutetaan kasvatuksella, joka mukauttaa ei harkitsevan halusielun, joka on tavallisesti ihmisellä hallitsevana, harkitsevan järjen alaisuuteen. Hänen mukaansa luonteenhyveitä olivat kohtuullisuus, rohkeus, suurisieluisuus, ystävyys jne. Harkitsevan sielunosan hyveitä taas olivat käytännöllinen järkevyyttä ja teoreettinen viisaus. Nämä hyveet olivat luon-

nollisia ja teoria on yksinkertaisuudessaan, että hyveellinen elää onnellisen elämän. Aristoteles tosin huomautti, että hyveellisiä ihmisiä on harvassa. Heikomminkin kasvatettu kykenee hillitsemään jossakin määrin halujaan, muttei koskaan saavuta ideaalia onnellisuutta. Aristoteles kuitenkin myönsi heikkoluonteisuuden olemassaolon – toisin kuin edeltäjänsä.

Aristotelesta voi kritisoida kysymällä, mistä ihminen voi todella tietää, mikä on hänelle ominaista ja luonnollista hyveen toteuttamista. Metaeettisesti kantaan liittyy G. E. Mooren naturalistisen virhepäätelmän ongelma. Nykyään Aristoteleen onnellisuuden määritelmä ei sellaisenaan istu käsityksiimme. Se ei sovi oikein yhteen länsimaisen demokratian ihanteen kanssa, mutta soveltaen sitä kuitenkin voidaan käyttää. USA:lainen sopimuseetikko J. Rawls on soveltanut Aristoteleen teoriaa omaan ”eettisen tasapainopisteen” teoriinsa. Hänen mukaansa hyve on kulttuurisesti mukautuva käsite. Myös utilitarismi voi ottaa päämääräkseen onnellisuuden. Riittää, kun määritellään onnellisuuden tavoittelu tavoiteltavaksi hyväksi. Mittausongelmat tosin saattavat olla hankalia. Yhtä kaikki, onnellisuus on ihmiselon kannalta hyvin merkittävää, ja ehkäpä filosofien tulisi palata sen etsinnän ongelmien pariin.

(6 pist.)

**Mikko Peltari**

## FILOSOFIA:

Kysymys I. *Onnellisuus etiikan päämääränä.*

Antiikin ajoista lähtien ihmiset ovat kyseelleet ja etsineet hyvän elämän perustaa, onnea. Platon käsitti ihmisen onnellisuuden ideoiden ymmärtämiseksi järjen avulla. Aristoteles, Platonin oppilas, oli eudaimonisti, onnellisuuden tavoittelija. Onnellisuus on telos, päämäärä, joka saavutetaan järjellä.

Etiikka jakaantuu neljään osa-alueeseen: seurausetiikkaan, velvollisuusetiikkaan, liberaalietiikkaan ja hyveetiikkaan.

Seurausetiikka korostaa toiminnan tulosta, ei niinkään keinoja, jolla se saavutetaan.

Seurausetiikassa tärkeää on teon sääntö. Jos ojennan nälkäiselle lapselle omenan ja hän tukehtuu siihen, toimin moraalisesti oikein, koska tarkoitukseni oli hyvä. Mutta

jos olen pyöräilemässä ja lapsi on juoksemassa pallon perässä auton alle, mutta törmääkin pyörääni ja pelastuu, tekoni ei ole eettinen, vaan vahinko. Aristoteleen eudaimonismien voi katsoa liittyvän seurausetiikkaan teloksen tähden, mutta pääasiassa se kuuluu hyve-etiikan piiriin. Epikuros oli hedonisti, nautinnon tavoittelija ja stoalaiset tavoittelivat ataraxiaa, mielenrauhaa.

Velvollisuusetiikka eli deontologia nojaa Immanuel Kantin ajatuksiin ihmisen sisäisestä siveellisyydentajusta. Kant hahmotteli kategorisen imperatiivin, jonka mukaan tulisi toimia siten, että teosta voisi kaikkina aikoina tulla yleinen laki. Kantin mielestä myös vapaa tahto ja ihmisarvon kunnioitus itseisarvona kuuluu moraalisiin. Onnellisuuden ihminen tavoittaa toimissaan sisäisen moraalitajunsa ehdoilla, tehdessään valvollisuutensa. Etiikka ei voi olla millään muotoa ulkoapäin ohjattua. Ajatuksensa Kant hahmotteli teoksessaan Käytännöllisen järjen kritiikki (*Kritik der Praktischen Vernunft*).

Liberalietikka korostaa yksilön oikeuksia ja velvollisuuksia, sekä vapautta. Oikeuksia ovat mm. perusoikeudet, luonnolliset oikeudet ja ihmisoikeudet. Oikeudet voidaan jakaa viiteen ryhmään: vapauksiin (esim. sananvapaus), vaatimusoikeuksiin (esim. oikeus vaatia itselleen terveydenhuoltoa), valtaoikeuksiin (esim. äänestys-oikeus), immuniteettioikeuksiin (esim. mahdollisuus kieltäytyä asepalveluksesta) ja etuoikeuksiin eli privilegioihin (esim. ajokortti). Liberalietikan mukaan ihminen voi saavuttaa onnellisuuden saadessaan mahdollisimman suuren vapauden toteuttaa itseään ja hankkia itselleen hyvän elämän edellytyksiä, elämänlaatua.

Kun jollakulla on oikeus tehdä jotakin, jollakin toisella on velvoite tuottaa tähän mahdollisuudet. Yhteiskunnassa puhutaan negatiivisesta vapaudesta, joka tarkoittaa sitä, ettei yhteiskunta kiellä ketään esim. käyttämästä uimahallia. Positiivinen vapaus taas tarkoittaa sitä, että uimahallin sisäänpääsymäksu asetetaan sellaiseksi, että jokaisella on ainakin periaatteessa mahdollisuus sitä käyttää.

Hyve-etiikka on nykyään postmodernissa, kerrostuneessa yhteiskunnassa saanut yhä enemmän suosiota. Etsitään hyvän elämän edellytyksiä ja onnellisuutta *ad fontes*, palaamalla alkulähteille antiikin Kreikkaan. Aristoteles oli, ja on yhä, keskeisiä hyve-eetikoita. Onnellinen elämä syntyy järjen harjoittamisesta ja kohtuullisuudesta. Kaikkia hyveitä vastaa aina kaksi

pahetta: liiallisuus ja vähäisyys. Siis kultainen keskitie! Hyveet ovat opittuja luonteenpiirteitä, ja niitä voidaan opettaa. Kaikilla on siis mahdollisuudet hyvään ja onnelliseen elämään. Platon määritteli neljä kardinaalihyvettä: viisaus, rohkeus, kohtuus, oikeudenmukaisuus. Keskiajalla joukkoon lisättiin hyväntahtoisuus eli benevolentia. Kristilliset hyveet ovat usko, toivo ja rakkaus.

Utilitarismi, hyödyn tavoittelu on seurausetiikan osa-alue ja liittyy läheisesti myös liberaali-etiikkaan. Siinä tavoitellaan suurinta mahdollista hyötyä suurimmalle joukolle ihmisiä. Keskeisiä utilitaristeja olivat John Stuart Mill ja Jeremy Bentham, sekä Suomessa Anders Chydenius.  
(6 pist.)

Rosa-Maria Lehto

## Nuoret filosofit Olympian kisoissa

PEKKA ELO

Kansainväliset filosofian olympialaiset (IPO) pidettiin 10. kerran 13.–15.5.2002 Tokiossa. Olympialaisten vastuullinen järjestäjä on International Federation of Philosophical Societies (FISP), jonka jäsen Suomen Filosofinen Yhdistys on. Tapahtuma järjestetään yhteistyössä UNESCO:n filosofian osaston kanssa. Paikkana oli Tokion YK-yliopisto ja tapahtuman teemana tällä kertaa *Toward a Just and Dialogical Human Community: An Exploration of Sustainability, Civility and Mutual Learning*.

Suomi ei ole ennen osallistunut tapahtumaan. Tämänvuotisiin olympialaisiin osallistuttiin Suomen Filosofisen Yhdistyksen aloitteesta. Suomen joukkueen valinta tapahtui yhteistyössä FISP:n, YTL:n, FETOn ja Opetushallituksen edustajien kesken. Joukkueeseen valittiin lukiolaiset Helena Sorva ja Aksa Pettersson, jotka menestyivät hyvin. Sorva oli kahdeksas ja Pettersson kolmas. Heidän kilpailuesseensä ovat luettavissa FETOn eli Filosofian ja elämäntutkimustiedon opettajien (ry) nettisivuilla: [www.feto.fi](http://www.feto.fi).

Itse kilpailu tapahtui yhtenä päivänä. Tarkoituksena oli valita yksi neljästä aiheesta ja kirjoittaa siitä neljän tunnin aikana filosofinen esse. Vaikka olympialaisille oli annettu yllä kerrottu teema, esseiden aiheet eivät liittyneet siihen. Tämä oli ainakin suomalaisille yllätys. Samoin kuin se, että sanakirjat olivat sallittuja. Kumpikaan seikoista ei selvinnyt säännöistä. Kirjoittajilla oli niin halu-

teessaan käytössään myös tietokone. Esse piti kirjoittaa joko englanniksi, saksaksi tai ranskaksi, mutta aina muulla kuin omalla äidinkielellä.

Kilpailuesseiden jurytys oli asianmukainen, joskin johtuen kolmesta kierroksesta suhteellisen raskas. Ensimmäisellä kierroksella vähintään kolme lukijaa pisteytti essee asteikolla 0–10. Seuraavalle kierrokselle pääsivät kaikki yli 8 keskiarvoiset essee. Ne luki vähintään kaksi tarkistajaa, ja heidän pisteillään valittiin kolme parasta, jotka järjestelykomitea laittoi järjestykseen.

Tilanne IPO:n organisaatiossa on jokseenkin epämääräinen. Perustajajäsenet ovat eräällä tavalla itseoikeutettuja osallistumaan päätöksentekoon, toisaalta ei ole selkeää elintä, joka käsittelee sääntökysymyksiä saati sääntörikkomuksia. Joka tapauksessa Suomen tulisi osallistua säännöllisesti IPO:n järjestämiin olympialaisiin. Ne kannustavat filosofian opiskeluun ja taitoon käyttää vierasta kieltä filosofiassa. Samalla nuorisolympialaisten laajentaminen luonnontieteistä, matematiikasta ja informaatiotekniikasta filosofiaan on yleissivistyksen laajuudesta muistuttavaa toimintaa. Suomen esikarsinnat voisi järjestää keväällä ylioppilastutkimuksen jälkeen esimerkiksi huhtikuun alussa. (Lisää IPOsta sivuilla [www.feto.fi](http://www.feto.fi) ja [www.unescokoulu.fi](http://www.unescokoulu.fi)).

Olympialaiset järjestetään aina toukokuun keskivaiheilla, vuoden 2003 tapahtuma pidetään Argentiinassa.

# Filosofia ja elämäkatsomustieto opetussuunnitelmissa

## Oppiaineiden opetussuunnitelmatyöstä

TUUKKA TOMPERI

“Opetussuunnitelman perusteet” on hallinnollinen dokumentti, joka määrittelee perustan koulujen ja opettajien omalla täsmentävällä opetussuunnittelulle. Opetushallituksen vahvistamassa asiakirjassa käydään läpi koulutuksen yleiset perusteet, viitekehykset, arvoperustat ja tavoitteet sekä koulutuksen järjestämistä koskevat käytännön puitteet. Koulujen on toimittava opetussuunnitelman perusteiden määrittämällä tavalla. Viimeisimmät OPS-perusteet ovat vuodelta 1994, jolloin valtakunnallisia rajauksia väljentämällä siirryttiin kohti koulukohtaista suunnittelua ja purettiin yhteistä normitusta. Tuolloiset opetussuunnitelman perusteet määriteltiin huomattavan avoimiksi – todennäköisesti avoimemmiksi kuin missään muussa Euroopan maassa, jossa on vastaava yhtenäiskoulujärjestelmä.

Nyt myös julkisuudessa käydyssä koulutuskeskustelussa sävy on selvästi toisenlainen. Huolissaan ollaan koulujen yhdenvertaisuudesta ja koulutuksellisesta tasa-arvosta, koulujen työrauhasta ja luokattoman lukion mukanaan tuomista ongelmista. Myös opetushallinnossa virta vie nyt toiseen suuntaan ja kouluja halutaan palauttaa voimakkaammin samalle viivalle. OPS-perusteissa tämä tarkoittaa vahvempaa sitovuutta ja tarkempia määrittelyjä muun muassa oppiainekohtaisille tavoitteille, sisällöille ja arvioinnille.

Uusia OPS-perusteita on suunniteltu viime vuoden kesästä lähtien ja ne pyritään saamaan valmiiksi kuluvan vuoden loppuun mennessä. Ne astunevat voimaan vuonna 2004. Kutakin oppiainetta sekä perusasteen että lukion osalta on työstänyt erillinen työryhmänsä. Lukion filosofian työryhmään ovat kuuluneet filosofian ja elämäkatsomustiedon ylitarkastajan Pekka Elon lisäksi Jussi Kotkavirta, Pia Maria Nordström, Ukri Pulliainen, Tuovi Pääkönen ja Juha Savolainen. Lukion elämäkatsomustiedon työryhmässä ovat olleet Elo, Juha Eerolainen, Kari Koukkunen, Maria Nissilä, Pia Maria Nordström ja Tuukka Tomperi. Elämäkatsomustiedon

perusasteen opetyöstä vastaavat Elo, Satu Honkala, Eino Huotari, Hannu Juuso, Eero Salmenkivi ja Minna Vähämäki.

Oppiaineilla on paljon yhteistä, mutta myös omat erilliset haasteensa. Molempia on historiallisesti määrittänyt suhde toisiin oppiaineisiin. Filosofia oli sidottu pitkään psykologian opetukseen ja jäi lopulta 1980-luvulla sen kokonaan syrjäyttämäksi ennen paluutaan kaikille yhteisen oppiaineen statuksella lukioon vuonna 1994. Elämäkatsomustietoa uutena, vuoden 1985 opetussuunnitelmissa ensi kertaa esiintyneenä ja ”keinotekoisesti” luotuna oppiaineena on leimannut uskontokuntasidonaisen katsomusopetuksen ylivoimaisen hallitseva asema. Historiallinen epäitsemäisyys ja alistaisuus toisille oppiainepirinteille selittää varmaankin osaltaan sitä perusteellista identiteetin rakentamista ja oman perinteen luomista, joka oppiaineiden kehittämistä on sittemmin luonnehtinut. Se on myös pohjastanut oppiaineiden läheisen keskinäisen sidoksen.

### Filosofia

Filosofian osalta suunnitteluprosessi on ollut hankalampi, ja näkemyksissä opetuksen tavoitteista ja ydinsisällöistä näyttää olevan suuriakin eroja. Erityisen haasteelliseksi tilanteen tekee filosofian osa lukion tuntijakoesityksessä, joka määrittää sille yhden yhteisen ja kolme valinnaista kurssia (lukiokohtaisia valinnaisia kursseja voi olla useampiakin). Koska kaikille yhteisiä kursseja on vain yksi, synnyttää juuri sen koostaminen eniten erimielisyyttä. Yhtäältä on mietittävä filosofisen aineksen ydintä: jos oppilas opiskelee vain pakollisen kurssin, mitä hänen pitäisi filosofiasta sen jälkeen tietää? Ja toisaalta, mitä sellaista annettavaa filosofialla voi olla jokaiselle suomalaiselle lukiolaiselle, joka välittyy yhden lukiokurssin puitteissa? Ongelmia tuottaa myös pakollisen kurssin suhde valinnaisiin, koska niidenkin painotuksilla on etsittävä sopivaa tasapainoa filosofian osa-alueiden väliltä.

Monet opettajat ovat kokeneet ongelmalliseksi nykyisen pakollisen kurssin sisällöllisen paljouden, koska siinä on tarkoitus (sekä OPS-perusteiden että useimpien oppikirjojen mukaan) sivuta kaikkia keskeisiä filosofian osa-alueita metafysiikasta esteetiikkaan. Lisäksi oppikirjantekijät ovat tavallisesti tulkinneet OPSia myös niin, että ykköskurssilla on käytävä pääpiirteissään läpi koko eurooppalaisen filosofian historia. Kun tämän lisäksi filosofian opetuksessa pidetään keskeisenä ’ajattelun taitojen’ kehittämistä, käytännön elämämaailmasta etsittyjen probleemien käsittelemistä, oman maailmankuvan rakentamista sekä itsenäisen ja kriittisen asenteen etsimistä suhteessa omaan toimintaympäristöön (esim. mediakriittisyys), voi kaiken tämän mahdollistaminen yhden kurssin puitteisiin, eli n. 30-34 aktiiviseen opetustuntiin, ymmärrettävästi tuntua ylivoimaiselta.

Filosofian pakollinen kurssi näyttää kuitenkin synnyttävän niin paljon intohimoja, että niiden yhteensovittamisessa on suurimpana kiusauksena sellainen konsensus, jonka jälkeen kurssissa on taas kaikki se, mitä ennenkin. Nähtäväksi jää, mahdutetaanko siihen laajojen aihealueiden lisäksi lopulta myös tutustuminen filosofian historiaan, jota nyt ei mainita erikseen kurssisisällöissä.

Filosofian valinnaisiin kursseihin oli vahvasti ehdolla myös erillinen historiakurssi, jossa tavoitteena olisi ollut filosofian klassikoihin tutustuminen näiden omien tekstien kautta sekä filosofian aikakausien suhteuttaminen aikalaiskonteksteihin. Kiinnostava kurssi-idea jäi kuitenkin lopulta temaattisten kurssien jalkoihin. Samoin kannatusta oli erillisellä estetiikan kurssilla, jota nyt ei ohjelmassa ole, mutta joka on useissa lukioissa suosittuna koulukohtaisena kurssina. Ehkä yllättäväkin on, että näiden sijaan hahmotelmassa on etiikan kurssista erillisenä oma yhteiskunta- ja kulttuurifilosofian kurssinsa. Sen osalta voidaan epäillä, onko mielekästä käsitellä moraalialueita (yksilötasolla) ja yhteiskunnallisia kysymyksiä omina kokonaisuuksinaan. Ainakin nykyfilosofinen moraaliteoria suurelta osin (Rawls, Taylor, MacIntyre, Nussbaum, Singer, jne.) viittaisi siihen suuntaan, että tällainen etiikan ja politiikan erottaminen on keinotekoisia ja haitallista. Mainitun kolmannen valinnaiskurssin ’kulttuurifilosofinen’ osuus on sekin erikoinen tavoitellessaan aikalaisanalyttistä ja monin tavoin pikemminkin yhteiskunnallisiin tai katsomusaineisiin sopivaa ajankohtaisuutta (globalisaatio, postmoderni, monikulttuurisuus) eikä

niinkään sitä, mitä 'kulttuurifilosofia' on perinteisesti tarkoittanut lähialueineen (arvofilosofia, taiteen filosofia ja estetiikka, historianfilosofia, kasvatustilfilosofia).

## Elämäkatsomustieto

Et:n ja filosofian keskinäinen läheisyys on paljolti tulosta oppiaineiden syntyyn ja historiaan liittyvistä käytännön kytköksistä. Filosofian ja elämäkatsomustiedon kouluopetuksen taustalla ovat olleet lähes kauttaaltaan samat vaikuttajatahot (esim. professorit Timo Airaksinen ja Ilkka Niiniluoto, oppiaineiden yhteinen ylitarkastaja Pekka Elo OPH:ssa sekä yhteinen opettajajärjestö Feto ry). Kuten opettajat ja oppilaat ovat huomanneet, filosofian ja et:n tavoitteet ja sisällöt ovat olleet liiankin lähellä toisiaan sekä opetussuunnitelmissa että oppikirjoissa. Opettajalta on vaatinut luovuutta saada kumpaankin selkeästi erottuva oma profiilinsa. Tulevissa opseissa on pyritty kiinnittämään tähän ongelmaan huomiota. Samalla et:a on haluttu linjata myös omaperäiseksi katsomusaineeksi, jota ei määrittäisi se, mitä uskonnon opetuksen sisällöiksi päätetään asettaa.

Läheisyydestä huolimatta filosofian nimeämistä katsomusaineeksi vuoden 1994 OPSissa on pidetty epäonnistuneena ratkaisuna. Ylipäätään katsomusaineen, katsomuksellisuuden tai katsomuksen käsitteitä on pidetty hämärinä. On selvää, että ainakaan filosofiaa ei voida yliopistollisena oppiaineena ja tieteenalana kuvata katsomuksellisuuden kautta. Elämäkatsomusta ja elämäkatsomustietoa on kritisoitu samoin käsitteellisestä epämääräisyydestä. Oppiainemike elämäkatsomustieto esiintyy nyt jo koululaeissa, joten sen muuttaminen onnistuisi vain lainsäätämisyjärjestyksessä. Nimeen liittyvä ongelma lienee kuitenkin lähinnä periaatteellinen, sillä 'elämäkatsomuksen' ja lähikäsitteiden vakiinnuttamista on tehty jo varhaiselta 80-luvulta alkaen, jolloin oppimäärää ryhdyttiin suunnittelemaan. Käytännössä lieneekin niin, että termi on jo saanut kohtuullisen vakiintuneen sisällön esimerkiksi niissä määritelmässä, joissa se kuvataan maailmankuvan ja -katsomuksen käsitteiden avulla. Epäilemättä elämäkatsomuksen käsite antaa nykyään täysin riittävän tarrtumapinnan oppiaineen kehitylle – ongelmaksi tuleekin oikeastaan tarrtumapinnan laajuus, koska vähäiselläkin kekseliäisyydellä huomaa elämäkatsomuksen liittyvän melkein mihin tahansa inhimillisen elämän puoleen.

Toisin kuin filosofiassa, elämäkatsomustiedon perus- ja lukioasteen kehittämismuunnista vallitsee melko suuri yksimielisyys, joka on helpottanut työryhmien työtä. Elämäkatsomustiedon työryhmät ovat tehneet yhteistyötä etenkin oppiaineen yleisen määrittelyn ja tavoitteiden asettelun osalta. Oppiaineen tilanne on kiinnostava juuri siksi, että se etsii omaa luonnettaan vapaana akateemisista tieteenalarajoista. Katsomusopetukselle tämä on suuri onni. Puhtaalta pöydältä lähdettäessä voidaan esimerkiksi pohtia, mitä merkitsevät nuorten asenteista ja arvomaailmasta tehdyt empiiriset tutkimukset katsomusopetukselle. Tutkimuksista käy ilmi, etteivät nuorille tärkeät kysymykset keskity enää perinteisten katsomuksellisten auktoriteettien, uskonnollisuuden tai poliittisten ideologioiden ympärille. Ihmissuhteiden moraalit, oman elämän hallinta, tulevaisuusorientaatio ja identiteettivalinnat, elämäntapakysymykset ja informaali poliittinen toiminta, globaalit ongelmat, oikeudenmukaisuus, kuluttajuus, mediakulttuuri – tällaisten aiheiden suuri merkitys ja uudenlainen yksilöllisen toimijuuden ja massakulttuurin kohtaaminen niissä pitäisi tunnustaa ja tunnustaa katsomusopetuksen OPSissa. Muussa tapauksessa on vaarana, että katsomusopetus ei enää kohtaa sitä elämismailmaa, jossa oppilaat elävät.

Oppiaineiden luonnetta rajaa kuitenkin teoreettisia pohdintoja enemmän usein opetuksen käytännöllinen logiikka. Oppiaineena ja oppiaineena elämäkatsomustietoa on määrittänyt ennen muuta kaksi seikkaa: sen lainsäädännöllinen ja käytännöllinen rinnasteisuus uskonnon opetukseen sekä sen sisällöllinen ja institutionaalinen läheisyys filosofian tieteenalaan ja oppiaineeseen. Kuten todettua, jälkimmäinen ongelma on ratkaistavissa opetussuunnitelmia ja oppikirjoja uudistamalla. Ensin mainittuun seikkaan liittyy kuitenkin ongelmia, joiden ratkaisu edellyttäisi opetuksen järjestäjien ryhdistäytymistä. Edelleenkin et:n suurimmat haasteet eivät liity opetussuunnitelmiin, vaan kuntien ja koulujen välillä pitämättömyyteen uskonnottomien oppilaiden oikeuksista saada sekulaaria katsomusopetusta ja opetuksen järjestämiseen liittyviin suoranaisiin laittomuuksiin.

Ev.-lut.-opetus on monin tavoin saanut pitää hallitsevan asemansa. Esimerkiksi oppiaineen tunnustuksellisuuden vuoksi opettajalta edellytetään kirkkoon kuulumista, kun taas päinvastaista edellytystä ei et:n opettajille ole. Jokainen oppilas, tunnustuksestaan riippumatta, voi ha-

lutessaan osallistua ev.-lut.-opetukseen, mutta ei uskonnottomaan katsomusopetukseen. Uusien oppilaiden oletetaan automaattisesti kuuluvan ev.-lut.-opetukseen, elleivät heidän huoltajansa toisin vaadi. Elämäkatsomustiedon valitseminen edellyttää seurakuntaan kuulumattomuutta, eli käytännössä vanhempien suostumusta. Varsinainen käytännön tunnustuksellisuus ei siis kouluissa ratkaise vaan valtionkirkkovalvoon etujaan myös oppilaiden keskuudessa byrokraattisin perustein. Kouluja ei edelleenkään edellytetä huolehtimaan aktiivisesti siitä, että uskonnottomat oppilaat saavat oman vakaumuksensa mukaista katsomusopetusta koulussa – siinä missä luterilaisten oppilaiden oikeuksia valvotaan hyvin tarkasti.

Tilanne käy sitä ihmeellisemmäksi, mitä ilmeisemmäksi tulee yhteiskunnan 'monikulttuurisuus' myös katsomusten saralla. Luotettavana pidetyn katsomuskuntien tilastokalenterin tuorein globaali otos kertoo, että uskontokuntiin kuulumattomia (tilastoihin itsensä ei-uskonnollisiksi ilmoittavia) on maapallon väestöstä 13% eli yhteensä n. 780 miljoonaa.<sup>1</sup> Tämän päälle tulevat vielä ne, jotka tilastoihin ilmoittautuvat katsomukseltaan ateisteiksi, ja heitä on 150 miljoonaa eli 2,4%. Yhteen laskettuna näiden uskonnottomien joukko muodostaa siis kolmanneksi suurimman katsomuskunnan koko maailmassa, kristittyjen (2,05 miljardia / 33%) ja muslimien (1,24 miljardia / 20%) jälkeen. Tulos lienee sikäläkin yllättävä, että tapana on ollut ajatella valtakatsomusten joukkoon vain uskontoperustaisia tunnustusryhmiä, kuten kristittyjen ja muslimien lisäksi tyypillisesti esim. hindulaisuus, buddhalaisuus ja juutalaisuus – hyvänä esimerkkinä koulun uskonnon OPSit ja oppikirjat, joissa uskonnotonta vakaumuksellisuutta ei käytännössä mainita lainkaan.

Suurin piirtein sama voidaan todeta kansallisesta tilanteestamme. Vuonna 2001 suomalaisista kuului evankelisluterilaiseen tunnustuskuntaan hieman alle 85%. Jäljelle jäävästä 15% uskonnottomien osuus on huomattavan suuri, 12,9%, mikä tekee ryhmästä ylivoimaisesti toiseksi suurimman katsomuskunnan (esimerkiksi ortodoksien, katolilaisten, islaminuskoisten ja juutalaisten määrä on yllättävänkin vähäinen).<sup>2</sup> Joukko on kasvanut tasaisesti 1960-luvun jälkeen, koska vielä vuoden 1970 tilaston mukaan kirkkoon kuuluvia oli 95% kansasta. On ilmeistä, että uskonnottomien katsomuksellisuus ei ainakaan suomalaisesta koulusta käytävässä keskustelussa näy vielä lähellekään sillä painoarvolla,

jonka yllä oleva tilasto sille todellisuudessa antaa.

Ohessa julkaistaan tämänhetkinen työversio lukion filosofian ja et:n opetus suunnitelman perusteista. Perusasteen opetus suunnitelman perusteita ohessa ei ole niiden suuremman pituuden vuoksi. Myös ne löytyvät kuitenkin Feton internet-sivuilta, osoitteesta: [www.feto.fi](http://www.feto.fi)

Koko perusasteen ja lukion opetus suunnitelmatyö tuoreimpine yleisen osan hahmotelmineen on esillä Opetushallituksen internetsivuilla, osoitteessa: [www.oph.fi](http://www.oph.fi)

Opetushallitus ja ops-työryhmät toimivat palautetta ja keskustelua opetus suunnitelmista. Palautetta voi lähettää esimerkiksi ylitarkastaja Pekka Elolle ([pekka.elo@oph.fi](mailto:pekka.elo@oph.fi)) tai tämän kirjoittajalle ([tuukka.tomperi@uta.fi](mailto:tuukka.tomperi@uta.fi)). Myös *niin & näin* -lehti julkaisee mielellään puheenvuoroja, keskustelua ja lukijakommentteja filosofian ja elämäntutkimustiedon opetuksen kehittämisestä. Puheenvuoroiksi tarkoitettuja kommentteja voi lähettää toimitukselle.

## Viitteet

1. Barrett, David & Johnson, T. 2002. Annual Statistical Table on Global Mission: 2002. International Bulletin on Missionary Research Vol. 26, No. 1, January 2002, 22-23.
2. Vuoden 2001 tilasto: Uskonnottomat 659,797 (12,9%), Evlut. 4 408,381 (84,9 %), Ortodoksit 55 692 Jehovan Todistajat 18 596, Katolinen Kirkko Suomessa 6 793, Adventistit yhteensä 4 409, Baptistit yhteensä 2 291, Juutalaiset yhteensä 1 158, Metodistit yhteensä 1 267, Muslimeja yhteensä 1 074, Suomen Bahá'í Yhdyskunta 472, Krishna-liike 37, Buddhalaisia 8. (Lähde <http://www.abo.fi/~tmartika/suomiuskonto/tutkimustilastoja.html>).

# Lukion opetus suunnitelman perusteet

## (työversiot, tilanne 20.8. 2002)

### 22 § Elämäntutkimustieto

Elämäntutkimustiedon perusta on monitieteinen. Filosofian ohella se hyödyntää niin ihmis-, yhteiskunta- kuin kulttuuritieteitäkin. Elämäntutkimustiedossa ihmisiä pidetään luonnollisina, tajunnallisina ja kulttuurisina olentoina, jotka kokevat ja tuottavat merkityksiä keskinäisessä kanssakäymisessään. Katsoukset, inhimilliset käytännöt ja näitä koskevat merkitykset ovat yksilöiden, yhteisöjen ja traditoiden vuorovaikutuksen tulosta.

Elämäntutkimustiedon opetus rakentuu myönteiselle ihmiskäsitteelle, joka korostaa ihmisten mahdollisuutta elää vapaina ja keskenään tasavertaisina, aktiivisina ja tavoitteellisina. Käsitys painottaa myös ihmisten järkipäisestä kykyä tutkia maailmaansa ja laajentaa tietämystään sekä yhteisellä toiminnallaan tietoisesti ohjata

elämäänsä. Tästä lähtökohdasta oppiaine tukee opiskelijoiden elämäntutkimuksen ja identiteetin muotoutumista sekä heidän yhteisöllisten hyvän elämän ihanteidensa ja käytäntöjensä hahmottumista.

Länsimainen yhteiskuntamme on nopeasti muuttuva ja elämme aikakaudella, jota määrittävät uudet tiedolliset, eettiset ja emotionaaliset kysymykset niin yksilöllisyyden, ihmissuhteiden, poliittisten yhteisöjen kuin koko maapallon ja sen ekologiankin tasoilla. Toimijoilta vaaditaan entistä kehittyneempiä valmiuksia, jotta he voivat elää ristiriitaisten odotusten keskellä ja silti kasvaa moraalisena ja tiedollisena itsenäisyyteen. Tällaisen elämän ja kasvun tukemiseksi elämäntutkimustieto kartuttaa pohdiskelevasti ja keskustellen opiskelijoiden kulttuurista ja katsoksellisista yleisivistystä, toiminnallista arviointikykyä ja tilannetta, eettisiä valmiuksia ja suvaitsevaisuutta sekä keskustelun, kuuntelun ja itseilmaisun taitoja. Yhteiskunta tarvitsee yksilöitä, jotka kykenevät yhdessä suuntautumaan rakentavasti yhteiskunnan ylläpitämiseen ja kehittämiseen. Katsoksellisen arviointikykyä kehittäminen on avain hyvään elämään sekä yksilöllisesti että yhteisöllisesti.

#### Opetuksen tavoitteet

Elämäntutkimustiedon opetuksen tavoitteena on, että opiskelijat saavat tukea pyrkimyksilleen

- rakentaa identiteettiään ja elämäntutkimustaan;
- laajentaa katsoksellista ja kulttuurista yleisivistystään;
- kehittää arvostelu-, harkinta ja toimintakykyään;
- sisäistää ihmisoikeuksien, myönteisen monikulttuurisuuden, yhteiskunnallisen ja globaalien oikeudenmukaisuuden sekä kestävä kehityksen periaatteita.

#### Arviointi

Elämäntutkimustiedossa arvioidaan sisällöllisen tiedon omaksumisen ja katsoksellisen ymmärryksen kehittymisen lisäksi opiskelijan valmiutta tarkastella sekä ilmaista katsoksellisia aiheita monipuolisesti, taitavasti ja luovasti. Katsokselliset kysymykset ovat usein henkilökohtaisia, mutta niiden pohdiskelun perustana ovat ajattelun tiedolliset hyveet: kriittisyys, johdonmukaisuus, ristiriidattomuus ja systemaattisuus. Katsousten, arvostusten ja uskomusten arviointi- ja ilmaisutavoissa arvostetaan suvaitsevaisuutta, eri näkökulmien ja toisten katsojien huomioimista.

#### Pakolliset kurssit

##### ET 1. Hyvä elämä

Kurssilla pohditaan, mitä on hyvä elämä, millaisista aineksista identiteetti ja yksilöllinen elämä koostuvat ja millaiset mahdollisuudet ihmisillä on tavoitella hyvää elämää.

##### Tavoitteet

Kurssin tavoitteena on, että opiskelija:

- kasvattaa kykyään sitoutua valitsemiinsa moraalisiin periaatteisiin ja haluaan toimia arvostustensa mukaisesti
- kasvattaa valmiuttaan ja haluaan välittää ja kantaa vastuuta itsestään, toisista ihmisistä, yhteiskunnasta ja luonnosta
- kehittää kykyään nähdä kokonaisuuksia yhä monimuotoisemmaksi käyvässä maailmassa ja näin vahvistaa kykyään muodostaa omaa identiteettiään ja elämäntutkimustaan
- kehittää taitojaan kyseenalaistaa ja arvioida arvostuksia, uskomuksia ja elämäntutkimuksia koskevia väitteitä
- kehittää taitojaan ilmaista identiteettiään ja elämäntutkimustaan sekä niihin liittyviä näkemyksiään ja tuntemuksiaan suvaitsevaisesti, johdonmukaisesti ja luovasti.

##### Keskeiset sisällöt

- peruskäsitteet: elämäntutkimus, elämäntutkimustieto, hyvä elämä, minuus, identiteetti.
- ihmisen perustarpeita ja hyvän elämän ehtoja selvittävät mallit
- ihmisen yksilöllisen olemassaolon peruskysymykset: vapaa tahto ja valinnat, minuuden kokemus, syntyminen ja kuoleminen, optimismi, pessimismi ja realismi
- hyvä elämä: maallisia ja uskonnollisia hyvän elämän malleja
- elämäntutkimuksen keinot: yksilön mahdollisuudet vaikuttaa omaan elämäntutkimukseen ja perimään sekä taloudellisen ja sosiaalisen taustan merkitys
- identiteetin muodostaminen ihmisen elämäntutkimuksen aikana sekä eettiset valinnat eri elämäntilanteissa
- yksilöllinen elämä ennen sekä nykyisessä monien mahdollisuuksien

#### Yhteiskunnassa

- käsitteitä hyveistä ja paheista ennen ja nyt sekä niiden suhteesta elämäntapoihin ja totuttuuksiin

## ET 2. Maailmankuva

Kurssilla pohditaan maailmankuvan muodostumista ja maailmankuvien eroja. Kurssilla perehdytään maailman käsitteellistämiseen muotoihin sekä tiedon ja eri yhteisöllisten instituutioiden merkitykseen siinä.

#### Tavoitteet

Kurssin tavoitteena on, että opiskelija:

- oppii tuntemaan historiallisesti merkittäviä ja nykyajassa vaikuttavia maailmankuvia sekä kasvattaa tietämystään niiden perustalla olevista uskomusjärjestelmistä
- oppii kysymään ja arvioimaan väitteiden ja uskomusjärjestelmien perusteluja
- kehittää ymmärrystään eri instituutioiden merkityksestä maailmankuvan muokkaajina ja välittäjinä
- jäsentää omaa maailmankuvaansa samalla pitäen sen avoimena mielekkäälle keskustelulle

#### Keskeiset sisällöt

- maailmankuvan, maailmankatsoituksen ja elämäntutkimuksen käsitteet ja niiden keskinäinen suhde
- maailmankuvan osa-alueet ja ydinkysymykset: käsitteitä ihmisestä, yhteiskunnasta, kulttuurista ja luonnosta sekä todellisuuden rakenteesta
- maalliset ja uskonnolliset katsoukset maailmankuvan perustana: tieteiden, näennäistieteiden ja uskontojen rajankäynti
- media, koulu ja taide maailmankuvaa luovina ja välittävinä instituutioina
- länsimaisen maailmankuvan murrokset ja mullistajat
- kokemusten, arkkikäsitteiden ja uskomusten synty ja tiedollinen luotettavuus
- maailmankuvien ja tiedon lähteiden järkipääinen arviointi

## ET 3. Yksilö ja yhteisö

Kurssilla pohditaan yksilöä, yhteisöllisyyttä, yhteiskuntaa ja ihmisten välistä vuorovaikutusta. Kurssilla perehdytään oikeudenmukaisuuden, ihmisoikeuksien ja demokratian toteutumiseen.

#### Tavoitteet

Kurssin tavoitteena on, että opiskelija:

- ymmärtää yhteisöllisyyden merkityksen ihmisyydelle ja yksilölliselle identiteetille
- oppii kriittisesti tarkastelemaan omaa asemaansa yksilönä yhteisössä ja yhteiskunnassa, kansalaisena valtiossa ja kuluttajana talousjärjestelmässä
- oppii arvioimaan yksilöiden, yhteisöjen ja instituutioiden toimintaa osana yhteiskunnallista vallankäyttöä
- oppii arvioimaan poliittisia keinoja ja päämääriä sekä kasvattaa kykyään ja haluaan rakentamaan yhteiskunnalliseen osallistumiseen
- ymmärtää ihmisoikeuksien, demokratian ja oikeudenmukaisuuden merkityksen hyvän yhteiskunnan ja tulevaisuuden kannalta.

#### Keskeiset sisällöt

- ihminen sosiaalisena olentona, yksilöiden vuorovaikutus ja yhteisöllisyys
- vallan käsite, vallan muodot ja valtasuhteet
- teorioita yhteiskunnan rakenteesta sekä muutoksesta
- hyvän kansalaisen kriteerit suomalaisena, eurooppalaisena ja maailmankansalaisena
- ihmisoikeudet ja niiden historia
- poliittiset ihanteet, ideologiat ja utopiat
- oikeudenmukaisuus yhteiskunnallisena, maailmanlaajuisena ja ekologisenä kysymyksenä
- erilaiset vaikutuskeinot ja demokratian muodot
- kulutusyhteiskunta ja yksilön rooli kuluttajana

## Syventävät kurssit

### ET 4. Kulttuuriperintö ja identiteetti

Kurssilla pohditaan kulttuurisuutta ihmisen lajioinaisuutena sekä kulttuuriperintöä hyvän elämän lähtökohdaksi ja hyvän elämän mittana, ja toisaalta jatkuvasti kehittyvänä ja muuttavana ilmiönä. Kurssilla perehdytään sekä maailman että suomalaisen nyky-yhteiskuntamme monikulttuurisuuteen.

#### Tavoitteet

Kurssin tavoitteena on, että opiskelija:

- oppii tuntemaan kulttuurin merkityksiin perustavana inhimillisenä luomuksena
- tutustuu erilaisiin kulttuuriperintöihin ja niihin liittyviin elämäntapoihin
- kehittää kykyään arvioida ihmisten ajatuksia ja tekoja suhteessa heidän omiin arvostuksiinsa ja uskomusjärjestelmiinsä
- oppii suvaitsevaisuutta erilaisia elämäntarkoituksellisia ratkaisuja ja identiteettivalintoja kohtaan
- perehtyy suomalaisen identiteetin ilmenemismuotoihin
- ymmärtää rasmin, muokalaivihan ja syrjinnän ihmisoikeusolotuvuuden.

#### Keskeiset sisällöt

- kulttuurin käsite: valta-, vasta-, osa-, ala- ja korkeakulttuuri
- kulttuurin merkitys ennen ja nyt, kyläkulttuureista globalisaatioon
- identiteetti, etnisyyden ja kulttuuriperintö
- suomalaisen ja länsimaisen kulttuurin ominaispiirteet ja nykyinen merkitys
- kulttuurit ja sivilisaatiot ja niiden vuorovaikutus
- elämä monikulttuurisessa yhteiskunnassa
- etnosentrisyys sekä rasmin ja suvaitsevaisuuden historia
- etninen ja kulttuurinen moninaisuus Suomessa ja maailmassa

### ET 5. Maailman selittäminen katsomusperinteissä

Kurssilla pohditaan erilaisia tapoja selittää maailmaa myyttisissä, uskonnollisissa ja katsomuksellisissa perinteissä. Kurssilla perehdytään erilaisten katsomusten syntyyn, historiaan ja tutkimukseen.

#### Tavoitteet

Kurssin tavoitteena on, että opiskelija:

- kehittää herkkyyttä arvioida arvostuksissa ja uskomusjärjestelmissä esiintyviä eroja ja yhtäläisyyksiä
- kehittää taitojaan kyseenalaistaa ja arvioida arvostuksia, uskomuksia ja elämäntarkoituksia koskevia väitteitä
- oppii tuntemaan eri kulttuureissa vaikuttavia ja tärkeinä pidettyjä arvostuksia, uskomusjärjestelmiä ja elämäntarkoituksellisia ratkaisuja sekä kasvattaa tietämystään niiden taustoista sekä niiden välittymisestä nykyaikassa
- ymmärtää myyttien ja uskonnollisten käsitysten historiallisen synnyn ja nykyisen merkityksen maailman ilmiöiden selittäjinä
- oppii hahmottamaan maailman selittämistä eurooppalaisessa kulttuuriperinnössä.

#### Keskeiset sisällöt

- maailman myyttinen selittäminen ennen ja nyt
- uskonnon ja uskonnollisuuden olemus
- uskontokriittikki: sosiologinen, moraalinen, antropologinen, psykologinen
- ateismi ja agnostismi
- maallisen humanismin ja vapaa-ajattelun historia ja nykypäivä
- humanismi ja kristinuskon länsimaiden katsomuksellisuudet perusvirtauksina

## 23 § Filosofia

Filosofinen ajattelu käsittelee koko todellisuutta, sen monimuotoista hahmottamista sekä toimintaa siinä. Filosofian erityisluonne on sen tavassa jäsentää ongelmia käsitteellisesti, järjestyksessä ja keskustellen. Filosofian opiskelu lukiossa tukee opiskelijoiden yksilöllistä kehitystä ja edistää yleisiä oppimisen ja ajattelun valmiuksia, joita

tarvitaan muuttavassa ja monimutkaisessa yhteiskunnassa. Filosofiaa opiskeltavat tiedolliset kokonaisuudet ovat välttämättömiä kulttuuriperinnön ja nykykulttuurin ymmärtämiseksi.

Filosofian käytännön merkitys perustuu siihen, että opiskelija oppii jäsentämään käsitteellisesti arvoja, normeja ja merkityksiä koskevia kysymyksiä. Filosofian opiskelu auttaa näkemään, mitä merkitystä erilaisilla tiedoilla ja taidoilla on yksilölle ja yhteiskunnalle. Tietojen ja taitojen erikoistumisen vastapainona filosofian opiskelu opettaa hahmottamaan laajempia käsitteellisiä kokonaisuuksia ja yhteyksiä. Se auttaa näkemään, miten eri tieteenalojen ja ajatteluperinteiden käsitykset todellisuudesta, arvoista ja normeista voivat muodostaa keskenään johdonmukaisia kokonaisuuksia, tai olla keskenään ristiriidassa. Filosofia kehittää arvostelukykä.

Filosofian opetuksen keskeinen tavoite on edistää luovan ja itseenäisen ajattelun kehitystä. Filosofiasa annetaan runsaasti tilaa opiskelijoiden yksilöllisten näkemysten muodostamiselle. Kun opiskelijat paneutuvat filosofian peruskysymyksiin, joihin ei ole yksinkertaisia ratkaisuja, he oppivat muodostamaan ja perustelevaan omia näkemyksiään, sekä samalla kunnioittamaan toisenlaisia perusteluita näkemyksiä. Mutkikkaiden kysymysten pohdintu ryhmässä kasvattaa opiskelijoissa kykyä luottaa omiin yksilöllisiin mahdolluuksiinsa selvittää vaikeita ongelmia. Kaikkiaan filosofian opiskelu tukee oppilaiden kasvua aktiiviseksi, vastuulliseksi ja suvaitsevaisiksi kansalaisiksi.

#### Opetuksen tavoitteet

Lukion filosofian opetuksen tavoite on, että opiskelija

- osaa hahmottaa filosofisia ongelmia ja niiden erilaisia mahdollisia ratkaisuja;
- osaa jäsentää puhetta ja tekstiä käsitteellisesti, sekä tunnistaa väitteitä ja niiden perusteluita;
- ymmärtää erilaisten filosofisten käsitysten perusteluita, sekä pystyy keskustelemaan niistä johdonmukaisesti ja järjestyksessä;
- hallitsee yleisivistävät perustiedot sekä filosofian historiasta että nykysuuntauksista, ja osaa suhteuttaa niitä kulttuurin ilmiöihin.

### Pakollinen kurssi

#### FI 1. Johdatus filosofiseen ajatteluun

##### Tavoitteet

Kurssin tavoitteena on, että opiskelija:

- hahmottaa filosofisia ongelmia ja niiden erilaisia mahdollisia ratkaisuja. Kokoava kysymys on, miten filosofiasa käsitteellistetään todellisuutta, tietämistä, toimintaa ja arvoja.
- tunnistaa erilaisia, sekä tieteellisiä että arkisia käsityksiä todellisuudesta, sen tietämisestä ja siinä toimimisesta
- hahmottaa kuvailevien ja normatiivisten väitteiden eroja, ja osaa perustella käsityksiä hyvästä ja oikeasta.

##### Keskeiset sisällöt

- mitä filosofia on, filosofisten kysymysten luonne ja niiden suhde käytännöllisiin, tieteellisiin ja uskonnollisiin kysymyksiin, filosofian osa-alueet
- todellisuuden luonnetta koskevia filosofisia peruskäsitteitä: hengen ja aineen suhde, vapaus ja välttämättömyys
- tietämistä koskevia filosofisia peruskäsitteitä ja niiden suhde tieteellisiin ja arkisiin näkökulmiin: käsitteellisen ja kokemuksen suhde, totuus ja perustelu
- yhteiskunta ja ihmisen toiminta: oikeudenmukaisuus ja vapaus, instituutit ja normit toiminnan ohjain
- arvot, toimintaa ja elämää ohjaavien arvojen luonne: moraalisten arvojen suhde muihin arvoihin, hyvän ja onnellisuuden käsitteet

## Syventävät kurssit

### FI 2. Filosofinen etiikka

#### Tavoitteet

Kurssin tavoitteena on, että opiskelija:

- perehtyy filosofisen etiikan tärkeimpiin ongelmiin, käsitteisiin ja teorioihin
- osaa arvioida elämää ja toimintaa moraalista näkökulmista, sekä perustella arvioitaan etiikan käsittein
- kykenee jäsentämään omia ratkaisujaan ja perusteitaan filosofisen etiikan välinein
- oppii erittelevyyttä ja suvaitsevaisuutta niin itseä kuin toisia kohtaan.

#### Keskeiset sisällöt

- morali ja sitä pohtiva etiikka
- moraalisia arvoja ja normeja koskevien vakaumusten erilaiset perustat, moraliin suhde oikeuteen ja uskontoon, järjen ja tunteiden asema moraalissa vakaumuksissa
- moraalisten arvojen ja normien objektiivisuus ja subjektiivisuus
- kysymys eettisten perusteiden tiedollisuudesta ja eettisten totuuksien mahdollisuudesta
- klassisen hyve-etiikan perusteet sekä modernin seuraus- ja velvollisuusetiikan perusteet
- filosofia ja kysymys hyvästä elämästä
- ympäristöetiikan peruskysymyksiä

### FI 3. Tiedon ja tieteen filosofia

#### Tavoitteet

Kurssin tavoitteena on, että opiskelija:

- hahmottaa selkeästi tiedon ja tietämisen luonnetta
- arvioi kriittisesti tieteellisiä, ja muita todellisuuskuvia
- oppii tieto- ja tietenteorian keskeisiä käsitteitä ja osaa soveltaa niitä käytännössä
- oppii erittelevään ja arvioimaan kriittisesti tietämisen erilaisia rooleja yhteiskunnassa ja kulttuurissa.

#### Keskeiset sisällöt

- käytännöllisen ja tieteellisen tietämisen eroja ja yhtäläisyyksiä, tieteellinen naturalismi ja antinaturalismi
- tietäminen ja ymmärtäminen, tietäminen luonnontieteissä ja ihmis-tieteissä
- empiirinen tietäminen ja teoreettinen tietäminen
- totuuden luonne ja totuusteoriat
- tiedon oikeuttaminen ja sitä koskevat näkemykset
- tieteellisen tutkimuksen luonteesta
- päättyä koskevia perusasioita
- tiedon mahdollisuudesta ja sen rajoista

### FI 4. Yhteiskunnan ja kulttuurin filosofia

#### Tavoitteet

Kurssin tavoitteena on, että opiskelija:

- jäsentää käsitteellisesti yhteiskunnan toimintaa ja kulttuurista ympäristöään, sekä kyseenalaistaa niitä
- oppii hahmottamaan itsensä yhteiskunnallisen toimijan ja poliittisen osallistujan rooleissa
- jäsentää itseään erilaisten kulttuuristen merkitysten kannalta.

#### Keskeiset sisällöt

- yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus ja sitä koskevia teorioita, yksilöllisyys suhteessa yhteisöön ja sen velvoitteisiin
- yhteiskunnan keskeisiä osa-alueita, kuten taloutta, politiikkaa, halintaa ja oikeutta koskevia filosofisia näkemyksiä ja teorioita
- moderni ja postmoderni kulttuuria kuvaavina käsitteinä
- monikulttuurisuus ja identiteetti, erilaisuuden kohtaamiseen liittyviä eettisiä kysymyksiä
- globalisaation filosofisia ja eettisiä kysymyksiä
- tekniikan filosofisia ja eettisiä kysymyksiä

# Ajattelun taidot, yleissivistys ja filosofian opetuksen oikeuttaminen

## Filosofian oppiaineidentiteetti

Filosofian asemaa ja oikeutusta lukion opetussuunnitelmassa on tähänastisessa suomalaisessa filosofian didaktiikassa ja opetussuunnitelmateoriassa tavallisesti perusteltu viittaamalla filosofian, ajattelun taitojen ja yleissivistyksen tietynlaiseen, itsestään selväksi oletettuun suhteeseen. Ajattelun taitoihin ja yleissivistykseen liittyvistä ”elementaarisista väitteistä koostuu nykyinen tai hallitseva filosofian opetusta legitimoiva metakertomus”<sup>1</sup>. Filosofian, ajattelun taitojen ja yleissivistyksen pyhään kolmiyhteyteen vedotaan myös uusimassa lukion filosofian johdantokurssin oppikirjassa *Filo – opas aloittelevalle filosofille*:

--- filosofian historia kuuluu tieteenkin yhteiseen kulttuuriperintöömme, jonka tunteminen on osa länsimaista sivistystä. Ja lopulta filosofian klassisten ongelmien pohtiminen on myös hyvää ajattelun taitojen harjoitusta.<sup>2</sup>

Filosofialla on legitiimi asema lukion opetussuunnitelmassa vain, jos kyetään määrittelemään se, millä tavalla filosofia poikkeaa muista lukioaineista ja mitä kasvatuksellista ja opillista lisäarvoa yhden pakollisen filosofian kurssin sisällyttäminen lukion oppimäärään, joka Suomessa tapahtui 1994, on tuottanut tai tuottaa. On siis kyettävä määrittelemään se, mitä sellaista tärkeäksi koettua lukiolainen oppii filosofian opiskelun kautta, mitä hän ei oppisi minkään muun aineen opiskelun kautta. Tähänastisessa suomalaisessa filosofian didaktiikassa ei ole pohdittu tätä kysymystä sen ansaitsemalla vakavuudella. Pohdinnoiksi ovat riittäneet tokaisut, joissa filosofian oppiaineidentiteetti ja opillinen anti otetaan pikemminkin annettuna kuin perustein tai esimerkein osoitetaan.

Jussi Kotkavirran mukaan ”filosofia on *erikoisella tavalla* sekä tieto- että taitoaine”<sup>3</sup>. Juha Eerolaisenkin mielestä ”filosofia *poikkeaa luonteeltaan* monista muista

kouluaineista. *Enemmän kuin aineet yleensä* filosofia on taitoaine”<sup>4</sup>. Millä erikoisella tavalla ja miten niin enemmän kuin aineet yleensä? Aika monia lukioaineita voidaan näet luonnehtia tieto- ja taitoaineiksi. Esimerkiksi äidinkieltä, josta Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994 lausuu suoraan: ”se on jo itsessään taito-, tieto-, kulttuuri- ja taideaine”<sup>5</sup>. Monissa muissakin oppiaineissa meidän oletetaan talentavan säilömuistiin monenlaisia tietoja (rakenteita, kaavoja, sääntöjä, sanoja, ilmaisuja...) ja kykenevän niiden avulla *tekemään* jotain. Ovatko edes niin sanotut reaaliaineet – historia, uskonto, maantieto, biologia, psykologia – puhtaita tietoaineita? Niissä epäilemättä pyritään laajojen muistiedustusten muodostamiseen ”päättämällä”, mutta yhtä hyvin myös omaksuman tiedon hyödyntämiseen ja käyttämiseen erilaisissa kommunikatiivisissa vuorovaikutustilanteissa. Esimerkiksi psykologian opetuksen tavoitteisiin kuuluu myös oppilaiden ”psykologisen silmän” eli kanssaihminen käyttäytymisen arviointitaidon kehittäminen. Historiassa taas kyky arvioida lähteiden luotettavuutta ja niiden historiallista todistusarvoa on minusta selkeästi (tietoon perustuva) taito.

Juha Eerolaisen mukaan ”filosofian luonne taitolajina johtaa myös siihen, että pelkkä faktojen ja teorioiden luetteleminen ei riitä”<sup>6</sup>. Allekirjoitan näkemyksen faktojen ja teorioiden luettelemisen riittämättömydestä, mutta en nostaisi seikkaa kriteeriksi, joka erottaa filosofian muista aineista. Pelkkä faktojen ja teorioiden luetteleminen ei ole riittänyt pitkään aikaan missään muussakaan oppiaineessa. Hyvä filosofian opettaja tekee kaikkensa estääkseen lukion filosofian johdantokurssin tyypistymisen ”pelkäksi historiakurssiksi”, mutta hyvä historianopettajakin tekee kaikkensa estääkseen historian kurssinsa tyypistymisen ”pelkäksi historiakurssiksi”. Ajattelun taitojen kehittämisen tavoite, johon filosofit viittaavat puhuessaan filosofiasta taitoi-

neena, on nimittäin jo jonkin aikaa ollut pikemminkin kasvatuspsykologinen itsensänselvyys kuin filosofian oppiaineen erityispiirre, kognitiivisten ja konstruktivististen oppimisteorioiden ansiosta minkä tahansa oppiaineen opettamiseen liittyvä yleisdidaktinen ideaali ja kaikkien oppiaineiden opettajankoulutuksessa ehtimiseen tähdenneittävä seikka. Seuraava katkelma *ei* esimerkiksi ole peräisin filosofian oppaasta – vaikka voisi hyvin olla, – vaan yleisdidaktiikan oppikirjasta, ja se kuvaa opettamisen yleistä kognitiivis-konstruktivistista lähtökohtaa:

Opettaja auttaa oppilaita rakentamaan mielekkäitä ja joustavia tietorakenteita ja ohjaa heitä *ymmärtävään ajatteluun: luokittelemaan, arvioimaan, tekemään analyysejä ja synteesejä*. Opiskelutehtävät pyritään yhdistämään realistisiin elämäntilanteisiin, ja niihin sisällytetään *epävarmuuden, epäilyn ja tiedonhalun* virittämisen elementtejä.<sup>7</sup>

Katkelman kursivoinnit ovat tämän kirjoittajan ja niiden tarkoitus on osoittaa, miten pitkällä filosofiaan spesifisti kuuluviksi uskottujen tavoitteiden integroituminen yleisdidaktiikkaan jo on.

Tähänastisesta suomalaisesta filosofian didaktiikasta en ole löytänyt viittauksia – tämä voi tietysti olla vain oma saattomuuttani – myöskään rehtori Touko Voutilaisen jo 80-luvulla ideoimaan FOTA (Tiedollisen kasvatuksen formaaliset tavoitteet) –projektiin, jonka teoria ja käytäntö on selkeästi ja seikkaperäisesti esitetty Jouko Mehtäläisen toimittamassa, 1992 ilmestyneessä kirjassa *Tiedollinen kasvatusta ja ajattelun kehittäminen*. Projektin peruslähtökohta on se, että ensyklopedistisen keräilykulttuurin ja passiivisen miehen painamisen päivät ovat ohi: ajattelun taitojen ja tiedonkäsittelytaitojen kehittäminen kuuluu informaatioyhteiskunnassa kaikkien oppiaineiden opetussuunnitelmiin. Mehtäläisen toimittama kirja antaa kattavan kuvan kehitettävistä ajattelun taidoista ja osa-alueista ja ajattelun taitojen opetuksen liittämistä eri oppiaineiden tiedolliseen rakenteeseen. Kirja sisältää myös konkreettisia esimerkkejä siitä, miten ajattelun taitoja opetetaan äidinkiessä, historiassa, uskonnossa, psykologiassa, vieraisissa kielissä, matematiikassa, kemiassa ja maantieteessä.

Onko filosofian *tavoissa* harjoituttaa oppilaiden ajattelun taitoja käytännön opetustilanteissa jotain muista aineista poik-

”*Filosofiassa tietoaimes – historialliset filosofit, filosofiset käsitykset ja teoriat – on välineen asemassa, kun se muissa reaaliaineissa on kohteen ja sisällön asemassa.*”

keavaa? Tuskin: erilaiset pohdintatehtävät, keskustelut, väittelyt, ryhmätyöt – kaikki sellaiset opetusmuodot, joissa *oppilaat* ovat aktiivisia ja joissa tiedon muodostamisen prosessi on tärkeämpi kuin tiedon partikulaari sisältö – lienevät nykyään tavallisia melkein kaikissa aineissa, jos opettajat ovat vähänkin perillä uudemmissa kasvatopsykologisista teorioista ja niiden synnyttämistä yleisdidaktisista ideoista. Eri aineiden pohdintatehtävillä ei ole opetusmenetelmän tasolla myöskään eroa: nimensä mukaisesti pohdintatehtävän tarkoitus kaikissa aineissa on saada oppilas pohtimaan eli ”vaivaamaan päätään” oivaltamistarkoituksessa, harjoituttamaan ajattelun taitoja käyttämällä niitä. Substanssin eli sisällön tasolla eroja tietenkin on: kysymykset ja asiat, joilla päättäväisyyttä, ovat eri aineissa erilaisia. Voimmeko nähdä tässä filosofian poikkeavuuden kriteerin? Totta kai voimme, mutta tämä olisi samaa kuin sanoa, että filosofia poikkeaa muista oppiaineista, koska se on filosofiaa, kun taas muut oppiaineet ovat psykologiaa, historiaa, maantietoa jne.

Filosofian poikkeavuutta ja samalla legitimitettiin voisi kuitenkin yrittää etsiä tietojen ja taitojen välisestä suhteesta, joka filosofian oppiaineessa ehkä on erikoislaatuinen: filosofiassa tietoaimes – historialliset filosofit, filosofiset käsitykset ja teoriat – on välineen asemassa, kun se muissa reaaliaineissa on kohteen ja sisällön asemassa. Muissa reaaliaineissa, vaikkapa historiassa, oppilaiden ajattelun aktivoiminen on näet sittenkin lähinnä vain historian opettamisen menetelmä. Filosofiassa tietoaimeksen ja oman ajattelun suhde on päinvastainen: filosofian opettaminen on oppilaiden oman ajattelun aktivoimisen menetelmä. Filosofiassa oppilaan omaa ajattelua – kriittisyyttä, argumenttien muodostamis- ja arviointikykyä, epäilyä jne. – ei aktivoida, jotta hänelle *sen jälkeen* voisi paremmin opettaa sitä ja sitä, vaan oman ajattelun aktivoituminen on opetuksen *lopullinen* päämäärä. (Voisi jopa sanoa, että filosofiassa oppilaan omaa ajattelua aktivoidaan, jotta hänelle sen jälkeen voisi huonommin opettaa mitä tahansa.) Filosofian oppiaineessa ei siis ole niin, että

oppilaan ajattelua aktivoidaan, jotta hän paremmin oppisi eri filosofien käsityksiä, vaan niin, että oppilaalle opetetaan eri filosofien käsityksiä, jotta hän paremmin oppisi omaa ajattelua.

Tästä painotuserosta seuraa mm. se, että filosofian oppiaineessa ajattelun taitojen harjoitteluun voidaan käyttää enemmän aikaa kuin missään muussa aineessa.

Edelleen: filosofian oppiaineessa tietoaimeskin, historialliset filosofiset teoriat ja käsitykset, liittyvät aina ajattelun taitoihin siinä mielessä, että ne ovat luojiensa ajattelun taitojen tuotteita. Filosofian historia on ajattelun taitojen historiaa, ja tutuudessaan historiallisiin esimerkkeihin ajattelun taitojen käytöstä opiskelija samalla kartoittaa mahdollisen ajattelun rajoja. Tässä mielessä tietoaimes ja taitoaimes kietoutuvat filosofiassa yhteen kiinteämmin kuin ehkä muissa reaaliaineissa, tässä mielessä filosofia ehkä on ”erikoisella tavalla sekä tieto- että taitoaime”.

### Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994 ja filosofian opetuksen tavoitteet

Tavallinen tapa vastata jonkin oppiaineen legitimitettiin koskevaan kysymykseen on luetella tämän oppiaineen opetuksen ja opiskelun tavoitteita. Harvinaisempaa näyttää olevan pohtia, mitä nämä tavoitteet itse asiassa pitävät sisällään ja onko niitä mahdollista saavuttaa.

Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994 tiivistää filosofian opiskelun tavoitteet seuraavasti:

Filosofian opiskelun tavoitteena on, että opiskelija (1) osaa käyttää käsitteitä selkeästi ja perustella näkökantansa, (2) osaa hahmottaa ja arvioida tiedollisia, yksilö- ja yhteiskuntaeettisiä sekä esteettisiä ongelmia ja niiden vaihtoehtoisia ratkaisuja sekä (3) hallitsee yleissivistävät perustiedot filosofisesta ajatteluperinteestä.<sup>8</sup>

Katkelmassa tiivistyy filosofian opiskelun ja sen myötä opettamisen tavoiteklusteri kauniiksi ”hampurilaiseksi”: sämpylän puolikkaina kohta (1) viittaa filosofian taitotavoitteeseen (filosofia ajattelun taitojen opettajana) ja kohta (3) filosofian tietotavoitteeseen (filosofia yleissivistyksen osana) – pihvinä on kohta (2), jossa tietotavoite ja taitotavoite yhtyvät laajemmaksi hahmotus- ja arviointikykytavoitteeksi.

Tavoitteesta ”osaa käyttää käsitteitä selkeästi” tekee heti mieli kysyä, onko tavoitetta muotoiltaessa käytetty selkeästi

käsitteitä. Jos tavoite heijastaa *essentialistista* kielikäsitystä, se on minusta tavoite, johon ei lukion filosofian opetuksessa pitäisi pyrkiä – siihen ei edes tarvitse pyrkiä, sillä lukion filosofian johdantokurssille tulevilla nuorilla on essentialistinen kielikäsitys omasta takaa. Essentialistisen kielikäsityksen sisältävänä tavoite antaa ymmärtää, että voisimme filosofian oppitunneilla opettaa käsitteiden selkeän käytön tapoja, joita oppilaat voisivat sitten viedä mukanaan tosielämään. Asia ei ole näin yksinkertainen, ja ”ymmärryksen puutteemme lähde on siinä, että meillä *ei ole yleisnäkemystä* sanojemme käytöstä”. Voimme korkeintaan osoittaa oppilaille, miten monimutkaisia käsitteiden väliset suhteet voivat olla ja miten mahdoton tuota joka suuntaa haarovaa ja risteävää amebamaista verkostoa on kertasilmäyksellä nähdä, ja että vain *operationalistiset*, historiallis-kontekstuaaliset määritelmät ovat mahdollisia. Meidän on esimerkiksi määriteltävä operationalistisesti ilmaisu ”osaa käyttää selkeästi käsitteitä”, jotta meillä olisi realistinen (relativistinen), kielen olemistapaa kunnioittava filosofian opettamisen tavoite. Ehdotan ilmaisun tulkinnaksi seuraavaa: oppilas tutustuu käsitteiden elämään ja olemistapaan ja omaksuu jatkuvan valppauden asenteen niitä kohtaan.

Toinen Lukion opetussuunnitelman perusteiden 1994 mainitsema ajattelun taitoihin liittyvä tavoite, ”osaa perustella näkökantansa” on myös ongelmallisempi kuin päältä katsoen näyttää. Tavoitteeksi asetetaan näkökantojen perustelun *osaaminen*, perustelutaito – näkökantojen muodostamisesta tai näkökantojen totuudellisuudesta ei puhuta mitään. Näin Lukion opetussuunnitelman perusteiden 1994 käsitys filosofian opetuksen tavoiteista on lähempänä Perikleen ajan Kreikan kiertelevien ammattiopettajien eli sofistien käsitystä filosofiasta kuin Sokrateen tai Platonin käsitystä. Sofistien opetussuunnitelmassa, joka perustui jyrkkään tieto-opilliseen relativismiin (”Ihminen on kaiken mitta”), määriteltiin opetuksen tavoitteeksi, ei totuuden etsimisen hyveet, vaan oppilaiden harjoittaminen taitavasti väittelemään *minkä tahansa* katsomuksen puolesta.<sup>10</sup>

Platon kritikoi Sokrateen suulla sofistien käsityksiä tunnetulla ankaruudella dialogissa *Protagoras*. Platonin ja Sokrateen hengessä voisi kysyä Lukion opetussuunnitelman perusteiden laatijoilta: onko lukion filosofian opetuksen tavoite todellakin se, että oppilas osaa perustella *minkä tahansa*, vaikkapa rasistisen, näkökantansa pätevästi ja vakuuttavasti? Platonin ja Sokrateen



hengessä voisi vastatakin: lukion filosofian opetuksen ja opiskelun tavoite on se, että opiskelija – ja opettaja – oppii *etsimään totuutta*. Totuuden etsimisen tavoitteeseen sisältyy se, että opiskelija haluaa arvioida perusteita ja haluaa asettaa omat perusteensa julkisen arvioinnin kohteeksi. Mutta ennen kaikkea siihen sisältyy se, että opiskelija haluaa oikeasti muodostaa omaa kantaansa siitä, mitä on olemassa, mitä on tieto ja mitä hyvä elämä, ja haluaa myös elää tämän kannan edellyttämällä tavalla.

Lukion opetussuunnitelman perusteiden 1994 tapa irrottaa perustelun taitotien käsitysten muodostamisesta on omiaan tuottamaan sellaista perustelun taitojen sofistista tulkintaa, joka on tyypillinen lukion äidinkielen argumentaatiotaitojen opetuksen joillekin muodoille. Monissa lukioissa järjestetään äidinkielen opetuksen yhteydessä oppilaille julkisia väittelykisoja, joissa oppilaat väittelevät yleisön ja arvostelutuomareiden edessä annetusta aiheesta. Väitteet, jota väittelyn osapuolet yrittävät kumota tai puolustaa, ovat yleensä toinen toistaan typerämpiä ja keinoitekoisempia, kuten ”Neliö on parempi kuin ympyrä” tai ”Opettajat ovat eläimiä”. Tällaisten ensi näkemältä absurdien lauseiden avulla voitaisiin tietenkin harjoituttaa oppilaiden loogis-analyttisiä kykyjä antamalla heille tehtäväksi keksiä lauseille mielekkäitä tulkintoja (esim. ”opettajat ovat eläimiä, koska opettajat ovat ihmisiä ja ihmiset ovat eläimiä”), mutta niissä väittelyissä, joita itse olen ollut todistamassa, ei ole ollut kyse tästä. Arvioitavina ”väittelytaitoina” ei ole ollut argumenttien pätevyys, looginen terävyys tai ajatusten syvällisyys, ei myöskään halu ymmärtää toisen osapuolen kantaa tai arvioida uudelleen omaa kantaansa, vaan lähinnä tyypilliset media-ajan narsistiset talk show-hyveet: sanavalmius, vitsikkyys, nopeus, häkeltyttömyys, rentous, aggressiivisuus jne. Kuten vaalien alla käytävissä poliittisissa tv-väittelyissä, mietteisiin vai-pumina kesken väittelyn on lukiolaisten väittelykisoissakin heikkouden merkki ja merkitsee antautumista ja tappion tunnustamista. (Senhän pitäisi olla voiman merkki ja merkitä äärimmäistä rohkeutta ja periksiantamattomuutta!) Väittelykisojen aika on yleensä rajoitettu ja lyhyt, joten väittelyn osapuolilla ei ole edes mahdollisuutta jäädä pohtimaan vastapuolensa argumentteja. Kaikki tämä on omiaan vahvistamaan opiskelijoiden käsitystä argumentaatiosta pelkkänä sofistikkana ja retoriikkana, pintanokkelana suulautena, ja valmentamaan heitä medioituneen yhteiskunnan älylliseen pikaruokakulttuuriin,

jossa talk show-juontajat toimivat ihmiskunnan henkisinä suunnannäyttäjinä.

Äidinkielen opetusmenetelminä väittelykisoja voidaan tietysti perustella viittamalla kahteen muuhun oppiaineen perinteeseen sisältöalueeseen, esiintymistaitoihin ja puheviestintään. Väittelyitä järjestetään kuitenkin myös filosofian oppiaineen puitteissa nimenomaan argumentaatiotaitojen kehittämistarkoituksessa. Voisi kysyä, ovatko kaikki sellaiset järjestetyt väittelyt, joissa väittelyn osapuolet eivät ole aidosti näkökantojensa takana tai pyri aidosti ymmärtämään ja arvioimaan toisten näkökantoja, omiaan ruokkimaan käsitystä perustelun taidosta ja koko filosofiasta hupaisana sanansaivarteluna, jossa ”leikisti” kannatetaan jotakin ja ”ikään kuin” ollaan jotain mieltä.

### Ajattelun taidot ja siirtovaikutuksen ongelma

Juha Eerolaisen mielestä ”samoin kuin kykyään juoksijana, voi myös kykyään ajattelijana parantaa harjoittelemalla”<sup>11</sup>. En voi yhtyä tähän optimismiin. Molempia lajeja harrastaneena olen harjaantunut ajattelemaan, että ihmisen on järkyttävän paljon vaikeampaa parantaa harjoittelemalla ajattelukykyään kuin juoksuukykyään tai muuta fyysis-motorista kykyä. Harjoittelemattoman ihmisen askelkoordinaatio ja aerobinen kapasiteetti paranee jo muutaman juoksulenkin jälkeen, mutta parantaakseen ”harjoittelemalla” ajattelukykyään edes vähän ihmisen on valittava kokonainen elämäntapa, mieluummin mahdollisimman nuorena, ja sitouduttava siihen koko loppuelämäksi. Sitkeän ja pitkäjänteisen ”harjoittelun” jälkeen jotkut harvat saavat lopulta palkinnon: piinaavan tietoisuuden muiden ja varsinkin oman ajattelun pinnallisuudesta, ristiriitaisuudesta ja hämähämähästä. Ajattelun paraneminen on suuri paradoksi.

Voidaanko ajattelun yhteydessä ylipäätään puhua harjoittelusta samassa mielessä kuin urheilun yhteydessä? Ei ole esimerkiksi niin, että nuori ihminen valitsee lajikseen ajattelun ja alkaa tehdä siihen liittyviä formaalisia harjoituksia tähtäimenään myöhemmät huippusuoritukset määrätilanteissa. Ajattelu liittyy alusta pitäen ihmisen yleiseen kommunikatiiviseen toimintaan ja sitä motivoi halua sanoa ja ottaa selkoa, so. halu etsiä totuutta. Nuori ajattelija pyrkii heti huippusuorituksiin ja epäilemättä uskoo niihin heti myös pääsevänsä. Tässä toiminnassa, jos se on kyllin pitkäjänteistä ja sitkeää, ennen pitkää tapahtuu joillekin jotain jota voi nimittää ajattelun kehittymiseksi: tiedot lisääntyvät,

käsitykset tarkentuvat, kriittisyys kasvaa, sanavarasto rikastuu, kielellinen formulointikyky kehittyä, loogisten vivahteiden taju terävöityy jne.

Suurin ongelma formaalisten (eli yleisten, oppiainerajat ylittävien ja kaikessa tiedollisessa toiminnassa tarvittavien) ajattelun taitojen opettamisessa lienee ns. siirtovaikutuksen ongelma, jota kasvatustieteissä on pohdittu viime vuosisadan alkupuolelta lähtien. Radikaalin behavioristin E. L. Thorndiken mukaan

oletus siitä, että tietyn oppiaineen opiskelu pikemminkin kuin jonkun toisen johtaisi merkittäviin eroihin mielen yleisessä paranemisessa, on tuomittu epäonnistumaan.<sup>12</sup>

Thorndiken jyrkkä käsitys siirtovaikutuksen mahdollisuudesta ja varsinkin tuosta käsityksestä seuraava atomistinen opetussuunnitelma on tätä nykyä hylätty, mutta edelleen useimmat kasvatustieteilijät ovat sitä mieltä, että

--- jonkin sisältöalueen piirissä tapahtuva korkeatasoisen ajattelun opettaminen on kyllä johtanut oppimiseen tällä sisältöalueella, mutta ei ole ollut suoraan siirrettävissä ja sovellettavissa muille sisältöalueille. Oppilaat, jotka ovat opiskelleet latinaa ja joutuneet sen puitteissa pohtimaan kielen loogisia rakenteita, eivät ole tulleet loogisemmaksi muiden tiedon alueiden alueella tapahtuvassa päättelyssä.<sup>13</sup>

Tähänastisesta suomalaisesta filosofian didaktiikasta ja opetussuunnitelmateoriasta voikin kysyä, onko siinä ”liian optimistisesti oletettu, että parempi ajattelu, jota opitaan joissakin yhteydessä, luonnollisesti ja spontaanisti leviää muihin yhteyksiin.”<sup>14</sup> Jussi Kotkavirta tosin toteaa, että ”siitä, että on opetellut jonkin päättelyketjun tai argumentaatiokuvion, ei suinkaan vielä seuraa, että ilman muuta kykenisi hyödyntämään niitä erilaisissa yhteyksissä.”<sup>15</sup> Kotkavirran mielestä filosofisten tietojen ja taitojen siirtovaikutuksen ongelma on kuitenkin kysymys, joka voidaan ratkaista opetuksen suunnittelun ja toteutuksen avulla. Itse olisin taipuvainen pitämään sitä paljon syvällisempänä ja vaikeampana ongelmana. En väitä, ettemmekö voisi yrittää filosofian oppitunneilla osoittaa oppilaille, miten filosofisia tietoja ja taitoja hyödynnetään ”monenlaisissa yhteyksissä”, ja ohjata heidät harjoittelemaan tätä hyödyntämistä. Omien opetuskokemusteni pe-

*”Filosofian asemaa lukion opetussuunnitelmassa voi yrittää legitimoida vain vetoamalla filosofian filosofisia ajattelutaitoja kehittävään vaikutukseen.”*

rusteella olisi kuitenkin taipuvainen uskomaan, että tällainenkin harjoittaminen saa parhaimmillaankin aikaan vain *lähi-siirtovaikutusta* (henkilöautoa ajamaan oppinut harjoittelee kuorma-auton ajamista jne.), ei *kaukosiirtovaikutusta*, jonka toteutuessa vasta voisimme aidosti puhua yleisten ajattelun taitojen lisääntymisestä.<sup>16</sup> Vaikka saisimme oppilaan hyödyntämään *filosofian oppitunneilla* filosofisia tietoja ja taitoja näissä ja näissä yhteyksissä, jäljellä olisi yhä kysymys, kykeneekö hän hyödyntämään niitä filosofian oppitunnin ulkopuolella uusissa yhteyksissä.

FOTA-projektin teoriaa ja käytäntöä esittelevässä kirjassa ”Tiedollinen kasvatus ja ajattelun kehittäminen”, johon edellä on viitattu, todetaan, että formaalisten ajattelun taitojen opettaminen erillisinä ohjelmina irrallaan eri oppiaineiden tiedollisesta rakenteesta ei tutkimusten mukaan ole tuottanut kovin tehokasta siirtovaikutusta.<sup>17</sup> Kirjan mukaan ajattelun taitojen opetuksen onkin tapahduttava eri oppiaineiden tiedollisen opetuksen yhteydessä, oppiaineiden tiedolliseen sisältöön ja materiaaliin kytkettynä. Lääkkeenä siirtovaikutuksen ongelmaan ehdotus tuntuu paradoksaalilta. Eikö kytkemisen vaatimus ole omiaan kehittämään, ei formaalisia ajattelun taitoja, vaan spesifejä oppiainekohtaisia ajattelun taitoja: historian ajattelun taitoja, äidinkielen ajattelun taitoja, filosofian ajattelun taitoja jne.? Ja tarkoittavatko oppiainekohtaiset ajattelun taidot, esim. filosofian ajattelun taidot, lopultakaan muuta kuin filosofian asiantuntemusta, ”filosofoinnin” taitoa, kykyä osallistua filosofian diskurssiin?

FOTA-projektin tarpeellisuutta perustellaan väitteellä vanhan mallin passiivista muistiinmerkityksestä suosivan kouluopetuksen kyvyttömyydestä kehittää oppilaiden ajattelun taitoja. Väitteeseen voi tietysti varauksin yhtyä: ajattelun taitoja ei opita *pelkästään* lukemalla teorioita ajattelusta tai kuuntelemalla ja muistiinmerkityksellä jonkun toisen harjoittaman ajattelun tuloksia. Maoa soveltaen: ajattelemaan oppii vain ajattelemalla. Ajattelun taitojen paranemiseen tähtäävän opetussuunnittelun lähtökohdaksi onkin otettava sellaisten kunkin oppiaineen tiedollisen

rakenteeseen sopivien puitteiden tai tilanteiden järjestäminen, joissa oppilaat joutuvat ajattelemaan itse. Tällainen opetus epäilemättä kehittää irrallista muistiaineesta kerryttävää opetusta tehokkaammin oppilaiden oppiainekohtaisia ajattelun taitoja. Mutta kehittääkö se tehokkaasti formaaleja eli oppiainerajat ylittäviä ajattelun taitoja, on jo toinen kysymys.

Nykyisessä kasvatuspsykologiassa laajasti kannatetun näkemyksen mukaan taitavan ajattelun ja asiantuntemuksen välillä on vahva korrelaatio. Tutkimukset osoittavat, että älykkyydesteissä – joiden siis pitäisi paljastaa ”yleisen älykkyystekijän” olemassaolo tai sen puuttuminen – hyvin menestyvä henkilö ei ilman muuta ole taitava ajattelija missä tahansa oppiaineessa. Älykkyydesteissä huonosti menestyvä mutta jotain oppiainetta paljon harrastanut henkilö kykenee oppiaineessaan yleensä merkittävästi parempiin ajattelutuloksiin kuin oppiainetta harrastamaton älykkyydesteissä menestyvä henkilö.<sup>18</sup> Tämä ei tietenkään tarkoita, etteikö ihminen voisi olla taitava ajattelija monessa oppiaineessa ja etteikö laaja-alaista ja monipuolista kognitiivista lahjakkuutta olisi olemassa. Taitava filosofi voi olla taitava historioitsija tai taitava psykologi ja päinvastoin. Mutta minkään yhden oppiaineen harrastaminen ei ilman muuta johda ajattelun paranemiseen jossakin toisessa oppiaineessa. Lahjakaskin ihminen voi olla taitava ajattelija monessa oppiaineessa vain jos hän on harrastanut monia oppiaineita.

Jos näkemys pitää paikkansa, filosofian asemaa lukion opetussuunnitelmassa ei voida legitimoida vetoamalla filosofian opiskelun yleisiä ajattelutaitoja kehittävään vaikutukseen. Filosofinen ajattelu on yhtä kontekstuaalista, yhtä diskurssisidonnaista kuin muukin ajattelu. Filosofian asemaa lukion opetussuunnitelmassa voi yrittää legitimoida vain vetoamalla filosofian filosofisia ajattelutaitoja kehittävään vaikutukseen. Tämän vetoamukseen legitimoiva voima puolestaan palautuu viime kädessä käsitykseen filosofian ja filosofisten ajattelutaitojen – ”filosofointitaitojen” – *itseisarvosta*. Lähestymme tässä hallitsevan filosofian opetusta legitimoivan metakerptomuksen toista kivijalkaa, väitettä filosofian yleissivistävänä oppiaineena.

### **Yleissivistyksen käsite filosofian opetuksen legitimaatiovälineenä**

On tavallisempaa perustella tämän tai tuon asian oikeutusta viittaamalla asian tärkeyteen ”yleissivistyksen kannalta” tai asian ”yleissivistävään merkitykseen” kuin

pohtia yleissivistyksen käsitteen tarkempaa sisältöä. Silloin kuin kysymykseen ”mitä yleissivistys on” yritetään vastata, tuloksena on yleensä piilonnormatiivinen luettelo asioista, joiden ajatellaan kuuluvan yleissivistyksen piiriin. Käsitteen sisältöä koskevaan kysymykseen vastataan siis luettelemalla käsitteen alaan kuuluvia asioita. Strategia tuo mieleen Sokrateen sanat Theaitetokselle:

Ajattelehan nyt. Jos meiltä kysyttäisiin jotakin tavallista ja arkista asiaa, esimerkiksi mitä savi on, eikö olisi naurettavaa jos vastaisimme: ruukuntekijän savea, muurarin savea ja tiilintekijän savea?<sup>19</sup>

Sokrateen moittimalla tavalla menettelee Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994 vastatessaan kysymykseen ”mitä yleissivistys on” tarjoamalla hämmentävän moninaisen ja maalailevan luettelon mitä erilaisimmista asioista.<sup>20</sup> Yleissivistykseen kuuluu dokumentin mukaan mm. ”kaikki keskeiset kulttuurialueet ja --- arvot”, ”eettinen ja esteettinen herkkyyden, kehittynyt tunne-elämä sekä havainnoimisen taito”. Jo näillä luonnehdinnoillaan dokumentti ensinnäkin määrittelee yleissivistyksen käsitteen alan niin laajaksi, että koko käsite uhkaa menettää käyttökelpoisuutensa ja erottelukykynsä. Toiseksi, normatiivisuutensa vuoksi dokumentin kuvaus yleissivistyksestä muistuttaa enemmän yleistä luonnehdintaa hyvästä elämästä tai ihmisen hyveistä kuin yleissivistyksen käsitteellöllön täsmennysyritystä.

Samaan hengenvetoon on tietenkin myönnettävä, että yleissivistyksen käsitteen logiikka tai elämä on yhtä hämmentävän monimuotoinen kuin monen muunkin abstraktin mutta arkikielessä tiuhaan käytetyn käsitteen – tätä Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994 ehkä tarkoittaa lausuessaan hieman mystisesti, että ”yleissivistys on laaja-alainen, jakamaton käsite.”<sup>21</sup> Yleissivistyksen käsitettä on myös vaikea lähestyä ”puhtaan” analyttisesti tai deskriptiivisesti: pohdinnat käsitteen sisällöstä luiskahtavat helposti normatiivisiksi kannanotoiksi siitä, mitä yleissivistyksen tulisi olla. Hyvä esimerkki tästä on Jaana Venkulan artikkeli ”Mitä on yleissivistys?”, jossa vyyhteytyvät käsitteen käyttötapojen analyttinen erittely ja voimakkaat eettiset kannanotot tyyliin ”yleissivistys suojana pahaa vastaan”.<sup>22</sup>

Eräs mahdollinen ei-normatiivinen tapa valaista yleissivistyksen käsitteen elämää voisi olla tämän käsitteen ja *maail-*

*mankuvan ja asiantuntijatiedon* käsitteiden yhteyksien pohtiminen.

Maailmankuvalla ymmärrän erilaisissa vuorovaikutusprosesseissa ehdollistumisen ja mallioppimisen kautta yksilön säilömuistiin – ”selkäyttimeen” – tallentunutta ei-propositionaalista tietoa, joka tulee esiin kaikessa käyttäytymisessämme ja toiminnassamme. Tällaista tietoa ovat esim. vauvaiässä saavutettava esinepysyvyyden käsite – esineen katoaminen näkökentästä ei tarkoita esineen katoamista maailmasta – tai vähän myöhemmin muodostuva käsitys siitä, miten käy jos hyppää kuusikerroksisen talon katolta, tai vielä myöhemmin, malli- tai muun oppimisen kautta omaksettava tietous siitä, miten pankkiautomaatilla on toimittava saadakseen rahaa tai miten liikenteessä on toimittava. Filosofit ovat nimittäneet tämänkaltaista tietoa myös esitiedoksi.<sup>23</sup> Psykologiassa puhutaan kognitiivisista skeemoista ja skripteistä.

Maailmankuvan sisältö on heterogeeninen, ja siitä, mikä kuuluu maailmankuvaan ja mikä yleissivistykseen, voidaan myös kiistellä. Itse näkisin, että esim. perustavimmat yhteiskunnalliset moraalinormit ja peruskielitaito, jotka ihminen kasvatusprosessissa ja kommunikatiivisessa kanssakäymisessä omaksuu lapsena, kuuluvat maailmankuvaan. Mutta maailmankuva on ihmiselle joka tapauksessa paljon perustavampi asia kuin yleissivistys. Voidaan esimerkiksi puhua ”hyvästä yleissivistyksestä”, mutta puhe ”hyvästä maailmankuvasta” olisi absurdia. Voi olla, että elämä ilman yleissivistystä ei ole elämisen arvoista, mutta elämä ilman maailmankuvaa on varmasti mahdotonta. Jonkin maailmankuvan osan yhtäkkinen katoaminen yksilön tajunnasta merkitsisi välitöntä uhkaa hänen selviytymiselleen. Ihminen voi sen sijaan mainiosti elää arkeaan, vaikka häneltä puuttuisi tämä tai tuo yleissivistykseen kuuluvaksi mielletty tieto tai taito. Käytännössä suurin osa maailman ihmisistä elää normaalia arkeaan kokonaan vailla jotain sellaista, jota länsimaiset ihmiset kutsuvat yleissivistykseksi, ilman, että kokisivat itseltään jotain puuttuvan. Arjen askareet niin työssä kuin vapaa-ajassakin tuntuvat sujuvan hyvin ilman tietoutta siitä, kuka oli Sigmund Freud, miten derivoidaan tai mikä on geenin. Jos taas sanomme, että sellaista arkea, johon yleissivistys ei kuulu, hallitsevat aineelliset tarpeet ja näiden tarpeiden tyydyttämiseen tähtäävät toimet, esitämme vain joko deskriptiivisen väitteen eräiden ihmisten tosiasiallisista mahdollisuuksista sivistää itseään tai normatiivisen väitteen siitä, miten ihmisen tulisi elää.

Ns. länsimaisissa sivistysyhteiskunnissa on epäilemättä ammatteja, joiden harjoittajille yleissivistyksen joidenkin osien yhtäkkinen katoaminen kognitiivisista resursseista merkitsisi samanlaista iskua kuin maailmankuvan joidenkin osien katoaminen kaikille ihmiselle. Tällaisia ovat varmaankin kaikki ns. informaatioammattit: opettaja, toimittaja, tiedottaja, kirjailija jne. Suuri osa ammasteista on kuitenkin sellaisia, joissa yleissivistystä tärkeämpää on ammattikoulutuksessa ja ammatin käytännössä opittu spesifi ammattitietous. Jos sanomme, että yleissivistys on spesifin ammattitiedouden omaksumiskyvyn edellytys, kohtaamme jälleen kysymyksen siitä, mitä kaikkea me yleissivistyksen käsitteen alaan sisällytämme. Jos haluamme sisällyttää yleissivistyksen käsitteen alaan kaiken sen, mitä meille opetetaan esikoulusta lähtien, mukaan lukien perustavimmat kielitaidot, moraalinormit ja yhteiskunnalliset hyveet (kärsivällisyys, välittömien impulssien tukahduttaminen, esimiehen kunnioittaminen, täsmällisyys jne.), on epäilemättä niin, että yleissivistys on minkä tahansa ammatin oppimisen edellytys.

Tässä kohtaa on ehkä paikallaan tarkemmin pohtia etuliitettä ”yleis-” sanassa ”yleissivistys”. Sen voi nähdäkseni ymmärtää viittaavan tiedon (sivistyksen) subjektin tiettyyn ominaisuuteen ja/tai tiedon (sivistyksen) objektin tiettyyn ominaisuuteen: *yleissivistys* on tietoa, joka on (1) monien ihmisten jakamaa ja/tai (2) sisältöltään laaja-alaista, monipuolista ja yleiskatsauksellista. Näin ymmärrettyä yleissivistyksen vastakohta on asiantuntemus tai asiantuntijatieto, joka päivästoin kuin yleissivistys on harvojen jakamaa (esoteerista), kapea-alaista (spesifiä) ja yksityiskohtaista.

Yleissivistyksen laaja-alaisuuden, monipuolisuuden ja yleiskatsauksellisuuden voisi tulkita seuraavasti: yleissivistys on *monien* oppiaineiden ja tieteenalojen *perustietojen* ja *-taitojen* hallitsemista. Tällaista *monien* oppiaineiden perustietojen ja *-taitojen* opettamista kansalaisille pidetään lukion tehtävänä ”yleissivistävänä oppilaitoksena”. Yleisen opetussuunnitelmaretoriikan tasolla tavoitteenasettelu on helppo hyväksyä, mutta asia mutkistuu heti, kun kysymme, (1) mitkä oppiaineet ja tieteenalat sisällytämme *monien* joukkoon ja (2) mitä kaikkea sisällytämme yksittäisten oppiaineiden *perustietoihin*? Niin pian kun asetamme nämä kysymykset, huomaamme, että yleissivistyksen ja asiantuntijatiedon suhde ei olekaan itsestään selvä vaan kompleksinen ja ongelmallinen.

Edellä mainittuihin kysymyksiin vastataan aina, kun opetussuunnitelman perusteita uudistetaan ja päätetään tuntijaosta. Vuoden 1994 lukion opetussuunnitelmauudistus merkitsi filosofian sisällyttämistä *monien* joukkoon – sitä ennen se ei ollut kuulunut *monien* joukkoon. Millä perusteella? Tulevassa vuoden 2004 opetussuunnitelmauudistuksessa psykologia, joka jo pitkään on kuulunut lukion opetussuunnitelmaan suosittuna valinnaisaineena, ilmeisesti sisällytetään *monien* joukkoon. Millä perusteella? Edelleen, millä perusteella esim. maantieto ja biologia kuuluvat *monien* joukkoon, mutta taloustiede, sosiologia, kulttuuriantropologia tai monet muut yliopistolliset oppiaineet ja tieteenalat eivät? Tähän kysymykseen ei voi vastata sanomalla, että ne ja ne oppiaineet kuuluvat yleissivistykseen, sillä kysymys koski sitä, miksi ne kuuluvat yleissivistykseen.

Kurssimuotoisessa lukiassa eri oppiaineiden pakollisten kurssien määrä voidaan katsoa kannanotoksi tämän oppiaineen kaikille välttämättömien perustietojen laajuudesta. Esimerkiksi filosofian ”perustiedot” nykylukiossa tarkoittavat yhden kurssin oppimäärää, kun taas historian ”perustiedot” tarkoittavat neljän kurssin oppimäärää ja äidinkielen ”perustiedot” kuuden kurssin oppimäärää. Perustietojen laajuutta määriteltäessä ratkaistaan se, minkä verran ja mikä osa jonkin oppiaineen yliopistollisesta esoteeris-spesifistä asiantuntijatiedosta sisällytetään tämän oppiaineen lukio-opetuksen oppimäärään. Mihin tämä ratkaisu perustuu? Voidaan väittää, että jokaisessa oppiaineessa on toisaalta ainesta, jonka hallitseminen on tärkeää kaikille ihmisille eli joka kuuluu yleissivistykseen, ja toisaalta ainesta, joka kuuluu vihkiytyneille ja vihkiytyville. Mutta raja näiden ainesten välillä ei ole annettu tai itsestään määritetty. Kuka tämän rajan vetää ja millä perusteella? Miksi jossain oppiaineessa tuntuu olevan kaikille ihmisille kuuluvaa ainesta enemmän kuin jossain toisessa oppiaineessa?

Lähellä on ajatus, että vallitsevat ratkaisut eri oppiaineiden perustietojen laajuudesta ja siis yleissivistyksen sisällöstä eivät perustu mihinkään objektiiviseen kriteeriin, vaan heijastavat lähinnä eri oppiaineiden opettaja- ja asiantuntijakuntien episteemis-poliittisia intohimoja ja tuntijakoneuvotteluissa ja opetussuunnitelmatyössä esiin tulevia yhteiskunnallisia voima- ja valtasuhteita. Jokaisen oppiaineen opettajan ja asiantuntijan intressien mukaista on määritellä mahdollisimman paljon oman oppiaineensa ja tieteenalansa esoteeris-spesifiä asiantuntijatietoa perus-

*”Jokainen yritys legitimoida oppiaineen opetus yleissivistykseen vetoamalla on vain naamioitu yritys säilyttää yleissivistys – viime kädessä kulttuuri – tietynlaisena tai muuttaa sitä tietynlaiseksi.”*

tiedoiksi. Marxin hengessä voisi lisätä, että intressi nousee viime kädessä aineellisesta perustasta: oppimääriä koskevat valtakunnalliset päätökset vaikuttavat välittömästi ja kauaskantoisesti eri oppiaineiden opettajien ja asiantuntijoiden toimeentuloon ja elämänlaatuun. Luulen myös, että monilla opettajilla ja asiantuntijoilla on myös aineellisesta perustasta riippumaton, oppiaineen asiantuntemuksen hankkimisen aikana sisäistynyt käsitys oman oppiaineensa erinomaisesta tärkeydestä. Useimmille opettajille ja asiantuntijoille oman oppiaineen yleinen merkitys lienee maailmankuvan tasolle kuuluva aksiooma, jonka totuus oletetaan kaikissa argumenteissa, tarkasteluissa ja epäilyissä, mutta jota itseään ei koskaan vedetä päivänvaloon tarkastelun kohteeksi. Jos ihminen on uhrannut 5–10 vuotta elämästään hankkiakseen jonkin oppiaineen asiantuntemuksen, hänen on vaikea ajatella toisin. Parhaat periaatteelliset mahdollisuudet aidosti kyseenalaistaa oman oppiaineen yleinen merkitys lienevät filosofeilla, jotka 3000 vuotta asiaa pohdittuaan eivät vielä ole päässeet selville edes siitä, mitä filosofia on.

Useimpien opettajien ja asiantuntijoiden lienee vaikea hyväksyä ajatus, että oman oppiaineen tiettyjen sisältöjen määrittely yleissivistykseksi ei perustuisi mihinkään objektiiviseen kriteeriin. Eikö muka ole olemassa tietoja tai käsityksiä, joiden *varmasti* voimme sanoa kuuluvan yleissivistykseen? On epäilemättä olemassa hiljainen – hiljainen siinä mielessä, että *kysymystä* yleissivistykseen kuulumisen perusteesta ei ole koskaan asetettu – konsensus siitä, että jotkut tiedot kuuluvat yleissivistykseen ja jotkut muut eivät. Useimmat lienevät sitä mieltä, että (suomalaisen) yleissivistykseen kuuluu esim. jonkinlainen näkemys suomalaisesta poliittisesta järjestelmästä, geenin käsitteestä tai eri maiden maantieteellisestä sijainnista, mutta ei esim. kirjolohen poikasten viljelyyn liittyvä tietous, paperikoneen toimintaperiaatteiden yksityiskohtien tuntemus tai

perhonsidonnain hienoudet. Jälkimmäisten katsotaan kuuluvan joko ammattitietoon tai harrastetietoon – asiantuntijatietoon. Ns. ”nippelitieto” ei myöskään kuulu yleissivistykseen. Tätä puhekielen termiä käytetään yleensä juuri torjumaan jokin yleissivistykseen kuulumattomana – ”nippeli” viittaa liian kapea-alaiseen, kokonaisuuden kannalta tarpeettomaan, irralliseen, epäolennaiseen. Yleissivistykseen ei myöskään lasketa kuuluvaksi tietoutta, josta mediointuneessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa muodostuu väestön valtaosan aktiivisin vapaa-ajan tajunnansisältö: tietoutta siitä, kuka on Janina Frostell, Kimi Räikkönen, seikkailija-Jutta ja miljonääri-Petteri...

Mutta miten tämä hiljainen konsensus on syntynyt? Eikö se itse asiassa ole peräisin viime kädessä juuri koulusta? Opettaessaan yleissivistyksen nimissä uusille sukupolville tiettyjä tietoja ja taitoja ja jättämällä joitakin tietoja ja taitoja opettamatta koulu koko ajan tuottaa hiljaista konsensusta siitä, mitä yleissivistys on. Koulussa ei opeteta jossakin muualla määriteltä tai itseksensä määrittyneitä yleissivistystä – *tiettyjä* tietoja ja taitoja opettaessaan koulu koko ajan määrittelee yleissivistystä. Näin hiljainen konsensus siitä, mikä kuuluu yleissivistykseen ja mikä ei, heijastaa viime kädessä eri oppiaineiden opettajien ja asiantuntijoiden kulloinkin vallitsevia yhteiskunnallisia episteemis-poliittisia voimasuhteita.

Tavallisin tapa yrittää perustella jonkin oppiaineen sisältöjen kuulumista yleissivistykseen ”objektiivisesti” lienee viittaus oppiaineen sisältöjen hallinnasta koituviiin *seurauksiin*. Historian opettajan tai asiantuntijan vastaus kysymykseen, miksi historia kuuluu yleissivistykseen, saattaisi olla väite, että historian tuntemus auttaa meitä ymmärtämään nykypäivän ilmiöitä. Psykologian opettaja tai asiantuntija taas sanoisi, että psykologian tuntemus auttaa meitä ymmärtämään kanssaihminen käyttäytymistä. Filosofian opettaja tai asiantuntija ehkä sanoisi, että filosofia auttaa meitä ymmärtämään, ettemme kunnolla ymmärrä juuri mitään. Tällaiset perusteluyritykset ovat kuitenkin kehämäisiä. Kehä tulee esiin, kun kysymme, mitä nykypäivän ilmiöiden ymmärtämisellä, kanssaihminen käyttäytymisen ymmärtämisellä tai ymmärtämättömyyden ymmärtämisellä tarkoitetaan. Ensimmäisellä tarkoitetaan nähdäkseni nykytilanteeseen johtaneiden prosessien ja kehityskulkujen tuntemusta eli – historiaa. Toisella tarkoitetaan ihmisen käyttäytymisen taustalla vaikuttavien mahdollisten syiden tuntemusta eli – psykologiaa. Kolmannella tarkoitetaan tietoon ja

ihmisen tietokykyyn liittyvien ongelmien tuntemusta eli – filosofiaa. Historia siis kuuluu perusteluyrityksen mukaan yleissivistykseen, koska se lisää historian tuntemusta, psykologia, koska se lisää psykologian tuntemusta, filosofia, koska se lisää filosofian tuntemusta.

Vastaaminen yleissivistykseen kuulumisen perustetta koskevaan kysymykseen edellä kuvatulla tavalla tietenkin siirtää alkuperäistä kysymystä vain eteenpäin: miksi historian tuntemus, psykologian tuntemus tai filosofian tuntemus kuuluvat yleissivistykseen? Uskon, että jokainen vastausyritys yleissivistykseen kuulumisen perustetta koskevaan kysymykseen nostaa esiin vain uuden ”miksi”-kysymyksen ja että mitään objektiivista tai oppiaineen ulkopuolista oikeuttavaa kriteeriä ei ole olemassa. Ajatus tiettyjen oppiaineiden sisältöjen tuntemuksen tärkeydestä palautuu viime kädessä käsitykseen *tiedon ja tietämisen itseisarvosta*, joka on peräisin antiikin Kreikasta ja joka edelleen näyttää elävän kulttuurissamme 1500- ja 1600-luvuilla syntyneen teknologisen tietokäsityksen – tieto on valtaa – rinnalla ja toistuvan myös opetussuunnitelmissa vuosikymmenistä toiseen. Koko yleissivistävä kasvatusihanne on peräisin antiikin Kreikasta, ja tiedon itseisarvon korostus on kuulunut sen ytimeen alusta pitäen. Korostuksen taustalla on lähinnä Platonin ja Aristoteleen käsitys järjestä ihmisen olemuksen ytimenä ja tiedon tavoittelusta ihmiselle *luontaisena* toimintana. Tavoitelllessaan tietoa sen itsensä vuoksi ihminen antiikin filosofien mukaan toteuttaa omaa luontoaan ja elää hyvää elämää.<sup>24</sup>

Yleissivistys on siis itseisarvo, eikä sen takana ole enää mitään, mikä voisi oikeuttaa sen. Yleissivistyksen käsitettä itseään sen sijaan käytetään oikeuttamaan monia asioita. Silloin kun esimerkiksi torjutaan epäilyjä oppiaineen opetuksen mielekkyydestä vetoamalla yleissivistykseen, yleissivistys toimii eräänlaisena perustelujen päätekohtana wittgensteinilaisessa mielessä.<sup>25</sup> Ilmaisu ”se ja se kuuluu yleissivistykseen” on vain eufemistinen tapa sanoa: sillä ja sillä tietoudella on kulttuurissamme itseisarvollinen asema ja jos haluat elää kulttuurissamme, sinun on hallittava tämä tietous. Voisimme yhtä hyvin sanoa myös: se ja se kuuluu kulttuuriimme. R. S. Peters onkin luonnehtinut yleissivistävää opetusta initiaatioksi kulttuuritradition.<sup>26</sup>

Yleissivistyksen käsittäminen joukoksi tietoja ja taitoja, joiden hallitseminen on *simällään* arvokasta ja hyvään elämään kuuluvaa, jättää kuitenkin ennalleen kaiken

sen, mitä edellä totesimme yleissivistyksen sisällön määrittelyn poliittis-ideologisesta luonteesta. Jokainen yritys sanoa, mikä on sinällään arvokasta ja hyvään elämään kuuluvaa eli kuuluu yleissivistykseen, on samalla normatiivinen yritys *vaikuttaa* yleissivistyksen – viime kädessä kulttuurin – sisältöön. Jokainen yritys legitimoida oppiaineen opetus yleissivistykseen vetoamalla on vain naamioitu yritys säilyttää yleissivistystä – viime kädessä kulttuuri – tietynlaisena tai muuttaa sitä tietynlaiseksi.

Jos siis filosofian tuntemus kuuluu yleissivistykseen, kuten se tällä hetkellä suomalaisessa koulujärjestelmässä ja yhteiskunnassa yhden pakollisen kurssin verran kuuluu, se tarkoittaa, että filosofian asian tuntijat ja opettajat ovat onnistuneet pyrki- myksessään toteuttaa omia episteemis-poliittisia intohimojaan ja kyenneet osaltaan vaikuttamaan yleissivistyksen sisältöön. Tervehdin tätä onnistumista ilolla, mutta pelkään pahoin, että perusteeni nousevat suoraan aineellisesta perustasta

#### Viitteet

1. Tomperi 2000, 31.
2. Hakala, Kopperi ja Nissinen 2002, 18.
3. Kotkavirta 1995, 11; kursivointi minun.
4. Eerolainen 2000, 54; kursivointi minun.

5. Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994, 37.
6. Eerolainen 2000, 54.
7. Uusikylä & Atjonen 2000, 100.
8. Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994, s. 93
9. Wittgenstein 1981, 90.
10. Elio 1984, 40.
11. Eerolainen 2000, 54.
12. Thorndike 1924, 98; Miettinen 1994, 66
13. Lehtinen & Kuusinen 2001, 127.
14. Mehtäläinen 1992, 25.
15. Kotkavirta 1995, 113
16. Mehtäläinen 1992, 26.
17. Mehtäläinen 1992, 25.
18. Hakkarainen, Lonka ja Lipponen 1999, 45–89.
19. Platon 1999, 269.
20. Lukion opetussuunnitelman perusteet 1994, 12–13.
21. ibid.
22. Venkula 1999, 12–15.
23. von Wright 1975, 24–25; Wittgenstein 1975, § 94–99.
24. Puolimatka 1997, 49–52.
25. Ks. Wittgenstein 1975.
26. Puolimatka 1997, 49.

#### Kirjallisuus

- Eerolainen, Juha. ”Lukion filosofian opettaminen filosofian opettamisena lukiossa”. *niin & näin* 2/2000.
- Elio, Keijo, *Didaktiikan kehityslinjoja antiikista nykypäivään*. Tampereen opettajankoulutuslaitoksen julkaisuja 1984.

- Hakala, O., Kopperi, M ja Nissinen, V., *Filo – opas aloittelevalle filosofille*. Tammi, Helsinki 2002.
- Hakkarainen, K., Lonka, K. ja Lipponen, L., *Tutkiva oppiminen. Älykkään toiminnan rajat ja niiden ylittäminen*. WSOY 1999.
- Kotkavirta, Jussi, *Filosofia koulunpenkillä*. Toim. Jussi Kotkavirta. Painatuskeskus, Helsinki 1995.
- Lehtinen, E. ja Kuusinen, J., *Kasvatustieteiden psykologia*. WSOY 2001.
- Lukion opetussuunnitelman perusteet*, Opetushallitus 1994.
- Mehtäläinen, Jukka, *Tiedollinen kasvatus ja ajattelun kehittäminen*. Opetushallitus 1992.
- Miettinen, Reijo, *Koulun muuttamisen mahdollisuudesta*. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Platon, *Teokset III*. Otava, Helsinki 1999.
- Puolimatka, Tapio, *Opetusta vai indoktrinaatiota?* Kirjayhtymä, Tampere 1997.
- Thorndike, E. L., ”Mental Discipline in High School Studies”. *The Journal of Educational Psychology XV(1)* 1924.
- Tomperi, Tuukka. ”Filosofian oppijärjestys”. *niin & näin* 2/2000.
- Uusikylä, K. ja Atjonen, P., *Didaktiikan perusteet*. WSOY 2000.
- Venkula, Jaana, ”Mitä yleissivistys on?” Teoksessa *Ritarit reaaliajassa*. Suomen UNESCO toimikunnan julkaisuja no. 76, Helsinki 1999.
- Wittgenstein, Ludwig, *Varmuudesta*. WSOY, Helsinki 1975.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia*. WSOY, Helsinki 1981.
- von Wright, G. H. . ”Wittgenstein varmuudesta”. Teoksessa Ludwig Wittgenstein *Varmuudesta*. WSOY, Helsinki 1975.

## TULEVAISUUTTA JO TÄNÄÄN TULOKESELLISESTI

Ekokem-konserni tarjoaa koko maan kattavasti ongelmajätealan ja ympäristöhuollon korkealuokkaisia palveluja, jotka täydentävät asiakkaiden omaa ympäristönsuojelutyötä. Palveluihin kuuluvat mm. ongelmajätehuoltopalvelut, erikoispuhdistuspalvelut teollisuudelle, maaperäkunnostus- ja ympäristörakentamispalvelut sekä ongelmajätteiden käsittely, hyödyntäminen ja loppusijoitus.

Ekokemin ympäristönsuojelun päämääränä on kokonaisvaltaisesti minimoida ongelmajätteiden käsittelyn haitat ympäristölle. Ekokemin sertifioitu laatu- ja ympäristöjärjestelmä täyttää ISO 9001 ja ISO 14001 -standardien sekä EMAS-asetuksen ja kemianteollisuuden RC-ohjelman vaatimukset.



# EKOKEM

KÄYTÄNNÖN TYÖTÄ YMPÄRISTÖN HYVÄKSI

EKOKEM OY AB, PL 181, 11101 Riihimäki  
Puh. 010 7551 000, Telefax 010 7551 300  
www.ekokem.fi

ARNE NEVANLINNA

## Meidän kello

*Työhuoneeni nurkassa jököttää kello. Se ei ole mikä tahansa kello. Sitä ei voi panna taskuun eikä ranteeseen eikä edes pöydälle, sillä pituutta komeudella on peräti kaksi metriä ja neljäkymmentä senttiä; todellinen kellojen Myllyrinne siis. Se seisoo ylpäesti suoraan lattian päällä omilla mahonkitassuillaan, tietoisena pitkästä historiastaan ja aatelisesta alkuperästään.*

NÄYTÄN VALOKUVAA kellosta lontoolaiselle huutokauppamiehelle. Kuultuaan mistä maasta olen, hän hymyilee alentuvasti ja kertoo, että sen arvo on noin tuhatviisisataa puntaa eli kaksituhattaviisisataa euroa. Alhaisen hinnan selitykseksi hän tarjoaa kysynnän puutetta. Markkinat tulvivat sekä oikeasti vanhaa että uusvanhaa tavaraa. Nykyaikaiset asuinhuoneet ovat matalia ja ostokykiset ihmiset ovat kiinnostuneita modernista. Se jää mainitsematta, että varmaan hänellä on provisiosopimus nurkan takana toimivan antiikkikauppiiaan kanssa, joka möisi sen edelleen moninkertaisella hinnalla. Markkina-arvon ja tunnearvon välinen kuilu on huimaava.

Sillä ne, jotka väittävät ettei esineillä ole tunteita, ovat väärässä.

Meidän kello käy ensin monta vuotta, pysähtyy äkkiä ja alkaa käydä uudelleen juuri ennen kuin paikalle hälytetty kallispalkkainen kelloseppä ei ole ehtinyt tehdä mitään muuta kuin laatia mentaalisen matkalaskun.

Toisinaan se pysähtyy neljä päivää vetämisen jälkeen, vaikka normaalikesäto on yksi viikko + yksi unohduspäivä, mutta parantaa tapansa kun moitin sitä kovaäänisesti.

Joskus se tekee lakon eikä palaa töihin ennen kuin olen onnistunut helvetinmoisen vaivannäön jälkeen sijoittamaan oikean paksuisen pahvinpalan tietyn tassun alle.

Silloin tällöin se sairastuu, kellolääkäri tulee ja vie yläosan mennessään. Kun vilkaisen torsoa, tunnen kaipausta ja keksin uudelleen sen vanhan viisauden, ettei todellista ystävyyttä yhdessä mitata vaan erossa.

Se on hyvällä tai huonolla tuulella, vaatii hellyyttä ja kuria, oikuttelee, kiukuttelee, osoittaa kiitollisuutta ja heijastaa omistajansa mielialoja ihan yhtä uskollisesti kuin lemmikkikoira tai -kissa.

Kaiken kukkuraksi se kieltäytyy löymästä silloin, kun kukaan ei ole kuulemassa.

**KUN OLIN LAPSI**, se oli nimeltään salin kello. Se kuului kodin itsestään selvään rekvisiittaan – kysyttäessä olisin varmaan olettanut, että kaikilla muillakin perheillä oli samanlainen laite omissa

saleissaan. Mutta toisaalta siihen tarttui muista mööpeleistä poikkeavaa hohtoa siksi, että sali oli samalla myös isäni työhuone. Sinne lapsilla oli asiaa vain joulun kaltaisina juhlapäivinä.

Lukiovuosinani kellon persoona sai uusia ulottuvuuksia. Oli sota, vanhemmat olivat paljon poissa, veljet rintamalla, pikkusiskosta ja palvelijoista ei ollut väliä eikä kavereista puutetta. Punaviini ruokasalin komerossa oli jatkuvan lant-raamisen myötä muuntunut ensin rooseeksi ja sitten valkoiseksi. Sitkeän etsinnän jälkeen apu löytyi läheltä eli viereisen huoneen kaappikellosta. Heilurin ja punttien alapuolisesta tilasta, jonka kaukonäköinen lontoolainen kelloseppä oli tehnyt täsmälleen oikean korkuiseksi, löytyi kokoelma pulloja. Totesimme, että varmaan nyt on se paha päivä, jonka varalta joku oli ne sinne piilottanut.

Sittemmin meidän kello siirtyi tajuntani taka-alalle, pois sellaisten tärkeämpien asioiden kuin arkkitehdiksi valmistumisen ja Suomen jälleentekentämisen tieltä, mutta kiinnostukseni kelloihin yleensä säilyi. Tunsin epämääräistä viehtymystä laitteeseen, koska se liittyi lapsuusmuistoihin (freudilainen selitys), tikitti sydämen tahdissa (biologinen selitys), toimi kohtuullisen hyvin (teknologinen selitys), symboloi valistusta (kulttuurinen selitys) tai edusti kontrollia (byrokraattinen selitys).

Mutta tärkein syy taisi sittenkin olla äidiltä opittu itsetarkoituksellinen täsmällisyys, minkä hän vuorostaan oli perinyt juristi-isältään. Kellojen tehtävä on paitsi näyttää myös kuuluttaa oikeaa aikaa. Kun herään öisin, mikä tapahtuu nykyään yhä useammin, odotan seuraavaa lyöntiä. Viimeistään puolen tunnin kuluttua tiedän mitä kello on, paitsi puolenyön jälkeen tietysti, jolloin voi kestää kokonaisen tunnin ennen kuin selviää oliko se puoli yksi vai yksi.

Isäni sisaren suhde aikaan oli erilainen. Kysymykseen paljonko kello on hän vastasi, että keittiön kello näyttää kahtatoista, mutta koska en muista onko se kaksi tuntia edellä vai jäljessä, oikea aika saattaa olla joko kymmenen tai kaksi. Vanhemmiten olen alkanut ymmärtää häntä paremmin, mutta yhtä

suvereenia suuripiirteisyyden ja loogisuuden yhdistelmää en ole pystynyt säilyttämään.

Kaappikellon juuret ovat Englannissa. Heilurin keksiminen 1600-luvun puolessavälissä vaati enemmän korkeutta kuin vanhat vieterikellot, mutta tarkkuus lisääntyi dramaattisesti. Nostamalla tai laskemalla heilurin painoa saan meidän kellon pysymään ajassa paremmin kuin elektronisesti säädellyn rannekelloni.

Ensin sitä kutsuttiin arkisesti nimellä *floor* tai *longcase clock*, vaikka vain kartanonomistajilla oli varaa moiseen ylellisyyteen. Uusi laite innosti maan johtajia pateettisiin yrityksiin käyttää sitä laivojen paikanmäärittelyyn, mikä olisi helpottanut merkittävästi brittiläisen imperiumin hallitsemista ja laajentamista. Heilurin vakaa ja laivan epävakaa liike olivat kuitenkin ikävässä ristiriidassa. Nähtyäni aiheesta laaditun filmin ajattelin, että kerrankin televisiosta on jotain hyötyä.

Aikanaan kaappikello yleisty kaikissa kansankerroksissa ja levisi muihin maihin. Koneisto ja koristelut köyhtyivät, mutta muunnelmat rikastuivat – suomalainen Könnin kello on sekin kaukainen sukulainen. Amerikkalainen viisuntekijä teki aiheesta laulun:

Oh, my grandfather's clock was too tall for the shelf.

So it stood ninety years on the floor.

It was taller by a half than the old man himself.

Though it weighed not a penny-weight more.

Anglosaksisessa maailmassa runollinen versio on syrjäyttänyt vanhan nimen. Jos kello oli korkeudeltaan alle 77 tuumaa eli noin 195 cm, se sai kuitenkin tyytyä nimeen *grandmother's clock* (meidän kellolla on mittaa turvalliset 95 tuumaa). Löydettyäni tiedot web-sivuilta ajattelin, että kerrankin internetistä on jotain hyötyä.

Minuun *grandfather's clock* ei vetoa romanttisuutensa vaan sattuvuutensa vuoksi, sillä meidän kello on tosiaan peräisin isoisäni kodista. Aikaisemmin ku-

vittelin, että se oli hää- tai huomenlahja nuoren parin ensimmäiseen kotiin Viipurissa joskus 1880-luvun alkuvuosina. Tämä on totta tai ei, mutta asiantuntijoiden yksimielisen väittämän mukaan se on rakennettu 1770-luvulla. Pääinvastoin kuin monasti muulloin, tällä kertaa uskoin heitä. Mahonkia ryhdyttiin käyttämään vasta 1700-luvun puolessavälissä. Voihan kello silti olla peräisin paljon myöhemmältä ajalta, minä kinasin. Kyllä kyllä, mutta niin kaapin, taulun kuin viisarien mallit ja koristeet määrittelevät tekohetken parin vuosikymmenen tarkkuudella, he vastasivat.

Kävi ilmi, että konventio oli niin ankara, ettei yksikään arvostaan ja toimeentulostaan kiinni pitävä kellontekijä uskaltanut kuvitellakaan valmistavansa mallia, joka ei enää ollut muodissa. Tämä argumentti vakuutti minut lopullisesti sen jälkeen kun huomasin, että niinhän asian laita on edelleenkin myös arkkitehtien kohdalla, paitsi että heidän muotinsa muuttuu parin vuoden eikä vuosikymmenen välein.

**KUN KELLO PYSÄHTYY** minä kuolen, oli äidilläni tapana sanoa. 94-vuotiaana hän joutui muuttamaan vanhainkotiin, mutta asunnosta hän ei halunnut luopua. Käykö kello varmasti, hän kysyi kun kävin häntä katsomassa, ja minä vakuutin että kyllä käy, vedän sen kerran viikossa kuten aina ennenkin. Aluksi tämä oli totta. Mutta sitten seinänaapurin ei enää kestänyt tyhjässä asunnossa öisin kaikkuvia kummitusmaisia lyöntejä ja kello oli pakko pysäyttää väkisin.

Äidilläni en kertonut mitään, eikä kestänytään kovin kauan kun hän kuoli 97 vuoden korkeassa iässä. Liioittelisin, jos sanoisin tunteneeni itseni tappajaksi, mutta jotenkin asia jäi vaamaan minua.

Nyt hänen kuolemastaan on kulunut kymmenen vuotta. Kun kuulen kellon säännöllisen tikityksen, tunnen yhteensuuluvuutta hänen kanssaan, koska meille kello on oikea vain silloin kun se käy. Kun kuulen kellon lyövän muistan, että hänelle oikea aika oli viisi minuuttia edellä, koska sen verran hän halusi varata aikaa noustakseen kaikessa rauhassa keinutuolista avaamaan radion tai

television. Kun vedän kellon sunnuntaihin, punttien takaa paljastuu vapisevala kädellä tehty liitukirjoitus, jossa hän ilmaisee tahtonsa jättää sen perinnöksi nimenomaan minun perheelleni.

Kello välittää minulle historiaa, kuvia äitini persoonallisuuden pikku omituisuuksista, kauan sitten kadonneista sukupolvista, viipurilaisista ja helsinkiläisistä säätyläiskodeista, brittiläisestä imperiumista ja luokkayhteiskunnasta, merenkulun menetetyistä merkityksestä, lontoolaisten kelloseppien kärsivällisistä aherruksesta, antiikkikaupan kiemuroista ja muodin säälimättömästä kierto-kulusta.

**MIKÄ ON MEIDÄN** kellon kohtalo sitten kun minä kuolen?

Ilkeämpi mahdollisuus on se, että tuottoahneet kiinteistönomistajat onnistuisivat kutistamaan normaalihintaisen asuntojen huonekorkeuden alle 95 tuuman. Silloin edessä olisi pakkomyynni jollekin tietämättömälle uusrikkaalle, sellaiselle jolla on varaa asua vanha-aikaisesti ja joka tyytyy nimittelemään vanhusta joko kaappi- tai lattiakelloksi. Pelkoa lievittää kuitenkin vahingonilon sekainen tyydytys siitä, että tulisi kestämään toiset 230 vuotta ennen kuin se on kerännyt yhtä paljon elämänsänsä kuin mitä meidän kellolla on jo nyt.

Mutta olettaakamme, että perillisillä on sekä halua että varaa säilyttää sekä kello että sen historia. Silloin symbolielämäni ei jatkuisi vain Hietaniemen sukuhaudan mullissa, missä ikuisen ikävän katkaisevat vain kirkonkellojen harvatahtinen kumina ja omaisten vielä harvatahtisemmat käynnit. Vaikka saattaisin ajan pitkään hermostua arkielämän hälinään ja puolitutuneittain toistuviin lyönteihin uskon silti, että kaikille osapuolille mieluisampi asuinsijani olisi nurkassa jököttävä *grandfather's clock*.

# hErmeEneutiikka



Hermeneutik (av grek. "hermeneuein" – tolka): tolkningskonst, lära om tolkningsmetoder; även beteckning för en filosofisk riktning, i vars tänkande tolknings- och förståelsebegreppen intar en central ställning; *klassisk* hermeneutik (Schleiermacher, Dilthey m.fl.), nyare *existentiell* (även "universell") hermeneutik (Heidegger, Gadamer m.fl.).

*Filosofisk uppslagsbok*

Hermeneutiikka. Tulkinta- ja selitysooppi klassisten tekstien ymmärtämiseksi (Friedrich Schleiermacherista alkaen). Tiede käsitteiden perusteista ja tulkinnasta, tulkintaa ja ymmärrystä korostava filosofinen suuntaus.

*Filosofian sanat ja konseptit*

Hermeneutik (von griech. *hermèneuein* Auslege-, Übersetzungskunst), Terminus (1) für die *Praxis der Auslegung* (Interpretation), die zum Verstehen führt, (2) für die *Theorie der Auslegung* als einer Reflexion auf die Bedingungen und Normen des Verstehens und seiner sprachlichen Kundgabe.

*Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*

L'herméneutique désigne traditionnellement l'art d'interpréter les textes sacrés ou profanes. Elle est tantôt identifiée à l'exégèse ou à la philologie, tantôt comprise comme une réflexion méthodologique sur la pratique de l'interprétation dans ces disciplines. Plus récemment, l'herméneutique a acquis le sens plus large d'une théorie philosophique de l'interprétation. Cette extension de sens tient sans doute à

une prise de conscience de plus en plus aiguë de la relativité de toutes les conceptions du monde.

*Encyclopédie philosophique universelle*

Hermeneutik (gr. *hermeneuein*, tolka), tolkningskonst, förståelselära.

*Filosofilexikonet*

Hermeneutiikka (kreik.). Tulkintaoppi, käsitteiden sisällyksen sekä ilmauksen ja tekstien merkityksen selittäminen.

*Filosofian sanakirja*

Hermeneutik ist die Kunst des *hermèneuein*, d.h. des Verkündens, Dolmetschens, Erklärens und Auslegens. Hermes hieß der Götterbote, der die Botschaften der Götter den Sterblichen ausrichtet. Sein Verkünden ist offenkundig kein bloßes Mitteilen, sondern Erklären von göttlichen Befehlen, und zwar so dass er diese in sterbliche Sprache und Verständlichkeit übersetzt.

*Historisches Wörterbuch der Philosophie*

Hermeneutik und Gesellschaft. Die Konstruktion hermeneutischer theoretischer Vehikel zur Erklärung der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Verstehens hat ganz ähnliche ideologische Gründe wie die Abstinenz gegenüber der Geschichte der Produktion und Reproduktion, der sozialen Bewegungen und der Klassenkämpfe.

*Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im. 19. und 20. Jahrhundert*

Herméneutique. Du grec *hermèneuein*, « interpréter ». Terme originellement théologique, qui désigne la méthodologie propre à l'interprétation de la Bible; l'herméneutique dépend de l'exégèse linguistique et historique mais ne s'y limite pas. Le mot est passé dans l'usage laïque pour désigner tout effort d'interprétation scientifique, et si possible exhaustive, d'un texte ardu.

*Vocabulaire Bordas de la philosophie.*



# Hermeksen viesti

Ei ole perusteetonta väittää, että päättyneen vuosisadan filosofisten koulukuntien kilpalaulannassa vei hermeneutiikka lopultakin voiton. Se ei ole kokenut sitä hetkellisen loiston ja äkkinäisen sammumisen kohtaloa, joka luonnehtii joitakin 1900-luvun filosofian virtauksia. Se ei myöskään ole ajautunut peruslähtökohdat kyseenalaistavaan sisäiseen kriisiin, joka vuosituhannen vaihteessa on johtanut yritelmiin pystyttää näivettyneiden suuntausten raunioille erilaisia 'postfilosofioita'. Eikä se ole taantunut vanhojen mestarien ajatusten aatehistorialliseksi lähiluvuksi, kuten joillekin koulukunnille on käynyt. Mistä tämä johtuu?

Ehkä varteenotettavin vastausehdotus on se, että toisin kuin useat muut 1900-luvun filosofian suuntauksat, hermeneutiikka on pystynyt sekä perinnettään unohtamatta jatkuvasti uudistumaan että menestyksellisesti puhuttelemaan erityistieteitä ja niiden parissa toimivia tutkijoita. Tulkittamisen ja ymmärtämisen peruskysymykset ja hermeneuttisen filosofian niihin ehdottamat vastaukset ovat saaneet suopean vastaanoton kaikkien ihmistieteiden käytännön tutkimuksen piirissä. Ja mikä vielä tärkeämpää, dialogi on toiminut myös toiseen suuntaan. 1900-luvun hermeneuttisen filosofian keskeiset innovaatiot ovat tapahtuneet erityisheremeneutiikoista ja eri ihmistieteistä saatujen vaikutteiden kautta. Hans-Georg Gadamerille ne olivat klassillinen filologia ja juridinen hermeneutiikka, Paul Ricœurille teologinen hermeneutiikka, psykoanalyysi ja strukturalistinen kielitiede.

Suomalaisen filosofian hieman kapealaisessa kentässä hermeneuttisen filo-

sofian, kuten monen muunkin merkittävän 1900-luvun filosofian koulukunnan, vaikutusala on ollut voimakkaimmillaan pikemminkin erityistieteiden piirissä. Mutta myös filosofian saralla on tutkittu hermeneutiikkaa. Huomionarvoisia ovat esimerkiksi Martin Kuschin monografia *Ymmärtämisen haaste*. Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu 1986 ja Erna Oeschin *Tulkinnasta. Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa*. FITTY, Tampere 1994. Teologisen hermeneutiikan piiristä voidaan mainita esimerkiksi Miikka Ruokasen *Hermeneutica moderna*. Gaudeamus, Helsinki 1987 ja Björn Vikströmin *Verkligheten öppnar sig. Läsning och uppenbarelse i Paul Ricœurs bibelhermeneutik*. Åbo akademis förlag, Åbo 2000. Juridista hermeneutiikkaa edustavat esimerkiksi Kauko Wikströmin *Oikeuskäytännön tulkinnasta*. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 1979 ja allekirjoittaneen *Right and Prejudice. Prolegomena to a Hermeneutical Philosophy of Law*. Helsingin yliopisto, Helsinki 2002. Kasvatustieteen näkökulmasta hermeneutiikkaa on käsitelty mm. Pauli Siljander teoksessa *Hermeneuttisen pedagogiikan pääsuuntauksat*. Oulun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunta, Oulu 1988. Luettelo ei ole lähimainkaan kattava. Milteipä jokainen teoreettisesti painotunut tutkimus minkä tahansa ihmistieteen alalla ottaa tavalla tai toisella kantaa hermeneutiikan haasteeseen, ymmärtämisen ratkaisemattoman ongelman pohdintaan.

*Jarkko Tontti*



# HERMENEUTIikka TIEDONALUEIDEN JÄRJESTELMÄSSÄ DANNHAUERISTA SCHLEIERMACHERIIN

Quot capita, tot sensus.

*Hermeneutiikka on muodissa. Tosin kiusallisen epämääräisellä tavalla, sillä aina ei ole selvää, mistä puhutaan, kun puhutaan hermeneutiikasta. Ajassamme näyttää olevan trendikästä puhua hermeneutiikasta kulttuurin yhteisenä kielenä tai kutsua apuun hermeneutiikkaa, kun halutaan päästä eroon positivismin ongelmista – itse positivismia sen tarkemmin määrittelemättä. Kaikella keskustelulla on luonnollisesti paikkansa, mutta se mikä mielestäni puuttuu, on kriittinen keskustelu hermeneutiikasta – sen paikasta filosofian ja tieteen kentällä, sen luonteesta ja myös sen historiasta. Tätä keskustelua pyrin kirjoituksessani käymään. Näkökulmani on historiallinen ja mielenkiintoni kohdistuu erityisesti kysymykseen, miten hermeneutiikan paikka tiedonalueiden sisällä määrittyi 1600-luvulta 1800-luvun alkuun, siis modernin tieteen ja filosofian syntyajoista Friedrich Schleiermacherin (1768-1834) filosofiseen hermeneutiikkaan. Historiallinen tarkastelu historian itsensä vuoksi ei välttämättä ole kiinnostavaa, mutta historia voi avata tuoreen näkökulman myös nykypäivään nostamalla esiin niitä ehtoja, jotka tekevät mahdolliseksi uusien filosofisten ja tieteellisten kysymysten asettamisen. Ajatus historian ajankohtaisuudesta sopii erityisesti hermeneutiikan tarkasteluun.*

TÄMÄN PÄIVÄN filosofisessa keskustelussa termillä ”hermeneutiikka” viitataan yleensä niin sanottuun filosofiseen hermeneutiikkaan, jonka juuret ovat Martin Heideggerin hermeneutiikassa filosofiassa, ja jonka merkittävimpänä edustajana voidaan pitää Hans-Georg Gadameria.<sup>2</sup> Heideggerin fundamentaaliontologian perustalle rakentuneen filosofisen hermeneutiikan merkitys on ollut sen kyvyssä edelleenkehittää ja tematisoida *Sein und Zeit* -teokseen sisältyvää ymmärtämisen analyysia. Olemisen ymmärtämisen yksipuolinen korostaminen on kuitenkin tuonut hermeneutiikan sisälle myös näköalattomuutta ja hämmennystä hermeneutiikan tehtävän suhteen. Tämä näkyy mielestäni hyvin niissä keskusteluissa, joissa hermeneutiikkaa yritetään liioitellusti varjella ”tieteellisyydeltä”. Juuri tiedettä, tietoa ja tiedonalueiden luonnetta koskevassa keskustelussahan, joka alkoi leimallisesti 1600-luvulla, myös tämän päivän hermeneutiikan ydinkysymykset ovat muotoutuneet. Tätä keskustelua aion jatkossa tarkastella rajaten tarkasteluni pääasiallisesti saksankielisellä alueella käytyyn keskusteluun.<sup>3</sup>

## Moderni tiede ja rationalistisen hermeneutiikan synty

Kiinnostus hermeneutiikkaa kohtaan kasvoi selvästi 1600- ja 1700-luvuilla. Lisääntyneen kiinnostuksen taustalta voidaan löytää niin modernin luonnontieteen nousu ja itsenäistyminen, joka teki ajankohtaiseksi kysymyksen tulkitsevien tieteiden asemasta tiedonalueiden sisällä, kuin valistukseen liittyvä järjen korostaminen, joka horjutti sitä perustaa, jolle tulkitsevien tieteiden tiedolliset lähtökohdat olivat rakentuneet. Modernin luonnontieteen myötä syntyneet tieteelle asetettavat vaatimukset – totuuden vaatimus, verifoinnin vaatimus, metodin vaatimus ja tieteen kielen vaatimus – pakottivat itsereflektioon myös tulkitsevien tieteiden sisällä. Huomionarvoista on, että hermeneutiikka, kun sitä alettiin määritellä tiedon alueena, liitettiin yhä selkeämmin filosofiaan tai se nähtiin filosofian osa-alueena. Tämä tarkoitti selkeää suuntautumista kohti yleistä hermeneutiikkaa, siis ajatusta, että erityisten hermeneutiikan osa-alueiden – raamatun tulkinta, juridiikka, klassisten tekstien tulkinta – taustalta voidaan löytää yleisiä tulkinnan periaatteita, joiden tutkimiseen hermeneutiikan pitäisi suuntautua.

Tämä vaihe hermeneutiikan historiassa on jäänyt yllättävän tuntemattomaksi jopa sellaisissa tutkimuksissa, joissa ihmistieteiden tietoteoreettisten lähtökohtien tarkastelu on saanut paljon huomiota. Niinpä esimerkiksi Hans-Georg Gadamer, jonka *Wahrheit und Methode* -teoksen toinen osa tarkastelee hermeneutiikan historiaa, viittaa kyllä tähän miltei kirjoittamattomaan lehteen hermeneutiikan historiassa, mutta sivuuttaa itsekin hyvin lyhyesti tämän vaiheen.<sup>4</sup> Toisaalta hän korostaa 1700-luvun hermeneutiikan merkitystä romanttisen her-





*”Minkäänlaista ajatusta tiedostamattomasta, joka niin voimakkaasti hallitsee modernia ja varsinkin filosofista hermeneutiikkaa ei 1700-luvun rationalistiseen hermeneutiikkaan sisälly. Oikeastaan tämä voidaan tulkita niinkin, että siihen ei varsinaisesti sisälly ajatusta tekijästä.”*

meneutiikan synnylle, erityisesti Schleiermacherin ajattelulle. Kuitenkin jo 1600-luvulla, johon termin ”hermeneutiikka” vaikiintuminen voidaan ajoittaa, muotoutui kuva erillisestä opinalueesta, joka suuntautui tulkitsevien tieteiden yleisten tiedollisten ehtojen pohtimiseen. Erityisen kiinnostavaa on, miten hermeneutiikka ja logiikka tässä yhteydessä rinnastettiin toisiinsa.

Jean Grondin korostaa tässä suhteessa saksalaisen Johann Conrad Dannhauerin merkitystä uudenlaisen hermeneutiikan luoja. Erityisen kiinnostavana Grondin pitää sitä, että Francis Baconin ja René Descartesin aikalaisena Dannhauer pyrki kehittämään hermeneutiikkaa nimenomaan metoditieteenä. Teoksessaan *Idea boni interpretis* (1630) Dannhauer alkoi puhua filosofisesta hermeneutiikasta, joka on universaali siinä mielessä, että se on sovellettavissa kaikkiin tieteisiin. Dannhauer katsoi, että valmistavana tieteenä hermeneutiikka toimii traditionaalisen logiikan täydennyksenä. Logiikka tarkastelee kielen suhdetta totuuteen, hermeneutiikka kielen merkityksiä. Tässä mielessä hermeneuttinen esityö on välttämätön kaikille tieteille.<sup>5</sup>

Hermeneutiikan kehittymisen kannalta käänteentekeväksi muodostui kuitenkin 1700-luku, koska silloin alettiin pohtia monia niistä ongelmista, joiden kanssa hermeneutiikka edelleenkin painiskelee – esimerkiksi tekijyyden ongelmaa. Pohdinnoille antoi kuitenkin leimansa ajan rationalistis-empiristinen ajattelumalli ja mekanistinen maailman- ja ihmiskuva. Tämä kehys on tärkeää pitää mielessä myös silloin, kun pyritään tulkitsemaan joitakin ajalle ominaisia – hyvin moderneiltakin vaikuttavia – käsityksiä liittyen tulkintaan ja ymmärtämiseen.

Saksalaista 1700-luvun tieteellis-filosofista keskustelua on vaikea tarkastella viittaamatta saksalaisen tieteen merkittävään auktoriteettiin ja valistusajattelijaan Christian Wolffiin (1679–1754), jonka tavoitteena oli rationalistis-empiristinen kaiken kattava tieteiden järjestelmä. Wolff ei tehnyt eroa luonnontieteiden ja ihmistieteiden välille, sillä järjen lait ja oikea looginen metodi takasivat sen, että luonnonilmiöistä ja teksteistä saatava tieto on yhtä varmaa. Tämän hän tuo esille teoksessaan *Philosophia rationalis sive logica*<sup>6</sup> (1720), jossa hän tarkastelee myös hermeneutiikkaa ja esittelee sen neljä periaatetta: 1. Tekijän mielen tutkiminen ymmärtämisen ja tulkinnan päämääränä 2. Ymmärtämisprosessin universaalisuus 3. Ymmärtämisen kohteena olevan tekijän rationaalisuus ja 4. Tulkitsijan mahdollisuus ymmärtää tekijä paremmin kuin tekijä itse. Tulkintaprosessissa tulkitsijan tehtävä on liittää sanoihin samat käsitteet, jotka tekijä on sanoihin liittänyt.<sup>7</sup> Nämä periaatteet muodostavat taustan 1700-luvun kahden merkittävän hermeneutikon ja Wolffin oppilaan Johann Martin Chladieniuksen (1710–1759) ja Georg Friedrich Meierin (1718–1777) ajatuksille.

## Järkeviä ajatuksia järjestä

Wolffin ajatusten ja aikakauden hengen vaikutus on selvästi nähtävissä Chladieniuksen teosten nimissä, joista hermeneutiikan kannalta tärkeitä ovat *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742) ja *Vernünftige Gedanken von dem Wahrscheinlichen und desselben gefährlichen Missbrauche* (1748). Molemmat teokset ovat jo lähtökohtaisesti sitoutuneet järjen universaalisuuden ideaan, mutta mihin tämä idea kiinnittyy? 1700-luvulla geometrisen metodin ideaali saavutti yhä vankemman jalansijan ja sen mahdollisuuksia inhimillisen tietämyksen eri alueilla pohdittiin laajasti, ennen kaikkea Manner-Euroopassa. Geometrisen metodin paradigmaattinen malli alettiinkin nähdä hyödyllisenä myös yleisen hermeneutiikan kehittämiseksi.<sup>8</sup> Mielestäni tämä malli korostuu kuitenkin tiedon esittämisen muodon ideaalina, toisin sanoen ajatuksena tulkitsevista tieteistä aksiomaattisena järjestelmänä, jossa johtopäätökset voidaan johtaa hyväksytyistä ensimmäisistä periaatteista. Toisin kuin myöhemmässä modernissa hermeneutiikassa, näihin periaatteisiin sellaisenaan ei katsottu liittyvän erityisiä ongelmia. Niinpä jo Benedictus Spinoza teoksessaan *Tractatus theologico-politicus* (Teologis-poliittinen tutkielma) (1670), jossa tulkintaa koskevat kysymykset saavat paljon huomiota, toteaa, ettei pyhien kirjoitusten tulkinta eroa luonnon tulkinnasta. Se etenee tutkimalla näitä kirjoituksia ja johtamalla niiden tekijöiden intentiot sallittuina johtopäätöksinä fundamentaalisista periaatteista.<sup>9</sup> Tällä tavalla kuka tahansa kykenee erottamaan pyhissä kirjoituksissa sen, mikä ylittää ymmärryksen siitä, mikä voidaan tietää järjen luonnollisessa valossa.

Vertailtaessa 1700-luvun ja 1800-luvun hermeneutiikkaa, on selvää, että itse ymmärtämisen käsite muodostuu merkittäväksi niiden väliseksi vedenjakajaksi. Jos 1800-luvulta alkaen hermeneutiikan ydinkysymykseksi on muotoutunut kysymys, miten ymmärtäminen ylipäättään on mahdollista, ovat 1700-luvun hermeneutikot kiinnostuneita niistä menetelmistä, joilla ymmärtämisen esteet voidaan poistaa. Tämä ero on tärkeää muistaa, kun tarkastellaan Chladieniuksen hermeneutiikkaa sillä hän oli täysverinen järjen aikakauden edustaja. Myös Chladienius kehittää yleistä hermeneutiikkaa ja hän tuo kiistämättä esiin uudenlaisia käsitteitä, joita on myöhemmin nostettu esiin esimerkiksi filosofisessa hermeneutiikassa. Näistä käsitteistä ehdottomasti kiinnostavin on näkökulman (*Sehe-Punkt*) käsite, mutta sen taustalla vaikuttava ihmiskuva on varsin erilainen kuin filosofisessa hermeneutiikassa ja laajemmin modernissa subjekti-keskustelussa muotoutunut.

Chladieniuksen näkökulman käsite lepää kahden distinktion varassa. Ensinnäkin totuus jakaantuu toisaalta järjen totuuksiin toisaalta vain faktuaalisiin totuuksiin. Tähän liittyy toinen dis-

tinktio, joka koskee tiedon varmuutta. Järjen totuuksista saamamme tieto on ehdottoman varmaa kuten tieto matematiikan tai logiikan totuuksista. Faktuaalisista totuuksista saamamme tieto on vain todennäköistä ja juuri niihin liittyy näkökulman käsite. Chladieniuksen tärkein esimerkki tässä yhteydessä on historiallinen tieto.<sup>10</sup> Chladienius ei kuitenkaan tähtää minkäänlaiseen yksilöllisen näkökulman hyväksymiseen sillä totuuden kriteerinä on aina todellisuus itsessään – se miten todellisuus on, ja miten asiat ovat todella tapahtuneet. Näkökulman käsitteen taustalla onkin nähtävissä rationalistiseen hermeneutiikkaan paljon vaikuttaneen Gottfried Wilhelm Leibnizin (1646-1716) monadin käsite – siis ajatus ennalta asetetun harmonian mukaisesta parhaasta mahdollisesta maailmasta, jota jokainen yksittäinen monadi tarkastelee omasta näkökulmastaan. Tähän viittaa sekin, että kirjoittaessaan näkökulmasta Chladieniuksen esimerkit usein liittyvät juuri konkreettiseen *näkö*-kulmaan, siis siihen ruumiiseen sidottuun paikkaan, josta kukin maailmaa tarkastelee.<sup>11</sup> Paikallisuuden seurauksena näkökulma luonnollisesti tulee sidotuksi ajallisuuteen ja historiaan.

Todennäköisyyden käsitteellä on Chladieniuksen ajattelussa tärkeä sija ja se tarjoaa myös parhaan näkökulman hänen hermeneutiikkaansa, sillä kuten hän sanoo, niihin tiedonalueisiin, joihin todennäköisyys luonnostaan liittyy, kuuluu myös hermeneutiikka.<sup>12</sup> Chladieniukselle on selvää, että kun tarkastelun kohteena ovat kirjoitetut dokumentit, ei täydelliseen tiedonvarmuuteen ole mahdollista päästä. Viitaten edellä mainituihin Wolffin periaatteisiin, emme koskaan voi olla täysin varmoja, että tulkitsijoina liitämme sanoihin samat käsitteet, jotka tekstin kirjoittaja on sanoihin liittänyt.<sup>13</sup> Hermeneutiikan tehtävänä on kuitenkin pyrkiä varmaan tietoon poistamalla ymmärryksen esteitä.<sup>14</sup> Jotta esteet voidaan poistaa, ne on paljastettava. Ymmärryksen esteenä olevien hämäryksien systemaattinen esitleminen on toinen Chladieniuksen hermeneutiikan aspekti, jolla on ollut heijastusvaikutuksia moderniin ja filosofiseen hermeneutiikkaan.

Hän mainitsee ensin hämärydet, jotka liittyvät korrutuneisiin teksteihin, puutteelliseen kielitaitoon tai kielen itsensä hämäryksiin. Näiden hämäryksien poistaminen on varsinaista tulkintaa edeltävän tekstikritiikin tehtävä. Kiinnostavampaa on kuitenkin sellainen hämäryys, jonka syynä on puutteellinen taustatieto. Tähän liittyvässä keskustelussaan Chladienius viittaa tilanteeseen, jossa kieli vaikuttaa selvältä, mutta emme kuitenkaan ymmärrä, mitä tekijä tahtoo käsitteillään sanoa. Toisin sanoen itse asia, josta puhutaan jää meille käsitämättömäksi.<sup>15</sup> Esimerkkinä voidaan mainita klassiset tekstit, jotka ovat meille ajallisesti etäisiä. Periaatteessa myös nämä hämärydet ovat poistettavissa filologis-historiallisin menetelmin ja luottamalla psykologisiin lainalaisuuksiin, joilla Chladienius ei suinkaan viittaa minkäänlaisiin yksilöpsykologisiin lähtökohtiin vaan siihen tosiasiaan, että ihminen on rationaalinen olento, jonka oletetaan toimivan rationaalisesti. Tämä ajatus on tärkeä sillä se paljastaa mainitsemani eron 1700-luvun ja oman aikamme käsityksissä koskien tekijän intentioita. Chladieniukselle tekijä on joukko rationaalisia valintoja. Esimerkiksi kirjoittamisen lajin tai tyylin valitessaan kirjoittaja sitoutuu niille ominaisiin sääntöihin. Näiden sääntöjen tulee ohjata tietysti myös tulkitsijan ymmärrystä.<sup>16</sup> Merkilläpantavaa on, että tekijän valinnat ovat tietoisia valintoja. Minkäänlaista ajatusta tiedostamattomasta, joka niin voimakkaasti hallitsee modernia ja varsinkin filosofista hermeneutiikkaa ei 1700-luvun rationalistiseen hermeneutiikkaan sisälly. Oikeastaan tämä voidaan

tulkita niinkin, että siihen ei varsinaisesti sisälly ajatusta tekijästä.

1800-luvun alusta lähtien hermeneutiikan sisällä käytyä keskustelua on hallinnut muodossa tai toisessa kysymys toisudesta, mutta onko tällä kysymyksellä sijaa Chladieniuksen ajattelussa? Pinnallisesti katsoen vastaus on kielteinen. Hänen hermeneutiikkaansa sisältyy kuitenkin ajatuksia ja käsitteitä, joiden kehittyminen koko voimaansa tuli mahdolliseksi vasta ymmärtämisen käsitteen uudelleentulkinnan myötä saksalaisen idealismin ja saksalaisen varhaisromantiikan jälkimainingeissa, erityisesti Schleiermacherin mutta myös Friedrich Schlegelin ja Johann Gustav Droysenin ajattelussa. Viittaan tässä varsinkin näkökulman ja siihen potentiaalisena sisältyvän horisontin käsitteisiin, joihin toiseuden käsite on 1800-luvulta lähtien kietoutunut. Ja sanoohan Chladieniukseenkin, että emme koskaan voi täydellisesti asettua toisen näkökulmaan.

### Perustan periaate

Vaikka Chladienius ja Meier ovat molemmat Wolffin oppilaita ja ottaneet vaikutteita Leibnizin ajattelusta, ovat he ajatteli-joina ja kirjoittajina hyvin erilaisia. Jos Chladienius tekee laajaa ja yksityiskohtiin menevää analyysia niin Meier kirjoittaa fragmentaarisesti ja tiiviisti yleisistä periaatteista. Molemmat pyrkivät yleiseen hermeneutiikkaan, mutta Meierille se tarkoittaa hermeneutiikan sääntöjen lisäksi hermeneutiikan perustan tutkimista. Tässä mielessä Meierin *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* on filosofisempi kuin Chladieniuksen edellä esiteltyt teokset.<sup>17</sup> Molemmat ovat kuitenkin sitoutuneet rationalismin periaatteisiin.

Meierin tulkintaa käsittelevä teos on jo lähtökohdiltaan kiinnostava sillä hän alistaa hermeneutiikan merkkiteelle (*Charakteristik*). Meierin sanoin: ”Karakteristiikka on merkkejä tutkiva tiede. Koska hermeneutiikka käsittelee merkkejä, on se karakteristiikan osa ja lainaa peruslauseensa (*Grundsätze*) yleiseltä merkkiteeltä.”<sup>18</sup> Teos sijoittuu hermeneutiikan ja semiotiikan välimaastoon, sillä sen ytimessä on merkin käsite, jonka varaan Meier tulkinnan teoriaansa rakentaa. Hän ei kuitenkaan ole kiinnostunut vain merkkiteestä vaan hermeneutiikan tieteilisyydestä ja tulkitsevan tiedon varmuudesta: ”Koska hermeneutiikka on tiede, pitää sen johtaa tulkinnan säännöt, ei pelkästään oikeista vaan myös kumoamattoman varmoista peruslauseista. Näihin kuuluvat yleisen merkkiteeten peruslauseiden lisäksi metafysiikan ja kokemuksen peruslauseet.”<sup>19</sup> Tämän jälkeen Meier esittelee teoksensa disposition, jonka mukaisesti teos jakaantuu kahteen pääkappaleeseen, teoreettiseen ja käytännölliseen. Teoreettisen osan ensimmäinen alaluku tarkastelee kaikkien merkkien tulkintaa ja toinen alaluku puheen (ja kirjoituksen) tulkintaa.

Mutta miksi Meier valitsee merkin tarkastelunsa kohteeksi? Koska merkin käsitteen avulla hän uskoo kykenevänsä rakentamaan tiedon systeemin, jossa tulkinnan säännöt voidaan johtaa metafysisistä periaatteista. Siksi hän aluksi jakaa merkit luonnollisiin (*natürliche Zeichen*) ja mielivaltaisiiin (*willkürliche Zeichen*). Puhuessaan luonnollisista merkeistä Meier viittaa Leibnizin ajatukseen parhaasta mahdollisesta maailmasta, jossa suurimmassa mahdollisessa moneudessa toteutuu suurin mahdollinen ykseys, ja jossa jokaista oliota voidaan tarkastella merkinä, joka viittaa jokaiseen muuhun olioon, menneeseen, nykyiseen ja tulevaan. Tässä maailmassa kaikki oliot toteutuvat samaa suurta yhteistä päämäärää.<sup>20</sup> Meierin ajatus ei var-

masti ole kaikkein selkeimpiä, mutta jos viittaussuhde muutetaan syy/seuraus-suhteeksi, saadaan Meierin kaipaama metafyyminen peruslause, perustan periaate, siis ajatus, että kaikella on syynsä. Tähän tulisi sitten liittää tulkinnallinen periaate, jota Meier kutsuu hermeneuttiseksi kohtuudeksi (*hermeneutische Billigkeit*) ja jota voidaan pitää luonteeltaan eettisenä: ”Hermeneuttinen kohtuus on tulkitsijan taipumus pitää niitä merkityksiä hermeneuttisesti tosina, jotka parhaiten sopivat yhteen merkkien luojan täydellisyyksien (*Vollkommenheiten*) kanssa.”<sup>21</sup> Jumalan merkkejä tulee siis tulkita niin, että tulkinta mukautuu parhaan mahdollisen maailman täydellisyyteen.<sup>22</sup>

Tärkeä kysymys Meierin tiedon systeemin kannalta koskee luonnollisten merkkien ja mielivaltaisten merkkien suhdetta. Hän ei itse tähän kysymykseen suoraan vastaa, mutta mielestäni on mahdollista tulkita niin, että hänellä on mielessään jonkinlainen jäljittelysuhde sillä merkkien luojana myös ihmisen täydellisyyksiin kuuluu noudattaa ”ykseus moneudessa”-periaatetta. Tämähän oikeastaan seuraa jo loogisestikin parhaan mahdollisen maailman periaatteesta. Meierin systeemin kannalta tärkeää on, että näin hän näyttäisi asettavan perustan periaatteen ja merkkien tulkinnan ikään kuin samalle ontologiselle tasolla. Ihmisen luomat mielivaltaiset merkit ovat luonnollisten merkkien epätäydellisiä jäljitelmiä ja niihin liittyvä tieto vain todennäköistä.<sup>23</sup> Mutta hermeneuttisen kohtuuden periaate toimii myös tällä alueella: ”Tulkitsijan, joka tulkitsee mielivaltaisia merkkejä, täytyy pitää niitä merkityksiä hermeneuttisesti oikeina, jotka parhaiten sopivat merkkien luojan täydellisyyksiin.”<sup>24</sup>

Meier erittelee useita täydellisyyksiä. Kiteytyksenä voidaan kuitenkin sanoa, että olio tai asia on Meierin mukaan täydellinen, kun kaikki sen ainesosat pyrkivät yhteiseen päämäärään. Jos siirrytään pois parhaan mahdollisen maailman tasolta konkreettisempiin olioihin, voidaan kysyä, mitä Meierin periaate edellyttää esimerkiksi tieteelliseltä tekstiltä tai taideteokselta, ja mitä vaatimuksia se asettaa tulkitsijalle. Merkkien yleisen esittelyn jälkeen Meier siirtyykin tarkastelemaan tekstejä ja niiden tulkintaa. Mutta onnistuuko hän liittämään käytännöllisemmät ajatuksensa perustaa koskeviin pohdintoihin riippuu osittain siitä, suostummeko noudattamaan hermeneuttisen kohtuuden periaatetta Meierin oman tekstin suhteen. Teorian ja käytännön yhteensovittamisen vaikeudesta myös Meierillä kertoo se, että teoksen teoreettinen osa sisältää 248 pykälää mutta käytännöllistä tulkinnantaitoa käsittelevä osa 24. Meierin tiedon systeemin kannalta ongelmallista on myös se, että hänen tulkinnan teorialta edellyttämänsä kokemuksen peruslauseet jäävät siinä hahmottomiksi ja hämäriksi. Hänen antamansa yleisen luonnehdinnan mukaan kokemuksen peruslauseet johdetaan aistikokemuksesta, mutta niiden suhde hermeneutiikkaan jää lopultakin avoimeksi. Wilhelm Dilthey on luonnehtinut Meierin yleistä hermeneutiikkaa systeemiksi tai rakennelmaksi, jossa on pimennetyt ikkunat, joiden läpi ei voi nähdä. Dilthey jatkaa, että vaikutusvaltainen hermeneutiikka saattoi kehittyä vain mielessä, jossa virtuoosimainen filologisen tulkinnan taito yhdistyi nerokkaaseen filosofiseen ajatteluun. Tällainen ajattelija oli Diltheyn mukaan Schleiermacher.<sup>25</sup>

### Kohti ymmärtämisen analyysia

Chladenius ja Meier eivät ole olleet tarkasteluni kohteena vain sen vuoksi, että heitä voidaan pitää 1700-luvun rationalistisen hermeneutiikan paradigmaattisina edustajina. Molemmat

*”Karakteristiikka on merkkejä tutkiva tiede. Koska hermeneutiikka käsittelee merkkejä, on se karakteristiikan osa ja lainaa peruslauseensa (Grundsätze) yleiseltä merkkitieteeltä.”*

Georg Friedrich Meier

myös edustavat 1700-luvun ihannetta tiedon systeemin rakentamisesta. Heidän yleiset hermeneutiikkansa ovat kuitenkin kiinnostavia myös siksi, että ne tuovat esiin tieteellisen ajattelun toimintamalleja tilanteessa, jossa uusi tiede on syntyvässä, ja nostavat esiin kysymyksen asettamisen tapoja ja niitä tiedollisia taustoja, joista vastauksia etsitään. Tällä tavalla ne antavat mahdollisuuden ymmärtää, mitä tarkoitetaan tieteellisen ajattelun historiasidonnaisuudella.

Ajan henki oli kuitenkin muuttumassa ja järjen ylikorostus ja luonnontieteiden synnyttämä mekanistinen maailmankuva aiheuttivat 1700-luvun lopussa kriittisen vastareaktion, joka kiteytyi saksalaisessa idealismissa ja saksalaisessa varhaisromantiikassa. Hermeneutiikkaan liittyen se tarkoitti, että rationalistisen hermeneutiikan ei katsottu riittävästi huomioivan tulkitsevien tieteiden erilaisuutta suhteessa luonnontieteisiin. Kritiikin kohteeksi joutui myös Wolffin ajatus rationalistis-empiristisestä kaikkien tieteiden järjestelmästä. Kuitenkin omalla tavallaan niin Schleiermacher kuin Diltheykin voidaan nähdä 1700-luvun perinteen jatkajina, vaikka saksalainen idealismi ja varhaisromantiikka muuttivat sitä tapaa, jolla hermeneutiikan perustavat kysymykset asetettiin.<sup>26</sup>

Muutokseen vaikuttivat monet tekijät. Suuri merkitys oli Immanuel Kantin kriittisellä filosofialla, joka ei pelkästään rakentanut tiedon järjestelmää vaan kysyi itse tiedon mahdollisuuden ehtoja. Vaikka 1800-luvun moderni hermeneutiikka syntyi osittain Kantin filosofiaan kohdistetusta kritiikistä voidaan sitä kuitenkin pitää myös kantilaisena kritiikkinä, siis pyrkimyksenä tarkastella kriittisesti ymmärtämisen mahdollisuuden ehtoja.<sup>27</sup> Yhtä suuri merkitys modernin hermeneutiikan kysymyksenasettelun muotoutumiselle oli niillä keskusteluilla, joita 1700- ja 1800-luvun vaihteessa käytiin luonnontieteiden ja tulkitsevien tieteiden keskinäisestä suhteesta ja luonteesta. Tätä keskustelua kävivät innokkaasti saksalaiset varhaisromantikot ja sen taustalla vaikuttaa voimakkaasti Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) ja Friedrich Schellingin (1775–1854) ajattelu.<sup>28</sup> Hermeneutiikan kehittymisen kannalta varhaisromantikkojen ajattelusta on nostettava esiin dialogisuuden periaate, siis ajatus minän ja maailman perustavanlaatuisesta yhteenkietoutumisesta kaiken tiedon lähtökohtana, ajatus tiedostamattomasta, joka merkittävällä tavalla muutti rationalistisen psykologian perinnettä ja ennen kaikkea kielen merkityksen korostaminen.

Mielestäni voidaankin sanoa, että filosofisessa keskustelussa tapahtui 1800-luvun alussa ensimmäinen kielellinen käänne, kun tulkitsevien tieteiden tutkima todellisuus alettiin ymmärtää nimenomaan merkitystodellisuudeksi ja tämän seurauksena itse ymmärtäminen nousi uudella tavalla filosofisen tarkastelun kohteeksi.<sup>29</sup> Suhteessa Chladeniuksen ja Meierin hermeneutiikkaan muutos on merkittävä sillä rationalistisen ajattelun ihanteiden mukaisesti he katsoivat, ettei ymmärtäminen itsessään tuota ongelmia, kunhan ymmärtämisen

kohteet noudattavat järjen periaatteita. Schleiermacher alkaa kuitenkin puhua hermeneutiikasta yleisenä ymmärtämistä koskevana tieteenä tai filosofisena hermeneutiikkana, mutta hän toteaa samalla, että hermeneutiikan paikan osoittaminen tiedonalueiden joukossa ei ole helppoa.<sup>30</sup> Hänen mukaansa filosofisen hermeneutiikan tehtävänä on vastata kysymykseen, miten ymmärtäminen ylipäättään on mahdollista. Schleiermacherin kysymyksellä on kauaskantoisia vaikutuksia. Se muodostaa taustan Diltheyn vaatimukselle, että ymmärtämisen analyysi on kaikkien hengentieteiden vaatima perustyö<sup>31</sup> ja Diltheyn kautta se vaikuttaa myös Heideggerin hermeneuttiseen filosofiaan ja oman aikamme filosofiseen hermeneutiikkaan.

Vaikka Schleiermacherin ajattelua voidaan monessa suhteessa pitää käänteentekeväenä hermeneutiikan historiassa, ei hän itse julkaissut hermeneutiikkaan liittyen yhtään erillis-teosta. Hänen hermeneutiikkansa on myöhemmin koottu luentomuistiinpanoista ja on siksi luonnosmainen ja fragmentaarinen. Selvää on kuitenkin, että aikakauden uudet käsitteet, tiedostamaton, imaginaatio, nero, divinaatio ja elämä antavat hänelle välineitä kehittää uudenlaista ymmärtämisen filosofiaa, jossa kysymys toiseudesta alkaa hahmottua hermeneutiikan ydinkysymykseksi ja tekijä nousee uudella tavalla tutkimuksen kohteeksi. Tässä vertailu Chladeniuksen ja Meieriin on kiinnostava. Mainitsin aikaisemmin, että heidän rationalistis-mekanistinen ihmiskuvansa aiheutti sen, että heidän teorioissaan tekijä tyipyy kimpuksi tiedollisia konventioita. Schleiermacherin uusi käsitevälineistö sen sijaan nostaa esiin yksilöllisen luovan tekijän, joka pyrkii ilmaisemaan omaa yksilöllisyyttään. Tämän vuoksi erääksi hänen keskeisistä ongelmistaan muodostuu kysymys yksilöllisen ja yleisen, historiallisen ja universaalien välisestä suhteesta. Tätä ongelmaa hän hermeneutiikassaan tarkastelee kielen kautta, koska juuri kielessä paradoksaalisesti ymmärtämisen mahdollisuus ja mahdottomuus ilmenevät samanaikaisesti. Kieli siis kantaa sekä toiseutta että ihmisten välistä yhteyttä. Tästä vastakkaisuudesta nousee Schleiermacherin ongelma, joka voidaan muotoilla kysymykseksi: ”Miten ymmärtäminen ylipäättään on mahdollista?” Vastaus tähän kysymykseen jää kiehtovalta tavalla avoimeksi.<sup>32</sup>

## Lopuksi

Alussa huomausin, että tämän hetken hermeneutisessa keskustelussa on näköalattomuutta, joka näkyy erityisesti puheenvuoroissa, joissa hermeneutiikka ja tiede asetetaan ikään kuin vastakkain. Tällöin hermeneutiikalla yleensä tarkoitetaan filosofista hermeneutiikkaa. Jos hyväksytään se tosiasia, että Schleiermacherin hermeneutiikkaa voidaan pitää filosofisen hermeneutiikan ensimmäisenä ilmenemismuotona, on kiinnostavaa kysyä, millaisena hän näki hermeneutiikan ja tieteen suhteen. Kysymys voisi myös kuulua, mikä oli Schleiermacherin hermeneutiikan suhde rationalistiseen hermeneutiikkaan. Vastauksena yritän lopuksi osoittaa, ettei niiden välillä ollut radikaalia katkosta.

Vaikka kysymys ymmärtämisen luonteesta on koko ajan esillä hänen hermeneutiikassaan, on Schleiermacherille kuitenkin selvää, että hermeneutiikka on metoditiede. Uusi käsitys tekijyydestä kuitenkin vaati myös uudenlaisia metodisia välineitä. Tästä syntyi hänen tekemänsä jako grammaattiseen ja psykologiseen metodiin. Psykologisen metodin perimmäisenä päämääränä on tavoittaa tekijän yksilöllisyys ja sen merkitys

ymmärtämisen analyysille on keskeinen, mutta Schleiermacher korostaa molempien metodien tasavertaisuutta ja niiden dialogista suhdetta.<sup>33</sup> Suhteesta rationalistiseen hermeneutiikkaan kertoo se, että Schleiermacher korostaa kritiikin itsestäänselvää merkitystä hermeneutiikan osa-alueena. Kritiikillä hän kuitenkin tarkoittaa sekä filosofista kritiikkiä että tekstikritiikkiä. Tekstikritiikillä näyttäisi Schleiermacherille olevan sama eettinen päämäärä kuin Meierillekin, nimittäin hermeneuttisen kohtuuden periaate. Vuoden 1818 dialektiikan luennoissaan Schleiermacher kuvaa omaa tieteenihannettaan, jossa spekulatio (filosofia) ja erityistieteet ovat jatkuvassa vastavuoroisessa suhteessa keskenään.<sup>34</sup> Spekulaatio jää tyhjäksi ilman suhdetta konkreettiseen ja erityistieteet mielivaltaisiksi ilman filosofista pohdintaa. Filosofia ja tiede jäivät perimmiltään irrallisiksi rationalistisessa hermeneutiikassa mutta niiden suhde ei ole ratkennut filosofisessa hermeneutiikassa. Hermeneutiikan tieteellis-filosofisen itseymmärryksen kannalta olisikin tärkeää pohtia, ovatko rationalismin periaatteet vieraita tämänkään päivän tieteelliselle ajattelulle, ja miten nämä periaatteet ja hermeneutiikka voisivat rikastaa toisiaan. Schleiermacherin kysymys ymmärtämisen luonteesta odottaa edelleen vastausta.

## Viitteet

1. Näin tekee esim. Gianni Vattimo teoksessaan *Tulkinnan etiikka*. Tutkijaliitto, Helsinki 1999.
2. Heideggerin *Sein und Zeit* -teoksen (1927) merkitystä filosofisen hermeneutiikan muotoutumiselle on vaikea liioitella. Filosofisen hermeneutiikan perusteoksena voidaan kuitenkin pitää Gadamerin *Wahrheit und Methode* -teosta (1960), vaikka Gadamerin miltei koko tuotanto edustaa filosofista hermeneutiikkaa *par excellence*. Filosofisen hermeneutiikan edustajana voidaan pitää myös ranskalaista Paul Ricceuria. Hänen filosofiset intressinsä ovat kuitenkin laaja-alaisemmat ja niiden taustalta löytyy heideggerilaisen fenomenologian ohella vaikutuksia niin Edmund Husserlilta, analyttisesta kielifilosofiasta, strukturalismista ja semiotikasta kuin 1800-luvun modernista hermeneutiikastakin, erityisesti Diltheyn tietoteoreettisesti suuntautuneesta hermeneutiikasta. Kaiken kaikkiaan voidaan sanoa, että Ricceur on oivaltanut oman aikamme hermeneutiikan ongelmat ehkä monipuolisemmin kuin kukaan aikalaisistaan. Ricceurin teoksista on suomennettu erinomainen tiivis johdatus *Tulkinnan teoria* (Tutkijaliitto, Helsinki 2000, suomentanut Heikki Kujansivu).
3. Se, että hermeneutiikkaa 1500-luvulta 1700-luvulle voidaan pitää nimenomaisesti saksalaisena tieteenä, saa selityksensä reformaatiosta ja niistä kiistoista, joita esim. Martin Luther kävi raamatun tulkinnasta katolisen kirkon dogmaattisen perinteen kanssa. Pyrkinessään vastustamaan katolisen kirkon vaatimaa ehdotonta auktoriteettia pyhien kirjoitusten tulkinnassa Luther alkoi korostaa niiden kykyä tulkita itse itseään ja niiden yksinkertaista ymmärrettävyyttä. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut kädenojennusta minkäänlaiselle relativistiselle tulkintalähtökohdalle. Pyhän hengen kirjoitusta voi ymmärtää vain oikealla hengellisellä asenteella. Myös Lutherin lähtökohta on siis edelleen dogmaattinen. Katso Bruns 1992, s. 145.
4. Gadamer 1965, s. 162–163.
5. Grondin 1994, s. 48–49.
6. Kokonaisuudessaan *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*.
7. Meier 1996, s. XXX–XXXIII.
8. Geometrisen metodin merkitystä tutkitsevien tieteiden kehitykselle ovat kiinnostavasti analysoineet Axel Bühler ja Luigi Cataldi Madonna laajassa esipuheessaan Meierin *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* -teoksessa. Esipuheen yllättävinä antia on Meierin rohkea vertaileminen amerikkalasiin Willard van Orman Quineen ja Donald Davidsoniin. (Meier 1996, s. XXI–XXIV ja LXXXIV–LXXXVII).
9. Spinoza 1965, s. 99.
10. Katso Mueller-Vollmer 1986, s. 65–67. Mueller-Vollmerin kirja sisältää suppeahkon englanninkielisen käännöksen Chladeniuksen *Einleitung...* -teoksen keskeisistä ideoista.
11. Esim. *ibid.*, s. 66.
12. Todennäköisyyden käsitettä eri tiedonalueisiin liittyen Chladenius tar-

- kastelee teoksessaan *Vernünfftige Gedanken von dem Wahrscheinlichen und desselben gefährlichen Missbrauche*. Tiedollisesti ja filosofisesti teos on kiinnostava sillä siinä usein esinnouseva torjuva suhtautuminen todennäköisyyden käsitteeseen kertoo siitä epävarmuudesta, joka tulkitsevien tieteiden ”uuden metodin” esittämiseen liittyi rationalistis-empiristisen tiedonhanteen sisällä.
13. Tämä omalle ajallemme ilmeinen totuus ei ollut mitenkään ilmeinen 1600- ja 1700-lukujen tieteellisen hengen innoittamille oppineille. On muistettava, että kysymys kielestä nousee voimakkaasti esiin 1600-luvulla, jolloin aletaan kehittää ideaa selkeästä, yksikäsitteisestä tieteen kielestä. Yksi kiinnostavimmista puheenvuoroista tähän liittyen löytyy Francis Baconin (1561–1626) *Novum organon* (1620) teoksesta, jossa Bacon laajasti pohtii niitä ”idoleita”, jotka ovat oikean tiedon esteenä. Idoleiden joukossa kaikkein harmillisimpina hän mainitsee torin idolit (*idols of the Market-place*) jotka ryömivät ymmärrykseemme sanojen ja nimien kautta. Vaikka kuvittelemme, että järki hallitsee sanoja niin tosiasiaa sanat heijastavat valtansa ymmärrykseemme ja tekevät filosofian ja tieteen sofistiseksi ja toimimattomaksi. Ratkaisuksi ongelmaan Bacon tarjoaa tarkkoja käsitteen määrittelyjä matemaatikkojen tapaan. (Bacon 1994, s. 64) Ajatusta yksikäsitteisestä tieteen kielestä ei tietenkään ole unohdettu omallakaan ajallamme, kuten esim. loogisen positivismin periaatteet osoittavat.
  14. Chladenius 1989, s. 21.
  15. Mueller-Vollmer 1986, s. 57.
  16. Tähän ajatukseen liittyvä hermeneutiikan sisällä paljon keskustelua aiheuttanut kysymys paremmin ymmärtämisestä. Siis voiko tulkitsejä ymmärtää tekstin paremmin kuin tekijä itse. Chladenius näyttäisi vastaavan tähän myöntävästi. Hän kuvailee esimerkiksi tilannetta, jossa tekijä tuntee puutteellisesti ne säännöt, joita on sitoutunut noudattamaan. Tällaisessa tapauksessa säännöt hallitsevalla tulkitsejällä on parempi mahdollisuus ymmärtää tekstiä kuin tekijällä.
  17. Meierin tiedolliset intressit ovat laaja-alaisemmat kuin Chladeniuksen. Hän kirjoitti niin järjen teoriasta, metafysiikasta, etiikasta, logiikasta kuin estetiikastakin. Kiinnostava yksityiskohta hänen tieteellisellä urallaan on, että hän julkaisi estetiikkaa käsittelevän teoksensa *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften* (1748–1750) vuotta aikaisemmin, kuin Alexander Baumgarten julkaisi *Aesthetica* teoksensa. Teos edustaa Meierin yritystä sovittaa logiikka aistimelliseen tietoon.
  18. Meier 1996, s. 5.
  19. *Ibid.*, s. 6.
  20. *Ibid.*, s. 16.
  21. *Ibid.*, s. 17.
  22. Meier kuitenkin korostaa, että rajalliseen näkökulmaamme sidottuina olentoina, meidän tulkintamme eivät koskaan voi perustua täydelliseen tietoon.
  23. Todennäköisyyden periaate on Meierille yhtä tärkeä kuin Chladeniukselle.
  24. *Ibid.*, s. 37. Nykyisinä dekonstruktion kaiken sallivina aikoina Meierin periaate varmasti vaikuttaa pölyiseltä, mutta ei se ole vieras omankaan aikamme hermeneuttiselle ajattelulle. Teoksessaan *Validity in Interpretation* esimerkiksi E. D. Hirsch esittelee hermeneuttisen teoriasa, jonka ydin voidaan mielestäni kiteyttää kolmeen teesiin: 1. Tekijällä on määrätty merkitys tekstilleen 2. Tämä tekijän merkitys voidaan eristää muista tekstile annettavista merkityksistä ja siksi se voi tarjota kriteerin oikealle tulkinnalle 3. Tulkitsejän eettinen velvollisuus on sitoutua tekijän tekstille tarkoittamaan merkitykseen. (katso esim. Hirsch 1967, s. 221–222) Ylipäätään Hirschin teoria ei mitenkään radikaalisti poikkea Meierin ajatuksista, joskin siitä puuttuu ajallemme vieras metafysis-spekulatiivinen paatos.
  25. Dilthey 1961, s. 326.
  26. Jean Grondin viittaa siihen, että siirtymää valistuksesta romantiikkaan on luonnehdittu suureksi katkokseksi, ja että Meierin ja Schleiermacherin väliin jäävää puolta vuosisataa on sanottu merkittävimmäksi katkokseksi intellektuaalisessa historiassa. (Grondin 1994, s. 64) Itse en mitään radikaalia katkosta näe. Vaikka Schleiermacherin hermeneutiikka on luonteeltaan uudenlaista, ei tiedollisen systeemin rakentaminen ole hänellekään vierasta. Suhteesta rationalistiseen hermeneutiikkaan kertoo myös se, että kuten Chladenius ja Meier myös Schleiermacher korostaa tekstikritiikin tasavertaista merkitystä ymmärtämistä koskevan kysymyksen rinnalla.
  27. Selkeimmin tämä on nähtävissä Diltheylla, joka asetti päämääräkseen historiallisen järjen kritiikin kirjoittamisen. Vaikka varsinainen työ jäi luonnostelman tasolle (julkaistu postuumisti 1926, *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, sisältyy osaan *Gesammelte Schriften*, VII), on kritiikki tosiasiallisesti luettavissa hänen laajasta tuotannostaan Basel-luennoista (*Logik und System der Philosophischen Wissenschaften* 1868, GS XX) *Die Entstehung der Hermeneutik* tekstiin, 1900 (GS V).
  28. Saksalaisen varhaisromantiikan ydin oli Jenan piiri, jossa joukko intellektuelleja ja oppineita kokoontui kehittämään uudenlaista ajattelua niin tieteen, taiteen kuin filosofiankin alueella. Sen keskeisiä jäseniä olivat Friedrich Schlegel (1772–1829), August Wilhelm Schlegel (1767–1845), Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772–1801), Friedrich Schleiermacher, Friedrich Schelling, Dorothea Veit (1763–1839) ja Caroline Michaelis (1764–1809).
  29. Tällä en viittaa pelkästään siihen, että kieli itsessään nousee 1700-luvun loppupuolelta yhä suuremman filosofisen mielenkiinnon kohteeksi esimerkiksi sellaisten oppineiden, kuin Johann Gottfried Herderin (1744–1803) ja Wilhelm von Humboldtin (1767–1835) ajattelun myötä, jotka molemmat vaikuttivat merkittävästi Schleiermacherin ajatteluun, vaan laajemmin siihen tosiasiaan, että vastapainona nousevalle positivistiselle tieteen ihanteelle syntyi toisaalla ajattelumalli, jonka mukaan luonnontieteet ja hengentieteet eroavat toisistaan tutkimisensa todellisuksien erilaisen luonteen vuoksi. Tulkitsevien tieteiden tutkimuskohteena on ihmisen itsensä luoma merkitystodellisuus, kun luonnontieteet tutkivat luonnon tosiasioita. Oman aikamme tieteellisestä muistista näyttää ainakin osittain unohtuneen, että jotkin viime vuosikymmenien tieteen-filosofiset ja –teoreettiset kiistakysymykset – esimerkiksi subjekti-objekti dikotomiaa koskeva – palautuvat juuri tähän 1800-luvun alussa tehtyyn erotteluun koskien eri tiedonaluiden tiedollisia lähtökohtia.
  30. Schleiermacher 1995, s. 75. Schleiermacher pohtii hermeneutiikan suhdetta logiikkaan ja filologiaan ja katsoo, että molemmissa ymmärtämistä koskeva kysymys on jäänyt syrjään. Myöskään filosofiassa ei tunneta kiinnostusta ymmärtämisen yleiseen teoriaan sillä kuten hän sarkastisesti huomauttaa: ”Der Philosoph an sich hat keine Neigung, diese Theorie aufzustellen, weil er selten verstehen will, selbst aber glaubt, notwendig verstanden zu werden.” On kuitenkin huomautettava, että huolimatta kritiikistä, jonka Schleiermacher kohdistaa rationalistis-empiristiseen hermeneutiikkaan, myös hän pyrkii tavallaan rakentamaan ”Wolffilaista” tulkitsevien tieteiden systeemiä, jossa hermeneutiikka, grammatiikka, dialektiikka, etiikka ja psykologia rakentuvat yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Tämä tulee erinomaisesti esiin Schleiermacherin dialektiikasta, jossa hän laajasti tarkastelee filosofian ja erityistieteiden suhdetta ja filosofian luonnetta tieteenä. Manfred Frank on toimittanut dialektiikan luennot ja tekstit laajalla esipuheella varustettuna ja ne on kustantanut Suhrkamp vuonna 2001.
  31. Dilthey 1961, s. 329.
  32. Liittyen Schleiermacherin sinällään kiinnostavaan ongelmanasetteluun katso Schleiermacher 1995, s. 75–84, olen tarkastellut tätä ongelmanasettelua laajemmin toisaalla. Ks. Oesch 1994, s. 27.
  33. *Ibid.*, s. 79.
  34. Schleiermacher 2001, s. 151.

## Lähteet

- Bacon, Francis, *Novum Organum*. Open Court 1994.
- Bruno, Gerald, *Hermeneutics – Ancient and Modern*. Yale University Press 1992.
- Chladenius, Johann Martin, *Vernünfftige Gedanken von dem wahrscheinlichen und desselben gefährlichen Missbrauche*. Hartmut Spinner, Waltrop 1989.
- Dilthey, Wilhelm, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften*. Band V. B. G. Teubner, Stuttgart 1961.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1965.
- Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Yale University Press 1994.
- Hirsch, E. D., *Validity in Interpretation*. Yale University Press 1967.
- Meier, Georg Friedrich, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996.
- Mueller-Vollmer, Kurt (toim.), *The Hermeneutics Reader*. Basil-Blackwell 1986.
- Oesch, Erna, *Tulkinnasta – tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa*. FITTY 53, Tampere 1994.
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.
- Schleiermacher, Friedrich, *Dialektik* (Band I). Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Spinoza, Benedict de, *Theologico-Political Treatise*. Dover Publications 1965.
- Vattimo, Gianni, *Tulkinnan etiikka*. Tutkijaliitto, Helsinki 1999.

JUHA VARTO

# HERMENEUTIikka JA HISTORISMI: KAKSI VUOSISADAN- VAIHDETTA



## Ensimmäinen vuosisadan vaihde, 1700–1800

Humboldtin veljekset<sup>1</sup> ja Friedrich Schleiermacher<sup>2</sup> toivat ihmistieteelliseen tutkimukseen piirteen, joka oli mullistava. He nostivat esille kaikkiin ilmiöihin liittyvän historiallisuuden, ilmiöiden ajallisen synnyn ja muuttumisen, joilla oli merkitystä ilmiön olemisessa, vastaanottamisessa ja merkitysten rakentumisessa. Ihmiset olivat toki kaikkina aikoina ymmärtäneet, että ilmiöillä on historia, mutta usein unohtaneet, missä määrin historiallisuus määrää sitä, minä me tapaamme ilmiön ja kuinka siinä rakentuvat merkitykset, joiden kautta ilmiö on meille tärkeä. Toisaalta filosofian ja tieteellisen perinteen omaksuma paradigma, kiihkeä muuttumattoman etsiminen, vaikeutti historiallisuuden ymmärtämistä, koska muuttuminen itsessään ei voinut tulla etsimisen kohteeksi; tutkimisen kohteeksi saattoi tulla ainoastaan se, mikä oli muuttumaton muuttuvassa.

Historiallisuus sai monia merkityksiä, jotka kaikki eivät ole yhtäpitäviä Humboldtin veljesten ja Schleiermacherin ajatusten kanssa. Tarkoitus oli, että kulttuuristen ilmiöiden kehkeytyminen olisi ymmärretty historiallisten tapahtumien lopputuloksena, joka avautuu meille tutkimalla, millä tavalla mennyt on nyt paikalla, ikään kuin kuorien ilmiötä mutta aina nykyhetkessä. Menneeseen palaaminen on mahdollista vain kuvittelemalla, koska mitään tietä,



ainakaan valtatietä, menneeseen ei ole: kaikki mennyt on nykyhetkessä siinä lyhennytyssä ja satunnaisesti kootussa muodossa, joka ilmiönä antautuu tarkastelijalle. Antautuminen on kiinni ihmisen elämäntilanteesta, joka on yhtä lailla historiallinen kuin ilmiötkin, joten historiallisuus osoittautui todella vaikeasti hahmotettavaksi ongelmaksi, mikäli oli kiinnostunut asiasta menetelmällisesti.

Näin syntynyt suhtautumistapa toi paljon kurinalaisuutta erityisesti klassista antiikkia koskevaan tutkimukseen. Fantastiset kertomukset, joilla antiikin tutkimusta oli väritetty ainakin renessanssista lähtien, saivat kyytiä, kun lähtökohdaksi tuli se, mikä tutkijalla todella oli käsissään. Mitään siihen lisäämättä ja mitään pois ottamatta esimerkiksi Ulrich Wilamowitz-Möllendorff<sup>3</sup> selvästi erotteli toisistaan aineiston ne osat, joilla oli fantasian merkitys, osista, joilla oli konkreettista todistusvoimaa. Kun oli ratkaistava, mille rakentaa ilmiön merkitys, vain jälkimmäiset olivat tärkeitä vaikka myös edelliset oli syytä kertoa, koska ne taas osoittivat, millä tavalla jälkimmäiset olivat eri aikoina olleet merkitysanniltaan riittämättömiä tai olivat muuten vaatineet selitystaukseen vierasta tai satunnaista aineistoa. Wilamowitz ei vähättele fantastisen aineiston merkitystä, mutta katsoo, että johdonmukaisella tutkimustyöllä on mahdollista vanhastakin dokumenttiaineistosta erotella olenainen ja ornamentti. Klassisen antiikin tutkimus ei tästä todellakaan kärsinyt: päinvastoin, kuvamme alkoi hahmottua mitassa, jonka itse pystymme ymmärtämään, ja joka alkoi avata aiemmin huomaamattomia tai käsittämättömiä lähteitä.

Wilamowitzin Platon-tutkimus on hyvä esimerkki. Se liikkuu tiukasti annetun aineiston alueella, Platonin teksteissä ja aikalaistodistuksissa. Toisaalta se hyödyntää näihin nähden suurtakin dokumenttimäärää asettaakseen järjestyksen filosofin elämää. Wilamowitz on erityisen kiinnostunut Platonin

kehityksestä, siis muuttuvan ihmisen muuttumisesta ja tämän rekapitulaatiosta: kuinka tunnistaa ja koota se historiallinen muuttuminen, joka tapahtuu tutkimuskohteessa. Tämän erottaminen Platon-reseption historiasta ja siinä tapahtuneista muutoksista on paljon vaikeampaa kuin aloitteleva tutkija saattaisi aavistaa. Wilamowitz toteaaakin, että Platon on meille kaikkea, mitä haluamme, jollemme näe, kuinka hän on ollut kaikkea jo parille sadalle sukupolvelle, kullekin tarpeensa mukaan. Platon on tässä historiassa eri asia kuin Platon-reseptio.

Wilamowitzin Platon-tutkimusta voi verrata Jaegerin *Paideia*-teokseen ja huomata tällöin, kuinka historiallisuuden voi ymmärtää eri tavoin lähtien siitä, mikä on kirjoittajan tutkimisen kohde. Wilamowitz etsii Platonia historiallisena henkilönä, muuttuvana ja ikään kuin irti elämänsä jälkeisestä tulokinnasta. Jaeger taas etsii ideaalia, joka on syntynyt klassisen antiikin aikana ja kirjattu monin tavoin Platonin teoksiin, mutta hänen pääasiallinen tarkoituksensa on paljastaa eräänlainen universaali idea kasvatuksesta, jolle inhimillinen kulttuuri perustuu. Tällöin koko vaikutushistoria Platonista Jaegeriin on tärkeä.

Nämä kaksi historiallisuuden tapaa voi nähdä selvinä menetelmällisinä ratkaisuinä lukuisissa 19. ja 20. vuosisadan tutkimuksissa, jotka ovat saaneet virikkeitä Humboldtelta ja Schleiermacherilta. Teologinen tutkimus eri uskonnoissa on oma lunksa, samoin puhtaasti menetelmällinen tutkimus historiallisuuden merkityksestä. Pidättäydyn tässä kuitenkin eräänlaisessa kuvitellussa linjassa, joka lähtee Humboldtien kansa- ja kielitieteellisistä pohdintoista, valtio-opillisista kannanotoista, erityisesti suhteesta Valistuksen julistuksiin, ja näistä seuranneista keskusteluista. Wilamowitz on hyvä käytännön esimerkki mutta Feuerbach, Nietzsche ja Husserl osoittavat, kuinka keskustelu kulki menetelmällisesti aina vastakkainasetteluun Wilhelm Diltheyn kanssa.

### Suunnitelmat uutta filosofiaa varten: 1830–1840

Useat ajattelijat pohtivat 1800-luvulla, kuinka filosofiaa ja sitä kautta tutkimusta ja moraalialia voisi uudistaa. Tämä ei ole tavatonta, useimmilla vuosisadoilla on pohdittu samaa, sillä filosofia on kunakin aikana ollut heikompi kuin ajattelijat toivovat ja tiede kaoottisempi kuin siihen asetetut odotukset. Moraali on aina toteutunut vailla selvää ohjausta. 1800-luvun pohdinnat ovat omalta kannaltamme tavallistakin kiinnostavat, koska niissä nostettiin esille oman aikamme valmistavia ajatuksia. Kun ajattelen näin, oletan, että aikakaudet seuraavat toisiaan jollakin sisällöllisellä tavalla, jonka voi paljastaa. Oletan, että historiallisuus, joka tässä on aiheena, myös itse toteuttaa periaatetta, jolla sitä ymmärrämme. Kun filosofit pohtivat historiallisuutta, he kysyvät sekä menneeseen että tulevaan päin; me olemme tulevassa ottamassa vastaan.

Ludwig Feuerbach<sup>4</sup> on hyvä esimerkki filosofista, jolle historiallisuus merkitysten avajana oli tärkeä. Hän tahtoi erottaa aikakaudet, joista ensimmäistä ohjasi teologinen motiivi, tahto ymmärtää kaikki ikään kuin annettua päämäärää varten, teologisesti. Tämä aikakausi ei katsellut taakseen ja tunnistanut tapaa, jolla se oli syntynyt vaan se oli koko ajan luomassa kuvittelemansa tulevaisuutta, joka oli annettu sille ilmestyksenä. On yhdentekevä, onko ilmestys jumalallinen vaiko inhimillinen; toisaalta filosofit ovat omasta mielestään saaneet kaikkina aikoina ilmestyksensä jumalilta.

On itseasiassa hämmästyttävää, ettei tätä piirrettä ole nos-

tettu tarkemman tutkimuksen alle. Erityisesti kristillinen filosofia, 1600–1850, kuvaa hyvin Feuerbachin ideaa: vaikka näennäisesti on kyse tieto-opillisista kysymyksistä, Descartes, Locke, Leibniz, Kant ja Hegel pohtivat kaiken aikaa kysymystä valitun luontokappaleen historiattomasta, siis ikuisesta, erityisoikeydesta tietää. Samalla he ovat olleet kuvittelemassa metafysisinä pohdintoina mielikuvituksellisia fantasioita ihmisen luonnosta, tiedon varmuudesta ja yhteiskunnan synnystä. Kaikkea tätä ohjasi historian usko päämäärään, ihmisen vapauttamiseen ajasta (ikuisuuteen, paratiisiin).

Feuerbachin toista aikakautta ohjaa sen sijaan filosofia, joka on erotettu teologiasta; tämä on ajatus, joka on tuttu Ibn Rushdilta mutta ei todellisesti saanut koskaan sijaa Euroopassa. Ibn Rushd (latinalaiselta nimeltään Averroes) otti suuren askelen ilmaistessaan, kuinka filosofialla ja teologialla on eri tehtävät ja eri päämäärät; filosofiassa ja teologiassa käytetään myös eri käsitteitä ja menetelmiä, joten sekoittumisen vaaraa ei ole. Ibn Rushd sai aikaan kukoistavan tutkimuksen ihmis- ja luonnon-tieteissä, koska kummankaan ei tarvinnut sulloa tutkimustapaansa ennalta-asetettuun formaattiin. Samalla myös yhden tieteenmallin idea jäi syntymättä muslimimaissa. Filosofinen aika yrittää ymmärtää mennyttä, koska sillä ei tarkasti ottaen ole muuta. Tulevaisuus voi rakentua vain sen ymmärryksen varaan, joka aikakauden ihmisillä on menneisyydestään: historiallisuus ymmärryksen välineenä rakentaa tulevaisuutta niistä tekijöistä, jotka ihmisillä nykyisyytenä todella on, ei ilmestyksestä tai fantasiasta.

Feuerbach ei kuitenkaan vie keskustelua kovin pitkälle, koska on niin voimakkaasti sidottu: Kant ja Hegel ovat kahleina, eikä Feuerbachilla ole filosofian ulkopuolista kampeamispistettä, jonka avulla voisi päästä yli oman ajan kriittisesti mutta historiattomasti ajattelevien ajattelijoiden. Hän pystyy hyvin osoittamaan, kuinka antropologia voi olla avain ymmärtää niin teologeja kuin filosofejakin, mutta hän ei aseta vaikeaa kysymystä menneisyyttä koskevan tiedon luonteesta. Antropologinen lähtökohta vapauttaa Feuerbachin historiallisesta sanan siinä mielessä, missä sanaa tässä käytetään, nykyhetken rakentajana ja selittäjänä.<sup>5</sup>

Sen sijaan klassisten kielten tutkijalla saattaa olla parempi kampeamisaikka. Friedrich Nietzschen<sup>6</sup> asema historiallisuuskeskustelussa on suurempi kuin on tapana muistaa. Nietzscheä ei kiinnostanut niinkään tulevaisuuden rakentaminen ilmestyksestä tai vastakkainasettelu teologian ja filosofian välillä. Nietzsche oli kiinnostunut tavasta, jolla menneisyyttä luetaan niihin tarkoituksiin, joita ihmisillä on nyt.<sup>7</sup> Oman vuosisatansa kannalta Nietzscheä on pidettävä tärkeänä hermeneuttisen ajattelun kehityksessä, koska hän korosti menetelmällistä tulkitsemisen tapaa kysymyksissä, jotka koskivat ihmisen toimia. Mennyt osoittaa hyvin, että ihminen ja hänen toimensa ovat ymmärrettäviä ainoastaan, kun asetamme ne johonkin laajempaan yhteyteen, tapahtumisen kenttään, jossa tulkinnalle on osoitettu kriittiset rajat.<sup>8</sup>

Nietzschele menetelmällinen tulkitseminen tarkoitti kunkin ajan historiallisuutta, historiallisuuden sitoutumista ristiriitaan, joka on nykyhetken ja menneen välillä, ja tästä ristiriidasta sen esiinnostamista, millä erotetaan nythetkisen antama tulkintakehys ja tulkittava ilmiö. Nietzschen asema hermeneutiikassa tulee hyvin esille hänen ajatuksessaan dekonstruktion merkitysrakenteesta: purkamalla vallitsevia käsityksiä ja samalla paljastamalla niiden historiallista syntyä on mahdollista uudelleen herättää ja terävöittää ilmiö, joka on ollut joskus niin merki-

tyksellinen, että sen ympärille on alkanut kerääntyä merkityksenannon rikkautta ja harhapolkuja. Dekonstruktio ei ole itsetarkoitus vaan tulkinnan ja ymmärtämisen ehto. Käsitellessään Iloisessa Tieteessä (*Die fröhliche Wissenschaft*) erilaisia käsittejä-mettyimiä (paha, hulluus, hyvä, ylpeys, rakkaus jne.) Nietzsche osoittaa, kuinka näissä kaikissa on takana jokin ilmiö, joka on yhtäläillä merkityksellinen nyt kuin aiemminkin, mutta joissa kaikissa samalla on eräänlainen ymmärrystä haittaava viive, joka syntyy sanojen ja käsitteiden historiallisuudesta: se, että niiden merkitys eri aikoina on asettunut ihmisen arkeen eri tavoin, tekee niistä ongelmallisia. Sanat ja käsitteet ovat meille ongelmia.

Dekonstruktioilla on oma merkitysrakenteensa, joka perustuu merkityksenannon historiallisuuteen. Me emme voi purkaa – ainakaan kovin helposti – ajattelumme perustana toimivia ymmärryksiä. Ne ovat valtarakennelmaa, jolla me olemme olemassa itsellemme tunnistettavalla tavalla. Mutta tutkijan tehtävä on kuitenkin purkaa altaan ja itseään tuke-masta tämä rakennelma ymmärtääkseen, millä tavalla hän voi tavoittaa uusia merkityksiä. Nietzschen anti hermeneuttisen tutkimuksen historiassa on juuri dekonstruktion tuominen keskeiseksi tekijäksi historiallisuuden ymmärtämistä: me emme enää ole tuomitut tulkitsemaan kaanonin mukaan, jonka mennyt antaa vaan olemme yhtäkaik tekijöitä, jotka tulkitsevat kaanonin ja luovat sille uusia merkityksiä. Tämä ei ole yksittäisen merkityksen luomista vaan uuden merkitysyhteyden avaamista. Tämä uusi on oma elämistemme tällä hetkellä.

Nietzsche julistaa useissa teksteissään ”uuden” tuloa, jopa niin hartaasti, että hänen sanomaansa voi suhtautua skeptisesti. Mutta hän oli epäilemättä tosissaan. Vaikka koko nythetkemme rakentuu tekijöistä, jotka voidaan jäännöksettä osoittaa historiallisiksi, tapaamme tulkita ja ymmärtää ei voi jäännöksettä selittää historiasta. Väliin jäävä osa, se, minkä nyt elämistemme synnyttää, on erityisen tärkeä meille. Siitä välistä rakentuu ymmärtäminen, joka harppaa yli historiallisuuden rajan.

## Uusi vuosisadan vaihte, 1800–1900

Wilhelm Dilthey<sup>9</sup> kirjoitti vuonna 1894, että hän on kehitellyt jonkinlaisen kuvailevan ja osittavan (analyttisen) psykologian tuolloin vallinneen konstruktivisen psykologisen asenteen tilalle.<sup>10</sup> Dilthey oli samoilla jäljillä kuin Franz Brentano, joka *Psychologie*-kirjassaan jo 1874 julkaisi pohdintansa, joiden perusidea oli kuvailevassa psykologiassa.<sup>11</sup> Molemmat pitivät omittuisena konstruktivistista psykologiaa, joka eräällä tavalla – niin tuttuina nykyisestä yhteiskuntatieteestä – pikemminkin ”loi” ihmisen kuin ymmärsi tai tulkitse häntä. Ihmisellä ei itsellään ollut paljoakaan sanottavaa ilmiöihin, joilla häntä ”selitettiin”, koska ihminen ei ollut olemassa ennen konstruktioita. Diltheyn ajatuksena oli antaa ihmiselle kunakin aikana ensisija siten, että ihmisen aikaansaannokset – pienetkin, yksityiset, satunnaiset – toimivat ohjeina, kuinka ihmistä oli lähestyttävä tutkimuskoh-teena, koska tutkimus sitten yleisiä asioita tai yksittäisiä tapahtumia.

Brentanon ja Diltheyn ideointi sattuu samaan aikaan kuin Hermann Lotzen ja eräiden muidenkin hiljainen kriittikki kielen, logiikan ja ihmismielen tutkimustrendejä vastaan. Nämä kriitikot arvioivat vallinnutta tilannetta, jossa psykologismi, konstruktivismi ja positivistiset ajatussuunnat täysin jät-tivät huomiotta vaatimuksen, joka oli ilmaistu jo edellisessä

vuosisadan vaihteessa: ihmisen tutkimisessa on tärkeää asettaa menneisyyden ja nykyisyyden suhde oikein ja tunnistaa erityisyys, joka on ihmisessä itsessään nykyisenä mutta sekä menneeseen että tulevaan katsovana. Juuri tämä aihe sai aikaan niinkin erilaiset kritiikit kuin Lotzen *Logik* ja Diltheyn *Geisteswissenschaften*, joissa toisaalta etsittiin universaalia ja toisaalta ihmisyyttä tulkitsevaa erityisyyttä, edellinen psykologismia, jälkimmäinen konstruktivismia vastaan.

Dilthey oli kiinnostunut kahdesta asiasta: psykologian tekemisestä tieteelliseksi (idea Brentanolta), mikä tarkoittaa sen kuvailevan luonteen kehittämistä vastaamaan ihmisen vallitsevaa tilaa (ikään kuin Feuerbachin antropologiaa), ja historiallisuuden saamisesta mukaan ihmisen tutkimiseen. Hänellä on tässä vuosisadan mittainen tausta, jossa oli paikoin nostettu esille hyvinkin selvästi ihmisen erityislaatu näkemyksellisenä, maailmankuvallisena, tulkitsevana, itseään ymmärtävänä ja merkitystäyhteisiä kokonaisuuksia kokevana. Ihmistä ei voi irrottaa historiallisuudestaan eikä tulkitsemisestaan. Nämä kaksi kulkevat käsi kädessä ja synnyttävät kokonaan toisenlaisen toiminta-avaruuden kuin psykologismi ja konstruktivismi. Psykologismi näivettää ihmisen mekaaniseksi henkiseksi koneeksi, jota voi avata ja tutkia kuin laitetta, konstruktivismi antaa teoreettisille rakenteille liian villin temmellyskentän.

Historiallisuus tekee ihmisen elämisestä selvästi henkisen tapahtuman, joka ei niinkään näy tai ole kosketeltavissa: kyse on merkityksistä, joista osa on peräisin lähteistä, joita niiden kantaja ei voi tietää. Tällaisia lähteitä ovat erilaiset maailmankuvat, uskonnot, symboliset järjestelmät ja tapahtumisen ”konkreettinen” historia. Osa on peräisin yksittäisen ihmisen omasta historiasta, joka on ainutlaatuinen, satunnainen (ei noudata mitään ”juonta”) ja sidoksissa ihmisen välittömään ympäristöön. Nämä kaksi historiallisuuden lähdettä ovat yhdessä vaikuttavia, vaikka vain ensimmäistä voi selvästi dokumentoida. Jälkimmäisestä ihminen itse on yleensä melko hyvin selvillä, jos tulee sitä ajatelleeksi. Itse ihminen tulkitsee itseään ja elämänsä jälkimmäisten mukaan, koska näkee niissä elämänsä juonen vaikka juonta ei olekaan. Dilthey käyttää tästä maailmankatsomuksen käsitettä, koska kyse on melko konkreettisesti tavasta, jolla yksittäinen ihminen katselee maailmaa. Tämä katsomus antaa eräänlaisen horisontin kaikelle, mitä ihmiselle tapahtuu.

Dilthey päätyy ajatukseen, että ei ole olemassa mitään merkityksiä sellaisenaan (kuten oletetaan olevan tosiasioita) vaan vasta tulkitseminen tekee elämisestä ja sen dokumenteista jotakin. Ihmistä ei voi ”selittää”, kuten minkä tahansa konstruktion voi. Ihminen on olemassa ennen ”selittäjäänsä” ja on jo tulkinnut itsensä tavalla, joka on ainut, jonka kautta ”selittäjä” voi häntä lähestyä, mikäli selittäjä pyrkii tavoittamaan juuri sen, minkä nimeää tavoitteekseen, toisen. Ihmisen dokumentit on otettava samalla tavalla, jos tahtoo ymmärtää niiden merkitykset: dokumentitkin on jo tulkittu kertaalleen silloin, kun ne on otettu dokumentteina, jonkinlaisina ja tietynlaisina, ja siis ihmisen aikaansaannoksina, joihin on kirjattu merkityksiä, joita joku on antanut. Dokumentitkaan eivät voi olla ”tosiasioita” tai esineitä, koska me joka tapauksessa lähestymme niitä ikään kuin ne olisivat merkityskoosteita, joilla on eräänlainen ”oma tahto”, jo olemassa oleva hahmo.

Diltheylla oli vaikeuksia määrittellä omaa paikkaansa vuosisadan vaihteen filosofisessa kentässä, koska niin moni käsite oli ilmassa ja ikään kuin villinä odottamassa uusia määrittelyjä. Hän pohti, kuuluisiko hänen ajattelunsa positivismiin,

*”Nietzschen asema hermeneutiikassa tulee hyvin esille hänen ajatuksessaan dekonstruktion merkitysrakenteesta: purkamalla vallitsevia käsityksiä ja samalla paljastamalla niiden historiallista syntyä on mahdollista uudelleen herättää ja terävöittää ilmiö, joka on ollut joskus niin merkityksellinen, että sen ympärille on alkanut kerääntyä merkityksenannon rikkautta ja harhapolkuja.”*

sillä hän tahtoi antaa merkityksille juuri positiivisten tosiseikkojen statuksen vaikkakin näki eron, joka oli sanankäytössä tosiasian ja merkityksen välillä. Samalla tavalla hän pohti kuulumistaan fenomenologiaan, koska Edmund Husserlin *Logische Untersuchungen* näytti puhuvan samasta asiasta kuin hänenkin ajatuksensa (*Geisteswissenschaften*). Molemmissa ajan virtauksissa oli hyvää Diltheyn tarpeisiin: positivismi korosti psykisestä riippumattoman todellisuuden ensisijaisuutta, fenomenologia näytti antavan tarkan kuvailevan perustan tieto-opille lähtien tietoisuuden sisällöistä, jotka eivät olleet kuvittelu-kyvyn synnyttämiä. Molemmat näyttivät osoittavan jonkinlaista perspektiivimuutosta.

Dilthey havaitsi kuitenkin pian, ettei kumpikaan näistä tarkoittanut samaa kuin hän. Molemmat hylkäsivät historiallisuuden merkityksessä, jonka hän oli maailmankatsomuksen käsitteessä tahtonut perustaa. Positivismi hylkäsi sen hylätessään metafysiikan, koska historiallisuus näytti edellyttävän oletuksen merkityksellisistä tekijöistä, jotka eivät olleet tavoitettavissa menetelmällisin keinoin ja tiukan intersubjektiviivisesti. Fenomenologiassa taas Husserlin ”ankaran tieteen” idea<sup>12</sup> oli kuin sivallus Diltheyn kasvoille, koska Husserl erityisesti vaati historisista luopumista, jotta filosofia voi nousta ankaraksi tieteeksi. Vaikka Husserl tarkoitti aivan muuta<sup>13</sup>, Dilthey koki tämän hyökkäykseksi omaa rakennelmaansa vastaan ja koki olevansa eräänlainen fenomenologian uhri.

Dilthey kuitenkin vakiinnutti asemansa konstellaatiassa, jonka toisella puolella oli positivismi luonnontieteiden asenteena ja fenomenologia merkitysten tutkimisena. *Geisteswissenschaften* tarkoitti aloja, joilla tutkiminen kohdistui ihmisen ”hengen” aikaansaannoksiin, jotka useimmissa tapauksissa vain epäselvällä tavalla olivat kiinnittyneet johonkin aineelliseen. Diltheyta kiinnosti tapa, jolla ihmisen tekemä – ajatus, teos, esine, tapahtuma, ilmiö – sai tulkinnan eri ihmisten mielissä ja kuitenkin oli myös jokin, joka jatkoi elämäänsä ikään kuin itsenäin. Vaikka hän ei uskonutkaan aivan varmasti, että näillä ilmiöillä on olemusta, hän näki jotain äärimmäisen jännittävää siinä, että ihmiset samassa maailmankatsomuksessa tulkitsivat ilmiötä saman suuntaisesti, toisissa katsomuksissa taas usein satunnaisesti ja vailla koheesiota. Hän kiinnostui niistä ehdoista, joiden vallitessa tulkinnan sama suunta saattoi syntyä, sekä niistä tekijöistä, jotka vähensivät tulkinnan koheesiota.

Ihmiset, joilla on yhteinen historia, kantavat yleensä muassaan tapoina ja tottumuksina paljon sellaista, mitä ei oikeastaan voi omaksua oppimalla. Tämä akklimatisoituminen ei ole korvattavissa millään muulla. Se muodostaa kentän, jonka sisällä ilmiöt ovat tietynlaisia. Kentän ulkopuolella ”samat”

”Hermeneutiikan historia muuttui dramaattisesti, koska Heideggerin myötä se alkoi tarkoittaa myös hermeneuttista filosofiaa, jolloin sen pätevyysalue laajeni tekniikasta ja menetelmästä koskemaan kysymyksiä, joita Dilthey ei koskaan edes nostanut kysymyksiksi, ihmisen olemisperustaa.”

ilmiöt ovat jotain aivan muuta. Von Humboldtien kirjoituksissa on jo luettavissa vahva kulttuurirelativistinen ote ja Dilthey samastuu tähän otteeseen. Yhteinen historia, siis ilmiöiden historiallisuus, antaa avaimen niiden tunnistamiseen ja ymmärtämiseen. Sellaisinaan, esimerkiksi esineinä tai teksteinä, ne ovat vain ”tosiasioita”, eikä meillä ole välineitä ymmärtää ja tulkita niitä.

Tämä nostaa historiallisuuden erityiseen asemaan. Ihmiset voivat jakaa maailmankatsomuksen keskenään, jolloin heillä on käytössään vanha ja menneeseen nähden jatkuvassa muutoksessa oleva kenttä, jolla he voivat yhä uudelleen tulkita ja ymmärtää itseään, luontoa, esinemaailmaa, rakennettua ympäristöä, ideoita ja elämisensä kutakin tapahtumista. Mennyt ei vallitse mutta kaikki on kiinni siinä: kieli, jota käytämme, on jo ollut täällä pitkään ja sen merkitykset ovat rakentuneet ajassa, samoin elämäntavat, tottumukset, moraali ja uskot. Me elämme historiallisessa, olemme itse historiallisia ja avaamme kaiken aikaa merkityksiä suhteessa historiaan.

Diltheyn erityisansio oli leimallisessa elämistodellisuuden (*Lebenswirklichkeit*) korostamisessa tulkittaessa ihmisen dokumentteja ja toimia. Hän tahtoi erottaa toisistaan luonnontieteellisen ja ihmistieteellisen tutkimuksen tulkintalähtökohdat ja -menetelmät. Kun edellinen asetti kohteensa (*Objekt, Gegenstand*) ihmisen ulkopuoliseksi, jälkimmäinen ei voinut näin tehdä vaikka olisi tahtonutkin. Dilthey näki, kuinka useissa tieteissä (esimerkiksi psykologiassa, historiassa, taiteen tutkimisessa) tosin asetettiin tutkittava ilmiö objektiksi ja saatiin näennäisesti ”tutkimustuloksia”, mutta nämä tutkimustulokset olivat vailla elämistodellisuuden merkityksiä, joita varten niiden tutkimiseen oli ryhdytty. Dilthey ymmärsi hyvin tieteellisen tutkimuksen objektiivisuuden vaatimuksen, joka oli tuottanut useissa yhteyksissä luonnontieteen kehityshyppyjä, mutta samalla hän kielsi mahdollisuuden, että ihmistiede voisi kehittyä vastaavalla tavalla.

Diltheyn *Geisteswissenschaften*, henkítieteet, oli yritys nimerä ero, mutta hänellä oli tässä selviä ongelmia. Saksan sana ”Geist” on liian monimerkityksinen ja vastikään Hegelin saastuttama. Vaikka henki ehkä erottaakin ihmisen muusta luonnosta siinä, että ihminen henkisyytensä kautta pystyy arvioimaan työnsä tuloksia ja ”kohoamaan” toiselle tasolle tarkastelemaan aikaansaannoksiaan arvioivassa mielessä, henki myös näyttää estävän teknisen, mekaanisen metodin luomisen. Dilthey oli tästä hyvin selvillä. Hän ei tarjoa *Geisteswissenschaft*-ideaansa metodina vaan ajattelun selkiyttäjänä. Metodisesti hän tahtoo vaihtaa hermeneuttisen metodin kautta, mikä tarkoittaa henkítieteiden täydentäjäksi syntyvää johdonmukaisesti etenevää tarkastelua. Tässä hän tarkoittaa nimenomaan ilmaisun ja ym-

märtämisen, sanan ja ymmärryksen väliin jäävän alueen karjoittamista kussakin ymmärtämistilanteessa erikseen.

Dilthey sitoutui niin voimakkaasti historiallisuuteen, että hänellä oli selviä ongelmia itse metodisen järjestelmän luomisessa. Suurelta osin tehtävä jäikin Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin tehtäväksi. Ongelma koski annetun ja otetun suhdetta, annetun kielen ja oman ymmärryksen vaikeaa kosketuskohtaa. Kuvauskäsitteet kuten *Lebenswirklichkeit*, *Horizont*, *Bedingungen der Lebensäußerungen* (elämisen ilmaisujen ehdot), *Weltanschauung* (maailmankatsomus) ja muut vastaavat haastoivat Diltheyn selittämään ideaansa luultavasti monimutkaisemmin kuin olisi ollut tarpeen. Toisaalta jokainen näistä kuvauksista esittää omalta suunnaltaan havainnollisesti sen, mitä olemme myöhemmin tottuneet pitämään selvänä, esiymmärryksen (*Vorverständnis*) ja paikat, joissa se ”on”.

Diltheyn kriitikot ovat kiinnittäneet huomiota hänen voimakkaaseen psykologismiinsa aikana, jolloin taistelu psykologismia vastaan oli leimallisesti esillä. Dilthey katsoi edustavansa niin erilaista psykologiaa kuin muut, ettei häneen osunut psykologismi-kiista. Joka tapauksessa hän oli selvästi 1800-luvun kasvatti siinä, että hän uskoi vakaasti tietynlaiseen ihmisluontoon, jonka avulla hän selitti mahdollisuutemme ymmärtää toisiamme. Hänelle toisen ymmärtäminen oli itsen uudelleenlöytämistä toisessa, mikä kertoo dramaattisesti toisenlaisesta ajattelutavasta kuin hänen tärkeimmillä kehittelijöillään, Heideggerilla ja Gadamerilla.

## Fenomenologian haaste

Edmund Husserl kävi tapaamassa Wilhelm Diltheyä maaliskuussa 1905, kun Husserlin *Logische Untersuchungen* oli jo kappoissa ja arvioitu. Tämä tapaaminen oli tärkeä monessa suhteessa. Dilthey oli erällä tavalla sivussa akuutista akateemisesta keskustelusta ja nousevan tähden, Husserlin, vierailu oli merkittävä tunnustus. Husserl itse kiittää Diltheyä oman ajattelunsa kehittymisestä, erityisesti hyppäyksessä teokseensa *Ideen zu einer reinen Phänomenologie (Vol I)*. Dilthey on Husserlille uudenlaisen filosofian esitaistelija. Dilthey oli tämän kyllä jo kokenutkin: hänen teoksensa olivat saaneet akateemisissa yhteyksissä yleisesti niin happaman vastaanoton, että kyse saattoikin olla vain uudesta! Joka tapauksessa Dilthey näki myös Husserlissa, kuten aiemmin Brentanossa, älyllisen liittolaisen. Husserl tarkasteli hengen toimintaa kuvailevalla tavalla, joka selvästi erosi 1800-luvun perinteestä ja periaatteesta teki mahdollisiksi ihmistieteiden oman lähestymistavan.

Mutta Husserl oli pistävä kirjoittaja ja Dilthey koki Husserlin hyökkäyksen historismia vastaan hyökkäyksenä itseään vastaan. Yllä mainittu konflikti on hermeneutiikan kehityksen kannalta mielenkiintoinen, koska se erotti selvästi toisistaan Husserlin ja Diltheyn (joka kuoli samana vuonna, 1910), ja samalla näytti, kuinka samasta kysymyksestä kummankin ajattelu oli lähtöisin. Husserlille historismi ei ollut samaa kuin historiallisuus: edellinen oli asenne, joka kielsi objektiiviset merkitykset ja relativoi kaiken aikaan sidotuksi, kun taas jälkimmäisessä myönnetään, että merkitykset ovat syntyneet ajassa mutta voivat silti sisältää jotakin, joka on muuttumatonta. Fenomenologian alkutaival on juuri tämän eron kuvaamista, aina Husserlin *Philosophie der Arithmetik* -kirjasta alkaen. Kuitenkin juuri *Logische Untersuchungen* -kirjan luvut IV ja V vasta osoitivat kaikille ymmärrettävästi, kuinka olennaista niin moraalisen kuin älyllisenkin nihilismin vastustamisen vuoksi on, että

etsitään muuttuviin merkityksiin sisältyviä pysyviä piirteitä. On epäolennaista, kutsutaanko niitä universaaleiksi, eideettiseksi piirteiksi vaiko olemuksiksi; olennaista on, että historiallisuus sisältää mahdollisuuden relativismin ja nihilismin ylittämiseen.

Fenomenologia kulki monessa suhteessa Diltheyn ja Nietzschen osoittamaan suuntaan ja on sen vuoksi tietyiltä osin hermeneutiikan historiaa.<sup>14</sup> Husserl esittää *Ideen*-teoksen kolmessa niteessä oman tulkintansa ihmistieteiden ja luonnontieteen erosta, historiallisuuden asemasta kummassakin sekä uuden kehitelmän yksittäisen mielen, sanan ja kommunikaation perustasta. Vaikka kehitelmä on suoraa jatkoa *Logische Untersuchungen* -teoksen luvulle V, siinä on mukana painotuksia, jotka ovat sukua Diltheylle; tosin Husserl ei puhu ihmisestä yleensä vaan juuri tietystä historiallisesta ihmisestä, jonka tietoisuuden sisällöt rakentuvat tämän ihmisen akuutissa suhteessa maailmaan ja leimautuvat juuri tämän ihmisen kokemuksen historiallisuudesta. Toisaalta maailman historiallisuus on mukana sekä tämän ihmisen historiallisuudessa että koettavassa ja lisäksi kokemuksen rakenteessa. Husserl huomasi tässä, kuinka mutkikas Diltheyn antama tehtävä oli. *Ideen*-teos ei anna vastauksia kaikkiin asettamiinsa tehtäviin, koska historiallisuuden ja eideettisen (tai universaalin) suhde avautui yhä uudelleen ongelmallisena.

Husserl palaa teemaan kahdessa teoksessa, *Krisis der europäischen Wissenschaften* ja *Formale und transzendente Logik* (1930-luvulla). Näissä kirjoissa hän antaa tarvittavat vastaukset. Krisis-teos on vastaus historiallisuuden asemaan: Husserl päätyy ajattelemaan, että kaikki tieteiden ehdot, sisällöt ja toteutumat ovat historiallisia, ja että minkä tahansa tieteen arvioiminen (”totuus”) edellyttää sen elämismailman (vertaa ”elämisedellisuus” Diltheyllä) mukaanottamisen. Elämismailma on elämisessä esille tulevien ja tutkimuksen kohteiksi joutuvien ilmiöiden historiallisuutta, horisontti, jossa kaikki tapahtuu. Tutkijalle elämismailma on yhteinen, kommunikotavissa oleva maailma, johon sisältyvät niin kieli, tieteelliset käytännöt, loogiset ja matemaattiset apuvälineet kuin hänen oma yksityinen todellisuutensaakin. *Logik*-teoksessa Husserl purkaa yksittäisen ihmisen todellisuuteen (jota aiemmin kutsuttiin ”tietoisuudeksi”) kuuluvat rakenteelliset tekijät muotoon, jossa voimme ymmärtää niiden välttämättömyyden ja ei-historiallisuuden. Voisi kuvitella, että Dilthey olisi hyväksynyt *Logik*-teoksen konseptin, koska se antaa mahdollisuuden ajatella ihmisellä olevan yleisen ”ihmislunnon”, vaikka Husserl ei näin väitäkään.

## Eteenpäin

1900-luvun alkupuolella syntyy myös vahvoja ei-historiallisia teorioita, jotka haastavat niin hermeneutiikan kuin fenomenologiankin. Ferdinand Saussuren yleinen kielitiede (1915)<sup>15</sup> ja Sigmund Freudin tutkimus hysteriasta<sup>16</sup> olivat kumpikin rakenteellisen epähistoriallisen tarkastelutavan malleja, joilla oli suuri merkitys relativoin ja historiallista korostavan tarkastelutavan kritiikissä. Niinpä hermeneuttisen ajattelutavan kehitys ei voinut enää nojata vain hengentieteelliseen erityislaatuun vaan se edellytti vakavampaa filosofista otetta. Husserlin jälkeen Martin Heidegger ja Hans-Georg Gadamer jatkoivat Diltheyn ja Husserlin asettamaa tehtävää, rydyttä-mällä sitä erityisesti Nietzschen avulla. Hermeneutiikan historia muuttui dramaattisesti, koska Heideggerin myötä se alkoi tarkoittaa myös hermeneuttista filosofiaa, jolloin sen pä-

tevyysalue laajeni tekniikasta ja menetelmästä koskemaan kysymyksiä, joita Dilthey ei koskaan edes nostonut kysymyksiksi, ihmisen olemisperustaa.

## Viitteet

- Alexander (1769–1859) ja Wilhelm (1767–1835) von Humboldt vaikuttivat monin tavoin aikansa akateemisessa maailmassa. Edellinen oli luonnontieteilijä ja tutkimusmatkaja, jälkimmäinen kielitieteilijä ja valtiomies. Molempien kirjoitukset ovat edelleen kiihdyttävää ja inspiroivaa luettavaa, koska molemmat olivat kiinnostuneita kaikesta, mitä ympärillään näkivät ja vailla myöhempien aikojen kainoutta teoretisoivat joka aiheesta uusia lauselmia.
- Friedrich Schleiermacher (1768–1834), teologi, kasvatustieteilijä ja romantiikan filosofi.
- Ulrich Wilamowitz-Möllerndorff (1848–1931).
- Ludwig Feuerbach (1804–1872).
- Katso: Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Toim. Von Walter Jaeschke & Werner Schuffenhauer. Meiner, Hamburg 1996. Tässä kokoelmassa ovat tärkeimmät ”uutta filosofiaa” koskevat tekstit.
- Friedrich Nietzsche (1844–1900).
- Tämä tulee painokkaasti esille erityisesti tekstissä *Unzeitgemässe Betrachtungen I–IV*.
- Nietzscheä kritisoidaan usein paatoksellisuudesta ja epäohjonmukaisuudesta, mutta esimerkiksi *Die Geburt der Tragödie* on erinomainen osoitus menetelmällisen tulkinnan toteuttamisesta. Nietzsche itse kiinnittää lukijan huomion asiaan tekstissään *Menschliches, Allzumenschliches*, kun hän pohtii uskonnollisen kultin, korkeakulttuurin ja moraalien synty-mekanismeja: hän käyttää omalle ajalleen uudella tavalla yleisen, käsitteellisen selittämisen ja kokemuksellisen, yksityisen tulkitsemisen vuorottelemista, jossa lukijan ymmärrys kasvaa vaikka lukija ei vakuuttuisikaan Nietzschen argumenteista. Olennaista on vuorottainen palaaminen yleiseen ja yksittäiseen ja niiden edeltävään todistusvoimaan uudessa tekstiyhteydessä.
- Wilhelm Dilthey (1833–1911), vapaa kirjailija, myöhemmin professorina Baselissa, Kielissä, Breslaussa ja opetti myös Berlinissä 1882–1905. Tutkimus Schleiermacherista (1870) ja perään *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Geschichte* (1883). Muut tärkeät tekstit ovat *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) ja *Das Erlebnis und Dichtung* (1906). Kootut teokset, *Gesammelte Schriften*, alkoi ilmestyä 1961.
- Wilhelm Dilthey, *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* (1894). *Gesammelte Schriften*. Band V. B. G. Teubner, Stuttgart 1982.
- Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 1874.
- Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. 1910.
- Husserl tarkoitti historisilla relativoin puhutapaa, joka määritelmänomaisesti kieltää ilmiöiltä kaiken eideettisen pysyvyyden ja siis meiltä mahdollisuuden saavuttaa ilmiön olemusta koskevaa tietoa. Hän ei tarkoittanut väittää, että ilmiöt ovat historiattomia vaan korosti, että historiallisuus on kietoutumista, jossa ilmiöt, me ja kaikki tapahtuminen synnyttävät merkityksiä, joita voi tavoittaa myös muulla tavalla kuin relatiivoiden. Ilmiön katseleminen, fenomenologian perusstrategia, on juuri tämän kietoutumisen tarkastelemista ja siinä sen erottamista, mikä ei ole relatiivista vaan ilmiön itsensä kannalta – siis tunnistuspiirteensä – muuttumatonta siinä mielessä, missä ilmiö on juuri tämä ilmiö eikä jokin muu.
- Eräät Husserlin oppilaat – mm. Roman Ingarden, Edith Stein ja Hedwig Conrad-Martius – pitivät tätä liittoa tai vaikutusta vahingollisena fenomenologialle ja suuntasivat toisaalle. Kahden fenomenologian taitteessa Husserl itse seurasi kumpaakin väylää ja aiheutti suurta hämminkiä. Ainoastaan hänen kartesiolaisesta viihtymyksestään kaikki olivat samaa mieltä: se ei sopinut kenenkään pirtaan.
- Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Paris 1915.
- Sigmund Freud, *Studien über Hysterie*. Wien 1895.



### Tietämisestä olemiseen

Oppikirjoissa ja yleisesityksissä hermeneuttisen filosofian kehitys 1900-luvun alkupuolella on ollut tapana kiteyttää murrokseen, jonka myötä tapahtui siirtymä epistemologisesta ja metodologisesta hermeneutiikasta eksistentiaalis-ontologiseen hermeneutiikkaan. Ensin mainitun suuntauksen puitteissa pyrittiin rakentamaan ihmistieteille tai hengentieteille (*Geisteswissenschaften, sciences de l'esprit*) sekä epistemologinen perusta että tiedollisen varmuuden takaava metodologia. Tämän ajattelutavan paradigmaattisiksi edustajiksi mainitaan usein Friedrich Schleiermacher ja Wilhelm Dilthey. Myöhempää epistemologista ja normatiivis-metodologista hermeneutiikkaa ovat edustaneet mm. Emilio Betti ja E. D. Hirsch. Eksistentiaalis-ontologinen hermeneutiikka puolestaan alkoi Martin Heideggerin myötä 1900-luvun alkupuoliskolla ja kehittyi huippuunsa Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikassa toisen maailmansodan jälkeen. Tämä ns. ontologinen käänne muutti hermeneutiikan kysymyksenasettelut koskemaan tulkittamisen ja ymmärtämisen eksistentiaalis-ontologisia mahdollisuusehtoja.

Em. jaottelu ei kuitenkaan välttämättä ole erityisen onnistunut kuvaus hermeneutiikan historiallisesta kehityksestä 1900-luvulla eikä myöskään nykyisistä temaattisista jakolinjoista. Diltheyä ja varsinkaan Schleiermacheria ei voida ilman väkivaltaa palauttaa pelkiksi ihmistieteiden epistemologian ja

JARKKO TONTTI

# SINNE JA TAKAISIN — HERMENEUTTISEN FILOSOFIAN SEIKKAILUT 1900-LUVULLA

*Cum legerem, per me ipse cognovi.  
Augustinus  
De utilitate credendi 17.*

normatiivisten tulkintaoppien kehittäjiksi, vaikka heidän teostensa reseptiohistorian ja myöhemmän tulkintatradition myötä nämä puolet heidän ajattelustaan onkin nostettu keskeisiksi. Schleiermacherin ja Diltheyn kirjoituksissa normatiivisella metodologialla ja ihmistieteiden epistemologian pohdinnalla oli kyllä tärkeä rooli, mutta he molemmat harrastivat myös nykyperspektiivistä kiintoisia tarkasteluja mm. kielestä, historiallisuudesta ja dialektiikasta.<sup>1</sup>

Vaikka irtaantuminen Schleiermacherista ja Diltheystä perustui ainakin osittain heidän ajatustensa hajanaiseen ja tar koitushakuiseen tulkittamiseen, Heideggerin varhaisfilosofian myötä alkanut eksistentiaalis-ontologinen suuntaus hermeneutiikassa on silti yksi 1900-luvun filosofian keskeisimmistä innovaatioista.<sup>2</sup> Schleiermacheria ja Diltheyä osuvampi kritiikin kohde ontologisesti ja eksistentiaalisesti suuntautuvalla hermeneutiikalle onkin löydettävissä erityistieteiden piirissä esitetyistä tulkintaopeista, joista oikeudellinen hermeneutiikka on tyypillinen esimerkki. Juridinen hermeneutiikka on ainakin 1800-luvulta saakka rajoittunut pääasiassa normatiivisten osviittojen esittämiseen laintulkinnalle. Se on pyrkinyt esittämään lainlukijoille ohjeita, joita noudattamalla oikeudellisten tekstien oikean merkityksen on määrä löytyä, esikuvanaan Friedrich von Savignyn lähes 200-vuoden ikäiset laintulkinnan kaanonit,

joiden vaikutus edelleen näkyy juridiikan oppikirjoissa toisteluissa laintulkinnan ohjeissa. Myös teoreettisemmin suuntautuneen ns. oikeusteorian valtavirta on pääasiassa pysähtynyt ka peasti ymmärrettyihin epistemologis-metodologisiin kysymyksenasetteluihin, jotka Heideggerin ja Gadamerin ajattelun näkökulmasta ovat olleet jälkijättöisiä jo usean vuosikymmenen ajan.<sup>3</sup>

Jo neljä vuotta ennen *Olemisen ja ajan* ilmestymistä pitämässään luennoissa Heidegger esitti irtaantumista hermeneutiikasta termin tavanomaisessa merkityksessä, oppina tekstien tulkinnasta.<sup>4</sup> Heideggerin mukaan hermeneutiikkaa ei pidä ensisijaisesti käsittää oppirakennelmana niistä tekniikoista ja tietoisuuden prosesseista, joiden kautta tietämistä tavoitteleva subjekti pyrkii oikeaan ymmärrykseen tulkittamisen kohteesta. Tämän tavanomaisen hermeneutiikan (esim. ei-filosofisen teologisen ja juridisen hermeneutiikan) keskeinen tavoite oli – ja on osaksi edelleen – selvittää, miten subjekti voi ymmärtää tekstin merkityksen. Heideggerin myötä tämä ongelma korvautuu kysymyksellä 'Miten sellainen olento, jonka oleminen muodostuu ymmärtämisestä, on maailmassa?' Hermeneutiikasta tulee näin osa-alue ymmärtäen eksistoinvan olennon, täälläolon – *Daseinin* – analytiikasta. Toisin sanoen, kun hermeneutiikkaa lähestytetään olemiskysymyksen kautta, ymmärtäminen (Verstehen) on eksistentiaali, yksi täälläolon olemisen rakennemomentti. Havaitseminen, väittäminen, tulkittaminen ja yleensäkin kaikki tietoisuuden tietoiset operaatiot ovat vain ymmärtämisen johdannaisia, ne edellyttävät ja ovat riippuvaisia ymmärtämisestä täälläolon tapana olla maailmassa.<sup>5</sup>

Tarkemmin Heidegger luonnehtii ymmärtämistä avautuneisuuden (*Erschlossenheit*), olemiskyvyn (*Seinkönnen*), luonnoksen (*Entwurf*) ja heitteisyyden (*Geworfenheit*) käsitteiden kautta. Ymmärtämisenä täälläolo on maailmassa minkä tähden –suhteissa (*Worumwillen*) eli avautunut jotakin kohden. Ymmärtäminen on siten avautuneisuutta, ja samalla jokin tietty minkä tähden –suhde on avautunut. Täten ymmärtämisessä on, faktisuuden lisäksi (ts. sen, että ymmärtäminen tapahtuu aina kulloisenkin täälläolon olemisessä) keskeistä se, että täälläolo on maailmassa mahdollisuutena. Ja mahdollisuus täälläolon eksistentiaalina on jälleen välttämättä edellytetty esimerkiksi modaalisissa ja loogisissa mahdollisuuden ja välttämättömyyden käsitteissä. Jotta yleensäkin voimme puhua mahdollisuuden ja välttämättömyyden loogisista kategorioista, meidän on edellytettävä mahdollisuus täälläolon eksistentiaalina. Olemiskyvynä, jota täälläolo on, täälläololla on mahdollisuuksia, jotka se voi esimerkiksi ohittaa. Täälläolo voi myös tarttua mahdollisuuksiinsa tai tehdä virheitä niiden kanssa. Ja kaikki nämä ontiset täälläolon mahdollisuusluonteen ilmentymät edellyttävät olemiskyvyn eksistentiaalis-ontologisena täälläolon olemisen välttämättömänä rakennemomenttina. Ymmärtäminen on Heideggerin mukaan täälläolon olemiskyvyn olemista.<sup>6</sup> Toisin sanoen, olemiskyvyn olemisen – ymmärtämisen – myötä täälläololle avautuu se, mihin täälläolo kulloinkin kykenee mahdollisuuksissaan.

Akkiseltään Heideggerin väite yhteydestä mahdollisuuden, olemiskyvyn sekä ymmärtämisen välillä ei välttämättä tunnu vakuuttavalta. Mutta kun ymmärtäen olemisen pohdintaan tuodaan mukaan luonnoksen käsite, keskeisajatus tulee päivänvaloon. Ymmärtäminen eksistentiaalina ja täälläolon olemiskyvyn olemisenä sisältää luonnoksen (*Entwurf*): ymmärtävänä täälläolo luonnostaa (tai pikemminkin luonnostuu) ympäristönsä, täälläolo projisoi ja suuntautuu ympäristöönsä. Kielelli-

sestä näkökulmasta tämä voidaan käsittää myös niin, että täälläolo projisoi jatkuvasti (tiedollisesti vajavaisia) merkityksiä ympäristöönsä. Täälläolon olemisen heitteisyyden (*Geworfenheit*) myötä tämä luonnostaminen ei ole mikään tietoisuuden kontrolloitu operaatio, vaan ymmärtäminen ja luonnos ovat jotakin, joka tapahtuu, koska täälläolo on maailmassa niin kuin se on. Jatkuvasti syntyvien (ja kognitiivisesti vajavaisten) luonnosten kautta täälläolo olemiskykynä kuitenkin saavuttaa tilansa, jossa se konkretisoituu. Koska täälläolo ymmärtävänä projisoi ja luonnostaa merkityksiä ympäristöönsä ja on itsensä ulkopuolella, se on samalla mahdollisuus ja potentiaalisuus. Toisin sanoen, ymmärtämisenä ja olemiskykynä täälläolo on 'enemmän' kuin se on, vaikkakin tämä 'enemmän' jää 'vain' mahdollisuudeksi (vaikkakin samalla välttämättömäksi rakennemomentiksi) täälläolon olemisessä. Ymmärtämisenä täälläolo projisoi ja luonnostaa olemisensä mahdollisuuksiin. Luonnos paljastaa sen mikä tekee mahdolliseksi.<sup>7</sup>

Täälläolon eksistenssi määrittyy siis keskeisesti sen kautta, että se on itsensä ulkopuolella (eli se on ekstaattinen), vastakohtana tavanomaiselle, 'suljetulle' subjektin käsitteelle, jonka olemus on 'ulkomaailmaa' puolueettomasti havainnoivan persoonan maailmasta irrallinen tietoisuus. Heideggerin mukaan täälläolon olemisen on päinvastoin rakenteellisesti, aina ja välttämättä, avautuneisuutta maailmaan, ts. täälläolon olemisen on avautumista. Kuten tunnettua, Heideggerin yksi päätavoite onkin ylittää subjektin ja substanssin käsitteet sellaisina kuin ne ovat hallinneet länsimaisen filosofian historiaa. Substanssista tietoa tavoitteleva tulkitseva subjekti oli (ja on edelleenkin) myös hermeneutiikan epistemologisten ja metodologisten suuntausten perusrakenne. Heideggerin mukaan sen sijaan täälläolo on pikemmin paikka, jossa olemiskysymys tapahtuu. Se on oleva, joka on sillä tavalla, että se ymmärtää jotakin sellaista kuin olemisen.<sup>8</sup> Kukin olemisen täällä on siis aina yksittäistä, konkreetista ja faktista eli kaikki olemisen on jonkin olevan olemista. Varhainen Heidegger kutsuukin täälläolon olemista kysyvää filosofiaa faktisuuden hermeneutiikaksi.<sup>9</sup>

Tulkitseminen (*Auslegung*) puolestaan on Heideggerin hermeneutiikassa perustettu eksistentiaalisesti ymmärtämisessä. Se on ymmärtämisessä luonnostettujen ja projisoitujen mahdollisuuksien työstämistä ja tarkentamista. Toisin kuin ymmärtäminen eksistentiaalina ja täälläolon olemisen konstituenttina tietoisessa tulkittamisessa jotakin ymmärretään jonakin. Tämä 'Etwas als Etwas' konstituoivat ymmärretyn eksplisiittisyyden, joka tulkittamisessa työstetään esiin. Käsitämme esimerkiksi materiaalisien objektien tuolina tai pöytänä eli tulkittamme ne ja 'paloittelemme' ne kun määrittelemme ne tulkinnassa jonakin tai joiksikin (*als Etwas*). Mutta on tärkeätä huomata, että tulkittamisessaan jotakin jonakin täälläolo ei automaattisesti anna tai liitä merkityksiä tulkittamisen kohteeseen. Kun täälläolo esimerkiksi kohtaa esineitä ympäristössään, ne ovat jo osa mukautuvuuskokonaisuutta (*Bewandtnisganzheit*), joka on jo etukäteen paljastunut täälläololle aina jollakin tavalla. Tulkittamisen kohteen olemisen aina jo mukautuneena rajoittaa siten tietoisuuden tulkittamisen mahdollisuuksia. Myös tietoinen jonkin tulkittaminen jonakin on aina alistainen sille, että täälläolo kohtaa kaiken jo-tulkittuna. Kaikki tulkittaminen perustuu siis johonkin, joka meille on jo hallussamme (*Vorhabe*), ennakkonäkymään kohteen kokonaisuudesta (*Vorsicht*) ja johonkin, jonka käsitämme etukäteen ja joka meillä on 'otteessamme' etukäteen, esikäsitteeseen (*Vorgriff*). Tulkittaminen ei siis ala (eikä se edes käsitteellisesti voi koskaan alkaa) in vacuo, vaan, kuten

Gadamer myöhemmin asian on muotoillut, kaikkea tulkittamista ehdollistavat kohdetta koskevat ennakkoluulot ja ennakkovastaukset (*Vorurteil*), jotka juontuvat täälläolon ymmärtävästä, projektiivisesta ja historiaan heitetystä tavasta olla maailmassa.<sup>10</sup> *Als*-rakenteensa (jotakin jonakin) lisäksi tulkittaminen perustuu täten aina *Vor*-rakenteeseen (jo edeltä).

On siis tärkeätä huomata, että Heidegger ei sinänsä kritisoisi 'virheellisinä' niitä pohdintoja, jotka käsittelevät tulkittamisen epistemologiaa ja metodologiaa ihmistieteissä, vaan pyrkii ennen kaikkea esittämään ne välttämättömät ehdot, jotka on edellytettävä, jotta nämä pohdinnat ja ihmistieteet yleensä olisivat mahdollisia. Koska täälläolo voi esimerkiksi ihmistieteellistä (humanistista tai yhteiskuntatieteellistä) tutkimusta tehdessään tulkita 'jotakin jonakin', on edellytettävä ymmärtäminen, avautuminen, luonnos ja olemiskyky täälläolon olemisen peruskonstituentteina.

Heideggerin varhaisen ajattelun sekä *Olemisen ja ajan* pohjalta voimme erottaa neljä erityyppistä tapaa käsittää termi hermeneutiikka:

- 1) Hermeneutiikka tulkittamisena arkikielisessä, jäsenymättömässä merkityksessä (*Geschäft der Auslegung*) eli tulkittaminen *sensu largo*, joka kuitenkin sisältää itsessään esiontologisessa muodossa viitteitä hermeneutiikasta filosofisessa mielessä.
- 2) Hermeneutiikka fundamentaaliontologiana eli niiden mahdollisuusehtojen työstämisenä, joihin kaikki ontologinen tutkimus perustuu.
- 3) Faktisuuden hermeneutiikka eli täälläolon olemisen tulkittaminen, eksistenssin eksistentiaalisuuden analytiikka.
- 4) Hermeneutiikka historiallisten ihmistieteiden (*Geisteswissenschaften*) metodologiana ja epistemologiana.

On kuitenkin huomattava kohtien kaksi ja kolme välinen kiinteä yhteys. Koska täälläolo on ainoa oleva, joka voi kysyä olemista, kaikki ontologia on faktisuuden (eli kulloisenkin täälläolon olemisen) itsetulkintaa.<sup>11</sup> Hermeneuttinen filosofia on Heideggerille täten ensisijaisesti eksistentiaalis-ontologinen tehtävä. Mutta samalla se on ihmistieteiden perustan kysymistä, jolloin esimerkiksi täälläolon olemisen historiallisuus sisältää suoran yhteyden (koska se asettaa mahdollisuusehdot), kaikkien ihmistieteiden historialliseen, menneeseen sidottuun luonteeseen.

Ajallisuuden kytkeytyminen tulkintaan ja ymmärtämiseen onkin yksi 1900-luvun hermeneutiikan keskeisiä kysymyksiä, jonka myötä on nähdäkseen myös havaittavissa Heideggerin filosofiaan sisältyvä murtuma ja heikkous. Kuten tunnettua, Heidegger käsittelee historiallisuutta Dilthey'n hermeneutiikan pohjalta ja tätä seuraten myös toteaa kaikkien ihmistieteiden tai humanististen tieteiden historiallisen luonteen.<sup>12</sup> Heidegger kuitenkin laajentaa kysymyksen koskemaan täälläolon olemisen ajallisuutta yleensä. Olemisen ja ajan toinen jakso käsittelee täälläoloa ja ajallisuutta siitä näkökulmasta, että aika on "tuotava esiin kaiken olemisymmärryksen ja olemisen tulkinnan horisonttina."<sup>13</sup>

Eksistentiaalisesti ajallisuus on täälläolon olemisen huolena (*Sorge*) mieli, toisin sanoen, ajallisuus on ehto sille, että avautuneisuudessaan maailmaan täälläolon olemisen on huolta. Ajallisuus huolen mielenä määrittäytyy tarkemmin Heideggerin mukaan täälläolon olemisenä kohti kuolemaa (*Sein zum Tode*); täälläolon olemisen on kuolemista eli 'täälläolo kuolee koko ajan'. Termit tulevaisuus ja mennyt puolestaan eivät tarkoita



Heideggerille sitä, mitä niillä tavanomaisessa kielenkäytössä ymmärretään eli menneitä tapahtumia tai nyt-hetkeä, joka ei ole vielä tullut 'aktuaaliseksi'. Heideggerin eksistentiaalis-ontologisesta näkökulmasta tulevaisuus tarkoittaa tulemistä kohti (*Zukunft* erotettuna termistä *Zukunft*). Tulevaisuus tulemisena viittaa täälläolon mahdollisuuteen tulla itseään kohti eli mahdollisuuteen autenttiseen olemiseen kuolemaa kohti olemisen kautta ja tämä itsensä edellä oleminen muodostaa täälläolon tulevaisuudellisuuden. Mutta tulevaisuus tai tulevaisuudellisuus (itsensä edellä oleminen kohti kuolemaa) on Heideggerin mukaan mahdollista vain, koska täälläolo on kuten se on ollut, se on aina jo oma 'olaisuutensa' (*Gewesen*). Vain siinä määrin kuin täälläolo on ja omaksuu alkuperäisesti olaisuutensa, voi se tulla itseään kohti tulevaisuudellisesti eli olla kohti kuolemaa.<sup>14</sup> Täälläolo sijaitsee olaisuuden ja tulevaisuudellisuuden välissä ja suuntautuu nykyisyydessään molempia kohti.

Huolimatta tästä perusrakenteesta Heidegger asettaa tulevaisuuden olaisuutta tärkeämpään asemaan. Kuolemaa kohti oleminen edelläkäyntinä määrittää kaikkein keskeisimmin täälläolon olemista huolena ja siis ajallisuuden mieltä. "Olaisuus polveutuu tietyllä tavalla tulevaisuudesta", Heidegger tiivistää kantansa.<sup>15</sup> Tämä painotus kuitenkin jättää kysymyksen täälläolon syntymästä avoimeksi. Mistä ja miten sellainen oleva, jonka oleminen on kuolemaa kohti olemista, on tullut? Kuinka täälläolo syntyy tai kehkeytyy eli tulee maailmaan ensimmäistä kertaa? Eikö syntyminen ole mahdollisuusehto sille, että voimme kysyä kuolemaa; ominta, riippumattominta ja sivuuttamattominta mahdollisuuttamme, kuten Heidegger kuoleman määrittelee? Eikö syntyminen, joka - toisin kuin kuolema - jäsentyy välttämättä toisen kautta, johda myös kysymään täälläolon ja toisen suhdetta uudella tavalla? Eikö syntymisen ensisijaisuus pakota meidät myös myöntämään, että olaisuus on keskeisempi täälläolon ajallisuuden konstituutiomomentti kuin tulevaisuus? Nämä kysymykset, jotka Heidegger jättää hyvin vähälle huomiolle ottaessaan täälläolon ikään kuin 'annettuna' tai 'jo-maailmaan-tulleena' (ei kuitenkaan 'valmiina') tutkimuksensa kohteeksi, johtavat meidät kahden 1900-luvun hermeneuttisen filosofian edelleen kehittäjän teemoihin. Hans-Georg Gadamerin ajattelussa historiallisuus, mennyt ja niihin liittyvä tradition käsite (joka ei siis ole enää Heideggerin olaisuutta) saa tulevaisuutta keskeisemmän sijan, ja Paul Ricœurin viimeisimpien töiden kautta voimme avata kysymyksen täälläolon syntymästä eli Ricœurin termeillä itseyden narratiivisesta kehkeytymisestä ja myös kysymyksen muistista ja unohduksesta, jotka samoin suuntaavat tarkastelun painopisteen tulevaisuudesta menneeseen täälläolon olemisen ehtojen asettajina.<sup>16</sup>

### Ymmärtämisen ja tulkitsemisen mahdollisuusehdot

Äskettäin huomattavan iän saavuttaneena kuollutta Hans-Georg Gadameria ei ole turhaan pidetty päättyneen vuosisadan merkittävimpanä hermeneuttisen filosofian edustajana. Hänen tunnetuin teoksensa *Wahrheit und Methode* on vakiintunut klassikoksi, johon toistuvasti viitataan, ei vain filosofisissa keskusteluissa, vaan miltei pä kaikkien ihmistieteiden tieteen-reettisissä pohdinnoissa.

Ryhtymättä seuraavassa ns. Gadamer-eksegeesiin ehdotan tulkintaa, jonka mukaan Gadamerin hermeneutiikkaa voidaan lukea kolmen keskeisen ymmärtämisen mahdollisuusehdon, kielellisyyden, historiallisuuden ja konfliktuaalisuuden ekspli-

*"Tulkitseminen ei siis ala in vacuo, vaan, kuten Gadamer myöhemmin asian on muotoillut, kaikkea tulkitsemista ehdollistavat kohdetta koskevat ennakkoluulot ja ennakoarvostelmat, jotka juontuvat täälläolon ymmärtävästä, projektiivisesta ja historiaan heitetystä tavasta olla maailmassa."*

kointina. Tai pikemminkin kahden, koska näistä kolmesta konfliktuaalisuus on 'läsnä' Gadamerin hermeneutiikassa vain 'poisaolonsa' kautta. On nähdäkseen perusteltua väittää, että kaiken tulkitsemisen ja ymmärtämisen edellyttämään täälläolon kielellisyyteen ja historiallisuuteen sisältyy eksistentiaalis-ontologinen konfliktuaalisuus, joka on laiminlyöty teema Gadamerin ajattelussa, samoin kuin täälläolon syntymä on Heideggerin 'unohtama' täälläolon olemisen rakennemomentti.<sup>17</sup>

Kielellisyyden universaalisuus, jonka esitän olevan tulkitsemisen ja ymmärtämisen ensimmäinen mahdollisuusehto, on koko Gadamerin tuotannon läpikulkeva teema. Vaikka Gadamer tunnetusti kritisoikin toistuvasti Schleiermacheria, tämä lähtökohta on heille yhteinen. Kielellisyyden universaalisuus tiivistyy siihen sinänsä varsin itsestään selvään lähtökohtaan, että ei ole olemassa neutraalia, puolueettoman tarkkailijan asemaa kielen ulkopuolella:

*"... daß es keine gesellschaftliche Wirklichkeit mit allen ihren realen Zwängen gibt, die sich nicht ihrerseits wieder in einem sprachlich artikulierten Bewußtsein zur Darstellung bringt. Die Wirklichkeit geschieht nicht „hinter dem Rücken der Sprache“, sondern hinter dem Rücken derer, die sich anmaßen, die Welt ganz zu verstehen..."*

Kuten Gadamer asian kokoavasti ilmaisee: 'Oleminen, joka voidaan ymmärtää on kieli'.<sup>18</sup> Eksistenssin kielellisyyden myötä hermeneuttisen filosofian tehtävä on reflektoida täälläolon faktisena itsetulkintana alkuperäistä kielellisyyttä, jonka myötä niin luonnolliset kuin keinotekoisetkin kielet voivat muodostua. Eksistentiaalis-ontologisen kielellisyyden takia, joka siis on ontisten kielten olemisen mahdollisuusehto, myös filosofia voi elää vain kielessä ja kielestä, "Die Philosophie lebt in und von der Sprache", kuten Arthur Kaufmann vuorostaan on asian ilmaissut. Kielellisyys on raja, jota filosofia voi kysyä, mutta jota sekään ei voi ylittää: Sitä mitä on, ei voida koskaan täysin ymmärtää.<sup>19</sup>

Kielellisyyttä tulkitsemisen ja ymmärtämisen ensimmäisenä mahdollisuusehtona voidaan täsmentää hermeneuttisen kehän (*Der hermeneutische Zirkel*) käsitteellä, joka on ollut hermeneuttisen ajattelun keskiössä aina Schleiermacherista ja Diltheysta lähtien.<sup>20</sup> Tämän problematiikan kautta painottuu se, että kaikessa tulkitsemisessä ja ymmärtämisessä (myös eksistentiaalis-ontologisessa mielessä) osien ja kokonaisuuden suhde on kehäinen. Voimme ymmärtää jonkin tietyn osan tulkitsemisen kohteesta vain kokonaisuuden (ns. kon-tekstin) osana. Esimerkiksi sana voidaan ymmärtää vain osana lausetta, lause vain osana tekstiä, teksti vain osana kulttuurista traditiota. Mutta kokonaisuus ei ole tulkitsevalle subjektille valmiina annettu, vaan se voi konstituoitua vain osien tulkitsemisen myötä. Tämä



*”Habermasin Gadameria vastaan esittämä väite hermeneutiikan ’konservatiivisuudesta’,<sup>22</sup> käytännöllispoliittisessa mielessä, perustuu väärinkäsitykseen, jossa ennakkoluulo ja auktoriteetti ontisessa tai käytännöllisessä mielessä sekoitetaan ennakkoluuloon ja auktoriteettiin eksistentiaalis-ontologisina täälläolon olemisen ja kaiken ajattelun välttämättöminä mahdollisuusehtoina.”*

osien ja kokonaisuuden vastavuoroinen, jatkuva liike (joka on ikään kuin dialektiikkaa ilman synteisiä) on kaiken tulkittamisen ja ymmärtämisen perusrakenne. Se luonnehtii täälläolon faktista itsetulkintaa, joka koskee maailmassa-olemisen eksistentiaalis-ontologiaa ehtoja, tieteellistä tai tutkimuksellista tulkittamista tai selittämistä ja myös tavanomaista puheen tai esimerkiksi visuaalisten havaintojen ymmärtämistä.

Ennen kuin osien ja kokonaisuuden vastavuoroinen rakentuminen voi alkaa, tulkitsijan täytyy kuitenkin omata jotain edeltä, jotta hän voisi ’astua sisään’ hermeneuttiseen kehään. Näin hermeneuttisen kehän käsitteen myötä täsmentyy Heideggerin määritelmä siitä, että tulkittaminen, jossa jotakin tulkitaan jonakin, perustuu jo-edeltä (*Vor*) –rakenteeseen. Heideggerin termien *Vorsicht*, *Vorhabe* ja *Vorgriff* sijasta Gadamer kuitenkin käyttää ilmaisua *Vorurteil* (*préjugé*, *praeiudicium*), ennakkoluulo, jolla on nykyisessä kielenkäytössä lähinnä vain negatiivisia konnotaatioita. Gadamerin mukaan ennakkoluulon käsite kuitenkin pitää rehabilitoida. Termin negatiiviset merkitykset ilmestyivät hänen mukaansa vasta valistuksen aikakaudella ja ironiseen sävyyn Gadamer syyttääkin valistuksen ajan ajattelijoita ennakkoluulosta kaikkia ennakkoluuloja kohtaan. Gadamer sen sijaan painottaa, että ennakkoluulot ovat ymmärtämisen ja tulkittamisen välttämättömiä mahdollisuusehtoja. Valistuksen markkinoima ’puhtaan järjen käytön’ ihanne ja kaikkien ennakkoluulojen ja ’vanhojen perinteiden’ kritiikki jättää huomioimatta sen, että kaikki järjenkäyttö - myös ennakkoluulojen, ontisessa mielessä, kritiikki - tapahtuu jossakin tiettyssä historiallisessa tilanteessa ja jonka mahdollisuuksia rajoittavat täten sekä tämä historiallinen situaatio että täälläolon

maailmassa-olemisen tavasta juontuvat ehdot. Näin ennakkoluulon käsitteen rehabilitaatio on myös auktoriteetin (*Autorität*) käsitteen maineenpalautus.<sup>21</sup> Vastakkainasettelu auktoriteettiin nojaavaan ajatteluun ja sitä kritisoidun järjen käytön välillä on Gadamerin hermeneutiikan näkökulmasta harhaanjohtava, ei siksi, etteikö auktoriteetteja ontisessa merkityksessä pitäisi ja voisi kritisoida, vaan siksi, että myös kaikki kritiikki perustuu aina johonkin auktoriteettiin. Riippumaton, kaikista auktoriteeteista vapaa kritiikki ja järjenkäyttö on käsitteellisesti mahdotonta.

On siis tärkeätä painottaa, että sekä auktoriteetti että ennakkoluulo – täälläolon olemisen eksistentiaalis-ontologisen kielellisyyden osatekijöinä – on ymmärrettävä välttämättöminä mahdollisuusehtoina. Ne eivät ole käytännöllisiä ohjenuoria, joiden mukaan ihmiseksi kutsutun olevan tulisi elää tai vaikkapa harjoittaa tutkimusta. Habermasin taannoin Gadameria vastaan esittämä väite hermeneutiikan ’konservatiivisuudesta’,<sup>22</sup> käytännöllispoliittisessa mielessä, perustuu väärinkäsitykseen, jossa ennakkoluulo ja auktoriteetti ontisessa tai käytännöllisessä mielessä sekoitetaan ennakkoluuloon ja auktoriteettiin eksistentiaalis-ontologisina täälläolon olemisen ja kaiken ajattelun välttämättöminä mahdollisuusehtoina.

Eksistentiaalis-ontologisen kielellisyyden ja sitä tarkentavien hermeneuttisen kehän, ennakkoluulon ja auktoriteetin käsitteiden voidaan nähdä johtavan kuitenkin myös käytännöllisempään, eettis-moraalisesti sävyttyvään ’ohjeeseen’ ontiselle jonkin jonakin tulkittamiselle. Ihmistieteellisessä tulkittamisessa on kaikkien keskeisintä pyrkiä aluksi tunnistamaan omat aihepiiriä koskevat ennakkoluulonsa ja auktoriteettinsa

ja sitten koetella näiden kestävyyttä tulkinnan kohteesta avautuvan toiseuden kanssa.<sup>23</sup> Vain refleктоimalla ja eksplikoimalla omia ennakkoluuloja ja niiden syntyhistoriaa voidaan esittää perusteltuja kannanottoja muiden ennakkoluuloista. Kaiken kritiikin perusta on itsekritiikki.

Tulkittamisen jo-edeltä -rakenteen, ennakkoluulojen, lähde ei ole vain kielellisyyden myötä rakentuva tulkittamisen 'subjekti' ja tulkittamisen 'objekti', vaan täälläolon maailmassa-olemisen historiallisuus, joka ilmenee ontisesti täälläolon heitteilyytenä traditioihin, kulttuuriseen perintöön laajimmassa mahdollisessa mielessä ymmärrettyinä. Toisin siis kuin Heidegger, jonka ajattelussa tulevaisuus on olleisuuteen nähden ensisijaista, Gadamerin hermeneutiikan kautta painottuu lähtökohta, jota voidaan kutsua menneen, eksistentiaalis-ontologisen historiallisuuden, transsendentaaliseksi ensisijaisuudeksi, joka on esittä-mässän tulkinnassa ymmärtämisen toinen mahdollisuusehto. Kyseessä on siis täälläolon olemisen condition historique, alkuperäinen yhteenkuuluminen menneen kanssa, joka ehdollistaa myös kaikkia ontisia täälläolon mahdollisuuksia, esimerkiksi tieteellistä tutkimusta tai tekstien tulkittamista. Yhtä vähän kuin voimme astua ulos kielestä (esimerkiksi "puolueettomaan" metakieleen) emme voi myöskään astua ulos omasta historiallisuudestamme, siitä, että olemme aina heitettyjä joihinkin menneestä juontuviin olosuhteisiin ja merkitysten jatkumoon - pelikentälle, jossa pelinappulat ovat aina jo jollakin tavalla asetettuja. Historia ei kuulu meille, vaan me kuulumme historialle, kuten Gadamer aiheen tiivistää.<sup>24</sup>

Täälläolon olemisen historiallisuutta voidaan täsmentää vaikutushistorian (*Wirkungsgeschichte*) ja historiallisesti vaikuttuneen tietoisuuden (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) käsitteillä. Kuten edellä painotettiin, jotakin jonakin tietoisesti tulkittaessa tulkinnan kohdetta lähestytään välttämättä täälläolon olemisen kielellisyydestä ja historiallisuudesta juontuvien ennakkoluulojen kautta. Ontisesti tämä mahdollisuusehto konkretisoituu siten, että kielelliset merkitysjatkumot, traditiot, jotka muodostuvat historiallisesti aikaisemmista tulkinnoista, rakentavat ja ehdollistavat inhimillisen tietoisuuden. Esimerkiksi Platonin teoksilla on ollut valtaisa vaikutushistoria koko länsimaisen kulttuurin vaikutusalueella. Tämä ei ilmene vain siten, että useiden eri oppialojen edustajat ovat lukeneet Platonian ja monet myös kommentoivat hänen teoksiaan, vaan platonismiksi kutsutun tradition vaikutus ulottuu epäsuorasti kaikille länsimaisen kulttuurin osa-alueilla. Pääosin vaikutushistoria siis toimii ja vaikuttaa 'selän takana', huomaamattomasti ja ehdollistaen myös niiden toimintaa, jotka eivät tietoisesti välttämättä edes tunne jonkin tietyn tradition sisältöä tarkemmin. Jokainen länsimaisen kulttuurin vaikutuspiirissä oleva on platonisti, halusi hän sitä tai ei ja riippumatta siitä, onko hän lukenut tai edes koskaan kuullut Platonista. Samanlainen koko kulttuurin läpäisevä vaikutushistoria on esimerkiksi *Raamatulla*.

Gadamerin mukaan siis inhimillisen tietoisuuden rakentamisessa ja toiminnassa on ensisijaisesti kysymys olemisen historiallisuudesta juontuvien traditioiden osana olemisesta, menneestä tulevien merkitysjatkumoiden lakkaamattomasta soveltamisesta nykyisyydessä. Tästä historiallisesta prosessista ei voi irrottautua eikä menneisyydestä sen takia myöskään voi tulla pelkkää tutkimuksen ja tulkittamisen kohdetta, objektia. Tieteenteoreettisella tasolla Gadamer näin myös kyseenalaistaa sen luonnontieteistä juontuvan lähtökohdan, jonka mukaan tieteellisen tai tutkimuksellisen ajattelun tulee metodisesti etään-

nyttää (*Verfremdung*) tutkimuksen kohde objektiksi. Gadamer päinvastoin painottaa yhteenkuuluvuutta (*Zugehörigkeit*) eli sitä etäännyttämisvaatimuksen kieltämää seikkaa, että ainakin ihmistieteellisessä tutkimuksessa kuulumme aina jo siihen samaan todellisuuteen, josta meidän pitäisi itsemme etäännyttää. Olemme aina jo osa sitä, mitä kutsumme objektiksi. Tämä on myös yksi Gadamerin ja Ricoeurin ajattelun keskeisistä eroista. Ricoeur esittää, että objektiivinen etäännyttäminen välttämättä kuuluu kieleen itseensä ja myös ymmärtämiseen, jonka myötä metodista objektiivisuutta tavoittelevaa asennetta ei pidä humanistisessakaan tutkimuksessa täysin hylätä.<sup>25</sup> Nähdäkseni etäännyttämistä onkin pidettävä eräänlaisena mahdolltomana ja saavuttamattomana ideaalina, jota kuitenkin pitää tutkimuksellisessa tulkittamisessa tavoitella, mutta tietoisena siitä, että sitä ei voida täydellisesti saavuttaa. Vaikka voimme eksplikoida joitakin tutkimuksen kohdetta koskevia ennakkoluulojamme, havaita ja kriittisesti tarkastella esiymmärrysemme osatekijöitä, useimmat näistä jäävät välttämättä ja aina huomaamatta. Metodinen pyrkimys kriittiseen, omista ennakkoluuloista tietoiseen refleksiiviseen tulkittamiseen kuitenkin erottaa tulkittamisen tutkimuksena jokapäiväisestä, ympäristössä kohdatun ymmärtämisestä, jossa kriittiseen refleksiivisyyteen ei useimmiten ole edes mahdollisuutta.

Gadamerin hermeneutiikassa ymmärtämisen prosesseja valotetaan lisäksi kahdella samansuuntaisella käsitteellä: ymmärtäminen kysymysten ja vastausten dialogina ja horisonttien sulautumisena (*Horizontverschmelzung*). Platonisiksi kutsuttuja dialogeja voidaan Gadamerin hermeneutiikan näkökulmasta pitää ideaalisina keskustelutilanteina, joissa ymmärtäminen etenee kysymysten ja vastausten kautta. Samoin yrittäessämme ymmärtää tekstin merkityksen, esitämme kysymyksiä tekstistä meille avautuville traditioille. Samoin teksti kysyy meiltä kysymyksiä, joihin meidän täytyy yrittää vastata, jotta voisimme tekstin ymmärtää.<sup>26</sup> Jos dialoginen situaatio toimii kohdallisesti ja adekvaatisti, muokkaamme jatkuvasti ennakkoymmärrystämme ja koettelemme ennakkoluulojemme pitävyyttä pysyttelemällä avoimina tekstin ja siitä avautuvien traditioiden toiseudelle ja totuudelle. Dialogi-käsitteen kautta painottuu myös se, että ymmärtäminen on ennen kaikkea situaatio, jotain, joka tapahtuu, pikemminkin kuin jotain jonka tietoisesti suoritamme. Ymmärtäminen on tapahtumisen (*Geschehen*) tavalla.

Horisontin käsite puolestaan viittaa näkökenttään, joka sisältää kaiken sen mitä yhdestä pisteestä on havaittavissa. Puhumme vertauskuvauksellisesti esimerkiksi kapeasta tai laajasta horisontista ja uusien horisonttien avaamisesta ajattelulle tai toiminnalle. Kun yhdistämme horisonttiverauskuvan ajallisuuteen, huomaamme, että nykyistä ymmärryshorisonttiamme ei voi olla olemassa ilman menneitä ymmärryshorisontteja ja että oma horisonttimme on jatkuvassa muutoksen tilassa, kun olemme ympäristöämme ja itseämme tulkiten ja ymmärtäen eli kun ymmärryshorisonttiamme muokkautuu suhteessa tulkittuun. Gadamerin mukaan ymmärtämisessä tulkitsijan horisontti sulautuu tulkinnan kohteen horisontin kanssa, joka on, kuten dialogi, jotain joka tapahtuu eikä jotain jota aktiivisesti ja tietoisesti tehdään.<sup>27</sup> Gadamerin hermeneutiikkaa vastaan on esitetty, että horisonttien sulautumismetaforan kautta hän puolustaisi myös konsensuksen mahdollisuutta ymmärtämisessä, täydellistä yhteisymmärrystä jostakin aiheesta ja jopa sitä, että kaksi subjektia ikään kuin sulautuu toisiinsa pyrkiessään ymmärtämään toistensa ajatuksia. Ryhtymättä väittelyyn siitä, 'mitä Gadamer oikeasti tarkoittaa', joka olisi aivan yhtä turhaa

kuin se on mahdotontakin, ehdotan, että horisonttien sulautumismetafora voidaan käsittää siten, että se johtaa meidät ajattelemaan kolmatta välttämätöntä ymmärtämisen ja tulkitsemisen mahdollisuusehtoa, konfliktuaalisuutta.

Vaikka ymmärtämisen ja tulkitsemisen prosessien voidaan nähdä etenevän ja tapahtuvan dialogin ja horisonttiensulautumisen tavalla, niin on nähdäkseni syytä kysyä, eivätkö juuri nämä metaforat samalla painota eroa ymmärtämisen tapahtumisen ytimessä? Eikö ensin pidä olla ymmärryshorisonttien ero, jotta ne voisivat 'fuusioitua' ja samalla molemmat muuttua? Eikö dialogi, tapahtui se sitten elävien ihmisten tai lukijan ja tekstin välillä, edellyttä eriäviä kantoja aiheesta, jotka sitten muokkautuvat uusiksi dialogin kuluessa? Jos näin ei olisi, dialogia ei oikeastaan edes tarvittaisi, eikä se myöskään olisi mahdollinen. Ja eikö ero lopultakin perustu kiistaan ja konfliktiin, tulkintojen väliseen kilpailuun? Eikö myös dialogi ole lopultakin kamppailu, jossa esitetään kilpailevia, konfliktuaalisia kannanottoja yhteisestä aiheesta (tai aiheen määrittelemisestä), vaikka sen kuluessa kaikki osapuolet voivat myös muuttaa kantojaan? Eikö jokainen esitetty tulkinta mistä tahansa aiheesta jo määrityksellistä kiistä vastakkaiset kannat, asetu kilpailu- ja konfliktitilanteeseen muiden tulkintojen kanssa? Vaikka olisimme keskustelukumppanimme – oli se sitten ihminen, visuaalinen objekti tai teksti – kanssa 'samaa mieltä' jostain, emmekö silloinkin muotoile yhteisymmärryksemme omilla sanoillamme, jonka myötä välttämättä eroamme ja pyrimme 'alstamaan' toisen tulkintaamme, meidän sanojemme alaisuuteen? Eikö kaikki empatia olekin lopulta tulkitsevaa väkivaltaa?

Nämä kysymykset johtavat nähdäkseni siihen, että eksistentiaalis-ontologinen konfliktuaalisuus on nostettava esiin kolmantena, välttämättömänä ymmärtämisen ja tulkitsemisen mahdollisuusehtona, kielellisyyden ja historiallisuuden ohella. Konfliktuaalisuus tuntuu olevan laiminlyöty ja sivuutettu teema Gadamerin ajattelussa.<sup>28</sup> Toisaalta hänen kirjoituksistaan on löydettävissä monia kohtia, jotka ikään kuin vihjaavat tähän suuntaan, vaikka ne eivät etene loppuun saakka avaamallaan tiellä. Yksi tällainen konfliktuaalisuuden suuntaan viittaava tekijä on se, että Gadamer nostaa oikeudellisen tulkitsemisen kaiken tulkitsemisen malliksi. Gadamerin mukaan juridinen tulkitseminen (ns. lainsoveltaminen) ei käsitteellisesti eroa muista tulkitsemistilanteista ihmistieteissä, vaan päinvastoin sen avulla huomaamme, että soveltaminen, aplikaatio, kuuluu välttämättä kaikkeen tulkitsemiseen. Kaikessa tulkitsemisessä tapahtuu menneen soveltaminen nykyisyyteen, kun jonakin menneisyyden hetkenä syntynyt objekti tuodaan nykyisyyteen, ilmaistaan se nykyisyyden kielellä eli luodaan se nykyisyydessä ymmärrettävissä olevalla tavalla uudestaan. Näin Gadamer myös painottaa, päinvastoin kuin Betti, että oikeudellinen päätöksenteko, lainsoveltaminen, on aina luovaa tulkitsemistä, käsitteellisesti samanlaista kuin esimerkiksi näytelmän esittäminen käsikirjoituksen perusteella tai musiikkikappaleen esittäminen nuottien pohjalta.<sup>29</sup> Vaikka näytelmän käsikirjoitus, nuotit tai lakiteksti asettavat tulkitsemiselle rajoja, niin silti jokainen esityskerta on singulaarinen ja ainutlaatuinen. Tulkitseminen ei ole vain kognitiivinen tapahtuma, mekaaninen ja 'puolueeton' operaatio, vaan luovaa ja kanta-aottavaa uudelleenluomista.

Mutta Gadamerilta tuntuu jääneen tyystin huomaamatta juridisen tulkitsemisen ja oikeudellisen päätöksenteon performatiivinen ja normatiivinen luonne. Aivan käytännölliseltäkin näkökannalta katsoen on ilmeistä, että oikeudenkäynti on tul-

kintojen konflikti, jossa osapuolet kamppailevat voitosta, yrittävät esittää oman tulkintansa tilanteesta ja laista ja kumota kilpailevat tulkinnat. Mutta myös yleisemmin oikeudellinen tulkitseminen on maailmaa muuttavaa, performatiivista toimintaa, jossa normatiivisuus ja voima näyttäytyvät. Oikeudellisessa päätöksenteossa jokin mahdollinen tulkinta ohittaa muut mahdolliset tulkinnat samasta tilanteesta ja lain tekstistä, ja tämä ohittaminen perustuu lopultakin voimaan, tulkinnalliseen väkivaltaan, jonka monopoli on tavattu antaa tuomarille. Täälläolon maailmassa-olemisen alkuperäinen normatiivisuus ja konfliktuaalisuus näyttäytyy näin ontisella tasolla kaikkein selvimmin juuri laintulkinnan ja oikeudellisen päätöksenteon kautta. Ei siis ole vain niin, että tietoisessa jonkin jonakin tulkitsemisessä esitetään kilpailevia, usein konfliktuaalisia kantoja, vaan oleminen itsessään, kuten myöhäinen Heidegger asian muotoilee, riitelee tai kiistelee: "...das Sein selber das Strittiger ist."<sup>30</sup>

Heideggerin ja Gadamerin eksistentiaalis-ontologinen hermeneutiikka herätti taannoin kiivasta vastustusta metodologisesti ja epistemologisesti suuntautuneiden hermeneutikkojen parissa. Emilio Betti puolusti välillä kiivaaseenkin sävyyn hermeneutiikan metodologista ja epistemologista luonnetta ihmistieteiden aputieteenä ja pitäytyi käsityksessä, jonka mukaan hermeneutiikan tulee esittää tulkitsemisen normeja, 'kaanoneita', ihmistieteelliselle tutkimukselle. Bettin ajattelu jää psykologisävytteiseksi jälkiromanttiseksi hermeneutiikaksi, kun taas Heideggerin ja Gadamerin ajattelu on subjektimetafysiikan ylittävää tilanteen hermeneutiikkaa. Varsin ylimieliseen sävyyn Betti hyökkää Heideggeria, Gadameria ja heideggerilaista teologia Bultmannia vastaan väittäen heidän vaipuvan irrationalismiin ja subjektivismiin.<sup>31</sup> Vaikkakaan Bettin kritiikki ei pääosiltaan ole erityisen kohdallista, hänen väitteensä myös ovat osittain ja epäsuorasti oikeutettuja. Keskittyessään eksistentiaaliin ja fundamentaalis-ontologisiin pohdintoihin varsinkin Heidegger laiminlyö varsinaisen ihmistieteellisen tulkintatyön kanssa käytävän dialogin ja sen myötä saatavat hyödyt sekä filosofiselle hermeneutiikalle että spesifeille hermeneuttisille tutkimusaloille. Juuri tästä ongelmasta Paul Ricœurin ajattelu suhteessa Gadameriin ja Heideggeriin lähtee liikkeelle.

Aivan toisesta suunnasta lähtevää ja kaikkien osuvinta kritiikkiä Gadameria vastaan on esittänyt hänen oppilaansa Gianni Vattimo, joka aiheellisesti kysyy, mihin lopultakin perustuu Gadamerin hermeneutiikan väittäminen tietämisen ja oleminen historiallisuudesta? Eikö Gadamer itse syyllisty historiatomaan tarkasteluun, kun hän väittää esittävänsä lopullisen kuvauksen kaiken ymmärtämisen historiallisuudesta? Vattimon oma filosofinen projekti, ns. heikko ajattelu, painiskelee juuri tämän keskeisen kysymyksen parissa.<sup>32</sup>

### Olemisestä tietämiseen – narratiivinen metodologia ja ontologia

Siinä missä Gadamerin hermeneutiikkaa voidaan lukea ymmärtämisen ja tulkitsemisen eksistentiaalis-ontologisten mahdollisuusehtojen eksplikointina sekä metodisia ohjeita ja eksaktia epistemologiaa rakentavan hermeneutiikan kritiikkinä, Paul Ricœur sen sijaan ikään kuin palaa takaisin metodisiin ja epistemologisiin kysymyksiin, mutta hyväksyen Heideggerin fundamentaaliontologian perusajatukset. Ricœur pyrkii puolustamaan näkökantaa, jonka mukaan fundamentaaliontologisen ja eksistentiaalisen hermeneutiikan kumouksellisesta merkityksestä huolimatta on edelleen mahdollista ja tarpeellista kääntyä myös käytännössä harjoitetun ihmistieteellisen tutkimuksen

puoleen ja pyrkiä kehittämään hermeneuttista filosofiaa, jolla on jotain sanottavaa myös eri alojen käytännön tutkimukselle. Ja tämä dialogi toimii myös toiseen suuntaan. Ricoeurin keskeisvähitteen mukaan eksistentiaalis-ontologista hermeneutiikkaa ei ole mahdollista tehdä suoraan, kuten Heidegger yrittää, ilman erityistieteiden käytäntöjen kautta avautuvia spesifejä tulkintatekniikoita.<sup>33</sup> Täälläolon oleminen on ymmärtämistä, mutta tämän käsittäminen ei ole suoraan ulottuvillamme, vaan saavutettavissa ja perusteltavissa vain eri ihmistieteiden kiertoteitä kulkien, joista kukin avaa yhden näkökulman täälläolon eksistenssiin.

Ricoeur siirtyi teoksensa *La symbolique du mal* myötä varhaisesta fenomenologisesta ja eksistentiaalisesta suuntautumisestaan hermeneutiikkaan 1960-luvun alussa. Ricoeurin hermeneuttisen Kehren jälkeinen filosofia voidaan sekkin jakaa kahteen kauteen. Varhaisemmissa, 1960- ja 1970-luvun töissään hän kehittää hermeneuttista teoriaa symbolista sekä silloittaa Ranskassa tuolloin vielä huonosti tunnettua hermeneuttista filosofiaa teoreettisia keskusteluja silloin hallinneisiin psykoanalyysiin ja strukturalismiin. Viimeisimmissä töissään Ricoeur on käsitellyt ajallisuuden, narratiivisen itseyden ja ihmistieteiden narratiivisen rakentumisen kysymyksiä ja luodannut näiden teemojen kautta sekä epistemologis-metodologisia että eksistentiaalis-ontologisia kysymyksiä.

Heidegger ja Gadamer -kriittikkinsä lisäksi Ricoeur teki varhaisemmissa hermeneuttisissa töissään useita merkittäviä teoreettisia avauksia. Yksi näistä on hänen ehdotuksensa, että hermeneutiikan ala on laajennettavissa tavanomaisesti käsitetyistä tekstien tulkittamisesta myös tekojen, merkityksellisen inhimillisen toiminnan tulkittamiseen. Teot, kuten lopultakin kaikki havaittu ja kohdattu, tulkitaan ja käsitetään ikään kuin ne olisivat tekstejä. Tekstien tulkittamisen prosessit sekä käsitteet, joilla niitä selvennetään, ovat näin sovellettavissa kaikkeen tieteelliseen toimintaan ihmistieteissä. Tähän liittyen, ikään kuin dialektisena vastapoolina, Ricoeur esittää, että selittämisen käsite on palautettavissa ihmistieteellisen tutkimuksen ja metodologiseen hermeneutiikkaan. Selittämällä Ricoeur ei kuitenkaan tarkoita luonnontieteistä omaksuttua kausaalista selittämistä vaan strukturaalista selittämistä, tekstin tarkastelua sen rakenteen ja osien suhteiden perusteella.<sup>34</sup>

Strukturaalinen selittäminen ei yksinään kuitenkaan riitä. Tekstin selittäminen sen osien suhteiden ja rakenteen nojalla ei vielä auta meitä ymmärtämään tekstin merkitystä lukijalle. Sisäisen rakenteensa lisäksi tekstit viittaavat ulkomaailmaan, vaikka tätä maailmaa ei voidakaan sellaisenaan, oliona sinänsä, saavuttaa. Lukemisessa tekstile rakennetaan ”kuvitteellinen referenssi” suhteessa lukijan omaan elämisaailmaan. Lukija soveltaa tekstin itseensä ja ottaa sen haltuunsa luomalla tekstille viittaussuhteet ulkomaailmaan. Tekstit avaavat lukemisessa uuden maailman. Lukijalle ei siis voi olla olemassa merkitystä ilman referenssiä, vaikka referenssin rakentuminen onkin aina sidottu lukemisen singulaariseen tilanteeseen. Jos kuitenkin tekstiä lähestytään tutkimuksellisella, kriittisellä metodisella otteella, tämä lukeminen ’merkityksen palauttamisena’ kaipaa dialektiseksi kumppanikseen etäännyttävää, metodologista asennetta, esimerkiksi strukturalistista selittämistä. Keskeistä on, että mikään metodologinen, selittävä lähestymistapa ei ole itse-riittäinen, vaan se pitää sijoittaa ’hermeneuttiselle kaarelle’ tulkittamisen ja ymmärtämisen kanssa.<sup>35</sup>

Kaikki ’selittävä’ tai metodologinen asennoituminen on siis itse asiassa apu-tieteen asemassa hermeneutiikkaan nähden, joka

*”Oikeudellinen tulkittaminen on maailmaa muuttavaa, performatiivista toimintaa, jossa normatiivisuus ja voima näyttäytyvät. Oikeudellisessa päätöksenteossa jokin mahdollinen tulkinta ohittaa muut mahdolliset tulkinnat samasta tilanteesta ja lain tekstistä, ja tämä ohittaminen perustuu lopultakin voimaan, tulkinnalliseen väkivaltaan, jonka monopoli on tavattu antaa tuomarille.”*

on yleistä ja yhteistä kaikille tutkimusaloille. Tulkittamisen (ja ymmärtämisen, jos tarkoitamme sillä kohteen käsittämistä kokonaisuutena) ja selittämisen suhde on näin ollen dialektinen ja vastavuoroinen: kun ymmärtäminen ajautuu umpikujaan pitää kulkea selittämisen kiertotietä, hahmottaa kohdetta jotain selittävää metodologiaa käyttäen.<sup>36</sup> Selittäminen on keino tai ’kiertotie’, jota pitkin ymmärrys etenee silloin kun kohdataan tilanne, jossa kohde ei ole tulkittavissa ja avaudu helposti, vaan se vaatii yksityiskohtaisempaa tarkastelua.

Lisäksi voidaan sanoa, lisäksi omasta puolestani, että yhtä keskeistä kaiken tutkimuksen hermeneuttisuudelle on se, että kaikki tieteellinen tutkimus rakentuu itse aina tekstiksi, joka on kirjoitettu muiden ymmärrettäväksi ja tulkittavaksi. Nähdäkseni Ricoeurin malli selittämisen ja ymmärtämisen dialektisesta yhteispelistä hermeneuttisella kaarella tapahtuvana prosessina on näin ollen laajennettavissa myös käsittämään muunlaisetkin selittävät tutkimusmallit kuin strukturalismin. Myös empiiriseen aineistoon perustuva ja kausaalisia selitysmalleja hakeva yhteiskuntatiede tarvitsee hermeneuttisen täydennyksen, joka siis edellyttää tutkijan hermeneuttista asennetta sekä tutkimuksen kohteeseen, merkitykselliseen inhimilliseen toimintaan – joka tulkitaan välttämättä ikään kuin se olisi teksti – että tutkimuksen potentiaaliseen lukijaan, auditorioon, jolle tutkimus välitetään tekstinä. Myös kvantitatiiviseen aineistoon perustuva tutkimus perustuu tekstien-kaltaisiksi muuttuneen materiaalin tulkittamiseen, ’merkityksellistämiseen’ ja näin tuotetun informaation välittämiseen tutkimuksen mahdollisille lukijoille. Ymmärtävänä täälläolo hermeneutisoi kaiken kohtaamansa.

Keskeinen ero varhaisempaan metodologiseen hermeneutiikkaan (ja esimerkiksi Bettin edustamaan hermeneutiikkaan) on siinä, että ennen huomion keskipisteessä oli tekijä intentioineen. Kysyttiin kuinka voimme selvittää puhujan, kirjoittajan tai tekijän alkuperäiset tarkoitukset ja ajatukset. Nyt huomio kiinnittyy tekstien ja merkityksellisten tekojen tulkintaan ja selittämiseen lukijan näkökulmasta ilman että tekijän intentiot olisivat tutkimukselle keskeisiä. Valmistuttuaan teos (teksti tai muu artefakti) irtaantuu tekijänsä otteesta ja voi saada luettaessa merkityksiä, jota tekijä ei ehkä hyväksyisi tai edes ymmärtäisi.<sup>37</sup> Ehdotan siis, että metodinen hermeneutiikka ’kaksoishermeneutiikkana’ keskittyy tekstiin ja lukijaan jättäen aikaisemmin hermeneutiikan keskiössä olleen kirjoittajan tai tekijän vähemmälle huomiolle.

Mutta voidaan kysyä, miten lopultakin ihmis- tai yhteis-

*”Kun merkityksellistä inhimillistä toimintaa tulkitaan ja selitetään ihmistieteissä, tuloksena on aina ajallisesti rakentuva kertomus eli tarina, narratiivi, jonka tavoitteena on tutkimuksen kohteen ’jäljittely’, imitaatio. Myös tutkimuksellinen teksti rakentuu siis välttämättä ja aina juonelliseksi tarinaksi. Tieteellistäkin tekstiä kirjoitettaessa kohteen imitointi, selittäminen ja tulkitseminen, perustuu ’juonellistamiseen’ (mise en intrigue).”*

kuntatieteissä erilaisilla mahdollisilla metodeilla tuotettu informaatio lopultakin tulee hermeneuttisesti ymmärretyksi ja välitetyksi? Kuinka tutkimus itsessään rakentuu tekstinä ja kielellisenä esityksenä? Mihin lopultakin perustuvat yleiset ja universaalisuuden asemaa tavoittelevat hermeneuttiset väitteet tekstuaalisuuden ja tulkinnallisuuden keskeisyydestä kaikessa inhimillisessä toiminnassa? Näitä kysymyksiä voidaan hedelmällisesti tarkastella narratiivisuuden käsitteen avulla, joka on ollut Ricœurin myöhemmässä tuotannossa keskeisellä sijalla.

Ricœurin myöhäisen, narratiivisen hermeneutiikan taustalla on Aristoteleen Runousopin lähtökohta, jonka mukaan kertomus eli mythos on aina inhimillisen toiminnan jäljittelyä, mimesistä. Kun merkityksellistä inhimillistä toimintaa tulkitaan ja selitetään ihmistieteissä, tuloksena on aina ajallisesti rakentuva kertomus eli tarina, narratiivi, jonka tavoitteena on tutkimuksen kohteen ”jäljittely”, imitaatio. Myös tutkimuksellinen teksti rakentuu siis välttämättä ja aina juonelliseksi tarinaksi. Tieteellistäkin tekstiä kirjoitettaessa kohteen imitointi, selittäminen ja tulkitseminen, perustuu ’juonellistamiseen’ (mise en intrigue). Inhimillinen toiminta voidaan ymmärtää vain silloin, kun tulkitsejä muokkaa sen juonelliseksi ja ajallisesti eteneväksi tarinaksi eli Aristoteleen termeillä kertomukseksi, jolla on alku, keskikohta ja loppu.<sup>38</sup>

Kuten Heideggerin ja Gadamerin ajattelussa myös Ricœurin hermeneuttisen filosofian lähtökohta liittyy näin ajallisuuteen. Narratiivisessa hermeneutiikassaan Ricœur erottaa toisistaan objektiivisen ja subjektiivisen ajan eli universaalisen ajan ja kokemuksellisen ajan. Inhimillinen, kokemuksellinen aika rakentuu kertomisen eli narraation kautta. Ymmärrämme maailman, toiset ja itsemme tarinoina, ajallisesti etenevinä kertomuksina, joita kerromme itsellemme. Tässä kertomisen lakkaamattomassa prosessissa kuljetaan subjektiivisen ja objektiivisen ajan välissä, ts. subjektiivisen ja objektiivisen ajan dialektiikka, jota narratiivisen olennon oleminen on, tapahtuu kertomuksena. Kaikki maailmassa kohdatut objektit ja tapahtumat ovat ymmärrettävissä vain, jos ne liitetään subjektiivisiin kokemuksiimme, itseymme ja olemisemme kertomuksen osaksi ja vain sellaisina kuin ne tässä tarinallistamisessa syntyvät. Toisin sanoen, narraation myötä tapahtuu omaksuminen, itseen soveltaminen ja haltuunottaminen (*appropriatio*).<sup>39</sup>

Tekstuaalinen narratiivisuus ei siis ole vain ”fiktiivisten” tekstien ominaisuus, vaan ajallinen ja juonellinen rakentuminen on tekstin olemisen mahdollisuusehto. Myös tutkimukselliset tai ’tieteelliset’ tekstit sisältävät poettisen ja luovan ele-

mentin, koska jäljittelyn, mimesiksen, tulos ei jo määrityksellisesti voi olla kopio, vaan se on aina kohteestaan irtaantuva uusi teos ja uusi tarina. Samoin on tärkeätä huomata, että myös yksittäiset lauseet ja sanat tarvitsevat ympärilleen narratiivisen kontekstin, jotta ne voidaan ymmärtää. Jos lauseen (tai ’proposition’) ympärillä ei ole eksplisiittistä kertomusta, lukija lu-kiessaan rakentaa tämän tarinallisen kontekstin, jotta hän yli-päätään pystyisi ymmärtämään yksittäisen, ”irralisen” lauseen merkityksen.

Inhimillisen toiminnan narratiivista jäljittelyä ja tekstien rakentumista kertomuksena voidaan Ricœurin mukaan tarkas-tella kolmessa tasossa:

1) Mimesis 1 eli prefiguraatio on kielen yleinen ominaisuus iden-tifioida inhimillinen toiminta sen rakenteen mukaan ja ilmaista toiminta symbolisesti ja ajallisesti. Tämä on edellytys sille mahdol-lisuudella, että toiminnasta tulee narratiivin kohde. Mimesis1 on siis Lebensweltin taso, joka perustuu osallisuuteen kielellisistä tra-ditioista ja sen myötä syntyvästä reflektioimattomasta esitiedosta, joka mahdollistaa kommunikaation ja ymmärtämisen.<sup>40</sup>

2) Mimesis 2 eli konfiguraatio on varsinainen narratiivin muodos-tamisen taso. Kun inhimilliselle toiminnalle annetaan tekstuaali-nen narratiivinen muoto, esimerkiksi kun toimintaa tulkitaan ja selitetään tieteellisessä tutkimuksessa, se tapahtuu rakentamalla irrallisista tapahtumista juonellinen kertomus, jolla on – Aristo-teleen terminologialla – alku, keskikohta ja loppu. Narratiivissa irralliset tapahtumat järjestyvät kokonaisuudeksi, joka ei kuiten-kaan välttämättä noudata kronologista etenemisjärjestystä tai ole koherentti ja ristiriidaton. Sinänsä ristiriitaisistakin elementeistä on muodostettavissa mielekäs kertomus, joka on ’yhtenäinen risti-riitaisuudessaankin’ (*concordant discordance*). Narratiivit eivät ole – eivätkä lopultakaan edes voi olla – koherentteja ja ristiriidattomia, mutta ristiriitaiset elementit voidaan ymmärtää vain osana kerto-musta, juonellista jatkumoa.

3) Mimesis3 eli refiguraatio on lukemisen taso, jossa narratiivisen tekstin maailma ja lukijan maailma kohtaavat. Teksti muuttuu teokseksi vasta tekstin ja vastaanottajan dialektisessa interaktiossa, kun lukija täydentää itselleen lukiessaan tekstin aukot ja epäsel-vyydet. Kun lukija soveltaa tekstin omaan elämismaailmaansa ja sen käytäntöihin, hänelle avautuu tekstin viittaussuhteiden kautta tekstin ’maailma’. Refiguraatio on Ricœurin vastine Gada-merin horisonttien sulautumiselle. Kuten Leenhardt on huomaut-tanut, Ricœurin refiguraatio ei kuitenkaan tarpeeksi ota huomi-oon perspektiivien muutosta, joka lukemisessa tapahtuu.<sup>41</sup> Tekstin avaamien uusien maailmojen omaksumisessa eli appropriaatiossa sekä lukijan horisontti että tulkitsemisen kohteen paikka ja kons-tituutio merkitysjakumossa eli traditiiossa muuttuvat. Molemmat mimeksiksen edeltävät tasot muokkautuvat uusiksi refiguraation myötä, joka kuitenkin ei ole kaiken sisäänsä ottava uusi synteesi tai totaalinen konsensus. Lukemisessa Lebenswelt ja sen traditiot muuttuvat uuden tulkinnan myötä. On myös tärkeätä ottaa tässä yhteydessä huomioon konfliktuaalisuus ymmärtämisen ja tulkitse-misen mahdollisuusehtona. Kaikki toteutuneet refiguraatiiviset tul-kinnat syrjäyttävät, kätkevät ja peittävät joukon muita mahdolli-sia tulkintoja samasta tekstistä tai muusta kohteesta.

Kuten Françoise Dastur on esittänyt, Ricœurin epistemologi-nen narratiivisuus käsitys edellyttää välttämättä myös narra-tiivisen ontologian.<sup>42</sup> Jotta voimme väittää, että kaikki tekstu-

aaliset representaatiot, mimesikset, rakentuvat ajallisesti rakentuviksi narratiiviksi meidän on edellytettävä täälläolon maailmassa olemisen 'tarinallisuus' eli se, että täälläolon oleminen on kertomista, tarinassa olemista ja tarinana olemista. Se, miten täälläolo on, ehdollistaa kaiken sen mitä täälläolo voi tehdä eli kuinka se voi suuntautua ontisiin mahdollisuuksiinsa. Persoonuuden narratiivista rakentumista käsittelevässä teoksessaan *Soi-même comme un autre* Ricœurin voidaan katsoa pyrkivän juuri tämän osoittamiseen. Samalla hän myös pitkän epistemologis-metodologisen kiertotien kautta palaa ontologiaan, kysymään täälläolon maailmassa olemisen tapaa.<sup>43</sup>

Ricœurin varsin hienojakoisiin erotteluihin perustava teoria persoonasta rakentuu kahden dialektisen ääripään väliselle jännitteelle. Samuuden (*idem, mêmété, Gleichheit/Selbigkeit*) ja itseyden (*ipse, ipséité, Selbstheit*) dialektiikassa (joka ei päädy näiden synteisiin) rakentuu persoonuuden keskeinen ulottuvuus, ajallinen pysyvyys. Samuuden käsitettä voidaan edelleen jaotella esimerkiksi numeeriseen ja laadulliseen (korvattavuus) samuuteen sekä keskeytymättömään jatkuvuuteen, esim. kasvi voidaan tunnistaa samaksi kasviksi sen eri kasvuvaiheissa siemenestä täysikasvuisiksi.<sup>44</sup>

Tietyn persoonan samuus voidaan biologisesta näkökulmasta palauttaa sen geneettiseen koodiin, mutta psykologisesta näkökulmasta se tarkoittaa pikemminkin luonteen pysyvyyttä. Luonteen piirteekin toki muuttuvat, mutta vain kerrostumalla ja muuttamalla jo olemassa olevia luonteen piirteitä. Kaikki katkokset perustuvat lopultakin jatkumoon, siihen, mistä katkos irrottautuu. Luonnetta ei voi valita vapaasti eikä tietoisilla päätöksillä muuttaa.

Mutta kun kysytään täälläolon olemista tarinana, sen pysyvyys luonteen samuutena ja kerrostuksellisen hitaana muuttumisena ei riitä. Tarvitaan dialektiikan toinen napa, itseys, jonka Ricœur persoonan yhteydessä tiivistää lupauksen pitämisen -käsitteeseen (*parole tenue*).<sup>45</sup> Lupauksen pitäminen ei ole riippuvainen luonteenpiirteiden hitaasta muuttumisesta, vaan se perustuu ajallisten muutosten vastustamiseen. Vaikka henkilön taipumukset ja tavoitteet ja mielipiteet muuttuvat, lupauksen voi silti pitää. Itseyttä lupauksen pitämisenä voidaan ylläpitää jatkuvasta muutoksesta huolimatta, luonteenpiirteidemme ja mielipiteidemme muutoksista riippumatta. Näin itseys lupauksen pitämisenä myös kytkeytyy ajallisuuteen, mutta kiinnittyneenä enemmän valintaan, jonka myötä herää myös kysymys velvollisuudesta ja moraalista (kantilaisessa mielessä) osana persoonan olemista ajallisena jatkumona. Ricœurin persoonan ontologia avaa näin myös, oikeastaan ensimmäistä kertaa hermeneutiikan historiassa, eksplisiittisesti kysymyksen hermeneuttisesta etiikasta ja moraalista. Hänen ainutlaatuisen, melkeinpä vallankumouksellisen ehdotuksensa mukaan moraalifilosofian kaksi traditiota – aristoteelinen ja kantilainen – molemmat kytkeytyvät persoonan olemiseen. Näistä traditioista Ricœur ei yritä tehdä synteisiä tai eklektistä yhdistelmää, vaan esittää, että ne pysyvät persoonan olemisen erillisinä osatekijöinä. Kysymykset etiikasta (hyvästä elämästä) kytkeytyvät luonteeseen persoonan osatekijänä ja kysymykset moraalista (kantilaisessa mielessä) liittyvät lupauksen pitämiseen eli itseyyteen. Näiden dialektiikkaa välittää narratiivinen ajallisuus, itsestämme ja itsellemme kerrottu olemisen kertomus, jossa deskriptiot (käsitteet hyvästä elämästä) ja preskriptiot (velvollisuudet) nivoutuvat toisiinsa dialektisesti ilman synteisiä.<sup>46</sup>

Persoonan oleminen eli täälläolon tarinana ja tarinassa olemisen rakentuu siis narratiivisesti samuuden (hitaasti muut-

tuvat luonteenpiirteet) ja itseyden (pysyvyys lupauksen pitämisenä) dialektiikassa. Se konkretisoituu ontisesti liikkeenä kolmen mimesiksen välillä, kun kerromme itsellemme tarinaa itsestämme, toisista ja maailmasta. Ricœurin persoonan käsitteelle tärkeä toiseuden teema, jonka jätän tässä maininnan varaan, rakentuu paljolti Emmanuel Levinasin toiseuden käsitteen kritiikille. Ricœur ei hyväksy täysin Levinasin epäsymmetristä toiseuden käsitettä, vaan puolustaa vastavuoroisempaa ja dialogisempaa suhdetta itsen ja toisen välillä.<sup>47</sup>

Ricœurin myöhäishermeneutiikassaan esittämän narratiivisen persoonuuden käsitteen avulla voidaan välttää jo Heideggerin kritisoiman essentialistisen subjektikäsitteen ongelmat (ihminen tietoisuutena, sieluna, henkenä, tai pelkkänä 'identiteettinä'). Ricœurin narratiivisen itseyden ja persoonuuden käsite onkin monessa suhteessa Heideggerin täälläolon-käsitteen edelleen kehittämistä. Keskeistä tälle edelleen kehittämiselle on mielestäni se, että toisin kuin Heidegger, Ricœur kykenee ottamaan huomioon täälläolon dynaamisen kehkeytymisen eli täälläolon syntymän, jonka Heidegger laiminlyö ja unohtaa painottaessaan kuolemaa kohti olemista ja tulevaisuudellisuutta.

## Lopuksi

Ympyrä on siis sulkeutunut. 1900-luvun hermeneutiikka alkoi vallankumouksellisella muutoksella, joka korvasi ymmärtämisen tietämisen tapana ymmärtämisellä olemisen tapana. Se eteni yhä perusteellisempaan eksistentialis-ontologisten mahdollisuusehtojen kysymiseen ja historiallisuuden käsitteen ontologisointiin. Mutta samalla se katkoi sillat takanaan ja menetti yhteyden metodologisiin ja epistemologisiin kysymyksiin, jotka sen alun alkaen olivat synnyttäneet. 1900-luvun hermeneutiikka päättyy paluuseen juurille, tulkitsemisen käytäntöihin ja tekstuaalisen hermeneutiikan maineenpalauttamiseen, mutta unohtamatta ontologian horisonttia. Oleminen, tietäminen ja tekeminen kytkeytyvät vastavuoroiseen dialektiikkaan, jossa yksikään niistä ei riitä sellaisenaan lähtökohdaksi. Tämä paluu alkujuurille tapahtuu ennen kaikkea ajallisuuden narratiivisen tulkinnan myötä, joka mahdollistaa sekä ontologisen tien kulkemisen että epistemologisiin kysymyksiin vastaamisen. Täälläolo on kertomuksessa ja kertomuksena, mutta myös kaikki mitä se tekee ja kaikki mitä se voi tietää tapahtuu kertomisena.

## Viitteet

1. Vallitseva kuva Schleiermacherista perustuu edelleen paljolti Gadamerin esittämään kritiikkiin, jonka mukaan Schleiermacherin käsitys hermeneutiikasta pysyy romantiikan ajan mallin puitteissa eikä pysty siksi irtautumaan psykologismista. On esitetty, että Schleiermacherin käsitys tulkinasta rajoittuu näkemykseen, jonka mukaan tulkinan kohde on jokin tosiasia toisen persoonan tietoisuudessa ja että intuitiivinen tunne ja empatia ovat tulkinan välineitä. Tämä kritiikki ei kuitenkaan ota huomioon Schleiermacherin kuoleman jälkeen julkaistuja teoksia, kuten Manfred Frankin toimittamaa teosta *Hermeneutik und Kritik*, eikä ilmeisesti myöskään täysipainoisesti Schleiermacherin dialektiikkaa. Samansuuntaisesti Berner on huomauttanut, että Gadamer rakentaa Schleiermacher-kritiikkinsä tarkoitushakuisesti yksipuoliselle tulkinalle tämän teoksista, tavoitteenaan löytää sopiva vastustaja omalle ajattelulleen. Myöhemmissä kirjoituksissaan Gadamer tuntuu osittain jopa myöntävän tämän. Ks. Berner 1995, 11–12 ja 16–25, Tontti 2002, 23–26, Gadamer 1987, 361. Vrt. esim. Schleiermacher 1977, 101–106. Neschke on osoittanut, että Schleiermacher toi ensimmäisen kerran historiallisuuden käsitteen hermeneutiikkaan. Ks. Neschke 1997, 152–159. Vaikka historiallisuuden teema tulkinassa ei ole-

kaan täysipainoisesti vielä kehittyneet Schleiermacherin töissä, se joka tapauksessa ennakoivat Diltheyn, Gadamerin ja Heideggerin kehittämiä ajatuksia historiallisuudesta. Vrt. Tontti 2002, 25, 28 ja 44–45.

- Samaten Diltheyn kohdalla on usein tapana toistella vakiintuneita kantoja, joiden mukaan hän mm. perusti jyrkän erottelun luonnon selittämisen ja historian ja kulttuurin ymmärtämisen välille ja samaten fyysisen ja mentaalisen maailman välille, joka ihmistieteiden kannalta johtaa Schleiermacherin tavoin psykologistiseen lähtökohtaan ja romantiikan ajalta periytyvään tapaan tavoitella yksilön (usein 'neron') tietoisuuden objektiivisia sisältöjä tulkinnassa. Kuten Mesure on kuitenkin osoittanut, Dilthey ei sitoudu ehdottomasti selittäminen/ymmärtäminen –diktomiaan, vaan pikemminkin voidaan sanoa, että näiden suhde on dialektinen ja vastavuoroinen kaikessa ajattelussa, eikä 'selittäviä' luonnontieteitä voida erottaa 'ymmärtävistä' ihmistieteistä. Niillä on monia yhteisiä piirteitä ja peruskenteitä, jotka tosin luonnontieteen ja sitä puolustavan tieteenfilosofian näkökulmasta usein sivuutetaan tai esitetään asetelma niin, että ihmistieteidenkin on palautettavissa luonnontieteistä omaksuttuihin malleihin. Ks. Mesure 1990, 208–216. Vrt. Dilthey 1959, 14–21, Dilthey 1982, 334 ja Dilthey 1958, 197. Hedelmällistä on myös nostaa esiin Diltheyn idea Kantin puuttavasta neljänestä kritiikistä. Jotta ihmistieteiden olemistapa voidaan käsitellä tarvitaan Historiallisen järjen kritiikki, joka diltheylaisittain rakentui - vaikkakaan ei ehkä aivan loppuun asti vietyinä ja onnistuneesti - historiallisuuden ja elämän käsitteiden kautta. Ks. Tontti 2002, 15–16, 26–28 ja 35–37, Kremer-Marietti 1971, 7–16 ja 21–28 ja Brokowski 1997, 121–124.
2. Oman lukunsa 1900-luvun hermeneutiikassa muodostaa ns. 'analyttinen' hermeneutiikka, joka syntyi Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian vaikutuksesta ja jota sen lähtökohdista kehittivät mm. Peter Winch ja Georg Henrik von Wright. Tämä suuntaus ei kuitenkaan ole enää elinvoimainen ja sillä on nykyään merkitystä lähinnä aatehistoriallisena kuriositeettina.
  3. Tarkemmin oikeudellisesta hermeneutiikasta esim. Tontti 1997, 22 ja 29, Tontti 1998, 25–27, Tontti 2001, 221 ja 230–236 ja Tontti 2002, 38–39 ja 226–230.
  4. Heidegger 1982, 3–7 ja 9–20. Vrt. Grondin 1994, 71–73. Heidegger piti nämä vuonna 1982 julkaistut luennot kesälukukaudella 1923 Freiburgin yliopistossa. Kuuntelijoiden joukossa olivat mm. Hans-Georg Gadamer ja Karl Löwith. Ks. Pöggeler 1994, 23.
  5. Heidegger 2000, 184–192 ja 162. Heidegger 1993, 142–146 ja 123–124: "Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht." Vrt. Ricœur 1969, 10.
  6. Heidegger 2000, 185–186. Heidegger 1993, 142–144. Vrt. 167: "Wenn das Verstehen primär als das Seinkönnen des Daseins begriffen werden muss..."
  7. Heidegger 1993 145–148 ja 323–324. Vrt. Figal 2000, 168–170.
  8. Heidegger 1993, 145–146 ja 323–331. Eksistentiaalisesti avautuneisuus kulminoituu täälläolon olemiseen huolena (Sorge). Heidegger 2000, 38. Heidegger 1993, 17: "Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen."
  9. Heidegger 1982, 7–22. Heidegger 1993, 181 ja 192–194. Vrt. Grondin 1994, 73–75 ja Meschonnic 1990, 179–183. Meschonnic painottaa, että Heideggerin termi faktisuus ei tarkoita samaa kuin Husserlin ja myöhemmin Sartren käyttämä sama termi. On myös tärkeää erottaa eksistentiaalis-ontologinen faktisuus (Faktizität), joka tarkoittaa 'kulloistakin' täälläolona, eksistentis-ontisesta tosiasiallisuudesta (Tatsächlichkeit), jota esim. tieteilten tutkimus pyrkii tavoittelemaan. Olemisessa ja ajassa kuitenkin myös Heidegger itse käyttää näitä kahta termiä välillä epäjohdonmukaisesti.
  10. Heidegger 1993, 148–152 ja 168. Heidegger 1982, 16–17. Vrt. Pöggeler 1983, 272–273. Gadamer 1990, 270–281.
  11. Heidegger 1993 37–38. Heidegger 2000, 61–62. Heidegger 1982, 14–20. Vrt. Pöggeler 1983, 264–267.
  12. On tärkeitä huomata, kuten esim. Pöggeler, Grondin ja Ricœur ovat osoittaneet, että useat Heideggerin ajattelun keskeiset teemat voidaan kohdallisesti ymmärtää vain Diltheyn hermeneuttisen filosofian pohjalta (Ks. Pöggeler 1983, 264–286. Grondin 1994, 70–73. Ricœur 1969, 10–15). Viime vuosiin saakka esimerkiksi Ranskassa hermeneutiikka on kuitenkin ollut melko huonosti tunnettu filosofian osa-alue ja Heideggeria on luettu yksipuolisesti vain fenomenologina, joka oli saanut vaikutteita Kierkegaardin eksistentiaalisista. Samoin Suomessa Heidegger luokitellaan usein fenomenologiksi, vaikka varhaisen Heideggerin faktisuuden hermeneutiikka osoittaa varsinkin Husserlin varhaisten töiden (*Krisis*-teosta edeltävän) fenomenologian lähtökohdat ongelmallisiksi.
  13. Heidegger 1993, 17. Heidegger 2000, 38–39 ja 285ff. On huomionarvosta, että *Olemisessa ja ajassa* Heidegger käsittelee vain täälläolon olemisen ajallisuutta, eikä olemisen 'yleensä' ajallisuutta, tosin kuin teoksen nimi antaa ymmärtää. Vasta huomattavasti myöhemmin, konferenssissa vuonna 1962, Heidegger esitti tekstin, jossa aiheeseen palataan, mutta tyystin eri näkö-

- kulmasta kuin *Olemisessa ja ajassa*. Ks. Heidegger 1969, 1–25.
14. Heidegger 1993, 322–329 ja 382–396. Heidegger 2000, 369–373.
  15. Heidegger 2000, 392. Heidegger 1993, 326: "Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft."
  16. Vrt. Tontti 2002, 46–47 ja 109.
  17. Vrt. Tontti 2002, 61–63.
  18. "... ei ole olemassa sosiaalista todellisuutta, kaikkine todellisine pakkoinenkaan, joka ei vuorostaan representoidu kielellisesti artikuloitussa tietoisuudessa. Todellisuus ei tapahdu 'kielen selän takana'. Päinvastoin, se tapahtuu niiden selän takana, jotka väittävät ymmärtäneensä maailman kokonaisuudessaan..." Gadamer 1993, 245. "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache." Gadamer 1990, 478.
  19. Kaufmann 1984, 17. Gadamer 1993, 334.
  20. Schleiermacher 1977, 95, Dilthey 1982, 330, Heidegger 1993, 152–153, Gadamer 1990, 270–271 ja 296–297.
  21. Gadamer 1990, 270–281. Vrt. Weyh 1995, 41–48. Gadamer 2000, 42.
  22. Habermas 1970, 251–266 ja 283–290. Habermas 1973, 52–54. Vrt. Furchon 1994, 468–471.
  23. Michel Foucault'n tunnetut 'genealogiset' ja 'arkeologiset' tutkimukset ovat malliesimerkki omaa positiota, omia ennakkoluuloja ja omia auktoriteetteja eksplikoimattomasta, epärefleksiivisestä tutkimusotteesta, joka ikään kuin olettaa omaavansa puolueettoman, ulkopuolisen tarkkailijan aseman. Foucault'n tutkimukset ovat 'piilonnormatiivisia', kuten Habermas on todennut.
  24. Gadamer 1990, 281. Vrt. Heidegger 1993, 20–21.
  25. Gadamer 1990, 305–312. Vrt. Ricœur 1969, 15–20 ja Oesch 1994, 48–49 ja 78–79.
  26. Vrt. Furchon 1994, 305–317 ja Oesch 1994, 50–60.
  27. Gadamer 1990, 307–311. Vrt. Weyh 1995, 48–50.
  28. Myös Ricœur on huomauttanut konfliktuaalisuusteeman puuttumisesta Gadamerin ajattelussa. Ks. Ricœur 1990(b), 19. Kristensson Ugglan mukaan Ricœur pyrkii näin ennen kaikkea kiistämään näkemyksen, jonka mukaan ymmärtämisessä olisi kysymys harmonisaatioon pyrkimisestä. Ks. Kristensson Ugglan 1994, 250. On siis syytä painottaa, että mahdollisten tulkintojen moninaisuus on kaikkea tulkintemistä ehdollista tekijä, jota ei voi ratkaista etsimällä yhtä, kaiken huomioon ottavaa synteisiä.
  29. Gadamer 1990, 313–315. Gadamer 1993, 345–346.
  30. Heidegger 1975, 43–44.
  31. Betti 1955, 262 ja 304–328. Betti 1967, 170–173. Vrt. Argiroffi 1994, X ja Funke 1962, 131–132.
  32. Vattimo 1994, 9–13. Vrt. Tontti 2002, 65–76.
  33. Ricœur 1969, 14. Vrt. Saudan 1991, 171–172.
  34. Ricœur 1986, 183–211 ja 145–151.
  35. Ricœur 1969, 57–60. Saudan painottaa, että Ricœurin suhde strukturalismiin, erityisesti Greimasin, ei ole vain torjuntaa ja kritiikkiä, vaan myös konstruktivistista dialogia. Saudan 1991, 159–162. Ks. Ricœur 1986, 154–155 ja Ricœur 1969, 33–37. Kristensson Ugglan mukaan Ricœur dialektinen lähestymistapa ilman synteisiä on myös tässä näkyvässä. Strukturaalinen selittäminen on riittämätöntä ilman hermeneutiikkaa, mutta myöskään hermeneutiikka ei ole itsერიittoinen oppiala, jos se haluaa välttää romantiikan kauden psykologismia. Lukeva subjekti täytyy pitää elossa, mutta se ei ole tulkinnan kohde. Kristensson Ugglan 1994, 291–298.
  36. Ricœur 1995, 113–114 ja Ricœur 2000(b), 119–125.
  37. Ricœur 1986, 111–112.
  38. Aristoteles 1997, 1447a–1448b, 1450b25–35 ja 1459a20–25.
  39. Ricœur 1983, 85–87. Ricœur 1985, 355–359. Grondinin mukaan Ricœurin tavoita on kritisoida kaikkia totalisoivia aikakäsityksiä filosofian historiassa, aina Augustinuksesta Heideggeriin asti. Aikaa ei voida käsitteellistää yksikantilla teoreettisella tavalla, sitä voi vain kertoa ja tätä kertomista puolestaan voidaan teoretisoida vain vaatimattomalla käsitteellisellä tarkkuudella. Grondin 1990, 126.
  40. Ricœur 1983, 87–100. Kortkavirta huomauttaa, että toisin kuin Gadamer ja Husserl, Ricœur ei liitä elämismailmaan tai ensimmäiseen mimesikseen minkäänlaista autenttisuutta. Ks. Kortkavirta 2000, 18. Saudanin mukaan taas Ricœurin mimesis on sekä narratiivien mahdollisuusehto että niiden lopullinen päämäärä. Kaikki kertominen tähtää loppujen lopuksi ilmaiseen elämään, jota elämme. Saudan 1991, 167.
  41. Ricœur 1983, 109–117 ja Ricœur 1985, 9–14. Vrt. Leenhardt 1990, 112–117.
  42. Dastur 1995, 219–220. Vrt. Tontti 2002, 107–110.
  43. Narratiivisen itseyden ja persoonuuden teema mainitaan lyhyesti *Temps et récit III'n* lopussa ja sitä kehitetään täysipainoisesti teoksessa *Soi-même comme un autre*. Ricœur 1985, 355–359. Ricœur 1990(a), 12–13 ja 137–198. Vrt. Liebsch 1999, 13–17.
  44. Ricœur 1990(a), 138–150. Vrt. Welsen 1999, 108–110.
  45. On huomionarvoista, että Ricœurin käsitys luonteesta on muuttunut. Varhaisessa fenomenologisesta suuntautuneesta teoksessaan *Philosophie de la*



- volonté luonne oli pysyvä osa henkilökohtaisista ominaisuuksista. Nyt Ricœur myöntää, että myös luonne muuttuu ajan myötä. Tämä muutos heijastelee yleisemminkin Ricœurin suunnanmuutosta fenomenologiasta hermeneutiikkaan.. Ks. Ricœur 1990(a), 140–144, Ricœur 1995, 138 ja Welsen 1999, 110–112.
46. Ricœur 1990(a), 143–150, 167 ja 180–193. Ricœur 1985, 264–279.
47. Ricœur 1990(a), 13–14 ja 211–236. Ricœur 1997 ja Ricœur 1990(c). Vrt. Tontti 2002, 208–225.

## Kirjallisuus

- Aristoteles, *Retoriikka ja runousoppi*. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Alessandro Argirolfi, *Valori, prassi, ermeneutica. Emilio Betti a confronto con Nicolai Hartmann e Hans-Georg Gadamer*. G. Giappichelli Editore, Torino 1994.
- Christian Berner, *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, Dialectique, Éthique*. Les Éditions du Cerf, Paris 1995.
- Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione*. Ed. Dott. A. Giuffrè. Istituto di Teoria della Interpretazione, Milano 1955.
- Emilio Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1967.
- Leszek Brogowski, *Dilthey. Conscience et histoire*. Presses universitaires de France, Paris 1997.
- Françoise Dastur, ”Histoire et herméneutique”. Teoksessa Jean Greisch (toim.), Paul Ricœur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Beauchesne, Paris 1995, 219–233.
- Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1907–1910). *Gesammelte Schriften. Band VII*. B. G. Teubner, Stuttgart 1958.
- Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883). *Gesammelte Schriften. Band I*. B. G. Teubner, Stuttgart 1959.
- Wilhelm Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik (1900). *Gesammelte Schriften. Band V*. B. G. Teubner, Stuttgart 1982.
- Günter Figal, Martin Heidegger. *Phänomenologie der Freiheit*. Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 2000 (1988).
- Gerhard Funke, Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis Teoria generale della interpretazione. Teoksessa *Studi in onore di Emilio Betti. Volume Primo*. Dott. A. Giuffrè Editore, Milano 1962, 127–150.
- Pierre Furchon, *L'herméneutique de Gadamer*. Les Éditions du Cerf, Paris 1994.
- Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. *Gesammelte Werke. Band I*. Hermeneutik 1. J. C. B. Mohr, Tübingen 1990 (1960).
- Hans-Georg Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu ‚Wahrheit und Methode‘ (1967). *Gesammelte Werke. Band 2*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1993 (1986), 232–250.
- Hans-Georg Gadamer, Das Problem der Sprache bei Schleiermacher (1968). *Gesammelte Werke. Band 4*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1987, 361–373.
- Hans-Georg Gadamer, Text und Interpretation (1983). *Gesammelte Werke. Band 2*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1993 (1986), 330–360.
- Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik und Autorität – eine Bilanz. Teoksessa *Hermeneutische Entwürfe*. J. C. B. Mohr, Tübingen 2000, 42–47.
- Jean Grondin, Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik (1990). Teoksessa Jean Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 71–88.
- Jean Grondin, L'herméneutique positive de Paul Ricœur. Du temps et récit. Teoksessa Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (toim.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*. Les Éditions du Cerf, Paris 1990, 121–137.
- Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970 (1967).
- Jürgen Habermas, Zur Gadamer's ‚Wahrheit und Methode‘. Teoksessa Jürgen Habermas & al. (toim.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (1971), 45–56.
- Martin Heidegger, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität” (1923). *Gesamtausgabe. Band 63*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993 (1927). Suom. Reijo Kupiainen. *Oleminen ja aika*. Vastapaino, Tampere 2000.
- Martin Heidegger, *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 (1949). Suom. Markku Lehtinen. *Kirje humanismista I Maailmankuvan aika*. Tutkijaliitto Helsinki, 2000.
- Martin Heidegger, Zeit und Sein. Teoksessa *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer, Verlag Tübingen 1969, 1–25.
- Arthur Kaufmann, Wozu Rechtsphilosophie heute? (1971). Teoksessa *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik*. Carl Heymanns Verlag KG, Köln, Berlin, Bonn, München 1984, 1–23.
- Jussi Kotkavirta, Merkitys, tapahtuma ja suunnistaminen. Paul Ricœurin hermeneuttinen etiikka. *Kulttuurintutkimus* 17 (2000):1,15–26.
- Angele Kremer-Marietti, *Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique*. Éditions Seghers, Paris 1971.
- Bengt Kristensson Ugglä, *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricœurs projekt*. Symposium, Stockholm 1994.
- Burkhard Liebsch, Fragen nach dem Selbst – im Zeichen des Anderen. Teoksessa Burkhard Liebsch, (toim.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*. Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1999, 11–43.
- Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*. Presses universitaires de France, Paris 1990.
- Sylvie Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. Presses Universitaires de France, Paris 1990.
- Ada Neschke, *Hermeneutik von Halle. Archiv für Begriffsgeschichte Band XL*, 1997/98, 142–159.
- Erna Oesch, Tulkinnasta. *Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta. Vol. 53. Tampere 1994.
- Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1983.
- Otto Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*. Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1994.
- Paul Ricœur, Structutre et herméneutique (1963). Teoksessa *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris 1969, 31–63.
- Paul Ricœur, Existence et herméneutique (1965). Teoksessa *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris 1969, 7–34.
- Paul Ricœur, Qu'est-ce qu'un texte? (1970). Teoksessa *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil, Paris 1986, 137–159.
- Paul Ricœur, Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte (1971). Teoksessa *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil, Paris 1986, 183–211.
- Paul Ricœur, La fonction herméneutique de la distanciation (1975). Teoksessa *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil, Paris 1986, 101–117.
- Paul Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. Tome I. Éditions du Seuil, Paris 1983.
- Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté. Tome III*. Éditions du Seuil, Paris 1985.
- Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris 1990(a).
- Paul Ricœur, De la volonté à l'acte. Teoksessa Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (toim.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*. Les Éditions du Cerf, Paris 1990(b), 17–36.
- Paul Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et justice*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1990(c).
- Paul Ricœur, *La critique et la conviction*. Calmann-Lévy, Paris 1995.
- Paul Ricœur, Autrement. *Lecture d'autrement qu'ère ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil, Paris 2000(a).
- Paul Ricœur, *Tulkinnan teoria*. Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto, Helsinki 2000(b).
- Alain Saudan, Herméneutique et sémiotique: intelligence narrative et rationalité narratologique. Teoksessa Jean Greisch & Richard Kearney (toim.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Les Éditions du Cerf, Paris 1991, 159–173.
- Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Herausgeben und eingeleitet von Manfred Frank*. Suhrkamp Tassenbuch Wissenschaft 211. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Jarkko Tontti, Oikeus ja ennakkoluulo. *Oikeus* 1/1997, 22–30.
- Jarkko Tontti, Law, Tradition and Interpretation. *International Journal for the Semiotics of Law / Revue internationale de sémiotique juridique Vol. XI, No. 31*, 1998, 25–38.
- Jarkko Tontti, Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Filosofien oikeus II*. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 2001, 219–238.
- Jarkko Tontti, *Right and Prejudice – Prolegomena to a Hermeneutical Philosophy of Law*. Diss. Helsingin yliopisto 2002.
- Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*. Gius Laterza e Figli S.p.A., Roma 1994.
- Peter Welsen, Das Problem der personalen Identität. Teoksessa Burkhard Liebsch (toim.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*. Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1999, 106–129.
- Bernd Weyh, *Vernunft und Verstehen. Hans-Georg Gadamer's anthropologische Hermeneutikkonzeption*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1995.

## ”OIKEA TAPA TULLA KEHÄÄN”

### ESIPUHE GADAMER-SUOMENNOKSEEN

GADAMER KIRJOITTI nyt suomennetun artikkelin ”Vom Zirkel des Verstehens” juh-lakirjaan opettajansa Heideggerin 70-vuo-tissyntymäpäivän kunniaksi vuonna 1959 eli vuosi ennen pääteoksensa *Wahrheit und Methode* ilmestymistä. Osia suppeasta artikkelista hän otti sellaisenaan mukaan pääteokseensa. Hermeneuttisen kehän valitseminen juh-lakirja-artikkelin aiheeksi on hel-posti ymmärrettävissä, sillä kehittäessään klassista hermeneutiikkaa eteenpäin niin kutsutuksi filosofiseksi hermeneutiikaksi Gadamer sai keskeisimmät virikkeensä Hei-deggerilta. Juuri Heidegger oivalsi, että ym-märtämisellä on tärkeämpi merkitys, kuin mitä sille oli annettu aikaisemmassa her-meneutiikassa: Pääteoksensa *Oleminen ja aika* kappaleessa §31. Täällä-olo ymmärtä-misenä hän osoittaa, ettei ymmärtäminen tarkoita vain tieteellisen tutkimuksen me-todista välinettä tai ihmisten kommunika-tiovälinettä, vaan ihmisen tapaa olla ole-massa. Ihminen ei ole valmiita merkityksiä rekisteröivä, maailman kanssa vastakkain oleva sub-jekti eikä muihin olioihin rinnas-tettava ob-jekti, vaan ajallisisa tilanteissa itse merkityksiä antava pro-jekti, joka to-teutuu merkityksenantamisen myötä. Ih-misen oleminen on perustavalla tavalla ajallista, sillä ymmärtäminen ei tarkoita ikuisten totuuksien tai vallitsevien asiain-tilojen kognitiivista rekisteröimistä vaan tulevaisuutta koskevan toiminnan luon-nostelemista ja sen selvittämistä, kuinka ihminen kuuluu perinteeseen. Gadamer omaksui Heideggerilta virikkeitä tapaansa tarkastella hermeneutiikan kysymyksen-asettelua painottamalla ajallisuutta ja his-toriallisuutta. Hermeneuttisesti katsoen ih-misen äärellisyydestä seuraa, ettei tulki-tuille merkityksille voi koskaan löytää lopullista perustaa eli ns. lopulliseen tul-kintaan ei voi koskaan päästä.

#### Ymmärtämisen kehämäinen liike

Hermeneuttista kehää voi pitää vasta-uksena niin kutsuttuun Menonin para-doksiin, jonka Platon muotoili saman-

nimisessä dialogissaan: Kuinka voi yli-päätään oppia tietämään jotain uutta, ellei sitä tiedä jo alun alkaen?”

Tulkinnan kohde on aluksi jotain vie-rasta. Jos se olisi tulkitsijalle täysin tuttu, niin sitä ei edes tarvitsisi tulkita. Niinpä tulkinta alkaa tutun ja vieraan vuoropu-heluna (tosin kysymys ei ole täysin vie-raasta, vaan vieraasta tietyin varauksin, kuten alla huomaamme). Perinteisessä her-meneutiikassa tulkintakohteen vieraus py-rittiin ylittämään metodisesti ohjatulla tar-kastelulla, jolla tulkintakohte haluttiin saattaa läpinäkyväksi tulkitsijan tietoisuu-delle. Näin kulkeminen hermeneuttisessa kehässä johti lopulta kehän ylittämiseen tekstin ymmärtämisessä – tai jopa tekstin kirjoittajan ymmärtämiseen paremmin, kuin tämä oli itse ymmärtänyt itseään, kuten Schleiermacher ajatteli. Käsitys, että tulkinta alkaa tutun ja vieraan vuoropu-heluna, on kuitenkin epäjohdonmukainen, sillä siinä sivuutetaan vaivihkaa Menonin paradoksi: tiukasti ottaen vierasta ei näet voisi ymmärtää lainkaan, ellei se olisi jo jossain määrin tuttua. Mikä vieraassa teks-tissä sitten on tulkitsijalle tuttua? – Ne en-nakko-oletukset, jotka ovat yhteisiä teks-tille ja tulkitsijalle. Koska tulkitsija ja teksti kuuluvat samaan traditioon, joka kan-nattelee niiden välistä vuoropuhelua, on tekstin ymmärtämiselle olemassa perusta.

Hermeneuttinen kehä on tarkoittanut eri ajattelijoiden osan ja kokonaisuuden dynaamista suhdetta, mutta he ovat olleet eri mieltä siitä, mistä osista ja mistä kokonai-suudesta on kysymys. Esimerkiksi Schleier-macher näki hermeneuttisen kehän to-teutuvan sekä ”kieliopillisessa tulkinnassa” (dynamiikka sanan ja lauseen, lauseen ja kappaleen, kappaleen ja tekstin ymmär-tämisen välillä jne.) että ”psykologisessa tulkinnassa” (teksti kirjoittajansa sielun-elämän osan ilmaisuna ja sielunelämän kokonaisuuden ilmaisuna). Gadamer ei kiistä tekstitulkintaa koskevan hermeneu-tiikan ansioita (vrt. ”kieliopillinen tul-kinta”), mutta antaa uuden painotuksen ajatukselle dynaamisesta kehästä osan ja

kokonaisuuden välillä: Hän korostaa tulkit-sijan olevan osa suurempaa kokonaisuutta. Tulkinta toteutuu perinteen soveltamisena omaan kysymyksenasetteluun. Ymmärtä-minen on tapa, jolla kulttuurisesti muodos-tunut perinne- ja normikokonaisuus vä-littyy eteenpäin sekä muokkautuu uusiin yhteyksiin ja tulkitsija toteuttaa itseään osana suurempaa kokonaisuutta.

Näin ymmärtämisen kehämäinen liike jatkuu loputtomiin. Tämä ei tietenkään tar-koita, ettei tulkinta johda minkäänlaiseen tulokseen. Tulkitsijan horisontti laajenee hänen edetessään hermeneuttisessa ke-hässä. Lopulta hän pääsee yhtenäiseen tul-kintaan tutkimuksensa kohteesta. Tätä ta-pahtumaa Gadamer nimittää horisonttien sulautumiseksi, muttei suinkaan tarkoita, että nykyhorisontti ja menneisyyden horisontti muuttuisivat identtisiksi. Sen sijaan sulautumistapahtumassa ymmär-retään niiden yhteenkuuluvuus, joka si-sältää samuuden lisäksi niiden erilaisuuden. Siksi hermeneuttista kehää ei saa sekoittaa loogiseen kehäpäätelmään, kuten Gadamer Heideggeria seuraten toteaa. Kehä ei ole sen paremmin subjektiivinen kuin objek-tiivinenkaan, vaan kehäliike kuvaa tulkit-sijan nykyhorisontin ja menneisyyden ho-risontin toisiinsa suhteutettua ja toisiaan määrittelevää liikettä. Merkityksen enna-koiminen, joka ohjaa tekstin ymmärtä-mistä, ei ole subjektin harkittu valinta, vaan se on määräytynyt siitä yhteisyydestä, joka liittyy meidät perinteeseen.

Tässä on Gadamerin vastaus Menonin paradoksiin: tulkitsijalla on aina tietty pe-rinteestä kasvanut esiyymmärrys, ja ymmär-täminen on mahdollista vain tämän esi-ymmärryksen avulla. Esiyymmärrys määrää muun muassa sitä tapaa, jolla jokin tema-tisoidaan jonakin. Siksi tulkitsija ei aloita tulkintaansa tyhjästä, ikään kuin hän olisi tabula rasa, jolle tulkittavan tekstin mer-kitys kopioitaisiin, ja tulkinta ja tekstin merkitys vastaisivat toisiaan ihannetapa-uksessa yksi yhteen. Esiyymmärryksen joh-dosta tulkitsijalla on tulkittavasta jo tietty ennakkokäsitys ja ennakko-odotuksia. Tul-

kinnan teleologisuus ohjaa häntä suuntautumaan näiden ennako-odotusten mukaisesti, ja kulkeminen kehässä muuttaa hänen ennako-odotuksiaan. Tulkitsijan nykyhorisontti ei ole koskaan riippumaton perinteestä, sillä se on voinut syntyä vain perinteen kautta. Se kuitenkin muuttuu alituisen, sillä tulemme jatkuvasti tietoisiksi ennakkoluuloistamme ja asetamme niitä koetukselle.

### Kehän variaatioita

Heidegger suoritti hermeneutiikan pitkässä perinteessä suuren käänteen: käänteen ontologiaan. Tällöin myös ajatus hermeneuttisesta kehästä sai ontologisen painotuksen. Uutta Heideggerin hermeneuttisissa pohdinnoissa ei ollut se, että hän tiedosti ymmärtämisen toteutuvan kehämäisessä liikkeessä, sillä tämä oli tiedetty jo kauan. Sen sijaan Heidegger oli ensimmäinen, joka oivalsi, että ”kysymyksessä ei ole metodinen kehä, vaan ymmärtämisen ontologisen rakenteen osatekijä.”<sup>2</sup> *Dasein* eli täälläolo on Heideggerille oleva, jonka olemista luonnehtii huoli. Ensisijaisesti se kantaa huolta omasta tulevaisuudestaan. Se ymmärtää itseään ja omaa olemistaan ennakoimalla tulevaisuutta. Heideggerin painotus hänen puhuessaan kehästä keskittyy siis olemassaoloon: oman olemassaolon ennakoimisella on keskeinen merkitys ymmärtämisessä, joka on samalla myös täälläolon itseymmärrystä. Tulkittamisen tehtävä on selvittää, miten omaa olemassaoloa on ennakoitu:

”Kutsumme ymmärtämisen kehittymistä tulkittamiseksi. Tulkittamisessa ymmärtäminen maksuu ymmärtäen sen, minkä on ymmärtänyt. [...] Tulkittaminen ei hanki tietoa siitä, mitä on ymmärretty, vaan työstää edelleen ymmärtämisessä luonnosteltuja mahdollisuuksia.”<sup>3</sup>

Tulkittamisessa siis muokataan sitä, kuinka oman olemassaolon mahdollisuudet on ymmärretty, eli tulkittamista edeltää tietty ymmärtäminen, joka koskee olemassaoloa. Kuitenkaan Heidegger ei puhu tässä kohdin kehästä, vaan viittaa kaksi kertaa siihen, että on ”vältettävä”<sup>4</sup> puhumasta kehästä, sillä tämä puhetapa on harhaanjohtava. Hän ottaa kehä-metaforan käyttöönsä ensisijassa negatiivisessa mielessä eli kiistääkseen, että hänen ajatuksessaan olisi kysymys loogisesta kehästä eli kehäpäätelmästä. Hänen provokatiivinen vastauksensa tähän mahdolliseen vastaväitteeseen on, ettei kehä ole huono asia: ”ratkaise-

vinta ei ole päästä kehästä ulos vaan oikea tapa tulla kehään”<sup>5</sup>. Tämä tarkoittaa ennakkonäkökulman, ennakkokäsitteiden ja tulkittavasta ennakkoon-omaksutun kehittämistä asioista itsestään käsin.

Gadamerin ajatuksella hermeneuttisesta kehästä on toisenlainen motiivi. Hän tarttuu ajatukseen kehästä kritisoidakseen objektiivisuuden metodologista ideaalia, joka edellyttää, ettei tulkitsija kuulu kohteeseensa eikä perinteeseen. Siinä missä Heidegger varsin eksistentiaalisin painotuksin osoittaa tulkinnan ennako-rakenteen, mikä todistaa tulkitsijan kuuluvan ymmärtämisen kohteeseen, Gadamer hyödyntää samaa ajatusta tarkastellessaan henkítieteellisen tulkinnan tapahtumista sekä tulkitsijan ja perinteen suhdetta. Tulkintaa ohjaa aina ”täydellisyden ennakointi”, joka on Gadamerin mukaan seurausta hermeneuttisesta kehästä. Ymmärtää voi vain sitä, mikä muodostaa merkityksen ykseyden eli yhtenäisen merkityksen. Tulkinnan yhtenäisyys toimii tulkinnan teleologisena normina: tulkittavan asian ennakoidaan olevan yhtenäinen. Vasta jos asiaa ei pysty ymmärtämään yhtenäisesti, turvaututaan historistisiin ja psykologisiin tulkintoihin.

Hermeneuttinen kehä tarkoittaa Gadamerille ymmärtämisen alati itseään korjaavaa prosessia: muotoaan hakeva ymmärtäminen tekee luonnoksia tulkittavasta asiasta sekä korjaa ja tarkentaa näitä merkitysluonnoksia tulkintaprosessin edetessä. Tässä suhteessa Gadamerilaisella kehällä on epistemologinen ulottuvuus, joka jää taka-alalle Heideggerin ajatuksessa hermeneuttisesta kehästä. Liikkuminen hermeneuttisessa kehässä tarkoittaa Gadamerille väliaikaisten tulkintahypoteesien oikaisemista, tarkentamista ja korvaamista toisilla hypoteeseilla. Tämä ero Heideggerin ja Gadamerin välillä johtuu erilaisesta asiayhteydestä, jossa he näkevät hermeneuttisen kehän toteutuvan. Heideggerilaisessa kehässä on kysymys jo ymmärretyn, omaa olemassaoloa koskevan ennakoinnin työstämisestä ja tulkittamisesta. Sitä vastoin Gadamer rajaa tarkastelunsa henkítieteellisten tekstitulkin-tojen suhteellisen suppeaan kenttään. Näin Heideggerilta vaikutteita ammentanut Gadamer kytkee hermeneuttisen kehän takaisin siihen yhteyteen, johon se on kuulunut läpi hermeneutiikan historian: tekstitulkin-tojen yhteyteen. Tätä painopisteen siirtymistä on toisinaan luonnehdittu sanomalla, että Gadamer korvaa Heideggerin kuolemaa-kohti-olemisen tekstiä-kohti-olemisella. Väite on kuitenkin ylimalkainen, sillä Gadamer ei suinkaan unohda eikä korvaa keskeisiä

osia opettajansa eksistentiaalisesti värityneestä hermeneutiikasta, vaikka muokkaakin sitä omiin päämääriinsä ja soveltaa sitä tekstitulkin-toon. Kysymys ei ole lineaarisesta kognitiivisesta prosessista, jossa edetään selvistä ja kirkkaista ideoista aina uusiin selviin ja kirkkaisiin ideoihin, vaan holistisesta ymmärtämistapahtumasta, jossa kaikki määrää kaikkea: Osa ymmärretään kokonaisuudesta ja sen ennakoinnista käsin, kokonaisuus puolestaan osista käsin. Tekstiä ymmärretään omista tulkintalähtökohdista käsin, omia lähtökohkia ja tekstissä tarkasteltua asiaa taas tekstin esittämän vieraan mielipiteen avulla. Lopuksi Heideggerin ja Gadamerin hermeneuttiset kehät eroavat siinä, mitä ’aika-muotoa’ niissä painotetaan. Heidegger korostaa tulevaisuuden ensisijaisuutta merkitysluonnoksissa, tarjoaahan tulevaisuus enemmän avoimia mahdollisuuksia kuin menneisyys. Sitä vastoin Gadamer painottaa menneisyyden ensisijaisuutta: tulevaisuus on jotain, joka ei sellaisenaan tarjoutu ymmärtämisen kohteeksi vaan jota voimme korkeintaan ennakoida jo hankkimiemme kokemusten valossa.

Näiden hermeneuttisissa kehässä ilmevien erojen lisäksi artikkeli ilmentää muitakin ajattelijoiden välisiä eroja. Heideggerista poiketen Gadamer korostaa keskustelun ja intersubjektiivisesti syntyvien ja kehittyvien merkitysten roolia. Hän pitää ihmisten välistä keskustelua paradigmatena, jonka avulla voi selvittää myös tekstien tai ajatusrakennelmien ymmärtämistä ja tulkintaa. Ihminen on Gadamerille dialoginen olento, joka käy dialogia paitsi muiden ihmisten, myös pitkän perinteen kanssa. Näin käy silloinkin, kun hän ei itse tiedosta käyvänsä dialogia.

Suomennettu artikkeli julkaistaan myöhemmin teoksessa *Hermeneutiikka filosofian ja tieteiden lähtökohdiana*, johon on käännetty Gadamerin tärkeimpiä artikkeleja. Kustantaja Vastapainolle kiitos mahdollisuudesta julkaista artikkeli erillisenä suomennoksena jo ennen artikkeli-kokoelman ilmestymistä.

### Viitteet

1. *Menon* 80d
2. Hans-Georg Gadamer: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (= WM), Mohr, Tübingen, 1986, 299.
3. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (= SZ), Niemeyer, Tübingen 1986, 148; suom. *Oleminen ja aika* (= OA), käant. Reijo Kupiainen, Vastapaino, Tampere 2000, 191.
4. SZ 153, 314-15; OA 197, 380-81.
5. SZ 153; OA 197.

YMMÄRTÄMISEN KEHÄSTÄ<sup>1</sup>

**T**ulkinnan hermeneuttinen ohjenuora, jonka mukaan kokonaisuus on ymmärrettävä yksittäiseikoista ja yksittäiseikat kokonaisuudesta käsin, on peräisin antiikin retoriikasta. Uuden ajan hermeneutiikassa tämä puhetaidon ohjenuora laajennettiin koskemaan filosofista oppia ymmärtämisestä. Molemmissa tapauksissa on kysymys kehästä kokonaisuuden ja yksittäiseikkojen välillä. Kokonaisuuden merkitystä ennakoidaan tulkintaprosessissa eksplisiittisesti, sillä tekstin osat, joiden merkitys määräytyy kokonaisuudesta käsin, määrittävät puolestaan tätä kokonaisuutta.

Tämä on tuttua vieraiden kielten oppimisesta. Kieliä oppiessamme huomaamme, että meidän on konstruoitava<sup>2</sup> vieraskielinen lause ennen kuin yritämme ymmärtää sen osien merkityksen. Edeltävästä kontekstista syntyneet tekstin merkitystä koskevat ennako-odotukset ohjaavat tätä konstruointia. Tosin näitä ennako-odotuksia on tekstin sitä vaatiessa korjattava. Tässä tapauksessa niitä muutetaan niin, että teksti organisoituu uusien odotusten myötä yhtenäiseksi merkityskokonaisuudeksi. Näin toteutuu ymmärtämisen liike kokonaisuudesta osaan ja osasta takaisin kokonaisuuteen. Tulkinnan tehtävä on laajentaa tekstissä ymmärrettyä yhtenäistä merkitystä samankeskisissä kehissä. Kriteeri tekstin oikealle ymmärtämiselle on yksittäiseikkojen yhteensopivuus kokonaisuuden kanssa. Jos ne eivät sovi yhteen sen kanssa, niin ymmärtäminen ei ole onnistunut.

Jo Schleiermacher erotti edellä kuvatussa hermeneuttisessa kehässä objektiivisen ja subjektiivisen puolen. Kuten yksittäinen sana kuuluu lauseen yhteyteen, niin yksittäinen teksti kuuluu kirjailijan tuotantoon, joka puolestaan kuuluu kulloisenkin lajiin tai kirjallisuuden kokonaisuuteen. Toisaalta sama teksti kuuluu välittömän luovuuden ilmauksena kirjoittajansa sielunelämän kokonaisuuteen. Ymmärtäminen on mahdollista vain tällaisessa objektiivisessa ja subjektiivisessa kokonaisuudessa. – Dilthey puhuu tämän teorian yhteydessä ”raken-teesta” ja ”suuntautumisesta keskiöön”, josta käsin kokonaisuus ymmärretään. Näin hän soveltaa historialliseen maailmaan sitä tulkinnan ikuista ohjenuoraa, jonka mukaan tekstiä on ymmärrettävä siitä itsestään käsin.

On kuitenkin kyseenalaista, onko tämä ymmärtämisen kehämäisen liikkeen kuvaus oikea. Schleiermacherin kuvailema subjektiivinen tulkinta voitaneen jättää näet kokonaan huo-

miotta, sillä yrittäessämme ymmärtää tekstiä emme eläydy sen kirjoittajan sielunelämään. Pikemminkin asettaudumme hänen näkökulmaansa. Toisin sanoen yritämme myöntää kirjoittajan esittämän ajatuksen oikeaksi. Halutessamme todella ymmärtää pyrimme jopa vahvistamaan hänen argumenttejaan. Jo suullisessa keskustelussa, mutta vielä selvemmin kirjoitetun tekstin ymmärtämisessä olemme tekemisissä merkityksien kanssa, jotka jo sellaisinaan voidaan ymmärtää ja jotka eivät edellytä, että tulkitsija eläytyy kirjoittajan subjektiviteettiin. Hermeneutiikan tehtävä on selittää tämä ymmärtämisen ihme. Kysymys ei ole salaperäisestä sielujen välisestä yhteydestä vaan osallisuudesta yhteiseen merkitykseen.

Schleiermacherin kuvaus hermeneuttisen kehän objektiivisestakaan puolesta ei luonnehdi ymmärtämistä osuvasti. Keskustelukumppaneiden yhteisymmärryksen ja toisen ymmärtämisen päämäärä on yksimielisyys itse tarkastellusta asiasta. Hermeneutiikan tehtävä on aina ollut korjata puutteellista tai häiriintynyttä yhteisymmärrystä. Tämä näkyy hermeneutiikan historiassa esimerkiksi Augustinuksessa, joka pyrki sovittamaan Vanhan Testamentin ja kristinuskon sanoman keskenään, ja varhaisessa protestanttisuudessa, joka yritti ratkaista saman ongelman. Se näkyy jopa valistuksen aikakaudella, jolloin pyrkimys yhteisymmärrykseen tosin hylättiin lähes kokonaan ja tavoitteeksi asetettiin tekstin ’koko merkityksen’ selvittäminen historiallisen tulkinnan avulla. – Lopulta romantiikka ja Schleiermacher toivat hermeneutiikkaan kvalitatiivisesti uuden näkökulman osoittamalla historiallisella tietoisuudella olevan universaalia merkitystä. He eivät enää pitäneet traditiota, jonka varaan he rakensivat ja johon he itse kuuluivat, hermeneuttisen tulkinnan horjuttamattomana ja ehdottoman sitovana perustana. Sitä vastoin vielä Schleiermacherin välitön edeltäjä, kielitieteilijä Friedrich Ast oli ymmärtänyt hermeneutiikan tehtävän sisällöllisesti: hänen mukaansa hermeneutiikan oli luotava yhteisymmärrystä antiikin ja kristinuskon välille, nimittäin uudella ja paremmalla tavalla ymmärretyn antiikin ja kristillisen tradition välille. Tämä oli uutta verrattuna valistukseen, sillä enää ei ollut kysymys välitysrityksestä tradition auktoriteetin ja terveen ihmisjärjen välillä, vaan tradition kahden aikakauden välillä. Koska valistus oli korostanut näiden aikakausien erilaisuutta, ne täytyi sovittaa yhteen.

Mielestäni tällainen oppi antiikin ja kristinuskon yhteydestä on hermeneutiikan kannalta osittain tosi, ja juuri tämä totuus

on unohdettu Schleiermacherin ja hänen seuraajiensa opeissa. Spekulaatiivisen terävänäköisyytensä ansiosta Ast näet varoi pitämästä historiaa pelkkänä menneisyytenä ja etsi historiasta sen sijaan nykyhetkeä koskevaa totuutta. Tätä taustaa vasten Schleiermacherin alulepanema hermeneutiikka osoittautuu pelkäksi metodiseksi yksinkertaistukseksi.

Heideggerin kysymyksenasettelun valossa tämä kritiikki Schleiermacherin hermeneutiikkaa kohtaan on entistäkin puhevampaa. Ymmärtämisen kehämäinen rakenne saa Heideggerin eksistentiaalianalysissä sisällöllisen merkityksensä takaisin: ”Kehää ei saa latistaa pitämällä sitä vangitsevana kehänä, josta ei pääse ulos, vaikka vankeus tässä kehässä ehkä suvaitaisiinkin. Kehässä piilee nimittäin kaikkein alkuperäisimmän tietämisen mahdollisuus. Tulkitsija voi tarttua tähän mahdollisuuden onnistuneesti vain, jos hän ei anna mieleenjohtumien ja jokapäiväisten käsitteiden määrätä tulkittavasta ennakkoon omaksuttuja asioita, tulkinnan ennakkonäkökulmaa ja ennakkokäsitystä. Tulkinnan ensimmäinen, alituinen ja viimeinen tehtävä on varmistaa aiheen tieteellinen tarkastelu hahmottelemalla tulkittavasta ennakkoon omaksuttuja asioita sekä tulkinnan ennakkonäkökulmaa ja ennakkokäsitystä asioista itsestään käsin.”<sup>3</sup>

Heidegger ei tässä esitä metodisia vaatimuksia siitä, kuinka ymmärtämisen on käytännössä toteuduttava, vaan hän kuvailee sitä tapaa, jolla ymmärtävä tulkinta tosiasiaa tapahtuu. Hänen hermeneuttinen tarkastelunsa ei huipennu niinkään siihen, että hän osoittaa kysymyksessä olevan kehän, vaan siihen, että tällä kehällä on hänen mukaansa ontologisesti positiivinen merkitys. Jokainen tulkitsija, joka tietää, mitä tekee, on samaa mieltä Heideggerin kanssa<sup>4</sup>. Oikean tulkinnan on vältettävä mielivaltaisia päähänpätkähdyksiä ja huomaamattomia, totuttuja ajattelukaavoja, jotka rajoittavat tulkintaa. Oikeassa tulkinnassa tarkastelu on suunnattava ’asioihin itseensä’. (Kielitieteilijälle ’asiat itse’ ovat merkityksellisiä tekstejä, jotka puolestaan käsittelevät varsinaisia asioita.)

Se että tulkinnan annetaan määräytyä asioista itsestään, ei tietenkään ole vain tulkitsijan ainutkertainen ’hyvä’ päätös, vaan todellakin hänen ”ensimmäinen, alituinen ja viimeinen tehtävänsä”. Tulkinta on suunnattava vakaasti asioihin itseensä huolimatta kaikista niistä häiriöistä, jotka tulkintaprosessissa aiheutuvat tulkitsijasta itsestään käsin. Tulkitsija, joka haluaa ymmärtää tekstiä, hahmottelee tietyn luonnoksen sen merkityksestä. Ymmärrettyään tekstissä ensimmäisen merkityksen hän ennakoii jo koko tekstin merkitystä. Ensimmäinen merkitys tekstissä ilmenee hänelle vain siksi, että hän lukee tekstiä aina jo tietyn odotuksen, jotka koskevat sen kokonaisuuden merkitystä. Hän korjaa tekstin merkityksen ennakkohahmotelmaa jatkuvasti sen avulla, mitä syventyminen uusiin yksittäisseikkoihin tuo mukanaan. Se mitä tekstissä sanotaan, ymmärretään tarkentamalla ennakkohahmotelmaa alituisen.

Yllä oleva kuvaus tietenkin yksinkertaistaa ymmärtämisen prosessia karkeasti. Jokaisella tarkennuskerralla on nimittäin mahdollista hahmotella tekstin merkitys uudella tavalla. Ennen kuin yhtenäinen merkitys määräytyy yksiselitteisesti, voi

syntyä myös keskenään ristiriitaisia hahmotelmia tekstin kokonaismerkityksestä. Lisäksi tulkinta voidaan aloittaa ennakkokäsitteillä, jotka tul-

kintaprosessin kuluessa korvataan osuvammilla käsitteillä. Tämä jatkuva uudelleenahmotteleminen synnyttää ymmärtämisessä ja tulkinnassa merkityksen alituisen liikkeen. Tämä vastaa Heideggerin kuvaamaa prosessia. Tulkitsija, joka yrittää ymmärtää, asettuu alttiiksi tulkintaa häiritseville ennakkokäsityksille, jotka eivät osoittaudu käyttökelpoisiksi tarkasteltujen asioiden valossa. Siksi ymmärtämisen tehtävä on seuloa esille oikeat, asioita vastaavat merkityshahmotelmat eli luonnostella ne ennako-otaksumat, jotka osoittautuvat käyttökelpoisiksi ’asioiden itsensä’ valossa. Ainoa ’objektiivisuus’, joka näin voidaan saavuttaa, on ennakkokäsityksessä, joka osoittautuu käyttökelpoiseksi tulkintaprosessissa. Siksi tulkitsija ei saa käydä tekstiin käsiksi oikopäätä, siis omasta valmiista ennakkokäsityksestään käsin, vaan hänen tulee tutkia eksplisiittisesti, onko hänen ennakkokäsityksensä legitiimi: hänen on selvitettävä, mistä hänen ennakkokäsityksensä on peräisin ja missä määrin se on pätevä.

**T**ämän hermeneuttisen, tulkintaa koskevan vaatimuksen avulla radikalisoidaan sitä prosessia, joka toteutuu tosiasiaa koko ajan: Keskustelukumppaniaan kuuntelevan tai lukemaan aloittavan tulkitsijan ei tarvitse unohtaa omia käsityksiään ja välttää rakentamasta tulkintaansa ennakkokäsityksilleen sanotun sisällöstä. Avoimuus keskustelukumppanin ja tekstin mielipiteelle edellyttää sitä vastoin, että se suhteutetaan omien mielipiteiden kokonaisuuteen ja omat mielipiteet suhteutetaan vieraisiin mielipiteisiin. Mielipiteet voivat tosin muuttua alituisen, mutta näillä muutoksillakin on rajansa: lukija voi pitää vain tiettyjä asioita mielekkäinä ja odottaa tekstiltä vain tiettyjä mielipiteitä. Jos tulkitsija sulkee korvansa siltä, mitä toinen todella sanoo, hän ei lopulta pysty edes suhteuttamaan sitä omiin merkitysodotuksiinsa. Myös tämä on oikean tulkinnan kriteeri. Tulkinnan hermeneuttinen tehtävä laajenee näin automaattisesti asioita itseään koskevaan kysymyksenasetteluun. Tämä kysymyksenasettelu määrää hermeneuttista tulkintaa alusta pitäen. Tässä on vakaa perusta hermeneuttiselle tulkinnalle. Tulkitsija, joka haluaa ymmärtää, ei jättäydy oman sattumanvaraisen ennakkokäsityksensä varaan ja sulje johdonmukaisen itsepäisesti korviaan tekstissä esitetyltä ajatukselta – lopulta tekstissä esitetty ajatus tulee kuuluville ja romuttaa tulkitsijan aluksi oikeana pitämän käsityksen. Tulkitsija, joka haluaa ymmärtää tekstiä, antaa vapaaehtoisesti tekstin sanoa hänelle jotakin. Hermeneuttisesti kouliintunut tietoisuus onkin alusta pitäen vastaanottavainen tekstin toispuolelle. Vastaanottavaisuus ei kuitenkaan edellytä, että tulkitsija olisi ’neutraali’ tarkasteltujen asioiden suhteen tai ’häipyisi näkymättömiin’ tekstin rinnalla. Se edellyttää, että tulkitsija omaksuu tietoisesti omat ennakkokäsityksensä sekä ennakkoluulonsa<sup>5</sup> ja erottaa ne tekstissä esitetyistä käsityksistä. Jotta teksti voi ilmetä omissa toiseudessaan ja asettaa tarkasteltuja asioita koskevan totuutensa koetukselle tulkitsijan ennakkokä-

sityksen kanssa, on tulkitsijan kiinnitettävä huomiotaan niihin lähtökohtiin, joiden varaan hän saattaisi huomaamattaan rakentaa tulkintansa.

Heidegger kuvailee tätä ilmiötä fenomenologisesti aivan oikein: hän osoittaa, että pelkkä sen 'lukeminen', mitä tekstissä sanotaan, sisältää ymmärtämisen ennako-rakenteen<sup>6</sup>. Tämä asettaa tulkitsijalle tietyn haasteen, kuten Heideggerin antama esimerkki osoittaa: teoksessaan *Oleminen ja aika* hän soveltaa tarkastelemaansa hermeneutiikalle yleisesti merkittävää käsitystä kysymykseen olemisesta<sup>7</sup>. Eksplikoidakseen olemiskysymyksen historiallisen tilanteen eli siitä ennakkoon omaksutun sekä sitä koskevan ennakkonäkökulman ja ennakkokäsityksen, hän asettaa tämän metafysiikalle suunnatun kysymyksen kriittisesti koetukselle metafysiikan historian tärkeimmässä käännekohtassa. Näin hän täyttää historiallis-hermeneuttisen tietoisuuden edellytykset. Metodisen tietoisuuden ohjaama ymmärtäminen ei nimittäin saa ennakoita tekstin merkitystä oikopäätä. Tulkitsijan on ensin tiedostettava merkityksen ennakkoimisprosessi voidakseen kontrolloida sitä ja ymmärtääkseen asioista käsin oikealla tavalla. Heidegger tarkoittaa juuri tätä vaatiessaan ennakkoon omaksutun sekä tulkinnan ennakkonäkökulman ja ennakkokäsityksen kehittäelyä asioista itsestään käsin, jotta aiheen tieteellinen tarkastelu "varmistuisi".

**H**eideggerin analyysissä hermeneuttinen kehä saa siksi aivan uuden merkityksen. Koko häntä edeltävässä teoriassa ymmärtämisen kehärakenne koski formaalia suhdetta yksittäisseikan ja kokonaisuuden välillä (kehän objektiivinen puoli) tai kokonaisuuden ennakoinnin ja yksityiskohtien eksplikaation välillä (kehän subjektiivinen puoli). Tämän teorian mukaan kehäliike tapahtui tekstissä ja päättyi tekstin täydelliseen ymmärtämiseen. Ymmärtäminen huipentui sen mukaisesti divinatoriseen aktiin, jossa tulkitsija asettui täysin kirjoittajan näkökulmaan ja häivytti tekstistä kaiken vieraan ja oudoksuttavan. Heidegger sen sijaan oivalsi, että esiymmärryksen liike<sup>8</sup> määrää alituisen tekstin ymmärtämistä. Siksi hän kuvasi hermeneuttista tehtävää antaa historialliselle tietoisuudelle kussakin tilanteessa konkreettinen sisältö. Tämän tehtävän suorittaminen edellyttää, että tulkitsija kiinnittää huomiota omiin ennakkokäsityksiinsä sekä ennakkoluuloihinsa ja että historiallinen tietoisuus ohjaa ymmärtämistä. Tällöin sen käsittäminen, mikä on historiallisesti vierasta, ei käytetyistä historiallisista metodeista huolimatta johda samaan lopputulokseen, johon päädyttäisiin projisoimalla tekstiin omia ennakkoluuloja.

Edellä esitettyä kuvausta kaiken ymmärtämisen mahdollis-tavasta kokonaisuuden ja osan välisestä kehästä on mielestäni kuitenkin täydennettävä. Tätä täydentävää piirrettä voi nimittää "täydellisyyden ennakoimiseksi". Kysymys on ymmärtämistä ohjaavasta ennakkoodellytyksestä. Vain todella täydellisiä, yhtenäisiä merkityksiä voidaan ymmärtää. Tekstiä lukessamme edellyttämmekin sen merkityksen täydellisyyden. Kyseenalaistamme tämän odotuksen vain, jos se ei toteudu eli jos tekstiä ei ymmärretä: epäilemme esimerkiksi tekstin olevan turmeltunut<sup>9</sup> ja yritämme parantaa sitä. Nyt ei kuitenkaan tarvitse selvittää, mitä sääntöjä tällaisessa tekstikriittisessä työssä noudatetaan. Paljon tärkeämpää on huomata, että tulkinnan tekstikriittisiä sääntöjä ei voi oikeuttaa irrallaan tekstin sisällöllisestä merkityksestä, johon näitä sääntöjä sovelletaan.

Merkityksen täydellisyyden ennakointi ohjaa kaikkea ymmärtämistämme, joten se on kussakin tapauksessa sisällöllis-

sesti määräytynyt. Tekstiltä ei edellytetä vain immanenttia yhtenäistä merkitystä, joka ohjaa lukijaa, vaan myös transsendentit merkitysodotukset ohjaavat lukijan ymmärrystä alituisen. Nämä odotukset ovat peräisin lukijan suhteesta tekstissä tarkoitettuna asiasisällön totuuteen. Kuten kirjeen vastaanottaja ymmärtää kirjeen sisältämät uutiset ja tarkastelee asiaa ensin kirjeen kirjoittajan näkökulmasta eli pitää kirjoitettua totena – eikä pyri ymmärtämään esimerkiksi kirjoittajan mielipidettä sinänsä – samoin mekin ymmärrämme perinteen tekstejä merkitysodotusten perusteella, jotka ovat peräisin omasta suhteestamme tekstissä tarkasteltuun asiaan. Ja kuten uskomme ulkomaankirjeenvaihtajan uutisiin, koska hän oli paikan päällä tai tietää asiasta muuten meitä paremmin, samoin hyväksymme periaatteessa sen mahdollisuuden, että perinteen teksti tietää asiasta paremmin kuin mitä meidän oma ennakkokäsityksemme ehkä hyväksyisi. Itse asiassa vasta jos yrityksemme pitää sanottua totena epäonnistuu, pyrimme 'ymmärtämään'<sup>10</sup> tekstiä toisen mielipiteenä psykologisesti tai historiallisesti. Ennakkoluulo tekstin merkityksen täydellisyydestä sisältää paitsi sen, että tekstin pitää ilmaista mielipiteensä täydellisesti, myös sen, että tekstissä sanotaan täydellinen totuus. Ymmärtäminen tarkoittaa ensisijaisesti tarkastellun asian ymmärtämistä ja vasta toissijaisesti toisen esittämän mielipiteen erottamista omasta mielipiteestä ja sen ymmärtämistä. Hermeneuttisten ponnistelujen ensimmäinen edellytys on siksi tarkastellun asian ymmärtäminen, sillä teksti ja sen tulkitsija ovat tekemisissä saman asian kanssa. Tämä asiaa koskeva ymmärrys määrää, mitä voi ymmärtää yhtenäiseksi merkitykseksi ja mihin täydellisyyden ennakoitua ylipäätään voi soveltaa. Näin kuuluminen traditioon eli traditio historiallis-hermeneuttisen tulkinnan osatekijänä saa täyden merkityksensä juuri perustavanlaatuisten ja traditiota kannattelevien, sille yhteisten ennakkoluulojen kautta. Hermeneutiikan lähtökohtana täytyy olla, että tulkitsija, joka haluaa ymmärtää, on sidoksissa perinteen tekstissä ilmaistuun asiaan ja että hänellä joko on yhteys traditioon, josta käsin perinne puhuu, tai hän löytää tämän yhteyden. Toisaalta hermeneuttinen tietoisuus on selvillä siitä, ettei se voi olla tähän asiaan niin kiinteästi sidoksissa, että se olisi perinteen kanssa itsestään selvällä tavalla yhtä mieltä eikä pystyisi kyseenalaistamaan perinteen väitteitä, mikä olisi ominaista tradition katkeamattomalle jatkumiselle. On kysymys tuttuuden ja vierauden vastakohtasta, ja hermeneutiikan tehtävä perustuu niiden vastakohtaisuuteen. Tätä vastakohtaa ei suinkaan saa ymmärtää Schleiermacherin tavoin tulkitsijan ja tulkittavan väliseksi psykologiseksi jännitteeksi, johon sisältyy individuaalisuuden salaisuus. Sitä vastoin se on ymmärrettävä hermeneuttisesti eli suhteessa siihen, mitä tekstissä sanotaan: suhteessa kieleen, jolla perinne meitä puhuttelee, ja siihen, mitä se meille sanoo. Perinne tarjoaa meille siis paikan vierauden ja tuttuuden välissä: tietyn välitilan traditioon kuulumisen ja historiallisesti ymmärretyn, etäisyyttä ottavan objektiivisuuden välissä. Hermeneutiikan varsinainen paikka on tässä välitilassa.

Johtuen tästä välitilasta, jossa hermeneutiikka ottaa paikkansa, ajallinen etäisyys ja sen merkitys ymmärtämiselle muodostavat nyt hermeneutiikan keskiön, vaikka niillä on tähänastisessa hermeneutiikassa ollut täysin toissijainen merkitys. Aika ei ole ensisijaisesti erottava kuilu, joka on silloitettava, koska se pitää tulkitsijan ja tulkittavan kaukana toisistaan. Sitä vastoin se on kannatteleva perusta tradition tapahtumiselle, johon nykyajassa tapahtuva ymmärtäminen on juurtunut. Siksi ajallista etäisyyttä ei tarvitse ylittää. Oli pikemminkin vain his-

torismin naiivi ennako-oletus, että tulkitsijan on historiallisen objektiivisuuden saavuttamiseksi asetauduttava tulkittavan ajan henkeen ja ajateltava menneen ajan käsitteillä ja käsityksillä omiensa sijasta.

On tärkeää käsittää, että ajallinen etäisyys mahdollistaa positiivisen ja produktiivisen ymmärtämisen. Tapojen ja ajatusten jatkuva periytyminen sekä tradition jatkumo täyttävät tämän ajallisen etäisyyden kuilun, sillä kaikki perinne näyttäytyy meille tradition valossa. Tämä prosessi on aidolla tavalla produktiivinen. Jokainen tietää, ettemme kykene luotettavaan arvostelmaan, jos ajallinen etäisyys ei anna tulkinnallemme varmoja mittapuita. Esimerkiksi nykytaidetta koskevat arvostelmat ovat tieteellisestä näkökulmasta toivottoman epävarmoja, sillä tarkastelemme nykytaiteen luomuksia kiistämättä kontrolloimattomien ennakkoluulojen valossa. Näiden ennakkoluulojen takia teokset voivat sopia yhteen odotustemme kanssa liiankin hyvin eli tavalla, joka ei vastaa niiden todellista sisältöä ja merkitystä. Vasta aktuaalisten kytkentöjen häivyttyä ajan myötä tulee teosten oma hahmo näkyviin. Vasta tällöin voidaan teoksissa sanottu ymmärtää niin, että sitä voi pitää sitovana ja se voidaan hyväksyä yleisesti. Tekstissä tai taideteoksessa piilevän todellisen merkityksen esiinseulominen on kuitenkin loputon prosessi. Sillä ajallinen etäisyys, jonka avulla esiinseulominen tapahtuu, muuttuu ja kasvaa jatkuvasti. Tämä on se produktiivinen puoli, joka sillä on ymmärtämiselle. Se häivyttää puhtaasti partikulaariset ennakkoluulot ja edesauttaa sellaisia ennakkoluuloja tulemaan esiin, jotka tekevät todellisen ymmärtämisen mahdolliseksi.

**U**sein juuri ajallinen etäisyys<sup>11</sup> suorittaa sen tehtävän, joka on hermeneutiikalle ratkaiseva: se erottaa todet ennakkoluulot vääristä. Siksi hermeneuttisesti kouliintunut tietoisuus sisältää historiallisen tietoisuuden. Sen on selvitetävä ymmärtämistä ohjaavat ennakkoluulot, jotta tulkitsijan kanssa eri mieltä oleva perinne erottuu hänen omista käsityksestään ja voidaan hyväksyä. Jo se että ennakkoluulo tunnistetaan ennakkoluuloksi riittää siihen, että sitä ei hyväksytä oikopäätä, vaan se kyseenalaistetaan. Sillä niin kauan kuin ennakkoluulo määrää ymmärtämistämme, emme tiedä emmekä edes aavista sen olevan arvostelma. Ennakkoluuloa ei voi ottaa tarkasteluun, jos sillä on meihin jatkuvasti ja huomaamattomasti vaikutusta, vaan vain jos se niin sanottusti ärsytetään tulemaan esille. Nimenomaan kohtaaminen perinteen kanssa voi toimia tällaisena ärsykkeenä. Sillä vain se, mikä on ensin hyväksytty omassa toiseudessaan, voi houkuttaa tulkitsijan ymmärtämään. Ymmärtäminen alkaa nimenomaan siitä, että jokin asia puhuttelee meitä. Tämä on hermeneuttisen tarkastelun ensimmäinen edellytys. Huomaamme nyt, että tämä vaatii omien ennakkoluulojen perusteellista kyseenalaistamista. Kaikkien arvostelmien, mutta erityisesti ennakkoluulojen kyseenalaistamisella on loogisesti katsoen kysymyksen rakenne.

Kysymyksen olemus on siinä, että sillä avataan mahdollisuuksia ja vastaaja asetetaan valintojen eteen. Se että ennakkoluulo osoittautuu kyseenalaiseksi sen edessä, mitä keskustelukumppani tai teksti meille sanoo, ei siis tarkoita, että se yksinkertaisesti sysätään syrjään ja korvataan välittömästi uudella ennakkoluulolla. Historiallisissa objektivismissa tosin oletettiin naiivisti, että tulkitsija pystyisi näin sulkeistamaan itsensä. Tosiasiassa oma ennakkoluulo asetetaan koetukselle vasta kun todella myönnetään, että se voi olla sekä oikea että väärä. Vasta

kun sen oikeellisuus kyseenalaistetaan, se asettuu tasavertaisesti tekstin ennakkoluuloa vastaan, niin että myös tämä osoittautuu perusteellisella tavalla kyseenalaiseksi.

Niin kutsutussa historismissa uskotaan naiivisti, että edellisen pohdiskelun seuraukset voidaan välttää. Siinä luotetaan omiin metodeihin ja unohdetaan siksi oma historiallisuus. On kysymys huonosti ymmärretystä historiallisesta ajattelusta, ja historiallinen ajattelu onkin ymmärrettävä paremmin. Todella historiallisen ajattelun on huomioitava myös oma historiallisuutensa. Silloin se ei pyri saavuttamaan historiallisen tutkimuskohteen harhakuvaa, johon kumulatiivisesti etenevä tutkimus kohdistuu. Sitä vastoin kohteessa opitaan tietämään omasta erottuva toinen, vieras asia – näin sekä oma että vieras ymmärretään paremmin. Todellinen historiallinen tutkimuskohde ei ole mikään varsinainen kohde, vaan oman ja vieraan ykseys. Se on suhde, ja sekä historiallinen todellisuus että historiallinen ymmärtäminen ovat olemassa nimenomaan tässä suhteessa. Asianmukaisen hermeneutiikan on osoitettava, että historian varsinainen todellisuus on ymmärtämisessä itsessään. Tähän tarvitaan sitä, mitä olen nimittänyt vaikutushistoriaksi. Ymmärtäminen on vaikutushistoriallinen tapahtuma, ja voitaisiin osoittaa, että hermeneuttinen tapahtuminen toteutuu juuri kielellisyydessä, joka luonnehtii kaikkea ymmärtämistä.

## Viitteet

1. Hans-Georg Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens* (1959). *Gesammelte Werke. Band. 2*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1986, s. 57–65.
2. Konstruointi tarkoittaa tässä lauseenjäsenten sekä pää- ja sivulauseiden määrittelemistä. Suom.
3. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen 1986, s. 154. (*Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen, Vastapaino, Tampere 2000, s. 197, suomennosta on muutettu. Sivun 194 alaviitteessä 157 Kupiainen selvittää hyvin Heideggerin ”ennakko”-alkuisten käsitteiden merkitystä.)
4. Vrt. Emil Steigerin analyysi, joka vastaa Heideggerin kuvausta. Emil Steiger, *Die Kunst der Interpretation*. München 1971, s. 11–.
5. *Vorurteil* on käännetty ennakkoluuloksi, mikä on sen perusmerkitys myös arkikielessä. Toisin kuin arki kielen sanat ennakkoluulo ja *Vorurteil*, ei Gadamerin termi *Vorurteil* tarkoita välttämättä kielteistä arvostelmaa. Se tarkoittaa tematisoimatonta, kyseenalaistamatonta arvostelmaa (*Vorurteil*), ja tulkinnan tehtävä on tehdä tulkitsija tietoiseksi implisiittisistä ennakkokäsityksistään eli reflektioimattomista arvostelmistaan ja kehittää niistä arvostelmia (*Urteile*). Näin nousee luulosta tietoon (Platonin käsittein ilmaistuna) eli ennakkoluulosta reflektoituun arvostelmaan, kunhan oma ennakkoluulo on ensin tiedostettu ennakkoluuloksi ja sen oikeellisuus on asetettu koetukselle siitä poikkeavan, keskustelukumppanin mielipiteen kanssa. Suom.
6. ”Ymmärtämisen ennakko-rakenne” viittaa tulkittavasta ennakkoon omaksettuaun sekä tulkitsijan ennakkonäkökulmaan ja -käsitykseen. Suom.
7. Heidegger 2000, s. 379– (Heidegger 1986, s. 314–).
8. ”Esiymmärryksen liike” viittaa edestakaiseen liikkeeseen ennakkoon omaksettuaun, ennakkonäkökulman sekä ennakkokäsityksen eksplikoimisen ja niiden (tekstin avulla tapahtuvan) korjaamisen välillä. Suom.
9. Gadamer viittaa tapaukseen, jossa vanhoja tekstejä on kopioitu perinteessä väärin eli käsikirjoituksen kopioitsija on tehnyt virheen tai puhujan pitämä puhe on julkaistu kuulijoiden muistimpanojen pohjalta. Suom.
10. Esteettistä arvostelmaa koskevassa kongressiesitelmässäni Venetsiassa 1958 olen yrittänyt osoittaa, että tämä kuten historiallisenkin ’ymmärtäminen’ on toissijaista, ja osoittaa teesini ”täydellisuuden ennakoinnista” oikeaksi. Esitelmä on julkaistu teoksessa D. Henrich & H. R. Jauss (toim.), *Theorien der Kunst*. Frankfurt 1982, s. 59–69.
11. Tällä kohden Gadamer on muuttanut alkuperäistä tekstiä. Vrt. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1986, s. 304. Suom.

## EMILIO BETTI – SUOMENTAJAN ALKUSANAT

TUHATSIVUINEN *Teoria generale della interpretazione* ilmestyi Milanossa 1955. Tekijä, keski-italialaisessa Camerinon kaupungissa, Marchen maakunnassa 1890 syntynyt Emilio Betti, oli kotimaassaan jo tunnettu lainoppinut. Juuri ennen ensimmäistä maailmansotaa uransa aloittanut Betti ehti viimeistellä 20- ja 30-lukujen mittaan useita tutkimuksia etenkin roomalaisesta oikeudesta. Hänen kiinnostuksensa kohdistui laajaan aihepiiriin siviilioikeudesta ja maa-oikeudesta kansainväliseen yksityisoikeuteen.

Yhtä kuuluisaa kuin veljestään Ugosta, lyyrikosta ja näytelmäkirjailijasta, ei hänestä tullut koskaan, vaikka Camerinon katuverkkoon on sittemmin ilmestynytkin väylä nimeltä Via Emilio Betti. Isoveljensä tapaan Ugo Betti opiskeli juridiikkaa. Hän eteni lakimiesurallaan aina Italian korkeimman oikeuden tuomariksi fasis-tihallinnon romahtamiseen saakka. Sana-taiteen historiassa Ugo Betti muistetaan Luigi Pirandellon manttelinperijänä, joka älyllisessä taiteessaan työsti reilun pelin ja petoksen teemoja teroittaen moraalista yhteisövastuuta. Draamansakin hän sommitteli oikeudenkäynnin, syyllisyyden selvittämisen rytmiin. Tälle "[I] maailman-sodan jälkeisen sukupolven kärkirunoil-jalle" Emilio omisti pääteoksensa *Teoria generalen* "veljellisessä tämän- ja tuonpuoleisen elämän sydänsovussa, ikuisessa sitoumuksessa yhteiseen ideaaliperintöön". Ugo kuoli 1953, Emilio viisitoista vuotta myöhemmin. Tuolloin, 1968, saatiin myös saksaksi hänen monografiansa *Der Dichter Ugo Betti im Lichte seiner Lyrik, Erzähl-kunst und Dramatik*.

Emilio Betti toimi 1923 alkaen roomalaisen oikeuden professorina ensin Mace-ratan yliopistossa, sitten Messinassa, Par-massa, Firenzessä, Milanossa ja vihdoin

1948 lähtien Rooman La Sapienzassa. 30-lu-vulla hän otti aktiivisesti osaa Kansain-liitosta käytyyn keskusteluun ja kirjoitti myös italialaisen kulttuurin asemasta ulko-mailla. Sotavuonna 1942 Betti laati saksan-kielisen esityksen "fasistisen valtiosäännön rakentamisesta". Sodan lopulla Italian va-pautushallinto vangitsi fasismia lähenneen Bettin lyhyeksi aikaa. Oikeusteoreettisista teoksista voi mainita *Teoria del negozio giu-ridicon* (1943), jonka toinen painos 1955 kä-sitti kuusi ja puoli sataa sivua. Pienemmissä töissään Betti esimerkiksi selvitteli velvolli-suuksien syntyperää ja puuttui Hegel-kes-kusteluun.

40-luvun mittaan laintulkinnan ongel-masta muodostui Bettin johtava erikoisala. Hän laati aiheesta ensimmäisen mittavan esityksen nimellä *Interpretazione della legge e degli atti giuridici* (1949). Vähitellen Betti laajensi lukijakuntaansa saksalaiselle kieli-alueelle. Leo Raapen juhlakirjassa 1948 jul-kaistiin hänen artikkelinsa "Ergänzende Rechtsfortbildung als Aufgabe der richter-lichen Gesetzesauslegung". Toinen artikkeli "Jurisprudenz und Rechtsgeschichte vor dem Problem der Auslegung" ilmestyi aika-kauslehti *Archiv für Rechts- und Sozialphi-losophiessa* 1952. Ohjelmallisin teksti "Her-meneutisches Manifest. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre" sisältyi 1954 koottuun Ernst Rablin juhlakirjaan. Esitelmä *Das Problem der Kontinuität im Lichte der rechtshistorischen Auslegung* painettiin Wiesbadenissa 1957. Ja vuosi-kymmen myöhemmin vastaanotettiin te-kijän itsensä lyhentäen saksantama *Teoria generale* nimellä *Allgemeine Auslegungs-lehre als Methodik der Geisteswissenschaften* (1967).

Maailmalla huomatuin Bettin aikaan-saannoksista oli kuitenkin 1962 valmis-tunut kirjanen *Die Hermeneutik als allge-*

*meine Methodik der Geisteswissenschaften*. Siinä esitetty arvostelu gadamerilaista her-meneutiikkaa kohtaan vei Bettin nimen J. Ritterin toimittaman *Historisches Wör-terbuch der Philosophien* ensinteen (1971) hakusanaan Applikazion (sovellus). Tü-bingeniläinen Mohr-kustantamo, joka jul-kaisi 60-luvun Betti-saksannokset, toi myös 1988 uudelleen kirjamarkkinoille *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungs-lehren*. Postuumiin pienteokseen laati jälki-sanat vanha kiistakumppani Hans-Georg Gadamer.

Gadamerin teoksiin sisältyy sängen paljon viittauksia Bettin hermeneutiikkaan. Niiden sävy on räikeähkön kaksijakoinen. Yhtäältä Gadamer kehuu Bettin töitä tul-kintataidon parissa "mainioiksi" ja "ete-viksi". Hän kiittelee tämän "ihailtavaan tuntemukseen ja yleiskatsantoon" perus-tuvaa, "oppinutta ja henkevää" sekä "ho-risontiltaan laajaa, yksityiskohtaiselta tietä-mykseltään vaikuttavaa ja esitystavaltaan kirkkaan systemaattista", suorastaan "mo-numentaalista päteosta". Toisaalta Ga-damer tyrmää kokonaan Bettiltä saamansa kritiikin, ja tekee jyrkän eron heidän hank-keittensa välille. Vaikka Betti oli Gada-merin mukaan kyllin valpas etsiytymään oppi-isänsä Benedetto Crocen idealistisista ääriasemista keskitielle, jossa pyritään te-kemään oikeutta tulkinnan sekä subjektiivisille että objektiivisille osatekijöille, hän jäi ajattelussaan puolitiehen. Kompastus-kivenä oli kykenemättömyys ymmärtää hei-deggerilaista käsitettä 'esiyemmärrys' (ja sen myötä oikeastaan koko modernia herme-neutiikkaa). Gadamer puhuu jopa Bettin huokumasta "erikoislaatusesta kaunasta fe-nomenologiaa kohtaan".<sup>1</sup>

Kahden hermeneutiikan ero on ai-nakin Gadamerin mielestä ilmiselvä. Betti ahkeroi hermeneuttisen "menetelmäopin"



parissa, kun taas Gadamer itse hioo hermeneutiikan ”filosofista teoriaa”. Toinen puhuu metodeista, toinen metodien mahdollisuusehdoista.<sup>2</sup> Tai kuten Gadamer toisaalla asian ilmaisee: bettiläisyys on hermeneutiikan idealistis-romanttisen perinteen mukainen yritys ”henkítieteiden metodiopiksi”, siinä missä gadamerilaisuus tarjoaa ”filosofisen reflektion, joka paljastaa kaiken metodiikan rajat”.<sup>3</sup> Tai vielä uudemman kerran, tylyimmin: Bettillä, kuten Friedrich Schleiermacherilla, August Boeckhilla ja Wilhelm Diltheyllä, hermeneutiikka on pelkkää menetelmää tai menetelmäkimppeä, Gadamerilla silkkää ”filosofiaa”.<sup>4</sup>

Bettistä 1978 piirtämässään pienessä henkilökuvassa Gadamer kertoo, kuinka hän kutsui italialaiskriitikonsa puhujaksi johtamaansa seminaariin. Vihamielisyys loisti poissaolollaan, vain jännitystä oli ilmassa. Turhaan koetti Betti kääntää Gadamerin päätä. Sangen alentuvasti esitettyjen kohteliaisuuksien jälkeen Gadamer ottaa etäisyyttä. Hän kuittaa Bettin kriitikin ”tietoteoreettisena naiviutena” ja ”tökerönä psykologismina”. Gadamerin mukaan Crocen idealismin jäämät pitivät Bettiiä pihdeissään eikä tämä päässyt – ”valitettavasti” – niistä eroon. Ei sen kauemaksi kuin Max Schelerin, Nicolai Hartmannin ja varhaisen Edmund Husserlin fenomenologisen realismin tuntumaan. Ilah-tuneena Gadamer toteaa Italian nuoren polven seuraavan ”mestari Bettin” sijasta uudemman, myöhäis-Husserlista juontuvan saksalaisen ajattelun polkuja.<sup>5</sup>

Toisin kuin tämän perusteella voisi kuvitella, Bettiiä on filosofian kentillä tutkittu niukasti. Hänet huomioidaan harvoin alan hakuteoksissa tai edes hermeneuttisen filosofian kokonaisuusityksissä. Jos Bettiin viitataan, hänet paikannetaan enemmänkin normatiivisen hermeneutiikan pulmien ja tulkinnan peukalosääntöjen kuin filosofisesti haastavan ajattelun piiriin.

Gadamerin nihkeä arvio uusiutuu vastaanotossa jatkuvasti. Esimerkiksi Richard E. Palmer kuvaa 1999 pitämässään luen-nossa Bettin hermeneutiikkaa ”filosofisesta näkökulmasta katsottuna [...] re-liiikiksi”. Betti tavataan tulkita (yhdessä jonkun E. D. Hirschin kanssa) sinnik-kääksi historiallisen, esifenomenologisen hermeneutiikan myöhäsyntyiseksi edusta-jaksi, joka ei kyennyt sen enempää seuraamaan Martin Heideggerin, Gadamerin ja Gianni Vattimon linjaa kuin arvoste-lemaan sitä joko Jürgen Habermasin tai Karl-Otto Apelien säällisyydellä, pu-humattakaan etenemisestä uusiin kiin-

nostaviin suuntiin jonkun Jacques Der-ridan tapaan.<sup>6</sup> Marxistis-leninistisessä krii-tikissä tosin yhdistettiin heideggerilainen ”kans[nomaisten] käsitteiden” torjunta bet-tiläiseen näkemykseen tulkintakypsyyden harvinaisuudesta. Kumpaakin pahanlaa-tuista taantumusidealismia lääkitsemään tarvittiin dialektis-materialistista herme-neutiikkaa.<sup>7</sup>

**PALJON PAREMMIN** kuin filosofiyhteisö on italialainen oikeusteoria muistanut Bettin. Hänelle omistettu sarja *Studi in onore di Emilio Betti* paisui Milanossa 1962 viideksi paksuksi niteeksi. Sittemmin Betti on ollut esillä etenkin roomalaisen oikeuden tut-kijana, jota kiinnostivat demokratian ja vallan kehityskulut. Näistä aiheista toimitti Giuliano Crifò Roomassa muhkean ko-koelman Bettin nuoruudentutkimuksiin pohjaavia kirjoituksia otsikolla *La crisi della repubblica e la genesi del principato in Roma* (1982). Opuksen jatkoksi Crifò kokosi myöhemmin antologiallisen kriit-tisiä kehittäjiä Bettin avausten pohjalta. Crifòn toimittama on myös uusin laitos *Teoria generale* (1990).

Tässä suurteoksessa keskustellaan her-meneutiikan klassikkojen, etenkin Schleier-macherin ja Diltheyn kanssa, mutta huo-mioidaan myös anglo-amerikkalainen kie-lentutkimus Gardinerista ja Morrisista Urbaniin. Filosofeista Betti tukeutuu etenkin Hartmanniin. Yhtä kaikki Croce, Husserl, Carnap, Löwith, Peirce ja Mac-Dougall saavat hekin sivutilaa. Viittaukset Goetheen, Baudelaireen ja Rilkeen kielivät Bettin tulkintaotteen laajuudesta. Weberiä ja Nietzscheä hän käyttää keskeisinä läh-teinään ilmeisen arvostavasti, kun taas Hei-degger esiintyy kielteisessä valossa.

Käsitelyään johdannossa ’objektiivisuutta’ ja ensimmäisessä luvussa ’ymmär-tämisen ongelmaa’ Betti omistaa yhden luvun yleiselle tarkastelulle ’tulkintaproses-sista’. Sen päätteeksi hän käy läpi oikean tulkinnan estymiä. Oheinen käännösnäyte on juuri tästä kohdasta *Teoria generalen* mittavaa rakennelmaa (toisen luvun § 14 eli sivut 282-9).

Seuraava, III luku muotoilee herme-neuttista metodologiaa. Loput kuusi lukua keskittyvät vaihteleviin aiheisiin. Tulkinta-tyypit: A) tulkinnat yksinkertaisesti tun-nistamisen funktiona: 1) filologinen tul-kinta ja 2) historiallinen tulkinta (luku IV), 3) tekniset tulkinnat historiatieteen funktiona (V), B) reprodusoivat tulkinnat: 4) kääntävä tulkinta (VII), 5) draamallinen tulkinta ja musiikillinen tulkinta (VII), C) normatiivinen tulkinta: 7) oikeudellinen

tulkinta (VIII), 8) teologinen tulkinta ja 9) psykologinen tulkinta (IX) sekä lopuksi hermeneuttinen fenomenologia (X). Viimeisessä luvussa teos huipentuu kasvatuk-sellisiin näkökohtiin. Betti vetoaa historia-tietoisuuden puolesta sekä ”jatkuvuuden-tajun” että ”suvaitsevuu-den hengen” mer-kityksessä.

Tämän äärimmäisen laajan tarkastelun rinnalla saksankielinen *Die Hermeneutik* on keskitetty, mittasuhteiltaan vaatimaton kirjanen. Sen ytimen muodostaa kuit-tenkin filosofisesti jännittävä objektiivisuuden puolustus etenkin gadamerilaisen hermeneutiikan nostamia haasteita – tai, kuten Betti mieluummin sanoo, ”uhkia” – vastaan. Oheinen käännösnäyte on 64-si-vuisen teoksen keskeltä (seitsemän perät-täistä otsikoitua, numeroimatonta osiota sivuilta 38-52).

Betti esittää *Hermeneutikissaan* neljä hermeneuttista ohjenuoraa (*Kanon, Richt-linien, Kriterien*), jotka hän kävi läpi jo tätä julkaisua muutenkin vahvasti taustoit-tavassa *Teoria generalen* III luvussa. Kah-dessa canonesissa keskitytään tulkintata-pahtumaan sen kohteen puolelta: i) ob-jektin omalakisuus sekä ii) merkitysyhteys ja totaliteetti. Kaksi muuta kuuluvat tul-kitsijan lohkoon: iii) ymmärtämisen nyky-hetkisyys ja iv) mielenvastaavuus.

Tulkintaprosessia Betti kuvaa kolmijä-seniseksi. ”Elävä, ajatteleva henki” tulkitsee ”objektivoitunutta henkeä”. Näiden vä-listä kanssakäymistä välittävät ”merkitsevät muodot”. Ymmärtäminen on ”mielen tun-temista uudelleen ja rakentamista jälki-käteen”.

Bettin sanoin hermeneutiikka on ”tul-kitsemisen yleistä problematiikkaa”. Hän viittaa sen syntyyn romantiikan ajan kielen-, oikeuden- ja historiantutkijoilla. Nyt se näyttäisi jääneen pois muodista. Diltheyn ja Georg Simmelin tapaisten pe-rinteenjatkajien työtä olisivat kuitenkin jälleen viemässä eteenpäin sellaiset hahmot kuin R. G. Collingwood, Raymond Aron ja H. J. Marrou. Betti viittaa myös omaan työhönsä, joka alkoi 1947 käynnistyneestä yrityksestä hahmotella tulkintaoppia.

Hän lähtee hermeneutiikassaan liik-keelle toinen toisensa ymmärtämisen yleisinhimillisestä tarpeesta. Merkityksen-täyteiset muodot – puhe, asiakirja, mui-naisjännös; kirjain, luku, symboli; figuuri tai sävelmä; ele, ilme, käytöstapa; – saavat ihmisissä aikaan halun uumoilla noiden muotojen sisältöä. Niiden vieraus tai toi-sinolo herättävät kiinnostuksen, joka koh-distuu fyysisen esineen sijasta sen olen-noimaan henkeen. Ihmiset eivät niinkään

vaihdia aineellisia merkkejä tai salli keskuudessaan mekaanista käännoautomaatiikkaa. Paremminkin he yrittävät spontaanisti löytää omasta ”mielle- ja käsi-temaailmastamme” vastaavuuksia toisen merkityksille. Vain siten värähdellään vastavuroisesti, resonoidaan ja päästää sopusointuun.

Kaikkiin ”käytännön toimintoihin” kätkeytyy Bettin mukaan oma merkityssisältönsä. Tulkitseminen on toimintaa, jossa onnistuminen tuottaa ymmärrystä. Saksan tulkitsemista tarkoittava teonsana *auslegen* merkitsee ymmärrykseen saattamista tai ymmärrettäväksi tekemistä. Tulkitseva subjekti pyrkii sisäistämään kohtaamansa merkitykselliset muodot: hän tunnistaa niissä alkuperäisen ”elävöittävän luomisajatuksen”. Jokin eloisasti, sielukkaasti ja mielekkäästi tehty on objektivoinut. Se ei ole varsinainen objekti, vaan objektivoinut henkeä, jolta on kadonnut yhteys ”sisäiseen kokonaisuuteen”. Nyt on ”ajattava taaksepäin”, kuljettava hermeneuttista tietä jälleen kohti merkityksen alkuunpanoa. Tulee toisenlaisen subjektiivisuuden vuoro omaksua objektivoituneen hengen mieli sitä samalla itsensä mukaan muokaten.

Omaa subjektiivisuuttaan ei tulkitsija voi Bettin mielestä heittää menemään. Joidenkin historioitsijoiden kuvitelma tällaisesta vapautumisesta on yksinkertaisesti ”täysin mieletön”. Kaikki suhteutuu meidän aina jo kantamaamme ”mielle- ja käsi-temaailmaan”. Bettin sanoin ”jokainen uusi kokemus sukulaistetaan henkiseen kosmokseemme”. Kokemusten tekeminen omaksi tai itse kullekin sopivaksi ei kuitenkaan suju noin vain. Se edellyttää tulkitsijalta näppituntumaa, oivallusta, kekseliäisyyttä, kokemusta, tietoa.

Tästä Betti pääsee lempiaiheeseensa, objektiivisuuden puolustukseen. Hän myöntää, että historioitsijan näkökulma ehdollistaa historioitsijan esittämää kuvaa menneestä. Edelleen voi jokaista historiallista ilmiötä katsoa useasta näkökulmasta. Historioitsijan arvio on vastaus historialliseen kysymykseen, ei mikään ainoa sallittu ja oikeutettu katsantokanta. Mutta sitä Betti ei hyväksy, että näistä rajoituksista pääteltäisiin historiallisen tulkinnan epäobjektiivisuus. On erotettava toisistaan historiallisen tiedon mahdollisuusehto – historioitsijan oma intressi ja osallistuvuus – tuon tiedon kohteesta. Niin ikään pitää erottaa kaksi kysymystä. Mikä oli historiallisen ilmiön merkitys? Mikä on sen nykyinen merkittävyys tai relevanssi?

Hän aloittaa täsmennykset sanomalla,

että luonnontieteistä tuttu ’objektiivisuus’ on oma lukunsa. Se liittyy tutkimuskoh-teisiin, jotka ovat tutkijoistaan olennaisesti poikkeavia. Ei kuitenkaan pidä Bettin mukaan hätköidä ja kadottaa ”siistiä eroa tietävän subjektin ja sen kohteen välillä”. Kritiikki kohdistuu suoraan Rudolf Bultmannin hermeneutiikkaan ja epäsuorasti, Theodor W. Adornoonkin tukeutuen, Heideggerin filosofiaan. Bultmannilaista tulkintamallia Betti arvostelee vetoamisesta tunteisiin, joita ”ei voi kääntää täsmällisesti artikuloituiksi ja toteen näytettäväiksi arvostelmiksi eli käsitteellisesti muotoiluksi kokemukseksi”. Käteen ei jää reaalisia asiayhteyksiä tai weberiläistä arvotulkintaa, vaan subjektiivisia tunteenomaisia piirtoja.

Bettille kelpaa Bultmannin pääteeseistä ensimmäinen: ”historiallisen tiedon objektiivisuus on saavuttamattomissa ehdotomasti lopullisen tiedon mielessä [...]”. Tämä viittaa hermeneuttisen tehtävän krooniseen keskeneräisyyteen. Toinen väittäjä ei sen sijaan mene läpi: “[...] sekä siinä mielessä, että ilmiöitä voisi tuntea niiden varsinaisessa omassa olemisessaan”. Tässä tulee kielletyksi historiallisten ilmiöitten olemisen-sinänsä. Johdutaan monologisen tulkinnan tielle. Eikä Bettin mukaan keskustelukumppanittoman tulkitsijan tekstintulku oikeastaan enää mitään tulkintaa (*Auslegung*) olekaan. Se on hänen schleiermacherilaisen jäsennyksenä mukaan silkkää spekulatiivista konstruktiota (*Deutung*) ja subjektiivista mielenantoa (*Sinngebung*).

Betti pitää uusfenomenologista pu- hetta ’esiyymmärryksestä’ harmittomana, jos sillä tarkoitetaan tulkitsijan tulkin- tatapahtumaan mukanaan tuomaa ”asia- ymmärtämistä eli elävää suhdetta asi- oihin”. Sen sijaan hänen hermeneutiik- kansa ajautuu hakauksiin kaikkien niiden kanssa, jotka epäilevät samaan hengen- vetoon objektiivisen tiedon mahdollisuutta. Ehkä painavimmin Betti vetoaa sen puo- lesta, että tulkinta pysyisi ”vieraan” tai ”toisen” tulkintana.

Tämän jälkeen Betti antautuu arvoste- lemaan Gadameria alaluvuissa, jotka on suomennettu oheen. Gadamer-kritiikin jälkeen esityksessä palataan hermeneut- tisiin pääsääntöihin, kun vuorossa on merkityksen adekvaattiuden tai herme- neuttisen vastaavuuden ohjenuora. Juuri siinä vaaditaan vastavuroista viritystä (*Abstimmung*), jonka tarve sen kuin kasvaa, kun tutkitaan arvoja kantavia inhimillisiä kulttuurituotoksia.

## Kirjallisuus

- Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke* [= GW]. Mohr, Tübingen 1985-1995.
- 1960/1986, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) GW 1, 1986.
- 1961/1965, *Hermeneutik und Historismus*, GW 2, 1990, s. 387-424.
- 1965, Vorwort [Wahrheit und Methoden 2. painoksen esipuhe], GW 2, 1990, s. 437-87.
- 1968, ”Klassische und philosophische Hermeneutik”, GW 2, 1990, s. 92-117.
- 1976, *Logik oder Rhetorik?*, GW 2, 1990, s. 292-300.
- 1978a, Emilio Betti, GW 10, 1995, s. 432-7.
- 1978b, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, GW 2, 1990, s. 301-18.
- Philosophisches Wörterbuch* (1964-6), toim. Georg Klaus & Manfred Buhr. 12. p. VEB Bibliographisches Institut, Leipzig 1976,

## Viitteet

- Gadamer 1961/1965, erit. s. 406, jossa ”esiyymmärryksen käsite” erotetaan ”jonkinlaisesta etukäteistiedosta [Vorwissen]” ja ”kietoutuneisuudesta ennakkoluloihin [Befangenheit in Vourteilen]”. Gadamerin sanoin Betti luulee, että Heidegger seuraajineen vaatii esiyymmärrystä, kun itse asiassa esiyymmärrys ”vaatii ymmärtämistä”. Gadamer torjuu Bettin arvostelun epätieteellisyydestä: ”ennen kuin puhutaan vakavasti ’tieteellisyydestä’, tulee yltää tietoisuuteen esiyymmärryksestä, joka aina on pelissä mukana.”. Ks. Betti-kuvauksista myös Gadamer 1965, s. 441; Gadamer 1960/1986, erit. s. 264 viite 172, s. 315 viite 237 & 330; Gadamer 1968, s. 104-6.
- Gadamer 1961/1965, s. 394-6.
- Gadamer 1976.
- Gadamer 1978b.
- Gadamer 1978a.
- Viimeaikaisesta Betti-kirjallisuudesta mainitakoon seuraavat julkaisut. Alessandro Argi-roffi, *Valori, prassi, ermeneutica. Emilio Betti a confronto con Nicolai Hartmann e Hans-Georg Gadamer*. Giappichelli, Torino 1994.
- Carla Danani, *La questione dell’oggettività ermeneutica di Emilio Betti*. Vita e pensiero, Milano 1998.
- Lermeneutica giuridica di Emilio Betti*, toim. Vittorio Frosini & Francesco Riccobono. Giuffrè, Milano 1994. (Nimestä huolimatta teos sisältää yleisfiloso- fisiakin tarkasteluja, kuten johtaviin herme- neutiikkatuntijoihin kuuluvan Jean Grondin- nin Betti-arvion – ranskaksi.) Tonino Grif- fero, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*. Rosenberg & Sellier, Torino 1988. Englanniksi esimerkiksi: Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. (1980) Rout- ledge, London 1990.
- Ks. *Philosophisches Wörterbuch* 1964-6/1976, hakusana: ”Hermeneutik”.

EMILIO BETTI

## ONNISTUNEEN TULKINNAN ESTEITÄ

**K**arl Wilhelm von Humboldt osallistui aikoinaan keskusteluun historiankirjoituksesta<sup>1</sup>. Hänen mukaansa jonkin aikakauden yksityishenkilöillä tai kulttuureilla on luonne, jonka perusosat tunnustetaan ajattelussa, tuntemuksissa, taipumuksissa ja mielijohteissa, näiden keskinäisessä järjestyksessä, yhtenäisyydessä ja vaikutustavassa<sup>2</sup>. Yksilön tai kulttuurin luonnetta tulisi Humboldtin mielestä arvioida historiallisessa kuvauksessa pääasiassa sen subjektiivisen arvon ja sisäisen yhtenäisyyden mukaan. Ei siis sen mukaan, miten se sopii tuohon tai tähän ulkoiseen tarkoitukseen. Eikä liioin sen mukaan, miten objektiivisesti hyviä tuloksia tietty luonne tuottaa.<sup>3</sup> Ihmistä kun ei pidä sekoittaa toimiinsa. Kuten Humboldt myös huomautti, jokainen ihminen on enemmän kuin tekonsa. Kukaan ei milloinkaan saavuta mielessään olevaa ihannetta.

Toisaalta voidaan sanoa, että teko on jotakin, joka ylittää tekijänsä. Teko voi kypsyä hedelmänä tekijän kootuista ja kohonneista voimista, jotka muuten hukkaantuisivat<sup>4</sup>. Tai sitten teko kiihottaa vastaaviin suorituksiin, panee ne alulle. Humboldt asetti näin oikeutetun hermeneuttisen kriteerin. Sen vastaisesti arvostellaan tekoja yleensä ulkoisella laillisuuden mittapuulla. Tällä käytännöllisellä ja hyödyllisellä tavalla teot mukautetaan yleiseen lakiin. Moraalisesti oikeutetulta tämä ei kuitenkaan vaikuta, koska siinä ei piitata syyllisyyksistä ja ansiokkuuksista. Ennen kaikkea se ei sovi täsmälliseen historiallis-spekulatiiviseen arviointiin, sillä se rajoittaa hermeneuttista tutkintaa. Siinä puututaan yksinomaan ihmisen käyttäytymiseen toisia ihmisiä kohtaan suhde- ja seuraelämässä. Selvittämättä jää tämän suhteiston kokonaisluonne. Näin päätellen Humboldt vaati, että hermeneuttisen kriteerin on oltava tulkinnan kohteelle immanenti.

Seuraavassa katselmuksessa käydään läpi asenteita, joita luonnehtii aidon pyrkimyksen puute objektin toiseuden ymmärtämiseen<sup>5</sup>. Ne rikkovat tulkitsijalle asetettua vaatimusta luopua estoistaan ja ennakkoluuloistaan. Ne asettuvat tulkitsijan ja tulkittavan teoksen väliin vääristämään merkitystä. Ne ehkäisevät kaikin tavoin oikeaa ymmärtämistä. Psykologisen epäsovivuutensa tähden kaikki nämä asennoitumistavat ovat omiaan vähentämään metateoreettisia valmiuksia, joita tulkintaprosessi kysyy. Ne muistuttavat baconilaisia idoleita (idola specus, tribus, fori, theatri), mutta suotakoon kullekin asennoitumiselle tässä oma erityinen muotoilunsa.

a) Ei suvaita, enemmän tai vähemmän tietoisesti, ajatuksia tai katsantokantoja, jotka ovat erilaisia kuin tavallisesti omaksutut. Vain tulkitsijalle itselleen totunnaiset näkemykset kelpaavat. Hän erehtyy uskottelemaan epäoikeutetun ennakkokäsityksensä nojalla, että oma kanta tulee perustelluksi muut hylkäämällä.<sup>6</sup>

b) Päätetään tietien tahtoen torjua mielipiteet, jotka poikkeavat apriorisesti kannatetuista mielipiteistä. Tällainen ehkäisy korostuu ankarana kaunaisessa asenteessa muita mielipiteitä kohtaan<sup>7</sup>. Se ilmentää epäsuoraa ja salamyhkäistä hermeneuttisten kriteerien loukkaamista. (Ja rinnastuu fraus legis -tapauksiin.)

c) Hengitään self-righteousnessia [itseoikeutettua omahyväisyyttä] ja uskotaan omaan muut syrjäyttävään godlinessiin [jumalisuuteen]. Asenne luonnehtii tiettyjä puritanismin moralistisia juonteita. Vakuututaan kaikkien niiden väärämielisyydestä, jotka eivät sopeudu annettuihin määräyksiin<sup>8</sup>. Hurskastelulla edistetään yliveritaisuuden nimeen

vannovaa oikeusajattelua. Se hävittää tietoisuuden olemassaolon antinomioista. Ja juuri näistä ristiriidoista pitäisi sukeutua taju hyvän ja pahan välisestä yhteydestä sekä aavistus vaikeudesta erottaa oikea väärästä.<sup>9</sup>

d) Mukaudutaan virallisiin tai hallitseviin, hyväksytyihin näkemyksiin keskusteluttomina dogmeina. Konformismi johtaa tulkitsijan omaksumaan farisealaisen tekopyhän asenteen<sup>10</sup>. Seuraavaksi pidättäydytäänkin jo tiettyjen myyttien tai perittyjen ennakkoluulojen edustaman fable convenuen tai muun ”sovinnaivalheen” kritiikistä.<sup>11</sup>

e) Oletetaan ennalta yhden arvottomiskriteerin ainutlaatuisuus. Pysytetään voimassa tapa punnita samalla mitalla kaikkien historiallisten vaiheiden ihmisiä ja minkä hyvänsä kulttuurin muotoja. Tämä historianvastainen näkemys leimasi keskiaikaista suhtautumista klassiseen ja raamatulliseen perinteeseen<sup>12</sup>. Edelleen se määrittä ranskalaisten kriitikoiden ja historioitsijoiden mentaliteettia Ludvig XIV kauden jälkeen<sup>13</sup>. Sittemmin sitä on esiintynyt erityisesti traditionalismin valistusvirtauksessa<sup>14</sup>. Yleisemmin on sen nojalla kallistuttu ohjaamaan jokainen uusi tuotos osaksi jo hankittua ajatteluvälineistöä<sup>15</sup>.

f) Taivutaan samastamaan erilaisuutta ja sopeuttamaan kaikki vallitseviin vaatimuksiin ja nimityksiin<sup>16</sup>. Tämä johtaa edellä mainittuun antihistorialliseen näkemykseen<sup>17</sup>. Käytetään kuluneita käsitteitä tulkintavälineinä<sup>18</sup>. Kiinnytetään kirjaimellisiin sanamuotoihin securityn [turvallisuuden] pakkomielteenä<sup>19</sup>.

g) Sotketaan eri arvottomistat toisiinsa<sup>20</sup>. Loogisia tai deontologisia kriteerejä siirretään luvottomasti näille vieraalle hermeneuttiselle tasolle. Suuntaudutaan teknisen tulkinnan sijasta psykologiseen tulkintaan, tai päinvastoin pelkän toteavan tulkittamisen sijasta normatiiviseen tulkintaan, tai toisin päin<sup>21</sup>.

h) Menetetään mielenkiinto. Ilmennetään henkis-moraaalista pelkoa tai laiskuutta.<sup>22</sup> Näin ymmärtämään kutsuttu – kuten oppimaankin kutsuttu<sup>23</sup> – estyy vakavasti keskittymästä ja sitoutumasta sympaattisiin samastumisiin. Ahdistus, saamattomuus tai velttous eivät salli hänen vastata ongelmallisiin alkeisvaatimuksiin, joita objektien syvempi tunteminen asettaa ajattelevalle subjektille<sup>24</sup>.

Häiriöt, joita sattuu toista henkisyttä kontemplatiivisesti tarkastelevalle seesteiselle katsannolle, aiheutuvat estoista ja ennalta vallatuista näkökannoista. Niitä sanelevat subjektille hänen omat yksilölliset pyyteensä ja elämän velvoitteensa. Hän ajautuu ennalta muodostettuun henkiseen järjestykseen, jota äskettäin on tutkimuksessa kuvattu nimellä ”syntagma”<sup>25</sup>. Se synnyttää patologista katkeruutta. Ensin syntyy ”ajattelukramppi”. Se voi myöhemmin virota fanaattisuutena, jota on luonnehdittu termillä ”psykooma”<sup>26</sup>.

Kun kriittisessä tai arvottavassa hermeneutiikassa tavataan vääriä tulkintoja ja vääriä käsityksiä, olisi yhtä kaikki pysyttävä selvillä päämäärästä. Tulisi pitäytyä tutkitussa tulkinnassa ja käsittämässä. Täytyisi suojautua houkutukselta uudistaa polemiikin nimissä niitä estoja ja epämuodostumia, joita on edellä tarkasteltu tulkintaprosessin oikean toteutuksen esteinä.

Tästä kulmasta avautuu keskustelu nyky maailman poliittisten neuroosien läsnäolosta. Kommunistinen liike houkuttaisi diagnostisoida sellaiseksi ”poliittiseksi neuroosiksi”, joka nykyään hallitsee monia yhteiskuntia ja määrää toisissa maissa poliittisten puolueiden muotoutumista<sup>27</sup>. Aivan oikein on tästä varoitettu, sopivasti erään psykiatrin suulla<sup>28</sup>, niin mielivaltaista kuin onkin pyrkiä ajattelemaan historiaa psykiatrisin kategorioin pitämättä lukua inhimillisestä taipumuksesta vastahankaan ja välienselvittelyyn. Sittemmin on kyllä valjennut, kuinka luonteeltaan suljettu (Geschlossenheit) maailmankatsomus, joka yhtyy umpeutuneeseen hermeneuttisuuteen (Verschlossenheit) suhteessa sitä häiritseviin ja vaarantaviin tosiasioihin, ei anna aihetta neuroosidiagnoosiin. Tuollainen luonne tapaa ohjata kaiken henkisen totaliteetin ja kaiken universe of discoursen [diskurssiuniversumin, puhemaailman] (käytännössä W. M. Urbanin sanontaa) sisintä yhtenäisyyttä. Kysymys on vain aste-erosta normaalin syntagmanäkemyksen ja suvaitsemattomuudessa paljastuvan psykoomanäkemyksen välillä.

Mutta ennen kaikkea on palautunut mieliin, kuinka neuroosi toistuu yksittäisessä ihmisessä, jolla on erityinen suhde ympäröivään maailmaan. Ilmiöstä voi tulla kollektiivista kommunikaatioprosessissa, joka saa yksilöt värähtelemään sopusoinnussa. Psykoanalyysin istunto, silloinkin kun se on välttämättömä lukea sosiaalisen tosiasian tiliin, säilyy aina yksilön itsehallinta-asiana. Freudilainen libido kuuluu yksinomaan yksilöbiologian ulottuvuuteen. Tämä valtuuttaa epäilemään sitä, että se voisi kaikissa tapauksissa keinotekoisesti kääntyä poliittiseen ulottuvuuteen. Sen vuoksi on varmasti harhaa kuvitella voivansa pyytää psykoanalyysia ylittämään erikoistumisen muurit<sup>29</sup>, pyytää siltä lääkkeitä tietyn poliittisen ideologian taltuttamiseen ja ihmisten ohjaamiseen järjen tielle.

Pikemminkin täytyy kasvattaa kykyä asettaa vastapelurin näkökulmaan. Tämä kyvykkyys sopii luonnehtimaan hermeneuttista valmiutta eli taitoa tutkia ymmärtämissä. Tulee vaalia uskoa yhteiseen ihmisyyteen perustuvan kansalaisten yhteiselämän mahdollisuuteen. Ja on ryhdyttävä panemaan sitä toimeen.

**Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori**

## Viitteet ja kirjallisuus; suomentajan huomautukset hakasuluissa

1. Das XVIII Jahrhundert, *Werke*, toim. Leitzmann, II, 69; VII, s. 178. Humboldtin yksilökäsitys ailahtelee kahlehtivan idean ja vapauttavan voimamoneuden välillä, vrt. [Joachim] Wach, *Verstehen* [I-III, Tübingen 1926-33] I, s. 245; [Horst] Rüdiger, *Wesen und Wandlung des Humanismus* [Hamburg 1937], s. 204. Ks. edelleen [Julius] Kaerst, *Studien zur Entwicklung und Bedeutung d. universalgeschichtl. Anschauung, Histor. Zeitschrift*, s. 106, 488–92, 495.
2. Persoonallisuuden sisäisestä yhtenäisyydestä, joka muodostaa luonteen, ks. edelleen [Johann Gustav] Droysen, *Historik* [1882], s. 178 (vrt. Wach, *Verstehen*, III, s. 176); [August] Boeckh, *Encykl. u. Methodol.* [= Enzyklopädie und Methodenlehre der philosophischen Wissenschaften], 2. p. [1966], s. 125–6; [M.] Lazarus, *Leben der Seele* [1856-7], 2. p., II, 1878, s. 397; [August] Brunner, *Erkenntnistheorie*, 1948, s. 98–100. Yksilöllisyyden luonnekarakteristiikasta ks. Lazarus, Ueber d. Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit, *Zeitschr. f. Völkerpsychl.*, II, 1862, s. 436. Edelleen ks. yksilöllisyyden fenomenologiasta [Ernst] Troeltsch, *Historismus [und seine Überwindung. Fünf Vorträge]*. Berlin 1924], s. 32; [Johannes] Volkelt, *Das Problem d. Individualität*, 1928, s. 11–52; [Elix] Krueger, *Lehre von dem Ganzen* [1948], s. 60.

3. Näin [Benedetto] Croce, [*La storia. Come pensiero [e come azione]*, 1939], s. 207; mutta toisaalta Croce, [*La poesia*]. [Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura, 1936], 2. p., s. 83.
4. Tässä mielessä [Friedrich] Nietzsche, *Menschliches*, [*Allzumenschliches*] I [1878], s. 208; II [1879], s. 408; [Der] Wanderer [und sein Schatten, 1880], s. 268; *Fröhliche Wissenschaft* [1882/1887], s. 337. Toisaalta [G. W. F.] Hegel, *Werke*, X, I, s. 384 & Nietzsche, *Wanderer*, s. 286. Vrt. [Hans] Freyer, *Theor[ie] d[es] obj[ektiven] Geist[es]*. [Eine Einleitung in die Kulturphilosophie, Leipzig 1928], 3. p., s. 104–5.
5. [Nicolai] Hartmann, *Ethik* [Berlin 1935], s. 392; vrt. 366, 369; [Eduard] König, *Hermeneutik* [des alten Testaments mit spezieller Berücksichtigung der modernen Probleme], 1916, § 24–31: ”negative Direktiven” [”negatiiviset toimintaohjeet”]. Tämä muistuttaa [Johann Friedrich] Herbartin luonnehdintaa logikasta *die Moral des Denkenin*ä [”ajattelun moraalina”].
6. [Friedrich Ernst Daniel] Schleiermacher, *Hermeneutik* [und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, 1838], s. 31, erottaa positiivisesta tai aktiivisesta väärinymmärtämisestä negatiivisen väärinymmärtämisen, joka koituu hermeneuttisten ohjenuorien huomiotta jättämisestä. Siinä harkitaan riittämättömästi, päätellään hätköiden (*Ueberlegung*). Edellisessä tapauksessa ollaan puolueellisia (*Befangenheit*). Miellyttään siihen, mikä on lähellä omaa ajatushorisonttia (*Ideenkreis*), ja erkaannutaan kaikesta ulkopuolisesta. Aktiivisen väärinymmärtämisen pahen juuret ovat syvemmällä eikä niitä voi korjata noin vain uudella yrittämällä. Vrt. [Jean-Jacques] Rousseau, *Contrat social*, 1762], lib. IV, cap. 8; Nietzsche, *Fröhl. Wiss.*, 162, *Morgenröthe*, 1881/1887], s. 438; [Ernst] Bernheim, [Lehrbuch der h[istor]is[chen] Methode [Leipzig 1889], s. 486.
7. Puoluehistoria tarjoaa opettavia esimerkkejä tällaisesta ehkäisemisestä, mutta myös valistushistoria, josta ks. antikristillistä tendenssiä [Edward] Gibbonin *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776]ssa. (Schleiermacher, *Hermeneutik*, s. 159; [Eduard] Fueter, *Histoire de l'historiographie moderne [Geschichte der neueren Historiographie*, 1911], 1915, s. 459.) Vastaavasta psykologisesta asenteesta ks. Nietzsche, *Morgenr.*, s. 540; [Antonio] Pagliaro, *Il segno vivente*. [Saggi sulla lingua e altri simboli], 1953, s. 179.
8. [R. H.] Tawn[e]y, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926; R. B. Perry, *Puritanism and Democracy*, 1944, s. 245–7, 259–63, 277, 363–94.
9. Vrt. Wach, *Verstehen*, III, s. 188; oma tekstimme julkaisussa *Riv. it. sc. giur.*, 1948, s. 84, viite 146. Kerettiläistuomioistuimet vertautuvat tässä rikosoikeuksiin. *Everyman's Encyclopaedia* [in Twelve Volumes, toim. Athelstan Ridgway, London 1931–2], 3. p. [London 1949–50], IV; s. 369, (crimes: war crimes) [rikokset: sotarikokset]. Määritelmä (M. Lachs): ”acts of violence committed under specially favourable circumstances created by war; committed by a special group of persons in connection with the war (e. g. army commanders, police in occupied countries, commanders of prisoners-of-war camps); committed during war and not covered by the exceptions provided by the international laws of warfare” [”väkivaltaisia tekoja, joita tehdään sodan luomissa niille poikkeuksellisen soveliaissa oloissa; jotka tekee tietty henkilöryhmä (esim. armeijan komentajat, miehitettyjen alueiden poliisit, sotavankileirien komentajat) sotaoloissa; jotka tehdään sodan aikana niin, ettei niihin sovellu kansainvälisissä oikeudellisissa sopimuksissa määritellyt sodankäyntiä koskevat poikkeukset”].

Virallinen angloamerikkalaisen mielipiteen mukaan Nürnbergin oikeudenkäyntien uutuutena ei ollut lakien luominen, vaan rankaisukykyisen tuomioistuimen muodostaminen. ”The defect in the past of these prohibitive provisions of international law has been that there was no court with power to try and to punish the transgressor.” Lord Simon lausui: ”It is the creation of the court, not the enunciation of the law, that is the novelty; and few people will feel their sense of justice outraged because, when Germany collapsed, the allies decided to create such a court rather than to let those who were guilty of such deeds violate the law with impunity.” Lord Lawrence jatkoi: ”the maxim nullum crimen sine lege is not a limitation of sovereignty, but is in general a principle of justice. To assert that it is unjust to punish those who, in defiance of treaties and assurances, have attacked neighbouring states without warning, is obviously untrue, for in such circumstances the attacker must know that he is doing wrong; and so far from it being unjust to punish him, it would be unjust if his wrong were allowed to go unpunished” [”maksimi nullum crimen sine lege ei ole suveriniteetin rajoitus, vaan yleinen oikeusperiaate. On ilmiselvästi virheellistä väittää, että on epäoikeudenmukaista rankaista niitä, jotka ovat sopimuksista ja vakuutuksista pittaamatta hyökänneet varoittamatta naapurivaltioihin, sillä näissä olosuhteissa hyökkääjän täytyy tietää tekevänsä väärin”] [Bettin välihuomautus:] (”edellytetään rikosnimitystä, joka olisi osoitettava kansainvälisten määrää-

ysten arvioinnin perusteella”) [”ja niin on kaikkea muuta kuin epäoikeudenmukaista rangaista hyökkääjää, kun taas olisi epäoikeudenmukaista jättää hyökkääjän teot vaille rangaistusta”] (vrt. Betti, *Interpretaz[ione] della legge [e degli atti giuridici]*, 1949], §77, s. 334–7; R. B. Perry, *Puritanism and democracy*, 245–68).

Oscar Wilde antaa farisealaisen ulkokultaisuuden määritelmän teokseensa *De profundis* [1905], *Works*, 1949, 882: ”he is the Philistine who upholds and aids the heavy, cumbrous, blind, mechanical forces of society and who does not recognise dynamic force when he meets it either in a man or a movement”. [”filisteri on se, joka tukee ja avustaa yhteiskunnan raskaita, kömpelöitä, sokeita, mekaanisia voimia ja joka ei tunnista dynaamista voimaa törmätessään siihen ihmisessä tai liikkeessä”]. Filisterin luonne (ibid. 876): ”their heavy inaccessibility to ideas, their dull respectability, their tedious orthodoxy, their worship of vulgar success, their entire preoccupation with the gross materialistic side of life, and their ridiculous estimate of themselves and their importance”. [”heidän raskassoutuinen pystymättömyytensä ajatuksiin, heidän tylsämielinen kunniallisuutensa, heidän pitkävetäinen oikeaoppisuutensa, heidän maineenpalvontansa ja heidän naurettava arvionsa omasta itsästään ja tärkeydestään”] *Everyman's Encyclopaedia*, 3. p., IX; 816, (”Nuremberg trial”, Nov. 1945–Oct. 1946: ”which ended in the conviction and sentence of most of the surviving leaders of the third Reich for their part in preparing and waging aggressive war and for crimes against humanity). In declaring that aggressive war was the ”supreme international crime” for which individual heads of state could not escape punishment by seeking refuge in their sovereign rights the Nuremberg military tribunal in effect pronounced the judgement of the world conscience upon an indictment without parallel in recorded history. The proposition that ”the principle of international law, which under certain circumstances protects the representatives of a state cannot be applied to acts which are condemned as criminal by international law”, is perhaps the most far-reaching laid down in the Nuremberg judgement, for it means that henceforth the law recognises no wholly irresponsible rule (governo) in the world; and absolute rulers, whose acts cannot be challenged in their own countries, may yet, in certain circumstances, be arraigned before a court of higher jurisdiction.” [”Nürnbergin oikeudenkäynnin päättyivät, kun suurin osa kolmannen valtakunnan elonjääneistä johtajista asetettiin syytteeseen ja tuomittiin hyökkäyssodan valmistelusta ja käymisestä sekä rikoksista ihmisyyttä vastaan). Kun Nürnbergin tuomioistuin julisti aggressiivisen sodan ”ylimmäksi kansainväliseksi rikokseksi”, jossa yksittäiset valtion päämiehet eivät voi välttyä tuomiolta vetoamalla suvereeniin oikeuksiinsa, se tosiasiansa lausui julki maailman omantunnon” [Bettin välihuomautus:] (”mikä jää sofismiksi sekä likinäköisyyden ja kopeuden virheeksi, koska siinä ihmiskunnan omantunnon ja historian tuomioistuimelle varattu tuomiopätevyys suodaan voittajalle, toiselle osapuolelle ja kanssasylliselle”) [”tuomion vääryydelle, jolle ei ole vertaa historiassa. Propositio ”kansainvälisen lain periaate, joka tietyissä oloissa suojelee valtion edustajia, ei sovellu tekoihin, jotka tuomitaan rikollisiksi kansainvälisen lain nojalla”, on ehkä kauaskantoisin Nürnbergin tuloksista, sillä se tarkoittaa, ettei oikeus tästedes tunnusta mitään täysin vastuutonta hallitusta maailmassa; ja että absoluuttiset johtajat,”] [Bettin välihuomautus:] (”mikä jää toiseksi sofismiksi, koska pyrkii erottamaan ”aboluuttiset” hallintomallit niistä, jotka alustetaan edustajistopelin muodollisten sääntöjen eli ”demokratian” valtaan”) [”joiden tekoja ei voida haastaa heidän kotimaassaan, voidaan kuitenkin tietyissä oloissa saattaa tuomiolle korkeampaan oikeusasteeseen”]

27.10.1948: ”Staff officers had played an indispensable part in spreading the evil, which originated with Hitler and the nazi leaders, but to find an individual criminally guilty he must have passed the order to the chain of command, and the order must be on the face of it criminal. The fact that a person acted under orders did not free him of responsibility for a crime, though it might be considered in mitigation of punishment.” [”Virkaupseereilla oli korvaamaton osa Hitleristä ja natsijohtajista lähtevän pahuuden levittämisessä, mutta yksilön toteaminen syylliseksi rikokseen, täytyy hänen havaita siirtäneen käskyn komentoketjussa, ja käskyn itsensä on oltava selvästi rikollinen.”] [Bettin välihuomautus:] (”täysin mielivaltainen kriteeri, joka on ristiriidassa hierarkisen järjestelyn kanssa, joka sulkee pois alemman kapinan ylempää vastaan”) [”Se tosiasia, että henkilö toimi käskyn alaisena, ei vapauta häntä vastuusta rikokseen, vaikka tämä voidaankin rangaistusta harkittaessa katsoa lieventäväksi asianhaaraksi.”] Vrt. Heinze & Schilling, *Die Rechtsprechung der Nürnberger Militärtribunale*, 1952, Studi A. Scialoia, IV, 67–88.

Ministeri Churchillin tyypillisen argumentin kertaa Lord Hankey, *Politics, Trials and Errors*, 1950, 75: ”he says that ‘the final tribunal is our own conscience’ and proceeded to an impassioned appeal, that we, who were

fighting the battle of the small countries, should not allow to tie our hands in the struggle for rights and freedom. The letter of the law must not obstruct those responsible for its enforcement. Humanity, and not legality, must be our guide.” [”hän sanoi, että ”tuomioistuin on oman tunteen”, ja vetosi sitten intohimoisesti, että me, jotka käymme pienten maiden taistelua, emme saa sitoa käsiämme taistelussa oikeuksien ja vapauden puolesta. Olkoon oppaanamme ihmisyyttä eikä laillisuus.”] Sama päättelytapa tapaa edistää a major offensive operation of waria [”huomattavaa hyökkäävää sotatoimintaa”], kuten Norjan valloitusta alkaen joulukuun 16. 1939 eli tapahtumaa, jota Nürnbergissä 1946 pidettiin ”sotarikoksena”, josta voittajat saattoivat syyttää, siinä missä muistakin rikoksista, harkitsematta voittajien omaa osuutta.

10. Schleiermacher, *Hermen.*, s. 159; *Kritik der Sittenlehre* [1803], W. III, Abt. I, s. 204 (Meiner, I, s. 206). Anglosaksisen cantin [hurskastelun] psykologiasta vrt. Betti, *Der Völkerbund im Zeichen der britischen Gleichgewichtspolitik*, 1937, s. 22. Ks. fables convenuesista [totutuista saduista, sovinnaisvalheista], [Paul] Feldkeller, *Das unpersönliche Denken*, s. 24, 56, 70, 103.
11. Tämän asennoitumisen – farisealaisen hermeneutiikan, joka koskee sensaatioisyyttämisen ja katteettomien juorujen konformismia – tarkka erittely: Hartmann, *Problem d. geist. Seins*, luku 39: s. 304–16. Myöhempi tapaus oikeudellisen tulkinnan aiheesta: [Gaetano] Morelli, *Foro it[aliano]*, 1944, s. 219. Schlagworteista [iskusanoista] ks. W. Bauer, *Histor. Zschr.*, s. 122, 189–240.
12. [Paul] Koschaker, *Europa [das römische Recht, München 1947]*, s. 48; Bernheim, *Methode*, s. 498, 501; [Herbert] Grundmann, *Joachim von Floris [= Neue Forschungen über Joachim von Fiore, Marburg 1950]*, s. 23, 30–3.
13. Vrt. Humboldt, *Werke*, II, 71; Fueter, *Histoire de l'histographie mod.*, 1914, s. 415–32.
14. Tästä asennoitumisesta [Ernst Robert] Curtius, *Frankreich [Französischer Geist im neuen Europa, 1925]*, 1930, s. 182.
15. Tästä asennoitumisesta Schleiermacher, *Hermen.*, s. 20; Wach, *Verstehen*, I, s. 119; [Alfredo] Galletti, *Natura e finalità d. storia nel mod. pensiero europeo*, 1954, s. 153, 349.
16. Bernheim, *Methode*, s. 498.
17. Droysen, *Historik*, s. 156.
18. Käsitteiden kulumisesta yleensä niiden abstraktissa käytössä Hartmann, *Problem*, luku 55: s. 428.
19. Bentham, *Works* (ed. J. Bowring, Edinburgh, 1843), II, s. 325; [C.] Schmitt, *Ueber die drei Arten des rechtswiss[enschaftlichen] Denkens* [Hamburg 1934], s. 34.
20. Vrt. [Carl August] Emge, *Erste Gedanken zu einer Richtigkeitslehre*, Abhandlgn d. Preuss. Akad., 1942; [Emil] Utitz, *Gr[und]leg[ung] d[er] allgem[ainen] Kunstwiss[enschaft]*, Stuttgart 1914–20, II, s. 143 (erilaisista arvosarjoista).
21. Tällaisesta sekoittumisesta tulkintakentällä ks. tekstimme teoksessa *Festschrift für L[eo] Raape [zum 70. Geburtstag]*, 1948, s. 384–8.
22. Tällainen pelkuruus ja lamaannus paljastuu erityisesti ”keskustelun kriisissä” (E. Castelli, *Tempo esaurito*, 1947, s. 94, 115). Eräs puoli sitä on kasvava vastenmielisyyttä, jota tunnetaan vakavaa suullista debattia kohtaan teoreettisista aiheista, ja yleisemmin inho ajatustenvaihtoa kohtaan. Vastentahtoisuuteen on epäilyksittä vaikuttanut tieteiden ja ammattien korostunut erikoistuminen, jota [José] Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* [1930] (5. p., luku XII: s. 171), tarkoin nimittää spesialisaation barbariaksi. Määräävät tekijät ovat kuitenkin paljon monilukuisemmat ja -mutkaisemmat. Niiden joukosta ei pidä unohtaa suvaitsemattomuuden tottumusta, joka muodostaa poliittista ja kulttuurista propagandaa erilaisissa julkisuuden välineissä (posti, radio jne.). Sen poleeminen väkivalta ei jätä kokeilematta mitään vähänkään tepsivää keinoa heikentää ja alistaa lukijain ja kuulijain kriittistä henkeä – sulkematta pois edes naurunalaistamisen asetta tai loukkaavien ja häpäisevien juorujen arsenaalia. [Johan] Huizingan teoksessa *Im Schatten von morgen*, 1935, luvut VII–I: s. 54–, jossa tarkasteltiin toisenlaista poliittista ilmastoa, on oman aikamme ilmastossa enemmän päiväkohtaista virettä kuin ikinä.
23. Oikeaan osuvat huomautukset teoksissa: Hendr. de Man, *Vermassung u. Kulturverfall*, 1951, erit. luku VI: s. 93–117 (das Massahirn) [massa-aivo]; Feldkeller, *D. unpers. Denk.*, s. 20–7; vrt. [Alfred] Müller-Armack, *Diagnose unserer Gegenwart*, s. 234–42.
24. Vrt. Humboldt, *Aufgabe des Geschichtsschreibers* [1822], *Werke*, IV, s. 38; uudistettuna kirjallisuudessa Wach, *Verstehen*, I, s. 78 viite 2, s. 96 & 242 viite 4 & III, s. 236 viite 6 & 237 viite 1; Nietzsche, *Morgenröthe*, s. 195 & 460; *Fröhl. Wiss.*, s. 334.
25. Feldkeller, *Das unpersönliche Denken*, s. 20–7, 36, 70–2, 99–101, 185–6 (vrt. Th. Geigerin teksti teoksessa *Festschr. Vierkant [Gegenwartsprobleme der Soziologie. A. Vierkant zum 80. Geburtstag]*, toim. G. Eiser-

mann], 1949, s. 147; [Georg] Weippert, *Die Ideologien der kleinen Leute*, 1952, s. 5; [Joseph] Segond, *[Traité de] psychologie* [Paris 1930], s. 303, puhuu *attitude de préjugé*stä [”ennakkoluulon asenteesta”], vrt. s. 273, jossa puhutaan *assiette mentale*sta [”henkinen järjestys”].

Ennakoiva uskomus, jonka herättää yksilöllinen mielenkiinto ja henkilökohtainen velvoite, tuottaa tiedostamatonta muunnosta sinänsä välinpitämättömään ja liikkumattomaan maailmaan, elävöittää ja suuntaa sen kohti kiinnostavaa maalia (26). Näin muodostuu henkinen järjestys, jonka rakentuminen edeltää kokemusta tosiasioista ja toisten käytöksestä. Tässä henkisen järjestyksen (syntagman) ruudukossa on aina valmiina tapahtumien arvostelu: kaikki uutuudet jäsenyivät jo edeltäpäin määrättyihin lokeroihin (36). Seulan läpäisevät ja erilaisin korostein varustetut tosiasiat saavat paikan osoittimet ja paikka-arvot (Stellenwert) järjestelmässä. Systemi vaihtelee mielteiden järjestyksen mukaan kehikossa, johon mahtuu keskenään suorastaan vastakkaisia merkityksiä, kuten nähdään ”psykologisessa sodassa” (72). Ilmiö on paljon vakavampi, kun sen tuottaa kapinallinen propaganda, joka pyrkii ohjailemaan ja manipuloimaan yleistä mielihäilyä: De Man, *Vermassung u. Kulturverfall*, s. 93, 118, 171; Heinz & Sonnabend, confer. 28.3.53; [C. K.] Ogden [ & I. A.] Richards, [The Meaning of] Meaning. [A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism, London 1927], 1. p., s. 23, 210, 226–8, 257, 323; 8. p., s. 17: mechanism of deceit [harhaanjohtamisen mekanismi], § 1–c, viite 18, emotiivisten päämäärien kielen käyttö.

26. Feldkeller, *D. unpersönliche Denken*, s. 99, 103, 200–5. Tekijän antamaa esimerkkiä vain ei voi sanoa onnistuneeksi tai täydelliseksi: paljon runsaamman aineiston tarjoaa sodanjälkeisen ajan sokea suvaitsemattomuus (psykoosi).
27. A[rthur] Koestler, *Politische Neurosen, Der Monat*, V, s. 1953, vihko 63; vrt. M[ichael] Freudin, L. Woolfin, J[ules] Monnerot'n, A[lexander] Mitscherlichin ja Th[eodor] W. Adornon huomautuksiin: *Der Monat*, VI; 1954, vihko 65, s. 464–85.
28. Mitscherlich, *Der Monat*, VI, 1954, s. 480–2. Vrt. [Karl] Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], 3. p.
29. Kuten tekee Monnerot *Der Monat*in numerossa VI, s. 478.

EMILIO BETTI

# HERMENEUTIikka HENKITIETEIDEN YLEISENÄ MENETELMÄOPPINA

## Uusin käänne kohti ymmärtämisen historiallisuutta

Edellä nähtiin, kuinka eräät teologit vaarantavat objektin tuntemisen suhtautumalla torjuvasti tulkintaan, joka purkaa kristillisen evankeliumin mytologisuutta. Tuntemista uhkaavat myös useat heideggerilaisesta eksistentialismista vaikuttuneet oppineet, jotka uskovat 'hermeneuttisen kehän eksistentiaaliseen perustamiseen' ratkaisevana kumouksena. Näiden aiheuttama uhka on jopa pahempi, sillä sen sisältämää uutta käännettä 'ymmärtämisen historiallisuuteen' ei voi selittää historia-tieteellisen tulkinnan ja eskatologisen mielenannon välisillä pätevyysalueiden eroilla.

Äskettäin ilmestynyt tärkeä kirja tarjoaa meille mahdollisuuden vertailla heideggerilaisen eksistentialismin kantoja historialliseen hermeneutiikkaan ja todentaa mainittu riski. Tarkoitan Hans-Georg Gadamerin teosta *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Wahrheit und Methode*.<sup>1</sup>

Negatiivisena lähtökohtanaan kirjoittaja arvostelee terävästi romanttista hermeneutiikkaa ja sen hyödyntämistä historiankirjoituksessa. En voi tässä paneutua asiaan tarkemmin, mutta kritiikki näyttää yhtä kaikki juontuvan ennakkoluuloisuudesta [*Voreingenommenheit*]. Se ajaa Gadamerin usein ymmärtämään Schleiermacherin hermeneutiikkaa väärin ja arvostelemaan sitä minun mielestäni epäreilusti.

Keskityn ennemminkin kirjoittajan positiiviseen lähtökohtaan eli Heideggerin löytämään niin sanottuun ymmärtämisen esirakenteeseen [*Vorstruktur*]<sup>2</sup>. Sen avulla kirjoittaja pyrkii kohottamaan ymmärtämisen historiallisuuden (eli jokaisen tulkintaprosessin historiallisen ehdollistumisen) hermeneuttiseksi periaatteeksi. Tästä hän etenee näennäisen paradoksaaliseen väittämään, jonka mukaan juuri ennakkoluulot tai ennakkovastelmat [*Vorurteile*] ovat "ymmärtämisen ehtoja". Kirjoittajan mukaan<sup>3</sup> kaiken historiahermeneutiikan tulee alkaa siitä, että puretaan niin perinteen ja historiatieteen kuin tapahtuneen historian ja tietämisen välisiä abstrakteja vastakohtia. Yhä elävän perinteen vaikutus ja historiantutkimuksen vaikutus muodostavat ykseyden, jonka analyysissa ollaan pääsemättömissä vuorovaikutusten punoksissa. Perinteen vääntö-

voima historian harjoittamisessa on tunnettava ja kysyttävä sen hermeneuttisen tuottavuuden perään. Ymmärtämistä ei näet olisi niinkään ajateltava subjektiviteetin toimintana, vaan siirtymisenä sisään perinnetapahtumiseen, jossa menneisyys ja nykyisyys alati välittyvät<sup>4</sup>. Mitä seuraa<sup>5</sup> ymmärtämiselle tästä 'perinteeseen kuulumisen' hermeneuttisesta ehdosta?

## Ennakkoluulot ymmärtämisen ehtoina

Kiinnittymällä kehämäiseen suhteeseen Gadamer tahtoo muistuttaa hermeneuttisesta säännöstä, jonka mukaan kokonainen on ymmärrettävä yksittäisestä ja yksittäinen kokonaisesta. Mielekkyyden, perinteen kokonaisuuden ennakointi [*Antizipation*] ymmärretään siten, että osat, jotka määrittyvät kokonaisuudesta, määrittävät myös itse kokonaisuutta<sup>6</sup>. Kirjoittaja esittää, että "tulee tavoitella metodiseen tietoisuuteen saatettua ymmärtämistä, ei sen odotusten yksinkertaista toteuttamista, vaan sen itsensä tietoiseksi tekemistä, jotta sitä voidaan kontrolloida ja jotta se siten ylittäisi asalähtöiseen oikeaan ymmärrykseen". Samaa tarkoittaa Heidegger vaatiessaan (ja Husserlin tuttua muotoilua viruttaessaan), että tieteellinen teema on "varmistettava" työstämällä asioista itsestään lähtien 'edeltä-hallussa-olevaa' [*Vorhabe*], 'varoiksi-nähtyä' [*Vorsicht*; ennakkonäkymä] ja 'ennakolta-käsitettyä' [*Vorgriff*; esiote tai esikäsitely]<sup>7</sup>.

Tämän mukaisesti Gadamer<sup>8</sup> huomioi ajallisen etäisyyden hermeneuttisen merkityksen. Sen turvin varjellutaan nykyhetken liialliselta kajeelta ja välitetään toden mielen suodattuminen. Etäisyydenotto tarkoittaa jatkuvan 'laajentumisen' lopputonta prosessia. Etäisyys vaikuttaa Gadamerin mielestä<sup>9</sup> hermeneuttisen tuottavasti, sillä "se antaa tietynlaisten ennakkoluulojen kuolla pois ja sellaisten syntyä, jotka mahdollistavat ymmärtämisen". Tulkitsija on näet aina tekemisissä ennakkoluulojen kanssa. Hermeneutiikan tehtävänä on "erottaa todet ennakkoluulot vääristä". Hermeneuttisesti kouluttu historia-tietoisuus "tiedostaa ymmärtämistä ohjaavat ja ehdollistavat ennakkoluulot, jolloin perinne 'toisinajatteluna' erottautuu

ja astuu voimaan”. Ennakkoluulo, joka ensin huomaamatta tekee työtään, saattaa Gadamerin mukaan antaa ärsykkeen ”perinteen kohtaamiseen”<sup>10</sup>. Sitten hän väittää, että ”ymmärtämiseen (eli tulkittamiseen) houkuttaa se, mikä jo on voimassa toisinolemisena”. Ymmärtäminen – jolla Gadamer tarkoittaa koko ajan tulkintaa – alkaa siitä, että ”jokin puhuttelee meitä” (Gadamer viittaa Nicolai Hartmannin *Anforderungen*, ’vaatimukseen’). Tämä edellyttää ”oman ennakkoluulon perusteellista lykkäämistä”. Sellainen voisi kuitenkin loogisesti nähtynä olla ”kysymyksen rakenne”, jonka olemukseen kuuluu Gadamerin mukaan ”mahdollisuuksien avoimena oleminen ja pitäminen”. Historismi vaatii meitä ”katsomaan pois itsestämme” ja saattamaan itsemme sijasta voimaan toisen. Tätä kirjoittaja soimaa ”naiiviutena”, koska ”se hylkii dialektista reflektiota ja menetelmäoppiinsa nojattensa unohtaa oman historiallisuutensa”. Vastaavasti paremmin ymmärtävän tietoisuuden tulisi Gadamerin sanoin ”myöätajatella omaa historiallisuuttaan”. Vain tällöin ”se lakkaisi ajamasta takaa tutkimuksensa historiallisen kohteen haamua ja oppisi tuntemaan oman itsensä ja toisen tunnistamalla objektissa tuon omansa toisen”.

Voisi yrittää torjua kirjoittajan ehdottaman dialektisen menettelyn hegeliläisen dialektiikan aseina. Ei puhuttakaan moimesta. Minun pitää vain osoittaman, että objektiivisuuden katoa, johon Gadamerin opetus johtaa, ei voi mitenkään korvata subjektin tulemisella itsestään tietoiseksi. Hänen ehdottamansa mittapuu tosien ja epätosien ennakkoluulojen erottamiseen – oikeellisuuden mittatikka ja tunnusmerkki, jota hän nimittää ’ennalta käsitetyksi kokonaisuudeksi’ [*Vorgriff der Vollkommenheit*; täysimääräisyyden esiote] – sivuaa itsepetosta eikä siis tarjoa mitään luotettavaa oikean ymmärtämisen kriteeriä.

### Hermeneuttisen kehän eksistentiaalinen perustus

Seuratkaamme tarkoin Gadamerin ajatuksenjuoksua<sup>11</sup>. Tekstin tulkitsijan väliaikaisen ”mielekkyyssodotuksen” täytyy tekstin niin vaatiessa tulla uudelleen määritetyksi. Silloin ”teksti koontuu toisen mielekkyyssodotuksen mukaan yhden mielihiteen ykseydeksi”. Näin etenisi<sup>12</sup> ”ymmärtämisen liike aina kokonaisuudesta osaan ja takaisin kokonaisuuteen”. Tehtävänä olisi ”laajentaa samankeskisinä kehinä ymmärretyn mielen ykseyttä”. ”Kaikkien yksittäisyyksien virittäminen yhdeksi ja samaksi kokonaisuudeksi” olisi ”ymmärtämisen oikeellisuuden kriteeri”.

Gadamer kuitenkin asettaa hermeneutiikalle tehtävän ”koota viipyvää tai hajonnut yhteisymmärrys”. Sen mukaisesti hän väittää<sup>13</sup>, että ”kaiken keskinäisen ymmärtämyksen ja ymmärtämisen maalina” olisi ”yhteisymmärrys asiasta”, sisällöllinen yksimielisyys. Tässä hän pystyttää periaatteellisen vastakohtaan. Yhtäällä on Schleiermacherin objektiivisuusihanne, joka ei hermeneuttisessa teoriassa välitä saattaa voimaan tulkitsijan historiallisen tietoisuuden todellistumaa. Toisaalla on Heideggerin hermeneuttisen kehän eksistentiaalinen perustus, joka Gadamerin mukaan ”merkitsee ratkaisevaa käännettä”. Schleiermacherin oppi vaatii tulkitsijalta asennoitumista, jonka kautta tämä siirtyy kokonaan tekstin tekijän henkiseen näkökulmaan hävittääkseen siitä käsin tekstistä kaiken vieraan ja oudokuttavan. ”Sitä vastoin Heidegger kuvaa kehän kokonaisuudessaan ja osissaan niin, että tekstin ymmärtäminen kiinnittyy kestävästi esiyymmärryksen [*Vorverständnis*] ennalta käsittelevään [*vorgreifenden*; ennakoita ottavaan, edeltä kiinni käyvään] liikkeeseen.” Mielen ennakoiti, jonka tulisi johtaa tekstin ymmär-

tämistämme, ”määräytyy” Gadamerin sanoin ”sitovasta yhteisyydestämme jatkuvasti muotoutuvaan perinteeseen”. Kehä kuvautuu ”ymmärtämisen ontologiseksi momentiksi”. Jok’ikistä ymmärtämyspyrkimystä johtaisi ennako-olettamus [*Voraussetzung*], jonka mukaan ”ymmärrettävää on vain se, joka todella esittää mielen täydellistä ykseyttä”<sup>14</sup>. Tätä kaikkea ymmärtämistä johtavaa esioletusta [*Voraussetzung*] Gadamer siis nimittää ’ennalta käsitetyksi kokonaisuudeksi’.

### Kysymys ymmärtämisen oikeellisuudesta

Minun nähdäkseni Gadamerin ehdottamaan hermeneuttiseen menetelmään sisältyy ilmeistä arveluttavuutta. Se kylläkin mahdollistaa asiallisen yhteisymmärryksen tekstin ja lukijan välillä eli näennäisesti käsillä olevan tekstin mielen ja lukijan subjektiivisen käsityksen välillä. Mutta se ei millään tavoin takaa ymmärtämisen oikeellisuutta. Tähän vaadittaisiin nimittäin sitä, että saavutettu ymmärtäminen vastaisi täysin asianmukaisella [adäquater] tavalla pohjimmaista mieltä, joka tekstillä henkiobjektivaationa on. Ainoastaan silloin olisi tuloksen objektiivisuus turvattu luotettavan tulkintaprosessin perustalla. Ehdotettu menetelmä työntää luotaan objektiiviteetin ja koskee oikeastaan vain kaivatun ymmärryksen sisäistä yhtenäisyyttä [*Kohärenz*] ja sidoksisuutta.

Tätä ei ole vaikea näyttää toteen. Tarvitsee vain huomioida Gadamerin itsensä antamat neuvot. Kun luemme tekstiä, lähdemme (kuten hän sanoo) liikkeelle tekstin kokonaisuuden tai täysimääräisyyden esioletuksesta [*Voraussetzung der Vollkommenheit*]. Vasta kun tämä ennako-olettamus osoittautuu purkamattomaksi ja riittämättömäksi, s.o. kun tekstistä ei tule ymmärrettävää, asetamme töin tuskin ymmärrettävän tekstin kyseenalaiseksi. Alamme ”epäillä perinnettä ja koetamme keksiä, kuinka sitä voisi parantaa”<sup>15</sup>, jotta pääsisimme tunkeutumaan kohti sisällöllistä ymmärtämistä<sup>16</sup>. Näin otaksuttu [*angenommene*] ”täysimääräisyyden esiote” täsmentyy. Siten ”ei oleteta ennalta [*vorausgesetzt*] ainoastaan lukijaa johtavaa immanenttia mielenykyttä, vaan lukijan ymmärtämistä ohjaavat jatkuvasti myös [tekstin] ylittävät [*transzendenten*] mielekkyyssodotukset, jotka kumpuavat suhteesta tarkoitettun totuuteen”<sup>17</sup>. Vastaavasti Gadamer katsoo, että ”vasta epäonnistuminen sanotun totena pitämisessä johtaa pyrkimykseen ymmärtää teksti – psykologisesti tai historiallisesti – toisen mielihiteen”. Tämän mukaisesti ”täysimääräisyyden ennakkoluulo [*Vorurteil der Vollkommenheit*] ei pelkästään muodollisesti vaadi, että teksti ilmaisee mielihiteensä täysimääräisesti (s.o. selkeästi ja sitovasti)”<sup>18</sup>. Se myös edellyttää, että tekstin sanoma on täydellinen totuus”. Näin siis Gadamer.

Hänen esityksensä olettaa siis ennalta [*setzt voraus*], että ymmärtämiseen viettynyt tulkitsija vaatii itselleen totuuden monopolia, jollei kaivattuna omistuksena, niin ainakin kontrolli-instanssina. Omasta puolestani katsoisin, että tulkitsijan olisi paras tyytyä tajuamaan tekstin vieras mielihite vieraaksi ja jättää se sellaisenaan voimaan, silloinkin kun siitä paljastuu erheellisiä näkemyksiä. Gadamerin täytyy itekin myöntää<sup>19</sup> epäilyksettömien poikkeusten sattuminen [*Vorkommen*] luulotellusta esiotteesta [*Vorgriff*]. Esimerkiksi väärinnetyn tai salakielisen kirjoituksen tapauksessa muuntelun tai koodin voi paljastaa vain, jos tulkitsija käyttää apunaan asiallisen ymmärryksen avainta. Mutta jos ajatellaan, että inhimilliseen kielenkäyttöön kuuluu totutusti merkitysylijäämää, että sitä epätäydellisyydessään ohjaavat lausumattomat arvo-oletukset, silloin



on pudotettava pois oletettu puheen sitovuuden ennako-oletamus ja yleistettävä poikkeus.

Edelleen on puuttava historiallisen tulkinnan suuntaamiseen, jossa Gadamerin katsantokanta<sup>21</sup> sysää syrjään oikeushistorioitsijan ja oikeudenkäyttöön pätevytyneen juristin näkökannan. Kun Gadamer ei tunne näiden perusteellisen erilaista mielenkiinnon suuntautumista, hän pitää lainopillista hermeneutiikkaa sen nykyisyyteen asettumisesta huolimatta ”kaivattuna mallina menneisyyden ja nykyisyyden suhteelle”<sup>22</sup> myös historiallisissa hengentieteissä. Hän sentään myöntää, että historioitsija, joka tahtoo välittää jonkin lain historiallisen tarkoituksen<sup>23</sup>, ei voi sivuuttaa sitä, että kysymys on juridisesti<sup>24</sup> ymmärrettävästä lain ja oikeuden luomisesta. Silti hän haluaisi nähdä yhä voimassa olevaa lakitekstiä tarkastelevan historioitsijan poikkeustapaukseksi<sup>25</sup>, joka antaa esimerkin ”suhteellemme perinteeseen”. Gadamerin väite kuuluu: ”historioitsija, joka tahtoo ymmärtää lakia sen historiallisesta alkuperäistilanteesta lähtien, ei voisi lainkaan sivuuttaa sen myöhempiä oikeudellista kehitymistä, sillä se juuri antaa hänelle käteen kysymykset, joita esittää historialliselle perinteelle”. Hyvä on, mutta nämä ovat vain kauko- ja seurausvaikutuksia, jotka eivät välttämättä ulotu nykyhetkeen. Missään tapauksessa ne eivät määritä historioitsijan käytännöllistä suuntautumista nykyhetkeen, yhtään sen enempiä kuin niiden tulee vaikuttaa välittömästi hänen toimintaansa.

Siksi Gadamerin saman tien esittämiin kysymyksiin<sup>26</sup> on vastattava kokonaisuudessaan kieltävästi. Eikö jokaisesta tekstistä päde, että sen täytyy tulla ymmärretyksi, mikä tarkoittaa, että se vaatii aina kääntämistä [*Umsetzung*]? Ja eikö kääntäminen ole aina välittämistä nykyhetkeen? Meidän vastauksemme on päättäväinen Ei ja Ei. Luomisprosessin kääntäminen [*Umkehrung*] tulkintaprosessiksi vaatii toki mielen kääntämistä alkuperäisestä tekijän näkökulmasta<sup>27</sup> tulkitsijan subjektiviteettiin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita mitään ”kääntämistä”, joka olisi käsitettävä ”välittämiseksi nykyhetkeen”. Nykyisyys vaatii ja herättelee noettista intressiä ymmärtämisessä, mutta sen on jäätävä pois pelistä *subjective stancen* kääntyessä ympäri [*Umstellung*].

Käsitesiirtymä, joka hiipii mukaan Gadamerin päättelyyn, ilmenee nähdäkseni seuraavassa ajatuskulussa<sup>28</sup>. Historiallisen ymmärtämisen kohteena eivät nyt olisikaan tapahtumat, vaan niiden (nykyisyyteen asettunut) merkitys eli tämänpäiväinen merkityksellisyys<sup>29</sup>. Tällaista ymmärtämistä väristeltäisiin, jos puhuttaisiin jossakin olevasta kohteesta sinänsä ja subjektista tätä lähestymässä<sup>30</sup>. Päinvastoin näin käsitetyn historiallisen ymmärtämisen olemukseen kuuluisi aina jo se, että meille esitetyt ja avautuva perinne puhuisi nykyisyydessä. Siinä täytyisi ymmärtää entisajan ja nykyajan välittyminen. Se täytyisi suorastaan ymmärtää juuri tänä eilisen ja tämänpäiväisen välittymisenä.

### Historiallinen ymmärtäminen eilisen ja tämänpäiväisen välittymisenä

Mikäli näin olisi, ei lainopillinen hermeneutiikka olisi mikään erikoistapaus. Se olisi pikemminkin omiaan palauttamaan historialliselle hermeneutiikalle sen täyden ongelma-avaruuden. Näin eheytyisi taas hermeneuttisen ongelman vanha ykseys, jonka äärellä juristi ja teologi kohtaisivat filologin. Asia ei kuitenkaan ole niin kuin Gadamer sanoo. Tästä me juristit opimme jälleen perusteellisen erilaista suuntautumista, jota meiltä vaaditaan, kun siirrymme oikeudenkäytöstä oikeushis-

torian kontemplatiiviseen tarkasteluun. Hermeneuttinen vaatimus, jonka mukaan tekstin sanoma tulee ymmärtää konkreettisesti alkuperäistilanteesta lähtien<sup>31</sup>, tarkoittaa oikeushistorioitsijalle vain määräyksissä ilmaistujen velvollisuuksien teologista arvottamista. Velvollisuuksia ei millään tavoin pidetä nykyisyyteen suuntautuneina tai sellaisina, että niiden tulisi välittömän normatiivisesti vaikuttaa nykyiseen käyttäytymistapaan<sup>32</sup>. Tosiasiassa historioitsijalle on nyky-yhteydellä aivan muu merkitys.

Kyseenalaiselta näyttää myös Gadamerin päätelmä<sup>33</sup>, jonka hän tekee historioitsijan muka filologille vastakkaisesta vaatimuksesta, että perinne on tulkittava eri mielessä kuin mitä tekstit itsestään lähtien kaipaisivat. Nyt olisi näet etsiädyttävä tekstien ja teksteissä ilmaistun ja tarkoitettun mielen taakse, kysyttävä niiden vastentahtoisesti ja tietämättään kielimän todellisuuden perään. Tänä päivänäkin on filologeilla voimassa vaatimus jäsentää tekstit laajempaan asiayhteyteen. Heidän kohtamisensa tekstien kanssa riippuu noudatettavan ja sovellettavan esikuvan omaksumisesta.<sup>34</sup> Gadamer väittää, että historioitsija suhtautuu tekstiinsä (historiallisena lähteenä) niin kuin tutkintotuomari todisteiden esittämiseen. Kuten tämä viipyilee todistajalausuntojen keskellä, oleilee historioitsija historiallisten todistuskappaleiden parissa. Todisteet olisivat ”kummassakin tapauksessa apuvälineitä tosiasiaintoteamiseen”. Yhtä kaikki nämä ”eivät olisi niinkään varsinainen kohde itsessään”. Ne ”asettavat pelkän aineksen velvoittavalle tehtävälle: tuomarin tehtävälle löytää oikeus – historioitsijan tehtävälle määrittää tapahtuman merkitys historiallisen itsetietoisuutensa kokonaisuudessa”<sup>35</sup>

Toisin sanoen eroavuus kutistuu aste-eroksi! Kaikkea historiallisten metodien käyttöä jo edeltäisivät kaikki varsinaisesti ratkaisevat asiat! Näyttäisi siltä, että Gadamerille kysymys ’soveltamisesta’ määrittää myös historiallisen ymmärtämisen monisyisyyttä (koska tekstien tarkoitettua mielipidettä mennään kummallisesti muuttelmaan)<sup>36</sup>. Kaikessa lukemisessa<sup>37</sup> ”tapahtuu soveltamista, niin että kun joku lukee tekstiä, on hän itse jo kerrotussa mielessä sen sisällä”. Näin Gadamer tunnustaa historian ja filologian sisäisen ykseyden. Ne eivät liittoudu perinteen historiallisessa kritiikissä sellaisenaan, vaan siinä, että niin historia kuin filologiakin toteuttavat soveltamistehtävää. Ainoastaan mittasuhteet eroavat. Tarvitsee vain, kuten Gadamer väittää, ”tuntea filologin ja historioitsijan vaikutushistoriallinen tietoisuus kaikessa hermeneutiikan harjoittamisessa”!

### Vaatimus tulkinnan soveltavuudesta

Tämä ongelmanasettelu vaatii paljon historioitsijalta ja historiallisen hermeneutiikan harjoittajalta, jonka sydämenasiana on tulkinnan objektiivisuus. Hänen on uhmattava sellaista subjektiviteetin itsensä esiin tunkeutumista, joka sallii historiantulkintaprosessin vajota silkaksi eilis- ja tämänpäiväisen välitykseksi ja vastakkainasetteluksi. Historiatieteellisen ja normatiivijuridisen hermeneutiikan luuloteltu rinnastuminen lähenee tosiasiaa itsepetosta. Oikeudenkäyttö vaatii nykyisyyteen ja tämänpäiväiseen suuntautunutta laintulkintaa. Tämä käy väkisin ilmi, kun oikeuden päämääräksi määritetään inhimillisen yhteisön yhteiselämän järjestäminen. Olennaista siinä on lain konkretisoiminen<sup>38</sup>. Täytyy toisin sanoa toteuttaa soveltamistyö, johon oikeus on kutsuttu. Tulee viitoittaa yhteiselämää ja -toiminta oikeudenmukaiseen suuntaan. Vastaava harkinta sopii myös teologiensa sanantulkintaan, koska silläkin

on suuntaa-antava eli normatiivinen tehtävä. Uskovaisten käytännön toiminta odottaa tältä tulkinnalta moraalista soveltamista.<sup>39</sup>

### Oikeutettua ainoastaan normatiivisesti suuntautuneen tulkinnan kohdalla

Toisin on historiallisen tulkittamisen laita. Sen suuntautuu tehtävässään puhtaan kontemplatiivisesti. Sen on määrä välittää jonkin itsessään suljetun menneisyyspalasen mieli. Kokonaisuuden kaanonin mukaisesti ja asiaankuuluvalla etäisyydellä historioitsijasta pitää toki tunnustaa kyseessä olevan historiallisen tapahtuman kootut kauko- ja seurausvaikutukset. Mutta nurinkääntö nykyaikaan ei sentään tule kysymykseen. Päinvastoin: eilis- ja tämänpäiväisen vastakkaistamisen ilmiöt – ymmärtämättä jääneen perinteen kääntäminen nykyisyyteen, oiminen, mukauttaminen, uudelleensovittaminen ja uudelleenmuokkaaminen – luonnehtivat epähistoriallista suhtautumista menneisyyteen.

Väärinymmärrykset voivat kyllä olla hedelmällisiä, jos niitä sieluttaa pyrintö arvostaa menneitä muodosteita 'elämän kalustona'<sup>40</sup>. Tuottava laajennus, käänös tai jatkos ovat kelpo sovelluksia, jotka taatusti palvelevat yhteisön elämää ja ovat sille suotuisia. Niiden oikeutus tulee kuitenkin rajoittaa käytännöllisen yhteiselämän alueelle. Historiallisen tulkinnan ulottuvuudessa on niiden pitävyys ja oikeutus sitä vastoin päättäväisesti kiellettävä. Tuollaiset menettelyt eivät selvästikään sovi historiallisen totuuden päättelemiseen. Ne päinvastoin avaavat oven appoavoimeksi subjektiivisen mielivallan temmeltää. Ne uhkaavat verhota, vinouttaa tai, vaikka vain tiedostamatta, väärentää historiallisen totuuden. Historioitsija, joka on tiedostanut ymmärryksensä historiallisuuden, ottaa vaatimattomammin etäisyyttä "soveltamisista". Historiallisten todistajalausuntojen ja todistuskappaleitten oikeamielisyyden, rehellisyyden ja luotavuuden kritiikki kuuluu kokonaan toiseen ulottuvuuteen. Tämän tietää jokainen historiaa tutkinut.

Kriittisiä huomautuksia esittävän keskustelukumppanin kunnia ja velvollisuus on ilmaista ritarillinen kiitoksensa vastapuolelleen tältä saamistaan herätteistä. Jokainen tieteellinen arvostelu lähentää osapuolia, vaatii itsekritiikkiä ja tunnustuksellisuutta. Jos satumme onnistumaan vastustajamme valistamisessa ja ajamisessa kantansa tarkistuksiin, tapahtuu samalla muutakin onnekasta. Hänen kauttaan myös me muutumme, kun viritymme itsetutkisteluun. Sen tähden meidän ei tule pyrkiä suoraan otteluun vastapuolen kanssa, vaan enemmänkin pitämään huolta siitä, että oma vaikutuksemme tulevaan on painava vaa'assa hänen vaikutustaan enemmän<sup>41</sup>.

Samalla puolueettomuudella odoteltakoon myös jatkokehittelyjä, joista professori Gadamer ilmoittaa ja jotka pian julkaistaan *Philosophische Rundschau*<sup>42</sup>. Olen erityisen kiitollinen kirjeitse saaduista selvityksistä, joita sekä hän itse että yhteinen ystävämmme Walter Hellebrand ovat minulle toimittaneet. Nämä ystävälliset lisävalaistukset ovat erittäin arvokkaita, sillä ne kirkastavat uuden hermeneutiikan lähtöpyrkimystä ja johtajatusta<sup>43</sup>

Oitis päästään tekemään yksi huomio oikeasta kysymyksenasettelusta. Tietoteoreettinen kysymys, jonka Immanuel Kant esimerkiksi asetti urauurtavalla puhtaan järjen kritiikillään, ei ole *quaestio facti*, vaan *quaestio iuris*. Se kysyy oikeutusta, jossa ei pyritä todentamaan sitä, mitä tulkittamisen hengenil-

maisussa tapahtuu, vaan tietämään se, mitä tulkittamisessa pitäisi tehdä. Kysytään, mitä päämääriä tavoitella tulkintatehtävässä, ja mitä menetelmällisiä toimia ja ohjenuoria olisi noudatettava tämän tehtävän täyttämiseksi oikein. Näin palaamme kriittisten sivupolkujen jälkeen takaisin pohdintaamme hermeneutisista kaanoneista.

### Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

#### Viitteet ja kirjallisuus (vrt. suomentajan esipuheen kirjallisuusluetteloon); suomentajan huomautukset hakasuluissa

1. Ks. kritiikiksi Marburgissa 22.2.1961 pitämäni studium generale -luento "Historiallinen hermeneutiikka ja ymmärryksen historiallisuus", joka on valettu uudelleen osaksi käsillä olevaa tekstiä. Vrt. myös Barissa 11.4.1961 pitämäni esitelmä, joka ilmestyi Barin vuosikirjassa, 16. vsk [*L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, Annali della Facoltà di giurisprudenza, XVI].
2. WM s. 250-6. [Gadamer 1960/1986, s. 265-76, jossa lähinnä Martin Heideggerin *Sein und Zeitiin* (1927) nojautuen kehitellään hermeneuttisen esiyymmärryksen (*Vorverständnis*) teoriaa. Muina avainsanoina ovat esimerkiksi termit *Vor-Struktur des Daseins* (täälläolon/olemassaolon esirakenne), *Vormeinung* (etukäteismielipide) ja *Vorbegriffe* (esikäsitteet).]
3. WM s. 267, 279. [Gadamer 1960/1986, s. 287 & 300.]
4. WM s. 274-. [Gadamer 1960/1986, s. 295-.]
5. Näin kysyy tekijä itse: WM s. 275. [Gadamer 1960/1986, s. 296.]
6. WM s. 254. [Gadamer 1960/1986, s. 273.]
7. [Ks. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen 1993 (1927), s. 148-153. Suom. Reijo Kupiainen. *Oleminen ja aika*. Vastapaino, Tampere 2000, s. 191-197.]
8. WM s. 275. [Gadamer 1960/1986, s. 294-.]; Heidegger-Festschrift s. 32-. [Hans-Georg Gadamer, Vom Zirkel des Verstehens. Teoksessa *Festschrift für Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*. Pfullingen 1959, s. 29-35. GW 2, 1986, s. 57-65. Gadamer 1959, s. 63-5.]
9. H-F s. 33. [Gadamer 1959, s. 63-4.]
10. H-F s. 33. [Gadamer 1959, s. 64.]
11. H-F s. 34. [Gadamer 1959, s. 64.]
12. WM s. 275-9. [Gadamer 1960/1986, s. 296-301.]
13. WM s. 275. [Gadamer 1960/1986, s. 296.]
14. WM s. 276. [Gadamer 1960/1986, s. 297.]
15. WM s. 278 [Gadamer 1960/1986, s. 298-9.]; H-F s. 30 [Gadamer 1959, s. 58].
16. WM s. 278 [Gadamer 1960/1986, s. 299.]; H-F s. 30- [Gadamer 1959, s. 58].
17. Ohimennen sanottuna tämä on nähdäkseni vaarallinen menettely, joka uhkaa tekstin objektiivisuutta. Se olisi oikeutettua ainoastaan siinä mielessä kuin oikeellisuuden [Richtigkeit] historiallinen kritiikki [Johann Gustav] Droysenilla, *Historik* [1882], 1937, §32, s. 122-31.
18. Jälleen on mielestäni kysymys sekaantumisesta oikeellisuuden kritiikkiin, jonka pitäisi saada puheenvuoro vasta tulkintamenettelyn päätyttyä.
19. Tämä olisi Schleiermacherin (Hermeneutik [und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, 1838], Werke I/VII, 133) torjuma 'kyriolexia' -ennakkoluulo.
20. WM s. 278, viite 2. [Gadamer 1960/1986, s. 300 viite 224.]
21. WM s. 308-10. [Gadamer 1960/1986, s. 330-2.]
22. WM s. 311. [Gadamer 1960/1986, s. 333.]
23. Ja sama pätee kaiken historiallisen perinteen sisältöön: ks. [Erich] Rothacker, *Dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Abhandlungen d. Akad. d. Wiss. u. Lit., 1954, s. 249-58, 261-3; vrt. omaan työhöni, *Teoria generale della interpretazione*, §37c: 599.
24. Siis oikeusdogmaattisesti; toisin kuin WM s. 309. [Gadamer 1960/1986, s. 331-2.]
25. Tapaukseksi, jonka hän on jo, WM s. 308 [Gadamer 1960/1986, s. 331], asettanut ainoaksi mahdolliseksi.
26. WM s. 311. [Gadamer 1960/1986, s. 333.]
27. Englantilaisen ilmaisutavan mukaan speaking subjectin [puhuvan subjektin] subjective stancesstä [subjektiivisesta asemasta]. E. D. Hirsch jr., *Objective interpretation*, Publications of the Modern-Language-Association

- tion of America, 75. vsk, n:o 4 (osa I, syyskuu 1960), s. 463–9, erit. s. 476.
28. WM s. 311. [Gadamer 1960/1986, s. 333.]
  29. Oireellisesti näyttäytyy tässä Gadamerin ja R. Bultmannin ajatusten yhteneväisyys.
  30. [Betti 1954.] Hermeneutisches Manifest, s. 123 ja viite s. 63.
  31. WM s. 317. [Gadamer 1960/1986, s. 339.]
  32. Tästä oma työni Hermen. Man., viite 123.
  33. WM s. 319–21. [Gadamer 1960/1986, s. 341–3.]
  34. WM s. 321. [Gadamer 1960/1986, s. 344.]
  35. WM s. 321. [Gadamer 1969/1986, s. 344.]
  36. WM s. 322. [Gadamer 1960/1986, s. 345.]
  37. WM s. 323. [Gadamer 1960/1986, s. 345.]
  38. [Karl] Engisch, Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit. Heidelberger Akademie 1953, s. 96.
  39. Käsite 'sovellus' on juuri tässä kotonaan: [Joachim] Wach, Verstehen [I-III, Tübingen 1926-33], II, s. 19. Lisäksi: [Gerhard] Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik, ZThK, 1959, s. 249.
  40. [Betti.] Problem der Kontinuität im Lichte der rechtshistorischen Auslegung (Inst. Mainz, 18, 1957, 30, s. 40.
  41. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft [1882/1887], s. 321. Haluaisin siis päättää vaatimattoman kritiikini tunnustukseen. Kun pidin 34 vuotta sitten Milanossa virkaanastujaisesitykseni modernin oikeusdogmatiikan roolista oikeushistoriallisessa tulkinnassa, oli pääasiani todistaa tuo rooli oikeutetuksi ja väistämättömäksi. Tämän metodisen näkemyksen perustus varasi ymmärtämisen historiallisuuteen. Minua piteli otteessaan ennen muuta yritys toteuttaa tällä alalla totutun näkemyksen kumoava kopernikaaninen kumous kantalaisessa mielessä, s.o. yritys pysytellä tietoisena subjektin osasta henkietieteiden tiedostamisprosessissa ja oikein valaista historiaa tarkastelevan subjektin historiallisesti ehdollistettua suhtautumistapaa. Johdonmukaisesti täytyy minun vielä tänäänkin tunnustaa ymmärtämisen historiallisuutta. Minun pitää tunnustaa ymmärtämisessä itsessään historioiden ajankohdan mukaan vaihteleva ja iäti keskeneräinen haaste. Tässä perussuhtautumisessa liityn kahteen kollegaani Bultmanniin ja Gadameriin. He saavat täten pitää minua hengenheimolaisenaan, joka kiittää heitä siitä, että he ovat voimakkaasti painottaneet tulkitsijan osuutta tulkintaprosessissa. Vain siltä kohden en voi yhtyä heihin, kun heidän opetuksensa esikäsitetystä [vorgefaßten] ymmärryksestä ja oikeutetuista ennakkoluuloista asettavat kysymyksenalaisiksi ymmärtämisen objektiivisuuden ja tulkintatulosten tieteilisyyden. Muutoin pysyttelen loitolla sellaisesta naurettavasta röyhkeydestä, että omasta ahtaasta vinkkelistäni julistaisin hermeneuttiset näköalat mahdollisiksi vain ja ainoastaan tästä kulmasta katsottuina (vrt. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, s. 374). Kaikkia muuta. Kuvautukoot eriävät reitimme hermeneutiikassa kehäteiksi alla suunnattoman henkietieteellisen tiedon kosmisen taivaan, jonka ylitse tai ohitse ei käy kurkistaminen.
  42. Ks. todellakin Hermeneutik und Historismus, Philosophische Rundschau, 9. vsk, (April 1962), s. 241–76, joka ilmestyi käsillä olevan kirjoituksen oikolukuvaiheessa. [Gadamer 1961]
  43. Ystävällisessä kirjeessään 18. helmikuuta 1961 professori Gadamer kirjoittaa seuraavasti: "Pohjimmiltaan en ehdota mitään menetelmää, vaan kuvaan sen, mikä on. Että se on niin kuin sen kuvaan, sitä ei, niin väitän, käy kiistäminen. [...] Tekin tiedätte oikopäätä, kun esimerkiksi luette jotakin [Christian Mathias Theodor] Mommsenin klassikkotutkimusta, milloin tuollaista tekstiä oikein saattoi kirjoittaa. Edes historiallisten menetelmien mestari ei pysty pitäytymään täysin erossa aikansa, yhteiskunnallisen ympäristönsä, kansallisen perinteensä jne. ennakkoluuloista. Tämäkö nyt sitten haittaisi? Ja vaikka haittaisivatkin, pidän filosofisena haasteena ajatella ja perätä, miksei tämä haitta uuvu mistään, missä jotain tehdään. Toisin sanoen pidän tieteilisenä ainoastaan sen tunnustamista, mikä on, sen sijaan että lähettäisiin liikkeelle siitä, mikä pitäisi tai mikä voisi olla. Tässä mielessä yritän ajatella ulos ja pois modernin tieteen metodikäsitteestä [jolla on rajattu oikeutuksensa] ja ajatella periaatteellisella yleisyydellä sitä, mikä tapahtuu aina [...] Olette täysin oikeassa siinä, ettei 'täysimääräisyyden esiote' voi olla mikään totuuskriteeri. Se on tarkalleen oma mielipiteeni. Niin, väitän vieläpä niin, että se kuuluu ymmärtämisen usein toistuviin, taatusti ei kokonaan pois kitkettäviin 'ennakkoluuloihin'. Täytyy ylittää tämä ennakkoluulo, jotta päästään positiiviseen tietoasteeseen. Vain sitä kautta ylimalkaan mahdollistuu hyväksytyyn kritiikki. Mutta ymmärrettäessä ei kritiikki ole normaalitapaus. Se alistuu tietyille ehdoille, jotka itsessään edellyttävät ymmärtämisen itse itsensä pelistä pois pelaamista. Siinä määrin on tämä 'ennalta

käsitetty kokonaisuus' lähinnä ohjaava. Tätä minä, kuten tekin, pidän silmämääränäni." Kuten tästä rehellisestä, arvokkaasta tunnustuksesta ilmenee – kantalaista muotoilua hyödyntäkseni – velvollisuutta koskeva quaestio iuris kääntyy siinä quaestio factiksi, jonka kautta ei kysytäkään tietyn tulkintatoimen oikeutusta vaan sen tosiasiallisuutta.

[Gadamer 1961/1965, s. 314, ironisoi Bettin "koviin lojalialla lainaamista". Hän mukaansa Betti ymmärtää väärin paitsi hänet (ja ehkä itsensäkin), myös Kantin käsitteistön. Kysymys ei ole siitä, mitä pitäisi olla, vaan mahdollisuusehtojen kriittisestä kartoittamisesta. Kantalaisittain ilmaisten Gadamer toteaa, että hänen omassa hermeneutiikassaan on kysymys henkietieteiden 'mahdollisuudesta'.]

Walter Hellebrand puolestaan huomauttaa kirjeessään 6. huhtikuuta 1961 seuraavaa. Gadamerin pääasiana on nähtävästi ohjata tulkitsijoita pohtimaan ammattinsa historiallisuutta, ymmärtämisensä aktualisuutta, uponneisuuttaan perinteeseen sekä hermeneuttisen tehtävän alituista keskeneräisyyttä. Mitä enemmän he tiedostavat ymmärryksensä historiallisuuden, sitä enemmän (hän väittää) he välttävät jahtaamasta saavuttamatonta historiallista objektiivisuutta, sitä paremmin he mittaavat tietävän ja tiedetyn vuorovaikutusta (keskinäisriippuvuutta). Gadamer tähtää 'isolationismia' vastaan ja hänen panoksensa ilmenee hänen teoriassaan pelistä [*Spiel*, myös leikki, näytelmä, soitto] (WM 97), erikoisesti hänen käsityksessään pelin ja pelaajaroilien kokonaisuudesta (eriyttämättömyydestä) (tästä Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*. Kohlhammer 1960). Tietoprosessi on Gadamerin mukaan subjektin ja objektin yhteispeliä, jota välittävät välineet tai väliaineet, välittäjät, kuten esimerkiksi instrumentit, kaikenlaiset mittausjärjestelyt, ajatussymbolit, matemaattisten yhtälöitten järjestelmät, kyselymenetelmät, kaikenmoiset "antennit". Sillä tieto tähtää subjekti-objekti-transsendenssin (erityisesti aikaron) silloittamiseen (tietovälittäjien avulla). Tietovälittäjä on kaikki kaikessa: se (erityisesti kieli) kiinnittää lukijan sivistyksen, ammatin jne. tekstiin, ja kantaa mukanaan subjektin ja objektin keskinäistä riippuvuutta.

Näin selittyä, että hermeneuttisissa pyynnöissä jonkin tekstin ympärillä silloitetaan aikaeroa ja hyödynnetään niiden hermeneuttista arvoa. Ponnisteluissaan justiniaanisen ja nykyisen roomalaisen oikeuden parissa ei kukaan sen vähäisempi kuin [Friedrich Karl von] Savigny vaati Hugo [Grotiukse]n herätteestä tribonian-ongelman dogmihistoriallista seuraamista glossaattoreista postglossaattoreihin ja edelleen humanisteihin ja usun modernus pandectarumiin. Mallina tälle on Savignyn kirja omaisuudesta [*Abhandlung der Lehre vom Besitz*, 1803]; opettavainen on myös esipuhe teokseen *System des heutigen römischen Rechts* [I-VIII, 1840-53]. Olisi paha huolimattomuutta, jos nykyiset pandektistit ja interpolaatio-kriitikot eivät enää vaivaisi päätään klassisten ideain 'vaikutushistorialla' keskiajan ja uuden ajan vaiheissa.

Kuinka vaikeaa onkaan nykyään porautua muinaisten kreikkalaisten, saati akkadilaisten tai sumerilaisten oikeuteen. Rikas 'vaikutushistoria' auttaa meitä kuitenkin heuristisesti vanhatestementillisen talmudilaisen oikeuden ja muinaisgermaanis-keskiaikaisen oikeuden tutkimisessa.

Gadamerin vastaisesta kritiikistä ks. myös E. Kuhn, Wahrheit und geschichtliches Verstehen, *Historische Zschr.*, 193. vsk, 1961, s. 376ff. Välittävää kysymyksenasettelua tarjoaa O. Köhler, Historiker und Kulturmorphologen, *Saeculum*, 12. vsk, s. 311, jonka alkuoletus menneisyyden ja nykyisyyden erottamattomuudesta voi mielestäni johtaa väärinymmärryksiin.

## Miksi hermeneutiikan leikki pitää ottaa vakavasti?

### Suomentajan esipuhe esipuheeseen

**GADAMERIN TEOS** *Wahrheit und Methode* asettaa filosofisen kysymyksen teoreettisen sitoutumisen [*Engagement*] luonteesta, kuten ”Toisen painoksen esipuheesta” käy ilmi. Gadamer painottaa ettei hän etsi metodia ihmistieteille. Sen sijaan hermeneutiikka asettaa itseymmärryskysymyksen siitä, mitä haluamisessamme ja tekemisessämme tapahtuu.

Tämän hermeneuttisen filosofian lähtökohdan voi kiteyttää seuraavasti: ”Ymmärtäminen on tulkintaa, joka laajentuu kielen ilmaisuista koko sosiaaliseen todellisuuteen. [...] Kaiken ymmärtämisen pohjana on ’aina jo ymmärretty’, ts. mikään ymmärtäminen ei ala absoluuttisesti alusta vaan sen perustana on ennakolta ymmärretty ”merkityskokonaisuus”.<sup>1</sup>

Gadamer käyttää taideteosta yhtenä esimerkkinä tästä merkityskokonaisuudesta. Taideteos toimii omana, riippumattomana ja autonomisena merkityskokonaisuutenaan. Taiteen kokemisen teoreettisella tematisoinnilla on tällöin merkittävä rooli, jonka se saa erityistapauksena kaikesta inhimillisestä ymmärtämisestä.

Seuraavassa tarkastelen Gadamerin hermeneutiikan kysymystä sitoutumisesta lähinnä taiteen kokemuksen näkökulmasta asettamalla sen rinnakkain Nietzscheen varhaisfilosofian teemojen kanssa. Gadamerin hermeneutiikan ja Nietzscheen filosofian suhdetta voidaan verrata juuri taiteen kokemisen näkökulmasta ja yleisemmin inhimillisen kokemuksen perspektiivisyyden ja esteettisyyden kautta. Nietzscheillä tragedian synnyn, historian ja esimerkin pohdinta edeltää ja ennakoii hänen myöhemmän ajattelunsa perspektivismiä ja moraalien genealogiaa. Gadamerin hermeneutiikka puolestaan perustuu taiteen kokemuksen *esimerkille* autonomisena merkityskokonaisuutena.

Taiteen kokeminen, samoin kuin filosofian ja historiallisen tradition kokeminen, eroaa tieteellisen metodin tuotaman tiedon ja totuuden tavasta. Sekä Nietzsche että Gadamer yrittävät työstää

kokemisen ja totuuden teemaa samasta suunnasta, taiteen kokemuksen käsitteen laajentamisen ja täydentämisen mielessä. Tämä työ tapahtuu kummallakin sekä käyttämällä taidetta esimerkkinä että ottamalla taiteen kokemuksen käsite myös filosofisesti merkityksellisenä.

Historiallisesti hermeneutiikka on ollut tunnettua lähinnä teologisen ja oikeudellisen käyttösä puitteissa, joka ei ollut luonteeltaan tieteellis-teoreettista. Tätä historiallista vastakkainasettelua Gadamer käyttää pohjanaan hermeneuttiselle filosofialleen. Samoin kuin hermeneutiikan alkuperäinen, ei tieteellis-teoreettinen käytäntö, niin myös sen tuleva tehtävä on asettua tieteellisen tiedon metodista objektivointia vastaan.

”Siten hermeneutiikan ongelma vetäytyy jo historiallisen alkunsa mukaisesti rajasta, joka on asetettu modernin tieteen metodiperiaatteen kautta. Kysymys ei ole kuitenkaan ainoastaan ihmistieteiden metodologiasta, että tekstien ymmärtäminen ja tulkinta koskisi vain tieteitä, vaan inhimillisestä maailman kokemuksesta ylipäättään.”<sup>2</sup>

Jotta tätä inhimillistä maailman kokemista voisi käsitellä filosofisesti, on luovuttava ajatuksesta, että se voisi tapahtua modernin tieteen osoittamalla tavalla. Tämä on tietenkin ongelmallista. Vaarana on siirtyä kokonaan pois filosofisesta kysymyksen asetelusta kokonaan taiteen ja uskonnon puolelle. Kysymys totuudesta voidaan esittää ja on pakko esittää myös ”metodien” ulkopuolelta.

”Hermeneuttinen ilmiö ei ole alkupeältään lainkaan metodiongelma. Se ei palvele ymmärtämisen metodia, jonka kautta teksti alistettaisiin tieteelliselle tiedolle, kuten kaikki kokemukskohteet. Hermeneuttinen ilmiö ei ylipäättään palvele ensisijassa varmistetun tiedon tehtävää,

jota tieteen metodi-ideaali vaatii – ja silti tässäkin on kysymys tiedosta ja totuudesta. Perinteen ymmärtämisessä ei ymmärretä vain tekstejä, vaan omakсутaan näkemyksiä ja tunnustetaan totuuksia. Mitä se on tiedolle ja mitä se on totuudelle?”<sup>3</sup>

Hermeneuttisen ilmiön lähestymisessä Gadamer antaa perinteelle ja perinteen ymmärtämiselle keskeisen sijan. Jos muistellemme perinteen merkitystä Nietzscheen esikoisteoksessa *Die Geburt der Tragödie*, huomaamme kuinka *apolloninen* (papisto) kesyttää *dionyysisen* voiman.

Samalla tavalla Gadamer asettaa vastakkain perinteen kokemuksen horisonttina ja itse esteettisen kokemuksen totuuden kokemisena. Tämän kautta Gadamer tavoittelee totuuden ja tiedon käsitteitä, joilla olisi riippumaton asema suhteessa tieteeseen ja tieteen metodiin, mutta dialoginen suhde taiteen kokemiseen ja perinteeseen. Kysymys on filosofialle sen alueen määrittelemisestä, joka vastustaa modernin tieteen sisällä olevaa tieteen metodiiikan universaalia vaadetta. Tavoitteena on asettaa kysymys totuuden kokemisesta, joka ylittää tieteellisen metodiiikan kontrolloinnin, ja kysyä sen oman oikeuttamisen mahdollisuuden perään. Näin ihmistieteet kuuluvat kokemuksen alueelle, joka on tieteen ulkopuolella: filosofian kokeminen, taiteen kokeminen ja itse historian kokeminen. Nämä kaikki ovat kokemuksen tapoja, jotka välittävät totuuden, vaikka niitä ei voida verifioida tieteen metodisilla keinoilla.<sup>4</sup>

Suhteutettuna taiteen roolin pohtimiseen, Gadamerin positiota voidaan kuvata seuraavasti: tieteellinen tutkimus ei voi korvata eikä ylittää taiteen kokemista. Taideteoksen kokemuksen kautta kohdattava totuus, jota emme voi tavoittaa millään muulla keinolla, konstituoii samalla taiteen filosofisen merkittävyyden. Niin filosofian ”kokeminen” esimerkiksi

klassikoiden ääressä kuin taiteen kokemuksenkin asettaa tieteelliselle tajunnalle kysymyksen tieteellisen metodin rajoista.

Ensinnäkin Gadamer puolustaa totuuden kokemuksen tapaa, jossa taideteoksella on ontologisesti vahva asema. Tällöin ei kuitenkaan ole kyse taideteoksesta esi-neobjektina, mutta ei myöskään subjektiivisena kokemuksena. Samalla hän vastustaa esteettistä teoriaa, joka rajoitetaan tieteelliseksi teoriaksi. Toiseksi kyseessä ei ole vain taiteen totuuden oikeuttaminen; pikemmin yritetään kehittää tiedon ja totuuden käsitettä, joka viittaa hermeneuttisen kokemuksen kokonaisuuteen.

Taiteen kokemisesta alkava tutkimus yrittää näin ollen esittää hermeneuttisen ilmiön kokonaisuudessaan. ”Totuuden kokemista” ei ainoastaan legitimoida filosofisesti vaan se on itsessään jo filosofoimisen tapa. Kysymys on myös siitä, mikä yhdistää ihmistieteen maailman kokemuksen ”totaliteetteihin”. Taiteen kokeminen taideteoksen kautta ja taiteen totuus ovat esimerkkejä siitä itsenäisestä tavasta, jolla ihmistieteille ominaiset ilmiöt ovat suhteessa tieteeseen.

Gadamer pohjustaa hermeneutiikkansa taideteoksen ontologisen tutkimuksen ja tragedian paradigmaattisen esimerkin kautta. Tragedia toimii esimerkkinä esteettisestä kokemuksesta, jonka perustana on *leikin* (Spiel) käsite. Sekä Nietzsche että Gadamer etsivät leikin filosofista perustaa uudelta pohjalta, vaikka heidän johdopäätöksensä eivät ole samansuuntaiset. Nietzsche totesi *dionyysisestä* taiteesta, että ”jos hurmio siis on luonnon leikkiä ihmisen kanssa, niin *dionyysisen* taiteilijan luova työ on leikkiä hurmion kanssa.”<sup>5</sup> *Dionyysinen* elementti sitoo hurmion ekstaasin kautta yksilön kokonaisvaltaisesti johonkin ulkopuoliseen. Tämä ulkopuolinen on taas suhteessa luonnon toimintaan. *Leikissä* ei siis ole kysymys vain subjektiivisesta, yksilön sisäisestä kokemuksesta.<sup>6</sup>

Leikin käsite toimii johdatuksena ontologiseen selitysmalliin, joka ei ole tieteellisen metodin mukainen – vaikka siinäkin on kyse tiedosta ja totuudesta. Tällöin on eristettävä *leikin* käsitteestä subjektiiviset piirteet. Leikin ja taiteen yhteydessä on mahdollista puhua tietämisestä, se liittyy tavallaan myös leikin perusuunteeseen. Leikki *tiedetään* leikiksi. Totuuden kokeminen taiteen kautta ei ole subjektiivinen kokemus. Se on kokemus, joka vaikuttaa kokijaansa. Toiseksi, kysymys ei ole subjektiivisesta, koska leikki ja luonnon toiminnot tapahtuvat samalla logikalla. Leikki on Gadamerin mukaan luonnon

leikkiä ihmisessä. Sekä leikki että taideteos toistavat idean luonnon autonomisesta toiminnasta: *itse-esittämisestä*. Kolmanneksi leikillä on jotakin pysyvää. Se vaikuttaa leikkijäänsä ja saa aikaan transformaation; tätä Gadamer kutsuu transformaatioksi rakenteeseen, jonka kautta hän päätyy myös totuuden kokemuksen omalakiseseen käsitteeseen, joka kuuluu taiteen, filosofian ja historian kokemuksen piiriin.

Leikillä on ollut merkittävä rooli saksalaisessa estetiikassa, mutta Gadamerin taivoitteena on vapauttaa leikki subjektiivisesta merkityksestä, jonka Kant, Schiller ja estetiikka ja antropologia sille antavat. *Leikki* taiteen kokemuksen yhteydessä ei tarkoita asennetta,<sup>7</sup> taideteoksen tekijän tai katsojan mielialaa, eikä ylipäätään subjektiivisuuden vapauden ilmaisemista, vaan itse taideteoksen olemistapaa. Esteettisen tietoisuuden analyysissä Gadamer oli mielestään osoittanut, että käsitteenä esteettinen tietoisuus suhteessa objektiinsa ei viittaa todelliseen asiantilaan. Juuri siksi *leikin* käsite on tärkeä *taideteoksen* tarkastelun kannalta.

Leikkijälle leikki ei ole vakavaa, siksi leikkijä leikkii; leikillä tosin on oma suhteensa vakavaan. Vaikka Aristoteleen mukaan leikin päämääränä on huvitus, niin tärkeämpää on huomata, että leikki sisältää oman vakavuutensa. Leikkivässä asenteessa kaikki päämääräsuhteet, jotka määrittävät täälläoloa, eivät yksinkertaisesti ole kadonneet, vaan hajaantuneet leikille ominaisella tavalla. Kuten Nietzschen kohdalla huomasimme, *dionyysisistä* hurmion kanssa leikkimisen

”tilaa voi kuvailla vain vertauksin: on jotakin samankaltaista, kun uneksiessä uni samalla tajutaan uneksi. Näin Dionysoksen palvelijan täytyy olla hurmiossa ja olla samalla itsensä takana tarkkailijana, ikään kuin väijyksissä. Dionyysisen taiteilijan olemus ei näyttäytyä maltillisuuden ja hurmion vaihteluna vaan niiden rinnakkaisuutena.”<sup>8</sup>

Gadamerin leikkijä *tietää*, että leikki on vain leikkiä ja että leikki on maailmassa, jonka kautta määrittyy päämäärien vakavuus. Mutta leikkijä ei tiedä sitä tavalla, että hän leikkijänä viittaisi tällä suhteella itse vakavaan. Leikki saavuttaa päämääränsä vain silloin, kun leikkijä katoaa leikkiin.

Gadamer pyrkii osoittamaan, että leikin olemusta ei siis voi löytää tarkastelemalla vain leikkijän subjektiivista refleksiota. On tutkittava leikin olemistapaa.

Ei ole kysymys esteettisestä tietoisuudesta vaan taiteen kokemisesta. Taideteos vaikuttaa kokijaansa, kokemuksen tasolla se transformoi kokijansa. Taiteen kokemuksen subjekti, se mikä kestää ja pysyy, ei ole koikevan henkilön subjektiivisuus, vaan taideteos.<sup>9</sup> Nietzschen mukaan *dionyysisessä* kokemuksessa ”Ihminen ei ole enää taiteilija: hänestä on tullut taideteos.”<sup>10</sup>

Subjektiivinen taiteilija korvataan taideteoksella, ja tällöin leikkijät eivät ole leikin subjekteja: leikki on riippumaton leikkijöistä. Leikki, niin kuin taideteos, ai-noastaan esittyy leikkivien kautta. Tämä huomataan myös sanan leikki käytöstä, erityisesti sen metaforisesta käytöstä, jolla on Gadamerin mukaan metodologinen ensisijaisuus. Jos sanaa käytetään käyttöalansa ulkopuolella, yhteydessä johon se ei alku-peräisesti kuulu, sen varsinainen alku-peräinen merkitys tulee selvästi esille. Kieli tekee etukäteen abstraktiotyön kuten käsiteanalyysin. Nyt Gadamerin mukaan ajattelun tulee käyttää hyödykseen tätä etukäteen tehtyä saavutusta.<sup>11</sup> Leikillä on kolme keskeistä piirrettä, jotka paljastuvat metaforisen kielenkäytön kautta: leikki on vailla telosta, vailla subjektia sekä leikki tapahtuu itsestään, kuten luonto. Sanaa ’Spiel’ on käytetty ilmaisemaan päättymätöntä liikettä, liikettä, jolla ei ole päämäärää (telosta). Leikin olemisen tapa ei siis vaadi, että olisi oltava subjekti, joka leikkii. Tähän liittyy myös se, että ihmisen leikkiminen on luonnollinen prosessi. Ihmisen leikin mieli on luonnon tavoin puhdasta itse-esittymistä. Tässä mielessä sanan ”leikki” metaforisen ja varsinaisen käytön erottaminen toisistaan ei ole mielekäästä. Tästä leikin välittävästä suhteesta saamme yhteyden taideteoksen olemiseen. Luonto, sikäli kuin se on ilman päämäärää ja tarkoitusta, jatkuvasti itse-uusiutuvana pelinä, toimii mallina taiteelle. Taideteoksessa leikki ja itse-esittyminen, viittaavat ideaan, että jokin esittää vain itseään ja on itsestään lähtöisin kuten *luonto*. Nietzsche toteaa, että kreikkalaisten kohdalla

”kohtaamme tässäkin maailmankatsomuksessa suunnattoman *illuusion*, saman illuusion, jota luonto niin säännöllisesti käyttää hyväkseen tarkoituseriensä saavuttamiseksi. Todellinen päämäärä peitetään harhakuvalla; kurotamme kohti tätä harhakuvaa ja harhauttamalla luonto saavuttaa todellisen päämäärän.”<sup>12</sup>

Gadamerin leikki-käsitteen voi tiivistää seuraavalla tavalla.

- a) Kaikki leikki on leikityksi tulemista. Leikki tai peli näyttää aina nousevan leikkijöiden yläpuolelle: leikin subjekti on leikki, eivät leikkijät.
- b) Kullakin leikillä näyttäisi olevan oma henkensä, joka korostuu Gadamerin mukaan leikin säännöissä.
- c) Inhimilliselle pelille on ominaista se, että se leikkii *jotakin*.<sup>14</sup>
- d) Leikin autonomisuus korostuu siinä, että leikki esittää aina itseään: leikin olemistapa on itse-esittäminen.
- e) Edelliseen piirteeseen kuuluu taas se, että inhimillinen leikki on aina mahdollisesti esitystä jollekin.<sup>15</sup>
- f) Se että leikki on itse-esitystä ja silti aina mahdollisesti esitystä jollekin, kuvaa leikin avoimuutta katsojaa kohti, mutta samalla tämä avoimuus on leikin sulkeutuneisuutta. Näin ollen mahdollinen katsoja vain täydentää leikin käsitteen sellaisena kuin se jo itsessään on.<sup>16</sup>

Inhimillinen leikki saavuttaa täyttymyksensä taiteessa. Tätä Gadamer kutsuu transformaatioksi rakenteeseen (*die Verwandlung ins Gebilde*). Vain transformaation kautta leikki taiteessa saavuttaa sen ideaalisuuden, että sitä voidaan ymmärtää. Ja vain tässä leikki irtoaa leikkijän esittämisen tekemisestä ja muodostuu puhtaaksi ilmiöksi siinä, mitä se leikkii. Sellaisena leikki, vaikka siihen kuuluisi improvisaatiota, on pohjimmitaan toistettavissa ja siten pysyvää. Sillä on työn (*ergon*) eikä pelkästään *energeian* luonne. Tässä mielessä Gadamer kutsuu sitä rakenteeksi.<sup>17</sup>

Mikä on irrotettavissa leikkijän esittävästä tekemisestä, on silti suhteessa esittämiseen. Tämä ei merkitse riippuvuutta siinä mielessä, että peli saavuttaisi mielensä vain luojansa, taiteilijan kautta. Parimminkin leikillä on suhteessa tekijään absoluuttinen autonomia, joka paljastuu transformaation käsitteessä. Taideteoksen tekemiseen liittyvä leikki edeltää siis taideoksen tekijää. Gadamerin mukaan tätä havainnollistaa käsitteellinen ero, joka on transformaation (*Verwandlung*) ja muutoksen (*Veränderung*) välillä: transformatio on äkinäinen muutos johonkin täysin toiseen, jossa transformoitunut on *todessa* olemisessa. Tässä mielessä se, mikä oli ennen ennen transformaatiota, ei enää ole olemassa. Se on transformoitunut joksin muuksi.

Transformatio rakenteeseen merkitsee sitä, että se mikä oli ennen transformatiota, ei eksistoi enää. Mutta toisaalta se mikä eksistoi sen jälkeen, se mikä esittyy taiteen leikissä, on *pysyvää ja totta*.<sup>18</sup>

Totuus ei ole koske suoranaisesti todellisuutta. Transformaatioissa todellisuuden maailma katoaa siinä määrin kuin se ymmärretään elämänä. Gadamer kuvaa totuuden (*das Wahre*) ja todellisen (*wirklich*) käsitteiden kautta transformaation luonnetta: transformaation maailma on suljettu maailma, jolla on omat mittansa, joilla sitä mitataan. Tätä maailmaa ei voi verrata todellisuuteen, koska kysymys on todellisuuden ylittävistä totuudesta. Todellinen ja tosi ovat leikin kautta käsitettynä toisensa poissulkevat: tosi on aina todellisuuden ylittävää. Tästä huolimatta totuus ja tietäminen eivät jää todellisuuden ulkopuolelle.

”Jopa Platon, taiteen olemisarvon radikaalein kriitikko filosofian historiassa, puhuu joskus erottelematta elämän ja näyttämön tragediata ja komediaa. Sillä tämä ero katoaa, jos tietää kuinka (vaarinottamalla) nähdä näytelmän (Spiel) paljastuva merkitys. Ilo jonka tämä näytelmä tarjoaa on kummassakin tapauksessa sama: tietäminen ilo.”<sup>19</sup>

Transformaatioissa rakenteeseen on samalla *transformatio toteen*. Ja tässä mielessä se on Gadamerin mukaan myös transformatio toteen olemiseen. Se *on*, mikä tulee esille esityksessä. Oleminen tarkoittaa totta olemista. Totuus ei Platoninkaan mukaan ole eristetty ”todellisuudesta”. Todellisuudessa valinnat ja teot ovat vailla selvää telosta, joka toteutuu vasta tulevaisuudessa, mutta ei nykyisessä tilanteessa. Näin ollen todellisuus on loputtomine päätöksineen aina tulevaisuuden horisontissa. Jos joku kuitenkin kykenee näkemään merkityskokonaisuuksia todellisuudessa, niin tällöin hän näkee elämän näytelmänä. Joka näkee koko todellisuuden suljettuna merkityksinä, puhuu elämän tragediasta ja komediasta. Gadamer tähdentää, että milloin todellisuus ymmärretään leikkinä, silloin paljastuu leikin todellisuus, jota kutsutaan taiteen leikiksi. Taideteos paljastaa kuinka asiat ovat.<sup>20</sup> Lyhyesti: todellisuus on ei-transformoimatonta ja taide nousee todellisuuden yli totuuteen.

Perinteinen taidekäsitelmä tai totuuskäsitys ei ole nähnyt asiaa näin. Gadamerin taiteen teoretisoinnin voi rinnastaa fenomenologiseen olemuksen näkemiseen husserlilaisessa mielessä. Gadamer esittää näkemyksensä kuitenkin Heideggeria seuraten *taiteen* totuuden kautta. Gadamerin mukaan kantilaisen estetiikan perusongelma on seuraava: kysymystä tietämisestä ja totuudesta ei voida taiteen kohdalla

nostaa. Samalla kantilaisessa esteettisen kokemuksen pohdinnassa on luovuttava vanhasta *mimesis*-teoriasta, koska jäljittelyyn liittyy aina tietäminen (on tiedettävä se mitä jäljitellään – vaikka kaikki tiedetty ei ole siinä, koska esteettinen tieto on aina enemmän kuin sen tietoisuus tietää itsestään). Gadamer siirtyy Platonin *anemnesiksen* kautta olemuksen näkemiseen: uudelleen tunnistaminen ja taideteoksen esittäminen ovat olemuksen tietämistä.<sup>21</sup>

Olemuksen näkeminen ja teoksen välittyminen sitoutuvat kiinteästi toisiinsa. Ilman olemuksen näkemistä ei voida puhua välittymisestä. Niiden suhdetta voi kuvata oikean esittämisen käsitteen määrittelyllä. Gadamerin mukaan ‘jo valmiin’ taideteoksen esittäminen ei suinkaan ole vaipaata, vaan se on alistainen *oikealle* esittämiseksi. Samaan ongelmaan törmäsimme Nietzschen perspektivismin kohdalla: tarvitaan tulkintaa. Nietzscheillä tulkinta perustui affekteille, ”taideteoksen” välittymiselle gadamerilaisittain ilmaistuna. Gadamerin mukaan tulkinta perustuu taas traditiolle ja esikuville. *Oikein* esittäminen on kuitenkin liikkuva käsite, jolle on vaikea tradition ja esikuvienkaan perusteella löytää kriteerejä. Oikealle esitykselle on mahdotonta löytää absoluuttista perustaa.

Gadamer muuttaa *leikin* muunnelmaksi perinteisestä *mimesis*-käsitteestä. Gadamerin mukaan taideteoksen olemisen perustuu *leikkiin* ja esitykseen. Esteettiseen leikkiin kuuluu olennaisena elementtinä myös katsojan osuus. Tästä esimerkiksi hän ottaa tragedian, jolloin aristoteelinen teoria tarjoaa paradigmaattisen esimerkin esteettisen rakenteesta. *Traagisuus* ei kuitenkaan ole ainoastaan esteettinen ilmiö, vaan sillä on suhde elämään. Traagisuus ei ole ollut filosofiassa vain esteettinen, vaan myös eettis-metafyysinen ilmiö. Traagisuuden perusta on estetiikan ulkopuolla, laajemmassa käsitteessä kuin esteettinen: elämässä.<sup>22</sup>

Tragedia on muuttunut sitten Aristoteleen, mutta jo Aristoteleen aikalaiset Euripides ja Aiskhylos käsittivät sen eri tavoin kuin hän. Puhumattakaan siitä, kuinka Shakespeare ymmärsi tragedian. Tragedia käsitteenä ei ole kuitenkaan vailla sisältöä, vaan päinvastoin, sisältö ilmenee aina historiallisessa kontekstissa. Aristoteleen vaikutuksen estetiikan ongelmaan voi tiivistää Gadameria seuraten seuraaviin kohtiin. Ensimmäkin tragediaan kuuluu katsojan, ja samalla distanssin käsite – etäisyys draamasta ei ole vain mahdollisuus, vaan siihen tragedian merkityksellisyys perustuu. Toi-

seksi tragedian esityksellä on vaikutus katsojaan. Se mikä koetaan tragediassa ei ole vain jotakin, joka koetaan näyttämöllä, vaan tragedia, joka koetaan elämässä. Tämä kokemus on merkityksen suljettu kehä, ja kuten ”esteettiset” kokemukset yleensä, ne estävät järjen penetraation ja vaikutuksen. Se mikä ymmärretään *traagiseksi* on yksinkertaisesti vain hyväksyttävä.<sup>23</sup>

Tragedian esittämisen vaikutus katsojaan tapahtuu säälän ja kauhun kautta. Perinteinen tulkinta näkee usein nämä tunteet subjektiivisesti. Gadamer toteaa, että ne kumpikin sisältävät sisäisen tunteen lisäksi myös ulkoisen manifestaation piirteet. Ne ovat *ekstaasia*, itsensä ulkopuolella olemisen tapoja, jotka ovat osoituksena näyttämöllä tapahtuvan voimasta. Aristoteles sanoo näistä tunteista, että säälän ja kauhun kautta näytelmä saa aikaan näiden tunteiden puhdistumisen.<sup>24</sup>

Tämä osa Aristoteleen *katharsis*-käsitteestä, puhdistumisesta, on tunnetusti ollut hyvin kiistanalainen, koska ei osata sanoa mikä puhdistaa tai mikä puhdistuu. Mutta Gadamerin mielestä kiistaan ei ole syytä, koska se, mitä Aristoteles näyttäisi tarkoittavan, liittyy edellisten termien sitoutumiseen tiukasti toisiinsa tragediassa. Gadamerin mukaan Aristoteles tarkoittaa traagista alakuloisuutta, joka valtaa katsojan tragediassa. Traaginen tunne puhdistaa epäpuhtauden: kauhun ja säälän vallassa oleminen sisältää tuskallisen erotelun. Ihminen muodostaa eron siihen mikä tapahtuu tragedian näyttämöllä, kieltäytyy hyväksymästä sitä ja kapinoo tuskallisia tapahtumia vastaan. Mutta traagisen tapahtuman vaikutuksesta juuri tämä ero olemiseen häviää. Vapautuessa traagisen kohtalon pauloista ihminen vapautuu kaikesta, joka erottaa meidät olemisesta.<sup>25</sup> Tämä on esimerkki tragedian ekstaattisesta voimasta, ihminen menettää yksityisyytensä ja tuntee olevansa yhtä todellisuuden kanssa. Samaa ilmiöön Nietzsche viittasi *dionyysisellä*.

Traaginen alakulo kuvastaa affirmaatiota, paluuta itseän. Tragedian affirmaation kohde ei ole moraalisen maailman järjestys eikä syyllisyys. Yksinkertaisesti kyseessä on traagisten tapahtumien ylenmääräinen sattuminen, syyllisyyden ja kohtalon kohtuuton jakautuminen kaikille tasaisesti. Syyllisestä teosta johtuvat kohtuuttomat tapahtumat asettavat todellisen vaatimuksen katsojalle. Traaginen affirmaatio on tämän vaatimuksen täyttyminen, joka on luonteeltaan aito yhteys<sup>26</sup>. Katsoja tunnistaa itsensä ja rajallisuutensa kohtalon kourissa:

”traaginen affirmaatio on näkemys, jonka katsoja kokee merkityksen jatkumisesta, jossa hän asettaa itsensä takaisin paikalleen”.<sup>27</sup>

Olennaista esteettisessä peruskäsitteessä ja traagisessa on se, että ne eivät ei sisällä ”esteettistä eroa” (*ästhetischen Unterscheidung*), joka on kantilaisessa ”esteettisessä tietoisuudessa”. Katsoja ei jää esteettisen etäisyyden taakse nauttimaan esityksestä, vaan on läsnäolon yhteydessä. Kyse ei ole myöskään nopeasta heräämisestä päihtymyksestä todellisuuteen, vaan katsojan kokemuksen ja jatkuvuuden syventämisestä. Traaginen maailma on kuitenkin katsojan kokemusta. Näin traaginen teos toimii katsojan tapana kohdata itsensä. Mikä pitää paikkansa nyt tragediassa pitää sitä myös laajemmassa kontekstissa. Teoksen että itsen kohtaamisen edellytys on, että teoksen tekijän vaapaata luomista määrittää se, mikä pätee jo ennalta-annettuna. Ja kun taitelija luo jotakin, hän käyttää hyväkseen tätä ennalta-annettua, *jäljittelee* sitä.

Teoksen ja itsen, tutkimuskohteen ja tutkijan kohtaamisen dialogia, kysymystä teoreettisesta sitoutumisesta, voi kutsua myös sivistykseksi, kysymykseksi omasta paikasta omassa perinteessä. Ainakin itseymmärryksensä tasolla Gadamer tarjoaa dialogisen suhteen perinteeseen, kuten seuraavasta ”Esipuheesta toiseen painokseen” selviää, mutta käytännössä Gadamerin henkilöhistoria kytkeytyi vallitsevaan perinteeseen tiukemmin. Tämä selviää esimerkiksi Teresa Orozcon tutkimuksesta *Platonische Gewalt: Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit*, (Ideologische Mächte im deutschen Faschismus, Bd. 7; Argument-Sonderband AS240), Hamburg: Argument-Verlag, 1995.

## Viitteet

1. Juntunen & Mehtonen s. 126-127.
2. Gadamer s. XXV. ”So drängt das Problem der Hermeneutik schon von seinem geschichtlichen Ursprung her über die Grenzen hinaus, die durch den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft gesetzt sind. Verstehen und Auslegen von Texten ist nicht nur ein Anliegen der Wissenschaft, sondern gehört offenbar zur menschlichen Welterfahrung insgesamt.”
3. Gadamer s. XXV. ”Das hermeneutische Phänomenon ist ursprünglich überhaupt kein Methodenproblem. Es geht in ihm nicht um eine Methode des Verstehens, durch die Texte einer wissenschaftlichen Erkenntnis so unterworfen werden, wie alle sonstigen Erfahrungsgegenstände. Es geht in ihm überhaupt nicht in erster Linie um den Aufbau einer gesicherten Erkenntnis, die dem Met-

hodenideal der Wissenschaft genügt – und doch geht es um Erkenntnis und um Wahrheit auch hier. Im Verstehen der Überlieferung werden nicht nur Texte verstanden, sondern Einsichten erworben und Wahrheiten erkannt. Was ist das für eine Erkenntnis und was für eine Wahrheit?”

4. Gadamer s. XXV.
5. Nietzsche KSA 1.583.
6. Koska suomen kieli ymmärtää pelin ja leikin eri asioiksi, joudun käyttämään vaihtelevasti sanaa ”leikki” tai ”peli” suomennoksena sanalle ”Spiel”.
7. Gadamer s. 97. Gadamerin mukaan voidaan tehdä ero leikin ja leikkijän asenteen välillä, sillä leikkijän asenne kuuluu sellaisenaan yhteen muiden subjektiivisten suhtautumistapojen joukkoon.
8. Nietzsche KSA 1.583.
9. Gadamer s. 98.
10. Nietzsche KSA 1.593.
11. Gadamer s. 98.
12. Nietzsche KSA 1.590.
13. Gadamer s. 101.
14. Gadamer s. 102.
15. Gadamer s. 103.
16. Gadamer s. 104.
17. Gadamer s. 105.
18. Gadamer s. 106.
19. Gadamer s. 107: ”Selbst Plato, der radikalste Kritiker der Seinsranges der Kunst, den die Geschichte der Philosophie kennt, redet gelegentlich, ohne zu unterscheiden, von der Komödie und Tragödie des Lebens wie von der Bühne. Denn dieser Unterschied hebt sich auf, wenn einer den Sinn des Spieles, das sich vor ihm abspielt, wahrzunehmen weiss. Die Freude an dem Schauspiel, das sich bietet, ist in beiden Fällen die gleiche: es ist die Freude der Erkenntnis.”
20. Gadamer s. 108.
21. Gadamer s. 110.
22. Gadamer s. 122.
23. Gadamer s. 123.
24. Gadamer s. 124-125.
25. Gadamer s. 124-125.
26. Kommunion merkitsee myös ehtoollista.
27. Gadamer s. 126 ” Die tragische Affirmation ist Einsicht kraft der Sinnkontinuität, in die sich der Zuschauer selber zurückstellt.”

## Kirjallisuus

- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. 2. Auflage (1965). J.C.B. Mohr: Tübingen, 1960.
- Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri. *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Jyväskylä: Gummerus, 1977.
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Toim. Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. Nördlingen: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter 1980.

# ESIPUHE TOISEEN PAINOKSEEN

[WAHRHEIT UND METHODE] (1965)

Tämän kirjan toinen painos ilmestyy olennaisilta osiltaan muuttumattomana. Kirja on löytänyt lukijansa ja kriitikonsa, ja nyt pitäisikin varmasti ottaa hyöty irti sen saamasta huomiosta, joka velvoittaa kirjoittajaa käyttämään hyväkseen kaikki arvokkaat kriittiset artikkelit kokonaisuuden parantamiseksi. Kuitenkin monen vuoden aikana kypsyttyä ajatuskulku on löytänyt pysyvät raiteensa. Vaikka yrittäisinkin tarkastella sitä kriitikon silmin, näyttää monella tavalla loppuun viety oma perspektiivi edelleen toimivalta.

Kolme vuotta on kulunut ensimmäisen painoksen ilmestymisestä eikä siinä ajassa saa koko kokonaisuutta uudelleen liikkeeseen, saati sitten että voisi käyttää hyödyksi kaikkea tänä aikana tullutta kritiikkiä<sup>1</sup> ja oman työni<sup>2</sup> kehityksen tuloksia.

Niinpä kokonaisuuden tavoitteen ja vaatimuksen voisin tiivistää seuraavasti. Väärinymmärtämissiin on ilmeisesti johtanut se, että tartun asiaan vanhan perinteen kuormittamalla ilmaisulla 'hermeneutiikka'.<sup>3</sup> Tavoitteeni ei ole ollut mikään ymmärtämisen 'taito-oppi', mikä oli entisen hermeneutiikan tehtävänä. En halunnut kehittää taitosääntöjen systeemiä, joka kuvailisi henkítieteiden [*geisteswissenschaftlichen*] metodisia menettelytapoja saati sitten johtaisi niitä. Tarkoitukseni ei ollut myöskään tarkastella henkítieteellisen tutkimuksen peruslainmukaisuuksia ottamalla käyttöön jo saavutettua tietämystä. Jos tällä tutkimuksella on mitään käytännöllisiä seurauksia, niin missään tapauksessa ne eivät tunnusta mitään epätieteellistä "sitoutumista" [*Engagement*] vaan sen "tieteellisen rehellisyyden", että kaikkeen ymmärtämiseen liittyy todellinen *sitoutuminen*. Mutta työni varsinainen vaatimus oli ja on filosofinen: ei se mitä teemme, ei se mitä meidän pitäisi tehdä, vaan kysyä sitä mitä meille tapahtuu haluamisessamme ja tekemisessämme.

Näin ollen kyse ei ole ylipäätään henkítieteiden metodeista. Pikemminkin oletan, että historialliset henkítieteet — kuten ne muotoutuvat saksalaisessa romantiikassa ja läpäisevät modernin tieteen hengen [*Geist*] — ylläpitävät humanistista perintöä, joka erottaa ne kaikista muista modernin tutkimuksen muodoista ja saattaa ne lähelle täysin eriluonteista ja tieteelle ulkopuolista — erityisesti taiteen — kokemusta. Tällä on tietysti myös tiedonsosiologinen puolensa. Saksassa, joka on ollut aina esivallankumouksellinen, esteettisen humanismin vahva perinne edisti vilkkaasti modernin tieteen ajatusten kehittymistä. Muissa maissa ehkä hieman poliittisempi tietoisuus saattoikin kuulua *humanitiesiin* ja *lettresiin*, lyhyesti sanottuna kaikkeen siihen, mitä ennen kutsuttiin *humanioraksi*.

Tästä ei seuraa, ettei modernin luonnontieteen metodeille olisi käyttöä yhteiskunnallisessa maailmassa. Ehkäpä aikakautamme [*Epoche*] määrittääkin ensisijaisemmin yhteiskunnan lisääntyvä rationalisointi ja sen johtaminen tieteellisen tekniikan

avulla kuin modernin luonnontieteen suunnattomat edistysaskeleet. Tämä tieteen metodinen henki läpäisee kaiken. Niinpä tarkoitukseni ei ole ollut kiistää välttämättömän ja metodeihin perustuvan työn merkitystä niin sanottujen henkítieteiden puolella. Tarkoitukseni ei ollut myöskään uudistaa vanhaa metodeja koskevaa kiistaa luonnontieteiden ja henkítieteiden välillä. Siinä on tuskin lainkaan kyse metodien vastakohtasta. Siikäläkin koen nurinkuriseksi Windelbandin ja Rickertin muotoileman kysymyksen "luonnontieteellisen käsitteenmuodostuksen rajoista". Kyse ei ole metodien erosta vaan tietämisen tavoitteiden erosta. Tässä asetettu kysymys tahtoo paljastaa ja tuoda tietoisuuteen sen, minkä metodia koskeva kiista jättää piiloon ja jonka se tulkitsee väärin, jotakin, jota moderni tiede ei rajaa eikä rajoita, vaan joka on pikemminkin tieteen edellytys ja tekee osaltaan sen mahdolliseksi. Siten modernin tieteen immanentit edistymislait eivät vähennä lainkaan sen päättävääsiyyttä. Inhimillisen tietämisen halun ja inhimillisen tekemisen kyvyn puitteissa olisi voimatonta vaatia omatuntoa, jonka avulla pitäisi oppia käsittelemään varovaisemmin maailmamme luonnollisia ja yhteiskunnallisia järjestyksiä. Moraalisaarnaajan asu näyttää tutkijan päällä absurdilta. Absurdia on myös filosofin vaade dedusoida periaatteiden pohjalta, kuinka "tieteen" tulisi muuttua, jotta se olisi oikeutettavissa filosofisesti.

Niinpä minusta onkin pelkkä väärinymmärrys, että asiaan sekoitetaan kuuluisa kantilainen erottelu *quaestio iuris* ja *quaestio facti*. Kantilla ei todellisesti ollut tavoitteena sanella modernille luonnontieteelle, kuinka sen tulisi käyttäytyä seis-täkseen kunniaakkaasti järjen tuomioistuimen edessä. Kant asetti filosofisen kysymyksen. Hän kysyi, mitkä ovat tietämisemme edellytykset, joiden kautta moderni tiede on mahdollista ja kuinka pitkälle ne riittävät. Tässä mielessä myös oma tutkimukseni asettaa filosofisen kysymyksen. Se ei kuitenkaan aseta kysymystä ainoastaan niin sanotuille henkítieteille (joiden keskuudessa asettaisiin etusijalle tiettyjä klassisia oppialoja); se ei kysy ylipäätään ja ainoastaan tieteen ja sen kokemustapojen perään — se kysyy inhimillisen maailmankokemuksen ja elämänpraksiksen perään. Se kysyy kantilaisittain ilmaistuna: Miten ymmärtäminen on mahdollista? Tämä kysymys edeltää subjektiviteettin kuuluvaa ymmärtävää suhtautumista, myös ymmärtävien tieteiden metodiikkaa ja niiden normeja ja sääntöjä. Heideggerin inhimillisen täälläolon [*Dasein*] tempo-raalinen analytiikka on mielestäni osoittanut vakuuttavasti, että ymmärtäminen ei ole vain eräs subjektin suhtautumistavoista vaan itse täälläolon olemistapa. Tässä merkityksessä käytän käsitettä "hermeneutiikka". Se kuvaa täälläolon perustavaa liikuttuneisuutta, joka koostuu rajallisuudesta ja historiallisuudesta, ja sisältää siksi sen maailmankokemuksen rajat. Tämä ei ole yksipuolisen näkökulman mielivaltaa tai konstruktivistista ylijänni-



tettä, se kuuluu ennemminkin asian luonteeseen, siihen että ymmärtämisen liike on kaikenkattavaa ja universaaliala.

En voi pitää oikeana väitettä, että hermeneuttisen näkökulman rajat löytyvät historialle ulkopuolisesta kuten matemaattisesta tai esteettisestä olemistavasta.<sup>4</sup> Pitää varmasti paikkansa, että taideteoksen esteettinen laatu perustuu mahdollisesti rakennetta koskeviin sääntöihin ja hahmotustasoihin, jotka lopulta ylittävät kaikki historiallisen alkuperän rajoitukset ja kulttuurisen yhteenkuuluvuuden. Minä en tässä keskustele siitä, kuinka pitkälle taideteoksessa ”laatumerkitys” kuvaa riippumatonta tietämismahdollisuutta,<sup>5</sup> tai onko niin, että se kaiken maun mukaisesti ei ainoastaan kehity formaalisti, vaan myös muodostuu ja saa ominaispiirteensä kuten se. Joka tapauksessa maku muodostuu välttämättä johonkin, joka omasta puolestaan ei kerro, mitä varten se on muodostettu. Siinä määrin se saattaa suosia ehkä aina määrättyjä sisältöjä (ja poisulkea toisia). Mutta joka tapauksessa pitää paikkansa, että jokainen, joka kokee taideteoksen, kokee sen täysin itsessään, so. itseymmärryksensä kokonaisuudessa, jossa taideteos merkitsee jotakin. Edelleen väitän, että tässä ymmärtämisen aktissa, jonka taideteoksen kokeminen tällä tavalla sulkee sisäänsä, katoaa kaikki historiallinen esteettisen kokemuksen alueelta. Näyttää tosin ilmeiseltä, että on eroteltava toisistaan alkuperäinen maailmanyhteys, jonka taideteos perustaa, ja sen elämän jatkuminen jälkimaailman muuttuneissa elämysympäristöissä.<sup>6</sup> Mutta missä maailma ja jälkimaailma eroavat toisistaan? Miten elämänmerkityksen alkuperäisyys siirtyy sivistysmerkityksen reflektoituun kokemukseen? Minusta esteettisen tässä yhteydessä käyttämäni erottelemattomuuden käsite pätee siksi, että tässä asiassa ei ole olemassa mitään tarkkoja rajoja, ja siksi että ymmärtämisen liike ei pelkisty refleksiosta koituvaksi nautinnoksi, jonka esteettinen erottelu tuottaa.<sup>7</sup> Jokainen myöntää, että esimerkiksi sellainenkin antiikin jumalkuva, joka ei tuottanut aikanaan temppeleissä taideteoksena esteettistä refleksionautintoa, löytää kyllä paikkansa tänäpäivänä museossa, ja sisältää vieläpä omien silmiemme edessä tänäpäivänä uskonnollisen kokemuksen maailman, josta se on syntynyt. Tästä seuraa, että vielä nytkin se kuuluu maailmoineen meidän maailmaamme. On kyse hermeneuttisesta maailmankaikkeudesta, johon ne molemmat sisältyvät.<sup>8</sup>

Muissakaan yhteyksissä hermeneuttisen aspektin universaalisuus tyydy eikä typisty mielivaltaisuteen. Kyse ei ollut mistään keinotekoisesta asetelmasta käyttäessäni taiteen kokemusta taatakseni ymmärtämisen ilmiölle oikean laajuuden. Tässä genius-estetiikka on tehnyt tärkeää valmistelemaa työtä, sikäli kuin siitä seuraa, että taideteoksen kokemus ylittää aina periaatteessa jokaisen tulkinnan subjektiivisen — niin itse taiteilijan kuin vastaanottajankin — horisontin. Taideteoksen selittämisessä oikea mittapuu ei ole *mens auctoris*. Myöskin keskustelu teoksesta sinänsä, irrotettuna kokemiseksi-tulemisensa aina uudistuvasta todellisuudesta, kuulostaa abstraktilta. Uskon osoittaneeni, miksi tämänkaltainen keskustelu kuvailee ainoastaan intentioita sallimatta mitään dogmaattista lunastusta. Tutkimukseni merkitys ei ole missään tapauksessa tarjota tulkinnan yleistä teoriaa tai sen metodien erittelyoppia, jota E. Betti on puolestaan tehnyt oivallisesti, vaan etsiä ja osoittaa sitä mikä on kaikille ymmärtämistavoille yhteistä, se että ymmärtäminen ei ole koskaan subjektiivista suhtautumista annettuun ”kohteeseen” vaan vaikutushistoriaan, ja se tarkoittaa seuraavaa: ymmärtämisen olemiseen kuuluu se, mikä ymmärretään.

Niinpä en oikeastaan vakuutu minulle suunnatusta väit-

teestä, että musiikillisen taideteoksen reproduktio olisi tulkintaa jossakin toisessa merkityksessä kuin ymmärtämisakti runoa lukiessa tai kuvia katsellessa. Kaikki reproduktio on viimekädessä tulkintaa ja tahtoo sellaisena olla oikein tehtyä. Tässä mielessä se on myös ”ymmärtämistä”.<sup>9</sup>

**M**ielestäni hermeneuttisen näkökulman universaalisuutta ei voida rajoittaa edes silloin, kun on kyse historiallisten intressien moneudesta, joka yhdistyy historiatieteessä. Varmasti on kyllä olemassa monia historiankirjoittamisen ja historiantutkimisen tapoja. Ei voida puhua siitä, että jokainen historiallinen intressi perustuisi vaikutushistoriallisen refleksio tietoiseen aktiin. Pohjoisamerikkalaisten eskimoheimojen historia on todennäköisesti täysin riippumaton siitä, ovatko ne ja mahdollisesti milloin ovat vaikuttaneet ”Euroopan maailmanhistoriaan”. Ja kuitenkin ei voida vakavasti kyseenalaistaa sitä, että vaikutushistoriallinen refleksio osoittautuisi kykeneväksi myös tässä historiallisessa tehtävässä. Joka lukee viidenkymmenen tai sadan vuoden päästä uudelleen tänäpäivänä kirjoitetun historian näistä heimoista, ei huomaa ainoastaan sitä, että tämä historia on vanhentunut, koska siinä välillä saadaan lisää tietoa tai lähteet tulkitaan paremmin — hän voi vakuuttua siitä, että vuonna 1960 lähteitä luettiin eri tavalla, koska silloin liikkuvat eri kysymykset, toiset ennakoarvostelmat [*Vorurteilen*] ja intressit. Historiankirjoitus ja historiantutkimus pelkistyisivät loppujen lopuksi mitänsanomattomuudeksi, jos haluttaisiin pitää täysin loitolla vaikutushistoriallisen refleksio etevyys. Juuri hermeneuttisen ongelman universaalisuus on kaikkien historiaan kohdistuvien intressien taustakysymyksenä, koska se koskee sitä, mitä kulloinkin on ”historiallisen kysymyksen” perustana.<sup>10</sup> Ja mitä historiantutkimus olisi ilman ”historiallista kysymystä”. Käyttämässäni kielessä, jonka sanahistoriallinen tutkimus oikeuttaa, se tarkoittaa: itse soveltaminen on ymmärryksen momentti. Ja jos tässä yhteydessä asetan oikeushistorioitsijan ja käytännön juristin samalla tasolle, niin tämä ei kiistä sitä, että ensin mainitulla on yksinomaan ”kontemplatiivinen”, ja jälkimmäisellä yksinomaan käytännöllinen tehtävä. Soveltaminen kuuluu kuitenkin molempien työhön. Kuinka lain oikeusmerkityksen ymmärtäminen voisi olla yhdelle erilaista kuin toiselle! Tietysti esimerkiksi tuomarilla on käytännön tehtävänänsä langettaa tuomio [*Urteil*], ja siinä saattavat myötävaikuttaa monenlainen oikeuspoliittinen harkinta, jota samaa lakia katseleva oikeushistorioitsija ei käy läpi. Mutta onko hänen oikeudellinen lain ymmärryksensä kuitenkin erilaista? Tuomarin päätöksen, joka ”puuttuu käytännöllisesti elämään”, päämääränä on olla oikeudenmukaista eikä koskaan mielivaltaista lainkäyttöä, ja sen täytyy perustua myös ”oikeaan” tulkintaan. Tämän seurauksena historia ja nykyisyys välttämättä välittyvät ymmärryksessä.

Oikeushistorioitsija tosin arvostaa tässä mielessä oikein ymmärrettyä lakia lisäksi ”historiallisesti”, ja siksi hänen täytyy arvioida sen historiallinen tarkoitus, ja tällöin saattaa hänen oma historiallinen ennako-mielipiteensä [*Vor-Meinung*] ja elävä ennako-arvostelmansa [*Vor-Urteilen*] johtaa ”vääriin” tulokseen. Tämä ei tarkoita mitään muuta kuin että jälleen tarvitaan menneisyyden ja nykyisyyden välitystä, siis soveltamista. Historian eteneminen, johon tutkimuksen historia kuuluu, opettaa meille tämän. Ilmeistä ei ole kuitenkaan se, että historioitsija olisi tehnyt jotakin, mitä hänen ei olisi ”täytynyt” tai mitä hän ei olisi saanut tehdä, ja jota olisi pitänyt tai olisi

voitu estää hermeneuttisen kaanonin kautta. En puhu oikeushistoriallisista virheistä vaan todesta tiedosta. Oikeushistorioitsijan praksiksella — samaan tapaan kuin tuomarilla — on ”metodinsa” välttää virheitä, jonka minä hyväksyn kuuluvan kauttaaltaan oikeushistorioitsijan” harkintaan. Filosofin hermeneuttinen kiinnostus herää kuitenkin vasta silloin, kun väitetään pyrittävän virheiden välttämiseen. Näin ollen sekä historioitsija että dogmaatikko pyrkivät todistelemaan totuutta, joka ylittää sen mitä he tietävät, sikäli kuin heidän oma, pettävä nykyisyytensä tekemisineen ja tekoineen olisi tietämisen piirissä.

Historiallisen ja dogmaattisen metodin vastakkaisuudella on filosofisen hermeneutiikan näkökulmasta suorastaan pätevyysmerkitys. Näin nousee vääjäämättä esille kysymys, missä määrin itse hermeneuttiseen näkökulmaan liittyy historiallista tai dogmaattista pätevyyttä.<sup>12</sup> Jos vaikutushistorian periaate on pätevä ymmärtämisen yleisenä rakennemomenttina, niin tästä väitteestä ei seuraa mitään historiallista sitovuutta, vaan se pätee kiistämättä — ja kuitenkin hermeneuttista tietoisuutta on olemassa ainoastaan määrättyjen historiallisten sitoumusten alaisena. Traditio, jonka olemukseen kuuluu itseymmärryksellinen perinteen eteenpäin vieminen, täytyy asettaa kyseenalaiseksi, jotta voisi muodostua hermeneuttisen tehtävän liittyvää nimenomaista tietoisuutta, tradition omaksumista. Niinpä voimme löytää sellaista tietoisuutta Augustinukselta suhteessa *Vanhaan testamenttiin*, myös uskonpuhdistuksessa kehittyi protestanttinen hermeneutiikka vaateesta, että pyhät tekstit tulisi ymmärtää itse (*sola scriptura*), vastoin roomalaisen kirkon traditioperiaatetta. Varmasti kuitenkin historiallisen tietoisuuden syntymästä alkaen — johon on sisältynyt periaatteellinen etäisyys nykyisyyden ja kaiken historiallisen perinteen välille — on ymmärtämisestä tullut tehtävä, joka tarvitsee metodologista ohjausta. Minun kirjani väittääkin, että vaikutushistoriallinen momentti vaikuttaa kaikessa perinteessä ja pysyy vaikuttavana, myös siellä mihin modernin historiallisten tieteiden metodiikka on tarttunut ja historiallisesti tapahtuneesta ja historiallista perinteestä on tehty ”objekti”, joka tulee ”havaita” eksperimentaalisenä tuloksena — ikään kuin perinne olisikin nyt meille omassa merkityksessään vierasta ja inhimillisesti katsottuna mahdotonta ymmärtää kuten fysiikan kohteet.

**T**ästä näkökulmasta oikeutetaan tietty vaikutushistoriallisen tietoisuuden käsitteen kaksimielisyys, mitä olen käyttänyt. Itse kaksimielisyys koostuu siitä, että se tarkoittaa samalla toisaalta sitä mikä historian kulussa vaikuttaa ja historian kautta määrittää tietoisuutta, ja toisaalta tietoisuutta tästä itse vaikutus- ja määrittämisolemisesta. Ilmeisesti minun todistukseni merkitys on siinä, että vaikutushistoriallinen määrittäminen hallitsee myös vielä modernia, historiallista ja tieteellistä tietoisuutta — ja kaikkea mahdollista tietoa tästä hallitsemisesta. Vaikutushistoriallinen tietoisuus on eräässä niin radikaalissa mielessä rajallinen, että koko olemisemme vaikuttanut kohtalomme ylittää välttämättä tiedon siitä. Tämä on kuitenkin periaatteellinen näkemys, jonka ei tarvitse rajoittua määrättyyn historialliseen tilanteeseen, näkemys joka tosin, huomioiden modernin historiallisen tutkimuksen ja sen tieteen objektiivisuuden metodiset ideaalit, kohtaa tiettyä vastustusta tieteen käsityksessä itsestään.

Varmasti on syytä tehdä myös historiallinen refleksiokyky: miksi juuri nyt, tässä historiallisessa hetkessä, on periaatteellisesti mahdollista nähdä kaiken ymmärtämisen vaikutushistoriallinen momentti. Tutkimukseni sisältää epäsuoran vas-

tauksen. Koska ensimmäisen historistisen vuosisadan naiivin historismin epäonnistumisesta selviää, että epähistoriallis-dogmaattisen ja historiallisen, tradition ja historiatieteen, antiikin ja modernin vastakohtaisuus ei ole kiistatonta. Kuuluu *querelle des anciens et de modernes* loppuu vain antaakseen tilalle todelliselle vaihtoehdolle.

Minkä pätevyys ilmenee hermeneuttisen aspektin universaalisuutena, ja erityisesti myös se, mikä paljastuu kielellisyydessä ymmärtämisen saavuttamismuotona, sisältää niin ”esihermeneuttisen” tietoisuuden kuin myös hermeneuttisen tietoisuuden kaikki muodot. Myös tradition naiivi omaksuminen on ”uudelleen-sanomista”, vaikka sitä ei luonnollisesti voikaan kuvailla ”horisonttien sulautumiseksi” (Vrt. yllä s. 419 ff.)

Ja nyt periaatteelliseen kysymykseen: kuinka pitkälle ulottuu itse ymmärtämisen aspekti ja sen kielellisyys? Voiko se tukea sitä yleistä filosofista seurausta, joka ilmenee lauseesta ”Oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieli” (Vrt. *Ges. Werke Bd. 1*, s. 478)? Eikö tämä lause johda — ottaen huomioon kielen universaalisuuden — kestävämpiin metafysiisiin seurauksiin, siihen että ”kaikki” on vain kieltä ja kielellistä tapahtumista? Tosin ilmeinen viittaamisella sanomattomaan ei tarvitse tehdä minkäänlaista katkosta kielellisen universaalisuuteen. Keskustelun loputtomuus, jossa ymmärtäminen tapahtuu, sallii itse kulloisenkin sanomattoman pätevyuden saamisen olla relatiivista. Mutta onko ymmärtäminen ylipäättään ainoa ja riittävä tie historian todellisuuteen? Ilmeinen tämän aspektin vaara piilee siinä, että tapahtumisen varsinainen todellisuus, erityisesti sen absurdus ja kontingenssi, heikentyy ja se nähdään väärin aistikokemuksen valossa.

Niinpä oman tutkimukseni tavoitteena oli osoittaa, kuinka Droysensin ja Diltheyn historismiä, kaikesta historistisen koulun vastustuksesta Hegelin spiritualismia kohtaan huolimatta, houkuttelee sen hermeneuttinen lähtökohta, lukea historiaa kirjana, so. olettaen että sen jokainen kirjainkin olisi mielekäs. Huolimatta kaikesta protestistaan historian filosofiaa kohtaan, jossa käsitteen välttämättömyydestä tulee kaiken tapahtuvan ydin, Diltheyn historistinen hermeneutiikka ei kykene olemaan tekemättä hengenhistorian historiasta huipukohtaa. Tätä oli kritiikkini. Ja kuitenkin, eikö tämä vaara tule meitä vastaan myös omassa tutkimuksessani? Perinteisen käsitteenmuodostuksen, erityisesti hermeneuttisen kehän muodostuminen kokonaisuuden suhteesta osiinsa, mikä on hermeneutiikan perustamisyritykseni lähtökohtana, ei tarvitse tehdä tätä johtopäätöstä. Itse kokonaisuuden käsite on ymmärrettävissä ainoastaan relatiivisena. Merkityksen kokonaisuus, jota pyritään ymmärtämään historiassa tai perinteessä, ei tarkoita koskaan historian kokonaisuuden merkitystä. Docketismin vaara pystytään karkoittamaan silloin, kun historiallista perinnettä ei ajatella historiallisen tiedon tai filosofisen käsitteen kohteena, vaan oman olemisensa vaikutusmomenttina. Oman ymmärryksen rajallisuus on se tapa, jolla realiteetti, vastustus, absurdus ja ymmärtämätön nähdään arvokkaina. Se ottaa tämän rajallisuuden vakavasti, ottaa vakavasti myös historian todellisuuden.

Sama ongelma tekee ”sinän” kokemisesta kaikelle itseymmärrykselle niin ratkaisevaa. Tutkimuksessani tätä kokemusta käsittelevällä luvulla on systemaattinen avainasema. Siinä tutkitaan ”sinän” kokemusta vaikutushistoriallisen kokemuksen käsitteen valossa. Siten kokemus ”sinusta” osoittaa paradoksin: joku, joka on minua vastatusten, puolustaa omia oikeuksiaan ja vaatii kiistämätöntä tunnustamista — ja juuri silloin tulee sa-

malla ”ymmärretyksi”. Minä uskon kuitenkin osoittaneeni, että tämänkaltainen ymmärtäminen ei ymmärrä lainkaan ”sinää” vaan sen, mitä ”sinä” kertoo meille todesta. Minä tarkoitan tällä sellaista totuutta, jonka tulee näkyväksi ainoastaan ”sinän” kautta, ja ainoastaan silloin kun hän antaa sanottavan jotakin itsestään. Juuri samoin käy historiallisen perinteen. Siinä kiinnostustamme ei herätä sellainen asia, jolla ei ole annettavanaan mitään sellaista, mitä me emme voisi saada tietoomme itseltämme. Lause ”Oleminen, joka on ymmärrettävissä, on kieltä” on luettava tässä merkityksessä. Tämä ei tarkoita kiistämätöntä ymmärtämisen herruutta olemisesta vaan päinvastoin, että olemista ei koeta siellä missä jokin rakentuu meistä käsin ja on siinä määrin käsitettävissä, vaan siellä, missä se, mikä tapahtuu, voi tulla ainoastaan ymmärretyksi.

**T**ästä suunnasta asettuu kysymys filosofisesta metodista, joka on samoin noussut esille monissa kirjaani kritisoivissa huomautuksissa. Haluaisin kutsua sitä fenomenologisen immanenssin ongelmaksi. On totta, että kirjani on metodiikaltaan fenomenologisella perustalla. Tämä saattaa kuulostaa paradoksaaliselta sikäläkin kuin Heideggerin transsendentaalisen kysymyksenasettelun kritiikki ja hänen ajattelunsa ”käänteestä” on käsittelemäni universaalien hermeneuttisen ongelman kehittelyn perustana. Tarkoitan kuitenkin sitä, että myös tässä, Heideggerin ensimmäisenä esille nostamassa ilmauksessa ”hermeneuttinen ongelma”, voidaan käyttää fenomenologista todistustapaa. Pidänkin kiinni käsitteestä ”hermeneutiikka”, jota varhainen Heidegger käytti, mutta en niinkään metodiopin merkityksessä vaan todellisen kokemuksen teorian siitä, mitä ajattelemisen on. Niinpä minun on painotettava, että pelin tai kielen analyysini on tarkoitus olla puhtaasti fenomenologista.<sup>13</sup> Leikki tai peli ei ole sama asia kuin leikkivän tai pelaavan tietoisuus eikä se ole siten pelkästään subjektiivinen suhtautumistapa. Kieli ei ole sama asia kuin puhuvan tietoisuus eikä se ole siten pelkästään subjektiivinen suhtautumistapa. Myös tätä voidaan kuvata subjektin kuvailuksi eikä sillä ole mitään tekemistä ”mytologian” tai ”mystifioidun” kanssa.<sup>14</sup>

Tämä metodillinen perusasenne jää kaikkien varsinaisten metafyyssisten seurausten jällepuolen. *Wahrheit und Methoden* jälkeen ilmestyneissä töissäni, erityisesti tutkimusraportissani ”Hermeneutiikka ja historismi”<sup>15</sup> ja ”Fenomenologinen liike” (*Philosophischen Rundschau* 10 (1963), S. 1-45 = Kl. Schr. III, s. 150-189; *Ges. Werke Bd. 3*) tulee selväksi, että sitoudun itseasiassa Kantin teokseen *Kritik der reinen Vernunft* ja sen todistukseen, jonka mukaan lopullista suhteessa loputtomaan, inhimillistä kokemusta sinänsä olevaan ja ajallista suhteessa ikuiseen voidaan ajatella ainoastaan dialektisesti, ja pitää sitä pelkkänä rajamäärityksenä, josta filosofian voiman kautta ei voida tuottaa mitään omaa tietoa. Samalla tavalla meille läheisenä säilyy jatkuvasti metafysiikan traditio ja erityisesti sen viimeinen suuri hahmo, Hegelin spekulatiivinen dialektiikka. ”Loputon suhde” tehtävänä on jäänyt pysyväksi. Mutta sen todistamisen tapa pyrkii irroittautumaan takertumisesta hegeliläisen dialektiikan synteettiseen voimaan ja jopa Platonin dialektiikasta kehittyneestä ”logiikasta”, ja löytämään asemansa siinä keskustelun liikkeessä, jossa sana ja käsite tulivat ensi kerran siksi mitä ne ovat.<sup>16</sup>

Siten itsensä perustelemisen refleksiivinen vaade ei täyty, kuten on laita spekulatiivisesti motivoitussa Fichten, Hegelin ja Husserlin transsendentaalifilosofiassa. Mutta onko keskustelu

koko filosofisen perinteemme — jossa olemme ja jota me filosoivina olemme — kanssa perustatonta? Tarvitaanko perustusta sellaiselle, joka kantaa meitä jo lähtökohdiltaan.

Näin päästään kuitenkin viimeiseen kysymykseen, joka ei koske niinkään metodillista kuin hermeneuttisen universalismin sisällöllistä käännettä, jota työssäni olen kehitellyt. Eikö ymmärtämisen universaalisuudesta seuraa sisällöllistä yksipuolisuutta, sikäli kuin siltä puuttuu kriittiset periaatteet traditiota kohtaan ja sikäli kuin se sitten omaksuu universaalien optimismin? Eikö tradition olemukseen ole kuulunut aina, että se on olemassa omaksumisensa kautta, niin yhtä lailla myös ihmisen olemukseen kuuluu se, että hän voi murtaa tradition, kritisoida sitä ja vapautua siitä, ja eikö suhteessamme olemiseen ole jotakin alkuperäistä juuri siinä, mikä tapahtuu työn teko-tavoissa ja todellisuuden muokkaamisessa tarkoituspärimme varten? Eikö ymmärtämisen ontologinen universalisuus johda silloin yksipuolisuuteen? — Ymmärtäminen ei varmasti merkitse pelkkää perinteisen tarkoituksen omaksumista tai perinteen pyhittämien asioiden tunnustamista. Heidegger, joka on ensimmäisenä määritellyt ymmärtämisen käsitteen täälläolon universaliksi määräytyneisyydeksi, viittaa samalla ymmärtämisen suunnitelmalliseen luonteeseen, so. täälläolon tulevaisuuteen suuntautuneisuuteen. Samalla en halua kiistää, että olen omalta osaltani painottanut ymmärtämismomentin universaalien yhteenkuuluvaisuudessa suuntautumista menneisyyteen ja perinteen omaksumiseen. Myös Heidegger monien muiden kriitikoideni tapaan kaipaa loppuunvietyä radikaalisuutta johtopäätöksiini. Mitä merkitsee metafysiikan loppu tieteenä? Mitä sen loppuminen tarkoittaa tieteessä? Kun tiede kohoa totaaliiseen teknokratiaan ja samalla ”olemisen unohtamisen” ”maailman yöhön”, joka nousee esille Nietzschen ennustamasta nihilismistä, niin pitäisikö nähdä iltataivaalla maille laskevan auringon viimeiset säteet sen sijaan, että odottelisi päinvastoin sen paluun ensi loistoa.

Näin ollen hermeneuttisen universalismin yksipuolisuuteen liittyy korjaavan totuudellisuuden rooli. Se valistaa moderniin tarkastelutapaan liittyvää tekemistä, tuottamista ja konstruointia niistä välttämättömistä edellytyksistä, joiden alainen tämä itsekkin on. Erityisesti se rajoittaa filosofin asemaa modernissa maailmassa. Vaikka filosofi haluaisikin vaatia ja vetää radikaaleja seurauksia kaikesta, niin profetaanin, varoittajan, saarnaajan *besserwisserin* sopii kuitenkin hänelle huonosti.

Ihmisen tarpeet eivät koostu vain siitä, että asetetaan virheettömästi tärkeimmät kysymykset, vaan siitä, että samalla etsitään tässä ja nyt mielekkyyttä tehtävissä olevalle, mahdolliselle ja oikein tekemiselle. Mielestäni filosofin tulee alusta pitäen olla tietoinen omien vaateidensa ja todellisuuden — jossa hän elää — välisestä jännitteestä.

Alati heräteltävä ja hereillä pitämistä vaativa hermeneuttinen tietoisuus tunnustaa sen, että tieteen aikakaudella filosofisen ajattelun herruusvaateeseen liittyy jotakin aavemaista ja epätodellista. Se kuitenkin haluaisi kohdata ihmisen tahtomissa — joka lähtökohdanaan utooppinen ja eskatologinen tietoisuus vain lisää kiihtyvällä sykkeellä menneisyyden kritiikkiä — jotakin muistamisen totuudellisuutta: sitä mikä on edelleen ja yhä uudelleen todellista.

*Suomentanut Kimmo Jylhä*

## Viitteet [Gadameriin]

1. Minulla on mielessäni ennen kaikkea seuraavat kannanotot, joiden lisäksi on vielä paljon kirjoitettua tai suullisesti käytyä keskustelua:
  1. K. O. Apel, *Hegelstudien Bd. 2*, Bonn 1963, s. 314-322.
  2. O. Becker, Die fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst (im Hinblick auf den I. Teil von *W[ahrheit]. u[nd]. M[ethode]*), *Phil. Rundsch.* 10, 1962, s. 225-238.
  3. E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.
  4. W. Hellerband, Die Zeitgebogen, *Arch. F. Rechts- und Sozialphil.*, 49, 1963, s. 57-76.
  5. H. Kuhn, Wahrheit und geschichtl. Verstehen, *Histor. Zschr., Heft 193/2*, 1961, s. 376-398.
  6. J. Möller, *Tübinger Theol. Quartalschr.*, 5/1961, s. 467-471.
  7. W. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte, *Ztschr. f. Theol. U. Kirch* 60, 1963, s. 90-121, bes. 94 ff.
  8. O. Pöggeler, *Philos. Litteraturanzeiger*, 16, s. 6-16.
  9. A. de Waelhens, Sur une herméneutique de l'herméneutique, *Rev. philos. de Louvain*, 60, 1962, s. 573-591.
  10. Fr. Wieacker, Notizien zur rechthistorischen Hermeneutik, *Nachr. d. Ak. d. W.*, Göttingen, phil.-hist. Kl., 1963, s. 1-22.
2. 1. Nachwort zu: M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960. [*Ges. Werke Bd. 2*]
  2. Hegel und die antike Dialektik, *Hegel-Stud. I*, 1961, s. 173-199 [*Ges. Werke Bd. 3*].
  3. Zur Problematik des Selbstverständnisses, FS G. Krüger: *Einsichten*, Frankfurt 1962, S. 71-85. [Bd. 2, Ergänzungen Register, S. 121 ff.]
  4. Dichten und Deuten, *Jb. d. Dtsch. Ak. f. Sprache u. Dichtung*, 1960 S. 13-21. [*Ges. Werke Bd. 9*].
  5. Hermeneutik und Historismus, *Phil. Rundschau*, 9, 1961. [Bd. 2, Ergänzungen Register, s. 387 ff.]
  6. Die phänomenologische Bewegung, *Phil. Rundsch.* 11, 1963, 1 ff. [*Ges. Werke Bd. 9*].
  7. Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge, in: *Das Problem der Ordnung, Dt. Kongr. f. Phil.* 6, München 1960, Meisenheim 1962. [Bd. 2, Ergänzungen Register, S. 66 ff.]
  8. Über die Möglichkeit der philosophischen Etik, teoksessa: *Sein und Ethos, Walberger Stud. I*, 1963, S. 11-24. [*Ges. Werke Bd. 4*]
  9. *Mensch und Sprache*, FS D. Tschizewski, München 1964. [Bd. 2, Ergänzungen Register, s. 146 ff.]
  10. Martin Heidegger und die Marburger Theologie, FS R. Bultmann, Tübingen 1964. [*Ges. Werke Bd. 3*]
  11. Ästhetik und Hermeneutik, Vortrag auf dem Ästhetik-Kongress Amsterdam 1964. [*Ges. Werke Bd. 8*]
3. Vrt. E. Betti mainitussa paikassa.; F. Wieacker mainitussa paikassa.
4. Vrt. O. Becker mainitussa paikassa.
5. K. Riezler on kokeillut aikaisemmin tätä teoksessaan *Traktat vom Schönen* laadun mielen transsendentaalista deduktiota. (Frankfurt 1935).
6. Vrt. Neuerdings zur Sache: H. Kuhn, *Vom Wesen des Kunstwerkes* (1961).
7. [Vaatimus esteettiseen kokemukseen, jota H. R. Jauss niin perää, säilyy kaventumisena. Vrt. H. R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt 1979].
8. Allegorian kunnianpalautus tässä yhteydessä (*Ges. Werke Bd. 1*, s. 77 ff.) on alkanut jo voutsikymmeniä sitten W. Benjaminin merkittävässä kirjassa *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1927).
9. Minä voin tässä viitata – tosin muuten korostaa – H. Sedlermayers esityksiä, jotka on koottu nyt otsikon *Kunst und Wahrheit* alle. Vrt. erityisesti s. 87 ff.
10. Vertaa H. Kuhn, mainitussa paikassa yllä.
11. Betti, Wieacker, Hellebrand mainitussa paikassa yllä.
12. Vrt. O. Apel mainitussa paikassa yllä.
13. Ludwig Wittgensteinin käsite ”kielipeli” tuntuu minusta siksi, opittuani sen tuntemaan, täysin luonnolliselta. Vrt. ”Die phänomenologische Bewegung” s. 37 ff. [*Ges. Werke Bd. 3*]
14. Vertaa loppusanaani Heideggerin *Kunstwerk*-kirjoituksen Reclam-painokseen (s. 108 ff.) ja hiljakkoin kirjoitukseen teoksessa F.A.Z. 26.9. 1964, myös teoksessa *Die Sammlung 1965*, Heft 1. [*Kleine Schriften III* 202 ff., Heideggerin Wege s. 81 ff; *Ges. Werke Bd. 3*].
15. Vertaa *Ges. Werke Bd. 2* Ergänzungen Register, s. 387-424.
16. Otto Pöggeler on mainitussa paikassa yllä. s. 12 f. on antanut tästä mielenkiintoisen viitauksen, mitä Hegel sanoi tästä Rosenkranzin suulla.

JARKKO TONTTI

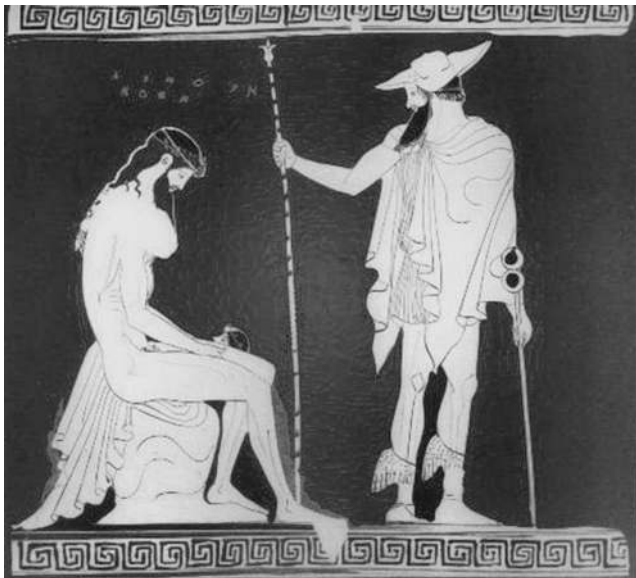
## Paul Ricœur ja dialektinen hermeneutiikka – suomentajan esipuhe

HANS-GEORG GADAMERIN OHELLA Paul Ricœur on eittämättä toinen 1900-luvun hermeneutiikan keskeisistä nimistä. Hänen myötänsä hermeneutiikka on levinnyt myös Ranskaan, jossa sillä ei ole historiallisesti ollut saksankieliseen ja italiankieliseen (ja nykyään myös angloamerikkalaiseen) maailmaan verrattavaa asemaa filosofian ’yhenteisenä koineena’ kuten Gianni Vattimo hermeneutiikan vaikutusvallan on kohdallisesti tiivistänyt.

Ricœur syntyi vuonna 1913 Valencessa. Hänen isänsä kuoli ensimmäisessä maailmansodassa ja menetettyään myös äitinsä hän eli lapsuutensa isovanhempiansa ja tätinsä kasvatettavana Rennes’ssä. Ricœur opiskeli filosofiaa Sorbonnessa 1930-luvulla ja kuului Gabriel Marcelin oppilaisiin. Sotavuodet 1940-1945 Ricœur vietti Pommerissa sotavankeudessa, jonka aikana hän mm. käänsi Husserlia ranskaksi ja perehtyi Jaspersin ja Karl Barthin ajatteluun ystävänsä Mikel Dufrennen kanssa. Vuodet 1948-1956 Ricœur oli Strasbourg’n yliopiston filosofian historian professorina, ja vuonna 1956 hän sai professuurin Sorbonnesta. Lukuvuodet 1966-1968 Ricœur opetti vastaperustetussa Nanterren yliopistossa Pariisin lähellä, josta tuli vuoden 1968 opiskelija-aktiivisuuden keskuspaikka. Ricœur on toiminut myös Belgiassa Louvainin yliopistossa sekä Chigacon yliopistossa Yhdysvalloissa.

Ricœurin heterogeenista tuotantoa voi jaotella monella tavalla. Keskeinen muutos hänen tuotannossaan tapahtui 1960-luvun alussa, jolloin hän kiinnostui hermeneutiikasta ja irtaantui osittain aikaisemmasta fenomenologisesta suuntautumisestaan. Tähän käännökseen liittyy myös nyt suomennettu artikkeli ”Existence et herméneutique”. Artikkelin ehdottaman ilmi- ja piilomerkityksen dialektiikan kannalta on mielenkiintoista huomata myös sen itsensä sisältämä mainitsematon, piilotettu kohde. Vaikka kirjoituksessa eksplisiittisesti keskustellaan lähinnä Heideggerin ja Husserlin kanssa, osa sen argumentaatiosta on rakennettu vastauksena ja kommentina Hans-Georg Gadamerin *Wahrheit und Methode*-teokselle, jota artikkelissa kuitenkin ei mainita.

Hermeneuttisen *Kehre’nsä* myötä Ricœur julkaisi tutkimuksia mm. symbolin teoriasta, Freudin psykoanalyyseista



ja selvitteli välejäan strukturalistien kanssa. Myöhemmin 1970- ja 1980-luvuilla hän jatkoi hermeneutiikan parissa ja julkaisi artikkelikokoelmien lisäksi metaforaa koskevan merkittävän tutkimuksen *La métaphore vive* sekä laajan, kolmiosaisen narratiivisutta ja aikaa käsittelevän teossarjan *Temps et récit*. Projekti jatkui narratiivista itseyttä ja etiikkaa tutkivalla teoksella *Soi-même comme un autre* (1990). Tämän jälkeen Ricœur on vielä palannut *Temps et récit*'n käsittelemiin ajallisuuden ja historiallisuuden kysymyksiin, täydennettynä muistin ja unohduksen tematiikalla teoksessa *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Ricœurin viimeaikaiseen tuotantoon kuuluu myös kaksi oikeusfilosofista artikkelikokoelmaa *Le Juste 1* (1995) ja *Le Juste 2* (2001) sekä yhteiskuntafilosofiaa käsittelevä *L'idéologie et l'utopie* (1986, 1997). Lisäksi Ricœurin artikkeleita on julkaistu uudelleen 1990-luvulla kokoelmissa *Lectures 1-3*. Täydellinen luettelo Ricœurin tuotannosta löytyy Frans Vansinan toimittamasta bibliografiasta, josta on hiljattain ilmestynyt uusi, täydennetty laitos. Epistemologian ja ontologian dialektista suhdetta puolustaessaan Ricœur on esittänyt, että filosofilla tulisi olla pätevyys ainakin yhdessä erityistieteessä. Hänen omalla kohdallaan tämä toteutuu niin, että hän on filosofisen tuotantonsa ohessa julkaissut jatkuvasti tutkimuksia myös protestanttisen teologian ja teologisen hermeneutiikan alalta. Ranskan ulkopuolella hän on monissa maissa tullut tunnetuksi aluksi tätä kautta (hieman samalla tavalla kuin Heidegger aikoinaan). Ricœurin itsensä mukaan hänen teologinen tuotantonsa on pidettävä erillään hänen filosofisesta tuo-

tannostaan, jossa hän ei hyväksy tai ota annettuna absoluuttin käsitettä.

Maailmanmaineestaan ja korkeasta iästään huolimatta Ricœur on myös säilyttänyt filosofisen integriteettinsä vahvemmin kuin esimerkiksi entinen assistenttinsa Jacques Derrida, jonka kynästä 1960- ja 1970-luvuilla irtosi *L'écriture et la différence* kaltaisia mestariteoksia, mutta joka on viime vuosina julkaissut lähinnä muiden toimittamia helppolukuisia, ajankohtaisaiheisiin rajoittuvia haastattelukirjoja ja monografioksi naamoituja esitelmäään. Ricœurin viimeaikainen tuotanto kuten mastodonttisen kokoinen *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* sen sijaan on aivan yhtä kunnianhimoista ja tinkimätöntä filosofiaa kuin hänen varhaiset kirjansakin.

Kattavan kuvan Ricœurin ajattelun kehittymisestä 1940-luvun fenomenologisista ja eksistentiaalisista töistä aina 1990-luvun narratiiviseen hermeneutiikkaan asti saa Bengt Kristensson Ugglan monografiasta *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricœurs projekt*. Symposion, Stockholm 1994. Kansainvälisesti suurinta huomiota ovat herättäneet Ricœurin myöhäiskauden hermeneuttiset teokset *Temps et récit I-III* ja *Soi-même comme un autre*. Näihin keskittyi myös suurin osa kommentaarikirjallisuudesta, joista voidaan mainita esim. Jean Greisch (toim.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Beauchesne, Paris 1995. Andris Breitling, Stefan Orth ja Birgit Schaaf (toim.), *Das herausgeforderte Selbst. Perspektiven auf Paul Ricœurs Ethik*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1999. Peter Kemp, *Paul Ricœurs filosofi om tid og fortelling*. Fi-

losofisk Institut. Københavns Universitet 1990. Burkhard Liebsch (toim.), *Hermeneutik des Selbst - Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*. Karl Alber, München 1999.

Suomeksi Ricœurin teoksista on ilmestynyt *Tulkinnan teoria*. Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto, Helsinki 2000, joka perustuu englanninkielisiin luentoihin. Ruotsiksi on ilmestynyt valikoima Ricœurin artikkeleita teoksessa *Från text till handling*. Symposion, Stockholm 1988. Lisäksi Ricœurin ajattelua on käsitelty Suomessa ainakin seuraavissa monografioissa ja artikkeleissa: Björn Vikström, *Verkligheten öppnar sig. Läsning och uppenbarelse i Paul Ricœurs bibelhermeneutik*. Diss. Åbo Akademis förlag 2000. Jarkko Tontti, *Right and Prejudice - Prolegomena to a Hermeneutical Philosophy of Law*. Diss. Helsingin yliopisto 2002. Timo Helenius, "Paul Ricœurin symboliteoria - avain olemiseen". *Teologinen aikakauskirja* 3/2002, s. 239-256. Pekka Kaunismaa ja Arto Laitinen, "Paul Ricœur ja narratiivinen identiteetti". Teoksessa Petri Kuhmonen ja Seppo Sillman (toim.), *Jaettu jana - ääretön raja*. Filosofian julkaisuja 65, Jyväskylän yliopisto 1998, s. 168-195. Arto Laitinen, "Hyvän ja oikean suhteesta". Teoksessa Arto Laitinen (toim.), *Normatiivisuuden lähteet*. Filosofian julkaisuja, Jyväskylän yliopisto 1998, s. 97-117. Jussi Kotkavirta, "Merkitys, tapahtuma ja suunnittaminen. Paul Ricœurin hermeneuttinen etiikka". *Kulttuurintutkimus* 17(2000):1, s. 15-26. Jussi Kotkavirta, "Paul Ricœur ja oikeuden kehät". Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Filosofien oikeus II*. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 2001, s. 239-255.

Suomennettu artikkeli "Existence et herméneutique" on ilmestynyt ensimmäisen kerran teoksessa Helmut Kuhn, Heinrich Kahlefeld ja Karl Forster (toim.), *Interpretation der Welt. Festschrift für Romano Guardiani zum achtzigsten Geburtstag*. Echter-Verlag, Würzburg 1965, s. 32-51. Suomennoksessa on käytetty versiota teoksesta Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris 1969, s. 7-28.

Kiitokset Jari Kauppiselle, Maijastina Kahllokselle ja erityisesti Ismo Nikanderille käännöstä koskevista parannusehdotuksista ja kommentaista.

PAUL RICCEUR

# Eksistenssi ja hermeneutiikka

**T**arkoitukseni on tarkastella reittejä, jotka hermeneuttisen ongelman niin kutsuttu ymppääminen fenomenologiseen metodiin avaa nykyfilosofialle. Rajoitun lyhyeen historialliseen yleiskatsaukseen, ennen kuin aloitan varsinaisen tutkimuksen, jonka pitäisi, ainakin sen lopussa, antaa eksistenssin käsitteelle hyväksyttävä merkitys, joka ilmaisisi täsmällisesti, kuinka fenomenologia uudistuu hermeneutiikan avulla.

## I. Hermeneutiikan alkuperä

Koska hermeneutiikan keskeinen ongelma muotoutui paljon ennen Husserlin fenomenologiaa, puhun ymppäämisestä, joka tapahtui vieläpä varsin myöhään.

On hyödyllistä palauttaa mieleen, että hermeneuttinen ongelma esitettiin ensin eksegetiikan piirissä eli oppialan puitteissa, joka tavoittelee tekstin ymmärtämistä sen intentiosta käsin eli sen perusteella, mitä teksti yrittää sanoa. Syy siihen, että eksegetiikka synnytti hermeneuttisen ongelman eli tulkittamisen ongelman, on se, että kaikki tekstien lukeminen – vaikka se olisi sidottu *quid*-kysymykseen, kysymykseen siitä, 'mihin nähden' teksti on kirjoitettu – tapahtuu aina yhteisön, tradition tai elävän ajatteluvirtauksen sisällä, mikä synnyttää ennakoedellytyksiä ja vaatimuksia. Stoaalaisen koulukunnan kreikkalaisten myyttien lukeminen, joka perustui filosofiseen fysiikkaan ja etiikkaan, edellyttää tyystin erilaista hermeneutiikkaa kuin *Tooran* rabbiininen tulkinta Halakhassa tai Haggadassa. Apostolien sukupolven suorittama *Vanhan testamentin* tulkinta kristillisten tapahtumien valossa puolestaan johtaa aivan toiseen luentaan *Raamatun* tapahtumista, instituutioista ja henkilöahmoista kuin rabbien tulkinta.

Miten nämä eksegeettiset pohdiskelut liittyvät filosofiaan? Siten, että eksegetiikka edellyttää teorian merkistä ja merkityksestä kokonaisuudessaan, kuten huomaamme esimerkiksi Augustinuksen *De doctrina christiana* -teoksesta. Tarkemmin sanoen, jos tekstillä voi olla useita merkityksiä, esimerkiksi historiallinen merkitys ja hengellinen merkitys, täytyy turvautua paljon monimutkaisempaan käsitykseen merkityssuhteesta kuin argumentaatiologiikan edellyttämä käsitys niin kutsutuista yksiselitteisistä merkeistä. Ja lopultakin, tulkittamisesta itsessään paljastaa perustavanlaatuisen pyrkimyksen voittaa etäisyys ja ajallinen välimatka, saattaa lukija yhteyteen vieraaksi tulleen tekstin kanssa ja siten yhdistää sen mieli nykyiseen ymmärrykseen, joka ihmisellä voi olla itsestään.

Hermeneutiikka ei näin ollen voi olla vain asiantuntijoiden erityistekniikka – oraakkeleiden ja ihmeiden tulkitsijoiden *tekhné hermēneutiké* – vaan sen myötä herää ymmärtämistä koskeva yleinen kysymys. Samoin yksikään huomattava tulkinta ei ole voinut syntyä lainaamatta tiettyä aikakautena käytettävissä olevia ymmärtämisen tapoja: myyttejä, allegorioita, metaforia, analogioita, jne. Yksi itse sanan hermeneutiikka perinteisistä merkityksistä, joka on peräisin Aristoteleen teoksesta *Peri hermēneias* (Suom. *Tulkinnasta*), osoittaa tämän yhteyden tulkittamisen (täsmällisessä mielessä tekstuaalinen eksegetiikka) ja ymmärtämisen (merkkien ymmärtäminen laajassa mielessä) välillä. On huomionarvoista, että Aristoteleella hermēneia ei itse asiassa rajoitu vain allegoriaan, vaan koskee kaikkea merkitsevää diskurssia, pikemminkin jopa niin, että merkitsevä diskurssi on *hermēneia*, joka ”tulkitsi” todellisuutta, sikäli kuin se sanoo ”jotakin jostakin”. Hermēneia on olemassa juuri siksi, ettei lausuma ole lainaus tai sitaatti asioista itsestään tulevista niin sanotuista aistivaikutelmista, vaan se on merkitsevien ilmaisuavun avulla tapahtuva kouraisu (*saisie*) todellisesta.

Tällainen on ensimmäinen ja kaikkein alkuperäisin suhde tulkittamisen ja ymmärtämisen käsitteiden välillä: se suhteuttaa eksegeetiikan tekniset kysymykset yleisempiin, merkitystä ja kieltä koskeviin kysymyksiin.

Mutta eksegeetiikka pystyi synnyttämään yleisen hermeneutiikan vain toisen kehityskulun kautta, nimittäin 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun klassillisen filologian ja historiallisten tieteiden kehittyessä. Schleiermacherin ja Diltheyn myötä hermeneuttisesta ongelmasta tulee filosofinen ongelma. Alaotsikko 'Hermeneutiikan alkuperä' viittaa nimenomaan Diltheyn kuuluisaan esseeseen vuodelta 1900.<sup>1</sup> Diltheyn ongelmana oli filosofisen positivismin aikakaudella varustaa henkítieteet (*Geisteswissenschaften*) luonnontieteisiin verrattavalla pätevyydellä. Tällä terminologialla ilmaistuna kysymys oli epistemologinen. Pyrkimyksenä oli kehittää historiallisen tiedon kritiikki, joka olisi yhtä vahva kuin kantilainen luontoa koskevan tiedon kritiikki, ja alistaa tälle kritiikille klassisen hermeneutiikan hajanaiset menetelmät, tekstin sisäisen yhteyden laki, maantieteellisen, etnisen ja sosiaalisen ympäristöön laki, ja niin edelleen. Mutta ongelmaa ei voitu ratkaista pelkän epistemologian voimavaroilla. Tulkittaminen, joka Diltheyn mukaan käsittelee kirjoituksella kiinnitettyjä dokumentteja, on vain osa paljon laajemmasta alueesta, ymmärtämisestä, joka silloittaa yksilön psyykkisen elämän vieraaseen psyykkiseen elämään. Hermeneuttinen ongelma saatiin näin psykologian suunnalta. Rajalliselle olenolle ymmärtäminen tarkoittaa siirtymistä toisen elämään. Historiallinen ymmärtäminen käynnistää näin kaikki historiallisuuden paradoksit: Kuinka historiallinen olento voi ymmärtää historian historiallisesti? Nämä paradoksit puolestaan viittaavat paljon perustavampaan ongelmakenttään: Kuinka elämä itseään ilmaistessaan voi objektivoitua? Kuinka elämä objektivoituessaan saattaa päivänvaloon merkitykset, jotka toinen historiallinen olento voi vastaanottaa ja ymmärtää voittaen ja ylittäen näin oman määrätyn historiallisen tilanteensa? Näin on esitetty keskeinen ongelma, johon törmäämme uudestaan tutkimuksemme lopussa: ongelma voiman ja mielen välisestä suhteesta, ongelma merkitystä kantavan elämän ja hengen, joka pystyy liittämään merkitykset johdonmukaiseksi yhteydeksi, välisestä suhteesta. Jos elämä ei ole alun perin merkitsevää, ymmärtäminen on ainaisesti mahdotonta, mutta jotta tämä ymmärtäminen voidaan varmistaa, eikö elämään itseensä pidä suhteuttaa Hegelin käsitteeksi kutsuma immanentin kehittymisen logiikka. Eikö silloin juuri, kun hengenfilosofiasta ollaan tekemässä elämänfilosofiaa, pidä vaivihkaa omia itselleen kaikki hengenfilosofian voimavarat? Tämä olennainen vaikeus oikeuttaa sen, että etsimme vastaanottavaa rakennetta fenomenologian suunnalta, tai käyttääksemme alkuperäistä vertaustamme, nuorta kasvia, johon voimme ympätä hermeneuttisen siirännäisen.

## II. Hermeneutiikan ympääminen fenomenologiaan

On kaksi tapaa perustaa hermeneutiikka fenomenologiaan. On lyhyt tie, jota tarkastelen ensin, ja pitkä tie, jota itse ehdotan kuljettavaksi. Lyhyt tie on ymmärtämisen ontologian tie Heideggerin tapaan. Kutsun tällaista ymmärtämisen ontologiaa "lyhyeksi tieksi", koska luopuessaan metodia koskevista keskusteluista, se siirtyy suoraan rajallisen olennon ontologian tasolle tavoittaakseen uudestaan ymmärtämisen, ei enää tietämisen tapana, vaan olemisen tapana. Ymmärtämisen ontologiaan ei astuta sisään vähitellen; sinne ei päästä asteittain, syventymällä

eksegeetiikan, historian tai psykoanalyysin metodologisiin vaatimuksiin. Sinne siirrytään ongelmakentän yhtäkkisen muuttumisen kautta. Kysymys 'Millä edellytyksillä tietävä subjekti voi ymmärtää tekstin tai historian?' korvautuu kysymyksellä 'Mikä on olento, jonka oleminen muodostuu ymmärtämisestä?' Hermeneuttisesta ongelmasta tulee näin osa tämän ymmärtäen eksistoin olennon, täälläolon (*Dasein*), analytiikkaa.

Ennen kuin kerron, miksi mielestäni on syytä kulkea lingvististen ja semanttisten tarkastelujen avaamaa epäsuoempaa ja työläämpää tietä, haluan antaa täyden tunnustuksen tälle ymmärtämisen ontologialle. Se, että aloitan tekemällä oikeutta Heideggerin filosofialle johtuu siitä, että en pidä sitä vastakkaisena ratkaisuna. Heideggerin *Dasein*-analytiikka ei ole toinen vaihtoehto valinnassa, joka meidän olisi tehtävä ymmärtämisen ontologian ja tulkittamisen epistemologian välillä. Myös ehdottamani pitkä tie pyrkii johtamaan pohdinnan ontologian tasolle, mutta se tekee sen asteittain, seuraamalla semantiikan (3 §) ja sitten reflektion (4 §) perättäisiä vaatimuksia.

Epäily, jonka ilmaisen tämän jakson lopussa, koskee vain mahdollisuutta tehdä ontologiaa suoraan, oikopäätä vapautettuna kaikista metodologisista vaatimuksista ja näin ollen vapautettuna tulkittamisen kehästä, jonka teorian tämä ontologia itse muodostaa. Mutta halu tähän ontologiaan panee ehdotetun yrityksen liikkeelle, ja se estää sitä vajoamasta Wittgensteinin tapaiseen kielifilosofiaan tai uskantilaistyyppiseen refleksiiviseen filosofiaan. Ongelmani on tarkasti ottaen tämä: Mitä tapahtuu tulkittamisen epistemologialle, joka on peräisin eksegeetiikan, historiantutkimuksen, psykoanalyysin ja uskonnonfenomenologian metodisista pohdiskeluista, kun ymmärtämisen ontologia koskettaa sitä, antaa sille virikkeitä ja niin sanotusti innoittaa sitä?

Ottakaamme siis näkökulmaksi ymmärtämisen ontologian vaatimukset. Jotta voisi käsittää täysin ymmärtämisen ontologian edellyttämän vallankumouksellisen ajattelun merkityksen, täytyy kerralla siirtyä sen kehityksen loppuun, joka kulkee Husserlin *Logische Untersuchungen* -teoksesta Heideggerin *Olemiseen ja aikaan*, ja pohtia sitten, mikä Husserlin fenomenologiassa vaikuttaa merkittävältä tähän ajattelun vallankumoukseen nähden. Se, mitä siis täytyy tarkastella kaikessa sen radikaaliudessa, on kysymyksen itsensä äkillinen muuttuminen, joka asettaa tulkittamisen epistemologian tilalle ymmärtämisen ontologian.

Kysymys on kaiken tietoteoreettisen, erkenntnistheoretisch-tyylisten kysymyksenasettelun välttämisestä ja siksi sen ajatuksen torjumisesta, että hermeneutiikka on metodi, joka pystyy kampailemaan tasavertaisesti luonnontieteiden metodin kanssa. Metodin antaminen ymmärtämiseen tarkoittaa pitäytymistä objektiivisen tiedon ennakkoodellytyksiin ja kantilaisen tietoteorian ennakkoluuloihin. On siis tietoisesti poistuttava subjekti-objekti-problematiikan taikapiiristä ja kysyttävä olemista. Mutta, jotta voisi kysyä olemista yleensä, täytyy ensin kysyä sitä ainoaa olevaa, joka on "täällä": on kysyttävä täälläoltoa, *Daseinia*, eli ainoaa olevaa, joka eksistoi juuri ymmärtämällä olemisen. Ymmärtäminen ei siis ole enää tietämisen tapa, vaan olemisen tapa, se on sen olevan olemisen tapa, joka eksistoi ymmärtäen.

Hyväksyn täysin, että olemisen ja ymmärtämisen suhde käännetään näin täysin ylösalaisin. Näin saavutetaan lisäksi myös Diltheyn filosofian perustavin tavoite, sillä elämä oli hänelle keskeinen käsite. Hänen työssään historiallinen ymmärtäminen ei ollut tarkasti ottaen luontoa koskevan teorian vastine. Pikemminkin suhde elämän ja sen ilmaisujen välillä muodosti

yhteisen perustan, johon sekä ihmisen ja luonnon että ihmisen ja historian välinen suhde on juurtunut. Jos seuraamme tätä ehdotusta, tehtävänä ei ole vahvistaa historiallisen tiedon asemaa suhteessa fyysiseen tietoon, vaan kaivautua kaikkein yleisimmin ymmärretyn tieteellisen tiedon alle, jotta saavutetaisiin historiallisen olennon ja olevan kokonaisuuden välinen side ja yhteys, joka on alkuperäisempi kuin tietoteoreettinen subjekti–objekti -suhde.

Jos hermeneuttinen ongelma esitetään näillä ontologisilla termeillä, mitä apua on Husserlin fenomenologiasta? Tämä kysymys kehottaa meitä palaamaan Heideggerista Husserliin ja tulkitsemaan tätä Heideggerin termeillä. Tällä paluumatkalla kohtaamme tietenkin ensiksi myöhäisen Husserlin, *Krisisteoksen* Husserlin, jolta ensin on etsittävä tämän ontologian fenomenologista perustaa. Hänen panoksensa hermeneutiikalle on kaksinainen. Toisaalta fenomenologian viimeisessä vaiheessa ”objektivismiin” kritiikki viedään lopullisiin päätelmiinsä. Tämä objektivismiin kritiikki ei koske hermeneuttista ongelmaa vain epäsuorasti kiistämällä luonnontieteiden epistemologian vaatimukset ihmistieteiden varustamisesta ainoalla pätevällä metodologisella mallillaan, vaan myös suoraan, koska se kyseenalaistaa diltheylaisen yrityksen varustaa *Geisteswissenschaftenin* metodilla, joka olisi yhtä objektiivinen kuin luonnontieteiden metodi. Toisaalta Husserlin myöhäisfenomenologia liittyy objektivismiin kritiikkinsä positiiviseen problematiikkaan, joka raivaa tien ymmärtämisen ontologialle: tämän uuden problematiikan aihe on *Lebenswelt*, ”elämismaailma”, eli subjekti–objekti –suhdetta edeltävä kokemuksen kerros, joka on varustanut kaikki uskantilaisuuden muunnelmat niiden johtavalla teemalla.

Siinä missä myöhäinen Husserl on värvätty tähän kumoukselliseen yritykseen, joka pyrkii korvaamaan tulkittamisen epistemologian ymmärtämisen ontologialla, varhainen Husserl, joka kulkee *Logische Untersuchungen* -teoksesta *Méditations cartésiennes* -teokseen, on tässä suhteessa varsin kyseenalainen. Hän tosin avasi tien määriteltessään subjektin intentionaalisuuden navaksi, suuntautuneisuudeksi, ja antaessaan tälle subjektille korrelaattiksi luonnon sijasta merkitysten kentän. Jälkikäteisesti ajatellen, myöhäisen Husserlin ja etenkin Heideggerin perusteella, varhainen fenomenologia voi vaikuttaa objektivismiin kaikkein ensimmäiseltä kiistämiseltä, koska se, mitä varhaisfenomenologia kutsuu ilmiöiksi, on juuri intentionaalisen elämän korrelaatti, merkitysyksikkö, joka tulee tästä intentionaalisesta elämästä. Tästä huolimatta varhainen Husserl vain rekonstruoi uuden idealismin, samankaltaisen kuin uskantilaisuus, jota vastaan se taisteli: Maailmaa koskevan väitteen reduktio on itse asiassa olevaa koskevan kysymyksen reduktio kysymykseksi olevan merkityksestä. Olevan merkitys on puolestaan redusoi suuntautuneisuuden ja viittaamisen subjektiivisten tapojen korrelaattiksi.

Ymmärtämisen teoria rakennettiin siis lopultakin varhaista Husserlia vastaan, hänen merkitystä ja intentionaalisuutta koskevan teorian suoroin platonisoivia, suoroin idealisoivia tendenssejä vastaan. Myöhäinen Husserl osoittaa kohti tätä ontologiaa koska hänen olevan reduktiota koskeva yrityksensä epäonnistui, ja koska fenomenologian lopputulos irtaantui hänen alkuperäisestä hankkeestaan. Itsestään huolimatta fenomenologia siis löytää ja paljastaa – merkitysjärjestelmänsä sulkeutuneen idealistisen subjektin sijasta – elävän olennon, jolla on kaikkina aikoina ollut kaiken suuntautuneisuutensa ja viittausensa horisonttina maailma, tietty maailma.

Näin näkyville erottuu matematisoidun luonnon, jonka olemme itsellemme esittäneet Galileista lähtien, rakentumista edeltävä merkitysten kenttä, joka edeltää tietävälle subjektille avautuvaa objektiivisuutta. Ennen objektiivisuutta on maailman horisontti, ennen tietoteorian subjektia on toiminnallinen elämä. Tätä Husserl kutsuu toisinaan anonyymiksi, ei palataksaan kiertotietä kantilaiseen persoonattomaan subjektiin, vaan koska objekteja omaava subjekti on itse johdettu tästä operatiivisesta, toiminnallisesta elämästä.

Näemme mille radikaalisuuden asteelle ymmärtämisen ja totuuden ongelmat on siirretty. Kysymys historiallisuudesta ei ole enää kysymys metodisesta historiallisesta tiedosta. Historiallisuus määrittää tavan, jolla olio on olioiden ”kanssa”. Ymmärtäminen ei ole enää ihmistieteiden vastaus naturalistiselle selittämiselle. Ymmärtäminen koskee tapaa olla olemisen äärellä, ennen yksittäisten olevien kohtaamista. Samanaikaisesti elämän kyvystä ottaa vapaasti etäisyyttä itseensä, transsendoimisesta, tulee rajallisen olennon olemisen rakenne. Se, että historioitsija voi verrata itseään asiaan, rinnastaa itsensä tunnettuun, johtuu siitä, että hän ja hänen objektinsa ovat molemmat historiallisia. Tämän historiallisuuden selvittäminen edeltää siis kaikkea metodologiaa. Siitä, mikä oli tieteen rajoitus – olemisen historiallisuuden tietäminen – tulee olemisen rakenne. Siitä, mikä oli paradoksi – tulkitsijan kuuluminen yhteen objektinsa kanssa – tulee ontologinen piirre.

Tällainen on vallankumous, jonka ymmärtämisen ontologia synnyttää. Ymmärtämisestä tulee osatekijä *Daseinin* projektiivisuudessa ja maailmaan avautumisessa. Kysymys totuudesta ei ole enää kysymys metodista, vaan olemisen ilmeneemisestä olevalle, jonka eksistenssi perustuu olemisen ymmärtämiseen.

Tämän fundamentaaliontologian poikkeuksellisesta viehätysvoimasta huolimatta ehdotan kuitenkin toisen tien tutkimista, toista tapaa yhdistää hermeneuttinen ongelma fenomenologiaan. Miksi tämä vetäytyminen *Dasein*-analytiikasta? Kahdesta seuraavasta syystä: Heideggerin radikaali tapa pohtia ei vain jätä ratkaisematta ongelmia, jotka panivat liikkeelle tutkimuksemme, vaan nämä ongelmat katoavat näkyvistä. Kysymys: Kuinka annetaan eksegetiikalle välineet (*organon*) tekstien ymmärtämiseksi? Kuinka perustaa historialliset tieteet luonnontieteisiin nähden? Kuinka toimia välimiehenä kilpailuvien tulkintojen konfliktissa? Näitä ongelmia ei fundamentaalihermeneutiikassa varsinaisesti tarkastella, mikä on tarkoitukseksi. Fundamentaalihermeneutiikkaa ei ole tarkoitettu ratkaisemaan näitä ongelmia vaan purkamaan ne. Samoin Heidegger ei halunnut tarkastella mitään tiettyä ongelmaa, joka koskee tämän tai tuon olevan ymmärtämistä. Hän halusi koulua silmäämme uudelleen ja ohjata katseemme uudelleen. Hän halusi, että asetamme historiallisen tietämisen ontologisen ymmärtämisen alaiseksi, samoin kuin johdannainen muoto on riippuvainen alkuperäisestä muodosta. Mutta hän ei tarjoa meille keinoja sen osoittamiseen, missä mielessä täsmällinen historiallinen ymmärtäminen on johdettu tästä alkuperäisestä ymmärtämisestä. Eikö ole siis parempi lähteä liikkeelle ymmärtämisen johdannaisista muodoista ja osoittaa, kuinka niiden johdannaisuus ilmenee? Tästä seuraa, että liikkeelle lähdetään samalta tasolta, jolla ymmärtäminen itse tapahtuu eli kielen tasolta.

Tämä ensimmäinen huomio johtaa toiseen. Jotta kääntyminen epistemologisesta ymmärtämisestä ymmärtävään olevaan on mahdollista, täytyy ensin voida kuvailla suoraan – kiinnittä-



mättä huomiota edeltävään epistemologiseen ongelmaan – etuoikeutettu oleva, *Dasein*, sellaisena kuin se itsessään rakentuu, ja tavoittaa sitten ymmärtäminen yhtenä sen olemisen tavoista. Vaikeus siirtymisessä ymmärtämisestä tietämisen tapana ymmärtämiseen olemisen tapana on seuraavanlainen. Ymmärtäminen, joka on tuloksena *Dasein*-analytiikasta, on itse juuri se, jonka kautta ja jona tämä oleva ymmärtää itsensä olevana. Eikö siis jälleen kerran pidä etsiä kielestä itsestään viitteitä siitä, että ymmärtäminen on olemisen tapa?

Nämä kaksi vastaväitettä sisältävät samalla positiivisen ehdotuksen: *Dasein*-analytiikan lyhyen tien korvaamisen pitkällä tiellä, jonka aloittavat kielelliset erittelyt. Näin säilytämme jatkuvasti yhteyden oppialoihin, jotka pyrkivät harjoittamaan tulkittamista metodisesti ja torjumme houkutuksen erottaa totuus ymmärtämislle ominaisena metodista, jota eksegeetikasta lähtöisin olevat oppialat käyttävät. Jos siis on voitava kehittää eksistenssiä käsittelevää uutta kysymyksenasettelua, se on mahdollista vain aloittamalla kaikille hermeneuttisille oppialoille yhteisen tulkittamiskäsitteen semanttisesta valaisemisesta ja rakentamalla kysymyksenasettelua sen varaan. Tämä semantiikka järjestyy monimielisten tai moniselitteisten tai, sanokaamme, symbolisten merkitysten keskeisteman ympärille (oikeutan nämä vastaavuudet aikanaan).

Kerron heti, kuinka aion päästä eksistenssiä koskevaan kysymykseen tätä semanttista kiertotietä pitkin. Pelkkä semanttinen valaiseminen jää ”tyhjän päälle”, ellemmme osoita, että moniselitteisten tai symbolisten ilmaisujen ymmärtäminen on itseymmärryksen osatekijä. Semanttinen lähestymistapa kietoutuu näin refleksiiviseen lähestymistapaan. Mutta subjekti, joka tulkitsee itseään tulkittessaan merkkejä ei ole enää *cogito*. Se on olento, joka paljastaa omaan elämäänsä kohdistuvalla eksegeetikalla, että hänet on asetettu olemiseen, ennen kuin hän asettaa itsensä, omaa itsensä tai ottaa itsensä haltuunsa. Näin hermeneutiikka paljastaisi tavan eksistoida, joka jäisi alusta loppuun tulkittuna-olemiseksi. Vain reflektio kumotessaan itsensä reflektiona voi päästä ymmärtämisen ontologisille juurille. Mutta tämä tapahtuu keskeytymättä kielessä refleksiivisen liikkeen kautta. Tällainen on se hankala tie, jota tulemme seuraamaan.

### III. Semanttinen taso

Kaikki niin ontinen kuin ontologinenkin ymmärtäminen saa ilmaisunsa ensimmäisenä ja aina kielessä. Ei siis ole turhaa etsiä koko hermeneutiikan kentän kattavaa viitekehystä semantiikan suunnalta. Eksegeetiikka on jo totuttanut meidät ajatukseen, että tekstillä on useita merkityksiä, nämä eri merkitykset ovat limittyneet toisiinsa ja hengellinen merkitys on ”siirretty” (Augustinuksen *translata signa*) historiallisesta tai kirjallisesta merkityksestä näiden lisämerkityksen myötä. Schleiermacher ja Dilthey ovat samoin opettaneet meidät käsittämään tekstit, dokumentit ja monumentit kirjoituksella kiinnitetyiksi elämän ilmaisuiksi. Eksegeetiikka tekee uudestaan elämänvoimien objektivoitumismatkan käänteisesti psyykkisiin kytkentöihin ja sitten historiallisiin yhteyksiin. Tämä objektivoituminen ja tämä kiinnittyminen muodostavat merkityksen siirtymisen toisen muodon. Nietzsche puolestaan pitää arvoja tiedonahdon voiman ja heikkouden ilmaisuina, joita täytyy tulkita. Lisäksi hänelle elämä itsessään on tulkittamista. Filosofista tulee näin tulkintojen tulkittamista. Ja lopulta Freud tutki ’unityön’ nimikkeellä prosessien sarjaa, joissa on huomattavaa, että ne ’transponoivat’ (*Entstellung*) kätkeyn merkityksen

alastaan sen vääristymiselle, jolloin samalla kertaa näytetään ja kätkeytään ilmimerkityksessä oleva piilomerkitys. Hän seurasi tämän vääristymisen ilmenemisiä uskonnon, moraalin ja taiteen kulttuurisissa ilmaisuissa ja muodosti näin kulttuurieksegeetiikan, joka on hyvin verrattavissa Nietzschen vastaavaan.

Ei siis ole mieleöntä yrittää kartoittaa sellaista, jota voimme kutsua kaiken hermeneutiikan, yleisen tai yksittäisen, fundamentaalisen tai erityisen, semanttiseksi ytimeksi. Vaikuttaa siltä, että kaikkialta aina eksegeetikasta psykoanalyysiin löytyy yhteinen elementti: tietty merkityksen arkkitehtuuri. Sitä voi kutsua kaksoismerkitykseksi tai monimielisyydeksi, sillä merkitys paljastuu joka kerta eri tavalla, mutta samalla myös kätkeytyy. Nähdäkseni kielen analyysi voidaan tarkentaa tähän näytetyn ja kätkeyn semantiikkaan eli moniselitteisten ilmaisujen semantiikkaan.

Koska olen tutkinut toisessa yhteydessä erästä tarkkaan rajattua osaa tästä semantiikasta, pahan symboliikan muodostavaa tunnustamisen kieltä<sup>2</sup>, ehdotan, että näitä moniselitteisiä ilmaisuja kutsutaan symbolisiksi. Annan siis sanalle ’symboli’ kapeamman merkityksen kuin kirjoittajat, kuten Cassirer, jotka kutsuvat symboliseksi kaikkea merkeillä tapahtuvaa todellisuuden käsittämistä, alkaen havainnosta, myyteistä, taiteesta aina tieteseen saakka. Annan symbolille kuitenkin laajemman merkityksen kuin kirjoittajat, jotka latinankielisestä retoriikasta tai uusplatonisesta perinteestä alkaen rajoittavat symbolin analogiaan. Kutsun symboliksi kaikkia merkitysrakenteita, joissa on suoran, ensisijaisen tai kirjaimellisen merkityksen ohella lisämerkitys, ja tätä epäsuoraa, toissijaista, figuratiivista lisämerkitystä ei voi käsittää kuin ensimmäisen, suoran merkityksen kautta. Tämä rajaus kaksoismerkityksiin ilmaisuihin määrittää varsinaisesti hermeneutiikan alan.

Tästä määritelmästä käsin myös tulkittamisen käsite saa tarkan määrittämisen. Ehdotan, että sille annetaan sama ala kuin symbolille. Tulkittaminen on siis ajattelutyötä, joka muodostuu ilmimerkitykseen kätkeytyneen piilomerkityksen selvittämisestä eli kirjaimellisen merkityksen sisältämien merkitystasojen osoittamisesta. Säilytän näin alkuperäisen viittauksen eksegeetiikkaan eli kätkeytyneiden merkitysten tulkittamiseen. Täten symbolista ja tulkittamisesta tulee vastavuoroiset käsitteet. Siellä missä on monimielisyyttä, on tulkittamista, ja merkityksen moninaisuus saa ilmaisunsa tulkittamisessa.

Tästä kaksinkertaisesta semanttisen kentän rajaamisesta – symbolin taholta ja tulkittamisen taholta – seuraa tietty määrä tehtäviä, joita tarkastelen vain lyhyesti.

Mitä tulee symbolisiin ilmaisuun, lingvistisellä analyysillä on nähdäkseni kaksi tehtävää. Toisaalta siinä on kyseessä mahdollisimman laaja ja kattava symbolisten muotojen luetteloiminen. Tutkimuksen alussa tämä induktiivinen tie on ainoa saatavilla oleva, koska kyseessä on juuri yhteisen rakenteen määrittäminen erilaisille symbolisille ilmaisumuodoille. Tässä luetteloimisessa ei tarvitse olla huolissaan moninaisten symbolimuotojen hätäisestä redusoimisesta yhtenäisyyteen. Sen sijaan on tuotava esille kosmiset symbolit, jotka esimerkiksi Van der Leeuwin, Maurice Leenhardtin tai Mircea Eliaden uskonnon-fenomenologia on tuonut päivänvaloon; psykoanalyysin paljastama unisymboliikka ja kaikki sen vastineet kansanperinteessä, saduissa, sananlaskuissa ja myyteissä sekä runoilijan sanaluomukset, jotka seuraavat sensoristen, visuaalisten, akustisten tai muiden mielikuvien johtoajatuksia tai paikan ja ajan symboliikkaa. Vaikka ne ovat juurtuneet eri tavalla maailmankaikkeuden fysionomisiin piirteisiin, seksuaaliseen symbolismiin

tai sensorisiin mielikuviin, kaikkien näiden symbolismien ilmeneminen perustuu kielellisyyteen. Ennen puhuvaa ihmistä ei ole symboliikkaa, vaikka symbolin voima on juurtunut syvemälle. Maailmankaikkeus, halu ja imaginaarinen saavat ilmaisunsa kielessä. Tarvitaan aina puhetta, jotta maailma saataisiin takaisin ja jotta siitä saataisiin tehtyä pyhä teksti. Vastaavasti uni pysyy suljettuna, jos sitä ei kertomuksena tuoda kielen tasolle.

Tämä symbolisten ilmaisujen modaliteettien luetteloiminen kaipaa täydennykseksi kriteereitä, joiden tehtävänä on määrittää symbolisten ilmaisujen sukulaisuusmuotojen, kuten metaforan, allegorian ja samankaltaisuuden, semanttinen rakenne. Mikä on analogian funktio ”merkityksen siirtymisessä”? Onko olemassa muita tapoja yhdistää merkitys toiseen merkitykseen kuin analogia? Kuinka liittää Freudin löytämät unimekanismit tähän symbolisen merkityksen rakenteeseen? Voidaanko ne liittää jo tunnettuihin retorisiin muotoihin, kuten metaforaan ja metonymiaan?

Kattavatko vääristymismekanismit, jotka Freudin ”unityöksi” kutsuma prosessi synnyttää, saman semanttisen kentän kuin ne symboliset prosessit, joiden olemassaolon uskonnonfenomenologia osoittaa? Tällaisia ovat rakennetta koskevat kysymykset, jotka tulisi ratkaista kriteerejä koskevan tarkastelun avulla.

Näiden kriteerien tarkastelua puolestaan ei voi erottaa tulkittamisen prosessien tutkimisesta. Olemme itse asiassa määritelleet symbolisten ilmaisujen alan ja tulkittamisen prosessit toistensa kautta. Symbolin myötä syntyneet ongelmat heijastuvat näin ollen tulkittamisen metodologiaan. On itse asiassa erittäin huomionarvoista, että tulkittamisen myötä on syntynyt hyvin erityyppisiä, jopa vastakkaisia, metodeja. Olen viitannut uskonnonfenomenologiaan ja psykoanalyysiin. Ne ovat toistensa vastakohtia mahdollisimman radikaalilla tavalla. Tässä ei ole mitään hämmästyttävää. Tulkittaminen lähtee liikkeelle symbolien moninaisista tavoista määrittyä – niiden ylimäärittymisestä, kuten psykoanalyysissa sanotaan – mutta jo määritelmänsä mukaisesti jokainen tulkinta vähentää tätä runsautta, tätä moniselitteisyyttä ja ”kääntää” symbolin omalle kielelleen oman lukutapansa mukaisesti. Kriteerien tarkastelun tehtävänä on osoittaa, että tulkittamisen malli on suhteessa kyseessä olevan hermeneuttisen systeemin teoreettiseen rakenteeseen. Uskonnonfenomenologia pyrkii saamaan selville riitin, myytin tai uskon uskonnollisen objektin, mutta se tekee tämän lähemällä liikkeellä pyhän ongelmasta, joka määrittää sen rakenteen. Sitä vastoin psykoanalyysi ei tunne kuin yhden symbolisen ulottuvuuden: tukahdutettujen halujen torjunnan symboliikan. Näin ollen se ottaa huomioon vain sen merkitysten verkon, joka muodostuu tiedostamattomassa, lähtien liikkeelle primaarisesta torjunnasta, myöhemmän sekundaarisen torjunnan mukanaan tuoman mukaisesti. Psykoanalyysia ei voi moittia tästä rajoittuneisuudesta; se on sen *raison d'être*. Psykoanalyysin teoria eli metapsykologia, kuten Freud sitä kutsui, rajoittaa tulkittamisen säännöt siihen, jota voimme kutsua halun semantiikaksi. Psykoanalyysi voi löytää vain sen, mitä se etsii. Se etsii unissa, neurooseissa, taiteessa, moraalissa ja uskonnossa ilmenevien representaatioiden ja affektien ”ekonomista” merkitystä. Psykoanalyysi ei siis voi löytää muuta kuin naamioituneita ilmaisuja representaatioista ja tunteista, jotka kuuluvat ihmisen kaikkien arkaaisimpiin haluihin. Tämä esimerkki näyttää osuvasti, pelkällä semantiikan tasolla, filosofisen hermeneutiikan alan kattavuuden. Se alkaa symbo-

listen muotojen laajuuden tutkimuksella ja symbolisten rakenteiden ymmärtämisen analyysillä. Se jatkuu hermeneuttisten tyylien yhteenotolla ja tulkittamisen systeemien kritiikillä, suhteuttaen hermeneuttisten metodien moninaisuuden vastaavien teorioiden rakenteeseen. Näin se valmistautuu toteuttamaan korkeimman päämääränsä, joka on aito välimiehenä toimiminen eri tulkintojen totalisoivien vaatimusten välillä. Osoittamalla, millä tavalla kukin metodi ilmentää jonkin teorian mallia, se oikeuttaa jokaisen näistä metodeista oman teoreettisen pätevyysalansa rajoissa. Tällainen on tämän hermeneutiikan kriittinen funktio pelkällä semanttisella tasolla.

Voimme havaita tässä lähestymistavassa useita etuja. Ensinnäkin semanttinen lähestymistapa säilyttää hermeneutiikan ja todellisuudessa harjoitettujen metodologioiden välisen yhteyden eikä joudu alttiiksi vaaralle erottaa omaa totuuskäsitteensä metodikäsitteestä. Lisäksi se varmistaa hermeneutiikan istuttamisen fenomenologiaan sillä tasolla, jolla fenomenologia on kaikkein varmin itsestään eli merkityksen teorian tasolla, kuten se on muotoiltu *Logische Untersuchungen* -teoksessa. Husserl ei tosin olisi hyväksynyt ajatusta, että merkitys on peruuttamattomasti ei-yksiselitteinen. Hän nimenomaan sulkee tämän mahdollisuuden pois ensimmäisessä *Logisessa* tutkimuksessa, minkä takia *Logische Untersuchungen* -teoksen fenomenologia ei voi olla hermeneuttista. Jos siis irrottaudumme Husserlistä, niin se tapahtuu ainakin hänen merkitseviä ilmaisuja koskevan teorian puitteissa. Siinä erisuuntaisuus ilmenee, eikä niinkään epävarmalla Lebensweltin fenomenologian tasolla. Kun siirrymme lopuksi tarkastelemaan kieltä, niin vaikuttaa siltä, että kohtaamme yhteisellä maaperällä muita nykyfilosofian suuntauksia. Moniselitteisten ilmaisujen semantiikka selvästikin on vastakkainen metakieltä koskeville teorioille, jotka halusivat uudistaa olemassa olevat kielet ideaalimallien mukaisesti; vastakohta näihin on yhtä vahva kuin Husserlin ideaaliseen yksiselitteisyyteen nähden. Sen sijaan moniselitteisten ilmaisujen semantiikka ryhtyy hedelmälliseen dialogiin Wittgensteinin *Filosofisista tutkimuksista* lähtöisin olevien oppijärjestelmien kanssa ja anglosaksisista maista peräisin olevan tavallisen kielen analyysin kanssa. Tällä tasolla tämä yleinen hermeneutiikka myös sattuu yksiin Bultmannista ja hänen koulukunnastaan lähtöisin olevan modernin teologisen hermeneutiikan kiinnostuksen kohteiden kanssa. Pidän tätä yleistä hermeneutiikkaa yhtenä panoksena siihen kattavaan kielen filosofiaan, joka meiltä nykyään puuttuu. Hallussamme on nykyään symbolinen logiikka, tieteellinen eksegeetikka, antropologia sekä psykoanalyysi ja kykenemme ehkä ensimmäistä kertaa tarkastelemaan inhimillisen diskurssin jäsentymistä yhteinäisenä kysymyksenä. Näiden erillisten oppialojen edistyminen on samalla kertaa saattanut ilmeiseksi ja pahentanut tämän diskurssin hajoamista. Inhimillisen puheen yhtenäisyys on tämän päivän ongelma.

#### IV. Refleksiivinen taso

Edeltävä analyysi, joka oli omistettu kaksimerkityksisten tai moniselitteisten ilmaisujen semanttiselle rakenteelle, on se ahdas portti, jonka läpi filosofisen hermeneutiikan täytyy kulkea, jos se ei halua irrottautua niistä oppialoista, jotka turvautuvat metodiseen tulkittamiseen: eksegeetikasta, historiasta, psykoanalyysista. Mutta monimielisten ilmaisujen semantiikka ei riitä tekemään hermeneutiikasta filosofista. Lingvistinen analyysi, joka pitää merkityksiä itseensä suljettuna kokonaisuutena,

korottaa kielen väistämättä absoluutiksi. Tällainen kielen hypostasoinen kuitenkin kieltää merkin perustavanlaatuisen tavoitteen: tarkoittamisen ja näin itsensä ylittämisen ja itsensä kumoamisen sillä mihin se viittaa. Kieli itsessään, merkitsevänä ympäristönä, vaatii tulla viitatuksi eksistenssiin.

Tämän tunnustuksen myötä kohtaamme jälleen Heideggerin. Juuri halu ontologiaan inspiroi kielellisen tason ylittämisen. Tämä on se vaatimus, jonka ontologia osoittaa kielen vankina pysyvälle analyysille.

Mutta kuinka yhdistää uudelleen semantiikka ontologiaan joutumatta alttiiksi niille vastaväitteille, joita esitimme edellä *Dasein*-analytiikkaa vastaan? Välietappi eksistenssin suuntaan kuljettaessa on reflektio eli merkkien ymmärtämisen ja itsen ymmärtämisen välinen side. Juuri itsessä meillä on mahdollisuus tunnistaa oleva.

Ehdottaessani, että symbolinen kieli yhdistetään itsen ymmärtämiseen, täytän mielestäni hermeneutiikan kaikkein perustavimman lupauksen. Kaikki tulkitseminen pyrkii ylittämään ajallisen välimatkan: etäisyyden tulkitsijan itsensä ja tekstin oman, menneen kulttuurisen ajanjakson välillä. Ylittäessään tämän etäisyyden, saattaessaan itsensä tekstin kanssa aikalaiseksi, eksegeetti voi omaksua merkityksen, ottaa sen haltuunsa ja soveltaa sen itseensä. Hän haluaa tehdä vieraasta merkityksestä tutun, tehdä siitä omansa. Hän siis tavoittelee oman itseymmärryksensä laajentamista toisen ymmärtämisen kautta. Kaikki hermeneutiikka on täten, eksplisiittisesti tai implisiittisesti, itsen ymmärtämistä toisen ymmärtämisen kiertotietä kulkien.

En siis epäröi sanoa, että hermeneutiikka täytyy ympätä fenomenologiaan, ei vain *Logische Untersuchungen* -teoksen merkitysteorian tasolla, vaan *cogito*-problematiikan tasolla, sellaisena kuin se paljastuu *Ideen I* -teoksesta ja *Méditations cartésiennes* -teoksesta. Mutta en epäröi myöskään sanoa, että siirretty oksa muuttaa villin kasvin! Olemme jo nähneet, kuinka kaksiselitteisten merkitysten tuominen semanttiselle kentälle pakottaa hylkäämään yksiselitteisyyden ideaalin, jota *Logische Untersuchungen* -teos suosittelee. Nyt täytyy ymmärtää, että liittäessämme moniselitteiset merkitykset tietoon itsestä, me muutamme *cogito*-problematiikkaa perustavanlaatuisella tavalla. Ennakoiden voin sanoa, että tämä refleksiivisen filosofian sisäinen uudistus oikeuttaa myöhemmin sen, että paljastamme siinä eksistenssin uuden ulottuvuuden. Mutta ennen kuin sanomme, kuinka *cogito* särkyä, kerromme kuinka se rikastuu ja syvenee hermeneutiikkaan turvautumisen myötä.

Pohtikaamme sitä, mitä itseys merkitsee itseymmärryksessä kun omaksumme psykoanalyttisen tulkinnan merkityksen tai tekstuaalisen eksegeetiikan merkityksen. Itse asiassa emme tiedä sitä etukäteen vaan jälkeinpäin, vaikka itsen ymmärtämisen halu yksin on ohjannut tätä merkityksen omaksumista. Miksi asia on näin? Miksi itseyttä, joka ohjaa tulkitseminen, ei voida saada takaisin kuin tulkittamisen tuloksena?

Kahdesta syystä: aluksi on todettava, että kuuluisa kartesiolainen *cogito*, joka käsittää itsensä suoraan epäilyksen kokemuksesta, on totuutena yhtä tyhjä kuin se on kiistämätönkin. En kiellä, etteikö se olisi totuus. Se on totuus, joka asettaa itse itsensä, eikä sitä siksi voi johtaa johtopäätöksensä eikä verifioida. Se on samalla sekä olennon että teon asettamista: sekä eksistenssin että ajatteluoperaation asettamista. Minä olen, minä ajattelen. Olemassa oleminen on minulle ajattelemista; olen olemassa sikäli kuin ajattelen. Mutta tämä totuus on turha totuus, se on kuin ensimmäinen askel, jota ei enää voi seurata

mikään toinen askel niin kauan kuin *ego cogiton egoa* ei tavoiteta uudestaan objektiensa, teostensa ja lopulta tekojensa peilissä. Reflektio on sokea intuitio, ellei se välity sen kautta, mitä Dilthey kutsui ilmaisuiksi, joissa elämä objektiivouuu. Jean Nabertin termeillä ilmaistuna reflektio ei voi olla kuin eksistenssin aktin omaksumista. Tämä tapahtuu soveltamalla kritiikkiä teoksiimme ja tekoihimme, jotka ovat merkkejä tästä eksistenssin aktista. Reflektio on näin kritiikkiä, ei kantilaisessa mielessä tieteen ja velvollisuuden perusteluna, vaan siinä mielessä, että *cogitoa* ei voi tavoittaa uudestaan kuin sen elämän dokumenttien selvittämisen kiertotietä kulkien. Reflektio on meidän eksistenssipyrkimyksemme ja olemisen halumme omaksumista teosten kautta, jotka todistavat tästä pyrkimyksestä ja tästä halusta.

Mutta *cogito* ei ole vain totuus, joka on yhtä tyhjä kuin se on kiistämätönkin. Täytyy vielä lisätä, että se on kuin tyhjä paikka, jonka aina täyttää väärä *cogito*. Olemmehan oppineet kaikkien eksegeettisten oppialojen ja erityisesti psykoanalyysin myötä, että muka välitön tietoisuus on ennen kaikkea ”väärä tietoisuus”; Marx, Nietzsche ja Freud ovat opettaneet meidät paljastamaan sen juonet. Vastedes täytyy siis liittää väärään tietoisuuteen kohdistuva kritiikki kaikkeen *cogiton* subjektin uudelleen löytämiseen sen elämän dokumenteista. Refleksiivisen filosofian täytyy olla tietoisuuden filosofian täydellinen vastakohta.

Toinen syy liittyy edelliseen. Ei ole vain niin, että ”minä” voidaan tavoittaa uudestaan vain elämän ilmaisuissa, jotka objektiivouvat elämän. Lisäksi tietoisuuden tekstin eksegeetiikka törmää väärän tietoisuuden alustaviin ”virhetulkintoihin”. Kuten olemme tienneet Schleiermacherista lähtien, hermeneutiikkaa on siellä, missä ensin on ollut virhetulkintoja.

Niinpä reflektion pitää olla kaksinkertaisesti epäsuoraa. Ensimmäisenäkin sen takia, että eksistenssi osoittaa ja todistaa itsensä vain elämän dokumenteissa. Mutta myös sen takia, että tietoisuus on ensin väärä tietoisuus ja että väärinymmärtämisestä tulee aina nousta korjaavan kritiikin avulla ymmärtämiseen.

Tämän toisen, refleksiiviseksi kutsumani vaiheen lopuksi haluaisin osoittaa, kuinka ensimmäisen, semanttiseksi nimitämäni vaiheen tulokset voidaan vahvistaa.

Ensimmäisessä vaiheessa lähdimme siitä tosiasista, että kieli ei tyhjene yksiselitteisiin merkityksiin. On tosiasia, että syllisen tietoisuuden tunnustus taivaltaa häpeätahrain, synnin tai culpan symboliikan keinoin. On tosiasia, että torjuttu halu ilmenee symboliikassa, joka todistaa pysyvyytensä unien, sananlaskujen, legendojen ja myyttien kautta. On tosiasia, että pyhä ilmenee kosmisten elementtien, taivaan, maan, veden ja tulen symboliikassa. Mutta tämän kaksiselitteisen kielen filosofinen käyttö on altis loogikon vastaväitteelle, jonka mukaan kaksiselitteinen kieli voi tarjota vain harhaanjohtavia argumentteja. Hermeneutiikan perustelu voi olla perinpohjainen vain, jos refleksiivisen ajattelun luonteesta itsestään etsitään kaksimerkityksisyyden logiikan periaatetta. Niinpä tämä logiikka ei ole enää formaalia logiikkaa, vaan transsendentaalista logiikkaa. Se sijoittuu mahdollisuusehtojen tasolle. Ei luonnon objektiivisuuden ehtojen, vaan meidän olemisen halumme haltuun ottamisen ehtojen. Tässä mielessä hermeneutiikalle ominaista kaksiselitteisyyden logiikkaa voi kutsua transsendentaaliseksi. Jos keskustelua ei viedä tälle tasolle, ajaututaan nopeasti kestäväntömään tilanteeseen, kun yritetään turhaan pitää keskustelu vain semanttisella tasolla ja tehdä yksiselitteisten merkitysten lisäksi tilaa myös kaksiselitteisille merkityksille. Periaatteellista

eroa kahdenlaisen kaksiselitteisyyden – eksegeettisten tieteiden kohtaaman lisämerkityksen myötä syntyvän kaksiselitteisyyden ja logiikan vainoaman merkityssekaannuksesta johtuvan kaksiselitteisyyden – välillä ei voida perustella semanttisella tasolla. Samalla tasolla ei voi olla kahta logiikkaa. Vain reflektioproblematiikka oikeuttaa kaksiselitteisyyden semantiikan.

## V. Eksistentiaalinen vaihe

Meitä kielen problematiikasta reflektioproblematiikkaan kuljettaneen matkareitin lopussa haluaisin osoittaa, kuinka eksistenssin problematiikka voidaan tavoittaa takautuvasti. Ymmärtämisen ontologia, jota Heidegger suoraan kehittää tietämisen tavalla olemisen tavalla korvaavalla tarkastelun äkkinäisellä ylösalaisin kääntämisellä, voi olla meille, jotka etenemme epäsuorasti ja asteittain, vain horisontti eli päämäärä. Se ei voi olla perusajatus. Eriytetty ontologia on käsityskykymme ulkopuolella: Vain tulkitsemisen liikkeessä havaitsemme tulkitun olemisen. Ymmärtämisen ontologia jää mukaan vedetyksi tulkitsemisen metodologiaan, väistämättömän ”hermeneuttisen kehän” mukaisesti, jonka Heidegger itse on opettanut meidät hahmottelemaan. Edelleen, vain kilpailevien tulkintojen konfliktissa havaitsemme jotain tulkitusta olemisestä: Yhdenmukaistettu ontologia on metodillemme yhtä luoksepääsemätön kuin eriytetty ontologiakin. Kullakin kerralla kukin hermeneutiikka paljastaa aspektin eksistenssistä, joka perustaa sen metodina.

Tämän kaksinkertaisen varoituksen ei kuitenkaan pidä johtaa meitä luopumaan refleksiivisen ja semanttisen analyysin ontologisten perusteiden selvittämisestä. Sekoittunut ontologia, ja vielä enemmän rikkoutunut ontologia, on vielä ja jo ontologia.

Seuraamme psykoanalyysin filosofisen tarkastelun meille ehdottamaa ensimmäistä reittiä. Mitä voimme odottaa siltä fundamentaaliontologian kannalta? Kahta asiaa: Ensinnäkin todellista klassisen, subjektia tietoisuutena pitävän problematiikan viraltapanaa ja sen jälkeen haluna käsitetyksen eksistenssi-problematiikan restauraatiota.

Juuri tietoisuuden kritiikin kautta psykoanalyysi suuntaa kohti ontologiaa. Tulkinta, jonka se ehdottaa meille unista, fantasioista, myyteistä ja symboleista, kiistää aina jossain määrin tietoisuuden vaatimuksen korottaa itsensä merkityksen alkupe- räksi. Kamppailu narsismia, joka on freudilainen vastine vää- rälle *cogitolle*, vastaan johtaa paljastamaan kielen juurtumisen haluun, elämän vietteihin. Tähän ankaraan koulutukseen an- tautuva filosofi päätyy harjoittamaan todellista subjektiiv- suuden askeesia. Hän sallii merkityksen alkuperän riistämisen itseltään. Tämä poisrepäisy toki on jälleen yksi reflektion vaihe, mutta siitä pitää tulla kaikkein arkaaisimman objektin, itseiden, tosiasiallinen menettäminen. Reflektion subjektista pitää näin ollen sanoa samaa, mitä *Evankeliumi* sanoo sielusta: Se täytyy kadottaa, jotta sen voisi pelastaa. Koko psykoanalyysi puhuu symbolisesti uudelleen tavoitettavista kadotetuista objekteista. Refleksiivisen filosofian täytyy liittää tämä huomio omaan teh- tävänsä. Itseys pitää menettää, jotta minus voidaan löytää. Tämän takia psykoanalyysi on, jos ei varsinaisesti filosofinen oppiala, niin ainakin oppiala filosofia varten. Tiedostamaton pakottaa filosofin käsittelemään merkitysten järjestystä tasolla, joka on siirtynyt erilleen suhteessa välittömään subjektiin. Juuri tämän freudilainen topologia opettaa. Kaikkein arkaaisimmat merkitykset järjestyvät merkityksen ”paikassa”, joka on erillään siitä paikasta, jossa välitön tietoisuus pysyttelee. Tiedostamat-

toman realismi, representaatioiden, fantasioiden, oireiden ja symboleiden topografinen ja ekonominen käsittely ilmenee lopulta ikään kuin egon ennakkoluuloista vapautetun herme- neutiikan ehtona.

Näin Freud kutsuu meitä esittämään uudelleen kysymyksen merkityksen ja halun välisestä suhteesta, kysymyksen mielen ja energian välisestä suhteesta eli lopulta kielen ja elämän vä- lisestä suhteesta. Tämä oli jo Leibnizin ongelma *Monadolo- giassa*. Kuinka representaatio liittyy haluun? Tämä oli samoin Spinozan ongelma Etiikan kolmannessa kirjassa. Kuinka ide- oiden adekvaation asteet ilmentävät conatuksen, meitä konsti- tuoivan pyrkimyksen, asteita? Omalla tavallaan psykoanalyysi vie meidät takaisin saman kysymyksen äärelle. Kuinka merki- tysten järjestys sisältyy elämän järjestykseen? Tämä regressio merkityksestä haluun on merkki mahdollisesta reflektion ylit- tämisestä matkalla kohti eksistenssiä. Nyt voidaan oikeuttaa ilmaisu jota ennenäikaisesti käytimme edellä. Väitin, että ym- märtämällä itseämme me omaksumme olemisen halumme tai eksistoimispyrkimyksemme merkityksen. Eksistenssi, kuten voimme nyt asian esittää, on halu ja pyrkimys. Kutsumme sitä pyrkimykseksi korostaaksemme sen dynamismia ja sen positiiv- ista energiaa ja kutsumme sitä haluksi osoittaaksemme siihen kuuluvan puutteen ja vajavuuden. Eros on Poroksen ja Penian poika. Näin ollen *cogito* ei ole enää se vaateli ja mahtaileva teko, joka se alun perin oli; tarkoitan sen vaatimusta asettaa itse itsensä. Se ilmenee jo olemiseen asetettuna.

Mutta jos reflektioproblematiikka voi ja jos sen täytyy ylittää itsensä eksistenssin problematiikassa, kuten psykoana- lyysin filosofinen käsittäminen ehdottaa, tämä ylittäminen ta- pahtuu aina tulkitsemisessä ja tulkitsemalla. Halun juonia selvi- tettäessä paljastuu merkityksen ja reflektion alkujuuressa oleva halu. Tätä halua ei voi nostaa tulkitsemisen prosessin ulko- puolelle, se pysyy aina tulkittuna olevana. Aavistan sen tietoi- suuden arvoitusten takana, mutta en voi tarttua siihen sellai- sanaan, ilman että samalla tekisin siitä viettimytologiaa, kuten toisinaan tapahtuu psykoanalyysin karkeissa muodoissa. Tul- kitsemistyön myötä *cogito* löytää itsensä takaa jotakin, jota voidaan kutsua subjektin arkeologiaksi. Eksistenssi näkyy läpi tämän arkeologian myötä, mutta se pysyy mukaan vedettynä ja sekoitettuna selvittämisen liikkeeseen, jonka se synnyttää.

Hermeneutiikkana käsitetty psykoanalyysi pakottaa meidät tekemään tätä selvittämisen liikettä, samoin kuin muut herme- neuttiset metodit, kukin omalla tavallaan. Eksistenssi, jonka psykoanalyysi paljastaa, on halun eksistenssi. Se on eksistenssi haluna, joka tulee ilmi subjektin arkeologiassa. Jokin toinen hermeneutiikka – esimerkiksi hengen fenomenologian herme- neuttiikka – ehdottaa toista tapaa merkityksen alkuperän siir- tämiseksi niin, että se ei enää ole subjektin takana, vaan sen edessä. Sanoisin kernaasti, että on olemassa Jumalan tule- misen hermeneutiikka, hänen lähestyvän valtakuntansa herme- neuttiikka, joka representoi tietoisuuden profetiaa. Tämä viime kädessä synnyttää Hegelin *Hengen fenomenologian*. Vetoan siihen tässä yhteydessä, koska sen tulkitsemisen tapa on täysin vastakkainen Freudin tulkitsemisen tavalle. Psykoanalyysi eh- dottaa meille regressiota kohti arkaaista, hengen fenomenologia puolestaan ehdottaa meille liikettä, jonka mukaan jokainen hahmo tavoittaa merkityksensä, ei siinä mikä edelsi, vaan siinä mikä seuraa. Tietoisuus on näin saatu itsen ulkopuolelta, itsen edestä kohti liikkeessä olevaa merkitystä, jonka jokainen vaihe kumoutuu ja pidetään hallussa seuraavassa. Näin subjektin te- leologia on vastakkainen subjektin arkeologialle. Meidän ehdo-

tuksemme kannalta on tärkeää, että tämä teleologia, samoin kuin freudilainen arkeologia, rakentuu vain tulkitsemisen liik-keessä, jossa hahmo ymmärretään toisen hahmon kautta. Henki toteutuu vain tässä kulussa hahmosta toiseen. Henki on juuri tämä hahmojen dialektiikka, jonka kautta subjekti tempaistaan lapsuudestaan, repäistään arkeologiastaan. Tämän takia filosofia pysyy hermeneutiikkana eli piilomerkityksen lukemisena ilmimerkityksen tekstistä. Tämän hermeneutiikan tehtävä on osoittaa, että eksistenssi ilmenee puheena, mielenä ja reflektiona vain ryhtymällä kaikkien kulttuurin piirissä päivänvaloon tulevien merkitysten jatkuvaan eksegetiikkaan. Eksistenssistä tulee itsensä – ihminen ja täysi-ikäinen – vain, kun se ottaa haltuunsa ja soveltaa itseensä tämän merkityksen, joka sijaitsee aluksi ”ulkopuolella”, teoksissa, instituutioissa ja kulttuurin monumenteissa, joissa hengen elämää on objektiivoinut.

Uskonnonfenomenologiaa – kuten Van der Leeuwin ja Mircea Eliaden uskonnonfenomenologiaa – täytyy pohtia tämän saman ontologisen horisontin puitteissa. Kuten fenomenologia, se on vain kuvausta riitistä, myytistä ja uskosta eli käytökseen, kielen ja tunteen muodoista, joiden kautta ihminen suuntautuu ja viittaa ”pyhään”. Mutta vaikka fenomenologia voi jäädä tälle deskriptiiviselle tasolle, tulkitsemistyön uusi refleksiivinen lähestymistapa kurkottaa kauemmas. Ymmärtäessään itsensä pyhän merkeissä ja niiden kautta ihminen suorittaa niin radikaalin itsensä hylkäämisen kuin vain on mahdollista. Tämä hallinnasta luopuminen ylittää sen, mitä psykoanalyysi ja hegeliläinen fenomenologia, erillisinä tai jos niiden vaikutukset yhdistetään, aiheuttavat. Arkeologia ja teleologia paljastavat vielä *arkhen* ja *teloksen*, jotka subjekti voi hallita ja järjestää ne ymmärtäessään. Näin ei ole enää uskonnonfenomenologiassa ilmenevän pyhän suhteen. Se osoittaa ja nimeää symbolisesti kaiken arkeologian alfan ja kaiken teleologian omegan. Näitä alfaa ja omegaa subjekti ei voi hallita. Pyhä puhuttelee ihmistä ja tämän puhuttelun myötä se ilmenee ihmisen eksistenssiä hallitsevana, koska pyhä asettaa ihmisen eksistenssin absoluuttisesti pyrkimyksenä ja olemisen haluna.

Näin nämä kaikkein vastakkaisimmat hermeneutiikat osoittavat kukin omalla tavallaan ymmärtämisen ontologisten juurten suuntaan. Kukin kertoo omalla tavallaan itseyden riippuvuudesta eksistenssistä. Psykoanalyysi osoittaa tämän riippuvuuden subjektin arkeologiassa, hengen fenomenologia hahmojen teleologiassa, uskonnonfenomenologia pyhän merkeissä.

Tällaiset ovat tulkitsemisen ontologistet seuraukset.

Tässä ehdotettu ontologia ei ole erotettavissa tulkitsemisestä. Se jää sisään otetuksi kehään, jonka muodostavat yhdessä tulkitsemistyön kokonaisuus ja tulkittu oleminen. Se ei siis ole voitokas ontologia. Se ei ole edes tiede, koska se ei voi välttää tulkitsemisen riskiä. Se ei voi edes täysin välttää sisällissotaa, joka hermeneutiikkojen välillä vallitsee.

Huolimatta epävakaisuudestaan tämä sotaisa ja rikkoutunut ontologia voi väittää, että kilpailevat hermeneutiikat eivät ole pelkkiä ”kielipelejä”, kuten asia olisi, jos niiden totalitaariset vaatimukset jäisivät vastakkaisiksi vain kielen tasolla. Lingvistiselle filosofialle kaikki tulkinnat ovat yhtä päteviä sen teorian puitteissa, joka perustaa kyseessä olevan lunnann säännöt. Nämä yhtä pätevät tulkinnat pysyvät ”kielipeleinä”, joiden sääntöjä voidaan mielivaltaisesti muuttaa niin kauan, kunnes osoitetaan, että jokaisen ”kielipelin” perusta on tietystä eksistentiaalisessa funktiossa. Täten psykoanalyysin pe-

rusta on subjektin arkeologiassa, hengen fenomenologian teleologiassa, uskonnonfenomenologian eskatologiassa.

Voidaanko tätä pidemmälle edetä? Voidaanko nämä eri eksistentiaaliset funktiot liittää yhtenäiseksi hahmoksi, kuten Heidegger yritti tehdä *Olemisen ja ajan* toisessa osassa? Tämän kysymyksen tutkimuksemme jättää vaille lopullista vastausta. Mutta vaikka kysymys jää lopullista vastausta vaille, se ei ole toivoton kysymys. Arkeologian, teleologian ja eskatologian dialektiikassa ilmenee ontologinen rakenne, joka kykenee kokemaan kielellisellä tasolla riitasointuiset tulkinnat. Mutta tätä koherenttia olevan hahmoa, joka me olemme ja johon kilpailevat tulkinnat sijoittautuvat, ei ole annettu muutoin kuin tässä tulkintojen dialektiikassa. Tässä mielessä hermeneutiikkaa ei voi välttää tai ohittaa. Vain symbolisten hahmojen ohjaama hermeneutiikka voi osoittaa, että nämä eksistenssin eri modaaliteetit kuuluvat yhtenäiseen problematiikkaan, sillä kaikkein rikkaimmat symbolit lopultakin varmistavat moninaisten tulkintojen yhtenäisyyden. Vain ne sisältävät kaikki vektorit, regressiiviset tai progressiiviset, jotka eri hermeneutiikat erottavat. Todelliset symbolit sisältävät suurimman osan kaikista hermeneutiikoista. Niistä, jotka ovat suuntautuneet uusien merkitysten ilmaantumisesta kohti ja niistä, jotka ovat suuntautuneet kohti arkaaisten fantasioiden uudelleen ilmestymistä. Tässä mielessä olemme johdannosta lähtien esittäneet, että eksistenssi, josta hermeneuttinen filosofia voi puhua, pysyy aina tulkittuna eksistenssinä. Tulkitsemistyössä tämä filosofia paljastaa itseyden riippuvuuden eri tavat. Sen riippuvuuden subjektin arkeologian myötä nähdystä halusta, sen riippuvuuden oman teleologiansa myötä nähdystä hengestä, sen riippuvuuden oman eskatologiansa myötä nähdystä pyhästä. Kehittämällä arkeologian, teleologian ja eskatologian reflektio kukistaa itse itsensä reflektiona.

Täten ontologia on todellakin kielestä ja reflektiosta aloitettavan filosofin luvattu maa. Mutta, Mooseksen tapaan, puhuva ja reflektioiva subjekti saa vain nähdä luvattun maan ennen kuolemaansa.

## Viitteet

1. Dilthey Wilhelm, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900). *Gesammelte Schriften. Band V*. B. G. Teubner, Stuttgart 1982. Suom. huom.
2. Ricœur Paul, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Livre II. La symbolique du mal*. Aubier, Paris 1988 (1960). Suom. huom.

JUHANI VÄHÄMÄKI

## Gianni Vattimo

### – suomentajan alkusanat

GIANNI VATTIMO ON yksi tunnetuimpia italialaisia filosofejia. Hän opiskeli Torinossa 1950-luvulla eksistentialistifilosofi Luigi Pareysonin oppilaana. Jatko 60-luvun alussa opintojaan Gadamerin luona Heidelbergissa. Vattimo käänsi ja toimitti italiaksi Gadamerin teoksen *Totuus ja metodi* ja eräitä muita Gadamerin keskeisiä kirjoituksia. Vattimon mielestä Gadamer ei ainoastaan ”urbanisoinut heideggerilaista provinsia” (Habermasin kuuluisan luonnehdinnan mukaan), vaan ennen kaikkea humanisoi sen. Yhtälailla Vattimon ja Gadamerin suhteesta voitaisiin sanoa, että Vattimo on pyrkinyt ontologisoimaan hermeneutiikan. Se ei kuitenkaan ole merkinnyt yksiselitteisesti paluuta Heideggerin radikalismiin, jonka mukaan yhteiskuntamme ja elämämme uudistaminen ei riipu meistä, vaan olemisesta itsestään, siksi (Heideggerin mukaan) ”vain Jumala voi meidät pelastaa”. Niin Vattimolle kuin Gadamerillekin länsimainen perinne on edelleen täynnä mahdollisuuksia, jotka on elvytettävä asettamalla teknis-tieteellistä totuuskäsitystä ja objektivistista totuuskäsitystä vastaan ajatus totuudesta yhteiskunnallisena dialogina eikä ihmisellä ole mitään syytä alistua odottamaan kohtalonsa täyttymistä. Puolittain leikkillisesti voitaisiin sanoa, että näistä kolmesta filosofista Heidegger on kristillisin, Gadamer pakanallisin ja Vattimo jossain heidän välillään. Käytännössä Vattimo osallistuu aktiivisesti yhteiskunnalliseen dialogiin niin kirjoituksissaan kuin poliittisessa toiminnassaan (hän on tällä hetkellä Europarla-

mentin jäsen ja tärkeä vaikuttaja Italian demokraattisen vasemmiston piirissä). Hän on elämässä jollain tavoin onnistunut inkarnoimaan hermeneutiikan filosofisen ohjelman: filosofoimaan yhteiskunnallista dialogia ja yhteiskunnallistamaan filosofiaa (tekemättä filosofiasta silti metafyyssistä objektiivisen oikean hyvän elämän julistusta).

Artikkeli ”Rationaalisuuden rekonstruktio” on esimerkki siitä, mitä voitaisiin ehkä luonnehtia hermeneuttiseksi opportunismiksi. Siinä ilmenee mielestäni myös Vattimon herkkyyys suhteessa yhteiskunnalliseen dialogiin ja siihen, mitä niin sanotusti on ilmassa. Artikkelin johtajatuksena näyttäisi olevan, että hermeneutiikkaa ei enää voida kehittää tieteellisen, laskevan tai mittavaan järjen ja sen universaalien totuuksien kritiikkinä. Vastaavasti hermeneutiikka ei voi enää korostaa merkitysten kulttuurista tai historiallista luonnetta. Miksi näin on? Ilmiselvästi siksi, että näistä hermeneutiikan perinteisistä keppihevostista on tullut normi ja yleinen mielipide. Hermeneutiikka ja sen historiallinen totuuskäsitys on voitanut, mutta samalla hermeneutiikka on menettänyt hampaansa. Se on menettänyt argumentatiivisen ja kriittisen luonteensa. Hermeneutiikka toistaa samoja itsestäänselvyyksiä kuin sosiologia, kulttuurintutkimus tai mikä tahansa muu humanistinen tutkimussuunta. Yhteiskunnallinen dialogi, ylipäättään hermeneutiikan dialogisuus sen perustana sammuu kun kaikki sanovat vain saman. Hermeneutiikasta tulee ikään kuin objektiivinen tieteellinen



totuus, joka kaikkien on hyväksyttävä vailla kiistämisen mahdollisuutta. Murtaakseen tämän ”hermeneuttisen kehän” Vattimo yrittää artikuloida entistä tarkemmin hermeneutiikan alkuperäisen innoituksen, tai, toisin sanoen, vastata hermeneutiikan historiallisesta alkuperästä tulevaan kutsuun. Toisin sanoen, hän yrittää omalta osaltaan jatkaa dialogia ja samalla Gadamerin perintöä. Kuten hän itse sanoo: ”Muistan, että kerran, puhuessaan kuolemasta, Gadamer sanoi minulle: ihminen on olento, joka on joskus hereillä ja joskus nukkuu. Kuolema ei ole paljon enempiä kuin pidentynyt uni, sitä ei siksi tarvitse pelätä paljoa, kunhan jatkuu, vaikka ilman meitä, se loputon dialogi, joka (kuten eräs Hölderlinin säe sanoo) muodostaa ihmisyytemme olemuksen”.

Vattimolta on suomennettu teokset *Läpinäkyvä yhteiskunta* (Gaudeamus 1989), *Uskon että uskon* (Nemo 1999) ja *Tulkinnan etiikka* (Tutkijaliitto 1999). Näistä erityisesti tulkinnan etiikka käsittelee hermeneutiikan ongelmia.

GIANNI VATTIMO

# Rationaalisuuden rekonstruktio<sup>1</sup>

**H**ermeneutiikkaa on usein syytetty 1900-luvun ensimmäisten vuosikymmenten eurooppalais-mannermaista filosofiaa luonnehtivan irrationalismin äärimmäiseksi ilmaukseksi. Syytöksen esittävät niin historistisen rationalismin (esimerkiksi eräät Lukácsin epigonit) kuin uuspositivistisen skientisminkin kannattajat. Syytös on osin oikeutettu, jo siksi, että hermeneutiikan perusteet – ensisijaisesti heideggerilainen ontologia – ovat voimakkaan poleemisessa suhteessa näihin kahteen edellä mainittuun rationalismin muotoon. Eikä hermeneutiikka pidä niitä toisilleen vastakkaisina, vaan päinvastoin saman metafyy-sisen järjen kehityksen kahtena eri vaiheena. Koska molemmat edellä mainitut rationalismin muodot ovat menettäneet hege-monisen asemansa kulttuurissamme, on irrationalismisyytös saanut viime aikoina heikomman muodon. Nyt siinä korostetaan, että hermeneutiikkaan kuuluu enemmän tai vähemmän julkilausutusti kieltäytyminen argumentoinnista. Argumentoinnin se korvaa runollisen luovuuden kaltaisella tai sitten puhtaan narratiivisella tavalla filosofoida. Tarkoitukseni on väittää, että

a) tämä syytös irrationalismista ei ole täysin perusteeton, tai ainakin se osoittaa vaaran, joka on todellinen yleisimmissä ja eniten keskustelluissa hermeneuttisissa teorioissa;

b) hermeneutiikka voi ja sen täytyy torjua irrationalismisyytös kehittämällä alkuperäisten edellytystensä perustalta täsmällisemmin omaa erityistä rationaalisuuskäsitystään, joka – palaamatta metafyy-sisen perinteen perustaviin menettelytapoihin – ei täydellisesti kumoa filosofisen diskurssin erityispiirteitä ja erillisyyttä suhteessa esimerkiksi runouteen ja kirjallisuuteen. ”Hermeneutiikan rationaalisuus” tai hermeneuttinen rationaalisuus pyrkii erityisesti torjumaan tämän viimeisen, heikon syytöksen irrationalismista, syytöksen, joka laskee sen varaan, että hermeneuttisesta teoriasta puuttuu argumentaatio. Samalla se voi avata

myös tien ainakin joidenkin klassisempien, historistisen ja tieteellisen rationaalisuuden käsitteiden elvyttämiselle;

c) hermeneuttisen rationaalisuuskäsityksen rekonstruktio on erottamaton hermeneutiikan ja moderniteetin keskinäisen suhteen uudelleen tarkastelusta.

## 1. Hermeneuttinen ”irrationalismi”

Irrationalismisyytökset hermeneutiikkaa kohtaan perustuvat nykyään pääasiallisesti siis heikolle käsitykselle rationaalisuudesta. Rationaalisuus ymmärretään siinä kyvyksi esittää julkisesti tunnistettavia argumentteja yksinkertaisten ”poeettisten” intuitioiden sijaan. Usein tätä heikkoa rationaalisuutta säestävät paljon vahvemman, historistisen tai skientistisen myytin jäänteet. Syytettäessä hermeneutiikkaa irrationalismista puhutaan kuitenkin vähintäänkin teorioista, joissa, kuten esimerkiksi Richard Rorty tekee, erotellaan hermeneutiikka ja epistemologia<sup>2</sup>. Niiden näkökulmasta julkisesti tunnistettavia argumentteja esittävä filosofinen esitys kuuluu kokonaan epistemologian alueelle (sille, jota Kuhn kutsuu normaalitieteeksi<sup>3</sup>), kun taas hermeneutiikka on vain (välttämättä epäargumentatiivista) uuden metaforajärjestelmän, uuden paradigman kohtaamista. Näiden uusien metaforajärjestelmien ymmärtämisellä tai hyväksymisellä ei ole mitään tekemistä todistelun menetelmän tai edes vakuuttavan argumentoinnin kanssa. Kuten tunnettua, Jaques Derrida edustaa Rortyn mielestä hyvin hänen käsitystään hermeneutiikasta. Ei kuitenkaan ole selvää onko derridalainen dekonstruktio Rortylle esimerkillinen tapa kohdata uusia metaforajärjestelmiä vai onko se päinvastoin yksi noista uusista metaforisista kielistä. Ongelma, joka kenties ei ole marginaalinen eikä turha, on todennäköisesti tekemisissä toisen, radikaalimman kysymyksen kanssa: Onko rortylainen erottelu hermeneutiikan ja epistemologian välillä epistemologinen, siis argumentatiivinen, vai hermeneuttinen ja ”poeettinen”? Tämä näkökulma näyttää todennäköisesti vain muodolliselta, tai suoranaisesti harhaanjohtavalta. Seuraavassa yritän kuitenkin osoittaa, että se päinvastoin on olennainen hermeneuttista rationaalisuuden käsitettä rekonstruoitaessa. Siinä määrin kuin ongelmalla voi Rortylle olla mitään mieltä, uskon, että hänen vastauksensa siitä, miten hän ajattelee Derridaa, olisi, että derridalainen dekonstruktio on esimerkillinen tapa harjoittaa hermeneutiikan kaltaista filosofiaa ja siis kohdata ja kuunnella uusia metaforajärjestelmiä. Sikäli kuin tämä tapa harjoittaa filosofiaa ei tarjoa mitään perusteluja omalle ensisijaisuudelleen, on se siksi loppujen lopuksi ”poeettinen”, luova propositio uudesta paradigmasta, uudesta metaforisesta kielestä. Olkoon Rortyn Derrida-kuvauksen tarkkuus mikä tahansa (luulen, että Derrida ei siitä ole vakuuttunut), se on kuitenkin hyvä esimerkki siitä, mitä kriitikot kutsuvat hermeneutiikan irrationalismiksi. Hermeneutiikka nojaa Heideggeriin torjuessaan totuuden korrespondenssiteorian. Lausuma voidaan todentaa tietyn avautumisen sisällä, joka tekee mahdolliseksi sen verifiointin tai falsifiointin, ja avautuminen on jotakin johon täälläolo, *Dasein*, kuuluu ja joka ei ole sen käytössä, se on projekti tai heitetty projekti. Nyt johtometafora totuuskäsitteelle ei enää ole käsittäminen, ”ottaminen” (*Begriff*),

vaan asuminen: totuuden sanominen merkitsee, että ilmaistaan – näytetään, artikuloidaan – kuuluminen avautumiseen, johon ollaan aina jo heitettyjä. Ei ole sattuma, että Heidegger kommentoi niin usein Hölderlinin säkeitä ihmisen runollisesta asumisesta: ”dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde”. Jos totuuden johtometafora on asuminen, kokemus totuudesta muuttuu välttämättä poeettiseksi tai esteettiseksi – juuri siten kuin käy rortylaisessa erottelussa hermeneutiikan ja epistemologian välillä.

Tässä kohden hermeneuttista irrationalismia voidaan luonnehtia myös toisella termillä: estetisminä. Tämä vaikuttaa paradoksaaliselta, mikäli ajatellaan, että esteettisen tietoisuuden kritiikki on yksi Gadamerin *Totuuden ja metodin* tärkeimpiä lähtökohtia. Tämän paradoksin pitäisi osoittaa se tosiasia, että mikäli hermeneutiikka päättyy estetismiksi, näin käy todennäköisesti siksi, että se on luopunut omasta alkuperäisestä inspiraatiostaan, jonka pitäisi, ainakin Gadamerin kanonisen käsityksen mukaan, ajaa sitä nimenomaan päinvastaiseen suuntaan kuin estetismi, siis rationaalisuuden elvyttämisen suuntaan.

Yritän hyvin ylimalkaisesti kuvata ja tarkastella joitakin suurta osaa nykyhermeneutiikkaa läpäiseviä irrationalistisen estetiimin muotoja siinä epäargumentatiivisuuden merkityksessä, joka sanalla irrationalismi tässä on. Rortyn tekemän hermeneutiikan ja epistemologian toisistaan erottamisen – joka ei ole pelkästään kuvaileva, kuten on helppo ymmärtää – lisäksi viittaa tässä yhteydessä Derridan dekonstruktionismiin. Jätän sivuun kysymyksen – joka ei millään muotoa ole irrelevantti – josko Derridaa voidaan pitää hermeneuttisena ajattelijana: mielestäni kyllä, ainakin siinä mielessä, että se mitä Derrida tekee on olennaisilta osin analogista heideggerilaiselle *An-denkenille*, jolla myös on syvälinen dekonstruktiivinen merkitys. Derridan ero suhteessa hermeneutiikan toiseen heideggerilaiseen päähaaraan, siis Gadameriin, näyttää minusta merkitsevän vain sitä, että Derrida on taivuttanut Heideggerin perinnön eri tavoin, mutta luultavasti yhtä oikeutetusti eikä varmastikaan vähemmän merkittävästi.

Derridalainen dekonstruktionismi on luonnehdittavissa suhteessa siihen, että ajattelunsa kehittyessä Derrida on filosofisessa käytännössään ja tulkinnassaan nostanut etusijalle *coup de dés'n* mallarmélaisen arkkityypin. Näin hän on tehnyt *Grammatologian* johdantoluvussa (”Kirjan loppu ja kirjoituksen alku”) nähtävissä olevan paljon argumentatiivisemmän katsantokannan sijaan. Siinä Derrida näytti perustelevan sen, mitä voisimme kutsua grammatologiseksi käännteeksi, viittamalla eräänlaiseen aikakauden muutokseen. Argumentti, kuten muistetaan, oli suurin piirtein seuraava: nykyään, johtuen seikoista, joita on vaikea kuvata tyhjentävästi, sana ”kirjoitus” on ottanut paikan, jota aikaisemmin hallitsi termi ”kieli”. Kieli oli puolestaan hieman aiemmin korvannut joitakin sellaisia termejä kuin toiminta, liike, ajattelu, reflektio, tiedostamaton jne. Loppuilla kirjan sivuilla Derrida jatkoi historiallisten muutosten kuvausta, jotka jollain tapaa selittivät, ja on sanottava että myös perustelivat, ajatuksen grammatologiasta. Kyseinen teksti, sikäli kuin ymmärrän, on eräänlainen *hapax legomenon* Derridan tuotannossa, koska missään muussa tekstissään Derrida ei ole tarjonnut eikä edes ole aikonut tarjota argumentatiivista perustelua ”metodilleen” (monin lainausmerkein) eikä terminologialleen, käsitteilleen jne., joihin hän kerta kerralta kiinnittää huomionsa. (Edellyttääkö hänkin, ääneen sitä sanomatta, hermeneuttis-kehämäisesti ”kaanonin”, yhteisen logoksen, jonkinlaisen kokemuksen?). Dekonstruktivistista ajattelua ei ylipäätään

eikä myöskään kerta kerralta perustella argumentatiivisesti ja myös sen kehittely muistuttaa yhä enemmän – ja tämä on tietenkin sanottu vailla minkäänlaista väheksyntää – performanssia, jonka vaikutusta on vaikea erottaa esteettisestä kokemuksesta: tämä kenties selittää, miksi loppujen lopuksi ei ole olemassa derridalaista ”koulukuntaa”, jolla olisi doktriini, ongelmia käsiteltävinä jne. (Kaiken lisäksi Nietzsche ja hänen Zarathustransa halusivat juuri tätä.) Derridaa, voitaisiin sanoa, ei voi seurata, vaan ainoastaan jäljitellä kuin taiteilijaa. Turha sanoa, että tämä tuskin on Derridan näkökulmasta rajoitus, päinvastoin, piirteensä se on varmasti haluttu. Sen sijaan näkökulmasta, jota tässä puolustan, siihen sisältyy hyvin suuri estetiimin riski – jos se sellainen on – joka on analoginen sen riskin kanssa, joka, niin uskon, on tunnistettavissa Rortyn ajattelussa. Toisin kuin Rorty, ja samalla tavoin kuin suuressa osassa kahdennenkymmenennen vuosisadan jälkimmäisen puoliskon ranskalaista filosofiaa, yksi tämän estetiimin komponenteista on sidos kirjalliseen kokemukseen, ja erityisesti mallarmélaiseen symbolismiin ja kenties vähäisemmässä määrin 1900-luvun avantgardismeihin. Dekonstruktion ja sen erityisteemojen valinnan mielivaltaisuus näyttää minusta todistavan eräänlaisesta symbolistisesta luottamuksesta mahdollisuuteen saavuttaa ”olennainen” tai ainakin sanoa tärkeitä asioita lähtemällä mistä tahansa kohdasta tekstuaalista perinnettä, tai myös kieltä, jonka sisällä olemme. Jos taas korostetaan dekonstruktiivisen valinnan mielivaltaisuuden sijaan Derridan kiinnostusta marginaaleihin – kehyksiin, laitoihin jne. – silloin hyökkää esiin toinen metafysiikka, joka etsii kaanonin ulkopuolelta todellista, tai ainakin autenttisempaa ja arvokkaampaa, joka tulee sanotuksi ja ajatelluksi. Mutta myös tätä katsantokantaa, joka ei Derridalle varmasti enää ole mikään riski, voidaan kutsua estetiiseksi siinä mielessä, että se laajenee boheemin taiteilijan, kirokun runoilijan ja rauhallisesta porvarillisesta yhteiskunnasta ulossuljetun luovan älykön retoriikkaan.

Näyttää siltä, että hermeneutiikan estetismi ja irrationalismi on saanut tässä vaiheessa kaksi eri merkitystä: ensimmäinen merkitys määrittyy suhteessa rortylaiseen hermeneutiikan ja epistemologian erotteluun; siinä uusien metaforajärjestelmien ymmärrys asettuu vastakkaiseksi tieteellis-normaalille toiminnalle, joka argumentoi tietyn annetun ja hyväksytyyn paradigman sisällä. Tämä ymmärrys ei voi olla kuin jonkinlaista esteettistä maailman ”assimiloimista” ja maailmaan ”assimilointumista”. Maailmaan, jonka uusi metaforajärjestelmä, ymmärrettynä Heideggerin *Taideteoksen alkuperän* mielessä taideteokseksi, on avannut. Tässä mielessä assimilatio, mikäli sitä kutsutaan näin, sulkee pois argumentaation, todistelun ja loogisen johdonmukaisuuden. Toisessa mielessä, siis dekonstruktioversiossaan, hermeneutiikka näyttää edellyttävän irrationalismia sikäli kuin se, välttääkseen metafysiikan, kieltäytyy kaikesta omien menettelytapojensa ja valintojensa argumentatiivisesta perustelusta ja esittäytyy pikemminkin *coup de dés'n*. Tämä johtaa kuitenkin ainakin minun mielestäni metafysiisten, ennen muuta symbolististen, taustojen rankkaan paluuseen, joiden myötä luovutaan hermeneutiikan antimetafysiisestä kutsuksesta.

On mahdollista osoittaa yhteys näiden kahden estetiimin muodon, tai version tai taivutusten ja hermeneuttisen irrationalismin välillä palauttamalla mieleen Gadamerin *Totuudessa ja metodissa* kehrittelemää esteettisen tietoisuuden kritiikkiä. Kuten muistamme, noilla sivuilla esteettinen tietoisuus on näkemys, joka pitää taideteosta erillisenä ja suljettuna univer-



sumina, jota lähetystään intuitiivisessa ja täsmällisessä elämyksessä (*Erlebnis*). Gadamerilainen kritiikki näyttääkin soveltuvan ennen muuta Rortyn kantaan ja hänen käsitykseensä hermeneuttisesta teosta kohtaamisena täysin uuden metaforajärjestelmän kanssa. Täysin uudella ja autonomisella taideteoksella, joka tarjoutuu täsmällisen esteettisen elämyksen maisteltavaksi, on vastineensa luovassa nerossa – joka jälkiromantiikan aikana on kadottanut vielä Kantilla läsnä olevat teologis-luonnolliset juurensa ja jäänyt puhtaaksi mielivaltaisuudeksi. Tässä mielessä gadamerilainen kritiikki näyttää puolestaan kykenevältä iskemään myös dekonstruktivisen teon ”nerokkaaseen” mielivaltaisuuteen.

Nämä havainnot näyttävät minusta tärkeiltä, koska yritän näyttää, että mikäli sorrutaan jompaankumpaan kuvailemistani estetismin ja irrationalismin muodoista, hermeneutiikka luopuu omista lähtökohdistaan ja palaa metafysiikkaan. Mutta ennen kaikkea se löytää itsensä esittämästä uudelleen selvästi metafyyssisen käsityksen esteettisestä kokemuksesta.

## 2. Hermeneutiikan ”perusta”

Vaikka Gadamer esteettisen tietoisuuden kritiikissään tarjoaakin hyvän tien ulos hermeneuttisesta estetismin ja irrationalismista, ovat kritiikkojen häntä kohtaan toistuvasti esittämät epäilyt traditionalismista tai päinvastoin, relativismista, ainakin osin oikeutettuja siksi, että hän ei ole koskaan tarkastellut radikaalisti omien lähtökohtiensa perustalta kysymystä hermeneuttisesta ”rationaalisuudesta”. Huolimatta kaikesta rikkaudesta, *Totuus ja metodi* ei tarjoa eksplisiittistä hermeneutiikan ”perustaa”, johon voitaisiin viitata todisteena tai vähintäänkin vakuuttavana argumenttina hermeneutiikan pätevydestä. Yhtäältä näyttää siltä, että hermeneutiikan totuutta Gadamer tukee historiallisen (historiankirjoituksen) ja esteettisen kokemuksen fenomenologisella analyysillä, siis, toisin sanoen, näyttämällä, että sitä, mitä todella tapahtuu kokemuksessamme taideteoksesta tai kohdatessamme menneisyyden tekstejä, ei ole ymmärretty ja tarkasti kuvattu filosofisissa teorioissa, joita hallitsevat skientistiset ennakkoluulot. Jos näin olisi, joutuisimme kuitenkin ajattelemaan, että Gadamer perustaa tulkinnan teoriasaan (metafyyssisesti) todelle ja adekvaatille objektiiviselle kuvaukselle siitä, mitä hermeneuttinen kokemus on todella – mikä olisi ilmeinen ristiriita, kun on tiedossa se polemiikki, jota *Totuus ja metodi* käy kaikkia tieteen ja filosofian vaatimia todellisuuden ”objektiivisen” kuvaamisen vaatimuksia vastaan.

Yhdensuuntainen tälle fenomenologiselle hermeneuttisen kokemuksen analyysille on Totuudessa ja metodissa historiallinen rekonstruktio prosessista, jonka myötä modernien henkítieteiden metodinen itsetietoisuus on kehittynyt tulkintana ymmärretyn yleisen eksistenssifilosofian suuntaan, siis hermeneuttisen ontologian suuntaan. Se, mikä koko kirjassa jää epäselväksi, on näiden kahden – fenomenologis-analyyttisen ja historiallis-rekonstruktivisen – argumentaatiotason suhde. Gadamer osoittaa, että 17. vuosisadalta lähtien tieteellisen metodologian ylivalta on hämärtänyt edeltävän filosofisen perinteen tärkeitä sisältöjä ja käsitteitä, kuten *sensus communis*, tahdikkaus, maku, kulttuuri jne., niiden kaikkine sosiaalisine, käytännöllisine ja esteettisine implikaatioineen. Syyt, joiden vuoksi joudumme puhumaan hämärtämisestä, menetyksestä (vaikka nämä eivät olekaan täsmällisesti termejä joita Gadamer käyttää), näyttävät olevan löydettävissä kokemuksen fenomenologisesta analyysistä, jota kuitenkin ei, kuten edellä on mai-

nitte, tule ymmärtää adekvaatimmaksi kuvaukseksi siitä, mitä ”todella” on tapahtunut, ainakin sikäli kuin Gadamer haluaa välttää ristiriidan itsensä kanssa. Mikäli näin on asianlaita, voi olla, että Rortyn kanta on oikea: ainoa tapa ”ottaa” hermeneuttinen näkökulma filosofissa näyttää olevan kuin lähestyä taideteosta tai diskurssiuniversumia, joka on omaksuttava (mutta miksi? se on ongelma, jonka myös esteettinen kokemus loppujen lopuksi joutuu asettamaan) intuitiivisesti, tai enemmän tai vähemmän kuten antropologi assimiloit (tai assimiloituu) vieraan kulttuurin, jota hän haluaa tutkia ”sisältä”. Mutta tämä tapa ottaa tai assimiloida hermeneuttinen filosofinen kanta olisi ristiriidassa Gadamerin teorian toisen keskeisen kohdan kanssa, nimittäin esteettisen elämyksen ja tietoisuuden kritiikin kanssa. Luulen, että samoista syistä emme voi odottaa, että Gadamer suosittelisi hermeneutiikan omaksumista *coup de des’na*, joka dekonstruktion perspektiivissä näyttää legitimoituvan nimenomaan vain sikäli kuin se on mielivaltainen. Gadamerin näkökulmasta se näyttäisi toistavan perustelemattomasti myöhäis- ja postromanttisen näkemyksen juurettomasta, marginaalisesta ja porvarillisesta yhteiskunnallisesta rationaalisuudesta ulossuljetusta taiteilijanerosta.

Tämän ongelman – kuinka välttää irrationalismi, joka näyttää implisiittiseltä itse hermeneutiikan ”perustalle” – ratkaisu näyttää mahdolliselta yrittämällä radikalisoita *Totuus ja metodi*, jotta tulisi selvemäksi sen ”fenomenologisten” analyysien ja henkítieteiden metodisen itsetietoisuuden rekonstruktion kehityksen suhde. Luulen, että samoista syistä emme voi odottaa, että Gadamer suosittelisi hermeneutiikan omaksumista *coup de des’na*, joka dekonstruktion perspektiivissä näyttää legitimoituvan nimenomaan vain sikäli kuin se on mielivaltainen. Gadamerin näkökulmasta se näyttäisi perustelemattomalta myöhäis- ja postromanttisen näkemyksen toistolta taiteilijasta juurettomana nerona, marginaalisena ja porvarillisesta yhteiskunnallisesta rationaalisuudesta ulossuljettuna. Gadamer itse osoittaa suunnan tälle radikalisoinnille juuri siinä, että hän ei koskaan erota kokemuksen fenomenologista analyysia viittauksesta historialliseen traditioon. Näin tapahtuu esimerkiksi silloin kun hän puhuu *applicatiosta* hermeneuttisen ymmärryksen mallina. Siinä hänen tarkastelunsa perustuu kokonaisuudessaan Aristoteleeseen ja juridisen hermeneutiikan perinteeseen. Sama pätee myös niihin merkitykseltään keskeisiin sivuihin, joilla esteettisen tietoisuuden analyysia ja kritiikkiä viedään eteenpäin jatkuvassa dialogissa Kantin, Kierkegaardin ja yhdeksänsataaluvun estetiikan kanssa. Kaikki tämä merkitsee radikaalisti – ja kenties myös huolimatta Gadamerin omista aikomuksista – että perinteeseen kuulumisen tosiasia ehdollistaa, siis tekee mahdolliseksi ja kvalifioi eksistenssin jokaista ”fenomenologista” (lainausmerkit ovat tässä välttämättömät) analyysia. Myös *coup de des* tulee näin kuvatuksi viittaamalla menneisyydessä eläneen taiteilijan historialliseen kokemukseen. Sen mielivaltaisuus voi tämän seurauksena muodostua kieltäytymisestä selittää miksi valitaan juuri tämä termi ja tämä erityinen historiallinen viittaus. Mutta eikö tämä ehkä ole hermeneutiikan hyvin tuntema tilanne – siitä ketä hallitsevat ennakkonäkemykset, joita ei tunnusteta ja tematisoida sellaisiksi? Eikö tässä ole jotakin sellaista, jota Gadamer kutsuisi *Wirkungsgeschichten* unohtamiseksi tai torjunnaksi? *Wirkungsgeschichten* periaate, *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*in asettamisen vastakkaiseksi esteettiselle tietoisuudelle ja historiankirjoituksen valistukselle osoittaa mahdollista suuntaa hermeneuttisen rationaalisuuden rekonstruktioille – se löytyy siis teesistä, jonka

mukaan taideteos tai teksti tai menneisyyden jälki voidaan ymmärtää vain lähtemällä niiden vaikutusten historiasta, tulkinnoista, joiden kautta ne on välitetty. Se, että Gadamer ei selvitä täysin ”fenomenologisen” ja historiallisen aspektin suhdetta esityksessään, on luultavasti selitettävissä sillä, että omaan teoriaan ei sovelleta riittävästi periaatteita, joihin se tukeutuu. Totuuden ja metodin asettamien lähtökohtien radikalisointi merkitsee siten sen tunnustamista, että hermeneutiikka teoriana voidaan johdonmukaisesti oikeuttaa vain näyttämällä, että se itse ei omalta osaltaan ole mitään muuta kuin hermeneuttisesti hyväksyttävä tulkinta menneisyydestä tai ainakin ”muualta” tulevasta viestistä, johon se itse jossain määrin aina jo kuuluu – koska tämä kuuluminen on itse viestin vastaanoton mahdollisuusehto. Positivistisen skientismin ja objektivismin kritiikki ei olisi radikaalia eikä johdonmukaista mikäli hermeneutiikka vaatisi, että se otetaan niitä adekvaatimpana kuvauksena siitä, mitä kokemus, eksistenssi tai *Dasein* todella on. ”Ei ole olemassa tosiasioita, vain tulkintoja”, kirjoitti Nietzsche<sup>4</sup>, mutta tämä ei ole tosiasian toteamista, vaan nimenomaan ”vain” tulkinta.

Jokseenkin paradoksaalisesti vain radikaali tietoisuus omasta tulkinnallisesta eikä deskriptiivisestä tai objektiivisesta luonteesta takaa hermeneutiikalle mahdollisuuden argumentoida rationaalisesti. ”Järkisyys”, joita hermeneutiikka tarjoaa todistaakseen oman pätevyytensä teoriana ovat modernin filosofian historian tulkinnallista rekonstruktioita. Ne ovat enemmän tai vähemmän sen kaltaisia, joita Nietzsche kehitteli todetessaan, että ”Jumala on kuollut”. Myös tämä toteamus ei ollut eikä sen ollut tarkoitus olla metafysis-deskriptiivinen lausuma Jumalan olemassaolosta. Se oli kulttuurimme historian narratiivinen tulkinta, jonka tarkoitus oli näyttää, että enää ei ole välttämätöntä eikä ”moraalisesti” mahdollista uskoa jumalaan – ainakaan ontoteologisen perinteen Jumalaan. Se on hieman kuin odottaisi (yleisen mielipiteen mukaan) ”loogisesti”, että se, joka on lukenut Marxia, Nietzscheä, Freudia, Wittgensteinia jne. ei voi ”enää” hyväksyä tiettyjä ajatuksia, uskomuksia tai omaksua tiettyjä teoreettisia tai käytännöllisiä näkemyksiä. ”Marxin jälkeen, Nietzschen jälkeen... – sanomme – kuinka voit vielä uskoa, että...?”. Tämä ”jälkeen” ei ole loogisesti pätevä ”edellyttäen että”, vahva perusta, mutta se ei myöskään ole pelkkä toivomus saman maun jakamisesta – se veisi meidät takaisin hermeneuttisen irrationalismin estetiiseen horisonttiin. Ajatus siitä, että mikäli ei ole olemassa loogista perustetta, todistetta, tuo ”jälkeen” voi olla vain esteettinen elämys, osoittaa nimenomaan selvästi oman riippuvuutensa skientismistä. Tietyissä mielessä on totta, että ”malli” hermeneuttiselle totuuskäsitykselle ja hermeneuttiselle totuuskokemukselle on esteettinen malli. Mutta – kuten Gadamer on osoittanut Totuuden ja metodin ensimmäisessä osassa – ei siinä ”estetiikan” merkityksessä, joka on vallinnut Kantin jälkeen ja joka esimerkiksi kuuluu kierkegaardilaisessa ajatuksessa esteettisestä eksistenssistä.

### 3. Hermeneutiikka ja moderniteetti

Kuten alussa sanoin, rationaalisuuden rekonstruktio hermeneutiikan näkökulmasta vaatii ennen kaikkea sitä, että radikaloidaan niitä filosofisia lähtökohtia, joista hermeneutiikka itse on kehittynyt. Se, että kyse on vain radikalisoinnista merkitsee myös sitä, että argumentoinnin tapa, jota olen yrittänyt kuvata viittaamalla Nietzschen fraasiin ”Jumala on kuollut”,

on jo paljolti läsnä nykyhermeneutiikassa, ei ainoastaan Gadamerilla, vaan myös Rortyalla ja paljon selvemmin Derridalla. Länsimaisen metafysiikan psykoterapeuttinen tai ”psykoanalyttinen” dekonstruktio Rortyn teoksessa *Philosophy and the Mirror of Nature*, Derridan monet dekonstruktiviset tekstit, ja luonnollisesti Gadamerin ”historiallinen valmistelu” *Totuuksessa ja metodissa*, ovat ilmiselviä esimerkkejä tämän tyypisestä narratiivis-tulkinnallisesta argumentoinnista. Kuitenkin, jotta päästäisiin todella irti relativismin, irrationalismin ja estetiismin vaarasta, minusta näyttää välttämättömältä, että tuodaan eksplisiittisesti esiin hermeneuttisen diskurssin ontologiset implikaatiot.

Filosofisena teoriana hermeneutiikka ”todistaa” oman pätevyytensä vain viittaamalla historialliseen prosessiin. Se esittää rekonstruktion siitä, joka osoittaa miksi hermeneutiikan ”valinta” – esimerkiksi positivismin sijaan – on perustellumpaa. Voi olla, että muotoilu kuulostaa monen hermeneuttisen filosofin korvissa turhan ankaralta ja kaavamaiselta, mutta minusta se näyttää ensimmäiseltä ja välttämättömältä askeleelta hermeneuttisen rationaalisuuden rekonstruomiseksi.

Kuten olen sanonut, en usko, että Gadamerin teoksessaan tarjoamia modernin filosofian historian tulkinnallisia rekonstruktioita, tai niitä, joita löytyy Nietzschen teoksista tai Rortyn vastaavia teoksessa *Philosophy and the Mirror of Nature*, tai niitä, vaikka kuinka tarkoituksellisesti fragmentaarisia, joita löytyy Derridan teksteistä, voidaan supistaa ”poettisiksi” mielikuviksi. Tässä mielessä ei ole sattuma, että ongelma, jonka ympäriltä hermeneutiikka syntyy ja kehittyy aina näihin päiviin saakka on henkítieteiden (*Geisteswissenschaften*) validiteetti, mutta myös niiden eroavuus pelkistä menneisyyden tai muiden kulttuurien elämänmuotojen puhtaista poettisista representaatioista. Kyse ei ole kehäpäätelmästä, joka falsifioisi hermeneutiikan pätevyuden. Sen sijaan on totta, että hermeneutiikka voi vaatia validiteettia teoriana vain siinä määrin kuin historian tulkinnallinen rekonstruktio on rationaalista toimintaa – siinä on voitava siis argumentoida eikä vain tuntea, *fühlen, Einfühlen* jne.

Ontologia – siinä erityismerkityksessä, joka sillä tässä yhteydessä on ja jonka selitän hetken kuluttua – on tekemisissä kaiken tämän kanssa, koska ilman sitä hermeneutiikka uhkaa näyttäytyä vain eräänlaisena käsitteellisten kaavioiden moninaisuuden teoriana (selittämättömänä ja palautumattomana, hyväksyttynä elämänä itsessään tai metafysistyyppisenä ”viimeisenä” tosiasiana), ja itse vain yhtenä käsitteellisenä kaaviona, joka valitaan pelkästään epäargumentatiivisin perustein – olkoon kyse, kuten Rortyalla, esteettisestä kohtaamisesta uuden metaforajärjestelmän kanssa tai, kuten Derridan avangardistisymbolistinen *coup de dés*. Vain mikäli hermeneutiikan synnyssä ja kehityksessä ei ole kyse pelkästään käsitteellisistä kaavioista (jotka sellaisina eivät kosketa todellista olevaa ”siellä ulkona”), vaan se kuuluu siihen, mitä Heidegger kutsui oleminen kohtaloksi, teoreettinen valinta hermeneutiikan puolesta, ja myös erityiset tulkintavalinnat (kuten derridalainen dekonstruktio), voivat olla jotakin enemmän kuin pelkkiä elämyksiä (*Erlebnisse*) tai akrobaattisia *coup de dés*ta.

Kaavamaisesti: se, mitä voidaan kutsua hermeneutiikan irrationalismiksi, on estetiismiä, jota voidaan löytää Rortyn tai Derridan kaltaisilta kirjoittajilta ja joka on riski myös Gadamerilla, ainakin siinä määrin kuin hän ei tee selväksi sitä tapaa, jolla hermeneutiikka ”todistaa” oman teoreettisen pätevyytensä. Sen selkiyttäminen vaatii, että hermeneutiikka ei pidä enää it-

seen, enemmän tai vähemmän täsmällisesti ja tietoisesti, teorian, joka perustuu kokemuksen ”adekvaatille” fenomenologiselle analyysille. Hermeneutiikka itse on ”vain tulkinta”. Se ei perusta väitettään pätevydestään oletetulle kyvyllään päästä sisään asioihin itseensä. Jotta se seuraisi johdonmukaisesti sitä innoittavaa heideggerilaista totuuden korrespondenssiteorian kritiikkiä, hermeneutiikka voi käsittää itsensä vain vastaukseksi viestiin, tulkinnalliseksi artikulaatioksi kuulumisestaan määrättyyn traditioon (*Über-lieferung*). Tämä traditio ei ole vain ”käsitteellisten kaavioiden seuraamista” – näin ajateltuna se jättäisi vielä ulkopuolelleen metafysisesti ajatellun olevan itsensä, ontos on. Mikäli halutaan välttää kaatumisen takaisin metafysiikkaan, hermeneutiikan on täsmennettävä omaa ontologista taustaansa, toisin sanoen heideggerilaista ajatusta olemisen kohtalosta, joka artikuloituu ketjuna avautumisia, metaforajärjestelmiä, jotka tekevät mahdollisiksi ja määrittävät kokemustamme maailmasta. Hermeneutiikka ymmärretään hetkeksi tämän kohtalon sisällä ja se argumentoi oman pätevytensä tarjoamalla rekonstruktion traditio-kohtalosta, josta se itse tulee. Tämä rekonstruktio on tietenkin itse myös tulkinta, mutta ei ”vain” tulkinta siinä mielessä kuin tähän ilmaukseen sisältyvä vielä ajatus, että sen ulkopuolella on ontos on, joka pysyy tuntemattomana käsitteellisille kaavioillemme. Olemisen kohtalo tapahtuu luonnollisesti vain tulkinnassa eikä sillä ole objektiivis-determinististä pätevyttä: se on *Ge-Schick*, lähetyksen, *Schickung* merkityksessä. Voimme kääntää näin: rationaalisuus, johon yllämme, on se tosiasia, että, koska olemme sidoksissa prosessiin (jo aina, meidät on ”heitetty” siihen), tiedämme jo aina, ainakin tiettyssä määrin, minne olemme menossa ja kuinka pääsemme sinne. Mutta suunnistaaksemme meidän on tulkittava ja rekonstruoitava prosessia mahdollisimman täydellisesti ja mahdollisimman vakuuttavasti. Olisi erehdys uskoa, että kykenemme hyppäämään prosessin ulkopuolelle ja ymmärtämään jollain tavoin sen *arkhen*, periaatteen, olemuksen tai perusrakenteen. Rationaalisuus on vain johtolanka, joka voidaan ymmärtää kuuntelemalla tarkkaavaisesti *Schickung*’in lähetyksiä. Sekä teoreettinen valinta hermeneutiikan puolesta että erityiset tulkintastrategioiden valintamme voidaan oikeuttaa argumentatiivisesti tältä pohjalta.

Tässä ehdotetulla hermeneutiikan ontologisella radikalisoimisella on merkittäviä seurauksia, tai ainakin se saa aikaan eroja. Yksi näistä seurauksista koskee hermeneutiikan suhdetta moderniteettiin – tai toisin sanoen, moderniin ajatteluun nihilismin valtaan nousun ajatteluna. Mikäli hermeneutiikalla ei ole tiettyyn perinteeseen, *Über-lieferung*, joka on erityisesti moderni ajattelu, kuulumisensa ohella muita pätevyden lähteitä, niin sen suhde tähän perinteeseen on ajateltava toisin termein ja paljon myönteisemmin, kuin ovat ne, jotka luonnehtivat esimerkiksi Gadamerin näkemyksiä *Totuudessa ja metodissa*. Hermeneutiikan suhde moderniin skientismiin tai teknisen rationaalisuuden maailmaan ei voi olla vain tai pääasiallisesti poleeminen kieltäminen – aivan kuin kyseessä olisi, jälleen kerran, moderniteetin teoreettisten ja käytännöllisten virheiden vastustaminen todellisemman tiedon ja aidomman olemassaolon näkemyksen avulla. Kyse on päinvastoin siitä, että tunnustetaan ja näytetään, että hermeneutiikka on pikemminkin ”seuraus” moderniteetista eikä sen kieltämistä.

Hermeneutiikalta tämä vaatii, että se kehittää Heideggerin perinnön tärkeää ja kiistanalaista puolta, nimittäin hänen *Ge-Stell*-käsitystään teknis-tieteellisestä maailmasta ymmärrettyinä sekä metafysiikan täyttymisenä että ensimmäisenä ilmoituksena

sen ylittämisestä (tunnetun *Identität und Differenz* -teoksen ”*Ereignissen*” ensimmäistä salamointia” käsittelevän jakson mukaisesti). Hermeneutiikka ei ole teoria, joka asettaa henkítieteiden ensisijaisuudelle perustuvan autenttisen eksistenssin rationalistisen yhteiskunnan vieraantumisen vastakohtaksi. Sen sijaan se on teoria, joka pyrkii ymmärtämään maailmamme teknis-tieteellisen rationalisaation tuottaman olemisen (käsitteen) muutoksen. Ei ole vaikea nähdä, että tämä tapa kehittää hermeneutista diskurssia poikkeaa siitä, joka – esteettisin implikaatioin – luonnehtii muiden muassa, toisistaan suuresti poikkeavia Rortya ja Derridaa. Se saattaisi olla lähempänä Foucaultia ja sitä, mitä hän kutsuu ”aktuaalisen ontologiaksi”.

Moderniteetin teoriana – genetiivin subjektiivisessa ja objektiivisessa merkityksessä – hermeneutiikka saattaisi ainakin osin omaksua kaksi pääasiallista merkitystä, jotka rationaalisuudella on ollut modernissa, siis positivistisiin tieteisiin ja historismiin sidotussa traditiossa. Mitä tieteisiin tulee, niitä ei tulisi enää tarkastella pelkästään tapoina työntää olemisen äärimmäiseen metafysisen unohdukseen, vaan myös yhdessä teknologian kanssa edellytyksinä olemisen merkityksen muutokselle kohti sen post-metafysisistä tapahtumista. Tieteellisen ”esineellistämisen” maailma – kuten Heidegger osoittaa esimerkiksi esseensä *Maailmankuvan aika lopussa* – on myös se, jossa eräänlaisessa inflatorisessa prosessissa (kuvat moninkertaistuvat ja tekevät turhaksi väitteet objektiivisuudesta) olevan metafysisen laatumääre tai *Wesen* pyrkii hajoamaan. Mitä historistiseen rationaalisuuteen tulee, niin on aivan selvää, että hermeneutiikan pätevyden argumentoinnin tavalla on paljon tekemistä historismin kanssa. Toisin kuin metafysisen historismi (Hegel, Comte, Marx), hermeneutiikka ei ajattele, että historian mieli olisi ”fakta”, joka on löydettävä, hyväksyttävä ja jota on seurattava (edelleen kuin metafysiikan viimeistä periaatetta). Historian johtoajatus näyttyy ja annetaan vain tulkintateossa, joka vahvistetaan dialogissa muiden mahdollisten tulkintojen kanssa ja joka auttaa viime kädessä muuttamaan faktista tilannetta sillä tavoin, että tulkinnasta tulee ”tosi”. Toistan, että tästä jälkimmäisestä syystä hermeneutiikan esittämä historian tulkinnallinen rekonstruktio ei ole pelkästään uusi poeettinen sanasto, joka annetaan esteettisessä elämyksessä (*Erlebnis*). Kuinka olisi mahdollista pitää esimerkiksi hegeliläistä filosofista systeemiä, joka väittää olevansa universaalisti pätevä, poeettisena luomuksena? Eikö se olisi tapa ymmärtää väärin juuri se, mitä tuo systeemi pitää itselleen kaikkein olennaisimpana? Hermeneutiikan merkitys ja sen tuoma uusi muodostuu nimenomaan sen ymmärtämisestä, että historian rationaalinen (argumentatiivinen) tulkinta ei ole ”tieteellinen” positivismin merkityksessä eikä se myöskään ole puhtaasti ”esteettinen”. Nykyhermeneutiikan tehtävänä näyttää olevan artikuloida yhä tarkemmin ja täydellisemmin tämä alkuperäinen innoituksensa. Se on samalla myös vastuullista vastaamista hermeneutiikan omasta perinnöstä tulevaan pyyntöön.

## Viitteet

1. ”Ricostruzione della razionalità”, julkaistu teoksessa *Oltre l'irpretazione*. Laterza, Bari 1994. Liite 2, s. 121–137.
2. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. 1979, luku 7.
3. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 1962.
4. Friedrich Nietzsche, *Nachlass*. v. 1885–87. Fragmentti 7 (60).

# Kirjat

## SYKSYN KIRJASATO

**SYKSYN FILOSOFISESTI** mielenkiintoisen kirjasadon määrä on ainakin suuri. Uutena tulokkaana kustantajien joukossa näyttää loistavan Summa -kustantamo, jonka syksyn valikoima on ainakin listalla merkittävä. Toivottavasti myös aikataulut pitävät. Tämän toiveen ohessa on myös tervehdittävä kustantajan listoilla pitkään julkaisuvuoroaan odottanut teosta, Tuomas Akvinolaisen *Summaa*, joka löysi kesällä vihdoin tiensä kauppojen hyllyille. Seuraavaksi jännitetäänkin saako Loki-kirjatkin Hannu Siveniuksen Rousseau -teoksen ulos todellakin tänä syksynä. Summa -kustantamon lisäksi uusi tulokas filosofisten julkaisujen saralla on myös Tampereen yliopiston filosofian laitoksen *Acta Philosophica Tampereensia* -sarja, jossa ilmestyy syksyllä kaksi nidettä. Myös Helsingin yliopiston filosofian laitos aloittanut sarjan uuden nimellä ”Filosofisia tutkimuksia Helsingin Yliopistosta” ja kesällä ilmestynyt sarjan ensimmäinen nide on ”Kuoleman filosofia” -otsikon saanut artikkelikokoelma.

Syksyn listalla mannermainen filosofian näyttää voittaneen analyttisen. Lukuisten suomennosten lisäksi tarjolla ovat Torsti Lehtisen kirjoittama eksistentiaalisia käsittelevä teos sekä Juha Himangan johdatus mannermaiseen filosofiaan *Se pyörii sittenkin*. Tosin analyttinen traditiokaan ei ole kadonnut julkaisulistoilta. Yllättäen suuren kustantamon listalta löytyy Wittgensteinin ja Popperin filosofiaa vertaileva teos nimeltä *Wittgensteinin hiilihanko*. Näyttääpä Wienin piirikin saavan pitkästä aikaa huomiota kun Ilkka Niiniluodon ja Heikki J. Koskisen toimitama kirja aihepiiristä ilmestyy. Kotimaiselta puolelta laajinta mielenkiintoa herättäneen kuitenkin G. H. von Wrightin muistelmateos, joka on julkaistu Ruotsissa jo vuosi sitten.

Hieman totuttua vähemmälle huomiolle näyttäisivät tänä syksynä jäävän klassikot. Ennakkotiedoista onnistuin löytämään vain kaksi varsinaista klassikoksi kelpuutettavaa teosta: Nietzschen *Ecce Homo* sekä Diogenes Laertioksen *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Jälkimmäinen teok-

sista on vanhin meille säilynyt filosofian historiaksi luokiteltava teos ja vaikka opineet saattavatkin pitää sitä historiallisesti epäluotettavana, on sen vaikutushistoria erittäin merkittävä. Mainitusta Nietzschen teoksesta ilmestyi juuri toinenkin suomennos (Unio Mystica). Rinnakkais-suomennokset filosofisista teoksista ovat Suomessa harvinaisia, mutta nyt Nietzschestä kiinnostuneet saavat poikkeuksellisen havainnollisen kosketuksen kääntämisen problematiikkaan vertailemmalla keskenään kahta uutta suomennosta.

Huhuja kirja- ja käännöshankkeista on kesän aikana kantautunut korviini poikkeuksellisen vähän. Keväällä on kuitenkin luvassa mm. islamilaisen filosofian ja teologian perusteos: al-Ghazalin ”Jumalan 99 kaunista nimeä”. Odottelemme myös Horkheimerin ”Eclipse of Reason” käännöstä tulevaisuudessa, josta tihkuvien epävirallisten tietojen pohjalta voi päätellä, että tulossa erinomaisesti toimitettu nide.

### Sami Syrjämäki

Maurice Blanchot, *Mahdoton yhteisö*.  
Loki-kirjat  
Guy Debord, *Spektaakkelin yhteiskunta*.  
Summa  
Gilles Deleuze, *Nietzsche ja filosofia*.  
Summa  
Gilles Deleuze, *Tapahtuman filosofia*. Tutkijaliitto  
Jacques Derrida, *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Gaudeamus  
Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Summa  
Umberto Eco, Carlo Maria Martini, *Mihin uskot, jos et usko*. Kirja-Aurora  
David Edmonds, John Eidinow, *Wittgensteinin hiilihanko*. WSOY  
Leila Haaparanta, Erna Oesch (toim.), *Kokemus*. Tampere University Press  
Timo Kaitaro, Markku Roinila (toim.), *Filosofin kuolema*. Summa  
Yrjö Haila, Ville Lähde (toim.), *Luonnon politiikka*. Vastapaino  
Juha Himanka, *Se ei sittenkään pyöri – johdatus mannermaiseen filosofiaan*. Tammi

Markku Hyrkkänen, *Aatehistorian idea*. Vastapaino  
Raili Kauppi (toim. Ismo Koskinen ja Jari Palomäki), *Filosofia – Raili Kaupin kirjoitukset osa 3.2*. Tampere University Press  
Tarmo Kunnas, *Mitä jäljellä moraalista*. Kirjapaja  
Sami Pihlström ym. (toim.), *Käytäntö*. Helsinki University Press  
Dominique Lecourt, *Prometheus, Faust ja Frankenstein*. Gaudeamus  
Torsti Lehtinen, *Eksistentiaalisuus*. Kirjapaja  
Panu Minkkinen, *Mitä on oikeusfilosofia?* Tutkijaliitto  
Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Barthe, *Natsimyytti*. Tutkijaliitto  
Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*. Summa  
Ilkka Niiniluoto, Heikki J. Koskinen (toim.), *Wienin piiri*. Gaudeamus  
Ilkka Niiniluoto, Esa Saarinen (toim.), *Nykyajan filosofia*. WSOY  
Eero Ojanen, *Rakkauten filosofia*. Kirjapaja  
Sami Pihlström, *Kokemuksen käytännölliset ehdot*. Helsinki University Press  
Petri Räsänen, Marika Tuohimaa (toim.), *Filosofisen tiedon luonne*. Tampere University Press  
Markiisi De Sade, *Filosofia budoaarissa eli epämoraaaliset kasvattajat*. Summa  
Hannu Sivenius, *Jean-Jacques Rousseau ja totuutta rakastava kirjoitus*. Loki-kirjat  
Georg Henrik von Wright, *Elämäni niin kuin sen muistan*. Otava

## "PITÄKÖÖN PÄIVÄ SINUT VALKEAN RAIVONSA ALASIMELLE"

Timo Kaitaro, *Runous, raivo, rakkaus. Johdatus surrealismiin.*

Gaudeamus, Helsinki 2001.

212 s.

ON MUKAVA tehtävä kirjoittaa arvostelu kirjasta, jonka lukemisesta ei vain nauttinut vaan myös sivistyi. Timo Kaitaron teoksen *Runous, raivo rakkaus, Johdatus surrealismiin* arviointi on tällainen tehtävä.

### "Tulen lailla järki on hyvä renki, mutta huono isäntä."

Surrealismi liittyy monien mielikuvissa ennen kaikkea kuvataiteeseen. Mieleen tulevat Salvador Dalin ja René Magritten taulut. Kaitaron kirja kuitenkin paljastaa surrealismiin olleen lähtökohtaisesti kirjallinen liike tai pikemminkin "kieleen kohdistuva suuri operaatio" (9). Kaitaro tuo myös havainnollisesti esiin surrealismien liikkeen filosofisen voiman. Liikkeen parissa todellakin tutkittiin todellisuutta, vaikka sitä ei tehtykään akateemisen etäisyyden päästä, vaan provosoimalla esiin uusia tapoja nähdä todellisuus. Todellisuus saataan liikkeelle. Surrealistit eivät halunneet eristäytyä myöskään taiteeseen: "surrealismi halusi muuttaa elämää, olla enemmän kuin taidetta" (54). Taiteen keinot olivat liikkeelle kuitenkin läheisempiä kuin akateeminen filosofia.

Kaitaron kirja jakaantuu kahteen osioon. Ensimmäinen osa on historiallinen johdatus surrealismiin. Surrealismi alkoi kokeellisena toimintana ensimmäisen maailmansodan jälkeisessä Pariisissa. André Breton ja Philippe Soupault kirjoittivat ensimmäisen surrealismien teoksen *Magneettikentät (Les champs magnétiquesin)* vuonna 1920. Teos luotiin automaattikirjoituksella, johon Breton oli saanut innoituksen työskennellessään mielisairaalassa. Hän oli huomannut potilaiden kielellisten assosiaatioiden olevan yllättävän runollisia. Samankaltaista runollisuutta ilmeni myös juuri

ennen nukahtamista automaattisesti mieleen tulevissa lauseissa. Automaattikirjoitus pyrki synnyttämään tällaisia lauseita. *Magneettikentissä* matkustaja tapaa "miehen joka kirjoittaa kankaalle kesytetyn perhosen sanelemia paralleeliyhdytöitä". Teoksessa kirjoitetaan myös vaeltavien eläinten suolaisista sairauksista ja väärennetyistä tulivuorenpurkauksista. Automaattikirjoituksesta surrealismien liikkeen kokeellinen vaihe siirtyy unien kirjaamiseen ja transsikokeiluihin. Toiminta johti niin rajuihin purkauksiin, että lopulta kokeilut oli lopetettava ja liike siirtyi järkipäiseen vaiheeseen.

Liikkeen järkipäisempi kausi alkoi Bretonin *Surrealistisen manifestin* ilmestymisen aikoihin (1924). Manifestin voi nähdä etsivän runollisen nerouden ydintä, sitä "mikä kautta aikojen on runoudessa ollut ominta ja mitä ei voi palauttaa muihin, järjen valvonnassa harjoitettuihin kielenkäytön tapoihin." (51) Breton jopa esittää surrealismien menetelmän yleisenä selityksenä neroudelle. Järkipäisempikään surrealismi ei siis ajaudu lähellekään kapeaa rationalismia vaan pyrkii vapautumaan tuon perinteen yksipuolisuudesta (136).

Kirjan toinen osa selvittää surrealismien keskeisiä teemoja. Liikkeen tarkoitus ei ollut tuomita kapeampaa näkemystä järjettä, esimerkiksi logiikkaa. Bretonille näkemysessä logiikka kuitenkin soveltuu vain toissijaisten ongelmien ratkaisuun (43). Millaisia sitten ovat ne ensisijaiset ongelmat?

### "Niin, miten järkeä olisikaan järjettömässä – runossa ja rakkaudessa."

Kirjan yksi keskeinen teema on jo nimenkin mukaisesti rakkaus. Breton ei uskonut perheinstituutioon, jota piti alhaisen kolminaisuuden – koti, uskonto, isänmaa – osana, mutta uskoi yhteen ihmiseen kohdistuvaan uskolliseen rakkauteen (151). Breton ei itse onnistunut ihmisiän kestävä suhteen luomisessa, mutta säilytti uskonsa siihen. Ilman tuota uskoa ainutkertainen rakkaus ei hänen näkemysessään olisi mahdollistakaan. Tämä käsitys rak-

kaudesta ei ollut kokemuksen tulosta vaan usko tällaiseen rakkauteen on sen kokemisen edellytys. Breton lähestyy muutoinkin romanttisia näkemyksiä. Hän halusi kumota "pelottavan sofismin", jossa sukupuoliaktin nähtiin välttämättä johtavan siihen osallistuvien rakkauden jännitteen vähenemiseen (154). Tässä sofismissa rakkauden toteutuminen on myös sen hiipumista. Kirjassa selvennetään myös esteen roolia rakkaudessa – onhan Romeo ja Julia länsimaisen rakkauden pääpari. Yhteen henkilöön kohdistuvan rakkauden kannalta olennainen kysymys kuitenkin on se, "miten saada rakkaussuhteen alun tunnekuohu kestämään, salamanisku valaisemaan pysyvästi." Bretonin ratkaisun pääpiirteet löytyvät sivulta 139.

Kaitaron kirjan hienoin ansio on sen havainnollisuus. Teos ei niinkään keskity kesyttämään surrealismia teoriaksi ja opiksi, vaan antaa sen jännittäville kokeiluille runsaasti tilaa. Vaikkapa Jean-Claude Silbermannilta löytyvä kotitaloustuotteen käyttöohjeen ja kuoleman yhdistävä kirjoitus alkaa: "Hetken ja iäisyyden yhteisvaikutus tekee KUOLEMAN täysin vaarattomaksi ihmisille ja tasalämpöisille eläimille." Runsaat herkulliset esimerkit tekevät kirjasta nautinnollisen luettavan ja teoksesta löytyy myös malleja surrealismiin seuraleikkeihin. Leikkien tuloksista mainitaan muun muassa: "Miksi jatkaa elämistä? Koska vankiloiden ovissa vain avaimet laulavat." Runokuva ja objektiivinen sattuva esitetään sekä jännittävästi että selkeästi.

Neljännän luvun alkuvaiheilla kirjan elävyys alistuu hetkeksi akateemisten eroteluiden alle. Idealismien jo nuukahtanut olkipeikkokin pilkahtaa taustalla vieden teemaa lähemmäksi akateemisen filosofian virallisesti hyväksytyjä kulkujia. Taustoja Kaitaro selvittää lähinnä ranskalaisesta näkökulmasta. Nietzschehän tosin oli osuutensa ihan jo termin *surrealismi* syntynyt, ja kuvittelukyvyn selvitys olisi voinut rikastua saksalaisissa idealismissa. Kaikkea ei yhteen kirjaan kuitenkaan pidäkään ahtaa. Yleisesti ottaen filosofisia teemoja on paljon ja ne esitetään tuoreesti. Vaikkapa Bretonin näkemys, ettei valheen ja

unen raja yksiselitteisesti ole subjektin ulkopuolisen ja sisäisen todellisuuden raja, on jännittävä ajatus.

Kirja on jäntevää suomea ja sujuvaa luettavaa. Parissa kohdassa tosin se-prominin viittauskohde on hetken hukassa. Ehkä tämä kuitenkin on vain yllättävien lauseiden lukemisen tuottamaa virittävyyttä olla heti olettamatta totutuinta. Kuvitukseen kaipasi paikoin väriä, mutta mustavalkoinen ratkaisu taitaa olla taloudellinen realiteetti. Arvion kirjoittajan on myös tunnustettava, että sivun 99 valokuvan paranoiakriittisyyttä en ole vielä onnistunut näkemään.

Kesken Kaitaron kirjan lukemisen kuulin radiosta järkyttävän uutisen: Israelin armeija on tehnyt ilmahyökkäyksen Vaasaan. Olin täysin yllätynyt seikasta, että Vaasassa tosiaan on salainen asetehtas. Olen kokolailla varma, että uutinen olisi tullut kuultua toisin, jos en olisi ollut keskellä surrealistisia leikkejä. Niin olisi tuo hämmennys jäänyt kokematta. Ehkä nyt kirjan jälkeen elämään avautuu virkistäviä yllätyksiä. Kaitaro ei jätä surrealismia historiaan, vaan tuo sen keskellemme.

**Juha Himanka**

## FILOSOFIA, KERTOMUKSET JA OPETTAMINEN

Rauno Huttunen, Hannu Heikkinen, Leena Syrjälä (toim.), *Narrative Research: Voices of Teachers and Philosophers*, Sophi, Jyväskylä 2002. 271 s.

**ARTIKKELIKOKOELMA** *Narrative Research* käsittelee narratiivista tutkimusta sekä teoreettisesta että empiirisestä näkökulmasta. Kirja jakautuu neljään osaan: kahdessa ensimmäisessä osassa painottuu teoreettinen tutkimus ja jälkimmäisissä osissa sovelletaan teorioita kasvatuksellisiin näkökulmiin. *Narratiivinen tutkimus* ei keskity kertomusten rakenteellisiin tekijöihin kuten *narratologia*, vaan valottaa yleisemmin kertomusten suhdetta arkielämään, arvoihin ja identiteettiin. Kertomusten tutkimisen lähtökohtana on ajatus, että kertomuksilla on merkittävä osa maailman hahmottamisessa. Nykyihmisen kuva maailmasta rakentuu kertomusten kautta. Kertomusten tutkiminen liittyy humanistisiin, yhteiskuntatieteellisiin ja kasvatustieteellisiin näkökulmiin.

### Filosofia ja kertomukset

Kirjan avaa Hannu Heikkisen johdanto-artikkeli. Heikkinen tarkastelee tuoreita teorioita (esim. Jensen 1999), joiden mukaan tietoyhteiskunnasta siirrytään kertomusten yhteiskuntaan. Kertomusten yhteiskunta tarkoittaa tarinoiden ja mielikuvien vaikutusta ihmiseen. Mielikuvat ohjailevat ihmisten kulutus päätöksiä enemmän kuin informaatio. Heikkisen mukaan kertomusten kyky muovata ihmistodellisuutta on merkittävä juonne modernissa tiedon hallinnassa. Suhteemme maailmaan suodattuu tekstien ja kertomusten läpi. Heikkinen tähdentää myös kertomusten historiallisia juuria. Kertomusten merkitys informaatioprosessina on ollut filosofien mielenkiinnon kohteena Aristoteleen Runousopista ja Ciceron retoriikan tutkimuksista lähtien.

Kertomuksellisuus liittyy myös keskusteluun modernista identiteetistä. Paul Ricœur ja Charles Taylor ovat nykyfilosofeja, joilla idea kertomuksellisesta identiteetistä on keskeinen. Arto Laitinen vertailee

Taylorin ja Ricœurin käsityksiä. Molempien filosofien mielestä eettiset ja kertomukselliset näkökulmat ovat tärkeitä ihmisen luodessa identiteettiään. Kertomukset ovat keskeinen keino tulkita itseä.

Ricœurin käsitys identiteetistä liittyy läheisesti hänen teoriaansa *mimesiksestä*. Ricœur lainaa mimesiksen käsitteen Aristoteleen Runousopista. Ricœurilla mimesis kuvaa ihmisen identiteetin kehittymistä kertomusten ja maailman välisenä vuoropuheluna. Ihmisen ymmärrys maailmasta hahmottuu ja syventyy kertomusten välityksellä. Taylorilla itse tulkinnan keskeinen muoto ovat vahvat arvot. Arvomme määrittävät identiteettiämme. Pidämme, kunnoitamme, välitämme tietyistä elämän arvoista enemmän kuin toisista. Kertomusten avulla tiedostamattomat käsitykset hyvästä ja oikeudenmukaisesta tehdään näkyviksi itselle ja välitetään toisille.

Sekä Ricœurilla että Taylorilla kertomus toimii identiteetin eri ääripäiden välillä jäsentävänä tekijänä. Laitisen mukaan tärkein erottava tekijä Taylorin ja Ricœurin filosofoissa on, että Ricœur asettaa etusijalle epäsuoran hermeneutiikan, kun Taylor valitsee suoran hermeneutiikan. Taylorilla kertomukset liittyvät suoraan eettisiin näkökulmiin. Kertomukset sisältävät arvoja ja arvostuksia, joita ihminen on itselleen sisäistänyt. Ricœurilla arvojen ja tarinoiden suhde on erilainen: kertomus toimii välittäjänä eettisen ja kuvailevan perspektiivin välillä.

### Hermeneuttikkojen totuus

Leena Kakkori ja Rauno Huttunen pohtivat artikkelissaan totuuden hermeneutiikkaa. He esittävät, että taiteessa ja elämäntarinoissa totuuden käsitteenä toimii korrespondenssiteoriaa paremmin hermeneuttinen käsitys totuudesta. Tässä korrespondenssiteorialla tarkoitetaan vastaavuutta itse tulkinnan ja 'todellisen itsen' välillä. Hermeneuttista käsitystä totuudesta avaavat Martin Heideggerin, Hans-Georg Gadamerin ja Paul Ricœurin filosofiat.

Muovaamme totuutta itsestämme ja maailmasta elämäntarinoiden avulla. Hyvä tarina laajentaa maailmankatsomusta. Gadamerin mukaan maailmankatsomusta laajentava kokemus on hermeneuttinen kokemus. Tällainen kokemus auttaa näkemään

jotain eri tavalla kuin ennen. Gadamer tähdentää ettemme voi kuitenkaan saavuttaa täydellistä itsetietoisuutta. Ymmärrys itsestä ja maailmasta jää aina keskeneräiseksi.

Kakkori ja Huttunen painottavat, että mikään ei ilmene samanlaisena hermeneutisessa kokemuksessa. Näemme tavalliseksi kutsumamme asiat erilaisissa valaistuksissa. Voimme kertoa elämäntarinaamme vaihtelevissa sävyissä: negatiivisesta, ironisesta, hyväksyvästä, yltyöpositiivisesta näkökulmasta. Elämäkerta on ”mimeettinen kuva” todellisuudesta. Kuitenkaan kuva ja itse kuvattava eivät suoraan vastaa toisistaan. Heidegger pyrkii hylkäämään korrespondenssiteorian, jossa subjekti ja objekti ovat toisiaan vastassa. Ei ole maailman ja ihmisen vastakkainasettelua; ihminen on jo maailmassa. Ymmärtäminen Heideggerillä on perustava tapa olla maailmassa. Elämäkerrallinen kertomus ei ole kopio tai jäljennös. Tarkastelemme elämäämme siitä hermeneuttisesta ymmärryksestä käsin, joka meillä kulloinkin on.

### Opettajien kertomukset

Narrative Research esittelee kertomuksellisuuden vaikutusta niin tutkimuksessa kuin käytännössäkin. Filosofisen teoriaosuuden ohella kirja raottaa opettajien suhdetta kertomusten tutkimukseen. Kirjan neljännen osion kirjoittajilla on käytännöllinen suhde kertomuksiin. Monet kirjoittajista toimivat opettajankoulutuslaitoksilla eri puolilla maapalloa, Oulusta Belgiaan ja Israeliin. Pyrkimys on soveltaa kertomusteorioita opettajan työn tutkimiseen.

Eila Estola ja Leena Syrjälä käsittelevät virallisten opetussuunnitelmien ja luokkahuoneen todellisuuden välistä kuilua. Hallinnollisen kielen ja opettajien kielen välillä on eroavaisuuksia. Laissa painotetaan toimintaa, joka on joidenkin yhteisten sääntöjen mukainen. Opettajat pyrkivät lähestymään opetettavia samaistumisen ja ymmärtämisen näkökulmasta. Estola ja Syrjälä pyysivät opettajia kuvaamaan koulun hallinnollisten uudistuksien ja luokassa tapahtuvien muutosten välistä suhdetta. Opettaja laitettiin kääntämään hallinnollinen kieli hänen omalle kielelleen.

Freema Elbaz-Luwisch, Torill Moen ja Sigrun Gudmundsdottir pohtivat mo-

niäänisyyttä luokkahuoneessa. Kirjoittajat soveltavat Mikhail Bakhtinin ideoita tulkitessaan opettajien kertomuksia luokkahuoneen arjesta. Bakhtinin keskeisideoita ovat dialogisuus ja yksilöiden tapa olla suhteessa toisiinsa. Bakhtinin mukaan olemme loputtomassa dialogissa toisten ihmisten kanssa. Kirjoittajat soveltavat dialogisuuden ideoita tutkiessaan Norjalaisen opettajan suhdetta oppilaisiinsa. Toisena esimerkkinä on kahden Israelilaisen opettajan elämäntarinat.

### Kertomuksia kenelle?

Filosofien näkökulmasta kirjan mielenkiintoisimmat artikkelit kietoutuvat identiteetin käsitteen ympärille. Laitisen, Kakkorin ja Huttusen artikkelit esittelevät narratiivisen tutkimuksen filosofisia perusteita. Toisaalta on haastavaa lukea filosofista kirjaa, joka tuo laajalti esiin esimerkkitapauksia arkitodellisuudesta. Lukijalle ei jää epäselväksi, että kyse on paitsi filosofisista teorioista, myös pyrkimyksistä soveltaa niitä arkielämän ongelmiin. Kirjan poikkiteollisuus ja muutamat kokeilevat artikkelit rikastuttavat akateemisia konventioita.

On hankala löytää kirjalle tarkkaa kohdeyleisöä. Artikkelikokoelmasta jokainen poimii itsensä kiinnostavan aiheen. Kertomusten käyttö opetuksen osana voi antaa virikkeitä eri alojen opettajille.

**Ilmari Kortelainen**

### KULTTUURIHISTORIA KOLUAA MARGINAALEJA

Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki (toim.), *Kulttuurihistoria. Jobdatus tutkimukseen*. SKS Helsinki 2001. 516 s.

**KRIITIKKO** Putte Wilhelmssonin arvostelu (HS 3.4.2002) Kari Immosen ja Maarit Leskelä-Kärjen toimittamasta teoksesta *Kulttuurihistoria. Jobdatus tutkimukseen* herätti liiankin tyyppillisen kulttuuri-keskustelun. Wilhelmssonin arvio keskittyi suhteettoman pitkäksi Jari Ehrnroothin artikkelin nälvimiseen, johon Ehrnrooth vastasi myös tiukoin sanankäntein. Kirjoituksissa korostuivat kunkin kirjoittajan henkilökohtaiset ominaisuudet löytää toisesta henkilökohtaisia puutteita.

Itse kirja jäi vähemmälle huomiolle. Lähinnä Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaineen henkilökunnan ja dosenttien artikkelien ympärille koottua kokoelmaa tehtiin pitkään, mikä hiukan näkyy sen hajanaisuudessa. Silti kirjasta saa hyvän yleisleikkauksen kulttuurihistorioitsijoita työllistävästä tutkimusaiheista ja -kysymyksistä.

Tällainen metodologisia ja tutkimuksellisia lähtökohtia pohtiva kirja on erityisen tärkeä historiantutkimuksen alalla. Väittäisin kärjistäen, että käytännön historiantutkimusta vaivaa useasti vieläkin eräänlainen positivistis-empiristinen malli, jossa (historiallisen) todellisuuden rekonstruointi käytettyjen lähteiden avulla muodostaa ensisijaisen tason, jonka suhteen teorit vasta muodostetaan. Teoria on tällöin vain havaintojen koodaamista; teorialähtöinen tutkimus, ts. teoreettisia lähtökohtiaan pohtiva tutkimus on helposti nähty jonakin todellisuudesta vieraannuttavana filosofointina. Siksi *Kulttuurihistoria*-teosta on mielenkiintoista lukea samalla tarkkaillen, millaisia vaihtoehtoja ja teoriasuuntauksia se nostaa esiin vaihtoehtona perinteiselle historiantutkimuksen lähdekritiikki-metodille.

Yhtenäistä vastausta kulttuurihistorialliseksi metodiksi ei teoksessa tarjota, vaan artikkeleissa liikutaan hermeneuttisesta psykoanalyysiin ja populaarikulttuurintutkimuksesta jälkistrukturalismiin. Professori Kari Immonen pyrkii kuitenkin

kin avausartikkelissaan ”Uusi kulttuurihistoria” hakemaan perusteita tutkimukselle, jota voisi nimittää kulttuurihistorialliseksi. Näissä lähtökohdissa korostuu, että tutkitut ilmiöt ovat historiallisia ja kulttuurisia, toisin sanoen kontingenteja ja muuttuvia. Aika käsitetään moniulotteiseksi Fernand Braudelin ajatusten mukaisesti, ja tutkimuksen tehtävänä on luoda dialogi nykyisen ja menneen välille. Immonen asettaa myös yhtäläisyysmerkit Foucault’n tiedon- arkeologian ja kulttuurihistorian välille, koska myös kulttuurihistorian fokus kohdistuu ensisijaisesti niihin apriorisiin sääntöihin, jotka jäsentävät kulttuurisen pintatason. Tämän avulla Immonen erottaa kulttuurihistorian esimerkiksi muusta historian tutkimuksesta: kulttuurihistoria tutkii kulttuurin syvärakenteita, kun taas perinteisempi historian tutkimus tutkii sitä toiminnan aluetta, joka muodostuu syvärakenteiden vaikutuksesta. Professori Immonen käsittää kulttuurihistorian olemukseltaan myös aktiivisena, mikä terminä kiteyttää pitkälti koko artikkelikokoelman keskeisen tematiikan.

*Kulttuurihistoria*-teos on jaettu neljään osaan (Kaleidoskooppi: näkökulmia tutkimukseen, Sana ja kuva, Ihmisen tila sekä Tiedon kanavat), mutta tekstien yhdistävä piirre on kuitenkin eräänlainen poliittisuus. Tutkimukset ja näkökulmat pyrkivät luomaan katseensa aiemmin unohdettuihin marginaaleihin, ja uudenlaiset kysymykset pyrkivät resonoimaan uudenlaisten lähdeaineistojen kanssa. Katariina Mustakallio esittääkin antiikin historian tutkimusta käsittelevän artikkelin lopussa kysymyksen: mikä on historiallisesti merkittävää? Mustakallio huomauttaa, että näkökulmavalinnat ovat arvovalintoja. Mustakallion ajatuksenjuoksua voisi jatkaa toteamalla, että arvovalinnat ovat asettautumista tiettyyn vallan kenttään, jossa valinnat parhaimmillaan tuottavat jonkinlaisia muutoksia ja ovat siten poliittisia sanan laajasmerkityksessä.

### Pienet ja sorretut

Mikrohistoria on ollut eräänlainen viime vuosien lippulaiva hiljaisten ja unohdettujen historialle. Tutkimussuuntauksen ympärillä käyty keskustelu on myös osoittanut, miten tietyt metodologiset valinnat ovat arvosidonnaisia. Mikrohistoriaa ja sen usein tiukasti rajattuja ja suppeitakin lähdeaineistoja on kritisoitu edustavuuden puutteesta, mikä on osaltaan paljastanut perinteisemmän historian tutkimuk-

sen sitoutumisen enemmistön historiaan jo metodologialtaan: historianlähteet ovat pitkälti valtaa pitäneiden ja enemmistöjen lähteitä, ja unohdettujen historian tutkimuksen on pakko tulla toimeen niillä pienillä muruilla, mitä valtalähteiden vierestä löytyy.

Hanna Elomaa käsittelee mikrohistorian tärkeimpiä tieteellisyyden kysymyksiä omassa artikkelissaan. ”Poikkeuksellinen voi kertoa paljon normaalista”, puolustautuvat mikrohistorioitsijat. ”Yksittäistapaukset voivat siis kertoa yleisestä, vaikkeivät ne itsessään olisikaan yleistettävissä. Sen sijaan ne voisivat toimia eräänlaisena peilinä sille, mikä on ollut yleistä ja tavallista”, Elomaa kirjoittaa. Mikrohistoria haastaa useita historian tutkimuksen perusajatuksia ja osoittaa, miten eri tavalla tietoa menneisyydestä voi saada. Carlo Ginzburgiin nojaten Elomaa esittää, että lähteen ei tarvitse olla objektiivinen, jotta se tuottaisi tietoa. Mikrohistoriallisten lähteiden tuottamat kokonaiskuvan ”vääristymät” ovat käsitettävissä jälkinä, jonka voi käsittää kokonaan erilaisena ajattelutapana kuin rekonstruktioon ja objektiiviseen representaatioon perustuva metodologia. Ginzburgin johtolankametodi keskittyykin yksityiskohtien jäljittämiseen ja seuraamiseen, jota Elomaa kutsuu luovaksi prosessiksi, ”johon ei ole olemassa valmiita sääntöjä.”

Marginaalisuuksia *Kulttuurihistoria*-teos etsii myös muun muassa naisten historiasta, kolonialistisen toiseudesta, seksuaalisuudesta ja populaarikulttuurista eli seuraten pitkälti niitä samoja polkuja, joita kulttuurintutkimus muutenkin viime vuosikymmeninä. Professori Immonen esittelee, miten Turun kulttuurihistorian oppiaineen profiili on muuttunut korkeakulttuurisesta näkökulmasta kohti laajempaa kulttuurin määritelmää: “[...] kulttuurihistoria kohtaa elämismaailman kaikessa rikkaudessaan, ilman hierarkista arvottamista. Se ei tee eroa arjen ja juhlan, eliitin ja populaarin, korkean ja matalan tai tavalisen ihmisen ja valtaapitävän välillä. Kulttuurin eri alueet jäsenyivät ihmisen valintojen tasaveroisiksi kohteiksi, elämäntavan osiksi.”

Käytännön ongelma tällaisessa laajasmerkityksessä kulttuurin ja tieteenalan määrittelyssä on, että kun kohteeksi otetaan koko maailma, jäädään helposti pinnallisen tarkastelun piiriin. *Kulttuurihistoria*-teoksen useimmista artikkeleista näkee, että tutkijat ovat lähtökohtaisesti historian tutkijoita, jotka kuitenkin perinteisempiä histo-

riantutkijoita rohkeammin uskaltavat lainata eri tieteenalojen teorioista. Tällöin monia näitä teorioiden premissejä koskevat pohdinnat jäävät puuttumaan, jolloin sovellutukset ja metodologioiden filosofiset perusteet jäävät helposti vähälle ajattelemiselle. Tähän tietysti yksi keskeinen osasy on se ainainen tutkijan ongelma: ajanpuute.

Teoksen artikkeleissa vilahtelee termejä, joiden määrittelyä ja kritiikkiä jää kaipaamaan. Yksi näistä häiritsevistä käsitteistä on esimerkiksi ”representaatio”, joka käsitteenä kaipaisi vähintään yhden artikkelin sitä selventämään; representaatio ei ole niin viaton ja neutraali termi, kuin sen annetaan ymmärtää, vaan sillä on omat problemaattiset implikaationsa. Suomalaisilla historian tutkijoilla ei kuitenkaan ole ollut suurta kiinnostusta pohtia puhtaasti teoreettisia ja filosofisia kysymyksiä. Tosin *Kulttuurihistoria*-teoksessakin on muun muassa Kalle Pihlaisen artikkeli totuudellisuuskysymyksestä, kaunokirjallisuudesta ja historian tutkimuksesta; Pihlainen onkin tähän mennessä ilmeisesti ainoa puhtaasti historianfilosofisella väitöskirjalla (*Resisting History. On the Ethics of Narrative Representation*) väitellyt historioitsija. Lisäksi *Kulttuurihistoria*-teoksen toimituskuntaan kuulunut Sakari Ollitervo valmistelee Hans-Georg Gadamerin historianfilosofiaa käsittelevää väitöskirjaa. Tähänkin kokoelmaan olisi toivonut artikkelia hermeneutiikasta, joka tulkinnan metodina on lähellä usean historian tutkijan sydäntä. Hermeneutiikka jää liian usein vain yleiseksi tulkinnan teoriaksi, ilman että sen sisältämiä lähtökoh- tia ja vaihtoehtoja pohdittaisiin eritellen.

### Myös tutkijalla on minuutensa

Mainitsemani eräänlaisen poliittisuuden, marginaaleihin keskittymisen lisäksi toinen *Kulttuurihistoria*-teoksen keskeinen teema on tutkijan minän korostus. Tutkija analysoi vierasta historiallisesta todellisuudesta aina omasta positiostaan käsin, jolloin tutkijan etiikkaan kuuluu eksplikoida, kritioida ja pohtia omia lähtökohtiaan, tuntuvat useat kirjoittajat ajattelevan. Esimerkiksi Marja Tuominen korostaa artikkelissaan ”Kuva läsnäolon meissä” eläytymisen merkitystä historian tutkimuskohteen avaamisessa: ”Tutkijan oma elämäkokemus, sen mukanaan tuoma ymmärrys, tiedostetut ja tiedostamattomat motivaatiot, tutkijan suhde tutkimuskohteeseensa, kohteen tutkijassa (ja joskus myös tutkijan kohteeseen) herättämät reaktiot ovat osa sekä



prosessia että lopputulosta, joita molempia kutsutaan tutkimukseksi.” Tutkimuseettisesti Tuomisen pointti on hyvä ja selkeä: omat lähtökohdat on hyvä yrittää ottaa huomioon mahdollisimman tarkasti. Mutta kun Tuominen esittää, että ”historiallisen muutoksen prosessissa ihmisessä itsessään näyttää aina jotain hyvin primääriä jäävän muuttumatta” ollaan hiukan oudolla suunnalla. Tuominen uskoo, että tutkimalla tätä ihmisen ylihistoriallista osaa voidaan muun muassa täyttää historiallisen tiedon aukkoja. Toisin sanoen tämä perustuu ajatukseen, että ihmisellä on joitakin esimerkiksi psyykkisiä prosesseja, jotka realisoituvat aina samalla tavalla. Entäpä ihmisten väliset erot, jotka voivat syntyä esimerkiksi sukupuolen, asuinpaikan, sosiaalisen aseman, ruumiillisuuden tai minkä tahansa kautta? Yleinen ihmisen käsite on hiukan vaarallinen käytettäväksi, koska se unohtaa nämä erot.

Hiukan parempi tapa ajatella ihmisen psyykettä historiassa on Jari Ehnroothin esittämä mentaalinen malli. Tällä käsitteellä Ehnrooth pyrkii käsittämään psyyken historiallisesti muotoutuvana pintana, joka muotoutuu kulttuurisen systeemin mukaisesti. Ehnrooth viittaa Gilles Deleuzen Foucault-kirjaan kirjoittaessaan, kuinka mentaalinen malli ”ohjaa ja rajoittaa sitä, miten ihmiset kokoavat ulkoiset voimat (luonto) ja sisäiset voimat (mieli) mielekkääksi omaa itseään ja kulttuuriaan ylläpitäväksi katsomukseksi, tärkeysjärjestykseksi ja toimintatavaksi.” Ehnrooth kompastuu kuitenkin hiukan, sillä edellisestä lainauksesta huomaa, että Ehnroothin tapa käyttää sellaisia käsitteitä kuin ”ihminen” ja ”mielekkyyt” implikoi jonkinlaista ylihistoriallisuutta. Esimerkiksi ihmisen käsitteenkin voi katsoa muodostuvan vasta noiden voimien risteymäkohdissa, eikä niitä voimia ohjaavana ja kokoavana periaatteena.

No, psyyken käsitteellistäminen historian tutkimuksessa on kovin vaikea ongelma. Enemmän kuitenkin olen tyytyväinen siitä, että historioitsijat uskaltavat puhua näistä asioista ja esimerkiksi teorioista, metodologioista, psykoanalyysistäkin. Immo- sen ja Leskelä-Kärjen teos tarjoaa peruspaketin, joka johdattaa niihin kysymyksiin ja ratkaisuyritelmiin, jota kulttuurihistorioitsijat pohtivat.

**Jussi Parikka**

## PÄÄSTÄ MEIDÄT PAHASTA

Merja Laitinen & Johanna Hurtig, *Pahan kosketus, Ihmisyyden ja auttamistyön varjojen jäljillä*. PS-Kustannus, Jyväskylä 2002. 199 s.

**TYÖTÄ TEKEVÄT** ihmiset tuskailevat usein työkalujen puutetta tai huonoa laatua. On selvää, etteivät vaikkapa ammattitimpurille kelpaa sellaiset välineet, joita saa halpalleista. Tässä yhteydessä muistan aikanaan ymmärtämättömyyksissäni hankkiman kirveen, jonka terä putosi kesken klappiteon; sahan, joka sahasi väkisin vinoon; porakoneen, jolla ei saanut seinään reikää; höylän, jonka terää oli mahdotonta säätää niin suoraan, että sillä olisi voinut höylätä. Pirun pahoja pyydyksiä, kuten edesmennyt appeni tapasi sanoa. Yrityksen ja erehdyksen menetelmällä nikkarikin oppii kuitenkin vaalimaan työkalupakkinsa laatua. Vanhan uskomuksen mukaan työn tekijän osaamisen tunnistaa paitsi hänen verstaansa järjestyksestä, myös työvälineidensä laadusta ja kunnosta.

Merja Laitisen & Johanna Hurtigin toimittamassa artikkelikokoelmassa *Pahan kosketus* tarkastellaan auttamistyötä tekevien välineet eivät ole aina parhaassa terässä, vaikka työ on vähintäänkin yhtä tärkeää kuin talonrakennus. Tässä mielessä kirja tahkoaa asiallista aihetta.

Kohteena on *pahuus*, vaikka kirjan lopussakaan ei ole aivan kirkastunut, mitä se lopultakaan kyseisen ammattikunnan jargonissa tarkoittaa. Valitettavasti sosiaalisen laadun säätävät muutkin tekijät kuin ammatillinen osaaminen tai ammatitylpeys. Alan rahoitus on suoraan verrannollinen ajan hengen verotus- ja muuhun yhteiskuntapolitiikkaan. Tämä taas on pyritty sovittamaan yhteen hyvinvointivaltiossa rahan ylivaltaa hienompiinkin aatteisiin ja arvoihin. Viimeksimainittujen alasajo on ollut sosiaalisyössä havaittavaa viime vuosina, jolloin sekä uusliberalistisen yhteiskuntapolitiikan ja jonkinlaisen äärieksistentiaalisen ihmiskäsityksen tuloksena autettavien ongelmat on alettu nähdä vain havaittavien piirteidensä kautta ratkaistavina. Syvällisiä selityksiä ei etsitä, vaan sosiaalisyöntekijän osaksi jää vain reagointi asiakkaan konkreettisiin tekoihin. Tällainen lyhytjänteinen sosiaalipolitiikka nojautuu kärjistettyä ajatukseen, jonka

mukaan asiakkaat kyllä yksilöivät omatoimisesti ongelmansa ja kertovat, jos tarvitsevat apua.

## Pahan kokemus

Hurtigin ja Laitisen teos on niin sosiaalipoliittisesti kuin filosofisestikin tuiki sekava kooste eritaustaisia ja -tasoisia tekstejä. Kuivakkakin kirja on, sivukohtaisesti jopa pirullisen tylsä. Osittaisesta tunkkaisuudesta huolimatta sillä on kuitenkin piristävä lähtökohta: herättää keskustelua pahan ilmenemisestä auttamistyön piirissä. Asioiden jäsentäminen on järkevän toiminnan ennakkoehto, eikä sosiaalityö ole tässä suhteessa mikään poikkeus. Oman yhteiskunnallisen työhistorian perusteella sanoisin, että kirjan avaamalle keskustelulle on epäilemättä tarvetta.

Kirjassa käsitellään abstrakteja asioita käytäntöön sovellettuina (pahan kokemus/pahuuden ilmenemismuodot), ruoditaan auttamistyön perusteita (käsitteet ihmisestä ja yhteiskunnasta) ja ennen kaikkea kuullaan kenttätöntekijöitä. Kiinnostavina kuriositeetteina nousevat esiin pahuuden kokemuksen kuvaukset, joita eritellen muutamassa ensimmäisessä artikkelissa. Esimerkiksi Unto Matinlompola kirjoittaa auttajan ja apua tarvitsevan ihmisen kohtaamisesta pidäkkeettömän kaunokirjallisesti. Hän nostaa myös tekstillään esiin alan keskeisen kysymyksen, onko empatia auttamistyön välttämätön ehto vai sokeuttaako se auttajan kokonaisuuden näkemiseltä. Mitään kovin objektiivista tekstiä tällainen yhden sosiaalisyöntekijän antama kuvaus autettavan ihmisen kohtaamisesta ei ole, mutta kertoo se kuitenkin jotain ihmisistä ja yhteiskunnan infrastruktuurista.

Lienee syytä erikseen mainita, että kirjassa ei puhuta pahuudesta, vaan pahasta. Kenties tällä halutaan tehdä terminologista hajurakoa yleisempään (filosofiseen) debattiin siitä, mitä hyvyys/pahuus perimältään on. *Pahan kosketuksessa* selvästikin ollaan itse pahan olemusta enemmän

K I R J A T

kiinnostuneita pahan *kokemuksesta* eri näkökulmista, niin auttajien kuin autettavien vinkkelistä. Esimerkiksi Merja Laitinen kuvaa osuudessaan, miten muiden ”pahaksi” ymmärtämä inesti saattaa olla inestin uhrille normaali asioiden tila. Tai sitten uhri syyllistää itsensä likaiseksi ja pahaksi, vaikka kaiken järjen mukaan todellinen syyppää on hyväksikäyttäjä. ”Pahasta” puhutaan kirjassa usein lainausmerkeissä, joilla ilmaistaan termin suhteellisuutta.

### Auttajat ja autettavat

Omassa artikkelissaan Juha Perttula erittelee auttamistyön taustalla vaikuttavia ihmiskäsityksiä. Erottelu humanistiseen ja eksistentiaaliseen ihmiskäsityksen toimii ainakin karkeana yleistyksenä, vaikka tällaisia tyylipuhtaita koulukuntia ei kenttätyössä kaiketi – tai ainakaan toivottavasti – esiinnykää. Humanismissa hän näkee perusajatuksena solidaarisuuden kaikkia yhteisön jäseniä kohtaan.

Perttula perustaa katsantonsa Maslowin tarvehierarkiaan ja ajatuksen itsensä toteuttamisesta. Ihminen on lähtökohtaisesti olento, jonka olemukseen kuuluu tarve toteuttaa itseään. Toisaalta perushumanistin näkökulmasta kenenkään hyvinvointi ei saisi kärsiä siitä, että muut saavat toteuttaa itseään. Näin esimerkiksi pedofiliaa ei voida sallia, vaikka pedofiili katsoisikin vain ”toteuttavansa itseään”.

Humanistin mielestä ihmistä voi aidosti ohjastaa tietämättömyydestä valituksen tielle. Eksistentiaalinen ihmiskäsitys lähtee toisesta suunnasta liikkeelle. Ihminen on heitetty maailmaan vailla suun-

taa ja sosiaalista kehikkoa, ja tekee valintansa itse. Valintojen seurauksia ei voi päätellä etukäteen eikä valintoja voi vertailla keskenään. Kumpikin näkökulma on puhtaassa muodossaan melko yksisilmäinen, jolloin sitä ei voine auttamistyön taustaideologiaksi sellaisenaan hyväksyä.

Perttula näkee auttajan roolin kiergegardilaisena uskon ritarina, joka on ikään kuin vain todistamassa autettavan omaehtoista ongelmanratkaisuprosessia. Koskaan auttaja ei ole mikään hössöttävä opettaja, vaan tapahtumien tasavertainen todistaja. Autettava ei tarvitse paapomista, vaan esimerkin. Eksistentiaalisen näkökulman mukaan kaikenlainen kaitseminen ruokkii pahan ilmenemistä, koska autettava kokee itsensä auttajaa huonommaksi ihmiseksi, eikä kykene näin nousemaan oman tilanteensa yläpuolelle. Autettavan täytyy itse valita autenttinen olemassolonsa.

Autenttisen olemassaolon valitseminen muiden oikeuksia polkematta ei ole kuitenkaan helppoa. Kaiken maailman emansipaatioiden jälkeen ei ihmistä (ainakaan Suomessa) kovasti kategorisoida sukupuolen, uskonnon tai elämäntavan mukaan. Eikä ole ohjeistoa siitä, kuinka hyvän ihmisen tulisi elää. Ja siksi kultivoituneetkin ihmiset elävät kuin metsäläiset. Elämänfilosofista kirjoistaan tunnettu Martti Lindqvist korostaakin osuudessaan, että paha sekoittuu elämäämme aiempaa enemmän. Paha myy ja kiihottaa. Auttamisammattien suuri eettinen läpimurto on ollut irtautua ahdasmielisestä ja ihmiskäsitystä rajoittavasta moralisoinnista. Samalla on noussut esiin pahan tunnistamisen ongel-

ma: pahuus ja hyvyys määräytyvät sosiaalisen korrektiuden mukaan, mutta koska oma aikamme on hämärtänyt sosiaalisia rajoja, pahan tunnistaminen on tullut vaikeaksi.

Platonin käsitti pahan tietämättömyydeksi. Koska Platonin maailma oli fiksatujen ideoiden maailma, tämä näkemys oli mahdollinen. Mutta jos maailman olemusta ei ole etukäteen määritetty, vaan se konstruoituu sosiaalisen vuorovaikutuksen kautta, tietämättömyys ei ole samassa merkityksessä pahan a ja o, vaan pahaksi voidaan tulkita yksinkertaisesti vain sosiaalisen viitekehysten ulkopuolisuus.

Hurtigin ja Laitisen toimittamassa kirjassa soisi olevan enemmän erilaisten pahan käsitteellistapojen erittelyä. Kirjaa ei juurikaan ryhdistä sen linjattomuus. Enemmän toivoisi toimittajien työstävän antologioista kokonaisuuksia. Vaikka kirjassa viitailtaankin filosofeihin, varsinaista ammattillista käyttöä filosofilla tälle kirjalle löytyy aika vähän – teoreettiseksi tukipylvääksi siitä ei ole.

Maailmassa on kuitenkin jatkuvasti sotaa, kulkutauteja, kidutusta, pedofiilejä, juoppoja, huoria ja hylkiöitä, joten pahan problematiikan pohtiminen muodossa missä hyvänsä ei ole itse kullekaan pahitteeksi.

**Antti Immonen**

### OHJEITA KIRJOITTAJILLE

Lehteen toivotaan artikkeleita, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita sekä suomennoksia. *niin & näin* noudattaa referee-menettelyä. Käsikirjoitukset osoitetaan toimitukselle ja niihin liitetään kirjoittajan nimi, osoite ja puhelinnumero, mahdollinen faksinumero ja sähköpostiosoite sekä kirjoittajatiedot, joita tulisi voida käyttää kirjoittajat-palstalla. Käsikirjoitukset lähetetään toimitukselle sähköpostitse tai levykkeellä talletettuna RTF-muotoon (rich text format) ja kolmena paperikopiona. Tekstiä ei tule muotoilla (ei sisennyksiä, tavutuksia yms.) ja korostuksien tulee näkyä myös paperiversiossa. Otsikoinnin ja väliotsikoinnin tulisi olla lyhyttä ja ytimekästä. Mukaan on liitettävä ingressi / abstrakti / lyhenelmä, joka on aiheeseen johdattelva sekä sitä esittelevä. Kuvat, kuviot, ja taulukot toimitetaan erillisillä liuskoilla numeroituna.

Lähdeviitteet ja loppuviitteet numeroidaan juoksevasti ja sijoitetaan tekstin loppuun. Läh-

deviitteissä ilmoitetaan kirjoittajan sukunimi, kirjoituksen painovuosi ja viittauksen sivunumerot (Levinas 1961, s. 187–188). Sisä- tai alaviitteitä ei käytetä.

Lähdeluettelo liitetään artikkelin loppuun otsikolla kirjallisuus ja se laaditaan tekijän sukunimen mukaisessa aakkosjärjestyksessä. Kirjoista ilmoitetaan kirjoittajan etu- ja sukunimi, teoksen nimi, kustantaja, kustantajan kotipaikka ja ilmestymisvuosi (Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*. Gallimard, Paris 1969.). Toimitettuun teokseen viitattaessa ilmoitetaan artikkelin kirjoittaja, artikkelin otsikko, teoksen toimittajan nimi, teoksen nimi, kustantaja, kustannustiedot ja sivunumerot (Rainer Alisch, Heideggers Rektoratsrede im Kontext. Teoksessa W. F. Haug (toim.), *Deutsche Philosophen* 1933. Argument-Verlag, Hamburg 1989.) Viitattaessa aikakauslehtiartikkeliin ilmoitetaan kirjoittajan nimi, kirjoituksen nimi, julkaisun nimi, lehden numero, ilmestymisvuosi ja sivunumerot (Roberto Finelli, *La libertà tra eguaglianza e differenza*. *Critica marxista* n. 3, maggio-giugno

1993, s. 56–64.).

Arvosteltavista kirjoista tulee sopia etukäteen arvosteluista vastaavan Sami Syrjämen kanssa. Kirjasta on ilmoitettava tekijän (tai toimittajan) etu- ja sukunimi, kirjan nimi alaotsikoineen, kustantaja, kustantajan kotipaikka, ilmestymisvuosi ja sivumäärä (käännöskirjoista myös alkuperäinen nimi ja ilmestymisvuosi sekä suomentajan nimi). Esim. Kaj Immonen (toim.), *Kestävyyskoe: kirjoittajista 90-luvun Suomesta*. Vastapaino, Tampere 1993. 320 s. Tai Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mitä filosofia on?* (*Qu'est-ce que la philosophie*, 1991). Suomentanut Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993. 225 s.

Toimitus ei vastaa tilaamattomasta aineistosta. Kirjoittajalle toimitetaan artikkelista kolme, kirja-arvostelusta kaksi vapaakappaletta. Kirjoituspalkkiota ei makseta.

# GAUDEAMUS SYKSYLLÄ 2002

**Ilkka Niiniluoto & Heikki J. Koskinen (toim.)**

## **WIENIN PIIRI**

Teos esittelee Wienin piirin toimintaa sekä esittää tuoreita näkökulmia loogiseen empirismiin ja sen jälkivaikutukseen. Eino Kailan oppilaista kirjoittajina ovat mukana Georg Henrik von Wright, Jaakko Hintikka ja Pertti Lindfors. Juha Manninen esittää laajan arvion Wienin piiristä filosofisena liikkeenä. Logiikan asemaa tarkastelevat Leila Haaparanta ja Gabriel Sandu. Arto Siitonen esittelee Berliinin ryhmän johtajan Hans Reichenbachin, Ilkka Niiniluoto puolestaan Eino Kailan. Loogisen empirismin vaikutusta amerikkalaiseen pragmatismiin ja myöhempään analyyttiseen filosofiaan tutkivat Sami Pihlström ja Heikki J. Koskinen. *Noin 300 sivua. 29 €.*

**Tuomas Akvinolainen**

## **SUMMA THEOLOGIAE**

*Summa theologiae*en Tuomas kokosi kaiken kristitylle oppineelle tarpeellisen tiedon tästä ja tuonpuoleisesta maailmasta sekä siitä, miten ihmisen tulee tuota tietoa ja älyään käyttöä. *670 sivua. 36 €.*

**Dominique Lecourt**

## **PROMETHEUS, FAUST JA FRANKENSTEIN**

### **Tieteen etiikka ja sen myyttiset kuvat**

Teos hahmottaa eettisen ajattelun perustoja tarkastelemalla kolmea myyttistä hahmoa, joissa tiivistyvät kulttuurimme kysymykset tietämisen halusta, kielletystä tiedosta ja tiedon rajoista. Teoksen pohdinnat syventävät etiikan ja monen tieteenalan ajankohtaisia keskusteluja. *158 sivua. 25 €.*

**Jacques Derrida**

## **PLATONIN APTEEKKI JA MUITA KIRJOITUKSIA**

Aikamme tärkeimpiin lukeutuvan filosofin kirjoitukset valaisevat Derridan ajattelua ja sen filosofisia taustoja. Tarpeellinen perusteos jokaiselle nykyfilosofiasta kiinnostuneelle. *Noin 350 sivua. 33 €. Ilmestyy lokakuussa.*

**René Descartes**

## **TEOKSET II**

### **Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta**

Uuden ajan filosofian perustajan kunnianhimoisin teos. *396 sivua. 28 €.*

**Hannu Juusola & Heidi Huuhtanen (toim.)**

## **USKONTO JA POLITIIKKA LÄHI-IDÄSSÄ**

Ajankohtainen tietopaketti Lähi-idän kriisin taustoista tarjoaa katsauksen uskonnon ja politiikan jännitteisiin niin arabimaissa kuin Israelissa. *325 sivua. 27 €.*

**Kimmo Ketola, Seppo Knuutila, Antti Mattila & Kari Vesala**

## **PUUTTUVAT VIESTIT**

### **Nonkommunikaatio inhimillisessä vuorovaikutuksessa**

Kirja kommunikoimatta jättämisen hyödyllisyydestä ja pakosta soveltaa Gregory Batesonin ajattelua. *165 sivua. 25 €.*



**Erkki Huhtamo & Sonja Kangas (toim.)**

## **MARIOSOFIA**

### **Elektronisten pelien kulttuuri**

Johdatus elektronisten pelien maailmaan. *Noin 300 sivua. 26 €.*

**Aimo Ruusunen (toim.)**

## **MEDIA MUUTTUU**

### **Viestintä savitauluista kotisivuihin**

Teos selvittää joukkoviestinnän, lehdistön, radion ja television vaiheita sekä internetin ja muun uusmedian syntyä ja kehitystä. *184 sivua. 26 €.*

**Reijo Rutanen**

## **SERBIA – EUROOPAN SAIRAS MIES**

Kertomus Serbiasta, Milosevicista ja Balkanin kriiseistä. Kirja perustuu kirjoittajan vankkaan tietämykseen ja kokemukseen Balkanista. *Noin 250 sivua. 25 €. Ilmestyy marraskuussa.*

**Matti Peltonen**

## **REMUA JA RYHTIÄ**

### **Alkoholi-ideologian muutos 1950-luvulla**

Oivaltava analyysi 1950-luvusta, jolloin kansalaisten käytöstä yritettiin ohjata esim. "valtiollisella" hyvän käytöksen oppaalla. Samalla yritettiin luoda uusi kansalaisihanne: oikea suomalainen nainen ja "kansanmies-kentlemanni". *218 sivua. 27 €.*

LISÄÄ UUTUUSKIRJOJA KOTISIVUILLAMME  
[www.gaudeamuskirja.fi](http://www.gaudeamuskirja.fi)

**GAUDEAMUS KIRJA**

Kirjat saatavilla hyvinvarustetuista kirjakaupoista.  
Suoratilaukset [gaudeamuskirja@hyy.fi](mailto:gaudeamuskirja@hyy.fi) tai (09) 650175

# niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja

# 23°45

**Martin Heidegger**

## SILLEEN JÄTTÄMINEN

Suomentanut Reijo Kupiainen

Silleen jättäminen (*Gelassenheit*) on yksi Martin Heideggerin myöhäistuotannon keskeisimpiä käsitteitä, jolla hän yhdistää kaksi myöhäisfilosofiansa tärkeää teemaa, kysymyksekset teknologiasta ja ajattelemisen mahdollisuudesta. *Silleen jättämisen* on suomentanut myös Heideggerin pääteoksen *Oleminen ja aika* kääntäjä Reijo Kupiainen.

68 sivua. 15 euroa

**Mikko Lahtinen (toim.)**

## HENKINEN ITSENÄISYYS

Mitä henkinen itsenäisyys on? Mitä suomalaisuus on? Itsenäisyys ei voi olla vain illuusio, ei ainakaan henkinen itsenäisyys, pohtivat filosofit Kimmo Jylhä, Reijo Kupiainen, Mikko Lahtinen, Tuukka Tomperi, Tere Vadén ja Juha Varto.

112 sivua. 10 euroa

### TILAUKSET

Eurooppalaisen filosofian seura ry,  
PL 730, 33101 Tampere

Sähköposti heikki.suominen@uta.fi

Puhelin 03-362 3185 (k.)

Internet www.netn.fi

Hintoihin lisätään postikulut 1,30 e / kirja.

### TULOSSA

**Pekka Passinmäki**

## KAUPUNKI JA IHMISEN KODITTOMUUS

FILOSOFINEN ANALYYSI RAKENTAMISESTA JA ARKKITEHTUURISTA

**Tommi Uschanov**

## SUOMALAISEN WITTGENSTEIN-TUTKIMUKSEN BIBLIOGRAFIA

**Ralph Waldo Emerson**

## LUONTO

Suomentanut Antti Immonen

