

Kohtaamisia ajassa
Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria

KOHTAAMISIA AJASSA

Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria

Toimittaneet Sakari Ollitervo, Jussi Parikka & Timo Väntsi

Cultural History – Kulttuurihistoria 3
Turku



– kirjoja kulttuurihistoriasta (2003)

Carola Rosengren: *Unelmana kesä*. Huvilaelämää Ruissalossa 1910-luvulla.

Outi Lund: *Nappiin ja naimisiin*. Tehdastyötä ja nappifliikan elämää Teijon seudulla 1940-luvulta 1980-luvulle.

CULTURAL HISTORY – KULTTUURIHISTORIA 3

ISBN 951-29-2472-2

ISSN 1458-1949

Kulttuurihistoria

20014 Turun yliopisto

<http://www.utu.fi/hum/historia/kh/>

© kirjoittajat

Kansi Maija Mäkikalli

Taitto Henri Terho

Painettu Gummerus Oy:n kirjapainossa Saarijärvellä 2003

SISÄLLYS

Johdanto: tulkinta ja kulttuurihistoria	7
JAAKKO PENTTINEN Filosofia ja historia: Martin Heideggerin käsitys historiallisuudesta ja sen seuraukset historiantutkimukselle	13
SAKARI OLLITERVO Vaikutusten historia. Kokemus ja kysymys Hans-Georg Gadamerin filosofiassa	33
HANNA MERETOJA Itseymmärryksen kulttuuris-historiallinen välittyneisyys Gadamerin ja Ricoeurin hermeneutiikassa	58
MARIA SELL Perspektiivisyys ja tulkinta. Hermeneutiikka modernin ajan tuotteena ja kriitikkona	87
VALTTERI VILJANEN Genealogia historiallisena ontologiana: Foucault'n suhteesta Nietzscheen ja hermeneutiikkaan	110
JUSSI PARIKKA Ihmisestä teknologiaan - Friedrich Kittlerin materialistinen mediahistoria	136
EVA JOHANNA HOLMBERG Carlo Ginzburg todistamisen ja tulkinnan välimaastossa - Johtolankametsodi Piero della Francescan jäljillä	164
ULLA-MAIJA MATIKAINEN Ruumiillisten kokemusten etsiminen - Maurice Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologia kulttuurihistoriallisen tutkimuksen perustana	186

KIMI KÄRKI Valon ja äänen kehässä. Audiovisuaalisen aineiston tulkintakysymyksiä	206
HELI RANTALA Ajattelun rajat ja mahdollisuudet - filosofisten tekstien historiallisesta tulkinnasta	232
TIMO VÄNTSI Arvot ja kulttuurihistoria	252
PIRKKA LEINO Kritiikin mahdollisuus. Voiko historiantutkimus olla poliittista?	273
Kirjoittajat	289

JOHDANTO: TULKINTA JA KULTTUURIHISTORIA

Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria avaa näkökulmia keskusteluun, jossa pohditaan ymmärtämisen ja tulkitsemisen tehtäviä kulttuurihistoriassa. Kokoelman tavoitteena on hahmottaa kulttuurihistoriallisen tutkimuksen yhteyksiä viime vuosisadan filosofiseen ajatteluun, jossa kulttuuria ja yhteiskuntaa tutkivien erityistieteiden ontologisilla ja epistemologisilla ongelmilla on ollut tärkeä rooli. 1900-luvun fenomenologia ja hermeneutiikka sekä niistä juontuvat ajattelumuodot nousevat tällöin tarkastelun keskiöön. Lisäksi ne tuovat mukanaan aikaisemmat, 1800-luvun historianfilosofiset käsitteet, joita edustavat G. F. W. Hegel ja Friedrich Nietzsche, sekä myöhemmät fenomenologiaa ja hermeneutiikkaa kritikoineet ajattelun suuntaukset. Kokoelmaa voi ajatella puheenvuorona kulttuurihistorian metodologiasta käytävässä keskustelussa ja yrityksenä suunnata sitä myös kohti mahdollisuuksia, joita 1900-luvun filosofia tarjoaa kulttuurihistorialliselle tutkimukselle.

Pohdittavina ovat myös tulkitsemisen teorioiden sovellutukset. Kokoelman tarkoituksena ei luonnollisestikaan ole valmiin kulttuurihistoriallisen tulkinnan teorian esittäminen vaan etsiä aineksia tutkimuksen perustaksi. Kulttuurihistorian teoria ei ole kuitenkaan mahdollinen ainoastaan filosofiaan rakennetun yhteyden kautta, vaan kulttuurihis-

torian on nähtävä myös paikkansa kulttuuria ja yhteiskuntaa tutkivien oppialojen kokonaisuudessa.

Kokoelman artikkeleita yhdistää tulkinnan monimuotoinen käsite. Tulkintateorioiden ja -käsitusten ajallisuutta, historiallisuutta, kielellisyyttä, materiaalisuutta ja ruumiillisuutta koskevat kysymykset ovat kokoelmassa etualalla. Kulttuurihistorian tutkija ei voi välttää kohtaamista moniselitteisyyden ongelman kanssa. Hän ei myöskään voi välttyä pohdiskeluilta, jotka liittävät hänen tutkimuksensa yleisempiin ymmärtämistä ja tulkitsemista koskeviin kysymyksiin. Hänen on ajateltava tulkitsemisen tarkoitusta ja välineitä. Tulkitsemisen päämäärästä usein esitetyn käsityksen mukaan tulkitseja pyrkii ylittämään etäisyyden, jonka aika on kulussaan synnyttänyt nykyisyyden ja menneen ajanjakson välille. Artikkelissaan ”Eksistenssi ja hermeneutiikka” (1969)¹ Paul Ricœur toteaa, että ylittäessään etäisyyden tulkitseja voi omaksua tekstin merkityksen ja soveltaa sitä itseensä. Hänen mukaansa kaikki hermeneutiikka on itsen ymmärtämistä toisen ymmärtämisen kiertotietä kulkien.

Kyseisessä artikkelissaan Ricœur hahmottaa tulkitsemisen ongelman lähestymistapoja. Hänen mukaansa on kaksi tapaa perustaa hermeneutiikka fenomenologiaan: lyhyt tie ja pitkä tie. Martin Heideggerin ymmärtämisen ontologian mukainen lyhyt tie torjuu ajatuksen hermeneutiikasta metodina. Ymmärtäminen ei ole niinkään tietämisen vaan olemisen tapa. Täälläolon (*Dasein*) eksistenssi perustuu olemisen ymmärtämiseen. Ymmärtämisen ontologiassa historiallisuus ei viittaa kysymyksiin historiallisen tiedon menetelmistä. Keskeisempää on selvittää, millä tavoin historioitsija ja hänen tutkimuskohteensa ovat historiallisia. Historiallinen tietäminen on ontologisen ymmärtämisen alaista. Ricœurin mukaan Heidegger ei kuitenkaan tarjoa meille keinoja sen osoittamiseen, missä mielessä täsmällinen historiallinen ymmärtäminen on johdettu alkuperäisestä ymmärtämisestä.

Ricœurin tarkasteleman pitkän tien lähtökohtana on kielen taso, jossa ymmärtäminen tapahtuu ja saa ilmaisunsa. Hänen mukaansa kielen tasolta lähtevä tulkinnan ongelmien analyysi säilyttää yhteyden oppialoihin, jotka harjoittavat tulkitsemista metodisesti. Hän mielestään tulkitsemisen käsite on tarkennettavissa moniselitteisten ilmaisujen semantiikan perusteella. Hän kutsuu moniselitteisiä ilmaisuja symboli-

siksi. Hänelle symboleita ovat kaikki merkitysrakenteet, joissa ensisijaisen merkityksen ohella on toissijainen merkitys, joka voidaan tavoittaa vain ensisijaisen kautta. Tulkitseminen on ilmimerkitykseen kätkeytyneen piilomerkityksen selvittämistä, kätkeytyneiden merkitystasojen tulkittamista. Hän sanoo, että ”[s]iellä missä on monimielisyyttä, on tulkittamista, ja merkitysten moninaisuus saa ilmaisunsa tulkittamisessa.” Ricœurin artikkeli on yhä ajankohtainen silloin, kun pyritään määrittelemään tulkittamisen käsite. Se tuo esille harkittamisen arvoisella tavalla sen, kuinka fenomenologia uudistuu hermeneutiikan avulla. Se myös osoittaa ne radikaalit muutokset, joita on tapahtunut tulkittamisen ja ymmärtämisen teorioissa 1900-luvulla.

Kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kehitys on koskettanut 1900-luvun filosofisen ajattelun monitahoisia reittejä.² Esimerkiksi sellaiset tutkimusaiheet kuten valtasuhteet, toiseus, marginaalisuus ja sukupuoli ovat löytäneet tiensä myös kulttuurihistoriallisiin tutkimuksiin. Uusien tutkimusaiheiden, näkökulmien ja teoreettisiksi luokiteltavien näkemysten syntyisestä seuraa tarve täsmentää tai jopa ajatella uudelleen niitä lähtökohtia, jotka tekevät kulttuurihistoriasta kokonaisen oppialan. Myös kulttuurihistoriassa tehtävänä on muodostaa käsitys siitä, missä tarkoituksessa tutkimusta harjoitetaan ja mitä mahdollisuuksia sillä on päämääränsä saavuttamiseksi. Vain näin voidaan oikeuttaa ajatus kulttuurihistoriasta kokonaisuutena tieteenalana.

Kohtaamisia ajassa -kokoelman taustalta hahmottuukin ajatus siitä, että kulttuurihistoriallinen tieto on osa laajempaa yhteiskunnallista muistamisen ja unohtamisen problematiikkaa. On selvää, että kulttuurihistorian aseman tiedostaminen tässä kokonaisuudessa on hankalaa. Suhteessamme menneisyyteen on olettamuksia, joiden asteittaiseen tiedostamiseen jokainen tutkija työssään pyrkii. Myös kokoelman kirjoittajat ovat tietoisia siitä, että tulkittamisen, muistamisen ja unohtamisen periaatteelliset kysymykset saavat käsitettävän hahmonsa vasta yhteydessään ”tekstiin”, jota kulttuurihistorioitsija kulloinkin tulkitsee.

Kokoelman aloittavat Jaakko Penttisen, Sakari Ollitervon ja Hanna Meretojan artikkelit, joissa käsitellään historiallisuuden ongelmaa Martin Heideggerin, Hans-Georg Gadamerin ja Paul Ricœurin ajattelussa. Penttinen tarkastelee Heideggerin käsitystä historiallisuudesta ja filosofisen tutkimuksen tehtävästä suhteessa historian tutkimukseen.

Hän tuo keskeisesti esille ajatuksen historiallisesta todellisuudesta mahdollisuustodellisuutena ja sen seuraukset historiallisen selittämisen suhteen. Historiallinen ilmiö tulisi tehdä ymmärrettäväksi palaamalla tapahtuneesta tosiasiaista siihen mahdollisuustilaan, jossa ilmiö toteutui. Ollitervo käsittelee Gadamerin filosofisen hermeneutiikan kokemusteoriaa ja käsitystä kysymisen luonteesta, joiden kautta tämän historiallisen käsityksen ääriviivat tulevat esiin. Artikkelissa pyritään osoittamaan Gadamerin käsitys kysymysten monitahoisesta roolista historiantutkimuksessa. Meretoja lähestyy Gadamerin ja Ricœurin filosofioissa hahmottuvaa näkemystä itseymmärryksen kulttuuris-historiallisesta välittyneisyydestä. Menneisyyden merkitysmaailmojen tutkimus on tärkeä tekijä siinä prosessissa, jossa itseymmärryksemme ja identiteettimme muodostuvat. Meretoja osoittaa Ricœurin ajattelun perusteella sen, kuinka omaehtoinen elämä riippuu mahdollisuudesta olla oman elämänsä kertoja. Ricœurin hermeneutiikka tematisoi historiallisten narratiivien ja muistin eettisen ulottuvuuden.

Myös Maria Sell käsittelee artikkelissaan hermeneutiikan eettistä lähdettä. Hän selvittää hermeneutiikan sidoksia moderniin aikaan ja tuo esille Gianni Vattimon vaatimuksen siitä, että hermeneutiikan on osoitettava sitoutuneisuutensa aikaansa ja argumentoitava oman pätevytensä puolesta menneen ja nykyisen tulkitsijana. Sell korostaa Immanuel Kantin merkitystä siinä kehityksessä, jossa tulkitsemisesta on tullut ihmisen perustava olemisen tapa. Artikkelissa pohditaan myös Heideggerin käsitystä uuden ajan metafysiikasta.

Valtteri Viljanen tuo esiin Michel Foucault'n käsityksen genealogisesta historiantutkimuksesta ja sen yhteydestä Nietzschen perintöön. Genealogia voidaan ymmärtää ihmisenä olemisen tapoja nietzscheläisittäin analysoivana historiallisena ontologiana. Genealogian peruskäsitteet valta, tieto ja ruumis nousevat syvällisellä tavalla Nietzschen ajattelusta. Viljanen korostaa myös Foucault'n tuotannon yhteyksiä Heideggeriin ja Gadamerin filosofiseen hermeneutiikkaan. Yhteyksistä huolimatta Viljanen muistuttaa siitä, että genealogiassa vallitsee hermeneutiikasta poikkeava eetos. Jussi Parikan artikkelin kohteena on mediahistorioitsija Friedrich Kittlerin käsitys sosio-teknologisista valtakosteista, jotka sääntelevät havainto- ja ajattelukykyjä sekä kieltä. Parikka esittää hermeneutiikkaa kohtaan Kittlerin mediateknologisen

ja historiallistavan kritiikin, jonka mukaan hermeneutiikka oli tietty 1800-luvun mediaympäristöön soveltunut tulkittamisen tapa eikä siten voi korottaa itseään universaaliksi tulkinnan metodiksi. Artikkelin yleisempi tarkoitus on tuoda humanististen tieteiden huomioon kysymykset teknologian vaikutuksesta arkipäiväämme.

Eva Johanna Holmbergin tarkastelun kohteena on Carlo Ginzburgin ajattelu ja hänen esittämänsä ratkaisut kulttuurihistorian ja taidehistorian tutkimuksen ongelmiin. Artikkeliksi keskittyy Ginzburgin tutkimukseen Piero della Francescan maalauksesta *La Flagellazione di Cristo*. Holmberg tutkii Ginzburgin käsityksiä tulkinnan ja todistamisen yhteiselistä, totuudellisuusvaatimuksista ja relativismista historian-tutkimuksessa. Ginzburgin ajattelu johdattaa pohtimaan tutkimuksen mahdollisuuksia ja rajoja tilanteessa, jossa tutkittavasta ilmiöstä on jäänyt jäljelle vain vähän ja ristiriitaisia johtolankoja.

Ulla-Maija Matikainen lähestyy Maurice Merleau-Pontyn ruumiin-fenomenologiaa ja esittelee hänen käsityksiään eletystä ruumiillisesta kokemuksesta ja ruumiin suorasta yhteydestä maailmaan. Matikaisen artikkelissa kartoitetaan Merleau-Pontyn filosofiasta avautuvia mahdollisuuksia ruumiillisuuden tutkimukselle kulttuurihistoriassa. Merleau-Pontyn filosofiassa ruumis näyttäytyy dynaamisena kykenä ymmärtää ja toimia maailmassa. Audiovisuaalisten lähteiden tulkinta on aiheena Kimi Kärjen artikkelissa. Lähtökohtanaan Heideggerin ja Gadamerin taidekäsitykset hän tutkii Pink Floyd -yhtyeen konserttitallenteita. Kärki suhteuttaa toisiinsa taiteen, teknologian, spektaakkelin ja auran käsitteitä. Audiovisuaalisten rockspektaakkeleiden teknologia osoittautuu vaikuttavaksi tekijäksi tähteydessä ja sen elämyksellisyydessä. Heli Rantala puolestaan pohtii filosofisten tekstien tulkittamisen ongelmia historiantutkimuksessa. Esillä ovat kysymykset menneiden aikakausien filosofian aktuaalisuudesta ja lukuisat käsitykset ajattelun kontekstuaalisesta luennasta. Rantala kirjoittaa rationaalisesta ja historiallisesta rekonstruktioista ja ottaa kantaa Skinnerin säännöiksi nimettyihin tulkintaperiaatteisiin. Artikkelinsa lopussa Rantala tarkastelee lyhyesti Johan Vilhelm Snellmanin ajattelun tutkimusta.

Kokoelman päättävät Timo Väntsin ja Pirkka Leinon artikkelit, joissa pohditaan kulttuurihistoriallisen tutkimuksen arvokäsityksiä ja aikalaiskriittistä ulottuvuutta. Väntsi kirjoittaa arvonäkökulman roo-

lista kulttuurihistoriassa ja niistä tavoitteista, joita konkreettiset tutkimukset pyrkivät toteuttamaan. Väntsin artikkelissa huomio kohdistuu yhteisöllisyyteen, oikeudenmukaisuuteen, arvojen konfliktiin ja menneisyyden arvottamisen ongelmallisuuteen. Myös Leino nostaa esiin historiantutkimuksen yhteiskunnallisuuden ja pyrkimyksen oikeudenmukaisuuteen. Käsitellessään historiantutkimuksen kriittistä ja poliittista luonnetta hän luo suuntaviivoja oman aikamme kulttuurihistorialle nykyhetken ontologiana, joka täydentäisi ja uudistaisi kulttuurihistoriallisen tutkimuksen sidosta hermeneutiikkaan. Hän etsii kriittisen kulttuurihistorian lähtökohtia Theodor W. Adornon, Michel Foucault'n ja Jacques Derridan ajattelusta.

Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaineessa on useamman vuoden ajan kokoontunut luku- ja keskustelupiiri, jossa pro gradu -vaiheessa olevat ja jatko-opiskelijat ovat pohtineet historiateorian kysymyksiä. Käsillä oleva teos kokoaa yhteen tämän työn tuloksia. Kokoelman toimittajat toivovat, että tulkinnan teorioiden ja historianfilosofian harrastus jatkuu tulevaisuudessa, jolloin voidaan syventyä esimerkiksi kulttuurihistorialle hyödyllisiin kielikäsitteisiin, siihen mittavaan historianfilosofian historiaan, jonka juuret ulottuvat 1700–1800-lukujen vaihteeseen sekä erilaisiin käsityksiin ajasta ja ajallisuudesta.

Kirjoittajat haluavat kiittää professori Kari Immosta hankkeemme tukemisesta. Kiitämme myös FL Henri Terhoa asiantuntevasta avusta, kommenteista ja kokoelman taitosta. Kannen suunnittelusta kiitokset kuuluvat FM Maija Mäkikallille. Kiitämme lisäksi lukuisia kollegoitamme ja ystäviämme käsikirjoitusten lukemisesta ja kommentoinnista.

Turussa syyskuussa 2003

Sakari Ollitervo, Jussi Parikka ja Timo Väntsi

Viitteet

- ¹ Ricœur, Paul: ”Eksistenssi ja hermeneutiikka”. Suom. Jarkko Tontti. *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti* 34 (3/2002), 92–99.
- ² Historian merkityksestä mannermaiselle filosofialle ks. esim. Critchley, Simon: ”Introduction: what is Continental philosophy?” Teoksessa *A Companion to Continental Philosophy*. Ed. by Critchley, Simon & Schroeder, William R. Blackwell, Oxford 1999, 8–9.

FILOSOFIA JA HISTORIA: MARTIN HEIDEGGERIN KÄSITYS HISTORIAL LISUUDESTA JA SEN SEURAUKSET HISTORIAN TUTKIMUKSELLE

Jaakko Penttinen

Käsite historiallisuus on ollut historianfilosofisten pohdintojen keskiössä 1900-luvun ensimmäisistä vuosikymmenistä lähtien. Tämä erityisesti Martin Heideggerin (1889–1976) keskusteluun tuoma käsite tarkoittaa ihmisen olemistapaa ja tämän olemisen historiallista luonnetta. Historiallisuuden käsitteen myötä historianfilosofiaa koskevan keskustelun painopiste on etäännyntynyt historiatiedettä sekä historiatieteellistä tietoa ja metodologiaa painottaneista kysymyksistä filosofiseen kysymykseen ihmisen olemistavasta. Tapahtunut muutos muodostaa lähtökohdan 1900-luvun jälkimmäisellä puoliskolla historiasta käydyin filosofisen keskustelun seuraamiseen.¹

Tutkin artikkelissani historiallisuutta käsittelevässä filosofisessa keskustelussa heränneiden kysymysten sekä siinä saavutettujen tulosten suhdetta ja seurauksia historian tutkimukselle. Lähestyn aihetta Martin Heideggerin 1920-luvun kirjoitusten, erityisesti *Oleminen ja aika* -teoksen, avulla.² Tutkittaessa viimeaikaista historiasta ja historiallisuudesta käytyä keskustelua on Heideggerin merkitys ohittamaton. Heideggerin tärkeys muodostuu siitä, että hänen katsotaan löytäneen historiallisuuden ilmiön sen perustavimmassa muodossa sekä muotoilleen eräitä

historian peruskäsitteitä, kuten esimerkiksi ymmärtämisen käsitteen, radikaalisti uudella tavalla.³ Kysymys Heideggerin historiallisuutta koskevien filosofisten ajatusten suhteesta historiantutkimukseen on kuitenkin jäänyt Heideggerin ajattelua käsittelevässä filosofisessa tutkimuskirjallisuudessa muita teemoja vähemmälle tarkastelulle. Myöskään historiantutkijat eivät ole kiinnittäneet tähän kysymykseen riittävästi huomiota keskustellessaan historianteoriasta. Heideggerilta itseltään on kuitenkin löydettävissä selkeä käsitys filosofisen tutkimuksen tehtävästä suhteessa yksittäisiin tieteesiin, erityisesti historiantutkimukseen. Tarttumalla tähän Heideggerin ajatteluun sisältyvään mahdollisuuden tarkoitukseni on osoittaa, millä tavalla historian peruskäsitteitä koskevat filosofiset kysymykset ovat historiantutkimuksessa tarpeellisia. Toisin sanoen tavoitteenani on esittää, miten filosofia ja historiantutkimus voidaan tuoda hedelmälliseen vuoropuheluun keskenään. Tämä tapahtuu argumentoimalla sen puolesta, että filosofisella tutkimuksella on tärkeä tehtävä historiantutkimuksessa.

Käsittelen aluksi Heideggerin näkemystä filosofian tehtävästä suhteessa erityistieteelliseen tutkimukseen ylipäänsä. Heideggerin mukaan filosofia on erityistieteiden edellä kulkevaa peruskäsitteitä luovaa tutkimusta. Tämän jälkeen tarkastelen historiallisuuden ajatusta ja ehtoja, joita se asettaa historiatieteelle. Heideggerin mukaan ehtoja on kaksi. Ensimmäiseksi, historiantutkimuksessa on aina jo ratkaistu filosofinen kysymys historiallisen todellisuuden luonteesta. Toiseksi, historiatiede on itse osa tutkimaansa historiaa. Lopuksi vertaan Heideggerin ajatuksia Jorma Kalelan näkemykseen historiallisesta selittämisestä. Osoitan, miten Heideggerin ajatukset historiallisen todellisuuden mahdollisuusluonteesta voivat auttaa ymmärtämään historiallisia ilmiöitä uudella tavalla.

Filosofia ja erityistieteet

Heidegger käsittelee filosofian tehtävää suhteessa erityistieteisiin vuonna 1927 ilmestyneen pääteoksensa *Oleminen ja aika* johdannon kolmannessa pykälässä. Platonin ja Aristoteleen filosofiat esikuvinaan Heidegger vaatii, että filosofian ei tule kulkea erityistieteiden jäljessä vaan niille

tietä raivaten. Tällaista erityistieteiden edellä kulkevaa filosofiaa Heidegger nimittää peruskäsitteitä luovaksi tutkimukseksi, produktiiviseksi logiikaksi. Heideggerin ajatuksessa voidaan nähdä viittaus Edmund Husserlin (1859–1938) fenomenologiaan sisältyvään ideaan regionaalista ontologioista.⁴ Seuraava lainaus selvittää Heideggerin ajatusta peruskäsitteitä luovasta filosofiasta:

Tiedon alue tulee rajatuksi olemisalueen esitieteellisessä kokemuksessa ja tulkitsemisessa, joka on jo tietyllä tapaa muokannut aluetta perusrakenteessaan. Näin syntyneet peruskäsitteet sisältävät johtolangat alueen ensimmäiseen konkreettiseen avaamiseen. – Peruskäsitteet ovat määrittäviä, joissa saavutetaan alustava ymmärrys tiedon alueesta, joka on tieteen kaikkien temaattisten kohteiden perustana, ja tämä ymmärrys ohjaa kaikkea positiivista tutkimusta. – Peruskäsitteitä luova tutkimus ei tarkoita muuta kuin tämän olevan tulkitsemista olemisensa perusmuodon suhteen. Tällaisen tutkimuksen on kuljettava positiivisten tieteiden edellä, ja sen se *voi* tehdä. – Tieteiden perustaminen on produktiivista logiikkaa siinä mielessä, että se ikään kuin ulottuu tiettyyn olemisalueeseen, jonka se aivan ensiksi avaa tämän olemismuodon mukaisesti ja antaa saavutetut läpinäkyvät ja kysymystä ohjaavat rakenteet positiivisten tieteiden käytettäviksi.⁵

Kaiken tutkimuksen lähtökohtana on se tosiasia, että tiedämme aina jo ennen tutkimuksen aloittamista tutkittavasta kohteesta jotain. Tämä aina jo ymmärretty on tietyn olevan alueen oleminen. Heideggerin mukaan ihminen eroaa muista olennoista siinä, että ihminen elää aina jonkinlaisessa olemisyymmärryksessä, ihminen ymmärtää olemisen aina jo jollain tavalla. Ymmärrämme esimerkiksi, että historia on toisella tavalla kuin luonto. Filosofisen tutkimuksen tehtävänä on tällaisen esiyymmärryksen radikalisointi siten, että määrätty olemisalue saadaan tarkemmin esiin ja rajattua suhteessa muihin olemisalueisiin. Tämä tapahtuu tulkitsemalla olevaa olemisensa perusmuodon suhteen. Historian kohdalla tämä tarkoittaa historian olemisen peruskategorioiden määrittämistä. Seuraavaksi filosofia antaa saavutetut ontologiset perusmäärittäykset erityistieteiden käytettäviksi. Nämä olemisaluetta koskevat käsitykset ohjaavat kaikkea erityistieteellistä kysymyksenasettelua ja tutkimusta. Esimerkiksi kaikkea historiantutkimusta ohjaavan perusnäemyksen mukaan historia, toisin kuin luonto, on olemassa ihmisen

toiminnan kautta. Heideggerin vaatimassa tieteiden perustamisessa, produktiivisessa logiikassa, on siten kysymys määrättyä olemisaluetta koskevan esiyymmärryksen filosofisesta tulkitsemisesta ja tässä tulkitsemisessä saavutettujen ontologisten rakenteiden antamisesta erityistieteellisen tutkimuksen käyttöön.

Heideggerin näkemys filosofian ja erityistieteiden erilaisista tehtävistä, jonka mukaan filosofia tutkii olemista ja muut tieteet kaikenlaista olevaa, vaatii kuitenkin tulkintaa. Nuoren Heideggerin aikana, 1900-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä, toisenlaista filosofiakäsitystä edusti uuskantilaisuus, joka oli tuolloin akateemisen filosofian johtava suuntaus Saksassa. Uuskantilaiset ymmärsivät filosofian tieteen-teorianana. Tämän yhä edelleen yleisen filosofiakäsitteen mukaan filosofia nähdään alisteisena erityistieteille tai, Peter Winchin osuvaa käsitettä lainaten, eräänlaisena erityistieteiden ”apulaistieteenä”.⁶ Uuskantilaisista Wilhelm Windelband (1848–1915) ja Heinrich Rickert (1863–1924), jotka edustivat ns. Lounais-Saksan koulua, tutkivat erityisesti kulttuuritieteiden logiikkaa ja käsitteenmuodostusta. Immanuel Kantin (1724–1804) filosofia esikuvanaan he näkivät tehtäväkseen sen täydentämisen ns. historiallisen järjen kritiikillä. Tällä he tarkoittivat empiiristen kulttuuritieteiden tietoteoreettista perustamista kehittämällä niille oma, luonnontieteellisestä tutkimusmenetelmästä eroava tieteellinen metodi, jonka tuli tapahtua tosiasiallisten tieteiden reflektoinen pohjalta.⁷

Yksi mahdollinen tapa lähestyä Heideggerin historiaa kokevaa ajattelua on lukea sitä vastauksena tähän 1900-luvun vaihteen Saksassa käytyyn historiatiedettä koskeneeseen keskusteluun, johon uuskantilaisien lisäksi osallistui esimerkiksi Wilhelm Dilthey (1833–1911), jonka filosofia vaikutti suuresti Heideggeriin.⁸ Windelbandin ja Rickertin tietenteoreettiseen filosofiakäsitteeseen sisältyi Heideggerin mukaan kuitenkin eräs perustavanlaatuisen virhe. Ottaessaan lähtökohdakseen erityistieteellisen tutkimuksen ja ns. tieteen tosiasian tällaisen näkemyksen yhdeksi suurimmaksi ongelmaksi muodostui se, ettei sen puitteissa kyetty perustelemaan, miten empiiristä kulttuurintutkimusta ohjaavat peruskäsitteet ja käsitteet tutkittavan kohteen luonteesta on saavutettu. Esimerkiksi historiatieteen kohdalla on vaarana, että historiantutkimuksessa käytettävät peruskäsitteet ja tieteellisyyden kriteerit otetaan muista jo olemassa olevista mutta historiantutkimukselle vieraista tie-

teistä. Näin historiatieteen esikuvaksi voivat tulla huomaamatta luonnontieteet ja niissä vallitsevat käsitykset tieteellisyydestä ja totuudesta. Heideggerin oman peruskäsitteitä luovan filosofisen tutkimuksen tarkoituksena on varmistaa, etteivät erityistieteitä ohjaavat olemista koskevat peruskäsitteet tule tieteeseen huomaamatta, ikään kuin takaoven kautta, vaan että ne on saavutettu tietoisesti filosofisen tutkimuksen avulla. Tämän saavuttamiseksi on palattava historiatieteellisen kysymyksenasettelun taakse tiedettä edeltävään kokemukseen historiasta.

Tiivistäen voidaan sanoa, että Heidegger kritisoi uskantilaisia näkemystä siitä, etteivät he ymmärrä historian ongelmaa riittävän perusteellisesti. Koska historiatieteen peruskäsitteet ovat ihmisen olemistapaa koskevia eksistenssikäsitteitä, on Heideggerin mukaan historiatieteen tai yleensä humanististen tieteiden teorian edellytyksenä historiallisuuden eksistentiaalinen tulkinta.⁹ Koska kaikki historiantutkimuksen käsitteet edellyttävät tulkinnan ihmisen olemistavasta, voi Heidegger väittää, että olennaisin historiaa koskeva ongelma on jo ratkaistu ennen kaikkia metodologisia ja tietoteoreettisia kysymyksiä ja tämän vuoksi peruskäsitteitä koskevan tutkimuksen ei pidä lähteä historiatieteestä. Toisin sanoen uskantilainen historiatieteen metodologiaa painottava kysymyksenasettelu joutuu olettamaan ihmisen olemistapaa koskevan tutkimuksen tehdyksi. Tällaista peruskäsitteitä luovaa tutkimusta Windelband ja Rickert eivät kuitenkaan tehneet missään vaiheessa. Tämän perusteella tulee selväksi, miksi tieteenteoriaksi ymmärretyn filosofian puitteissa ei ole periaatteessakaan mahdollista ratkaista historiaa koskevaa filosofista ongelmaa, joka koskee historiallisen todellisuuden luonnetta. Seuraavassa lainauksessa Heidegger kirjoittaa selväsanaisesti empiirisestä historiatieteestä lähtevää uskantilaisen tieteenteoreettisesti ja tietoteoreettisesti painottunutta kysymyksenasettelua vastaan vaatiin paluuta tiedettä edeltävään kokemukseen historiasta:

Siten esimerkiksi historiatieteen käsitteenmuodostuksen teoria tai historiatieteeseen sisältyvän tiedon teoria tai edes historiatieteen objektina olevan historian teoria ei ole filosofisesti ensisijaista, vaan varsinaisen historiallisen olevan tulkinta historiallisuudessaan.¹⁰

Historiallisuus

Heidegger tutkii historiallisuutta ja historiatiedettä *Olemisen ja ajan* luvussa *Ajallisuus ja historiallisuus* tarkoituksenaan osoittaa historian ongelman oikea paikka. Produktiivisen logiikan ideaa silmällä pitäen tätä analyysia voidaan lukea yhtenä esimerkkinä Heideggerin vaatimasta peruskäsitteitä luovasta filosofisesta tutkimuksesta. Tehtävänä on siten osoittaa, että historiatieteen edellytyksenä on historiallisen olevan tulkinta historiallisuudessaan sekä sen esittäminen, mikä tämän historiallisen olevan olemistavan perusrakenne on. Näin tulkittuna analyysin voidaan katsoa toimivan esimerkkinä, miten konkreettista peruskäsitteitä luovaa ontologista tutkimusta on mahdollista harjoittaa.

Heideggerin analyysi noudattaa hänen käsitystään filosofian ja erityistieteiden työnjaosta. Tarkastelua ohjaavat seuraavat kysymykset: Minkälainen esiymmärrys meillä on historiasta? Miten esiymmärrystämme on mahdollista työstää filosofisesti, jotta historiallisen olevan olemistavan perusrakenne saataisiin esille?

Heidegger lähtee liikkeelle historiaa koskevasta esiymmärryksestämme eli ajatuksesta, että olemme ymmärtäneet historian aina jo jollain tavalla. Esiymmärryksen työstämisessä on kysymys sen selkeyttämisestä, mitä historialla tavallisesti tarkoitetaan, vaikka emme osaisikaan määritellä sitä täsmällisenä käsitteenä. Heideggerin mukaan esiymmärrystä erittelemällä saadaan esille neljä merkitysmomenttia, jotka sisältyvät arkipäiväiseen ymmärrykseen historiasta. Pääasiallisesti ymmärrämme historian menneenä, jolla ei ole enää vaikutusta nykyisyyteen. Tämä merkitys tulee ilmi, kun arkipuheessa sanotaan, että jokin kuuluu jo menneisyyteen. Toisaalta tarkoitamme historialla myös mennyttä, jolla on yhä vaikutusta nykyisyyteen. Esimerkiksi museossa olevat esineet, kuten kreikkalaisen tempppelin jäännökset, kuuluvat aiempaan aikaan ja maailmaan, mutta ovat yhä esillä museossa. Historia ei kuitenkaan tarkoita pelkästään mennyttä, vaan toisessa merkityksessä historia tarkoittaa menneen ohella myös polveutumista menneestä eli vaikutusyhteyttä, joka kulkee menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden läpi. Tässä merkityksessä menneisyydellä ei ole mitään erityisasemaa suhteessa nykyisyyteen ja tulevaisuuteen. Arkipäiväinen ymmärryksemme sisältää Heideggerin mukaan menneen ja vaikutus-

yhteyden lisäksi vielä kaksi muutakin merkitysmomenttia. Kolmanneksi historia on olevan alue, joka muuttuu ajassa ja joka erotetaan luonnosta. Näin ymmärrettynä historia tarkoittaa luonnosta erotettavaa olevan aluetta, joka muuttuu ihmisen toiminnan tuloksena; luonnon tapahtuminen ei edellytä ihmistä samalla tavalla toimijana. Lisäksi historialla ymmärretään Heideggerin mukaan vielä kaikkea periytyvää, sekä tiedostettua että tiedostamatonta.¹¹

Tarkasteltaessa näitä eri momenteja voidaan huomata, että niitä yhdistää erikoisella tavalla yksi asia. Heideggerin mukaan ne kaikki viittaavat ihmiseen tapahtumisen subjektina. Ymmärrettiinpä historia menneenä, vaikutusyhteytenä, olevan alueena tai periytymisenä, niin tähän ymmärrykseen sisältyy, että historia on samalla aina jo ymmärretty, Heideggerin terminologiaa käyttäen, eksistoivan täälläolon (*Dasein*) ajassa tapahtuvana tapahtumisena, joka on saman aikaisesti mennyttä, periytyvää ja edelleen vaikuttavaa.¹²

Seuraava askel historian olemistapaa koskevassa tutkimuksessa on radikalisoita filosofisesti esiyymmärryksen erittelemisen avulla saavutettua käsitystä historiasta täälläolon tapahtumisena, jotta sen perusrakenteet saadaan esille. Tässä on kysymys esiyymmärryksen tulkitsemisesta. Heidegger käsittelee aluksi välineiden historiallista luonnetta. Hän muotoilee niiden historiallista luonnetta koskevan ongelman seuraavasti. Jos historialla tarkoitetaan tavallisesti mennyttä, niin missä mielessä voimme sanoa, että esimerkiksi museossa esillä oleva kreikkalaisen temppelin jäännös on historiallinen, kun se on vielä nykyisyydessä läsnä? Toisin sanoen, mihin välineen, kuten kreikkalaisen temppelin, historiallisuuden voidaan katsoa perustuvan, jos se ei ole vielä mennyt. Heidegger vastaa kiertoteitse rajaten aluksi pois virheelliset käsitykset. Hänen mukaansa kreikkalaisen temppelin jäännöksen historiallisuus ei perustu siihen, että se on esillä museossa. Se ei myöskään tule historialliseksi vasta sitten, kun se on tullut historian tutkimuksen kiinnostuksen kohteeksi. Museossa oleminen tai historian tutkijan kiinnostus eivät tee välineistä historiallisia. Asia on pikemminkin päinvastoin. Historiantutkija on kiinnostunut välineistä ja esineistä juuri sen takia, että ne ovat itsessään historiallisia. Samasta syystä, historiallisen luonteensa vuoksi, ne ovat myös esillä museossa. Mikä sitten tekee näistä esineistä historiallisia? Mitä kreikkalaisen temppelin jäännökselle on tapahtu-

nut, kun se on tullut historialliseksi? Heidegger sanoo, että mennyt on se maailma, johon väline kuului, jonka osaksi kreikkalainen temppele ymmärrettiin. Välineiden historiallisuutta koskevan analyysin johtopäätös on, että välineet tulevat historiallisiksi silloin, kun sen täälläolon maailma, johon ne kuuluivat ja jonka osaksi ne ymmärrettiin, on mennyt. Välineet ja esineet ovat Heideggerin mukaan historiallisia maailmaankuuluvuutensa perusteella.¹³

Tässä kohtaa on tarpeen kiinnittää huomiota siihen, että Heideggerilla on erilainen käsitys maailmasta kuin filosofian perinteessä on totuttu ajattelemaan. Filosofiasa maailma on käsitetty tavallisesti objektien muodostamaksi kokonaisuudeksi. Heideggerilla maailma ei tarkoita objektien kokonaisuutta, vaan maailma kuuluu täälläolon eli ihmisen olemisrakenteeseen, se muodostaa täälläolon ontologisen määreen. Ihmisen oleminen on olemuksellisesti maailmassa-olemista (*In-der-Welt-Sein*) ja maailmassa-oleminen on olemuksellisesti historiallista.¹⁴

Välineiden ja esineiden historiallisuutta enemmän Heideggeria kiinnostaa kuitenkin ihmisen historiallisuus, se missä mielessä ihminen on historiallinen ja mihin tämä historiallisuus perustuu. Heidegger asettaa ongelman nyt toisella tavalla. Jos historia ymmärretään menneenä, niin silloin vain mennyt täälläolo olisi historiallinen, nykyinen ei. Jos välineet ovat historiallisia maailmaankuuluvuutensa eli maailmassa-olevan täälläolon perusteella, niin minkä perusteella maailmassa-oleva täälläolo itse on historiallinen? Toisin sanoen, koska kreikkalainen temppele on historiallinen sen perusteella, että se on kuulunut kreikkalaiseen maailmaan, joka on nyt mennyt, niin kysymys kuuluu, miten tämä ihmisen ja hänen maailmansa historiallisuus on ymmärrettävä. Heidegger sanoo, että toisin kuin välineet, jotka ovat historiallisia maailmaankuuluvuutensa vuoksi, ihminen on historiallinen olemisensa perusteella. Toisin sanoen ihminen ei tule historialliseksi sen kautta, että hän on mennyt, vaan ihminen on aina jo oman olemistapansa perusteella historiallinen. Tämän perusteella voidaan myös sanoa, että Heideggerin mukaan ihmiset ja välineet tai esineet ovat eri mielessä historiallisia.¹⁵

Edellä oli jo puhetta, että esiymmärryksen erittelemisessä löydettyjä historian eri merkityksiä yhdistää se, että ne viittaavat täälläolon ajalliseen tapahtumiseen. Ensimmäisessä historiallinen on siis ihminen. Välineiden historiallisuus perustuu ihmisen historiallisuuteen. Filosofisessa

keskustelussa historiallisuuden ongelma tarkoittaa tätä ihmisen olemistapaa koskevaa ongelmaa. Vielä ei ole kuitenkaan sanottu, minkälaista on tämä tapahtuminen, joka määrittää ihmisen olemisen historialliseksi. Sen selvittäminen, miten historiallisuus tarkemmin ottaen määrittää ihmisen olemista tai miten tätä ongelmaa voidaan ylipäänsä lähestyä, muodostaa Heideggerin analyysin keskeneräisimmän ja vaikeimman osion. Tästä huolimatta Heideggerin analyysin perusteella on kuitenkin mahdollista tehdä muutama keskeinen huomio koskien historiallisen olevan olemistapaa. Heidegger kirjoittaa:

Vain jos kuolema, syyllisyys, omatunto, vapaus ja äärellisyys liittyvät olevan olemisessa yhteen yhtä alkuperäisesti kuin huolesta, tämä oleva voi eksistoida kohtalon moduksessa, eli olla eksistenssinsä perustassa historiallinen. – – Mutta jos kohtalo konstituoit täälläolon alkuperäistä historiallisuutta, niin historian olennainen merkitys ei ole menneessä eikä nykypäivässä eikä tämän yhteydessä menneeseen vaan varsinaisen tapahtumisen eksistenssissä, joka lähtee täälläolon tulevaisuudesta.¹⁶

Historiallisuuden ongelman ydin näyttäisi olevan kohtalon käsitteessä. Ihmisen oleminen kohtalon moduksessa tarkoittaa ihmisen olemista historiallisesti. Heidegger lähestyy kohtaloa kahdella tavalla. Hän esittää ensin ne välttämättömät ehdot, jotka mahdollistavat olemisen kohtalon moduksessa. Toisin sanoen Heidegger kysyy ontologisia ehtoja, joiden perusteella historiallisuus olemismuotona kuuluu ihmisen ihmisyyteen. Nämä ehdot ovat kuolema, syyllisyys, omatunto, vapaus ja äärellisyys. Ne kaikki koskevat ihmisen olemistapaa ja erottavat ihmisen olemistavan kaiken muunlaisen olevan olemisesta. Heidegger tuntuu ajattelevan, että vain ihmisellä on tietoisuus omasta kuolemasta ja vain ihminen on olemisessaan vapaa. Syyllisyyden ja omantunnon voidaan katsoa perustuvan ihmisen vapauteen. Tämän artikkelin kannalta – kun yhtenä päätehtävänä on tarkastella Heideggerin ajattelun seurauksia historian tutkimukselle – Heideggerin toinen näkökulma on kuitenkin keskeisempi. Kohtalon ontologisten ehtojen lisäksi Heidegger puhuu kohtalon merkityksestä – siitä, mitä eksistointi kohtalon moduksessa tarkoittaa. Lainauksesta käy ilmi, että Heideggerin mielestä menneisyydellä ei ole täälläolon historiallisuuden kohdalla mitään erityistä etusijaa, kuten sillä on välineiden ja esineiden kohdalla. Heidegger esittää päinvastoin hieman provosoivasti, että historian olennainen mer-

kitys ei ole menneisyydessä vaan pikemminkin tulevaisuudessa. Lauri Routila on todennut, että Heidegger puhuu ihmisen olemisesta mahdollisuutena tai olemisen voimisenä (*Seinkönnen*) sen vuoksi, että ihmisen oleminen on ikään kuin edessäpäin. Oleminen on jotain, mitä ihmisen on itse toteutettava ja tehtävä.¹⁷ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö menneisyydellä olisi minkäänlaista merkitystä täälläolon historiallisuuden kohdalla. Esimerkiksi Rudolf Brandnerin tulkinnan mukaan Heideggerin perusajatus on tässä se, että nykyisyyden muuttuessa menneisyydeksi, menneisyys ei katoa, vaan on edelleen vaikuttavaa siinä mielessä, että aiemmin toteutetut mahdollisuudet määrittävät sitä, mikä tulevaisuudessa on mahdollista.¹⁸ Täälläolo ei siis jätä menneisyyttään taakseen, vaan ihminen on menneisyytensä, kuten Walter Biemel on Heidegger-tulkinnassaan todennut.¹⁹ Tämä selventää myös sitä, mitä Heidegger tarkoittaa kirjoittaessaan, että mahdollisuudet, joita ihminen toteuttaa, voivat olla joko itse valittuja, niihin voidaan joutua tai sitten ihminen on kasvanut niihin.²⁰ Toisin sanoen, kohtalon käsitteen voidaan katsoa ilmaisevan sitä, että ihmisellä on ylipäänsä historia. Samalla se tuo ilmi, että ihmisen olemisella on ajallinen rakenne. Ihmisen oleminen tarkoittaa olemista tiettyjen mahdollisuuksien rajaamassa historiallisessa tilanteessa, jossa tulevaisuutta, nykyisyyttä ja menneisyyttä ei voida ajatella toisistaan irrallaan. Näin Heidegger on osoittanut myös sen, miten esiyymmärryksessä esille tulleita historian eri merkityksiä yhdistää se, että ne kaikki viittavat täälläolon ajalliseen tapahtumiseen.

Heideggerin väite ihmisen historiallisuudesta saattaa kuulostaa itsesään ylihistorialliselta. Näin ei kuitenkaan ole, vaikka *Oleminen ja aika* ei tarjoakaan yksiselitteistä vastausta siihen, ovatko kaikki ihmiset olemassa historiallisesti. Heidegger sivuaa kysymystä puhuessaan primitiivisestä täälläolosta.²¹ Kysymystä on tarpeen selventää enemmän esimerkin avulla. Mircea Eliade on kirjoittanut teoksessaan *Ikuisen paluun myytti. Kosmos ja historia* modernin ja arkaaisen ihmisen erilaisista suhtautumisista historiaan. Hänen mukaansa historiallisuus ei määritä arkaaisen ihmisen olemistapaa vaan kuvaa modernin ihmisen tapaa olla olemassa. Arkaaiselle ihmiselle on Eliaden mukaan ominaista, että hän kumooa historiansa vuosittain. Tämän jälkeen arkaainen ihminen luo historian uudelleen ja aloittaa olemassaolon taas alusta, ikään kuin ”puhtaalta pöydältä”. Modernille ihmiselle, jonka olemassaoloa

leimaa historiallisuus, tämä ei ole mahdollista, koska Eliaden mukaan historiallisuuteen kuuluu, että aikaa ei voida kääntää takaisinpäin – tehtyä ei saada tekemättömäksi.²² Tässä mielessä historiallisuus ei ole aina määrittänyt ihmisen olemistapaa. On perusteltua ehdottaa, ettei Heideggerin väite ihmisen olemisen historiallisesta luonteesta ole ylihistoriallinen, vaan analyysin voidaan sanoa koskevan vain modernin ihmisen olemistapaa. *Olemisen ja ajan* jälkeen Heideggerin ajattelun painopiste siirtyy modernin ihmisen historiallisuuden pohtimisesta olemisen itsensä historiallisuuden ja olemishistorian (*Seinsgeschichte*) tarkastelemiseen.²³

Historiatiede

Seuraavana tehtävänä on historian peruskäsitteiden antaminen historiatieteen käyttöön. Heidegger hahmottelee historiatieteen ideaa tarkastelemalla sitä esiyymmärryksen tulkinnassa saavutettujen tulosten valossa, ja *Olemisessa ja ajassa* on erityisesti luku ”Historiatieteen eksistentiaalinen alkuperä täälläolon historiallisuudessa” (§ 76.) omistettu tämän teeman käsittelemiselle. Millä tavalla esiyymmärryksen radikalisoimisessa saavutetut käsitykset historiallisuudesta ohjaavat historian tutkimuksen kysymyksenasettelua? Miten ne vaikuttavat historiatieteen kohteen ja menetelmien määrittämiseen?

Heideggeria lukiessa tulee esille kaksi tapaa, miten ihmisen historiallisuus määrittää historiatiedettä ja vaikuttaa historiatieteen kohteen ja menetelmien määrittämiseen. Heidegger kirjoittaa:

Jos täälläolon oleminen on periaatteessa historiallista, jokainen faktinen tiede on ilmeisesti sidottu tähän tapahtumiseen. Historiatiede edellyttää kuitenkin täälläolon historiallisuutta vielä omalla erityisellä tavallaan. Tätä voitaisiin valaista ensi sijassa viittaamalla siihen, että koska historiatiede on tiedettä täälläolon historiasta, sen on ”edellytettävä” oleva, joka tieteen mahdollisena ”objektina” on alkuperäisesti historiallinen.²⁴

Heidegger lähestyy historiatiedettä aluksi ihmisen olemisen kautta ja yhtenä tieteenä muiden tieteiden joukossa. Kaikki tiede on ihmisen toi-

mintaa ja siten yksi tapa, miten ihminen voi olla maailmassa. Heideggerin tapa nähdä tie ihmisen yhtenä olemismahdollisuutena ei ole aivan tavanomainen. Esimerkiksi fenomenologian perustaja ja Heideggerin opettaja Edmund Husserl käsitti tieteen ensisijaisesti ideaalisten totuuksien järjestelmänä. Mitä Heidegger haluaa tuoda esiin painottaamalla tiedettä ihmisen toimintana ja sanomalla jokaisen faktisen tieteen olevan sidottu täälläolon tapahtumiseen? Heideggerin voitaisiin ajatella tarkoittavan, että historian tutkimus ja historiaa koskeva tieto ovat itse historiallisesti määräytyneitä, kun hän sitoo tieteen osaksi ihmisen historiallisuutta. Historiallinen tieto ja historian tutkimus ovat myös itse jollakin tavalla osa tutkimaansa historiaa täyttäen kaikki historiallisen ilmiön tunnusmerkit. Toisin sanoen, koska historiatiedettä määrittää sama historiallisuuden rakenne kuin ihmisen olemista, historiatiede on itse historiallinen ilmiö ja osa täälläolon historian tapahtumista. Tätä ajatusta, jonka mukaan historiatiede on itse osa historiaa, voidaan selvittää tradition käsitettä tarkastelemalla. Samalla tavoin kuin ihmisen elämässä yleisemminkin myös tieteessä mahdollisuudet on peritty, valittu tai niihin on jouduttu. Heidegger sanoo, että historiatiede tunkeutuu maailmassa-olleisiin mahdollisuuksiin enimmäkseen vain periytyneen historian kautta. Periytymisessä on kysymys juuri traditiosta. Ajatuksena tässä voisi olla, että tavallisesti kysymyksenasettelumme perustuu perittyihin ja lukkoon lyötyihin tapoihin esittää kysymyksiä, ei niinkään tutkittaviin asioihin itseensä. Heideggerin mukaan traditioon voidaan tarttua historian tutkimuksessa itsenäisenä ongelmana. Tämä tarkoittaa, että tutkimuksen kohteeksi otetaan itse traditioprosessi – se, mitä ja miten traditio välittää tai miten täälläolo voi paljastaa, säilyttää tai jatkaa traditiota.²⁵ Heideggerin väitteessä voidaan nähdä olevan idulla ajatus vaikutushistoriasta (*Wirkungsgeschichte*), jota hänen oppilaansa Hans-Georg Gadamer (1900–2002) on tutkinut ja tehnyt tunnetuksi teoksessaan *Wahrheit und Methode* (1960).

Tämä ei ole kuitenkaan ainoa tapa, miten historian tutkimuksen voidaan katsoa edellyttävän historiallisuutta. Historiantutkimus joutuu edellyttämään ihmisen historiallisuuden myös omana kohteenaan, sillä historiatieteen ideaan kuuluu, että sen tehtävänä on avata ja tutkia historiallista olevaa. Koska ensisijaisesti historiallista on ihminen, Heidegger esittää, että historian tutkimuksen kohteena on oltava, Heideggerin ter-

minologiaa käyttäen, täällä-ollut täälläolo. Tässä on hyvä palauttaa mieleen Heideggerin tapa ymmärtää ihmisen oleminen. Heidegger käsittää ihmisen olemisen jollain tapaa toisenlaisena kuin välineiden tai esineiden olemistavan. Ihminen ei ole koskaan olemassa välineiden tavoin käsillä tai esineiden lailla esillä, vaan ihmisen oleminen on tietyllä tavalla avointa, se on mahdollisuutta – ihminen eksistoi.²⁶ Jos historiatieteen kohteena on ihminen ja ihmisen oleminen on mahdollisuutta, niin historiantutkimuksen varsinaisena kohteena voidaan katsoa siten olevan maailmassa-ollut eksistentinen mahdollisuus.²⁷

Historiantutkimuksen tehtävänä on maailmassa-olleen mahdollisuuden avaaminen ja esittäminen. Miten tämä tulee tehdä? Heideggerin ajatusta on mahdollista selventää lukemalla sitä vastauksena häntä edeltäneeseen historiaa koskeneeseen keskusteluun. Saksan akateemisessa maailmassa käytiin saksalaisen idealismin jälkeen ns. metodikiista (*Methodenstreit*). Kiistan keskiössä oli kysymys, tarvitsevatko historiatieteet oman metodin vai onko olemassa vain yksi kaikille tieteille sama metodi. Uuskantilaiset Windelband ja Rickert kannattivat ns. metodologista dualismia perustellen sitä argumentoimalla, että luonnontieteiden yleistävä metodi ei sovellu kulttuurin tutkimiseen, koska kulttuuritieteiden kohteena ovat individuaaliset kerran tapahtuneet tosiasiat eivätkä yleiset lait. Windelband esitti vaatimuksen, että luonnontieteiden nomoteettisen menetelmän rinnalle on luotava uusi idiografinen tutkimusmenetelmä. Edelleen tätä kulttuuritieteellisen metodin ajatusta kehitti Rickert, joka puhui nomoteettisen ja idiografisen sijaan yleistävästä ja individualisoivasta metodista tarkoittaen kuitenkin samaa asiaa kuin Windelband.²⁸ Heideggerin näkökulmasta metodikiistaa ohjannut kysymyksenasettelu, onko historiantutkimuksen kohteena yksittäisten tapahtumien sarja vai lait, on jo lähtökohdiltaan virheellinen. Puhe individuaalisista tosiasioista ja laeista edellyttää, että historiallista todellisuutta ei nähdä mahdollisuustodellisuutena vaan samanlaisena kuin luonnon todellisuus, vaikka sitä tarkasteltaisiinkin yleisen sijasta yksittäisen näkökulmasta. Heideggerin ajatuksena näyttäisi olevan seuraava: jos historiatieteen kohteena on täälläollut täälläolo ja ihmisen oleminen on mahdollisuutta, niin tosiasian käsite tarkoittaa historiantutkimuksessa mahdollisuutta. Samalla on ratkaistu kysymys yksittäisen ja yleisen suhteesta.

Heidegger käyttää mahdollisuuden avaamisesta ja esittämisestä tekniistä termiä toisto (*Wiederholung*). Mitä tämä tarkoittaa? Toistossa näyttäisi olevan kysymys siitä, että historiantutkimukselle ominaisen metodologian sekä historiantutkimuksen kohdetta vastaavien objektiivisuus- ja totuuskäsitysten tulee perustua ajatukseen historiallisesta todellisuudesta mahdollisuustodellisuutena. Rudolf Brandner on tulkinut tätä siten, että historiatieteen perustavana tehtävänä on tuoda mennyt maailma takaisin. Olennaista tässä menneen maailman tuomisessa takaisin eivät ole kuitenkaan historialliset jäljet ja jäänteet, vaan maailmassa-ollut täälläolo, johon ne viittaavat. Brandnerin mukaan toistossa ihmisen tapahtumisen rakenne kääntyy ympäri.²⁹ Toisin sanoen, toistossa palataan jo toteutetusta mahdollisuudesta eli tosiasiaista takaisin mahdollisuustilan avoimuuteen. Tämä avaa myös horisontin, josta nykyisyyden arvioiminen tulee mahdolliseksi. Esimerkiksi Hans Ruin on puolestaan korostanut tulkinnassaan nimenomaan sitä, että toiston ajatus mahdollistaa nykyisyyden kritisoimisen.³⁰ Tapahtunutta ei siis Heideggerin mukaan toisteta sellaisenaan, vaan toistaminen tarkoittaa maailmassa-olleen mahdollisuuden avaamista. Historiantutkimuksessa ei siten vain esitetä sitä, mikä on aktuaalisesti tapahtunut, vaan kysymys on menneisyyden ja siellä olleiden mahdollisuuksien avaamisesta ja niiden relevanttiudesta nyt.

Myös historiantutkimuksen objektiivisuus- ja totuuskäsitykset tulee ymmärtää historiallisen todellisuuden luonteesta käsin. Heidegger sanoo, ettei yleispätevyys (*Allgemeingültigkeit*) sovi niin huonosti totuuden kriteeriksi missään muussa tieteessä kuin historiassa. Tätä väitettä on tarpeen selventää hieman enemmän. Heidegger käsitteli vuonna 1923 luontosarjallaan *Einführung in die phänomenologische Forschung* absoluuttisen varmuuden, epäilyksettömän tiedon ideaa. Heideggerin mukaan tämä idea, joka on syntynyt uuden ajan tietoteoreettisesta kysymyksenasettelusta ja joka on hallinnut länsimaista ajattelua aina Descartesista saakka on ongelmallinen. Se tekee mahdottomaksi kaiken muunlaisen tieteellisen tiedon kuin sen, jonka katsotaan olevan absoluuttisen varmaa.³¹ Heideggerin ajatuksena tuntuu olevan se, että jos totuuden kriteeriksi tulee epäilyksettömyys, niin historian sekä sen ohella myös taiteen ja uskonnon tieteellinen tutkimus tulevat mahdottomiksi. Koska historiaan liittyy aina tietty epävarmuus ja kontingenssi,

niin absoluuttisen varmuuden perspektiivistä historian, kuten myös taiteen ja uskonnon, on mahdollista näyttäytyä vain esteinä yleispätevän ja ajattoman totuuden saavuttamiseksi. Heideggerin yleispätevyyden kriitikkissä on kysymys historiatieteen tutkimuskohteen ja totuuskäsityksen erityislaatuisuudesta ja erosta suhteessa luonnontieteisiin. Tämä tarkoittaa, että käsitys totuudesta yleispätevyytenä ei ole siirrettävissä luonnontieteestä historiatieteeseen, vaan historiantutkimuksen totuuskäsityksen on perustuttava historiallisen todellisuuden luonteeseen.

Tosiasia ja mahdollisuus – historiallinen selittäminen esimerkkinä

Miten filosofisessa tutkimuksessa saavutetut tulokset vaikuttavat historiantieteelliseen kysymyksenasetteluun ja miten ne tulisi ottaa huomioon historiantutkimuksessa? Kysymykseen on helpompaa vastata, jos Heideggerin esittämiä väitteitä verrataan esimerkiksi Jorma Kalelan teoksessa *Historiantutkimus ja historia* esittämään ajatukseen ”ajan vankilasta”. Kalelan ajatus koskee historiallista selittämistä eli sitä, miten ja mistä käsin historialliset ilmiöt tehdään historiatieteessä ymmärrettäviksi. Kalelan mukaan perinteinen historiantutkimus on nähnyt historialliselle selittämiselle ominaiseksi ilmiöiden tarkastelun ajan perspektiivistä. Tällaisen näkemyksen mukaan historiatieteessä ilmiö saa selityksensä, kun se asetetaan suhteeseen sitä edeltäneisiin ja seuranneisiin ilmiöihin. Kalelan mielestä tähän perinteiseen käsitykseen sisältyy kuitenkin uhka ”ajan vankilasta”. Tällä Kalela tarkoittaa sitä, että aika muuttuu huomaamatta historiantutkimuksen apuvälineestä aprioriseksi ja ontologiseksi ilmiöksi, joka tuo mukanaan determinismin ja teleologian uhat. Pahimmassa tapauksessa tämä voi johtaa siihen, että historian kulku ymmärretään jatkuvuutena, jolla nähdään olevan vain yksi suunta. Tällöin ajaututaan nykyisen historiantutkimuksen kannalta kestävämmään käsitykseen voittajien historiasta. Kalelan mukaan ”ajan vankilasta” on mahdollista vapautua, kun nähdään, että historiaa ei ole välttämätöntä käsittää ajan virran määräämäksi ilmiöksi, vaan on pidettävä mielessä, että historiantutkimuksessa aika on vain historiallisen selittämisen apuväline eikä ontologinen ilmiö.³²

Miten ajatus ”ajan vankilasta” liittyy Heideggerilta löydettyihin ideoihin? Kalelan esittämän ajatuksen rinnalle voidaan tuoda Heideggerin käsitys historiallisen todellisuuden mahdollisuusluonteesta. Tämän pohjalta voidaan hahmotella vastausta kysymykseen, miten historian ilmiöitä on mahdollista selventää toisin kuin tarkastelemalla niitä ajallisesta perspektiivistä. Tietyissä mielessä voidaan sanoa, että Kalelan esittämän ajallisuuden perspektiivistä tapahtuvan selittämisen rakenne on otettu luonnontieteellisestä tutkimuksesta, jossa tosiasiaa selitetään aiemmalla tosiasialla. Siinä historiallisen ilmiön katsotaan tulleen selitetyksi, kun on rekonstruoitu se prosessi, jonka myötä historiallinen ilmiö on tullut olevaksi. Tässä historiatieteen esikuvaksi ovat kuitenkin huomaamatta tulleet luonnontieteet ja niiden metodi. Tällaisen menetelmän yksi ongelma liittyy juuri siihen, että sen seurauksena historian kulku näyttäytyy jatkuvuutena, jolla on vain yksi suunta. Jos tätä seurausta halutaan välttää, niin historiantutkimuksessa ilmiötä ei tule tehdä ymmärrettäväksi rekonstruoimalla sitä prosessia, jonka myötä historiallinen ilmiö on tullut olevaksi.³³

Onko historiallisia ilmiöitä mahdollista selittää ajautumatta ”ajan vankilaan”? Heideggerin ajatusten pohjalta voidaan esittää, että historiallisessa selittämisessä ei tulisi tukeutua ilmiötä edeltäneisiin ja seuranneisiin tapahtumiin, vaan historiallinen ilmiö tulisi tehdä ymmärrettäväksi sitä ympäröineistä mahdollisuuksista käsin. Tämä tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että historiallisen ilmiön ymmärtämisen horisontin muodostaa se mahdollisuustila, jossa ilmiö tapahtui, eikä sen suhde sitä edeltäneisiin ja seuranneisiin tapahtumiin. Historiantutkimuksessa ymmärtämisen tulisi kulkea tosiasiaista mahdollisuuteen eikä tosiasiaista toiseen tosiasiaan. Ilmiön tekeminen ymmärrettäväksi tulisi tapahtua palaamalla tapahtuneesta tosiasiaista siihen mahdollisuuteen ts. avoimeen tilanteeseen, jossa ilmiö tapahtui. Menneisyys ei tarkoita vain sitä, mitä on aktuaalisesti tapahtunut, vaan myös olemassa olleita mahdollisuuksia. Tarkasteltaessa historiallisen ilmiön merkitystä on siis kysyttävä, mitä muuta olisi voinut tapahtua kuin se, mitä aktuaalisesti tapahtui. Kiinnittämällä huomiota tähän historiallisen todellisuuden mahdollisuusluonteeseen voidaan myös huomata, että menneisyyden ihmisillä on ollut omat käsityksensä tulevaisuudesta ja menneisyydestä. Heillä oli oma menneisyytensä ja oma tulevaisuutensa, jotka ovat todennäköisesti

olleet erilaisia kuin meidän käsityksemme menneisyydestä ja tulevaisuudesta. Tämän avulla voidaan vastustaa ajatusta historiallisesta determinismistä ja estää historiantutkimusta luisumasta ”ajan vankilaan”.

Lopuksi

Artikkelini tarkoituksena on ollut esitellä historiaa koskevassa filosofisessa keskustelussa käsiteltyjä kysymyksiä tuomalla ne historiantutkimuksen yhteyteen. Pyrin osoittamaan, millä tavalla historiaa koskevat filosofiset kysymykset ovat historiantutkimuksessa tarpeellisia. Esimerkkinä käytin Martin Heideggerin ajatusta filosofian tehtävästä suhteessa erityistieteisiin. On kuitenkin tunnustettava, että Heideggerin analyysi on monin osin keskeneräinen. Sitä ei tule lukea valmiina teoriana historiasta tai historiatieteestä, eikä siinä saavutettuja ajatuksia pidä ottaa lopullisina tutkimustuloksina. Heideggerin tarkoituksena oli muotoilla kysymys historiasta ja historiatieteestä uudella tavalla.

Heideggerin produktiiviseksi logiikaksi nimeämä tutkimus haastaa miettimään uudelleen historiatieteen peruskäsitteitä, joista tässä artikkelissa oli korostetuimmin esillä ajatus historiallisen todellisuuden luonteesta mahdollisuustodellisuutena. Tämä on kuitenkin vain yksi, vaikkakin erityisen tärkeä teema. Heideggerin filosofisten pohdintojen tärkein anti historiantutkimukselle ei näyttäisi koostuvan niinkään historiallista olemista tai yksittäisiä peruskäsitteitä koskevista teeseistä, vaan sen sijaan historiantutkimukselle hedelmällisintä hänen työssään tuntuu olevan sen konkreettisen tutkimusmenetelmän osoittaminen, jolla erityistieteiden peruskäsitteitä koskevaa filosofista tutkimusta on mahdollista harjoittaa. Tässä on kysymys erityistieteiden perustavista kysymyksistä ja niiden tutkimisen mahdollisuudesta. Tätä menetelmää käyttäen on mahdollista lähestyä myös muita historiantutkijoita askarruttavia perusteemoja, jotka koskevat esimerkiksi aikaa ja totuutta. Lisäksi ajatus produktiivisesta logiikasta voi tarjota myös uudenlaisia tapoja tutkia ns. uusien historioiden myötä historiantutkimuksen valokeilaan nousseita kysymyksiä kuten vaikka sukupuolen olemistapaa.

Olenainen kysymys koskee filosofisen ja erityistieteellisen tutkimuksen saattamisesta hedelmälliseen vuoropuheluun. Yksin käyty kes-

kustelu ei hyödytä lopulta ketään. Historiantutkijoiden ei pitäisi nähdä historiantutkimuksen peruskäsitteiden problematisoimista toisarvoisena suhteessa omaan tutkimukseensa. Filosofisia kysymyksenasetteluita ei pitäisi vältellä, vaan tutkijoiden tulisi tunnistaa tämä kaikissa erityistieteissä oleva filosofinen elementti.

Viitteet

- ¹ Luotettava johdatus historianfilosofiaan laajemminkin on Schaeffler, Richard: *Einführung in die Geschichtsphilosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991. Idealismin jälkeisestä akateemisesta ilmastosta ja filosofiasta Saksassa katso esimerkiksi Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.
- ² Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000 (1927).
- ³ Näin tuntuu ajattelevan esimerkiksi Hans-Georg Gadamer. Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, 245–246.
- ⁴ Husserl, Edmund: *Gesammelte Werke. Band III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Haag 1950 (1913), § 149. Esimerkkinä regionaalisonologisesta tutkimuksesta Husserl käsittelee fyysisen todellisuuden perusrakennetta. Ideen-teoksen postuumisti julkaistussa toisessa kirjassa Husserl käsittelee materiaalisen luonnon lisäksi animaalisen luonnon ja henkisen maailman todellisuuksien perusrakennetta.
- ⁵ Heidegger 2000, 29–31. Kursivointi M.H.
- ⁶ Winch, Peter: *Yhteiskuntatieteet ja filosofia*. Suom. Ilkka Malinen. Gummerus, Jyväskylä 1979 (1958), 11. Nykyään tällaista apulaistiedekäsitystä filosofiasta tuntuu kannattavan esimerkiksi historiantutkija Jorma Kalela, jonka mukaan historiaa koskevat teoreettiset pohdinnat ovat tärkeitä silloin, kun ne nousevat tutkimustyön käytännöllisistä ongelmista, eivätkä filosofisista kysymyksenasetteluista. Kalelan kanta näyttää olevan, että historiassa tarvitaan teoreettisia pohdintoja ainoastaan silloin, kun käytännön tutkimus kohtaa ongelmia, joista se ei itse selviä. Kalela, Jorma: *Historiantutkimus ja historia*. Gaudeamus, Helsinki 2000, 16.
- ⁷ Klassiset lähteet uskantilaisten historiakäsitykseen ovat Wilhelm Windelband: ”Geschichte und Naturwissenschaft” teoksessa Windelband, Wilhelm: *Präjudizien*. Dritte, vermehrte Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1907, 355–379; Rickert, Heinrich: *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*. Vierte und fünfte, verbesserte Auflage. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921.

- Hyvä yleisesitys uskantilaisuudesta kokonaisuudessaan on esimerkiksi Ollig, Hans-Ludwig: *Der Neukantianismus*. J. B. Metzler, Stuttgart 1979.
- ⁸ Tästä keskustelusta lisää katso viitteessä 1 mainittujen Schaefflerin ja Schnädelbachin lisäksi Barash, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Phaenomenologica 102. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1988; Gadamer, Hans-Georg: ”Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie”. Teoksessa Gadamer, Hans-Georg: *Kleine Schriften I – Philosophie - Hermeneutik*. J.C.B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1967.
- ⁹ Heidegger tekee eron eksistentialien ja kategorioiden välillä. Ihmisen olemisen kohdalla Heidegger puhuu eksistentialleista, muunlaisen olevan olemisen yhteydessä kategorioista. Heidegger 2000, 69.
- ¹⁰ Heidegger 2000, 31
- ¹¹ Heidegger 2000, 450–451.
- ¹² Heidegger erottaa terminologisesti menneisyyden (*Vergangenheit*), jota hän käyttää puhuessaan välineistä ja olleisuuden (*Gewesenheit*), joka koskee ihmistä.
- ¹³ Heidegger 2000, 450–454.
- ¹⁴ Maailmassa-olemisesta ja maailman maailmallisuudesta katso Heidegger 2000, 78–149.
- ¹⁵ Heidegger 2000, 454–460.
- ¹⁶ Heidegger 2000, 458. Kursivointi M.H.
- ¹⁷ Routila, Lauri: ”Husserl ja Heidegger” teoksessa *Filosofian tila ja tulevaisuus*. Toim. Jaakko Hintikka ja Lauri Routila. Weilin + Göös, Helsinki 1970, 77–96.
- ¹⁸ Brandner, Rudolf: *Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken*. Passagen Verlag, Wien 1994, 138.
- ¹⁹ Biemel, Walter: *Heidegger*. Rowohlt Taschenbuch, Hamburg 1999 (1973), 58. Tämä Heideggerin itsensäkin arvostama teos on hyvä johdatus Heideggerin ajatteluun. Heidegger sanoo: ”Täälläolo ’on’ menneisyytensä oman olemisensa tavassa, joka karkeasti sanottuna aina ’tapahtuu’ täälläolon tulevaisuuden pohjalta.” Heidegger 2000, 41.
- ²⁰ Heidegger 2000, 33.
- ²¹ Heidegger 2000, 76–77.
- ²² Eliade, Mircea: *Ikuisen paluun myytti. Kosmos ja Historia*. Suom. Teuvo Laitila. Loki-kirjat, Helsinki 1992 (1949), 119–137. Eliaden lisäksi esimerkiksi Marcel Mauss on käsitellyt arkaaisen tai primitiivisen ihmisen ontologiaa. Teoksessaan *Lahja* Mauss esittää, että arkaaisissa yhteiskunnissa ei ole erottelua asioiden sekä henkien ja ihmisten välillä, myös esineillä on persoonallisuutensa. Mauss, Marcel: *Lahja – vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Suom. Jouko Nurmiainen ja Jyrki Hakapää. Tutkijaliitto, Helsinki 1999 (1950), 51, 86.
- ²³ Ihmisen historiallisuuden ja olemishistorian suhteesta katso Ruin, Hans: *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heideggers Works*. Almqvist & Wicksell International, Stockholm 1994, 145–175; Brandner 1994, 21–24.

²⁴ Heidegger 2000, 465.

²⁵ Heidegger 2000, 41–43.

²⁶ Heidegger erottaa ainakin kolme erilaista olemistapaa. Välineille kuuluvan käsilläolemisen (*Zuhandensein*) ja esineille kuuluvan esilläolemisen (*Vorhandensein*) ja ihmisen olemista kuvaavan eksistenssin (*Existenz*).

²⁷ Heidegger 2000, 467.

²⁸ Katso Windelband 1907 ja Rickert 1921.

²⁹ Brandner 1994, 132, 145.

³⁰ Ruin, Hans 1994, 129.

³¹ Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Band 17. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1994, 303. Luentosarjalla Heidegger käsittelee Husserlin tapaa problematisoida historian ilmiö *Philosophie als Strenge Wissenschaft* -esseessä. Heideggerin mukaan Husserl tarkastelee historiaa ainoastaan varmuuden ja absoluuttisen tieteellisyyden näkökulmasta. Tämä modernille filosofialle ominainen näkökulma tekee Heideggerin mukaan Husserlin kyvyttämäksi ymmärtämään historian ilmiötä positiivisesti. Husserlin kysymyksenasettelun puitteissa historian on mahdollista näyttäytyä vain historian eri aikakausien erot ylittävän varman tiedon esteenä. Tällainen tulkinta tarjoaa myös yhden näkökulman Gadamerin pääteoksen *Wahrheit und Methode* lukemiseen. Gadamerin teoksen keskiössä on nimenomaan kysymys totuudesta taiteesta ja humanistisissa tieteissä. Gadamer itse tosin näkee Husserlin käsityksen historiasta toisin kuin Heidegger. Katso Gadamer 1960, 229–240, erityisesti 230.

³² Kalela 2000, 111–138.

³³ Gadamer kritisoi tällaista rekonstruktion ajatusta puhuessaan vaikutushistoriallisesta tietoisuudesta. Gadamer käsittelee tekstin merkitystä ja sanoo, että tekstin merkitys ei ole sama asia kuin sen prosessin rekonstruoiminen, jonka kautta teksti on tullut olevaksi. Mielestäni näin voidaan ajatella olevan myös historian-tutkimuksessa. Katso tästä Gadamer 1960, 355.

VAIKUTUSTEN HISTORIA

Kokemus ja kysymys Hans-Georg Gadamerin filosofiassa

Sakari Ollitervo

Martti Lutherin (1483–1546) viimeisessä muistiinpanossa on merkintöjä ymmärtämisen suhteesta käytännön kokemukseen. Luther kirjoitti, että ymmärtäminen ei ollut vain teoreettista tietoa. Hän valaisi käsitystään antiikin kirjoituksista otetuilla esimerkeillä. Vergiliuksen *Bucolica*- ja *Georgica*-runoelmien ymmärtäminen edellytti kokemusta paimenen tai maanviljelijän elämästä. Vastaavasti Ciceron kirjeitä ei voinut ymmärtää kukaan, joka ei ollut hoitanut valtion asioita neljäkymmentä vuotta. Myös Raamatun ymmärtäminen edellytti käytännön kokemusta, seurakuntien johtamista yhdessä apostolien kanssa ainakin sadan vuoden ajan, mikä oli inhimillisesti ajatellen mahdollista. Luther piti Raamatun ymmärtämistä suunnattomana ihmeenä.¹

Myös Hans-Georg Gadamer (1900–2002), joka kehitti tekstien ymmärtämistä ja tulkitsemistä koskevan hermeneuttisen kokemuksen teorian, kirjoitti menneisyydestä säilyneiden kirjoitusten ymmärtämisessä tapahtuvasta ihmeestä. Kirjoitusten tulkinnassa vieras ja kuollut muuttuu läheiseksi ja luotettavaksi. Jokainen joka osaa lukea todistaa menneisyyden kirkkaasta nykyisyydestä.² Gadamer tarkastelee ymmärtämistä humanistisissa tieteissä pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* (1960). Kirjansa toisen osan jälkimmäisessä jaksossa hän esittää herme-

neuttisen kokemuksen teorian, joka laajenee ja saa perustansa teoriassa kielestä hermeneuttisen kokemuksen mediumina. Käsitellen kirjoituksessani Gadamerin teoriaa hermeneuttisesta kokemuksesta ja käsitystä kysymisestä.

Claus von Bormann nosti vuonna 1969 esille Gadamerin hermeneutiikkaan sisältyvän moniselitteisyyden. Hänen mukaansa *Wahrheit und Methoden* pääkäsitteitä ovat käsitteet avoin (*Offenheit*) ja kokemus (*Erfahrung*). Von Bormann selvittää Gadamerin käsitystä kokemuksen historiallisuudesta ja kysyy, eikö kokemuksen historiallisuus merkitse sitä, että määrättyjä mahdollisuuksia ei enää pidetä avoinna. Von Bormann myös vaatii paneutumista Gadamerin hermeneutiikasta löytyvään ajatukseen kokemuksen äärellisyyden ja ymmärtämisen mahdollisuuksien äärettömyyden välisestä suhteesta.³ Pääteoksensa alkupuolella Gadamer toteaa, ettei pelkkä ututtera ja perusteellinen historiallisten tekstien tutkimus riitä, jos ei jo ole olemassa vastaanottavaisuutta (*Empfänglichkeit*) sellaisen suhteen, joka on vierasta.⁴

Wahrheit und Methoden tehtävä

Gadamerin hermeneutiikkaa hallitsevat muutamat ajatukset, jotka tekevät siitä sangen yhtenäisen kokonaisuuden, vaikka *Wahrheit und Methoden* lukija voi ajoittain tuntea vaeltavansa monien vihjeiden täyttämässä vaikeakulkuisessa maastossa. Gadamer on väsymättä toistanut pääteoksensa kantavia ajatuksia useissa lyhyemmissä sen jälkeen syntyneissä kirjoituksissaan, mutta myös muutamat sitä edeltäneet kirjoitukset ovat lukemisen arvoisia.

Saadaksemme kuvan Gadamerin filosofian tehtävästä, on meidän pysähdyttävä tarkastelemaan *Wahrheit und Methoden* johdantoa. Gadamerin tutkimus käsittelee hermeneuttista ongelmaa. Tarkastelun kohteena on ymmärtämisen ja ymmärretyn oikein tulkitsemisen fenomeeni. Gadamerin mukaan kyse ei ole vain humanistisille tieteille ominaisesta ongelmasta, sillä tekstien ymmärtäminen ja tulkitseminen on osa laajempaa tieteiden ulkopuolella tapahtuvaa kokemusta maailmasta. Gadamerille kysymys hermeneutiikasta ei ole pelkästään tieteellistä tutkimusmenetelmää koskeva ongelma. Hän ei ajattele tradition ymmärtä-

mistä vain tekstien merkitysten ymmärtämisenä vaan myös totuuksien tiedostamisena, ja siksi hän pyrkii selvittämään sitä, millaisesta tiedosta ja totuudesta on kyse hermeneuttisessa fenomeenissa.⁵ Gadamerin taidekäsitystä esitellyt Miika Luoto toteaaakin Gadamerin kritisoivan niitä perustavia haittapuolia humanistisille tieteille, joihin metodologisen ajattelun hallitseva asema uudella ajalla on johtanut.⁶

Gadamer tutkii filosofisesti totuuden kokemuksesta, joka odottaa meitä filosofiassa, taiteessa ja historiassa. Hänen mukaansa humanistisia tieteitä ja niille ominaista kokemistapaa on tarkasteltava yhteydessään filosofiaan, taiteeseen ja historiaan, joihin liittyvä kokemus on omanlaisensa tietämisen tapa. Hän esittää sängen painokkaasti, että filosofiassa, taiteessa ja historiassa tavoitamme totuuden, jota emme millään muulla tavalla voi tavoittaa.⁷ Hermeneuttisen fenomeenin analyysi tapahtuu kolmessa vaiheessa. Ensiksi Gadamer tarkastelee taidetta, jonka jälkeen vuorossa on historian ja humanististen tieteiden tarkastelu. Gadamerin mukaan taide ja historia ovat osa laajempaa kielen muodostamaa horisonttia. Kieliteoriaansa pääpiirteet hän esittää pääteoksensa kolmannessa osassa.

Historiallinen tietoisuus ja suhde menneisyyteen

On huomattava, että Gadamer kirjoitti pääteoksensa suhteessa historialliseksi tietoisuudeksi nimettyyn asennoitumiseen. Hänen mukaansa historiallinen tietoisuus on merkinnyt erityistä tapaa käsittää nykyisyyden suhde menneisyyteen ja historian tutkimuksen luonne. Vuonna 1958 pitämässään luennossa *Das Problem des historischen Bewusstseins* (2001) Gadamer korosti historiallisen tietoisuuden merkitystä kulttuurissa ja yhteiskunnassa. Hänen mukaansa ”[m]eidän nykyinen historia-tietoisuutemme eroaa perustavasti siitä tavasta, miten aikaisemmin oma menneisyys on jollekin kansalle tai aikakaudelle ilmennyt.” Historiallisella tietoisuudella on tarkoitettu nykyajan ihmisen tietoisuutta jokaisen hetken historiallisuudesta ja kaikkien käsitysten suhteellisuudesta.⁸ Gadamerin mukaan historiallinen tietoisuus määrittää meitä kaikkia, mutta siitä huolimatta on kysyttävä sen pätevyysrajoja. Gadamer sanoo *Wahrheit und Methoden* johdannossa puolustavansa käsitystä,

joka uhkaa hämärtyä nopeiden muutosten aikakaudellamme. Uutuudet saavat osakseen enemmän huomiota kuin se, mikä pysyy ennallaan. Hänen mukaansa näkökulmat, jotka ovat tulosta historiallisesta muutoksesta, voivat olla vääristäviä, koska niissä on unohdettu pysyvän kätkeytyneisyys. Gadamerin mukaan näyttää siltä, että elämme tilanteessa, jossa historiallinen tietoisuutemme tavallaan ylireagoi.⁹

Gadamerin mielestä humanististen tieteiden kehitykselle on ollut luonteenomaista 1800-luvulta lähtien se, että esimerkiksi taidetta, oikeutta ja uskontoa on lähestytty ilmauksen käsitteen ohjaamana. Hänen mukaansa taiteen, oikeuden ja uskonnon sisältämiä totuusvaatimuksia ei ole enää otettu vakavasti. Niitä on tarkasteltu ilmauksina elämästä eikä niinkään tietona (*Wissen*).¹⁰ Gadamer viittaa epäsuorasti käsitykseensä, kun hän toteaa 1800-luvulla vaikuttaneesta Friedrich Astista, että ”[s]pekulatiivisen terävänäköisyytensä ansiosta Ast näet varoi pitämästä historiaa pelkkänä menneisyytenä ja etsi historiasta sen sijaan nykyhetkeä koskevaa totuutta.”¹¹

Gadamerin mielestä historiallinen tietoisuus on peittänyt alleen ihmisen luonnollisen suhteen menneisyyteen ja etäännyttänyt siitä virheellisesti historiaa koskevan tieteellisen tutkimuksen. Ihmisellä on suhde menneisyyteen jo ennen minkäänlaista metodista tutkimusta ja sen tuottamaa tietoisuutta menneisyydestä. Gadamerin mukaan myös historiantutkimuksessa on aina kysymys tiedosta, joka koskee olemistamme nyt eikä suinkaan vain menneisyyttä. Näin on myös historiallisen tietoisuuden aikakaudella, jolloin vallitsee käsitys nykyisyyden ja menneisyyden välisestä etäisyydestä ja erityisesti ongelmalliseksi koetusta yhteydestä antiikin kulttuuriin ja kristilliseen traditioon. Tämä etäisyys pakottaa historiallisen tutkimuksen määrittelemään uudelleen suhteensa menneisyyteen. Gadamer tarkoittaa tällä muun muassa nykyisten tutkimusaiheiden valintaa ja kysymysten määrittelyä.¹²

Näihin ajatuksiin liittyen Gadamer sanoo, että historiantutkimusta (*Historie*) ei pidä ajatella tradition vastakohtana eikä historian ja sitä koskevan tiedon välille pidä tehdä jyrkkää eroa. Tätä käsitystä on korostettava, sillä sen sivuuttaminen johtaa helposti väärinkäsityksiin Gadamerin hermeneutiikasta. Sen huomioonotto puolestaan auttaa seuraamaan hänen usein työläästi avautuvaa ajatuskulkuaan. Hän siis näkee tehtäväkseen osoittaa, millainen vastaavuus vallitsee ihmisen

historiassa toimimisen ja tietämisen (muistamisen) välillä. Tämä tehtävä noudattaa läpi *Wahrheit und Methoden* kulkevaa toistuvaa olemis- ja kokemistapoja koskevien kysymysten esittämistä. Hieman mutkikkaalla tavallaan Gadamer esittää, että historiallinen tietoisuus on uusi vaikuttava seikka siinä suhteessa, joka meillä on entuudestaan ollut menneisyyteen. Historiallis-humanistinen tutkimus säilyy edelleen traditionkaltaisena prosessina historiallisen tietoisuuden vaikutuksesta huolimatta.¹³

Gadamer selventää ajatustaan käyttämällä esimerkkinään historia-tiedettä. Hänen mukaansa historiatieteen alueella me emme voi suoraan arvioida tutkimusten arvoa käyttämällä arvioinnin mittana asiaa, jota on tutkittu. Kysymys, vastaako tutkimus tosiasioita, on yksinkertaistava ja jopa virheellinen. Mennyt todellisuus ilmenee meille merkityksellisenä vasta sellaisen tutkijan välityksellä, joka osaa sen meille kuvata ja tehdä ymmärrettäväksi. Gadamerin mukaan tutkija välttämättä näyttää menneen asian jostakin aspektista käsin. Historiantutkimuksen historian perusteella tiedämme, että mennyt paljastuu varioituen eri aikoina tai erilaisten situaatioiden suhteen. Tutkimusten muodostamassa jatkumossa aspektit eivät vain yksinkertaisesti sulaudu tai kumoa aikaisempia Aspekteja. Gadamer lisää, että aspektit yhdistyvät vain meissä, joille mennyt näytetään. Hän sanoo, että menneisyys on läsnä vain lukuisien äänten muodossa. Ajoittain historiatieteessä kuuluu uusi ääni, jossa menneisyys on kuultu ennenkokemattomalla tavalla: menneisyys on uudesti eli historiallisesti koettu.¹⁴

Gadamer kysyy, mihin tällainen menneisyyden aspektinen ilmeneminen perustuu. On selvitettävä, miksi yksi ja sama tradition välittäjä sanoma välttämättä ymmärretään aina toisin ja suhteessa sanoman vastaanottajan historialliseen tilanteeseen.¹⁵ Hän vastaa kysymykseen vertaamalla humanistisia tieteitä luonnontieteisiin. Hänen tarkoituksensa on kiinnittää huomiomme humanististen tieteiden erityislaatuun. *Wahrheit und Methoden* myöhempään painokseen hän on tosin lisännyt huomautuksen, jossa hän tunnustaa antaneensa yksinkertaistavan kuvan luonnontieteistä.¹⁶ Ongelma koskee humanististen tieteiden määrittelyä:

Ilmeisesti emme voi puhua kiinteistä tutkimuksen päämääristä humanistisissa tieteissä sellaisella tavalla, joka on paikallaan luonnontieteissä,

joissa tutkimus tunkeutuu yhä syvemmälle luontoon. Humanistisissa tieteissä tutkimusintressi on pikemminkin – erityisesti motivoitunut kulloisenkin nykyisyyden ja sen intressien kautta. Tutkimuksen aihe ja kohde konstituoituvat ylipäättään vasta kysymyksenasettelun motivaation kautta. Elämän historiallinen liike kantaa historiallista tutkimusta, joka ei ole määriteltävissä teleologisesti kohteesta, jota tutkimus koskee. Sellaista 'kohdetta' sinänsä ei ole lainkaan. Se juuri erottaa humanistiset tieteet luonnontieteistä. Luonnontieteiden kohde voidaan määritellä siksi, mikä olisi täydellisessä luonnontiedossa tiedetty. Sen sijaan on mieletöntä puhua täydellisestä historiaa koskevasta tiedosta ja siksi puhe 'kohteesta sinänsä' ei ole lunastettavissa.¹⁷

Katkelma ilmaisee monia olennaisia puolia Gadamerin humanistisia tieteitä koskevasta käsityksestä. Tämä kohta on tärkeä, koska siihen sisältyvien väitteiden perusteella voimme nostaa etualalle ne seikat, joiden perusteella hän historiantutkimusta määrittelee. Historiantutkimusta ei voi määritellä kohteen perusteella. Entä voiko historiantutkimuksen määritellä sen menetelmän perusteella, jolla historiallinen tieto hankitaan? Lainauksesta ei löydy myöntävää vastausta kysymykseen. Gadamer ei puhu menetelmästä. Katkelmassa sanotaan, että humanistisissa tieteissä kysymykset määrittävät tutkimuksen aiheen ja kohteen, mutta siinä sanotaan lisäksi, että konstitutiivisilla kysymyksillä on myös perustansa. Voimme poimia esiin termit kokemus, kysymys ja motivaatio sekä rajata jatkokäsittelyn niihin. Lisäksi on huomattava, että Gadamer käyttää konstituutio-sanaa. Sen hän on omaksunut fenomenologiasta.

Konstituution käsite on keskeinen Edmund Husserlin (1859–1938) fenomenologiassa. Esitän muutamia konstituution käsitteen fenomenologisen käytön alkeita koskevia ajatuksia Tuomas Tolosen ja Matti Juntusen tutkimusten perusteella. Tolosen mukaan konstituutio-sana tarkoittaa Husserlilla sitä, että maailma koettuna on ihmisen tuote. Esimerkissään Tolonen kirjoittaa: ”Jos sanon, että kynä on vihreä, en ole luonut kynän vihreyttä, vaan olen luonut tietoisuuteni kynän vihreydestä.” Me emme luo asiantiloja, vaan me konstituoimme ne. Tolonen korostaa, että Husserlin fenomenologian mukaan esimerkiksi havainnon sisältöä ei voi johtaa mistään havainnosta riippumattomasta sisällöstä. Kyse on konstituutioanalyysistä, joka tarkoittaa sitä, että konstituoidun

todellisuuden ymmärtäminen edellyttää palaamista kohti konstituutio-prosessin alkua. Sen tarkoitus on tehdä konstituoitu todellisuus ymmärrettäväksi.¹⁸

Kirjassaan *Edmund Husserlin filosofia* (1986) Matti Juntunen tuo esille Husserlin käsityksen, jonka mukaan jokainen objekti konstituoituu tietyyntyyppisessä aktissa. Jokaisella mahdollisella objektilla on vastaava aktilajinsa. Esimerkiksi musiikkia vastaa kuunteleminen, ja värit nähdään. Myös Juntunen korostaa sitä, että konstituotua ei voida palauttaa siihen mikä konstitui. Husserlin fenomenologiassa konstituutioanalyysi kääntää huomion ”ilmiöstä” konstituivaan intentionaaliseen aktiin. Fenomenologinen konstituution käsite liittyy fenomenologiseen tapaan esittää alkuperää koskevia kysymyksiä. Juntunen mukaan silloin kun kysytään jonkin objektin alkuperää fenomenologisessa mielessä, kysytään itse asiassa, mikä intentio tai minkälainen intentio konstitui puheena olevan objektin.¹⁹

Konstituution käsitteen tarkastelu *Wahrheit und Methoden* kontekstissa on oma tehtävänsä. On kuitenkin aiheellista seurata teoksessa tapahtuvaa hermeneuttisen fenomeenin analyysia ja pohtia, määritelläänkö siinä historiallista tietoa sen perusteella, miten se saavutetaan. Tämä kysymys ei sisällä pyrkimystä kääntää Gadamerin hermeneuttinen ajattelu ikään kuin takaisin humanististen tieteiden metodologiaksi. Kysymys ei voi olla virheellinen sillä perusteella, että Gadamer kiistää ymmärtämisen olevan jokin erityinen metodi. Kysymys on oikeutettu ja vastausta voidaan etsiä esimerkiksi taito- (*Kunst*), kysymys- ja keskustelu-käsitteiden osoittamasta suunnasta. Niitä käyttäen Gadamer määrittelee kokemuksen käsitettä. Joka tapauksessa Gadamerin tutkimusten tehtävänä on kuvata hermeneuttisen fenomeenin rakennetta ja siinä hän turvautuu konstituution käsitteeseen.

Kokemuksen historiallisuus

Kokemuksen käsitteellä on keskeinen asema Gadamerin ajattelussa. Sen analyysi etenee kohti hermeneuttisen kokemuksen olemuksen määrittelyä. Hermeneuttisen kokemuksen rakenteen analyysin tarkoituksena on täsmentää sitä, mitä Gadamer tarkoittaa vaikutusten historialla

(*Wirkungsgeschichte*) ja vaikutushistoriallisella tietoisuudella. Analyysi päättyy tarkennettuun käsitykseen ymmärtämisen relaatiosta, joka vallitsee tekstin ja sen tulkitsijan välillä. Ymmärtäminen merkitsee Gadamerin mukaan sitä, että tulkitsija ja teksti ovat dialogi-suhteessa keskenään. Ymmärtämisen suhteesta paljastuu Gadamerin tulkitsemana kysymyksen ja vastauksen dialektiikka. Hermeneuttinen kokemus tapahtuu kielen muodostamassa mediumissa. Kielellisyys on sekä ymmärtämisen kohteen että kohteen ymmärtämisen määre. Toisin sanoen hermeneuttisen kokemuksen alueella, esimerkiksi historian tutkimuksessa, ymmärtämisen kohde on kieltä, mutta myös ymmärtäminen on kielellinen toiminto.

Gadamerin kokemusteoria ei ole tarkoitettu ratkaisuksi vain tieteen teoreettisiin kysymyksiin. Sen tehtävänä ei ole ainoastaan selittää sitä, millaisia tieteitä humanistiset tieteet ovat tai millaista tiedettä historia on. Sillä on yleisempää merkitystä. Kokemuskysymys tematisoi ihmisen ja todellisuuden välistä suhdetta koskevan filosofisen ongelman. Mitä kokemuksella tarkoitetaan? Ei ole olemassa ihmistä, joka voisi kokemukselta säästyä. Jokaisen ihmisen on välttämättä hankittava kokemuksensa. Se kuuluu ihmisen historialliseen olemukseen. Gadamerin kokemusteorian perusajatus on ilmaistu seuraavassa väitteessä: ”Jokainen kokemus, joka tämän nimen ansaitsee, on odotuksen vastainen.”²⁰ Huomattakoon siis, että ihmisen todellisuussuhteeseen välttämättä kuuluu odotuksia, mutta ratkaisevaa kokemussuhteessa on se, mitä hän ei ole ennakoanut. Ennakoimaton ilmenee vain suhteessa odotukseen.

Gadamer käyttää kokemus-sanaa tarkoittamaan ihmiselle ominaista elämän liikettä. Elämän liikkeessä ollut ihminen on perillä ennakoimisen rajoista ja suunnitelmien epävarmuudesta. Eleyssä elämän liikkeessä ihminen tulee myös vastaanottavaiseksi uusille kokemuksille, mutta mitä ihminen eleyssä elämän liikkeessä kokee. Gadamer korostaa, että kokemus opettaa ihmistä tunnustamaan sen, mikä on todellista. Alkuperäisessä (*eigentlich*) kokemuksessa ihminen tiedostaa rajallisuutensa. Gadamerin kokemusteorian perusvakaumus on, että historian liike reflektoituu ihmisen alkuperäisessä kokemuksessa. Ihminen joutuu pysyvästi huomaamaan, että mikään ei palaa entisenä.²¹ Tätä käsitystään ihmisen suhteesta historiaan Gadamer valaisee omistamisen (kuu-

lumisen) ajatuksen kautta. Ei ole niin, että me ihmiset omistaisimme historian, vaan päinvastoin historia omistaa meidät.²²

Ihmisen historiallinen olemassaolo, historiallisuus, on perimmäisen kokemuksen sisältö. Se, mistä ihminen on tietoinen, on juuri hänen historiallisuutensa. Edellä totesin, että Gadamerin opin perusvakaumus on se, että historian liike reflektoituu ihmisen alkuperäisessä kokemuk-
sessa. Puhetapa on epätäsmällinen. Ehdotan tilalle toisen. *Wahrheit und Methodessa* käsitellään historian fenomeenia. Kun kysymme, millä perusteella historiasta ja sen olemisesta voidaan puhua, niin miten meidän on siihen vastattava. Luultavaa on, että voimme puhua historiasta siihen liittyvän kokemuksen perusteella. Toisin sanoen, me voimme ymmärtää historian fenomeenin analyysin fenomenologisesti. Gadamerin esittämän kokemukskonseptin analyysin kohteena on se akti, joka konstituoii historian ilmiön.

Gadamer ei tee mitään ylitsekäymätöntä eroa elämäkokemuksen ja hermeneuttisen kokemuksen välillä. Myös hermeneuttisessa kokemuk-
sessa, ymmärtämisen suhteessa tekstin ja tulkitsijan välillä, esiintyy sel-
laista, johon Gadamer viittaa sanoessaan, että jokainen kokemus, joka tämän nimen ansaitsee, on odotuksen vastainen. Claus von Bormann on arvostellut Gadamerin hermeneutiikkaa elämäkokemuksen ja her-
meneuttisen kokemuksen samaistamisesta. Hänen mukaansa Gadamerin teoria pitää paikkansa elämän suhteen, mutta se ei päde tekstien lukemiseen. Von Bormannin mielestä tieteessä on puolustettava tut-
kijan metodista ylivoimaisuutta suhteessa tutkimuskohteessaan. Hän puolustaa käsitystä, jota vastaan Gadamer juuri argumentoi.²³ Teorias-
saan Gadamer korostaa kokemuksen sisäistä historiallisuutta. Hänelle kokemus on elämänhistoriallinen prosessi, jota ei voi kuvata esimerkiksi jonkinlaisena tosiasioiden rekisteröintinä. Hän nimittää kokemukseksi muistamisen ja odottamisen muodostamaa kokonaisuutta, joka hanki-
taan erityisesti epäonnistumisten kautta. Tällä tavalla käsitetty koke-
mus muodostaa hänen mukaansa edellytyksen historiallisille tieteille. Hän toteaa, että niissä ajatellaan uudelleen ja pidemmälle se, mitä elä-
mäkokemuksessa on jo ajateltu.²⁴

Täydellisyysennakoiminen

Gadamerin mukaan menneisyydessä kirjoitetun tekstin ymmärtämisessä edetään vaikutushistoriallisesti. *Wahrheit und Methodessa* vaikutushistorian periaatteen käsittely tapahtuu hermeneuttista kehää, täydellisyysennakoimista ja ajallisen etäisyyden merkitystä koskevien tulkintojen jälkeen. Viimeksi mainitusta Gadamer on sananmukaisesti todennut: ”Ei ole epäilystäkään siitä, että ajallinen etäisyys on eduksi historiallisten tapahtumien merkityksen tai taideteosten arvon näkemisessä”.²⁵ Ismo Nikander on käsitellyt Gadamerin ajatusta hermeneuttisesti kehästä sangen kattavasti ja yksityiskohtaisesti, joten tyydyn vain sen muutamien pääkohtien esittämiseen.²⁶ Haluan kuitenkin tuoda korostetusti esille Gadamerin käsityksen täydellisyysennakoimisesta.

Ymmärtämisen mahdollisuus perustuu esiymmärrykseen. Historiallisen tekstin tulkitsijalla on aina ennakkokäsitys tulkittavasta. Hän lukee tekstiä ennakkokäsitystensä suhteen. Esimerkkinä voimme tarkastella historiankirjoituksen historian ymmärtämistä. Ajattelemme, että käsityksemme historiankirjoituksesta perustuu historiallisten esitysten tuntemiseen. Tällöin voimme kuitenkin kysyä, mistä tiedämme, mikä esitys on historiankirjoitusta. Luontevaa on ajatella, että esityksen historiankirjoitukseksi tunnistamisen edellytyksenä toimii meillä jo ennakkoon oleva käsitys historiankirjoituksesta. Ennakkokäsityksemme nojalla tiedämme eli tunnistamme ja teemme ratkaisuja siitä, mikä esitys kuuluu historiankirjoitukseen ja mikä ei. Ymmärtämisen kehämäinen liike tarkoittaa, että me suuntaudumme ennakkokäsityksemme varassa yksittäisiin historiallisiin esityksiin ja palaamme täsmen-tämään suuntautumista ohjannutta ennakkokäsitystämme.²⁷

Gadamer säilyttää hermeneuttisen kehän idean sitä hieman muuntaen ja täydentäen. Merkityskokonaisuuden, tekstin, ymmärtäminen on aina sen kokonaisuuden ja osien välillä tapahtuvaa liikettä. Vanhan hermeneuttisen säännön mukaan osan ymmärtäminen edellyttää kokonaisuuden ymmärtämistä ja kokonaisuuden ymmärtäminen puolestaan edellyttää osien ymmärtämistä. Osa on aina osa jossain kokonaisuudessa. Tekstin lukemista ohjaa aina ennakoitu tekstin mieli (*Sinnerwartung* tai *Antizipation von Sinn*). Ennakoitu mieli on lukijan ”silmit”,

joilla hän näkee, mitä tekstissä on.²⁸ Tekstin jokaisella elementillä on merkitys tavalla, joka edellyttää tekstin kokonaisuuden. Tämä suhde on kehittyvä ja täsmentyy tarkoittavasta elementistä toiseen. Tulkitsijan on ennakoiden hahmotettava ja korjattava ennakolta omaksumaansa käsitystään, ennakkoluuloaan (*Vorurteil*), tekstin kokonaisuudesta. Kokonaisuuden ennakoiminen ei vielä ole sen tietämistä.²⁹

Hermeneuttisen kehän ideaan Gadamer lisää ajatuksen ennakoitusta täydellisyydestä (*Vorgriff der Vollkommenheit*). Ennakoitu täydellisyys tai täydellisyyden ennakointi merkitsee tekstin lukijan aina ennakoivan sitä, että tekstissä vallitsee jokin järjestys ja mieli. Gadamerin mukaan tällä oletuksella on sekä muodollinen että sisällöllinen puolensa. Muodollisesti kyse on siitä, että tulkitsija pitää tekstiä täysin ymmärrettävänä. Kaikki tekstistä löytyvät osat ovat kokonaisuuden kannalta merkityksellisiä. Tämä voidaan käsittää myös niin, että historiallisten tekstien tulkitsija otaksuu tulkittavan tekstin tulleen hänelle täydessä muodossaan. Mahdollisesti Gadamer viittaa ennakoitun täydellisyyden periaatteella tekstien aitoutta ja alkuperäisyyttä koskeviin ajatuksiin. Kyse on tavallaan tulkitsijan luottamuksesta siihen, että teksti on se, mikä se väittää olevansa ja että se ei sisällä myöhemmin syntyneitä tulkinnallisia lisätekijöitä. Kun tämä luottamus perustavalla tavalla horjuu, tulkitsija paneutuu esimerkiksi tekstikriittisiin pohdintoihin.³⁰

Gadamerin mukaan ennakoitu täydellisyys ei voi koskaan olla pelkästään muodollista, vaan se on aina sidottu tekstin asiasisältöön. Hänen mukaansa tekstitulkinnessa lukijaa ohjaavat transsendentit odotukset (*Sinnerwartung*). Tulkitsijan ensimmäinen tehtävä on yrittää hyväksyä sanottu totuutena. Hänen tulee olla periaatteessa avoin sille mahdollisuudelle, että vaikkapa menneisyydestä säilynyt teksti vastaa paremmin ”itse asiaa” kuin hänen omat oletuksensa. Täydellisyyden ennakoimisen regulatiivinen periaate merkitsee sitä, että tekstin tulee täysin julkilausua käsityksensä ja että sen sanoma on täydelleen totta.³¹ Kun tekstin ymmärtäminen kokonaisena ja yhtenäisenä ei onnistu, tulkitsija ryhtyy tekstin historialliseen (*historisch*) ja psykologiseen tulkintaan.³² Kaikkiaan voidaan havaita, että ”täydellisyyden ennakointi” ilmaisee ymmärrettävyyden kriteerin, mutta samalla on muistettava, että se on ohjaava ennakko-oletus, *Vorgriff*: Periaate tuo esille sen, että

Gadamerin hermeneutiikassa ymmärtämisen ja tulkitsemisen ongelma koskee tekstin merkitystä ja totuutta.

Gadamerilla on perusteita sille, miksi hän samaistaa hermeneuttisen lukemisen liikkeen elämän kokemukselliseen liikkeeseen. Orientoimme sen mukaisesti, mitä olemme ennakoineet. Elämän nykyisessä liikkeessä yritämme orientoitua sen mukaan, minkä oletamme tapahtuvan vasta myöhemmin. Ennakoitu tulevaisuus vaikuttaa nykyisyydessä. Toisin sanoen ihminen ottaa vastaan ennakoimansa, yrittää sitä toteuttaa ja myös kohtaa ennakoimatonta, jonka johdosta hän muuntaa odotuksiaan.

Matti Juntunen ja Lauri Mehtonen esittivät kirjassaan *Ihmistieteiden filosofiset perusteet* (1977) kysymyksen, miten ylimalkaan voi olla mitään ymmärtämistä, jos mikään ymmärtäminen ei ala alusta mutta kaikki ymmärtäminen perustuu aina jo ymmärrettyyn.³³ Kysymykseen voi yrittää vastata välillisesti esittämällä vastakysymyksen Gadamerin ajattelun tarjoamalta pohjalta. Kysyn, eikö ymmärtämisellä ole aina alkunsa. Lisäksi esitän kysymyksen, onko menneisyydessä tehdyn tekstin alkuperäinen ymmärtäminen mahdollista. On tärkeää tähdentää, että kysymyksessä ei alkuperäisellä ymmärtämisellä tarkoiteta pyrkimystä ymmärtää teksti kuten sen kirjoittaja. Juntusen ja Mehtosen mielestä ymmärtämisen alkuperää on etsittävä historiasta, joka on enemmän kuin ymmärtävän ja tulkitsevan yksilön kehityshistoria. Tämä käy yhteen Gadamerin hermeneutiikan kanssa. Juntusen ja Mehtosen mukaan nykyaikainen hermeneutiikka, esimerkiksi siinä muodossa kuin juuri Gadamer on sen esittänyt, etsii ymmärtämisen alkuperää kollektiivisesta historiasta. He esittävät, että ymmärryksen olevan olemassa sen kautta, että ihminen on olemukseltaan historiallinen olento, sukupolvien tuottama ja niitä muodostava.³⁴ Väite on oikeansuuntainen, mutta se vaatii täsmennystä, joka on tehtävissä paneutumalla Gadamerin esittämään vaikutushistorian periaatteeseen.

Vaikutusten historia

Gadamer huomauttaa, että historiallinen tutkimus suuntautuu historiallisten ilmiöiden ohella niiden vaikutukseen (*Wirkung*) historiassa.

Myös ilmiöön kohdistunut tutkimus, sen tematisointi ja siitä annettujen tulkintojen historia kuuluvat ilmiön vaikutusalaan. Gadamerin mukaan vaikutushistorialliset kysymykset ovat hyvin tarpeellisia, jotta voisimme lähestyä tutkittavan ilmiön varsinaista ja ominta merkitystä. Vaikutushistorian käsite muotoilee teoreettisen vaatimuksen, joka liittyy kaikkeen historialliseen tutkimukseen. Tutkimusta määrittää aina historiallinen välimatka, joka erottaa tutkijan tutkittavasta ilmiöstä, ja hän on aina vaikutushistorian vaikutusten alainen. Vaikutushistoria määrittää ennalta sen, mikä ilmenee meille kysymisen arvoisena ja tutkimuksen kohteena. Me unohdamme melkein puolet siitä, mikä on todellista – ja Gadamer jopa väittää, että me unohdamme ilmiön koko totuuden, kun me otamme välittömän ilmiön itsensä koko totuutena.³⁵

Vaikutushistorian periaate voidaan eksplikoida kolmen ajatuksen muodossa, kuten Gianni Vattimo on tehnyt.³⁶ Ensiksi, tapahtuman, taideteoksen tai tekstin vaikutuksen historia viittaa niiden kohtaloon, vastaanottoon ja tulkintoihin kulttuurissa ja yhteiskunnassa. Toiseksi, jokainen tulkinta on sidottu muihin tulkintoihin, tulkinnan kohteen vaikutushistoriaan. Jokainen tulkinta on vaikutushistoriallinen. Vattimo on tämän näkökohdan suhteen ehdottomampi sanoessaan, että yksittäiset tulkinnat ovat sidottuja kaikkiin tulkintoihin. Kolmanneksi, tulkinnan kohde ei samaistu eikä tyhjene vaikutuksensa historiaan. Tulkinnan alainen teksti aktualisoituu ymmärtämisessä. Jokainen tekstin aktualisoituminen voidaan tietää ymmärretyksi mahdollisuudeksi. Gadamerin mukaan tähän liittyy olennaisena seikkana tulkitsijan tietoisuus siitä, että myöhemmät sukupolvet tulevat aina ymmärtämään toisin. Se, mitä samana pysyvässä tulkinnan kohteessa on, näyttäytyy vaikutushistoriallisesti.³⁷ Näin Gadamer lähestyy historiallista tutkimusta, hermeneuttista kokemusta avoimena produktiivisena prosessina.

Vaikutushistorian periaatteesta kirjoittaneet ovat painottaneet hieman eri asioita. Sen moniselitteisyys ilmenee muun muassa tulkinnoissa, joita Rüdiger Bubner, Maurizio Ferraris ja Ismo Nikander ovat sille antaneet. Vaikka Bubner pitää Gadamerin filosofian keskeisenä ongelmana kysymystä traditioiden muodostumisesta ja jatkuvuudesta, hänen mukaansa vaikutushistorian käsitteessä oleellista on temporaali-

sen distanssin ajatus. Historiassa esiintyy väistämätöntä temporaalista etäännyttämisestä merkityksistä. Ihmisen toimista ja pyrkimyksistä riippumatta historiassa tapahtuu historiallista vieraantumista. Bubner sanoo, että merkitykset lähestyvät meitä juuri temporaalisen distanssin kautta. Vetäytyminen etäälle tai historian synnyttämä distanssi ei ole vain menetys vaan ymmärtämisen tehtävän mahdollisuusehto. Historiallisesti etäinen puhuttelee meitä ja sysää meidät tulkitsemaan.³⁸

Bubnerin mukaan vaikutushistorian käsite vastaa ensi sijassa kysymykseen, mitä ihminen ei hallitse ja minkä alainen hän on. Ihmisen historiallisuus merkitsee sitä, että hän ei hallitse ajankulkua eikä sen kuljettamien todellisuuksien vaikutusta. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että ne olisivat täysin ihmisen ymmärtämisyrittysten ulkopuolella. Ihmisen historiallisuus merkitsee myös sitä, että hänen täytyy elää sellaisten ehtojen alaisuudessa, joita hän ei ole itse tuottanut ja joita hän ei voi mitenkään perustavalla tavalla toisiksi muuttaa.³⁹ Aiheellisesti Bubner tähdentää sitä seikkaa, että Gadamerin historiallisuutta käsittelevien analyysien vaikutteet tulevat Martin Heideggerin filosofiasta. Historiallisuuden periaatteessa yhdistyvät ajatukset, jotka koskevat ihmisen riippuvuutta, olemista ja tietoisuutta. Ihmisen oleminen on aikaisemman merkitsemää. Ihminen ei voi paeta sellaista, mikä oli olemassa jo ennen kuin hän tuli siitä tietoiseksi. Gadamer on omaksunut Heideggerin käsityksen inhimillisen tapahtumisen historiallisuudesta. Menneisyys vaikuttaa meissä vaikutushistoriansa kautta, kuten Bubner sanoo. Hänen mukaansa vaikutushistorian käsite antaa muodon ajatukselle historian jatkuvasta vaikutuksesta meissä.⁴⁰

Maurizio Ferraris puolestaan näkee Gadamerin korostavan, että historiassa tutkimuksen aihe ei ole mitenkään satunnaisesti valittua, vaan se on tradition auktoritatiivisesti meille välittämä. Historiassa ihminen ei ole vapaa valitsemaan suhdettaan menneisyyteen. Menneisyys ehdollistaa ihmistä ja antaa suunnan myös silloin, kun kyse on menneisyyden tematisoinnista tieteessä. Ferraris käsittää vaikutushistorian tarkoittavan sitä integraation tapahtumaa, jossa historia määrittää itseensä kohdistuvaa ymmärtämistä, joka puolestaan kasvattaa tulkitun tekstin tai historiallisen tapahtuman merkitystä.⁴¹ Vaikutushistorian käsite tuo mukanaan yhden ja monen suhdetta koskevan ongelman, kuten Ismo Nikander on huomauttanut. Nikanderin mukaan yhden ja saman teks-

tin merkitys tulee esille tulkintojen moneudessa. Teksti tulkitaan aina eri tavoin. Eri tulkinnoille on yhteistä se, että ne ovat yhden ja saman tekstin tulkintoja. Nikanderin mielestä Gadamerin käyttämä vaikutushistorian käsite tarkoittaa samaa asiaa koskevien erilaisten tulkintojen jatkumoa.⁴²

Vaikutushistorian käsite on pidettävä erillään siitä historian tutkimusta koskevasta käsityksestä, jonka mukaan historian tutkimus kohdistuu vain sellaiseen, millä on ollut vaikutusta historian kulkuun. Tällainen käsitys on enemmän yhteydessä 1800-luvulla muodostuneeseen historistiseen historian tutkimuksen teoriaan kuin siihen, mihin Gadamer vaikutushistorialla viittaa. On selvää, että vaikutushistorian käsite määrittää tarkemmin esimerkiksi historiatieteen aspektista luonnetta. Lisäksi siihen sisältyy vastaus kysymykseen, miksi ja millä tavalla historian tutkimus on historiallisen muutoksen alaista, vaikutushistoriallista. *Wahrheit und Methodessa* sanat *Wirken* ja *Wirkung* tarkoittavat aktualisoimista ja siis nykyistämistä. Niiden voi tulkita tarkoittavan myös sitä, että teksti vaikuttaa ja toimii vain tulkitsijansa välityksellä. Mikään teksti ei voi vaikuttaa, jos sitä ei kukaan lue. Tekstin ymmärtäminen on aina vastavuoroisuuden suhde (*Wechselverhältnis*).⁴³

Gadamerin teoksella *Wahrheit und Methode* on jo mittava vaikutushistoriansa, mutta siinä ei ole riittävästi kiinnitetty huomiota muutamiin teoksen tekstin kohtiin, joissa selitetään, mitä vaikutuksella tarkoitetaan. Gadamer nimittäin sanoo tarkoittavansa vaikutuksella (*Wirkung*) välitöntä kohdattuna-olemista (*Betroffenheit*). Hänen mukaansa vain kohdattuna ollut (*Betroffene*) voi ymmärtää.⁴⁴ Kun yhdistämme tämän hermeneuttisen kehän ideaan, voimme käsittää, että kohdattuna-olemiseksi tulkittu vaikutus lausuu julki sen seikan, että teksti tulee aina jollain määrättyllä tavalla tulkitsijaansa vastaan hänen merkitysodotustensa mukaisesti. Tämän lisäksi kohdattuna-oleminen merkitsee vielä enemmän ja viittaa kaikkea ymmärtämistä ohjaavaan tekijään. Gadamer on johdonmukaisesti sitä mieltä, että tekstin ymmärtämisen ratkaiseva käännekohta tapahtuu silloin, kun tulkitsija havaitsee kohdanneensa jotain ennakoimatonta, vierasta ja yllättävää. Tämä käänne on hermeneuttisen kokemuksen ydinkohta. Esitetyn perusteella voidaan sanoa, että meistä tulee tekstin tulkitsijoita vasta tekstin vaikutuksesta.

Kysymyksen asettaminen ja rekonstruktio

Teksti luo tulkitsijansa esittämällä hänelle kysymyksen ja näin tekstistä tulee tulkitsemisen kohde. Se, mitä tekstin lukija ei ole ennakoanut, muodostuu hänelle aktuaaliseksi kysymykseksi. Tulkitseminen on tekstin vaatimaa toimintaa ja on olemassa siis vain suhteessa tekstissä kohdattuun kysymykseen. Aktuaalisen kysymyksen ymmärtäminen on tekstin ymmärtämisen edellytys.⁴⁵ Gadamerin mukaan kysymys avaa mahdollisuuksia, pitää niitä avoimina ja asettaa vastaajan valintojen eteen.⁴⁶ Hermeneuttisessa tilanteessa teksti on kysyjä ja tulkitsija vastaaja mutta myös päinvastoin. Ymmärtämissuhteen dialektisen luonteen tuo esiin se, että voidakseen vastata vastaajan on ryhdyttävä kysymään. Tulkitsija hakee kysymystä, yrittää rekonstruoida kysymyksen, johon teksti olisi vastaus.⁴⁷ Edellä sanottua voi nimittää filosofisen hermeneutiikan premissiksi, jonka mukaan me luemme tekstejä vastauksina. Tästä seuraa se, että niiden ajatellaan olevan vain suhteessa kysymyksiin.

Kysymys-vastaus -suhteen esiinnotto tuo mukanaan ratkaisuehdotuksia, jotka koskevat sanojen ”sisäinen” ja ”ulkoinen” sekä ”sanottu” ja ”sanomaton” avulla ilmaistuja ongelmia. Miten Gadamer kuvaa tulkitsijan tehtävää? Tulkitsija etsii vastauksen mahdolliseksi tehnyttä kysymyshorisonttia. Kysymys avaa mahdollisuuksia, kuten Gadamer sanoo. Kysymyshorisontin etsiminen merkitsee sitä, että tulkitsija menee välttämättä tekstin taakse ja siinä sanotun ulkopuolelle, mutta hän voi tehdä sen vain tekstissä sanotun perusteella. Lukemisen liike on kehämäistä, sillä onhan lukijan täytyntä tekstissä sanottu jo jotenkin ymmärtää, jotta hän voisi mennä sanotun pohjalta tekstin taakse ja ulkopuolelle. Missä mielessä kyse on tekstin suhteen ulkopuolelle menosta? Kysymyshorisontti sisältää välttämättä monia mahdollisia vastauksia. Yksittäinen vastaus sijaitsee aina tällaisessa mahdollisuustilassa. Gadamerin mukaan on nähtävä, että teksti on enemmän kuin mitä siinä on sanottu.⁴⁸

Kun Gadamer käsittelee kysymistä ja vastaamista, hän samalla tulkitsee uudelleen täydellisyyden ennakoinniksi kutsumansa periaatteen. Täydellisyyden ennakointi tarkoittaa, että tulkitsija edellyttää tekstin adekvaation kysymyksen ja vastauksen vastaavuuden muodossa. Kysymystä voi etsiä vain tekstin (vastaus) perusteella ja siksi vastauksen

adekvaattisuus on metodinen edellytys kysymyksen rekonstruktiolle.⁴⁹ Vastaus on mielekäs kysymyksen suhteen. On kuitenkin huomattava, että Gadamer liittää tähän yhteyteen merkityksen ja totuuden käsitteiden välisen suhteen. Totuuden määrittely adekvaatioksi merkitsee enemmän kuin vain vastauksen ja kysymyksen välistä vastaavuutta. Voimme todeta, että tekstin vastauksen kritikointi ei ole mahdollista, jos sen merkitystä ei ole ymmärretty, ja ymmärtäminen puolestaan on mahdollista vain suhteessa kysymykseen. Tällöin ajatusta tekstin ymmärtämisestä on syytä laajentaa. Se ei ole vain tekstin merkityksen tulkittamista ja ymmärtämistä. Merkityksen välittyminen saa meidät pohtimaan sitä, että mahdollisesti tekstissä sanottu on totta.

Gadamer muistuttaa, että menneisyudessa kirjoitetun tekstin ymmärtäminen on aina enemmän kuin tekstin historiallisen (*historisch*) horisontin rekonstruktiota. Käsitystään hän perustelee useammalla tavalla. Tekstin ymmärtämisen suhteellinen alku ja käännekohta tapahtuu kysymyksenä, joka muodostuu nykyisessä tulkintatilanteessa. Rekonstruoitu historiallinen kysymys ei enää ole alkuperäisessä horisontissaan, vaan se on sulautunut osaksi tekstin aktuaalisen kysymyksen määrittämää tulkintatilannetta ja horisonttia. Tulkitsija ei voi vain toistaa sitä, mitä tekstissä kirjaimellisesti sanotaan, vaan hänen täytyy kartoittaa tekstin silloisen kysymyshorisontin sisältämiä mahdollisuuksia ja myös otettava huomioon se, mitä tekstin kirjoittanut piti itsestäänselvänä eikä enää avoimena. Lisäksi tekstin ymmärtäminen ei ole vain historiallista rekonstruktiota vaan tulkintaa siinä merkityksessä, että tulkitsija ei voi kirjoittaa tai puhua menneen aikakauden kieltä. Hän voi kirjoittaa vain kielellä, joka on tulkittavan jälkeistä kieltä. Näin ollen tulkitsija ei voi välttyä käyttämästä aikansa käsitteistöä. Voimme ymmärtää, jos ja vain jos, voimme kieleemme avulla tulkita. Tätä Gadamer nimittää ymmärtämisen ja tulkittamisen ekvivalenssi-suhteeksi.⁵⁰ Me tulkitsemme ymmärtääksemme ja ymmärrämme, jotta voisimme tulkita.

Voidaanko kysymistä pitää esimerkiksi historiatielten metodina, jonka perusteella on mahdollista määritellä, mitä on historiallinen tieto? On selvää, että Gadamer torjuu virheellisinä kaikki sellaiset käsitykset, joiden mukaan olisi olemassa metodi, jonka avulla opitaan ja opetetaan kysymään ja näkemään kysymisen arvoinen. Ei ole kuitenkaan niin, että tutkija, joka osaa kysyä, voisi opettaa toisetkin kysymään. Kysy-

minen on Gadamerille taito (*Kunst*), mutta sellaisena se ei ole suoraan siirrettävissä henkilöltä toiselle, koska kysyminen on sidottu kysyjään. Jotta voisimme kysyä, on meidän tiedettävä, että emme tiedä. Gadamer ei puhu rajattomasta vaan rajatusta tietämättömyydestä, josta seuraa jokin enemmän tai vähemmän tarkasti määritetty kysymys. Tutkimuksessa kysymys on kuitenkin aina asetettava. Vain kysymykset avaavat ja rajaavat tutkimukselle aiheen. Kysymys osoittaa sen, mikä tieteessä vielä on auki ja mikä ei.⁵¹ Kun teksti tulkitsemistilanteessa asettaa tulkitsijalleen kysymyksen, on hänen työstettävä kysymyksenasettelua ja julkilausuen tehtävä ero avoimen ja ikään kuin lukitun välille. Samalla tavalla on työskenteltävä myös silloin, kun rekonstruoidaan kysymystä, joka on tehnyt tekstin mahdolliseksi.

On muistettava, että Gadamer ei halua kiistää metodien merkitystä humanistisessa tieteessä. Hän vain korostaa, että niiden käytön on oltava yhteydessä asetettuihin tutkimuskysymyksiin. Gadamer näyttää ajattelevan, että esimerkiksi historiatieteen metodologian perimmäinen tarkoitus on ollut tiedon objektiivisuuden takaaminen siten, että havainnot, joihin tieto perustuu ovat jokaisen toistettavissa. Ongelma koskee historiantutkimuksen alueella arvostelmien todentamista. Gadamerin mukaan tällainen tiedekäsitys ei voi antaa tilaa kokemuksen historiallisuudelle.⁵² Kuten olemme nähneet tätä ymmärtämisen historiallista luonnetta tähdentää vaikutushistorian periaate. Joka tapauksessa Gadamerin mukaan tietäminen perustuu kysymiseen.

Kysymysten teoriasta

Filosofisessa hermeneutiikassa kehitellään käsitystä kysymysten luonteesta, mutta mitään kokonaista kysymyksen teoriaa se ei tarjoa. 1900-luvulla kysymysten logiikkaa on tarkasteltu kattavasti loogisen positivismin ja analyyttisen filosofian piirissä. Yksi harvoista tutkijoista, jotka ovat verranneet Gadamerin kysymyskäsitystä muihin vastaaviin, on Thomas Schwarz Wentzer. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista syventyä Schwarz Wentzerin kirjoituksen ”Das Diskrimen der Frage” (2000) tarkasteluun sen vaatimalla tavalla, vaan tyydyn muutaman keskeisen ajatuksen esittelyyn.

Yksi kysymysten teorian ongelmista on kysymysten luokittelu. Tällainen menettely vaatii jonkin luokitteluperiaatteen. Luokittelun kriteeriä voidaan hakea vastauksista käsin. Kysymykset voidaan jakaa määrittelykysymyksiin (*Bestimmungsfrage*), disjunktiiivisiin kysymyksiin ja kysymyksiin (*Satzfrage*), joihin voidaan vastata sanomalla joko ”kyllä” tai ”ei”. Määrittelykysymykset ilmaistaan esimerkiksi sanoilla ”kuka”, ”mikä” ja ”miten” ja niihin on tarkemmin määrittelemätön lukumäärä mahdollisia vastauksia.⁵³ ”Kuka löi Pekkaa?”, on määrittelykysymys. Kysymys ”Löikö Pekkaa Matti, Martti vai Maija?” on disjunktiiivinen kysymys, koska siinä mahdollisten vastausten ala on rajattu. Kysymykseen ”Löikö Matti Pekkaa?” voidaan vastata vain sanomalla joko ”kyllä” tai ”ei”.

Schwarz Wentzerin mukaan mielekkäiden kysymysten erottaminen mielettömistä oli loogisen positivismin kysymysteorian keskeinen motiivi. Mielekkään kysymyksen on esitetty olevan se, johon on yksi oikea vastaus. Mielettömään kysymykseen ei voida antaa oikeaa vastausta. Kysymykset, joissa ei ole mieltä, eivät siten olisi alkuunkaan kysymyksiä. Schwarz Wentzer erittelee Moritz Schlickin (1882–1936) käsitystä kysymysten luonteesta. Schlickin mukaan ongelman ratkaisemisen looginen mahdottomuus on yhtä sen kanssa, että on mahdotonta kuvata se menetelmä, jolla ongelman ratkaisu löydetään. Kysymyksen ymmärrettävyys merkitsee mahdollisuutta tietää, millaisen menetelmän perusteella kysymys on vastattavissa. Muussa tapauksessa kysymys on vain mieleton sanojen sarja, joka päättyy kysymysmerkkiin. Schwarz Wentzer korostaa, että Schlickille vastattavuus on kysymyksen kriteeri. Schlickin käsitys on käänteinen suhteessa Gadamerin käsitykseen, jonka mukaan kysymys on vastauksen ymmärrettävyyden kriteeri.⁵⁴ Vastaus on mielekäs kysymyksen suhteen.

Schwarz Wentzer pitää Gadamerin filosofisen hermeneutiikan keskeisenä vakaumuksena sitä, että kysymyksen kysymyksenä oleminen ei perustu vastauksen antamisen mahdollisuuteen. On myös mielekkäitä kysymyksiä, joihin emme voi vastata. Voimme kysyä, mitä on kuolema, ja yrittää vastata, mutta tuskin kukaan meistä tietää vastausta kysymykseen. Schwarz Wentzerin mukaan on huomattava, että Gadamer ei käsittele kysymyksen ymmärtämistä kysymyslauseiden ymmärtämisenä. Olennaista Gadamerin käsityksessä on kysymyksen erottamatto-

muus kysyjästä ja kysytystä. Kysymyksen esittäjä ei vielä tiedä vastausta. Kysymyksen kohde, kysytty, on avoin ja rajattu. *Wahrheit und Methodessa* ei käsitellä kysymysten luokitteluongelmia vaan lähinnä avointen kysymysten erottamista sellaisista, jotka vain näyttävät kysymyksiltä. Näennäisiä, joskin tarpeellisia, ovat esimerkiksi niin sanotut opettajan pedagogiset kysymykset oppilailleen. Opettaja, joka kysyy, mikä on Suomen pääkaupunki, tietää vastauksen.

Schwarz Wentzer sanoo, että Gadamerin kysymyskäsitelyssä kysymystä ei käsitetä vain vastauksen vaatimuksena vaan myös eräänlaisena kysyjän toisille esittämänä kutsuna osallistua kysymiseen, siis keskusteluun. Schwarz Wentzer kokoaa yhteen ne kysymyksen perusmääreet, joita hän pitää tärkeimpinä Gadamerin hermeneutiikassa. Ensiksi, kysymys antaa suunnan ymmärtämisen liikkeelle. Se avaa horisontin, jossa vastaukset ovat esitettävissä ja ymmärrettävissä. Toiseksi, kysymys siis motivoi vastauksen, mutta lisäksi kysymyksen itsensä on oltava motivoitu. Se ei nouse esiin vain kysyjän subjektiivisesta halusta ja voimasta. Kolmanneksi, kysymyksen ymmärtäminen vaatii sen eksplisiittistä tekemistä. Kysymys on akti, joka kysyjän on itse tehtävä.⁵⁵

Gadamer käyttää useissa kirjoituksissaan motivaation käsitettä. Tämä käsite on altis väärinkäsityksille. Gadamer viittaa motivaation käsitteellä kahteen asiaan. Ensinnäkin, jokainen arvostelma (*Aussage*) on motivoitu, mikä tarkoittaa, että jokaisella arvostelmalla on ennakkooletuksensa, joita se ei lausu. Arvostelman motivaation perimmäisin looginen muoto on kysymys. Toiseksi, tai pikemminkin vain sama asia toisin ilmaistuna, jokaisen arvostelman kohdalla on mielekästä kysyä, miksi se on sanottu. Samalla tavalla jokaisen kysymyksen ymmärtäminen vaatii sitä, että ymmärrämme miksi se on esitetty. Jokainen kysymys on motivoitu, sillä on motivaatiohistoriansa. En voi vastata kysymykseen, jos en ole ymmärtänyt, miksi se on esitetty.⁵⁶

Schwarz Wentzerin mukaan Gadamer ennen kaikkea puolustaa kysymyksen redusoimattomuutta hermeneuttisen fenomeenin muodostamassa kokonaisuudessa. Voimme yhtyä tähän käsitykseen. On totta, että Gadamer osoittaa kysymyksen konstitutiivisen merkityksen hermeneuttisessa fenomeenissa. Kysymys on dialogissa vaikuttava tekijä. On kuitenkin havaittava, että *Wahrheit und Methodessa* kysymisen sanotaan perustuvan kielellisyyteen. Näin hermeneuttisen fenomeenin konstituu-

tioanalyysi etenee kysymyksestä kieleen.⁵⁷ Tästä perustumisesta Gadamer käyttää saksankielistä ilmaisua ”zugrunde liegt”. Tämä huomautus on oleellinen, koska on kysyttävä, mitä perustuminen tässä tarkoittaa. Jos lähtökohtana on fenomenologinen konstituution käsite, joka myös näyttäisi olevan Schwarz Wentzerin tulkinnan lähtökohta, niin silloin Gadamer ei väitä kysymisen palautuvan kielellisyyteen. Kielellisyys tosin tekee kysymisen mahdolliseksi, koska moniselitteisyys kuuluu kieleen. Se, mikä on moniselitteistä, vaatii tulkintaa. Moniselitteiseen Gadamer viittaa sanalla *Spiel*.⁵⁸

Usko ja tieto

Gadamerin mukaan ymmärtäminen historiatieteessä on konfrontaatio ja *Spiel* (peli tai leikki). Ymmärtäminen kokemuksena on konfrontaatio, koska siinä uutuus asettuu vanhaa vastaan. Konfrontaatiossa muodostuu jännitteinen suhde ennen tuntemattoman ja tunnetun välille. Gadamer huomauttaa, että on periaatteellisella tavalla avointa, hyväksymekö uuden vai pitääkö vanha puolensa. Hän korostaa, että myöskään tieteessä uusi tieto ei voi välittyä vastustuksesta. Hänen mielestään meidän aikamme kaikkien uutuuksien asema on sangen ongelmallinen, koska vanha ei nouse vastarintaan eikä löydä puolustajaansa.⁵⁹ Uutuuksiin sisältyy aina pahennuksen mahdollisuus. Kristillinen eksistenssifilosofi Søren Kierkegaard (1813–1855) huomautti, että uutuus on todellista silloin, kun mitään vastaavaa ei aiemmin näytä olleen maailmassa. Pahennusta meissä herättää se, että meille esitetään uutuutena jotain, jonka uskomme jo omistavamme. Kyse on tietysti myös siitä, lisätäänkö vanhaan vain jotakin uutta vai riistetäänkö kaikki vanha ja tehdään se uudeksi. Uutuus voi kyseenalaistaa meidät, mutta vain meissä olevan vanhan kautta.⁶⁰

Gadamer esittää, että ymmärtäminen on myös *Spiel*, ja moniselitteisen pelin pelaaminen merkitsee aina riskin ottamista.⁶¹ Myös Kierkegaard kirjoitti riskinotosta. Hänen mukaansa se on epävarmuuden rinnakkaisilmiö. Riskinotto päättyy silloin, kun varmuus on olemassa. ”Jos se, mikä minun on tarkoitus riskeeraamalla saavuttaa, on varmaa, niin silloin en vaaranna mitään, vaan teen vaihtokaupan”, Kierkegaard

sanoo. Jos on epävarmaa onnistummeko saavuttamaan tavoitteemme, niin silloin otamme riskin.⁶² Onko ymmärtäminen historiassa riskintotoa? Se on sitä sikäli, että kysyjällä ei voi olla varmuutta, että hän löytää vastauksen. Gadameria siteeraten voidaan sanoa:

Me olemme ymmärtävinä vedettyjä mukaan totuustapahtumaan ja tulemme tavallaan liian myöhään tahtoessamme tietää sen, mihin meidän pitää luottaa.⁶³

Viitteet

- ¹ Arffman, Kaarlo: *Sanan jäljet. Kirkon historian merkitys Martti Lutherin teologiassa*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 185. Jyväskylä 1993, 172.
- ² Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke Bd. 1. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Unveränd. Taschenbuchausg. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1999, 169. Käytän jatkossa lyhennettä GW.
- ³ Von Bormann, Claus: ”Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung”. Teoksessa *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980 (1969), 113–114.
- ⁴ Gadamer GW 1, 22.
- ⁵ Gadamer GW1, 1.
- ⁶ Luoto, Miika: *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Tutkijaliitto, Helsinki 2002, 62.
- ⁷ Gadamer GW 1, 1–3.
- ⁸ Gadamer, Hans-Georg: *Das Problem des historischen Bewusstseins*. Aus dem Französischen rückübersetzt von Tobias Nikolaus Klass. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2001, 7.
- ⁹ Gadamer GW 1, 3–4.
- ¹⁰ Gadamer, Hans-Georg: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, 119, 136–137; Gadamer GW 1, 319.
- ¹¹ Gadamer, Hans-Georg: ”Ymmärtämisen kehästä”. Suom. Ismo Nikander. *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti* 3/2002 (1959), 67.
- ¹² Gadamer GW 1, 286–287.
- ¹³ Gadamer GW 1, 287.
- ¹⁴ Gadamer GW 1, 289.
- ¹⁵ Gadamer GW 1, 317; Gadamer 2001, 33.
- ¹⁶ Gadamer GW 1, 288, 290, viitteet 209 ja 211.
- ¹⁷ Gadamer GW 1, 289.
- ¹⁸ Tolonen, Tuomas: *Totuuden ja merkityksen käsitteet Edmund Husserlin teoksessa*

- Logische Untersuchungen*. Teoreettisen filosofian laudatur-tutkielma. Turun yliopisto 1976, 47–48.
- ¹⁹ Juntunen, Matti: *Edmund Husserlin filosofia. Fenomenologia ja apodiktisen tieteen idea*. Gaudeamus, Helsinki 1986, 45–48.
- ²⁰ Gadamer GW 1, 361–362.
- ²¹ Gadamer GW 1, 363.
- ²² Gadamer GW 1, 281. Omistamisen ajatuksesta ks. Hanna Meretojan kirjoitusta tässä kokoelmassa. Ks. myös Gadamerin tutkielmaa ”Logos und Ergon im platonischen ’Lysis’ (1972). Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke Bd 6. Griechische Philosophie II*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985. 183–184.
- ²³ Von Bormann, Claus: ”Hermeneutik I”. *Theologische Realencyklopädie* Bd. 15. Berlin 1986, 127, 131.
- ²⁴ Gadamer GW 1, 225–226, 352–353.
- ²⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke Bd. 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*. Unveränd. Taschenbuchausg. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1999, 403.
- ²⁶ Nikander, Ismo: ”’Oikea tapa tulla kehään’. Esipuhe Gadamer-suomennokseen”. *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti* 3/2002, 64–65. Ks. myös Ollitervo, Sakari: ”Historiallisuuden ajatus Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikassa”. *Dialogus. Historian taito. Juhlakirja Matti Männikölle hänen täyttäänsään 65 vuotta 5. Joulukuuta 2002*. Toim. Meri Heinonen et al. Kirja-Aurora, Turku 2002, passim. Artikkelini valmistui elokuun alussa 2002.
- ²⁷ Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri: *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Gummerus, Jyväskylä 1977, 128. Sangen valaiseva kuvaus ymmärtämisen liikkeen luonteesta löytyy Martin Heideggerin teoksesta *Taideteoksen alkuperä*. ”Meidän pitäisi voida päätellä teoksesta mitä taide on. Vain taiteen olemuksesta voimme puolestaan selvittää mitä teos on. Jokainen huomaa helposti, että tässä liikutaan kehässä. Arkiymmärrys vaatii välttämään tätä kehää, koska se rikkoo logiikan sääntöjä. Ajatellaan, että se mitä taide on, voidaan ymmärtää vertailemalla käsiteltävissä olevia taideteoksia ja päättelemällä niistä. Mutta kuinka voimme olla varmoja, että tällainen tutkimus perustuu juuri taideteoksiin, ellemme jo etukäteen tiedä mitä taide on?” Heidegger, Martin: *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius. Kustannusosakeyhtiö Taide, Helsinki 1998, 14.
- ²⁸ Gadamer GW 1, 296–299; Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke Bd. 4. Neuere Philosophie II. Probleme–Gestalten*. Unveränd. Taschenbuchausg. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1999, 15.
- ²⁹ Gadamer GW 1, 296–298; Gadamer 2002, 66–68. Tekstin käsitteen määrittelyyn voidaan edetä vain tulkintakokemuksen kautta. Ks. Figal, Günther : ”The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language”. Trans. by Robert J. Dostal. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Ed. by Robert J. Dostal. Cambridge University Press, Cambridge 2002, 105–106.
- ³⁰ Gadamer GW 1, 299; Gadamer 2002, 68. Tässä yhteydessä esitän kiitokset FM Tuomas Toloselle, joka muistutti täydellisyyden idean mahdollisesta yhteydestä

- alkuperäisyyteen. Tämä kysymys on sangen keskeinen, koska se koskee alkupe-
räisen tekstin ja tulkitun tekstin välistä suhdetta.
- ³¹ Gadamer GW 1, 299; Gadamer 2001, 50.
- ³² Gadamer GW 1, 299; Gadamer 2002, 68. Ismo Nikander kirjoittaa, että
”[v]asta jos asiaa ei pysty ymmärtämään yhtenäisesti, turvaututaan historisti-
siin ja psykologisiin tulkintoihin”. Nikander 2002, 65.
- ³³ Juntunen & Mehtonen 1977, 127.
- ³⁴ Juntunen & Mehtonen 1977, 127.
- ³⁵ Gadamer GW 1, 305–306.
- ³⁶ Vattimo, Gianni: *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Suom. Jussi Vähämäki. Gaudeamus,
Helsinki 1991, 59.
- ³⁷ Gadamer GW1, 379.
- ³⁸ Bubner, Rüdiger: ”On the Ground of Understanding”. Trans. by Brice R. Wach-
terhauser. *Hermeneutics and Truth*. Ed. by Brice R. Wachterhauser. North-
western University Press, Evanston 1994, 74. Myös Robert Bernasconi viittaa
kontinuiteetin käsitteen asemaan Gadamerin filosofiassa. Bernasconi, Robert:
Editor’s introduction. Hans-Georg Gadamer: *The Relevance of the Beautiful and
other Essays*. Trans. by Nicholas Walker. Ed. with an Introduction by Robert Ber-
nasconi. Cambridge University Press, Cambridge 1986, passim. Miika Luoto
esittää, että Gadamerille historiallisuus merkitsee ennen kaikkea jatkuvuutta.
Luoto 2002, 92–93. Kuten Gadamer on ilmaissut, historiantutkimuksessa vai-
kuttaa vieraan ja etäisen lumous. Gadamer GW 2, 55.
- ³⁹ Bubner 1994, 74.
- ⁴⁰ Bubner, Rüdiger: *Modern German Philosophy*. Trans. by Eric Matthews. Cam-
bridge University Press, Cambridge 1981, 61.
- ⁴¹ Ferraris, Maurizio: *History of Hermeneutics*. Trans. by Luca Somigli. Humanities
Press, New Jersey 1996, 175. Ferraris samastaa historiallisuuden ja temporaali-
sen distanssin kysymykset. Hänen mukaansa käsitteet historia ja jälki muodos-
tavat hermeneuttisen kehän. Hän kirjoittaa, että ilman historiaa ei voisi olla
jälkeä, ilman jälkeä ei voisi olla historiaa. Ferraris 1996, 290. Historiallisuuden
periaatetta on lähestytty selvittämällä ehtoja, jotka oikeuttavat nimitämään
ilmiötä historialliseksi. Ensinnäkin, nimitämme tapahtumaa historialliseksi, jos
se on esiintynyt menneisyydessä ja jos jokin todiste oikeuttaa päättelemään
tämän. Toiseksi, emme voi olla yhdistämättä tapahtumaa edeltävään, samanai-
kaiseen ja seuraavaan tapahtumaan. Kolmanneksi, nimitämme historiallisiksi
tapahtumia, joilla on ollut vaikutusta historian kulkuun ja joita tarvitaan histo-
rian kulun esittämiseen. Routila, Lauri: *Historiallisen selityksen teoriasta*. Turku
1981, 26–27.
- ⁴² Nikander, Ismo: ”Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus. Epätodennäköinen
debatti Derridan ja Gadamerin välillä”. *Niin & Näin. Filosofinen aikakauslehti*,
3/1995, 25–26.
- ⁴³ Ks. Gadamer GW 1, 383.
- ⁴⁴ Gadamer GW 1, 338, 347.
- ⁴⁵ Gadamer GW 1, 375.

- ⁴⁶ Gadamer GW 1, 304; Gadamer 2002, 69.
- ⁴⁷ Gadamer GW 1, 379.
- ⁴⁸ Gadamer GW 1, 375.
- ⁴⁹ Gadamer GW 1, 376.
- ⁵⁰ Gadamer GW 1, 380, 392–409. Historian kielestä ks. myös Kertész, Imre: *Kieli maanpaossa. Kaksi juhlapubetta*. Suom. Outi Hassi. Otava, Helsinki 2003, 5–27, ks. erit. 13.
- ⁵¹ Gadamer GW 1, 368–375, ks. erit. 371.
- ⁵² Gadamer GW 1, 352–353.
- ⁵³ Schwarz Wentzer, Thomas: ”Das Diskrimen der Frage”. *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Hrsg. von Günter Figal et al. Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 222.
- ⁵⁴ Schwarz Wentzer 2000, 223.
- ⁵⁵ Schwarz Wetzler 2000, 238–240.
- ⁵⁶ Ks. esim. Gadamer GW 2, 52–53, 82–83, 152, 195.
- ⁵⁷ Gadamer GW 1, 384.
- ⁵⁸ Gadamer GW 1, 475–476, 492; Gadamer GW 2, 380; Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke Bd. 8. Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*. Unveränd. Taschenbuchausg. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1999, 20; Ricœur, Paul: ”Eksistenssi ja hermeneutiikka”. Suom. Jarkko Tontti. *Niin & Näin. Filosofien aikakauslehti* 3/2002 (1969), 92–99.
- ⁵⁹ Gadamer 2001, 6.
- ⁶⁰ Kirkegaard Søren: *Päätävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suom. Torsti Lehtinen. WSOY Helsinki, 2001 (1846), 543.
- ⁶¹ Gadamer GW 1, 111–112, 493–494.
- ⁶² Kierkegaard 2001, 429–430.
- ⁶³ Gadamer GW 1, 494.

ITSEYMMÄRRYKSEN KULTTUURIS-HISTORIALLINEN VÄLITTYNEISYYS GADAMERIN JA RICOEURIN HERMENEUTIIKASSA

Hanna Meretoja

Nykyhermeneutikot ovat kulkeneet monessa suhteessa tietä, jonka Martin Heidegger (1889–1976) avasi ryhtyessään *Sein und Zeit* -teoksessaan selvittämään sen olevan olemisen tapaa, joka ”ymmärtää itseään olemisessaan”.¹ Kaksi tärkeää tämän tien kulkijaa ovat Hans-Georg Gadamer (1900–2002) ja Paul Ricoeur (1913–). Heidän lähtökohdanaan on se *Sein und Zeitin* keskeinen ajatus, ettemme ymmärrä itseämme välittömässä reflektiossa vaan toisten kanssa jakamastamme historiallisesti rakentuneesta maailmasta käsin. Heidän hermeneutiikkaansa voidaan tarkastella nimenomaan välittyneisyyden filosofiana: he epäilevät välittömän tiedon, kokemuksen tai itsetietoisuuden mahdollisuutta, ja heidän kiinnostuksensa on kohdistunut niihin moninlaisiin tapoihin, joilla kokemuksemme maailmasta ja itsestämme on kielellisesti, historiallisesti ja kulttuurisesti välittyntä.² Tarkastelen artikkelissani Gadamerin ja Ricoeurin filosofioissa hahmottuvaa hermeneuttista subjektikäsitystä, jota luonnehtii näkemys itseymmärryksen kulttuuris-historiallisesta välittyneisyydestä ja joka siten asettuu Descartesista Hegeliin ja Husserliin ulottuvaa modernin subjektifilosofian perinnettä vastaan. Pohdin myös, millainen tehtävä ja rooli kult-

tuurihistorialliselle tutkimukselle avautuu tästä näkökulmasta. Miten menneisyyden merkitysmaailmojen tutkimus osallistuu itseymmärryksemme ja identiteettimme muovaamiseen?

Heideggerin jälkeisen hermeneutiikan näkökulmasta (esimerkiksi historiallista) tietoa koskevia epistemologisia kysymyksiä ei voi tarkastella irrallaan ihmisenä olemista koskevista ontologisista kysymyksistä. Tähän liittyen puhutaan Heideggerin *Sein und Zeitin* aikaansaamasta hermeneutiikan ”ontologisesta käänteestä”, jonka myötä hermeneuttisen ymmärtämisen ongelman ei nähdä enää koskevan vain tekstin tulkinnan metodologisia ongelmia vaan ylipäätään ihmisen maailmassa olemisen tapaa.³ Heideggerin jälkeinen hermeneutiikka lähtee siitä, että olemme aina jo maailmassa, toimimme siinä tietyn historiallisesti määrittyneen esiyemmärryksen varassa, ja tämä pitkälti ei-tematisoitu tapamme toimia maailmassa on perustavampi kuin esimerkiksi tieteiden objektivoiva tapa suhtautua todellisuuteen. Sekä Gadamerin että Ricoeurin hermeneutiikka jatkaa Heideggerin aloittaman ihmisenä olemista koskevan ontologisen analyysin edelleenkehittelyä, mutta he antavat sille edeltäjänsä tieteenfilosofisemman sävyn. Gadamer keskittyy reflektoimaan ihmistieteiden mahdollisuuden ehtoja hermeneuttisen ontologian horisontista käsin;⁴ Ricoeurille puolestaan on tärkeää pyrkiä tekemään tästä ontologiasta konkreettisia metodologisia johtopäätöksiä ja siten säilyttää tiivis side hermeneuttisen reflektion ja erityistieteiden käytäntöjen välillä.⁵

Gadamerin osalta tärkein lähteeni on *Wahrheit und Methode* (1960), mutta viittaa myös hänen myöhempiin kirjoituksiinsa, joissa hän jatkaa pääteoksensa teemojen edelleenkehittelyä. Gadamerin filosofiasta ei löydy varsinaisia murroskohtia tai suunnanmuutoksia; sen sijaan Ricoeurin filosofinen tuotanto ei muodosta lainkaan niin yhtenäistä kokonaisuutta. Kuitenkin juuri tietynlaisen hermeneuttisen subjektikäsityksen kehittäminen voidaan nähdä juonteena, joka kulkee läpi hänen tuotantonsa.⁶ Varsinaisesti keskiöön se nousee kuitenkin vasta hänen 1980- ja 1990-luvun kirjoituksissaan, joista tärkeimpiä artikkelejä kannalta ovat *Temps et récit* -teossarjan viimeinen, vuonna 1985 ilmestynyt osa ja *Soi-même comme un autre* vuodelta 1990.⁷

Itseymmärryksen historiallisuus ja rajallisuus

Gadamerin filosofisen hermeneutiikan lähtökohtana on se heideggerilainen näkemys, että ihmisen maailmassa oleminen muodostuu jatkuvasta tulkinnallisesta prosessista, jota luonnehtii ”ontologinen kehärakenne”.⁸ Emme kohtaa todellisuutta koskaan välittömästi tai ”sellaisenaan”, vaan jo jokainen havainto merkitsee tulkintaa – näemme aina ”jonkin jonakin” –, eikä tämä tulkinta ”ole koskaan edellytyksetöntä ennalta annettua käsittämistä” vaan tapahtuu ”aina jo ymmärrystä” käsin.⁹ Se perustuu historiallis-kulttuurisesti rakentuneeseen esiyymmärrykseen, joka mahdollistaa kokemuksen ja joka puolestaan muuttuu uusien kokemusten myötä – kun kohtaamme maailmassa jotain, mikä haastaa ennakkokäsityksemme. Tässä kehärakenteessa on kyse ymmärtämisen mahdollisuuden ehdoista, eikä siitä siis voi päästä (tai ole mielekästä edes pyrkiä) eroon. Sen sijaan olennaista on tämän rakenteen tiedostaminen, sillä se luo edellytyksen ennakkokäsitysten kriittiseen arviointiin ja sitä kautta ymmärryksen ja vapauden kasvuun.¹⁰ Lähestyn tästä näkökulmasta Gadamerin näkemystä itseymmärryksestä, jolla on niinkään hermeneuttisen kehän rakenne: olemme aina jo ymmärtäneet itsemme tavalla tai toisella, emmekä voi koskaan tulla täysin tietoisiksi tämän ”aina jo ymmärretyn” luonteesta, mutta voimme silti ymmärtää sitä – ja siten myös itseämme – aina paremmin, jolloin meille avautuu myös uusia olemisen mahdollisuuksia. Tämä ajatus tulee käsitettäväksi Gadamerin ymmärtämisen historiallista luonnetta koskevien pohdintojen pohjalta.

Gadamer analysoi ymmärtämisen historiallisuutta situaation ja horisontin käsitteiden kautta. Hän toteaa ymmärtämisen tapahtuvan aina jossakin historiallisessa tilanteessa, jota rajaa tietty horisontti. Horisontti rakentuu ennakkokäsityksistämme, joille olemme sokeita ja jotka siksi rajoittavat sitä, minkä voimme nähdä. Se ei kuitenkaan pysy samana vaan avartuu sitä mukaa, kun tulemme tietoiseksi näistä ennakkokäsityksistämme. Siksi tärkein lähtökohta horisontin laajentamiselle onkin sen tiedostaminen, että meillä ylipäätään on aina ennakkokäsityksiä.¹¹ Gadamer näkee tämän edellyttävän valistusajattelusta perimmämmä järjen ja tradition välisen vastakkainasettelun ylittämistä. Hän nimittää traditioksi niitä erilaisia historiallisia perinteitä, jotka määrit-

tävät ennakkokäsityksiämme ja joiden pohjalta ymmärtäminen siten aina tapahtuu. Hän pitää vaarallisena uskoa absoluuttiseen järkeen tai täydelliseen vapauteen, siis uskoa mahdollisuuteen vapautua järjen voimalla kaikista ennakkokäsityksistä, koska juuri tällöin jäämme niille sokeiksi. Vastaavasti hän kyseenalaistaa ajatuksen siitä, että traditioihin kuulumisen merkitsisi vapauden rajoitusta: ”Eikö pikemminkin kaikki inhimillinen eksistenssi, vapainkin, ole rajallista ja moninaisin tavoin ehdollista?”¹² Gadamerin mukaan ihmisen historiallisen olemisen tapaa luonnehtii se, että järki ja traditio ovat aina kietoutuneet toisiinsa ja edellyttävät toisiaan: järki toimii aina jossakin historiallisessa tilanteessa, suhteessa annettuihin olosuhteisiin, eikä traditio ole sokeaa eteenpäin välittymistä, vaan myös siinä on kyse järjen käytöstä ja myös sitä luonnehtii ”vapauden momentti”.¹³

Gadamer asettaa tätä dikotomista valistusajattelua vastaan hermeneuttisen tietoisuuden ymmärtämisen historiallisuudesta. Tämä tarkoittaa tietoisuutta siitä, ettei tulkintahorisontti, josta käsin kohtaamme maailman, toiset ihmiset ja itsemme, voi tulla meille täysin läpinäkyväksi: tulemme aina jo valmiiksi tulkittuun maailmaan, emmekä voi tiedostaa kaikkia toimintamme ja ajattelumme lähtökohtia. Emme voi löytää itsestämme, omasta tietoisuudestamme, oman olemisemme perustaa, vaan olemistamme määrittää aina enemmän se, minkä olemme omaksuneet annettuna ympäristöstämme, kuin se, minkä olemme tietoisesti valinneet käsitykseksemme asioista:

Paljon ennen kuin ymmärrämme itseämme itsetutkiskelun kautta, ymmärrämme itseämme itsestään selvällä tavalla perheessä, yhteiskunnassa ja valtiossa, joissa elämämme. — *Siksi yksilön ennakkokäsitykset [Vorurteile] konstituivat hänen olemisensa historiallista todellisuutta paljon enemmän kuin hänen arvostelmansa [Urteile].*¹⁴

Tästä lähtökohdasta käsin Gadamer toteaa, että itseymmärryksen rajallisuus kuuluu olennaisesti historialliseen olemisen tapaan: ”*Historiallinen oleminen merkitsee olemista, joka ei koskaan tyhjenny itsetietoon.*”¹⁵ Gadamerin mukaan meidän olisikin edelleen syytä muistaa antiikin kreikkalaisten ”tunne itsesi”, jolla ihmistä kehoitettiin tunnustamaan rajallisuutensa, joka erottaa hänet jumalista.¹⁶

Gadamer kutsuu *vaikutushistorialliseksi tietoisuudeksi (wirkungsg-*

geschichtliches Bewußtsein) sitä, miten ”olemme aina jo historian vaikuttamia”, mutta toisaalta hän tarkoittaa tällä käsitteellä myös tietoisuutta tästä historian vaikuttamana olemisesta.¹⁷ Samalla tavoin kaksinainen merkitys näyttäisi olevan myös hänen ymmärtämisen käsitteellään: hän viittaa sillä yhtäältä ihmisen yleiseen maailmassa olemisen tapaan mutta tarkoittaa sillä toisaalta myös erityistä ”hermeneuttista tehtävää”, joka edellyttää sen reflektiota, miten on jo ymmärtänyt.¹⁸ Sama pätee myös itseymmärryksen käsitteeseen: olemme aina jo ymmärtäneet itseämme historian vaikuttamana, mutta itseymmärryksen saavuttaminen voidaan nähdä myös tehtävänä, joka edellyttää pyrkimystä ymmärtää oman olemisen historiallisuutta. Siten itseymmärryksen olennainen ulottuvuus on juuri vaikutushistoriallinen tietoisuus, tietoisuus niistä moninaisista tavoista, joilla olemme historian vaikuttamia.

Gadamer toteaa, että vaikutushistoriallinen tietoisuus tietoisuutena omasta historiallisesta tilanteesta vaatii erityisiä ponnisteluja, sillä tilanteen käsite ilmaisee nimenomaan sitä, että olemme tilanteen keskellä, emmekä siten voi tarkastella sitä ulkopuolisesta näkökulmasta kuin vastaamme asettuvaa objektia. Tilanteen ymmärtäminen onkin loputon prosessi, joka ei voi tulla valmiiksi. Tilannetta rajaa horisontti, mutta Gadamer korostaa, ettei ole kyse mistään kiinteästä, jonkin annetun ennakkokäsitysten joukon muodostamasta horisontista, vaan nykyisyyden horisontti on jatkuvassa muotoutumisen tilassa, koska joudumme jatkuvasti koettelemaan ennakkokäsityksiämme. Tässä koetelluksi joutumisessa vieraiden merkitysmaailmojen kohtaamisella, kuten menneisyyden tekstien, taideteosten ja vieraiden kulttuurien kohtaamisella, on keskeinen rooli. Gadamerin mukaan ne voivat toimia eräänlaisina ärsykkeinä, jotka nostavat näkyviin ennakkokäsityksiä, jotka muuten vaikuttaisivat ”selkämme takana”.¹⁹ Nimenomaan toisen kohtaaminen merkitsee hänelle tietä oman olemisen ja ajattelun historiallisuuden tiedostamiseen: itseymmärrys ei perustu välittömään reflektioon, vaan ”kaikki itsen ymmärtäminen tapahtuu toisen kautta”.²⁰

Itsen ymmärtäminen toisen kautta

Se toisen kohtaaminen, jota Gadamer käsittelee *Wahrheit und Methodessa* yksityiskohtaisimmin, on menneisyyden merkitysmaailmojen kohtaamista. Hänen mukaansa historiallista olemistamme luonnehtii se, että olemme aina jo ymmärtäneet itseämme suhteessa menneisyyteen, ja tämä olemisemme perustava historiallisuus toimii myös historian tutkimuksen mahdollisuuden ehtona: kuten kaikessa ihmisenä olemisessa myös historian tutkimuksessa on kyse historiallisesta ymmärtämisestä, jossa hahmotamme tulevaisuuden mahdollisuuksiamme sen pohjalta, mitä on ollut.²¹ Gadamer näyttäisi ajattelevan, että tulemalla tietoiseksi tästä ontologisesta perustastaan historian tutkimus voi ymmärtää itsensä tietoisena pyrkimyksenä lisätä aikalaisensa itseymmärrystä käymällä dialogia menneisyyden merkitysmaailmojen kanssa.

Historiantutkimukselle on keskeistä minän ja toisen, tutun ja vieraan, välinen dialektiikka. Tämä on seurausta siitä, että traditio on jotain, mihin aina jo kuulumme, mutta samalla tutkittava menneisyyden maailma on ”toinen” suhteessa omaamme. Tietoisuus ymmärtämisen väistämättömästä historiallisuudesta on tärkeää juuri siksi, ettemme samastaisi sitä, mikä menneisydessä on vierasta ja erilaista, siihen, mikä meille on tuttua ja itsestään selvää. Gadamer toteaa, että tätä samastamistaipumusta vastustaakseen tutkijan on luonnostettava tutkimansa menneisyyden maailman horisontti ja pyrittävä pitämään yllä jännitettä tämän ja oman nykyisyyden horisonttinsa välillä. Samalla hän kuitenkin muistuttaa, että ajatus erillisistä horisonteista on pelkkä abstraktio: tosiasiaassa menneisyyden sen enempää kuin nykyisyydenkään maailmoilla ei ole suljettuja horisontteja, vaan niiden horisontit ovat jatkuvassa liikkeessä, jossa ne määrittävät aina uudelleen suhteessa toisiinsa.²²

Hermeneuttinen menneisyyden merkitysmaailmojen tutkimus tähtää siihen, että tutkijan luonnostama menneisyyden horisontti ja hänen oma nykyisyyden horisonttinsa kohtaavat tavalla, joka avaa uuden, aiempaa laajemman horisontin. Tämä merkitsee näköpiirin avartumista ja samalla eräänlaisen suhteellisuudentajun kehittymistä: tällöin emme enää tarraudu sokeasti siihen, mikä meille on lähintä, vaan osaamme arvioida sitä suhteessa toisenlaisiin olemisen ja ajattelun mahdollisuuksiin.

siin. Tämän laajemman näköalan myötä näemme oman historiallisen tilanteemme aiempaa selväpiirteisemmin ja voimme arvioida kriittisesti, mikä omassa ennakkokäsityksissämme on oikeutettua ja epäoikeutettua.²³ Tässä näkyy vieraiden merkityksmaailmojen kohtaamisen emansipatorinen ulottuvuus: se auttaa näkemään, että omassa historiallisessa maailmassamme vallitsevat itsestään selvinä pidetyt ajattelu- ja toimintatavat eivät ole luonnollisia tai välttämättömiä, vaan niille on monia vaihtoehtoja. Gadamer toteaaakin, että toisen kohtaaminen mahdollistaa ”kriittisen suhtautumisen jokaiseen konventioon”.²⁴ Ylipäätään voidaan sanoa, että vaikkei Gadamer usko abstraktiin vapauden ideaaliin, joka perustuu ajatukseen itseriittoisuudesta ja traditiosta puhdistautumisesta, on hänelle tärkeää omachtoisuus ja vapaus, joka nousee oman historiallisen tilanteen tiedostamisesta ja tähän tietoisuuteen liittyvästä olemisen mahdollisuuksien avartumisesta.²⁵

Gadamer siis ajattelee, että tulemme tietoisiksi olemisemme historiallisuudesta toisen kautta, mutta toisaalta voimme kohdata toisen toisena vain, jos tiedostamme oman ajattelumme historiallisuuden. Tässä on kyse itseymmärryksen syvenemisen kannalta olennaisesta kehästä. Mutta miten siihen pääsee sisälle? Gadamerin mukaan se edellyttää toisen puhuttelemaksi tulemista, jota hän pitää ”hermeneuttisista ehdoista korkeimpana”.²⁶ Puhutelluksi tuleminen puolestaan edellyttää perustavanlaatuisia avoimuutta ja valmiutta antaa toisen – kuten menneisyyden tekstin – ”sanoa jotakin itselle”.²⁷ Gadamerin hahmottelema hermeneuttinen historiantutkimus on sensitiivistä sille, että ihmistieteissä sen enempää tietäjä kuin tiedettykään ei ole vain ontisesti, esineen tavoin ”esillä”, vaan molempien olemisen tapa on historiallinen, eikä se siksi kohtele menneisyyden tekstiä kuolleen objektin tavoin vaan pyrkii kohtaamaan sen toisen subjektin kaltaisena ”aitona keskustelukumppanina”. Tällöin suhde tekstin ja tulkitsijan välillä vertautuu kahden ihmisen väliseen suhteeseen.²⁸ Gadamer selvittää tätä analogiaa erottelamalla kolme erityyppistä suhdetta kahden ihmisen (minän ja sinän) välillä sekä näitä vastaavat ihmistieteiden filosofiset perusasetteet.

Ensinnäkin suhdetta toiseen voi määrittää pyrkimys selvittää, mikä toisen toiminnassa on tyypillistä, jotta toinen muuttuisi ennustettavaksi. Tällaista suhtautumistapaa vastaa ihmistieteissä pyrkimys selvittää käyttäytymistä sääteleviä säännönmukaisuuksia, jotka mahdollistavat

tulevan käyttäytymisen ennustamisen ja manipuloimisen. Tällainen tutkimus objektivoi kohteensa ja ignoroii tutkijasubjektin ja tämän historiallisen tilanteen vaikutuksen tutkimukseen. Toiseksi suhde toiseen voi olla sellainen, että hänet nähdään persoonana, mutta häneen suhdatautaan ylemmydentuntoisesti väittämällä, että häntä ymmärtää paremmin kuin hän itse ymmärtää itseään. Tällaista suhdetta vastaa historiantutkimuksessa perinteisesti vallinnut historistinen usko tutkijan mahdollisuuteen saada kohteestaan objektiivista tietoa irrottautumalla omasta historiallisesta maailmastaan ja eläytymällä toiseen aikakauteen. Gadamer pitää tätä vallankäyttönä, jossa omat historialliset lähtökohdat projisoidaan tiedostamatta menneisyyteen. Myös tällaisen tutkimuksen naiivius piilee siinä, että se jää sokeaksi omalle historiallisuudelleen. Kolmanneksi minän ja sinän suhdetta voi luonnehtia avoimuus, joka on Gadamerin mukaan edellytys vastavuoroiselle eettiselle siteelle ja joka siten vasta mahdollistaa toisen kohtaamisen aidosti Sinänä (*als Du*). Tämä avoimuus merkitsee valmiutta kuunnella toista siten, että ottaa tämän vakavasti. Tällaista suhdetta vastaa hermeneuttinen tutkimus, jonka lähtökohtana on tutkijan tietoisuus omasta historiallisuudestaan ja alttius tutkimansa tekstin toiseudelle. Tällöin tutkija ei kuvittele voivansa hävittää itseään tulkintatilanteesta vaan ymmärtää kohtaavansa vieraan merkitystodellisuuden omasta historiallisesta tilanteestaan käsin. Niinpä hän ei yritä ”neutralisoida” ennakkokäsityksiään vaan pyrkii pikemminkin asettamaan ne alttiiksi toisen kohtaamisessa tuomalla ne ”peliin” (*ins Spiel*). Vain siten tulee mahdolliseksi niiden tiedostaminen ja ylittäminen.²⁹

On tärkeää huomata, että se toinen, jonka kanssa tutkijan tulee Gadamerin mukaan käydä dialogia, ei ole tekijä vaan nimenomaan teksti merkitystodellisuutena, josta välittyy tietty maailmanhahmotamisen tapa. Sen enempää kaunokirjallisen kuin historiallisenkaan tekstin merkitys ei palaudu tekijän intentioihin eikä tekstin alkuperäiseen lukijakuntaan vaan määrittyy aina eri tavoin niiden kysymysten valossa, joita tulkitsija esittää tekstille omasta historiallisesta maailmastaan käsin.³⁰ Gadamer toteaaakin, että juuri ihmisenä olemisen historiallisuudesta johtuen ymmärtäminen on ”loputon prosessi” ja ”*sikäli kun ylipäättään ymmärrämme, ymmärrämme toisin*”.³¹ Tämä toisin ymmärtäminen sisältää aina myös soveltamisen tehtävän: jokaisen tulkitsijan on

ymmärrettävä, mitä olemisen, ajattelun ja toiminnan mahdollisuuksia menneisyyden teksti avaa juuri hänen historiallisen maailmansa ihmisille.³²

Se, mitä Gadamerin mukaan parhaimmillaan ymmärrämme itseltämme käydessämme dialogia menneisyyden maailmojen kanssa, on oman olemisemme historiallisuus. Tämä tarkoittaa parempaa ymmärrystä niistä moninaisista tavoista, joilla menneisyys määrittää meitä, kuten siitä, ettei menneisyys vain rajaa olemassaoloamme vaan myös tarjoaa erilaisia olemisen mahdollisuuksia. Viime kädessä oman historiallisuuden ymmärtäminen merkitsee Gadamerille kuitenkin jotakin vielä radikaalimpaa: oman rajallisuuden oivaltamisesta kumpuavaa viisautta, sokraattisen *docta ignorantian* mukaista tietoa siitä, että ei tiedä. Gadamer näkee tällaisen ymmärryksen rakentuvan elämäkokemuksen myötä, sillä hänen mukaansa aidoilla kokemuksilla on negatiivinen rakenne: ne osoittavat odotuksemme ja ennakkokäsityksemme vääriksi. Juuri tämä kokemuksen omin luonne tiivistyy kokemuksessa olemisen historiallisuudesta: kokemuksessa suunnittelevan järjen rajoista ja siitä, ”että mikään ei palaa”. Siksi kokeneisuus – se, että on joutunut usein muuttamaan käsityksiään ja kohtaamaan rajallisuutensa – ei Gadamerin mukaan johda subjektin suvereenisuuteen, siihen, että hallitsisi itseään ja maailmaa yhä paremmin tai ”tietäisi jo kaiken paremmin”, vaan se näkyy pikemminkin radikaalina epädogmaattisuutena, avoimuutena uusille kokemuksille ja kykynä oppia niistä.³³

Tässä näkyy selvästi, miten Gadamerin hermeneutiikassa hahmotettava subjektikäsitys eroaa jyrkästi hegeliläisestä subjektikäsityksestä, joka perustuu ajatukseen subjektin tulemisesta itselleen läpinäkyväksi absoluuttisessa itsetiedostuksessa, jossa mikään ei ole sille enää vierasta tai ”toista”. Gadamerin mukaan itseymmärryksen lisääntyminen ei johda subjektin täydelliseen itseidenttisyyteen ja läpinäkyvyyteen itselleen vaan päinvastoin ymmärrykseen omasta rajallisuudesta, siitä, että ”emme omista itseämme” sekä kykyyn olla entistä avoimempi toisten toiseudelle ja taitoon ”pysytellä avoimna keskustelulle”.³⁴ Se, miksi Gadamerin mukaan toinen aina väistämättä edeltää itseä, eikä voi redusoitua osaksi itseidenttistä subjektia, seuraa jo ihmisenä olemisen perustavasta kielellisyydestä: kieli, jonka välityksellä olemme aina jo maailmassa, edeltää jokaista yksittäistä subjektia.³⁵ Kielen perustavimpana olemisen

tapana puolestaan Gadamer näkee dialogin, jota hän nimittää Hölderliniä seuraten ”keskusteluksi, joka olemme”.³⁶ Se, että Gadamer antaa juuri toiselle niin perustavan roolin itseymmärryksen konstituojana, on myös yksi hänen subjektikäsitteensä olennainen ero Heideggerin *Dasein*-analyysiin. Kun Heideggerille toisten kanssa oleminen (*Mitsein*) on ensisijaisesti epäautenttista tai epävarsinaista (*uneigentlich*) olemista, Gadamer sen sijaan ajattelee, että opimme vain dialogissa toisen kanssa paitsi ymmärtämään omaa rajallisuuttamme myös ylittämään rajamme ja löytämään omat olemismahdollisuutemme.³⁷

Merkkien, symbolien ja tekstien välittämä itseymmärrys

Myös Paul Ricoeurille hermeneutiikka merkitsee ennen kaikkea itseymmärryksen kulttuuris-historiallisen välittyneisyyden hyväksyvää filosofiaa. Hänen mukaansa ”ei ole itseymmärrystä, joka ei olisi merkkien, symbolien ja tekstien *välittämää*”.³⁸ Nämä merkit, symbolit ja tekstit muodostavat sen symbolisen järjestyksen, intersubjektiivisen merkitystodellisuuden, joka artikuloi ja jäsentää kaikkea inhimillistä kokemusta ja toimintaa yksinkertaisimmista havainnoista lähtien. Ricoeur toteaa, että kun ”cogiton” traditiossa subjektin on uskottu tietävän itsensä välittömässä intuitiossa, hermeneutiikan mukaan ymmärrämme itseämme vain pitkällisen välittyneisyyden kautta, ”kulttuurisiin teoksiin tallennettujen ihmiskunnan merkkien” kautta: ”Mitä tietäisimme rakkaudesta ja vihasta, eettisistä tunteista ja ylipäätään kaikesta siitä, mitä kutsumme *minäksi*, jos näitä ei oltaisi tuotu kieleen ja artikuloitu kirjallisuudessa?”³⁹

Ricoeur puhuu toisinaan merkeistä ja symbolisesta järjestyksestä viitatessaan ylipäätään kulttuuriseen merkitystodellisuuteen, mutta usein hän antaa merkkien, symbolien ja tekstien kautta tapahtuvalle itseymmärryksen välittymiselle myös spesifimmän merkityksen. Tällöin hän viittaa *merkkien* kautta tapahtuvalle itseymmärryksen välittyneisyydellä ennen kaikkea itseymmärryksen kielelliseen välittyneisyyteen, kieleen inhimillisen kokemuksen perusedellytyksenä. Hän toteaa, että jo havainnot ovat kielellisesti artikuloituja, eikä siten ole mitään kielellisyydestä puhdasta välittömän kokemuksen aluetta. Sen sijaan *symbolien*

kautta tapahtuva välittyminen viittaa ennen kaikkea eri kulttuuristen traditioiden ”symboliaaraittojen” kautta tapahtuvaan itsen tulkintaan. Toisaalta hän toteaa, että symbolijärjestelmät ulottuvat traditiionaalisista (kuten myyttisistä) symbolijärjestelmistä henkilökohtaisiin (kuten unien ilmentämiin) symbolijärjestelmiin. Ricoeur näyttäisi pitävän symboleita eräänlaisina merkitystihentyminä, joilla on erityistä tulkintaa vaativia piilomerkityksiä. Varhaisemmassa tuotannossaan, kuten tutkimuksessaan *La symbolique du mal* (1960), Ricoeur määritteli hermeneutiikan symbolien tulkinnaksi, mutta myöhemmin hän alkoi pitää tällaista rajausta liian kapeana. Lisäksi hän alkoi 1980-luvulla painottaa, että symbolien moninaiset merkitykset avautuvat viime kädessä vasta laajemmissa tulkinnallisissa konteksteissa, kuten jonkin narratiivisen tekstikokonaisuuden yhteydessä.⁴⁰

Ricoeur kuitenkin kehittää pisimmälle ajatusta itseymmärryksen konstituoitumisesta *tekstien* välityksellä. Tämän ajatuksen tärkeyttä kuvastaa se, että hän toistaa *Du texte à l'action* -kokoelmansa kolmessa eri esseessä lauseen: ”Itsen ymmärtäminen on itsen ymmärtämistä *tekstin edessä*.”⁴¹ Se, minkä kautta lukija Ricoeurin mukaan kohtaa itsensä tekstin edessä, on tekstin maailma. Ricoeur painottaa Gadameria seuraten tekstin ”kolminkertaista semanttista autonomiaa” eli tekstin autonomiaa suhteessa kirjoittajan intentioihin, alkuperäiseen yleisöön sekä tekstin taloudellisiin, sosiaalisiin ja kulttuurisiin syntyolosuhteisiin.⁴² Tämä autonomia näkyy tekstin voimana synnyttää maailma, jota lukija voisi asuttaa ja jossa hän voisi toteuttaa erilaisia olemismahdollisuuksia. Ricoeur pitää tekstin tulkinnassa olennaisena juuri näiden tekstin avaamien maailmassa olemisen mahdollisuuksien artikuloimista.⁴³ Hän käsittää lukuprosessin siten, että lukija, joka asettaa itsensä alttiiksi tekstin esittämälle ”maailman ehdotukselle”, saa siltä vastaan ”laajemman minän”, joka vastaa tätä maailmaa ja sen olemismahdollisuuksia. Gadamerin tavoin Ricoeur näyttäisi ajattelevan, että lukija kohtaa tekstin maailman omasta maailmastaan käsin, sillä hän puhuu tekstin maailman ja lukijan maailman kohtaamisesta. Toisin kuin Gadamer hän ei esitä, että lukijan tulisi tässä kohtaamisessa ”tuoda peliin” omat ennakkokäsityksensä, vaan hän toteaa, että lukija löytää tekstin edessä itsensä vain sikäli, kun hän ”irrealisoi” tai ”potentialisoi” itsensä: ”Lukijana löydän itseni vain kadottamalla itseni.”⁴⁴ Tätä itsensä kadottamisen

ajatusta voidaan pitää ongelmallisena gadamerilaisesta näkökulmasta, joka pitää jatkuvasti näkyvillä välittymistä oman ja vieraan maailman välillä.⁴⁵

Joka tapauksessa Ricoeur ajattelee, että tekstien avaamalla fiktiivisillä ja historiallisilla maailmoilla on keskeinen rooli identiteetin rakentamisen prosessissa. Peilaamme itseämme suhteessa näihin maailmoihin ja niiden tarjoamiin mahdollisuuksiin olla ja ajatella toisin. Niiden kautta avartuu käsityksemme siitä, millaista elämää voimme elää, sekä siitä, keitä olemme ja keitä tahdomme olla. Ricoeur ilmaisee tämän sanomalla, että lukeminen tutustuttaa meidät ”minän imaginaatiivisiin variaatioihin”.⁴⁶ Mielikuvituksen käsitteen ohella myös distanssin käsite on keskeinen hänen hermeneutiikassaan. Ricoeurin mukaan etäisyydenotto (*distanciation*) muodostaa eri muodoissaan ymmärtämisen ”kriittisen momentin”: kohdatessaan tekstin maailman lukija kuvittelee, millaista siinä olisi elää, ja tämän prosessin myötä hän ottaa etäisyyttä itseensä ja siihen, mikä hänelle on ollut omassa maailmassaan tuttua ja itsestään selvää.⁴⁷ Kun Ricoeur puhuu tekstin maailman ja lukijan maailman kohtaamisesta, hänellä näyttäisi olevan useimmiten mielessään kaunokirjallisten tekstien fiktiiviset maailmat. On kuitenkin selvää, että myös menneisyyden merkitysmaailmoja tutkiva historian tutkimus tarjoaa mahdollisuuden ottaa kriittistä etäisyyttä siihen, mikä on lähellä ja tuttua omassa maailmassamme.

Ricoeur puhuu toiminnan teoriansa yhteydessä teksteistä myös laajemmassa merkityksessä kuin kirjallisten tekstien merkityksessä: viime kädessä kaikki inhimillinen toiminta voidaan hänen mukaansa käsittää tekstinä.⁴⁸ Sen sijaan silloin, kun Ricoeur puhuu teksteistä spesifimmässä merkityksessä, siirtymän merkkien välityksellä tapahtuvasta itsen ymmärtämisestä tekstien välityksellä saavutettavaan itseymmärrykseen voidaan nähdä ilmaisevan niitä kahta itseymmärryksen merkitystä, joita tarkastelin Gadamerin kohdalla: ymmärrämme itseämme aina jo kielellisesti, kulttuurin välittämien merkkien kautta, mutta kun itseymmärrys käsitetään tehtävänä, identiteetin rakentamisen tehtävänä, tekstien välittämien vieraiden merkitysmaailmojen kohtaamisella on tärkeä rooli. Voidaan sanoa, että Ricoeurin analyysi itseymmärryksen välittyneisyydestä ensimmäisessä merkityksessä jää Gadamerin vastavaa ohuemmaksi, mutta sen sijaan hän omistautuu Gadameria inten-

siivisemmin sen pohtimiselle, miten rakennamme identiteettiämme kulttuurin välittämien narratiivisten tekstien kautta. Tämä problematiikka nousee Ricoeurin tutkimusten keskiöön erityisesti *Temps et récit*-teossarjan myötä, jossa hän pohtii, mikä merkitys on sillä, että tekstit, joiden välityksellä jäsenämme kokemuksiamme ja rakennamme identiteettiämme, ovat muodoltaan nimenomaan narratiivisia. Hän toteaa jo vuonna 1981 eräässä haastattelussaan, ettei ”olemassaoloamme voi erottaa niistä tarinoista, joita kerromme itsestämme”⁴⁹, ja 1980-luvun kuluessa hän kehittää tämän ajattelutavan pohjalta teoriansa narratiivisesta identiteetistä ja minän hermeneutiikasta.

Identiteetin narratiivisuus

Kysymys identiteetistä koskee olennaisesti kysymystä siitä, millä tavoin olemassaolomme muodostaa ajallisen jatkumon. Myös Gadamer mainitsee *Wahrheit und Methodessa* tarpeen ”saavuttaa itseymmärryksen jatkuvuus, joka yksinään voi kannatella inhimillistä Daseinia”,⁵⁰ mutta hän ei nosta keskeiseksi teemakseen identiteetikysymystä eikä liitä sitä narratiivisuuden ajatukseen. Ricoeur sen sijaan näkee nimenomaan narratiivisuuden perustavana inhimillisenä tapana jäsentää kokemuksista ajallista jatkumoa. *Temps et récit*’n lähtökohtana on ajatus eräänlaisesta kehärakenteesta tarinankerronnan ja inhimillisen kokemuksen perustavan ajallisuuden välillä: ”[A]jasta tulee inhimillistä aikaa siinä määrin kuin se artikuloidaan narratiivisesti; tarina puolestaan on merkitsevä siinä määrin kuin se jäsentää ajallista kokemusta.”⁵¹ Ricoeur paikantaa aiemman teoriansa tekstien kohtaamisesta tähän kehään toteamalla, että tekstit toimivat välittäjinä kokemuksen ajallisuuden ja tarinankerronnan välillä.⁵²

Temps et récit’n kolmannen osan lopussa Ricoeur esittelee ensimmäisen kerran ajatuksen narratiivisesta identiteetistä, jota hän kehittää eteenpäin kirjassaan *Soi-même comme un autre*. Sen perusajatuksena on identiteetin käsittäminen ajallisena rakenteena, joka on jatkuvassa muutoksessa mutta sisältää myös jatkuvuutta, joka perustuu elämäkokemusten jatkuvaan uudelleentulkintaan ja -kerrontaan kulttuuristen narratiivien kautta. Ricoeur näkee narratiivisen identiteetin keinona

välttää subjektin näkeminen yhtäältä stabiilina, yhtenäisenä ja itseidentitisenä substanssina tai toisaalta pelkkänä illuusiona, joka kätkee taakseen vain sattumanvaraisten tapahtumien ketjun, fragmentaarisen sarjan kognitioita, haluja ja tunteita. Hänen teoriansa narratiivisesta identiteetistä perustuu kahden erilaisen identiteetin käsitteen, *idem*- ja *ipse*-identiteetin, erottelulle. Näistä edellisessä identiteetti käsitetään samuutena, jälkimmäisessä taas itseytinä, jota luonnehtii ajallisuus sekä minän ja toisen dialektiikka. Tällöin identiteetti näyttäytyy dynaamisena ajallisen prosessin, joka konstituoituu kulttuuristen narratiivien jatkuvassa uudelleentulkinnassa.⁵³

Pyrkimyksessään hahmottaa identiteetin ajallista rakennetta narratiivisuuden kautta Ricoeur tukeutuu ennen muuta Heideggerin ja Hannah Arendtin (1906–1975) näkemyksiin. Heidegger toteaa *Sein und Zeitissa*, että kysymme jonkun ihmisen identiteettiä ”kuka”-kysymyksenä: ”’Kuka’ on se, mikä selviytyy identtisenä suhtautumistapojen ja elämysten muutoksessa ja viittaa samalla niiden moninaisuuteen. – Sillä on moninaisessa toiseudessa säilyvänä itseytinä *itsen* luonne.”⁵⁴ Tämän kysymyksen yhteydessä Heidegger esittää kuuluisan kritiikkinsä subjektin käsitteen perustana olevasta tavasta nähdä tämä ”kuka” tai ”itse” jonakin substantiaalisena, kokemusten jatkumon ”takana” piilevänä perustana, *subjectumina*. Heideggerin analyysi ihmisenä olemisesta asettuu tällaista perinteistä subjektikäsitystä vastaan korostamalla, että ihmisen (*Daseinin*) olemisen tapaa luonnehtiva ymmärrys omasta olemisesta erottaa sen perustavalla tavalla esineiden ”esilläolemisesta” (*Vorhandensein*). Niinpä ”kuka”-kysymykseen ei pitäisi antaa ”mikä”-vastausta, sillä nämä viittaavat kahteen aivan erilaiseen olemisen tapaan: edellinen *Daseinin* eksistenssiin, jälkimmäinen taas esilläolemiseen.⁵⁵ Tällöin ”minuus ja itseys tulee käsittää *eksistentiaalisesti*”.⁵⁶ Ricoeur toteaa rakentaneensa ”minän hermeneutiikkansa” *Sein und Zeitin* pohjalta siten, että samuus ja itseys vastaavat niitä kahta olemisen tapaa, joita Heidegger nimittää esilläolemiseksi ja *Daseiniksi*.⁵⁷ Heideggerin subjektikritiikki muodostaa siis hänen oman hermeneuttisen subjektikäsitöksensä lähtökohdan, kuten Gadamerinkin tapauksessa.⁵⁸

Sekä Arendt että Ricoeur ovat kehittäneet eteenpäin Heideggerin ”kuka”-kysymyksen pohdintaa reflektoimalla inhimillisen kokemuksen

muodostaman ajallisen jatkumon narratiivista luonnetta. Arendt kirjoittaa teoksessaan *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot* (1958):

Jokainen elämä syntymästä kuolemaan voidaan lopulta kertoa tarinana, jossa on alku ja loppu. Tämä on esipoliittinen ja esihistoriallinen edellytys historialle, suurelle tarinalle ilman alkua ja loppua. Jokainen ihmiselämä kertoo oman tarinansa, ja historia on oikeastaan vain ihmiskunnan tarinakokoelma, jolla on monta toimijaa ja puhujaa muttei ainuttakaan konkreettista käsikirjoittajaa.⁵⁹

Arendt jatkaa, että vastaamme ”kuka”-kysymykseen kertomalla kyseisen henkilön elämäntarinan: ”Voimme tietää, *kuka* joku on tai oli vain, jos tunnemme tarinan, jonka sankari hän on, toisin sanoen hänen elämäntarinansa.”⁶⁰ Hänen mukaansa vasta elämäntarinan kertomisen kautta ihmisen identiteetti ”muuttuu konkreettiseksi”.⁶¹

Ricoeur kehittää eteenpäin Arendtin näkemyksiä identiteetin ja tarinankerronnan suhteesta kahdella olennaisella tavalla. Ensinnäkin hän tuo esiin sen, miten kerromme tarinoita itsestämme ja muista nimenomaan kulttuurin välittämien narratiivien kautta. Toiseksi hän analysoi sitä, miten narratiivisuus ja kokemus ovat aina jo kietoutuneet yhteen. Tästä näkökulmasta Arendtin tapa tehdä selkeä ero toimijoiden ja tarinan kertojien välille näyttyy ongelmallisena. Arendt kirjoittaa: ”Vaikka tarinat ovat toiminnan väistämättömiä seurauksia, tarinaa ei ymmärrä tai ’tee’ toimija vaan sen kertoja.”⁶² Ricoeur sen sijaan näkee toiminnan ja sitä tulkitsevan kerronnan punoutuvan yhteen tavalla, joka oikeuttaa sanomaan Marcel Proustia mukaillen, että olemme sekä oman elämämme lukijoita että kirjoittajia.⁶³ Näiden Ricoeurin ajatusten ymmärtämiseksi on luotava lyhyt katsaus *Temps et récit*n perusajatukseen narratiiveista mimeettisenä toimintana.

Ricoeurin lähtökohtana ovat Aristoteleen *Runousopissa* esiintyvät *mimesiksen* ja *muthoksen* käsitteet. Ricoeur kääntää Aristoteleen *muthoksen* juonellistamiseksi eikä juoneksi, koska Aristoteles tarkoitti sillä toimintaa eikä rakennetta. Juonellistaminen tarkoittaa tapahtumien valikoimista ja järjestämistä siten, että niistä muodostuu narratiivinen kokonaisuus, jolla on alku, keskikohta ja loppu. Ricoeur näkee nimenomaan juonellistamisen yhdistävän erilaisia narratiivisuuden muotoja, kuten historiankirjoitusta, kaunokirjallisuutta ja elämäntarinan ker-

tomista. Hänelle on tärkeää myös tapa, jolla Aristoteles sitoi yhteen mimesiksen ja juonellistamisen: mimesis viittaa toiminnan jäljittelyyn juonellistamisen kautta.⁶⁴ Ricoeur korostaa, ettei mimesiksessä siten ole kyse ennalta annetun todellisuuden jäljittelystä vaan todellisuuden luovasta uudelleenjäsentämisestä. Hän tarkastelee mimesiksen käsitteen kautta niitä moninaisia tapoja, joilla kerromme inhimillisestä toiminnasta ja kärsimyksestä jäsentämällä kokemuksiamme narratiivisesti, juonellistamisen kautta.⁶⁵

Ricoeur erottelee kolmen eri tason mimeettistä toimintaa, joita hän kutsuu myös prefiguraatioksi, konfiguraatioksi ja refiguraatioksi. *Mimesis I* (prefiguraatio) koskee sitä, miten arkisessa elämismaaailmassamme vaihdamme kokemuksiamme ja tulkitsemme omia ja toisten toimia kertomalla niistä toisillemme. Tähän liittyy myös se, mistä yllä puhuttiin kokemuksen symbolisena välittyneisyytenä: olemme aina jo tulkinneet – ja samalla juonellistaneet – omaa ja muiden toimintaa kulttuuristen merkitysjärjestelmien välityksellä. *Mimesis II* (konfiguraatio) puolestaan viittaa historiallisiin ja kaunokirjallisiin narratiiveihin, joita kulttuurimme tuottaa ensimmäisen tason mimesiksen pohjalta. *Mimesis III* (refiguraatio) sen sijaan liittyy näiden kulttuuristen narratiivien vastaanottoon ja tulkintaan. Se viittaa siihen, miten rakennamme elämästämme narratiivista jatkumoa tulkitsemalla kokemuksiamme ja ympäröivää maailmaa kulttuurin välittämien narratiivisten mallien välityksellä. Ricoeur toteaa tämän mimesiksen kolmannen tason vastaavan Gadamerin soveltamisen käsitettä. Siinä on myös kyse samasta ilmiöstä, jota käsittelemme yllä tekstin maailman ja lukijan maailman kohtaamisena.⁶⁶

Erottelemalla nämä kolme mimesiksen tasoa Ricoeur tuo esiin sen, miten tarinat ovat osa elämää jo ennen kuin ne ikuistetaan narratiiviksi teksteiksi, ja ne palaavat teksteistä takaisin elämään moninaisia omaksumisen ja soveltamisen polkuja pitkin.⁶⁷ Tässä näemme jälleen itseymmärryksen välittyneisyyttä ja vähittäistä syvenemistä ilmentävän kehän: Ricoeur ajattelee, että olemme aina jo ymmärtäneet itseämme kulttuuristen merkitysjärjestelmien välityksellä, mutta voimme tietoisesti työstää tätä itseymmärrystämme tulkitsemalla ja soveltamalla elämäämme erilaisia kulttuurisia ja historiallisia narratiiveja. Tähän soveltamiseen, tai refiguraatioon, liittyy olennaisesti ajatus identiteetistä eräänlaisena tehtävänä: kertomalla tarinoita elämästämme kulttuuris-

ten narratiivien pohjalta harjoitamme itsetulkintaa, jonka kautta artikuloimme ja rakennamme identiteettiämme. Siksi Ricoeur korostaakin tämän kehän luonnetta ”loputtomana spiraalina”.⁶⁸

Yllä mainitsin Ricoeurin ajattelevan, että olemme sekä toimijoita että kertojia suhteessa elämäntarinaamme. Tätä voidaan nyt tarkentaa toteamalla, että se, missä määrin olemme elämäntarinamme kertojia, vaihtelee suuresti. Hahmotamme elämäämme aina jollain tavoin narratiivisesti prefiguraation tasolla. Ricoeur kuitenkin ajattelee, että kulttuuriset narratiivit voivat opettaa yksilölle eräänlaista narratiivisuuden tajua, jonka pohjalta hän voi oppia laadullisesti toisella tasolla oman elämänsä kertojaksi. Hän ei silti halua kieltää sitä Arendtin perusoivalusta, että ihminen ei voi noin vain luoda elämäntarinastaan sellaista kuin haluaa: ”Koska toimija liikkuu aina muiden joukossa ja suhteessa muihin, hän ei koskaan ole pelkkä tekijä vaan aina myös kärsijä.”⁶⁹ Niinpä Arendt toteaa, että elämäntarinalla on subjekti eli toimija ja kärsijä muttei kirjoittajaa: ”Vaikka jokainen aloittaa elämänsä liittymällä inhimilliseen maailmaan toiminnan ja puheen kautta, kukaan ei ole oman tarinansa kirjoittaja tai tuottaja.”⁷⁰ Ricoeur kuitenkin tarkentaa tätä toteamalla, että vaikka ihminen ei voi olla oman elämänsä tekijä (*auteur*), voi hän oppia oman tarinansa kertojaksi, joka tulkitsee, merkityksellistää ja jäsentää tarinan tapahtumia, vaikkei voikaan toimia absoluuttisena merkityksen lähteenä. Ottamalla tämän kertojan roolin hän tekee itsestään elämäntarinansa ”kanssatekijän” (*coauteur*) sen merkityksen suhteen.⁷¹

Ricoeur näkee oman elämänsä kertojana olemisessa lähtökohdan reflektoidulle ja omaehtoiselle elämälle. Kerrottu elämä on hänen mukaansa elämä, jota ei eletä välittömästi annettuna vaan jota tulkitaan ja uudelleentulkitaan jatkuvasti kulttuurin välittämien tarinoiden kautta: ”Elämä on pelkästään biologinen ilmiö ennen kuin sitä tulkitaan. Ja tulkinnassa tarinoilla on merkittävä välittävä rooli.”⁷² Ricoeur toteaa, että ”*reflektoitu* elämä, Sokrateelta lainatussa merkityksessä, on *kerrottu elämä*”.⁷³ Hän määrittää itseymmärryksen juuri tällaisen narratiivisen reflektion tulokseksi:

Itseymmärryksen itse on reflektoidun elämän hedelmä, Sokrateen *Puolustuspuheen* sanoja mukaillen. Ja reflektoitu elämä on pitkälti kulttuurimme välittämien historiallisten ja fiktiivisten tarinoiden katartisten

vaikutusten kirkastamaa ja selkeyttämää elämää. Itseydessä [*ipséité*] on siis kyse itsestä, jota ovat opastaneet hänen itseensä soveltamat kulttuuriset teokset.⁷⁴

Tämä ajattelutapa perustuu narratiivisesti jäsennetyn elämän näkemiselle vastakohtana pelkälle tapahtumiselle: kun ihminen kertoo elämästään tarinan, hän ei näe elämäänsä vain sarjana tapahtumia, jotka sattuvat hänelle, vaan hän voi asettua sen vastuulliseksi subjektiksi. Ricoeurin mukaan omasta elämästä kertomista edeltää aina tietynlainen ”tarinoihin-kietoutuneisuus”: subjekti näyttää ajautuvan tarinoihin, jotka tapahtuvat hänelle. Voidaan myös sanoa, että elämä koostuu suuressa määrin tarinoista, joita ei ole vielä kerrottu ja jotka ikään kuin vaativat kerrotuksi tulemistä. Se koostuu fragmenteista, jotka on mahdollista liittää yhteen siten, että elämään syntyy narratiivista jatkuvuutta. Ricoeur toteaaakin, että ihmisen tarve kertoa elämästään tarinoita kumpuaa olennaisesti tarpeesta rakentaa persoonallinen identiteetti ja samalla lisätä omaa elämää koskevaa autonomiaa: saadaksemme selvää siitä, keitä olemme, joudumme hahmottamaan elämästämme tarinaa, josta voimme ottaa vastuun.⁷⁵

Ricoeurille juuri ”eettinen vastuu” on ”perustavin itseyttä määrittävä tekijä”.⁷⁶ Voidaankin sanoa, että hän tuo Gadameria eksplisiittisemmin esiin nimenomaan itseymmärryksen eettiset ulottuvuudet.⁷⁷ Erityisesti *Soi-même comme un autre* -teoksessaan hän analysoi, miten identiteettiä konstituoii eettinen pyrkimys, joka voidaan määritellä ”suuntautumiseksi kohti ’hyvää elämää’ yhdessä toisten kanssa ja heidän hyväkseen oikeudenmukaisten instituutioiden puitteissa”.⁷⁸ Tämä tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että itseymmärrykseemme kuuluu aina tietty käsitys siitä, millainen elämä on hyvää, arvokasta ja tavoittelemisen arvoista, sekä tietty käsitys oikeudenmukaisuudesta. Myös tämä identiteetin eettinen ulottuvuus rakentuu narratiivisesti. Ricoeur muistuttaakin siitä, etteivät narratiivit ole koskaan eettisesti neutraaleja, vaan ne välittävät aina tiettyjä arvoja ja ihanteita.⁷⁹ Yllä näimme, miten Ricoeurin mukaan ymmärrämme itseämme tekstien kautta kuvittelemalla, millaista olisi elää niiden avaamissa maailmoissa. Lukiessamme joudumme ottamaan kantaa paitsi tekstien avaamiin olemismahdollisuuksiin myös niiden välittämiin näkemyksiin hyvästä elämästä ja oikeudenmukaisuudesta. Samalla tekstit vaativat meitä vastuuseen ja provosoivat meitä ”ole-

maan ja toimimaan toisin”.⁸⁰ Ricoeur näkee eettisen identiteetin rakentuvan juuri tässä prosessissa, jossa vastaamme kulttuuristen narratiivien esittämiin haasteisiin ja sovellamme niiden välittämiä olemismahdollisuuksia. Hän tuo toistuvasti esiin tämän soveltamisen luovan ja kriittisen luonteen, mikä oikeuttaa sanomaan Jussi Kotkavirran tavoin, että Ricoeur painottaa Gadameria voimakkaammin ”perinteen välittämien yhteisöllisten merkitysrakenteiden yksilöllisen tulkinnan ja niiden kriittisen arvioinnin merkitystä”.⁸¹ Toisaalta on muistettava, että myös Gadamer korostaa ymmärtämisen olevan aina ”toisin ymmärtämistä”, joka sisältää niinkään luovan, produktiivisen ulottuvuuden.⁸²

Historiantutkimus identiteetin rakentajana

Keskeisiä kulttuurisia tarinoita, joiden varassa ymmärrämme itseämme, ovat tarinat menneisyydestä. Ricoeur toteaa, että rakennamme identiteettiämme ”yrittämällä järjestää menneisyyttämme, uudelleenkertomalla ja tekemällä selkoa siitä, mitä on ollut”.⁸³ Niinpä itseymmärryksemme välittyneisyyttä painottavan hermeneutiikan näkökulmasta menneisyyden merkitysmaailmojen tutkimuksessa on aina kyse myös sen määrittämisestä, keitä me olemme.⁸⁴ Edellä näimme, että Ricoeur näkee identiteetin rakentamisen reflektiivisenä tehtävänä, johon kuuluu olennaisesti vastuulliseksi subjektiksi kasvaminen ja omiin olemismahdollisuuksiin tarttuminen kulttuurin välittämien narratiivien välityksellä. Ricoeurlaisesta näkökulmasta historiantutkimus voidaan käsittää nimenomaan tällaisena reflektiivisenä toimintana. Ricoeur lähtee Gadamerin tavoin siitä, että olemme aina jo historian vaikuttamia ja sikäli konstituoituneet suhteessa menneisyyteen, mutta hän painottaa Gadameria voimakkaammin tämän menneisyysuhteen aktiivista muokkaamista menneisyyden eettisesti vastuullisen uudelleentulkinnan ja toisin kertomisen kautta.

Ricoeur käsittelee ihmisen historiallista olemisen tapaa Reinhart Koselleckilta lainaamiensa ”kokemustilan” ja ”odotushorisontin” käsitteiden kautta. Näistä ensimmäinen viittaa siihen, miten menneisyys on läsnä nykyhetkessä ja määrittää sitä mahdollisuustilaa, jonka puitteissa nykyisyyden ihmiset elävät elämäänsä. Odotushorisontti puolestaan

viittaa niihin moninaiisiin tapoihin, joilla suuntaudumme tulevaisuuteen. Ricoeur näkee nämä käsitteet transsendentaalisina kategorioina, jotka määrittävät inhimillisen kokemuksen mahdollisuuden ehtoja. ”Kokemustila” ja ”odotushorisontti” saavat eri aikoina eri sisällön ja määrittyvät uusin tavoin suhteessa toisiinsa.⁸⁵ Keskeisen esimerkin tästä uudelleenmäärittymisestä tarjoavat Koselleckin analyysit siitä, miten 1700–1800-lukujen vaihteessa syntyi uudenlainen historiatietoisuus, jota luonnehti ajatus tulevaisuuden avoimuudesta sekä ihmisen mahdollisuudesta ja velvollisuudesta osallistua edistyksenä käsitetyn ”historian tekemiseen”.⁸⁶ Tämä edistysusko joutui kuitenkin vakavaan kriisiin viimeistään 1900-luvun maailmansotien myötä. Ricoeur näkee tämän johtaneen oman aikamme kokemustilan yhä selvempään kutistumiseen: historiallinen nykyisyytemme on yhä voimakkaammin erkaantunut menneisyydestä, ja samalla koemme vision ihmiskunnan yhteisestä, vapauden ja rauhan täyttämästä tulevaisuudesta lipuvan yhä kauemmas tulevaisuuteen ja muuttuneen tavoittamattomaksi utopiaksi.⁸⁷

Ricoeur toteaa, että kokemustilaa – tapaa, jolla konstituoidumme suhteessa menneisyyteen – luonnehtii dialektiikka menneisyyden vaikuttamaksi tulemisen ja menneisyyden aktiivisen reseption välillä. Olemme aina jo ymmärtäneet jollakin tavoin menneisyyttä ja itseämme sen pohjalta, mutta voimme myös aktiivisesti työstää tätä menneisyyssuhdettamme. Tämä mahdollisuus merkitsee erityisiä haasteita oman aikamme historiantutkimukselle. Ricoeur painottaa etenkin tarvetta rakentaa tiiviimpi side kokemustilan ja odotushorisontin välille vastustamalla puhtaasti utopistista toiveajattelua ja rakentamalla sen sijaan oman kokemusmaailmamme pohjalta tulevaisuuskuvia, joista voimme ottaa vastuun. Hän kirjoittaa myös tarpeesta vastustaa kokemustilan kaventumista, joka liittyy taipumukseen nähdä menneisyys nykyisyydestä irrallisena, valmiina ja muuttumattomana taaksejääneiden tapahtumien kokoelmana. Hän vaatii menneisyyden pitämistä avoinna siten, että sen läsnäolo nykyisyydessä reflektoidaan ja siinä piileviä toteutumatta jääneitä mahdollisuuksia herätetään henkiin. Tästä lähtökohdasta käsin Ricoeur pitää Gadamerin tavoin historiantutkimuksen keskeisenä tehtävänä menneisyyden uudelleentulkintaa tavalla, joka avaa uusia olemisen mahdollisuuksia.⁸⁸ He molemmat perustavat tämän ajatuksen heideggerilaiseen näkemykseen nykyhetken, menneisyyden ja tulevaisuuden

yhteenkietoutuneisuudesta. Tästä aikakäsityksestä käsin Ricoeur toteaa, että ”historiamme uudelleenkertominen merkitsee mahdollisuushorisonttimme päättäväistä ja vastuullista uudelleenkokoamista”.⁸⁹ Se, miten kerromme menneisyydestä, määrittää sitä, miten orientoidumme tulevaisuuteen ja millaista yhteistä maailmaa tavoittelemme.⁹⁰

Historiantutkimuksen rakentamat narratiivit perustuvat lukuisiin valintoihin mm. sen suhteen, mitä menneisyydestä valikoidaan muistettavaksi ja miten siitä kerrotaan. Näitä narratiiveja kirjoitetaan aina aiemman historiantutkimuksen pohjalta, ja sikäli kaikki historiankirjoitus on uudelleentulkintaa. Ricoeur korostaa, että jokainen meille välittynyt tarina voidaan kertoa toisin, sillä samoista menneisyyden tapahtumista voidaan kertoa lukuisia toisistaan poikkeavia tarinoita.⁹¹ Siksi historiantutkijoiden on tärkeää pohtia, millaisista näkökulmista ja kenen kannalta he kertovat menneisyydestä. Tässä on olennaisesti kyse myös eettisistä valinnoista, koska kaikki narratiivit ovat eettisesti latautuneita. Kuten tiedetään, historia on perinteisesti ollut voittajien historiaa. Historialliset narratiivit ovat keskittyneet kertomaan suurmiesten toiminnasta: ”kuninkaista, taisteluista, sopimuksista ja imperiumien noususta ja tuhosta”.⁹² Ricoeur kuitenkin muistuttaa siitä, että narratiiveissa ei ole koskaan kyse vain toiminnasta vaan myös kärsimyksestä, joka on eräänlainen toiminnan käänköpuoli. Hän puhuu toimintaan kuuluvasta perustavasta epäsymmetriasta, joka seuraa siitä, että toimija toimiessaan käyttää valtaa muihin, jotka joutuvat hänen toimintansa kohteiksi, vastaanottajiksi ja kärsijöiksi. Toiminta tuottaa jatkuvasti myös uhreja, mikä ”langettaa varjon toiminnan ’loistokkuuden’ ylle”.⁹³ Sensitiivisyys tälle tosiasialle motivoi historiankirjoitusta, joka ”keskittyy uhrien tarinoihin” ja jonka juonta jäsentää ”pikemminkin kärsimys kuin valta ja kunnia”.⁹⁴

Ricoeur tarkastelee historiallisten narratiivien eettistä ulottuvuutta kirjoittamalla siitä, miten menneisyys velvoittaa meitä. Hän näkee menneisyyden välittyvän meille perintönä, joka muodostuu traditiosta ja siihen kuuluvasta velasta. Traditio merkitsee symbolisen merkitystodellisuuden välittymistä sukupolvelta toiselle ”katkeamattoman uudelleentulkinnan prosessin” kautta.⁹⁵ Ollakseen vastuullista tämän uudelleentulkinnan on tunnustettava eräänlainen velka menneisyyden ihmisille, etenkin historian uhreille, velvollisuus tehdä heille oikeutta

kertomalla heidän tarinansa ja huolehtimalla siitä, että heidät muistetaan. Kun kyseessä on äärimmäinen kärsimys, jonka symboliksi Auschwitz on noussut, tämä velka muuttuu ”velvollisuudeksi olla koskaan unohtamatta”.⁹⁶ Tästä näkökulmasta historian tutkimuksen tärkeänä tehtävänä voidaan nähdä aikalaisten itseymmärryksen lisääminen juuri siinä mielessä, että muistaisimme paremmin menneisyytemme. Tällöin itseymmärrys merkitsee mahdollisuutta oppia historiasta niin, ettemme olisi tuomittuja toistamaan menneiden sukupolvien virheitä ja julmuuksia. Kuten Peter Kemp toteaa, historian kirjoittaminen uhrien näkökulmasta merkitsee samalla kriittisen katseen suuntaamista nykyhetken epäoikeudenmukaisuuksiin, jotka kasvavat pitkälti menneisyyden epäoikeudenmukaisuuksien ruokkimana.⁹⁷ Tällaisen menneisyyden kriittisen uudelleentulkinnan ja toisin kertomisen myötä historian tutkimus ei enää osallistu vallitsevien valtarakenteiden legitimointiin, vaan se voi osallistua taisteluun oikeudenmukaisemman ja vapaamman maailman puolesta.⁹⁸ On kiinnostavaa, että myös Gadamer – vaikkei nostakaan eksplisiittisesti esiin historian tutkimuksen velvollisuutta tehdä oikeutta historian uhreille – esittää, että kaikille kuuluvan vapauden vaatimus avaa ohittamattoman perspektiivin menneisyyden tulkinnalle: ”Ei ole ajateltavissa mitään korkeampaa periaatetta kuin kaikille kuuluvan vapauden periaate, ja ymmärrämme aktuaalista historiaa tästä periaatteesta käsin: aina uudelleen aloitettavana ja koskaan päättymättömänä taisteluna tästä vapaudesta.”⁹⁹

Myös historian tutkimus voidaan siis nähdä osana sitä reflektiivistä identiteetin rakentamisen projektia, johon kuuluu pyrkimys hyvään elämään ja oikeudenmukaisemman maailman rakentamiseen. Se kontribuoi tähän projektiin avaamalla uusia olemismahdollisuuksia meitä velvoittavasta menneisyydestä käsin. Ricoeurin hermeneutiikassa olemismahdollisuuksien reflektio liittyy aina tavalla tai toisella mielikuvitusta ja luovuutta koskeviin kysymyksiin.¹⁰⁰ Niin kaunokirjalliset kuin historiallisetkin narratiivit ruokkivat luovaa mielikuvitustamme välittämällä erilaisia maailmanhahmottamisen tapoja. Samalla ne kehittävät myös eettistä mielikuvitustamme: kykyämme kuvitella erilaisia tapoja ”suuntautua kohti ’hyvää elämää’ yhdessä toisten kanssa ja heidän hyväkseen”.¹⁰¹ Tällainen mielikuvitus avartaa sitä vapauden tilaa, jonka puitteissa voimme työstää käsitystämme hyvästä elämästä sekä tehdä

tärkeitä maailmassa olemisen ja toimimisen tapoihimme liittyviä ratkaisuja. Historiantutkimus osallistuu tähän eettisen mielikuvituksen avartamiseen kertomalla, miten menneisyyden ihmiset suuntautuivat hyvään elämään. Historialliset narratiivit välittävät erilaisia arvoja, ihanteita ja merkityksenannon malleja, joiden varassa voimme tulkita elämäämme ja suuntautua maailmaan; ne tarjoavat sekä ihailun ja samastumisen kohteita että varoittavia esimerkkejä. Äärimmillään ne herättävät meissä kauhua tapahtumista, joita ei pidä koskaan unohtaa: ”Vain tahto olla unohtamatta voi saada aikaan sen, etteivät nämä rikokset toistu *enää koskaan*.”¹⁰² Onkin syytä uskoa, että vain sellaisella yhteisöllä, jonka kollektiivinen muisti ei koske pelkästään suurmiesten tekoja vaan myös ihmiskunnan synkimpiä kärsimyksen ja julmuuden hetkiä, on edellytykset oikeudenmukaisemman tulevaisuuden rakentamiseen. Sen enempää historian ihailtavat kuin kammottavatkatkan hetket eivät ole jotain taaksejäänyttä vaan osa omaa tarinaamme, osana ihmiskunnan yhteistä tarinaa, jonka jatkuvassa uudelleentulkinnassa löydämme nykyiset ja tulevat olemismahdollisuutemme. Niin Ricoeur kuin Gadamerkin näkevät itseymmärryksemme rakentuvan nimenomaan tässä loputtomassa uudelleentulkinnan prosessissa, joka luonnehtii historiallista olemisen tapaa.

Viitteet

- ¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. (=SZ) Max Niemeyer, Tübingen 2001 (1927), 12.
- ² Esim. Günter Figal on luonnehtinut Gadamerin filosofiaa nimenomaan ”välitysmisten fenomenologiaksi”. Figal, Günter: ”Phänomenologie der Kultur. *Wahrheit und Methode* nach vierzig Jahren.” ”*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*.” *Hommage an Hans-Georg Gadamer*. Suhrkamp, Frankfurt 2001, 103. Tämä vastaa myös Ricoeurin hermeneutiikkakäsitystä, ks. esim. Ricoeur, Paul: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. (= TA) Seuil, Paris 1986, 36.
- ³ Ks. SZ, 148–153; Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Bd. 1*. (= GW1) Mohr, Tübingen 1990 (1960), 264–271, 302. Gadamer liittää myös hermeneutiikan universaalisuusvaateen tähän ”ontologiseen käänteseeseen”: ”Heideggerin ymmärtämistä koskevan transsendentaalisen tulkinnan myötä hermeneutiikka saavuttaa universaalien alan[.]” GW1, 268.
- ⁴ On huomattava, että Gadamerin hermeneutiikassa on kyse ylipäätään ymmär-

- tämisen mahdollisuuden ehtojen kysymisestä, ja sen pohdinta, mitä seurauksia tästä on ihmistieteille, on vain yksi tämän yleisen, kaikkea inhimillistä kokeemusta koskevan problematiikan sovellutus. Gadamer painottaa tätä mm. esipuheessaan *Wahrheit und Methoden* toiseen painokseen. Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Bd. 2.* (= GW2) Mohr, Tübingen 1993, 438–440. Ks. myös GW1, 300.
- ⁵ Ks. esim. TA, 105; Ricoeur, Paul: "L'histoire comme récit et comme pratique. Entretien avec Paul Ricoeur." *Esprit*. N° 54, 1981, 155; Ricoeur, Paul: "Intellectual Autobiography." *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. Lewis Hahn. Open Court, Peru, Illinois 1995, 39. Erityistieteilijät, kuten historiantutkijat, ovatkin kiitelleet Ricoeuria filosofeille harvinaisesta perehtymisestä heidän työhönsä. Esim. Jorma Kalela toteaa: "Ricoeur on siitä erityinen nykyfilosofi, että hän suhtautuu vakavasti historiantutkijoiden omiin pyrkimyksiin." Kalela, Jorma: *Historiantutkimus ja historia*. Gaudeamus, Helsinki 2000, 55.
- ⁶ Ks. Domenico Jervolino *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur*. Kluwer, Dordrecht 1990. Jervolino käy läpi subjektikäsitteen muotoutumista Ricoeurin filosofian eri vaiheissa.
- ⁷ Näiden lisäksi viitataan usein myös Ricoeurin esseekokoelmaan *Du texte à l'action*, johon kootut esseeet ovat ilmestyneet alun perin vuosina 1970–1986.
- ⁸ SZ, 153; GW1, 270–274, 298–299.
- ⁹ SZ, 149–152. Gadamer analysoi useissa kirjoituksissaan, miten Husserlin fenomenologiaa leimasi vielä pyrkimys päästä kaiken välittyneen ja konstruoidun taakse, mutta Heidegger sai aikaan fenomenologiassa hermeneuttisen käänteeseen, jonka myötä tulkinta asettui perustavimmaksi ilmiöksi. Ks. esim. Gadamer, Hans-Georg: "The Hermeneutics of Suspicion." *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Eds. Gary Shapiro & Alan Sica. The University of Massachusetts Press, Amhurst 1984, 58–65; Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Bd. 10.* (= GW10) Mohr, Tübingen 1995, 91–93; GW1, 96–97. Gadamer näkee nimenomaan tulkinnassa tiivistyvän kokemuksen loputtoman välittyneisyyden periaatteen: "Tulkinta on se, mikä ihmisen ja maailman välillä saa aikaan koskaan päättymättömän välittymisen, ja sikäli ainoastaan se, että ymmärrämme aina jonkin jonakin, on todella välitöntä ja annettua." GW2, 339.
- ¹⁰ Ks. esim. GW1, 272–274; GW2, 230, 247; Gadamer, Hans-Georg 1984, 58–60; SZ, 153.
- ¹¹ GW1, 274, 307–311.
- ¹² GW1, 280.
- ¹³ GW1, 280, 286.
- ¹⁴ GW1, 281.
- ¹⁵ GW1, 307: "Geschichtlichsein heisst, nie im Sichwissen Aufgehen." Ks. myös GW2, 75.
- ¹⁶ Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Band 4. Neuere Philosophie I. Probleme, Gestalten*. Mohr, Tübingen 1987, 473. Kuten Gadamer toteaa, tähän samaan viisauteen viittaa myös Aiskhyloksen ajatus "kärsimyksen kautta oppimisesta" (*pathei-mathos*). GW1, 362.

- ¹⁷ GW1, 305–307; GW2, 444.
- ¹⁸ Ks. esim. GW2, 121, 124–125.
- ¹⁹ GW1, 304, 307–311; GW2, 35, 247.
- ²⁰ GW1, 102. Gadamerin toiselle antama rooli on usein nähty hänen keskeisenä kontribuutionaan nykyfilosofialle. Esim. Charles Taylor näkee juuri tästä näkökulmasta Gadamerin vastaavan ”vuosisatamme suureen haasteeseen”. Taylor, Charles: ”Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes.” *Gadamer’s Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Jeff Malpas, Ulrich Arnsward & Jens Kertscher. The MIT Press, Cambridge, Mass. 2002, 279.
- ²¹ GW1, 266–268.
- ²² GW1, 298, 300, 309–312. On huomattava tämän uudelleenmäärittymisen vastavuoroisuus: menneisyyden horisontit kuuluvat traditioon, joka konstituoituu jatkuvasti uudelleen suhteessa nykyisyyteen sen pohjalta, miten tulkitsemme menneisyyttä, ja vastaavasti nykyisyyden horisonttimme muuttuu menneisyyden uudelleentulkinnan kautta.
- ²³ GW2, 247–249; GW1, 304, 309–312.
- ²⁴ GW2, 204. Ks. myös Taylor 2002, 295–296.
- ²⁵ Ks. tästä tarkemmin Meretoja, Hanna: ”Hermeneutiikan kriittisestä ja emancipatorisesta potentiaalista.” *Viisauden ystävyys. Kirjoituksia Juhani Pietariselle*. Toim. Veikko Launis ja Markku Oksanen. Turun yliopisto, Turku 2002, 64–73.
- ²⁶ GW1, 304.
- ²⁷ GW1, 273.
- ²⁸ GW1, 266, 364. Ks. myös GW2, 131.
- ²⁹ GW1, 273–274, 304, 364–368.
- ³⁰ Ks. esim. GW1, 289–290, 301. Gadamer (GW1, 364) toteaa, ettei tekstiä tule ymmärtää ”toisen henkilön elämän ilmauksena vaan merkityksenä [*Sinngehalt*], joka on irrotettu kaikista siteistä tarkoitajansa”. Kirjoittaessaan taiteen kokemisesta hän korostaa, että kohtaamme taideteoksessa nimenomaan teoksen avaaman maailman (ks. GW1, 102). Ks. myös Madison, Gary Brent: ”Hermeneutics’ Claim to Universality.” *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Lewis Hahn. Open Court, Peru, Illinois 1997, 351, 359.
- ³¹ GW1, 302, 303.
- ³² GW1, 313.
- ³³ GW1, 361–363; GW2, 35.
- ³⁴ GW2, 130; GW1, 361; Gadamer, Hans-Georg: ”Reflections on my Philosophical Journey.” *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Lewis Hahn. Open Court, Peru, Illinois 1997, 36.
- ³⁵ Ks. esim. GW10, 99; GW1, osa III.
- ³⁶ GW1, 383.
- ³⁷ Ks. GW10, 97–98; SZ, 125–130. Myös Robert J. Dostal pitää Gadamerin ja Heideggerin keskeisenä erona sitä, että Gadamerille ymmärtäminen tapahtuu aina dialogisen välittymisen kautta. Dostal, Robert J.: ”Gadamer’s Relation to

- Heidegger and Phenomenology.” *The Cambridge Companion to Gadamer*. Ed. R. J. Dostal. Cambridge University Press, Cambridge 2002, 255–257.
- ³⁸ TA, 33, 36.
- ³⁹ TA, 130.
- ⁴⁰ TA, 33–35; Ricoeur 1995, 36.
- ⁴¹ TA, 36, 60, 130.
- ⁴² TA, 35. Ks. myös TA, 60. Ricoeur on ilmeisesti omaksunut Gadamerilta myös ajatuksen siitä, että ymmärtämisen kohteena on nimenomaan tekstin maailma. Ks. Ricoeur, Paul: ”Poetry and possibility.” (1982) *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Ed. Mario Valdés. Harvester Wheatsheaf, New York 1991a, 453.
- ⁴³ TA, 58, 101, 130. Olemismahdollisuuksilla on niin keskeinen rooli Ricoeurin filosofiassa, että Kevin Vanhoozer nimittää häntä ”inhimillisten mahdollisuuksien filosofiksi”. Vanhoozer, Kevin: ”Philosophical Antecedents to Ricoeur’s Time and Narrative.” *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. Ed. David Wood. Routledge, London & New York 1991, 51. Vastaavasti Madison kirjoittaa: ”Paul Ricoeur on onnistunut hahmottelemaan subjektin hermeneutiikassaan todellisen *poétique du possible*.” Madison, G. B.: ”Ricoeur and the Hermeneutics of the Subject.” *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. Lewis Hahn. Open Court, Peru, Illinois 1995, 89.
- ⁴⁴ TA, 130–131.
- ⁴⁵ Tarkastellessaan taiteen kokemista Gadamer puhuu itsensä unohtamisesta, mutta tällöinkin hän liittää sen välittymisen ajatukseen: ”[A]bsoluuttista hetkeä, jossa katsoja seisoo, leimaa samalla sekä itsensä unohtaminen että välittyminen itsensä kanssa. Se mikä tempaisee hänet irti kaikesta, antaa hänelle samalla takaisin hänen olemisensa kokonaisuuden.” GW1, 133.
- ⁴⁶ TA, 130.
- ⁴⁷ TA, 60.
- ⁴⁸ Ks. esim. TA, 205–236.
- ⁴⁹ Ricoeur 1981, 156.
- ⁵⁰ GW1, 101.
- ⁵¹ Ricoeur, Paul: *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*. (=TR1) Seuil, Paris 1983, 17. Ks. myös TR1, 105; TA, 14.
- ⁵² TA, 15.
- ⁵³ Ricoeur, Paul: *Soi-même comme un autre*. (=SCA) Seuil, Paris 1990, 11–38; Ricoeur, Paul: ”Life: A Story in Search of a Narrator.” (1987) *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Ed. Mario Valdés. Harvester Wheatsheaf, New York 1991b, 436–437.
- ⁵⁴ SZ, 114.
- ⁵⁵ SZ, 46–50, 114–117, 317–323.
- ⁵⁶ SZ, 318.
- ⁵⁷ SCA, 357–359.
- ⁵⁸ Ks. esim. GW10, 87–99; SCA, 357–359. Ks. tästä myös Jervolino 1990, 58–59.
- ⁵⁹ Arendt, Hannah: *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot*. Toim. Riitta Oittinen.

- Suom. Eija Virtanen et al. Vastapaino, Tampere 2002 (1958), 187.
- ⁶⁰ Arendt 2002 (1958), 189.
- ⁶¹ Arendt 2002 (1958), 196.
- ⁶² Arendt 2002 (1958), 195.
- ⁶³ Ricoeur, Paul: *Temps et récit. 3. Le temps raconté.* (=TR3) Seuil, Paris 1985, 443; Proust, Marcel: *A la recherche du temps perdu. 3 vol.* Gallimard, Paris 1954, 1033.
- ⁶⁴ Ks. Aristoteles: ”Runousoppi.” *Retoriikka, Runousoppi.* Suom. Paavo Hohti. Gaudeamus, Helsinki 1997, 164-168.
- ⁶⁵ TR1, 66–104; TA, 15–16. Ricoeur ajattelee, että vaikka esim. moderni romaani kyseenalaistaa ajatuksen kirjallisuudesta tarinankerrontana, se ei merkitse narratiivisuudesta irtaantumista vaan uudenlaisten muotojen antamista narratiivisuudelle. Lisäksi on huomattava, että Ricoeurin mukaan narratiivisuuteen kuuluu järjestyksen ohella olennaisesti myös diskordanssi (*discordance*), epäjatkuvuus ja epäjärjestys. Ks. TR1, 86–92, 139–140; Ricoeur, Paul: *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction.* Seuil, Paris 1984, 13, 22–23, 50–58, 291–293; Ricoeur 1991b, 436.
- ⁶⁶ TR1, 105–162.
- ⁶⁷ SCA, 193.
- ⁶⁸ TR1, 138.
- ⁶⁹ Arendt 2002 (1958), 193.
- ⁷⁰ Arendt 2002 (1958), 187.
- ⁷¹ SCA, 191; Ricoeur 1991b (1987), 437.
- ⁷² Ricoeur 1991b (1987), 432.
- ⁷³ Ricoeur 1991b (1987), 435. Ricoeur (1991b, 425) kirjoittaa myös: ”Tarinan ja elämän suhteeseen soveltaisn sokraattista maksiimia, jonka mukaan reflektoitamaton elämä ei ole elämisen arvoista.”
- ⁷⁴ TR3, 443–444.
- ⁷⁵ Ricoeur 1991b (1987), 434–436; TR1, 142–144; SCA, 190–193.
- ⁷⁶ TR3, 447.
- ⁷⁷ Tässä suhteessa Ricoeur seuraa mm. kanadalaishermeneutikko Charles Tayloria, joka on niinikään eksplikoinut identiteetin eettisiä ulottuvuuksia, ks. esim. Taylor, Charles: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity.* Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1996 (1989), 25–52. On selvää, että myös Gadamerin hermeneutiikassa itseymmärrykseen liittyvät eettiset kysymykset ovat keskeisiä (vrt. edellä tarkasteltu itseymmärryksen dialoginen konstituoituminen ja toisen kohtaamisen problematiikka), vaikkei hän kovin usein tematisoikaan niitä nimenomaan *eettisinä* kysymyksinä – luultavasti siksi, että hänen ajattelussaan eettiset ja ihmisen maailmassa olemista refleктоivat ontologiset kysymykset kuuluvat niin kiinteästi yhteen. Tämä näkyy selvästi mm. hänen analyysissään aristoteelisesta *fronesiksesta*. Kuten hän toteaa, Aristoteleelle froneettinen tieto, jota ihmisellä on itsestään eettisessä olemisessaan, merkitsee olennaisesti juuri itseymmärrystä ja itsetuntemusta (*Sich-Wissen*). GW1, 321.
- ⁷⁸ SCA, 202.

- ⁷⁹ SCA, 139.
- ⁸⁰ TR3, 447. Ricoeur toteaa Levinasia seuraten, että tulemme vastuullisiksi kantamalla vastuuta toisista, vastaamalla toiselle, joka kutsuu meitä vastuuseen. Ricoeur, Paul: "Fragility and responsibility." *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*. Ed. Richard Kearney. Sage Publications, London 1996a, 17.
- ⁸¹ Kotkavirta, Jussi: "Merkitys, tapahtuma ja suunnistautuminen. Paul Ricoeurin hermeneuttinen etiikka." *Kulttuurintutkimus* 17 (1), 2000, 23.
- ⁸² GW1, 301–302.
- ⁸³ Ricoeur, Paul: "The Creativity of Language." (1984) *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Ed. Mario Valdés. Harvester Wheatsheaf, New York 1991c, 467.
- ⁸⁴ Ricoeur huomioi sen, että eri historiantutkimuksen muodot vaihtelevat sen suhteen, miten keskeinen rooli niillä on identiteetin rakentamisen tehtävässä. *Temps et récit*'n jälkeisissä kirjoituksissaan hän tekee erottelun kolmen historiantutkimuksen tason tai "metodologisen momentin" välille: dokumentaarisen, selittävän/ymmärtävän ja representationaalisen. Näistä viimeinen on vahvassa mielessä historiografiaa, narratiivista ja tulkinnallista historiankirjoitusta, jonka tapa juonellistaa menneisyyttä (esim. renessanssin tai Ranskan vallankumouksen kaltaisten kategorioiden kautta) määrittää keskeisellä tavalla "kansakunnan itseymmärrystä". Ricoeur, Paul: *La Critique et la Conviction*. Calmann-Lévy, Paris 1995, 131–132. Ricoeur esittää tämän kolmijaon ensi kertaa artikkelissaan "Philosophies critiques de l'histoire: recherche, explication, écriture". *Philosophical Problems Today*. Dir. Guttorm Fløistad. Kluwer, Dordrecht 1994, 139–201. Hän kehittää sitä eteenpäin viimeisimmässä laajassa teoksessaan *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, Paris 2000, 167–369.
- ⁸⁵ TR3, 375–377, 386–387; Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp, Frankfurt 1979, 354–359, passim.
- ⁸⁶ Koselleck 1979, 359–375.
- ⁸⁷ TR3, 383–389. Koselleckin keskeisen teesin mukaan uutta aikaa ylipäättään leimaa kokemustilan ja odotushorizontin aiempaa selvempi erkaantuminen: "[U]usi aika [*Neuzeit*] tulee käsitettäväksi uutena aikana vasta, kun odotukset ovat erkaantuneet yhä kauemmas kaikista edeltävistä kokemuksista." Koselleck 1979, 359.
- ⁸⁸ TR3, 388–390, 397, 411, 420–423; TA, 306. Ricoeur, Paul: "Temporal Distance and Death in History." *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Ed. Jeff Malpas, Ulrich Arnsward & Jens Kertscher. The MIT Press, Cambridge, Mass. 2002, 249–253.
- ⁸⁹ Ricoeur 1991c (1984), 467. Ricoeur kuitenkin kritisoi Heideggeria siitä, että vaikka tämä puhuu menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden "yhtäläisestä alkuperäisyydestä", ei hän kuitenkaan käytännössä tee sille oikeutta vaan asettaa tulevaisuudellisuuden, kuolemaa-kohti-olemisen, kahta muuta ajan instanssia perustavammaksi. Ricoeur: "La marque du passé." *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1/1998, 24. Ricoeur korostaa Arendtin tavoin nykyhetkeä leimaavan initiaatiivin, uuden alun mahdollisuuden merkitystä – sitä, että "ihmiset,

vaikka heidän on kuoltava, eivät kuitenkaan ole syntyneet kuollakseen vaan aloittaakseen” (Arendt 2002 [1958], 250) – ja muistuttaa, että myös historian-tutkimuksen tutkijat menneisyyden ihmiset olivat ”aloite- ja orientaatiokykyisiä toimijoita”. Ricoeur 2000, 497, 501, 636; TA, 289–307.

⁹⁰ Ks. Ricoeur 1998, 25.

⁹¹ Ricoeur, Paul: ”Reflections on a new ethos for Europe.” *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*. Ed. Richard Kearney. Sage Publications, London 1996b, 7; Ricoeur 2002, 252.

⁹² Ricoeur 1991c (1984), 464; SCA, 139.

⁹³ SCA, 371.

⁹⁴ Ricoeur 1991c (1984), 464.

⁹⁵ Ricoeur 1996b, 8; TR3, 397–400, 412–413; Ricoeur 2002, 249–250.

⁹⁶ SCA, 194. Ks. myös Ricoeur 1998, 25; Ricoeur 2000, 106–111.

⁹⁷ Kemp, Peter: ”Ethics and Narrativity.” *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. Lewis Hahn. Open Court, Peru, Illinois 1995, 381.

⁹⁸ Ricoeur 1996b, 7–9; Ricoeur, Paul: ”Myth as the Bearer of Possible Worlds.” (1984) *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Ed. Mario Valdés. Harvester Wheatsheaf, New York 1991d, 485–486. Ricoeur (2000, 497) korostaa, ettei velka merkitse vain taakkaa vaan myös olemismahdollisuuksia: ”[S]e sitoo menneisyyden vaikuttamana olemisen tulevaisuutta kohti suuntautuneeseen olemiskykyyn. Koselleckin termein se sitoo kokemustilan odotushorisonttiin.” Ks. myös Ricoeur 1998, 27–30.

⁹⁹ Gadamer, Hans-Georg: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt 1976, 18.

¹⁰⁰ Ricoeur (1981, 165) esittää haastattelussaan, että tärkein hänen tuotantonsa läpi kulkeva ongelma on juuri ”luovuus” niin yksilöllisellä kuin sosiaalis-kulttuurisellakin tasolla. *La mémoire, l’histoire, l’oubli*’ssa hän lähestyy luovuuden ongelmaa jälleen uudesta näkökulmasta – analysoimalla muistin ja mielikuvituksen suhdetta. Ricoeur 2000, 5–66.

¹⁰¹ SCA, 194–195, 202.

¹⁰² TR3, 342. Ks. myös TR3, 339–341.

PERSPEKTIIVISYYS JA TULKINTA

Hermeneutiikka modernin ajan tuotteena ja kriitikkona

Maria Sell

Filosofi Gianni Vattimon mukaan hermeneutiikka on nykyajan ”yhteinen kieli”. Vattimo perustelee tätä hermeneutiikan keskeistä asemaa muun muassa pyrkimyksenä irrottautua strukturalistisen näkökulman historiattomuudesta sekä tutkijan paikan kyseenalaistamattomuudesta.¹ Yleisemmin hermeneutiikan suosion voi ymmärtääkseni nähdä osana laajempaa modernin länsimaisen filosofian liikehdintää: hermeneutiikan perustavaksi lähtökohdaksi on usein nähty modernin skientismin kritiikki. Skientismi on modernille ajalle tyypillinen tapa hahmottaa maailmaa, jossa maailma asetetaan objekteiksi, ja niistä irrotetaan subjekti, joka määritellään ihmiseksi ja joka samalla on objektien perusta.² Hermeneuttinen filosofia kritisoi skientististä ajattelutapaa ennen kaikkea juuri sen subjektikäsitteestä: Martin Heideggerin (1889–1976) *Olemista ja aikaa* voi lukea pyrkimyksenä kuvata sellaista ihmisen olemisen tapaa, joka ei palaudu subjektin ja objektin suhteeseen. Konkreettisempi esimerkki hermeneutiikan skientismi-kritiikistä on Vattimon esille nostama tutkijan puolueettomuuden vaatimuksen kyseenalaistaminen ja objektiivisen historiankirjoituksen kritiikki.

Vattimon mukaan hermeneutiikkaa ei ymmärretä nykyään enää

tietyksi filosofiseksi suuntaukseksi, vaan sen käsitys totuudesta tulkin-
tana on yleistynyt kulttuurin alueelle laajemminkin. ”Ei ole totuutta,
on vain tulkintoja ” -tyyppiä ovat lausunnat yhdistetään herme-
neutiikkaan, ja mitä tahansa tulkinnan metodia kutsutaan yleisnimellä
hermeneutiikka. Myös varsin erilaisia teoreetikkoja kutsutaan herme-
neutikoiksi.³ On selvää, että tällainen hermeneutiikan alan laajenemi-
nen epäselventää ja vesittää hermeneutiikan ”idean”. Hermeneutiikalla
täytyy olla muutakin sanottavaa kuin se, että kaikki on vain tulkintaa.

Käsittelen artikkelissani hermeneutiikan sidoksia moderniin aikaan.
Modernin ajan tunnuspiirteinä näen ensinnäkin inhimillisen järjen aset-
tamisen perustaksi kaikelle määrittämiselle. René Descartes (1596–1650)
on useimmiten jäljitetty ensimmäiseksi tämänkaltaisen ajatuksen muo-
toilijaksi. Toinen modernin ajan tyypillinen piirre on Immanuel Kantin
(1724–1804) filosofiassa esille tuleva ajatus todellisuuden muotoutu-
misesta tajuntamme ehtojen mukaisesti. Toisin sanoin kyse on siitä
huomiosta, että emme tavoita maailmaa sellaisenaan, vaan se ilmenee
meille aina jostain näkökulmasta. Moderni hermeneutiikka on lähtenyt
osittain liikkeelle Descartesin ja Kantin ”subjektifilosofian” kritiikistä,
mutta näen Kantin transsendentaalifilosofiassa painottuvan perspektiivi-
syyden modernin hermeneutiikan sekä yleisemmin modernin kriittisen
filosofisen kysymisen tavan mahdollistajana.⁴ Pohdin artikkelissani Vat-
timon ajatteluun nojaten, miten hermeneutiikan olisi ymmärrettävä oma
”tehtävänsä”, jotta se olisi pätevä modernin ajan teoria. Kysymys her-
meneutiikan suhteesta menneeseen nousee keskeiseksi teemaksi: esitän,
että hermeneuttisen ajattelun ei tulisi pyrkiä korvaamaan aiempia, valis-
tuksen perinteen ajattelumalleja joillain ”enemmän todellisuutta vastaa-
villa” malleilla, vaan sen tulisi selkeämmin ymmärtää oma historiallinen
konstituutiossa ja ”tehtävänsä” modernin perinteen jatkajana ja kriitik-
kona aivan erityisessä merkityksessä. Tällöin hermeneutiikan painopiste
siirtyy ihmisen (tai täälläolon) rakenteen tutkimisesta historiassa ollei-
den mahdollisuuksien tutkimiseen. Tämä hermeneutiikan itseymmär-
rys modernin ajan filosofiana on Vattimon mukaan tärkeää, sillä eettiset
kysymykset tulevat hermeneutiikalle tärkeiksi sen oman projektin täs-
mentämisen kautta.⁵ Korostan, että tarkoitukseni ei ole kritisoida her-
meneutiikan lähtökohtia: haluan sen sijaan tämentää ja tarkentaa
hermeneuttisen ajattelun *aprioreja* modernin ajan filosofiana.

Hermeneutiikka modernina aikana

Modernin hermeneutiikan pääperiaatteita luelteltaessa mainitaan yleensä Martin Heideggerin käsitys totuudesta kätkeytymättömyytenä ja painotetaan tämän käsitystavan eroa modernin luonnontieteen käsitykseen totuudesta korrespondenssina. Heideggeria on joskus luettu siten, että hänen tarkoituksenaan olisi korvata virheellinen luonnontieteellistä perua oleva totuuskäsitys paremmalla ja oikeammalla käsityksellä. Täten Heideggerin käsitys tulkinnasta ihmisen olemisen perustavana tapana ikään kuin korvaisi modernin luonnontieteen käsityksen mielteiden ja todellisuuden suhteesta totuuden paikkana. Ihminen määriteltäisiin näin tulkitseväksi eläimeksi, ja tämä määrittely ikään kuin koskisi kaikkia ihmisiä kaikkina aikoina. Myös Heideggerin oppilas Hans-Georg Gadamer (1900–2002) kritisoi *Wahrheit und Methode* -teoksessaan (1960) modernia skientismia sekä metodologismia pyrkien esittämään sellaisen totuuskäsityksen, joka ei ole rajattu (luonnon)tieteelliseen näkökulmaan.⁶ Moderni hermeneutiikka määritelläänkin usein juuri siirtymisenä metodologisista kysymyksistä ontologisiin. Kun Schleiermacher ja Dilthey olivat kiinnostuneet ihmistieteiden varman perustan määrittelemisestä, niin Heideggerin kysymisen kohteena olivat ymmärtämisen ontologiset mahdollisuuden ehdot.⁷

Gianni Vattimo on filosofisessa työssään pohtinut juuri edellä kuvamaani hermeneutiikan totuuskäsityksen universaalisuuden ongelmaa. Hänen mukaansa hermeneutiikassa ei voi olla kyse siitä, että pyritään kumoamaan modernin ajan luonnontieteen totuuskäsitys ja korvataan se jollain toisenlaisella tavalla ymmärtää totuus:

Se [hermeneutiikka] ei voi elää suhdettaan tulkinnalliseen rakenteeseensa rauhallisesti väittämällä, että se on esittänyt olemassaolosta lopultakin adekvaatin kuvauksen; näissä rajoissa hermeneutiikka näytettyä hyvin banaalina – -: itse asiassa se sanoo vain, että ei ole olemassa propositiossa heijastuvaa olemisen pysyvän rakenteen totuutta, on ainoastaan monia horisontteja, erilaisia kulttuurisia univertumeja, joiden sisällä totuuskokemukset tapahtuvat niiden sisäisinä tulkintoina ja artikulaatioina.⁸

Vattimon väite on, että hermeneutiikka on yhä modernin ajan filosofiaa. Se on saman aikakauden tuote kuin vaikkapa kartesiolainen sub-

jekti sekä modernin luonnontieteen skientismi. Hermeneuttinen käsitys tulkinnasta olemisen perustavana rakenteena ei täten ylitä modernin ajan metafysiikkaa vaan on tämän aikakauden perillinen, sen mahdollisuuden ehdot ovat kartesiolaisessa ja kantilaisessa perinteessä.

Vattimon kirjoitusten johtoajatuksena on, että hermeneutiikan on eksplikoitava omat mahdollisuuden ehtonsa ja osoitettava sitoutuneisuutensa moderniin aikaan.⁹ Tämä vaatimus perustuu ajatukselle, että kaikenlainen pyrkimys vallitsevan metafysiikan ylittämiseen toistaa aina metafysiikkaa. Ajatus kriittisestä ylittämisestä on nimenomaan modernille filosofialle tyypillinen.¹⁰ Jos hermeneuttinen ajattelu haluaa osoittaa olevansa varteenotettava modernin ajan filosofinen teoria, se ei voi esittää tarjoavansa todempaa ja oikeampaa kuvausta kokemuksen rakenteesta kuin totuuden korrespondenssikäsitys on esittänyt. Toisin sanoen kriittisyys ei tarkoita enää menneen ylittämistä jollain paremmin todellisuutta vastaavalla mallilla vaan menneen toisin tulkintaa ja modernille ajalle paradigmaattisten ajattelun mallien purkamista.

”Maailmankuvan aika”

Descartesin ajattelu edustaa monelle modernille länsimaiselle filosofille uuden ajan läpimurtoa: Descartesille maailmassa ei ole mitään kosmista, ihmisestä riippumatonta järjestystä, jonka kanssa ihmisen tulisi pyrkiä yhteyteen tai jota ihminen pyrkisi paljastamaan. Rationaalisuus on Descartesin mukaan ajattelun kyky ja ihmisen ominaisuus. Kartesiolainen subjekti perustaa olemisensa ajattelulleen, eikä hän näin ollen tarvitse maailmaa ajattelunsa pohjaksi. Merkittävä muutos ajattelun tavassa siirryttäessä uudelle ajalle on juuri siinä, että jos ennen se, mikä antoi perustan ajattelulle (*sub-iectum*)¹¹ oli jossain ihmisen ulkopuolella, niin nyt määritellään ihminen siksi perustaksi, subjektiksi, jonka tulee järkensä avulla määrätä mahdollisten objektien ulkomaailma. Uuden ajan filosofia onkin subjektin filosofia: subjekti nähdään tiedon perustana.¹²

Heidegger on kuvannut modernia subjektia esimerkiksi esseessään ”Maailmankuvan aika”. Hän on korostanut, että uudella ajalla ihmisestä tulee oleva, johon kaiken olevan olemistapa ja totuus perustuu. Muun olevan oleminen perustuu sille, että oleva tuodaan kohteena

(kuvana) ihmisen eteen ja asetetaan hänen tiedettäväkseen ja hallittavakseen. Oleva on yksinomaan tämän ansiosta olevaa.¹³ Uuden ajan ihminen käsittää täten maailman jonakin ulkoisena ja ihmisen hengestä erillisenä olevana olevien kokonaisuutena, jota ihminen kykenee hallitsemaan luonnontieteiden kausaalilakien avulla.

Olennaista uuden ajan todellisuuskäsitykselle on, että olevan olemuksen nähdään paljastuvan teoreettisen katseen kautta, siis silloin, kun olio objektivoidaan.¹⁴ Tämä Descartesin filosofian perusväite on ollut kritiikin kohteena varhaisromantiikan filosofiasta lähtien. Myös modernin hermeneutiikan on luettu kuuluvan tähän ”kriittiseen” traditioon.¹⁵ Heidegger pyrki alkuvaiheen filosofassaan tuomaan esille toisenlaista, perustavampaa tapaa suhtautua olevaan kuin mitä kartesiolainen teoreettinen asenne on.¹⁶ Myös Gadamer pyrki *Wahrheit und Methode* -teoksessaan määrittelemään totuutta kartesiolaisesta korrespondenssikäsityksestä eroavalla tavalla.

Kant ja moderni historiakäsitys

Kantin muotoilemaa ”kopernikaanista käännettä” on mahdotonta sivuuttaa modernin ajan tunnuspiirteitä pohdittaessa. Kantista voi nähdä nimittäin alkaneen aivan tietynlaisen filosofisen tradition, joka kysyy tiedon mahdollisuuden ehtoja. Kant muotoili transsendentaalista filosofiaansa tilanteessa, jossa nykyään moderniksi kutsumamme ajan käsitystapa alkoi toden teolla vallata sijaa esimodernilta käsitystavalta. Descartes nähdään toisinaan modernin ensimmäisenä muotoilijana. Hänen käsityksensä kahdesta toisistaan erillisestä substanssista onkin eräs virstanpylväs modernin ajan koitolle, mutta näkisin vasta Kantin mahdollistaneen aikamme perspektiiviin sidotun ihmisen, jolle tulkinnasta on tullut perustava olemisen tapa.

Kant käsittelee teoksessaan *Kritik der reinen Vernunft* (1781) varman tiedon mahdollisuutta. Hän kysyy, missä määrin ja mistä meillä voi olla (teoreettista) tietoa. Kant ei näin ollen kysy perinteisen metafysiikan tapaan, *mitä* on olemassa, vaan hän kysyy tietomme mahdollisuutta ja sen rajoja; hän kysyy, *miten* jokin asia on olemassa.¹⁷ Tämä kysymisen tavan muutos on merkittävä: kopernikaanisella käännteellä viitataan

juuri tähän täysin uuteen tapaan kysyä filosofisesti. Kant kritisoi aikansa rationalismia sekä empirismia dogmatismista. Rationalistien mukaan todellisuudesta on mahdollista saada täysin varmaa tietoa ainoastaan kaikesta havainnoimisesta riippumattoman järjen pohdiskellessa omia ideoitaan. Empiristien näkökulmasta taas metafysiikka on ylipäätään mahdotonta, sillä mitään varmaa tietoa todellisuudesta ei voi olla kaiken tiedostuksen perustuessa kontingenteille aistihavainnoille. Kantin ratkaisu tieteellisen tiedon ongelmaan perustuu osittain näiden kahden käsitystavan kritiikkiin: inhimillinen tieto perustuu universaaliin ja välttämättömiin muotoihin: ajan ja paikan intuitioihin sekä kategoriioihin. Nämä kokemukselle välttämättömät muodot määrittävät, millaisina oliot ja tapahtumat meille ilmenevät. Ihminen ei voi tietää olioista sinänsä mitään, mutta objektiivista tietoa on mahdollista saavuttaa juuri universaalien muotorakenteen ansiosta.

Jos ihmisen tieto tavoittaa ainoastaan oliot ilmenevinä, on ihminen tuomittu perspektiivisyyteen ja rajallisuuteen.¹⁸ Tämä rajallisuus on jotain täysin esimodernista rajallisuudesta poikkeavaa: olevat eivät saa enää merkitystään siitä, että ne ovat Jumalan luomia rajallisia olentoja (*ens creatum*) vaan siitä, että ne ovat suhteessa ihmisen rajalliseen tietoisuuteen.¹⁹ Kantin muotoilema rajallisuus esitteli uudenlaisen ihmisen: ihminen on modernina aikana sekä tiedon subjekti että sen kohde. Myös käsitys historiallisuudesta muuttui olennaisesti. Michel Foucault (1926–1984) pyrki *Les mots et les choses* -teoksessaan tuomaan esille eroja kolmen eri episteemin²⁰ historiakäsitysten välillä. Hänen mukaansa moderni episteemi (jonka synnyn hän paikantaa 1800-luvun alkuun) eroaa sitä edeltäneestä, klassisesta episteemistä (n. 1650–1800) ennen kaikkea siinä, että kun klassisessa episteemissä olevaa tarkasteltiin ja luokiteltiin niiden näkyvien ominaisuuksien perusteella (vrt. Linnén kasvi- taulukot), niin nyt tutkittavien objektien perustavaksi olemisen tavaksi tulee niiden historiallisuus. Eläviä olentoja aletaan tarkastella orgaanisina kokonaisuuksina, joilla on tietty elinkaari. Historiallisuus tuntemassamme muodossa syntyy näin Foucault'n mukaan vasta 1800-luvun alussa. Olennaista uudelle historiakäsitykselle on ihmisen rajallisuus sekä perspektiivisyys: ihminen ei kykenekään hallitsemaan kaikkea. On alueita (esimerkiksi kieli), jotka ovat pikemminkin ihmistä määrittäviä kuin ihmisen määrittämiä. Kieli on historiallinen, sillä on oma histo-

riallisuutensa, jota ihminen ei kykene muuttamaan.²¹ Toisaalta myös ihminen alkaa tarkastella itseään historiallisena objektina: ihmistieteet syntyvät 1800-luvun mittaan juuri ihmisen itserepresentaatioiden tutkimiseksi.²² Historiatiede sen modernissa muodossa tutkii näin historiallista ihmistä.

Kritiikki modernina aikana

Michel Foucault on pohtinut Kantin kriittistä kysymisen tapaa kahdessa artikkelissaan, jotka on nimetty Kantin tunnetun valistuskirjoituksen ”Vastaus kysymykseen: mitä on valistus” mukaan.²³ Kant pyrki tekstissään määrittelemään valistuksen ajan, siis oman aikansa ominaispiirteitä. Foucault ei kommentoi niinkään Kantin kirjoituksen sisältöä, vaan hänen tarkoituksenaan on painottaa Kantin muotoilemaa kysymisen tapaa.

Foucault’n mukaan Kant perusti kaksi modernin kriittisen kysymisen perinnettä. Toinen on jo edellä mainitsemani tiedon mahdollisuuden ehtojen kysyminen tieteellisen tiedon alueen määrittämiseksi. Foucault kutsuu tätä perinnettä totuuden analytiikaksi. Toinen Kantin filosofiasta juontava perinne on taas *nykyhetken* olemisen tavan kysymistä, Foucault’n termein nykyisyyden ontologiaa.²⁴ ”Vastaus kysymykseen: mitä on valistus” -tekstissään Kant kysyy nimittäin oman aikansa ominaispiirteitä: mitä hänen aikanaan tapahtuu, mikä määrittää hänen aikansa ajattelua. Foucault myöntää, että muinakin aikoina on kysytty oman ajan ominaispiirteitä, mutta Kantin kysymyksessä erilaista on se, että kysymyksen esittänyt filosofi ymmärtää itse kuuluvansa siihen historialliseen tilanteeseen, josta hän kirjoittaa. Foucault halunnee sanoa, että vaikka Kant on perinteisesti nähty pelkästään historiattomien *apriorien* keksijänä sekä puolestapuhujana, on hänen filosofiansa löydettävissä myös historiallisen ajattelutavan ituja. Perinteisesti kai kunnia historiallisista *aprioreista* on myönnetty Hegelille. Foucault löytää näin Kantin esseestä kysymyksen: mikä on nykyhetken mahdollisten kokemusten alue. Siis toisin sanoen: mikä on oma ajankohtamme.²⁵ Olennaista on, että erona totuuden analytiikkaan tämä nykyhetken

ontologiaa koskeva kysymys ei etsi ylihistoriallisia kokemuksen mahdollisuuden ehtoja, vaan myöntää ehtojen historiallisuuden.

Modernin aikamme kysymisen tavat ovat näin Foucault'n mukaan kriittisiä kantilaisessa mielessä. Foucault'n mukaan voimme kysyä kriittisesti kahdella eri tavalla: voimme kysyä totuuden yleensä analytiikkaa tai voimme "valita" kysymisen tavan, joka kysyy nykyisyyden ontologiaa. Tämän jälkimmäisen perinteen edustajiksi Foucault nimeää muun muassa Hegelin, Nietzschen, Frankfurtin koulukunnan²⁶ sekä myös oman genealogiansa. Foucault'n tapa jakaa modernin ajan kysymisen tavat kahteen ryhmään on epäilemättä turhan yleistävä, mutta mielestäni termi "nykyisyyden ontologia" kuvaa hyvin tiettyjen modernien filosofien tapaa asettaa kysymyksiä. Tarkoitin sellaisia filosofeja, jotka on liitetty yhteen yleensä mannermaisen filosofian nimikkeellä. Foucault'n mainitsemien filosofien lisäksi tähän varsin hajanaiseen ryhmään olisivat luettavissa vielä esimerkiksi saksalaiset varhaisromantikot sekä Heideggerin ja Derridan filosofiat. Tyypillistä mannermaiselle perinteelle on ollut nykyhetken kritisointi tai paremminkin kriittisen tietoisuuden herättäminen, refleктоiva suhtautuminen nykyhetkeen. Toinen mannermaista filosofiaa yhdistävä edelliseen liittyvä piirre on olemisen historiallisuuden tunnustaminen lähtökohdaksi: filosofisten kysymysten katsotaan nousevan perinteestä, mutta tuota perinnettä ei hyväksytä sellaisenaan, vaan sitä tarkastellaan kriittisesti.²⁷ Foucault ei esseessään erottele niitä kritiikin eri muotoja, joita nykyisyyden ontologiaa tutkivat filosofit ovat käyttäneet. Mielestäni on kuitenkin tärkeää erottaa toisistaan sellainen kritiikki, joka pyrkii korvaamaan aiemman käsityksen jollain "paremmalla" käsityksellä sellaisesta, jonka lähtökohtana on traditiossa vielä olevien, paljastamattomien mahdollisuuksien ajattelu. Jälkimmäisen kritiikin muotoa ovat käyttäneet muun muassa Heidegger (destruktio sekä *Verwindung*) ja Derrida (dekonstruktio). Palaan tähän Heideggerin kritiikkikäsitukseen myöhemmin hermeneutiikan nykyisen "tehtävän" määrittelyn yhteydessä.

Rajallisuus ja hermeneutiikka

Hans-Georg Gadamer on useaan otteeseen maininnut Kantin kysymisen tavan lähtökohdaksi omalle filosofiselle työlleen. Esimerkiksi esipuheessaan *Wahrheit und Methode* -teoksen toiseen painokseen hän kertoo lähtökohdistaan selkeästi:

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.²⁸

Kantille ymmärryksen mahdollisuuden ehdot olivat muuttumattomia ja ylihistoriallisia, ja Gadamer painottaa jokaisen ihmisen olevan tietyn historiallisen tilanteen määrittämä. Ymmärryksen mahdollisuusehdot ovat täten historiallisesti muuttuvia. Gadamer ei toisaalta ole Kantin tapaan kiinnostunut (luonnon)tieteen objektiivisen varmuuden perusteista vaan sen seikan selventämisestä, miten ymmärryksen mahdollisuuden ehdot määrittävät ihmisen maailmassa suuntautumista, miten ihmisellä on aina tietty perinteestä tuleva esiyymmärrys, joka vasta mahdollistaa ajattelun eri tavat. Myös Heidegger pohti *Olemisessa ja ajassa* täälläolon²⁹ mahdollisuuden ehtoja eli niitä tekijöitä, jotka vasta mahdollistavat täälläolon olemisen.³⁰ Täälläolon oleminen perustuu Heideggerin mukaan ajallisuudelle, ja ajallisuudella hän tarkoittaa täälläolon olemista kohti kuolemaa (*Sein zum Tode*): täälläolo on tietoinen omasta lopustaan, viimeisimmästä mahdollisuudestaan. Täälläolo on näin rajallisuutensa ehdollistama.

Olennaista on, että sekä Heidegger että Gadamer jatkavat Kantin kysymisen tapaa: he kysyvät, *miten* ymmärtäminen on mahdollista. Tämä kysymys paljastaa rajallisen ihmisen. Se tuo esiin ihmisen, joka on ehdollistettu jostain ihmisen tietoisuuden ulkopuolelta. Ihminen ei voi ajatella mitä vain, itse asiassa ihmisen ajatukset ovat sidottuja johonkin niitä ehdollistavaan rakenteeseen, Gadamerilla tradition esiyymmärrykseen. Foucault on nimennyt modernin ajattelun keskeisen piirteen ”äärellisyyden analytiikaksi”. Tässä on kyse juuri siitä, että tiedon mahdollisuus ankkuroidaan subjektin empiiriseen äärellisyyteen. Tällöin kaikki tietämistä koskevat kysymykset palautetaan kysymykseen ”mitä

on ihminen?”³¹ Hermeneuttisessa filosofassa esille tuleva tulkintojen äärettömyys on ihmisen äärellisyyden ”seuraus”: tulkinnasta tulee loputon tehtävä, kun mitään lopullista totuuden takaavaa perustaa ei ole.

Mahdollinen hermeneutiikka

Olen pyrkinyt edellä osoittamaan, miten moderni hermeneutiikka on yhä modernin ajan filosofiaa, ja miten sen mahdollisuuden ehdot määrittävät sen kuulumisesta tiettyyn aikakauteen. Hermeneutiikan käsitys tulkinnasta päättymättömänä tehtävänä jäljittyy viime kädessä 1700–1800-lukujen taitteessa tapahtuneeseen murrokseen. Kun hermeneutiikka muiden filosofisten käsitysten tavoin on kiinni tiettyssä aikakaudessa, ei kukaan hermeneutikko voi väittää kuvaavansa ihmistä todemmin kuin muut. On selvää, että jos hermeneutiikka haluaa pitää kiinni omista lähtökohdistaan, se ei voi käsittää projektiaan vain kokemuksen rakenteen kuvauksena. Tällainen transsendentaalifilosofia pysyisi kriittikittömänä modernin ajan filosofiana, se pyrkisi ainoastaan esittämään ihmistä ”paremmin todellisuutta vastaavan” kuvauksen uskotellen näin ylittävänsä modernin skientismin ihmiskäsityksen. Vattimo kyselee esseessään ”Hermeneutiikka yhteisenä kielenä” seuraavaan tapaan:

Riittääkö pelkkä ”dialogin teoria” loppujen lopuksi mihinkään? Riittääkö kokemuksen kuvaaminen ”jatkuvuudeksi”, vetoamus kokemuksen palauttamisesta perinteemme kerrostuneeseen rikkauteen – – Riittääkö se, että korostetaan suvaitsevaisuuden, argumentatiivisen mielipiteenvaihdon, vakuuttavan järkeilyn ja taivuttelun tärkeyttä yhteiskunnallisissa dialogissa – – Mutta onko meillä – sikäli kun olemme hermeneutikkoja, jotka eivät halua olla vain transsendentaalifilosofoja – jotakin sanottavaa (ja mitä?) sen lisäksi, että puhumme dialogista ainoana mahdollisena paikkana totuudelle?³²

Vattimo kritisoi tässä gadamerilaista käsitystä tulkitsijan ja perinteen yhteenkuuluvuudesta. Vattimon mukaan hermeneutiikka on vaarassa luisua tulkintojen samanarvoisuutta painottavaan relativismiin, jos se ei kunnolla eksplikoiki omaa tehtävänsä. Pohdin seuraavassa Vattimon käsityksiä hermeneutiikan mahdollisuuksista varteenotettavana moder-

nin ajan filosofiana. Vattimo näkee eräässä Heideggerin ajattelun perustavassa kysymyksessä hermeneutiikan ”perusinspiraation”. Tämä on kysymys ”olemisen unohtamisesta”, ja tätä kysymystä Vattimon mukaan Gadamer ei enää selkeästi esitä.³³ Heidegger puhuu ”olemisen unohtamisesta” *Olemisen ja ajan* esipuheessa ja kysymys on myöhemminkin hänen ajattelunsa kantavana teemana. Vattimo tuntuu löytävän hermeneutiikan ”idean” jostain hieman erityyppisestä hermeneutiikasta kuin mikä nykyisin vallalla oleva hermeneutiikan käsitystapa on. Jos hermeneutiikka yhdistetään nykyään antiskientistiseen tulkintojen samanarvoisuutta korostavaan ajatteluun, niin Vattimon peräänkuuluttama hermeneutiikka näyttää pikemminkin eettisyyteen pyrkivänä olemisen ajatteluna. Vattimon mukaan erittäin tärkeää hermeneuttiselle tulkinnalle olisi, että se ymmärtäisi oman perintönsä, Nietzschen nihilistisen ajattelun implikaatiot.³⁴

Nietzschen nihilismi ja hermeneutiikka

Friedrich Nietzschen tuotannon keskeisenä piirteenä on nähty Kantin kriittisen filosofian genealogia ja dekonstruktio.³⁵ Eräs tärkeimmistä kriittikin kohteista on Kantin oletettu jako fenomenaliseen sekä noumenaliseen todellisuuteen: maailma ilmenee meille tietyllä tavalla, siis ajan ja paikan intuitioiden sekä kategorioiden välttämättömästi määräämänä eikä meillä ole tiedollista pääsyä ilmiöiden takaiseen todellisuuteen. Nietzsche tulkitsee tämän Kantin jaottelun ontologisesti kahtena eri maailmana ja toteaa tällaisen kahden maailman filosofian olevan länsimaiselle platonis-kristilliselle perinteelle ominainen tapa hahmottaa todellisuutta: ilmenevän maailman taakse on asetettu toinen maailma, jonka on uskottu olevan tosi tai ensisijainen.³⁶ Nietzschen mukaan teoria pelkäästään ajateltavissa olevista olioista on tarpeeton konstruktio.

Nietzsche kritisoi Kantia siitä ajatuksesta, että tietoisuutemme kategoriat määrittelisivät varman ja objektiivisen tiedon alueen. Nietzschen mukaan meillä ei ole mitään ylihistoriallista ja varmaa perustaa, joka toimisi totuuden takeena. Olemme sidottuja perspektiiviimme, ja vaikka perspektiivimme on tosin kategorioiden määräämä, eivät nuo kategoriat ole mitään tiedon varmuuden takeita. Nietzsche ilmaisi ajatuksensa

perustojen katoamisesta tunnetusti Jumalan kuolemana. Mikään ei ole viime kädessä takaamassa yhtä ainoaa totuutta, on vain tulkintoja. Vattimo on kirjoittanut Nietzschestä nihilismin filosofina. Hän haluaa tällä ilmauksellaan tuoda esille sen seikan, että Nietzsche kieltää subjektilta sille uudella ajalla myönnetyn perustan aseman: subjektin järki tai tietoisuus ei ole enää varma tiedon perusta eikä tuota perustaa voi enää muualtakaan hakea.³⁷ Näiden Nietzschien kriittisten kommenttien ei tule kuitenkaan peittää sitä seikkaa, että hänen filosofiansa perustuu Kantin käsitykseen rajallisuudesta ja perspektiivisyydestä (jotka näen saman asian eri puoliksi). Nietzsche vain vie Kantin perspektiivisyyden äärimmilleen tuoden esiin sen nihilistiset implikaatiot.

Nietzsche on kuvannut nihilismiä tilanteena, jossa ihminen huomaa perustan puutteen olemisensa mahdollistavana tekijänä. Toisin sanoin nihilismissä ”lopullista merkitystä” ei ole mahdollista saavuttaa, eikä siinä ole mitään lopullista perustaa, joka takaisi merkityksen totuudellisuuden. Nietzsche muotoilee poleemiseen tyyliinsä modernin nihilismin perusoivalluksen todeten, että (kantilaiset) luonnonlait ovat inhimillisen tulkinnan tuloksia, mutta myös tämä käsitys luonnonlaeista tulkintana on tulkinta.³⁸ Vattimon väite on, että hermeneutiikan tulisi ymmärtää nietscheläisen nihilismin ”seuraukset” käsittämällä myös oma projektinsa tulkinnaksi: hermeneutiikka voidaan hyväksyä ainoastaan vastauksena olemisen historiaan, sen tulee ymmärtää historiallinen luonteensa, jotta se ei sortuisi kuvittelemaan itseään jonkinlaisena ylihistoriallisena metateorianaa³⁹: ”Hermeneutiikkaa ei voida todella ajatella moderniteetin vaihtoehtona – vaan sen täytyy esittäytyä metafysiikan lopun aikakauden ajatteluna, siis moderniteetin ja sen täyttymisen ajatteluna eikä minään muuna.”⁴⁰

Hermeneutiikan inspiraatio

Vattimo on puhunut filosofiansa ”hermeneutiikan perusinspiraatiosta”.⁴¹ Hän haluaa tällä ilmauksellaan tuoda esille sen hermeneutiikkakäsityksen, jota hän itse pitää relevanttina. Kyseessä ei olisi ymmärtävän ihmisen asettamisesta teoreettisen tilalle vaan ”sen torjumista, mitä Heidegger kutsuu metafysiikaksi, siis ajattelun, joka

samaistaa 'todellisen' olevan – – läsnäolevan olevan objektiivisuuteen, modernin tieteen mitattaviin ja manipuloitaviin objekteihin.³⁴² Hermeneuttinen ajattelu olisi täten pyrkimystä ajatella olemista toisin kuin länsimaisessa skientistisessä traditiossa on ollut tapana. On selvää, että modernin luonnontieteen levittämä ajatus olioista jonain esilläolevina, mitattavina objekteina on modernin ajan ihmisen perustavanlaatuisen tapa ajatella todellisuuden rakentumista. Kyse ei ole näin pelkästään luonnontieteiden katsantokannasta, vaan moderni ihminen uskoo esimerkiksi fysiikan faktojen kuvaavan todellisuutta niin kuin se on. Tällaisessa ajattelutavassa ei ole sinänsä mitään ”vääriä”, mutta se, mikä on yhä vieläkin monelta käsittämättä, on modernin luonnontieteen luonne ainoastaan eräänä näkökulmana. Luonnon objektivoivasta asenteesta tulee haitallinen silloin, kun objektivoivaa asennetta aletaan pitää ainoana oikeana, sellaisena, joka paljastaa asiat tosina.

Mitä ”metafysiikan torjuminen” sitten voisi tarkoittaa? Kuten edellä on tullut esille, käyttää Heidegger myöhäisfilosofassaan termiä ”metafysiikka” kuvaamaan juuri kartesiolaista kaiken olevan objektivointia: ulkomaailma on olemassa ainoastaan ihmisen kautta ja ihmistä varten. Tällainen käsitystapa ”unohtaa olemisen”: se asettaa inhimillisen järjen kaiken perustaksi ja kuvittelee, että ovat paljastuvat tälle järjelle totuudenmukaisina (varmoina) vaikka tällainen objektiksi asettaminen tavoittaa oliot ainoastaan yhdestä näkökulmasta. Oliot eivät koskaan tyhjenny tällaiseen teoreettiseen tarkastelutapaan, niissä on aina jotain, joka kätkeytyy, pakenee. Ymmärrän Heideggerin tarkoittavan ”metafysiikan torjumisella” juuri sitä, että uuden ajan metafysiikka on ainoastaan tulkinta, se ei kuvaa todellisuutta sen todemmin kuin mikään muukaan inhimillinen konstruktio.

Mutta eikö tämänkaltainen hermeneuttisen ajattelun ”tehtävän” määrittely pyri jälleen kumoamaan kartesiolaista ajattelutapaa (siis olioiden objektivointia perustavana suhtautumisena niihin) jollain toisella ajattelutavalla? Näin en näe asian olevan. Heidegger on todennut muun muassa juuri ”Maailmankuvan aika” -esseessään, että ihminen ei voi ”mahtikäskyin” murtaa modernin olemuksensa kohtaloa⁴³, hän ei voi siis tietoisuutensa kautta siirtyä ajattelemaan todellisuutta jollakin täysin modernin ajan mahdollisuuden ehtojen ulkopuolisella tavalla. Ilmaus ”metafysiikan torjuminen” onkin mielestäni harhaanjohtava:

kyse ei ole torjumisesta eikä ylittämisestä vaan jostain muusta. Selvennän seuraavaksi mitä tämä ”jokin muu” voisi olla.

Verwindung ja suhde menneeseen

Modernin ylittämistä epäili jo Nietzsche, joka määritteli modernin ajan nimenomaan ylittämisen aikakaudeksi. Sille tyypillisinä piirteinä Nietzsche näki jatkuvan tarpeen ylittää vanha jollain uudella, joka taas vanhenee nopeasti ja on puolestaan ylitettävä. Nietzsche yhdisti kriittisen ylittämisen sellaiseen tapaan ymmärtää historia, jossa historia nähdään jatkuvana edistyksenä, hengen itsetietoiseksi tulona. Historian kuluessa vanhat käsitykset ikään kuin korvattaisiin uusilla ja paremmilla käsityksillä. Tällainen käsitystapa historiasta jatkuvasti etenevänä prosessina, edistyksenä, on tietenkin valistuksen, Hegelin sekä marxilaisuuden teema.⁴⁴

Jos modernia ei voida ylittää kriittisesti, niin miten sen ajatusmalleja olisi mahdollista purkaa? Varhaisessa filosofiassaan Nietzsche haki keinoja purkamiseen taiteesta ja myyteistä, myöhemmin hän pyrki purkamaan modernia radikalisoimalla sen omia väitteitä. Oleellista tässä jälkimmäisessä tavassa on, että se ei pyri ylittämään mutta se ei myöskään hyväksy aikaisempaa sellaisenaan. Vattimon mukaan tässä Nietzschen pyrkimyksessä hakea kriittiselle ylittämiselle vaihtoehtoisia tapoja suhtautua menneeseen sekä nykyiseen moderniin ajatteluun on selkeä yhteys heideggerilaiseen olemisen ajattelun tematiikkaan.⁴⁵ Tätä yhteyttä Vattimo selvittää Heideggerin käyttämän termin *Verwindung* kautta.

Verwindung kääntyy muun muassa toistamiseksi, taipumiseksi, turmelemiseksi, toipumiseksi. Heidegger asettaa tätä termiä vasten termin *Überwindung*, joka taas merkitsee ylittämistä.⁴⁶ Termin *Verwindung* kautta pyritään nähdäkseen ajattelemaan menneisyyttä Nietzschen tavoin modernin tilanteen, siis tulkintojen päättymättömyyden, huomioon ottaen. Mennyttä ei pyrittäisi enää ylittämään (sillä ei ole mitään perustaa, joka takaisi jonkin tulkinnan oikeellisuuden ja toisien vääryyden), vaan sitä kerrattaisiin ja toistettaisiin, tosin ei orjallisesti vaan sitä turmellen ja taivuttaen. Tällaisen suhteen menneeseen Vattimo näkee

postmodernina.⁴⁷ Gadamerin hermeneutiikkaa Vattimo syyttää heideggerilaisen olemisen ajattelun kysymisen unohtamisesta. Gadamer painottaa tulkitsijan yhteisyyttä menneeseen aikaan eikä näin suhtaudu Vattimon mukaan kriittisesti länsimaisen metafysiikan objektivoivaan asenteseen.⁴⁸ On pantava merkille, että käsitys postmodernista *Verwindung*ina eroaa oleellisesti laajalti hyväksytystä postmodernin määrittelystä ”historian loppuna”: vaikka tietynlainen historiakäsitys, siis lineaaris-teleologinen, tuli tiensä päähän Nietzschen filosofian myötä, ei tämä suinkaan merkitse sitä, etteikö historian ongelma enää asettuisi. Menneisyysuhteen luonnetta tulisi sen sijaan ajatella.

Hermeneutiikan historiakäsitys ja ”uudet tarinat”

Hermeneuttinen filosofia ymmärtää historian monen muun modernin ajan teoretisoinnin tavoin epookkimaiseksi: Heidegger puhuu esseessä ”Maailmankuvan aika” olemisen perustumisesta metafysiikalle. Jokainen aikakausi määrittää olevan ja totuuden tietyillä tavoin, ja aikakauden käsitystavat perustuvat näille tulkinnoille.⁴⁹ Faktat ovat siis faktoja tietyn olemistulkinnan piirissä. Tämä käsitys olemisen historiallisuudesta ei ole mikään ihmisen toimintaa determinoiva väite: se sanoo ainoastaan, että ihminen elää tiettyjen mahdollisuuksien kentässä. Esimerkiksi moderni länsimainen ihminen ymmärtää taiteen yleensä jonain produsoivana eikä reprodusoivana: taide tuo uuden kuvauksen todellisuudesta sen sijaan, että se jäljittelisi sitä. Täten taiteen arvioinnissa ei pyritä vaikkapa vertailemaan taideteosta sen kuvaamaan objektiin, vaan sitä arvioidaan sen herättämien ”elämysten” kautta. Myös taiteen tekemistä säätelee kunkin ajan taidekäsitys. Modernin taiteen esittämä käsitys sen ”rajoja rikkovasta” luonteesta palautuu näin modernin ajan mahdollisuuden ehtoihin, joissa taide ymmärretään uuden tuojana. Esimerkiksi modernistisen kirjallisuuden ”uudistavat” muotokokeilut palautuvat viime kädessä Kantin estetiikkaan ja sen käsityksiin taiteesta. Taiteilija ei näin ole vapaa radikaalisti uudenaikaiseen taiteen tekemiseen, vaan häntä sitoo jossain määrin hänen aikansa esiymmärrys, siis se mahdollisuuksien tila, jonka rajoissa hänen toimintansa määrittyy taiteeksi.

Ihminen on kuitenkin siinä mielessä vapaa, että mahdollisuuksien toteuttaminen on hänen ”tehtävänsä”. Menneen ajattelemisen mahdollisuustodellisuutena tuo näin tulkintaan vapauden aspektin: mikään välttämättömyys tai kausaliteetti ei kytke historiallisia tapahtumia toisiinsa. Mennyt olisi voinut tapahtua myös toisin. Hermeneuttinen historian tutkimus keskittyy täten mahdollisuuksiin eikä faktoihin niiden luonnontieteellisessä mielessä. Olennaista eivät ole vuosiluvut eikä se, ”mitä tapahtui todella”. Relevanttia on sen sijaan sen mahdollisuustodellisuuden jäljittäminen, jossa menneen ajan faktat olivat faktoja.⁵⁰

Hermeneuttisessa tulkintakäsityksessä olennaista on se, että tulkitsija on aina oman aikansa ”ennakkoluuloihin” sidottu. Omia ennakkoluuloja ei kuitenkaan normaalisti tule ajatelleeksi eikä niitä näin pyri eksplikoimaan. Ennakkoluulot tai esiyymmärrys tulevat ilmi vasta, kun kohdataan jotain vierasta. Tuo vieras voi olla jotain ajallisesti etäistä tai esimerkiksi jokin toisesta kulttuuripiiristä. Olennaista on ensinnäkin, että nykyisyys ja nykyhetken kysymisen tavat määrittävät olennaisesti mennyttä. Lisäksi tärkeää hermeneuttiselle tulkintakäsitykselle on, että tietoisuus omaa ymmärrystä määrittävistä *aprioreista* tulee mahdolliseksi vasta, kun ollaan tekemisissä jonkin itselle vieraan kanssa. Suhde menneeseen on näin edellytys oman ajan *apriorien* tiedostamiselle. Hermeneuttinen historian tutkimus on siinä mielessä nykyisyyden ontologiaa, että suhteessaan menneeseen tutkija tulee samalla paljastaneeksi oman aikamme ymmärryksen mahdollisuuden ehtoja.⁵¹

Tämä hermeneuttinen käsitys tulkinnasta on moderni: *apriorien* kysyminen ei ollut mahdollista ennen Kantia. Esimodernina aikana ei näin kysytty (oman ajan) mahdollisuuden ehtoja: transsendentaalifilosofia on modernin ajan filosofiaa. Kun tämä hermeneuttisen ajattelun moderni perintö ymmärretään, tulee selkeästi esille hermeneutiikan positio ”vastauksena kohtaloon, joka on moderniteetti”.⁵²

Monet kulttuurihistorian ”uudet teoriat” pohjaavat ainakin välillisesti hermeneuttiselle (ja laajemmin nietzscheläiselle) käsitykselle totuudesta tulkintana.⁵³ Olemisen epookkimaisuus myönnetään ja eri aikakausia pyritään tutkimaan niiden omista lähtökohdista, tutkimuskohteen ajan mahdollisuusehtoja selventäen. Tutkijan ajan *apriorien* ymmärretään kuitenkin ohjailevan kysymyksenasettelua jossain määrin: menneeseen ei pääse koskaan käsiksi ”sellaisena kuin se oli”. Tämän-

kaltaiset käsitykset tulkinnasta ovat nähdäkseni relevantteja niiden tunnustaessa modernin tulkinnan päättymättömyyden lähtökohdakseen. Keijo Virtasen mukaan yhteistä uusille historioille on pyrkimys tehdä näkyväksi se, mikä aiemmin on jäänyt piiloon.⁵⁴ Esimerkiksi Giovanni Levin mikrohistoria antaa äänen marginaalissa eläneille yksilöille ja vastustaa näin arkipäivän historian tutkimuksen tavoin ”voittajien historiaa”. Uusissa historioissa mennyttä tutkitaan täten mahdollisuustilana eikä väistämättä etenevänä historiallisten tapahtumien sarjana. Mikrohistoriassa yksittäisen tapauksen kautta pyritään hahmottelemaan sitä mahdollisuustilaa, jonka puitteissa ihminen menneessä eli. Toisaalta pohditaan myös, miten epookin (tai foucault’laisittain *episteemin*) rajoissa oli mahdollista ajatella ja toimia toisin.

”Objektiivinen historiakirjoitus” on ollut näiden uusien historioiden kritiikin kohteena, ja onkin oikeutettua erottaa toisistaan luonnontieteiden objektiivisuusvaateet historiallisen tutkimuksen totuusvaateista. Kuitenkin olisi myös tärkeää pitää mielessä se seikka, että uudetkaan tarinat eivät tuo lopullista ja vihdoinkin ”oikeaa” mallia menneen tutkimiselle: myös nämä historian tutkimisen tavat ovat ainoastaan tulkintoja, joilla on omat mahdollisuuden ehtonsa modernissa ajassa

Lopuksi: tulkinnan etiikasta

Vattimon mukaan ”[p]ostmoderni on varmasti poikkeava tapa kokea historia ja koko temporaalisuus. – – Tämä poikkeava tapa ei kuitenkaan ole yksinkertaisesti vain jättänyt historismia tai metafysiikkaa taakseen. Sen suhde niihin on pikemminkin analoginen sen kanssa, mitä Heidegger tarkoittaa termillä *Verwindung*: toistaminen-taipuminen-toipuminen-turmeltuminen.”⁵⁵ Vaikka alati edistyvä historia ja suuret kertomukset siis kielletään, ei tämä tarkoita sitä, etteikö historian ongelma enää asettuisi. Historiallisuutta olisi pikemminkin pyrittävä ajattelemaan, olisi pyrittävä etsimään relevantteja tapoja suhtautua historiaan siinä nihilistisessä tilanteessa, josta löydämme itsemme Kantin ja Nietzschen jälkeen. Jos ajattelu ymmärretään *Verwindungin* kautta, on selvää, että modernia hermeneutiikkaa ei voida käsittää teknisenä teoriana tulkinnasta eikä minään ihmisen esiymmärryksen rakenteen kuvauksena.

Hermeneutiikka esiintyy pikemminkin kriittisenä modernin ajan filosofiana: ajatteluna, joka tulkitsee omaa aikaansa pyrkimättä ylittämään sitä. Tämä on Vattimon mukaan jälkimodernin ajan filosofiaa, ja tätä ajattelun tapaa läpäisee tietoisuus modernia aikaa läpikotaisin luonnehtivasta ylittämisen mallista ja pyrkimys etsiä vaihtoehtoisia tapoja suhtautua menneeseen. Hermeneuttisessa historian tutkimuksessa tämä jälkimodernisuus näkyy kriittisenä suhteena modernin ajan faktoja ja edistystä painottaville historiantutkimuksen metodeille. Jälkimodernia historiantutkimusta luonnehtii näin pyrkimys ajatella mennyttä toisin kuin modernissa historiantutkimuksessa on ollut tapana.

Vattimon hermeneutiikka-käsityksen kautta hermeneutiikka löytää jälleen sen eettisen inspiraationsa, jonka näen Heideggerin (myöhäis)-ajattelussa keskeiseksi. Kyse ei ole etiikasta jonain erillisenä filosofian osa-alueena metafysiikan ja tietoteorian rinnalla, vaan etiikkaa olisi ajateltava ”olemisen ajatteluna”, jolloin etiikkaa ei itse asiassa voisi erottaa ontologiasta. Olemisen ajattelussa keskeistä on, ettei olevaa käsitetä jonain ihmistä varten olevana ”representoituna” objektina: Heidegger kritisoi modernia tapaa ymmärtää arvot juuri siitä, että arvot ymmärretään jonain pelkästään inhimillisten arvostusten kohteina; tällöin unohdetaan, että se, mitä jokin asia on olemisessaan, ei tyhjenny sen objektivoimiseen.⁵⁶ Kun uuden ajan metafysiikka ymmärretään nihilismin perusteen mukaisesti ainoastaan erääksi tulkinnaksi, altistutaan sille seikalle, ettei olemisella ole mitään ylihistoriallista mieltä. Olemisen ei voi koskaan näyttytyä läsnäolona vaan aina jälkenä tai muistona, siis mahdollisuutena.

Toisaalta hermeneutiikan on ymmärrettävä myös oma projektinsa tulkinnaksi. Näin hermeneutiikka sitoutuu Vattimon mukaan ainoastaan erääksi modernin ajan filosofiaksi, ja se joutuu argumentoimaan oman pätevyytensä puolesta menneen ja nykyisen tulkitsijana. Sen on vastattava kysymykseen, miksi se on parempi väline tulkintaan kuin jokin toinen teoria. Tämä vaatimus on tullut yhä akuutimmaksi hermeneutiikan nykyisen, lähes hegemonisen aseman myötä.⁵⁷

On ymmärrettävä, että nietscheläinen väite tulkintojen päättymättömyydestä tai toisin sanoin todellisuuden tyhjentymättömyys tulkintoihin ei tarkoita sitä, että eri tulkintatapoja ei voitaisi enää vertailla tai arvottaa; nyt pikemminkin on erityinen tarve argumentoida eri tul-

kintojen puolesta. Kun vakaata perustaa ei ole, tulee retoriikasta ja oman position puolustamisesta ensiarvoisen tärkeää. Hermeneutiikkaa on osin oikeutetusti syytetty relativismista. Mikä tahansa tulkinta ei kuitenkaan käy: tulkinnan on pyrittävä eettisyyteen sen heideggerilaisessa muodossa, siis olemisen vielä paljastumattomien mahdollisuuksien ajatteluna.

Viiiteet

- ¹ Vattimo, Gianni: *Tulkinnan etiikka*. Suom. Jussi Vähämäki & Liisa Kunttu. Tutkijaliitto, Helsinki 1999, 15–20.
- ² Modernin skientismin kritiikkiä ovat toki esittäneet myös muut modernin filosofian suuntaukset. Esimerkiksi saksalainen varhaisromantiikka ja Frankfurtin koulukunta.
- ³ Ks. Vattimo, Gianni: *Beyond interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Transl. David Webb. Stanford University Press, Stanford 1997 (1994), 1–5. Ks. myös Vattimo 1999, 15–19. Artikkelissani tutkin modernia hermeneutiikkaa; käytän jatkossa termiä ”hermeneutiikka” nimenomaan modernin hermeneutiikan mielessä.
- ⁴ Myös Erna Oesch on todennut Kantin kriittisen filosofian suuren vaikutuksen moderniin hermeneutiikkaan. Oesch, Erna: ”Hermeneutiikka tiedonalueiden järjestelmässä Danhauerista Schleiermacheriin”. *Niin & näin*. (3/2002), 43.
- ⁵ Vattimo 1999, 26.
- ⁶ On selvää, että ainakaan Heideggerin myöhäisfilosofian kohdalla väitteet pyrkimyksestä korvata totuuden korrespondenssikäsitys jollain ”paremmin todellisuutta vastaavalla” totuuskäsityksellä eivät pidä paikkaansa. Palaan Heideggerin totuuskäsitykseen myöhemmin.
- ⁷ Tontti, Jarkko: ”Sinne ja takaisin – hermeneuttisen filosofian seikkailut 1900-luvulla”. *Niin & näin* 34 (3/2002), 52.
- ⁸ Vattimo 1999, 82.
- ⁹ Ks. *ibid.*
- ¹⁰ *Ibid.*, 49.
- ¹¹ Latinan *subiectum* merkitsee kirjaimellisesti ”alle asetettua”, ”perustaa”. Termi *subiectum* on tulkinta kreikan termistä *hypokeimenon*. Tällä kreikankielen termillä ei ole mitään erityistä suhdetta ihmiseen.
- ¹² Descartes erottaa minän ja maailman lisäksi vielä Jumalan omaksi substanssiksi. Hänen ontologiansa ei näin ole tiukan dualistista, mutta perusta ”subjektin metafysiikalle” on asetettu.
- ¹³ Heidegger, Martin: ”Maailmankuvan aika”. *Kirje humanismista sekä Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000a (1950).
- ¹⁴ Heideggerin mukaan myös esimodernina aikana oleviin suhtauduttiin objekti-

- voiden, tämä suhtautumistapa on ollut vallalla hänen mukaansa Platonista lähtien. Kuitenkin vasta uudella ajalla tästä teoreettisesta asenteesta tulee perustava tapa olla suhteessa olevaan. Ks. Heidegger, Martin: ”Kirje humanismista”. *Kirje humanismista sekä Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000c (1967), 52–53.
- ¹⁵ Vattimon mukaan hermeneutiikka ”ilmaisee ja tulkitsee kaikkein johdonmukaisemmin ja rikkaimmin nykyaikaisessa ajattelussa läsnäolevaa antiskientististä kuohuntaa.” Vattimo 1999, 74.
- ¹⁶ Descartesin mukaan ihmisen hengestä irrallisten olevien substanssien (joita on sekä ulkomaailma että ihmisen ruumis) perusattribuutti on niiden ulotteisuus. Tämä ulotteisuus on, kuten Heidegger on *Olemisessa ja ajassa* todennut, jotain täysin abstraktia. Se on olion korkeus, pituus, leveys. Heidegger lähteekin *Olemisessa ja ajassa* määrittelemään ensisijaisempaa tapaa suhtautua olevaan kuin mitä teoreettinen olioiden katselu on. Hänen mukaansa olemme aina ensisijaisesti käytännöllisessä suhteessa olevaan ennen teoreettista suhdetta. Esimerkiksi tuoli ei siis ilmene meille ensi sijassa ulotteisena oliona (tietyn kokoisena kohteena) vaan me ennen kaikkea käytämme sitä istumalla siinä sen sijaan, että katselisimme sitä. Heideggerin Descartes-kritiikistä ks. Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000b (1926), §19–§21.
- ¹⁷ Kantin transsendentaalisesta pääkysymyksestä ks. Kant, Immanuel: *Prolegomena*. Suom Vesa Oittinen. Yliopistopaino, Helsinki 1997 (1783), §4–§5. Kant käyttää termiä ”tieto” teoksissaan *Kritik der reinen Vernunft* sekä *Prolegomena* puhtaasti teoreettisen objektitiedon mielessä. Tämä tietokäsitys on modernin luonnontieteen mukainen ja se eroaa huomattavasti esimodernista tietokäsityksestä. Teoksessaan *Kritik der praktischen Vernunft* Kant esittelee teoreettisen tiedon rinnalle toisenlaisen tiedon tuojan, käytännöllisen järjen. Tässä tieto ei ole tietoa siitä, mitä on, vaan siitä, mitä olisi tehtävä: kyse on moraalitiedosta. Eräs Kantin jälkeisen filosofisen ajattelun teemoista on ollut pyrkimys määritellä tieto objektitietoa laajemmin (mm. saksalainen varhaisromantiikka, hermeneutiikka), mutta nähdäkseni aikamme esiymmärryksessä tieto ymmärretään Kantin teoreettisen järjen mukaisesti mielen ja todellisuuden korrespondensina. Kantin filosofian tietokäsitystä on näin tulkittu ahtaasti. Angloamerikkalaisissa maissa vallalla olevassa analyttisessä filosofian perinteessä tieto käsitetään juuri tässä suppeammassa merkityksessä kun taas mannermaisessa traditiossa pyritään laajempaan tietokäsitykseen.
- ¹⁸ On huomioitava, että tämä ihmisen rajallisuus koskee ihmistä ainoastaan teoreettisesta näkökulmasta maailmaa tarkkailevana. Kantin filosofian rikkaus sisältyy muun muassa siihen seikkaan, että ihminen moraalisenä olentona, siis käytännöllisen järjen näkökulmasta, on ääretön olento.
- ¹⁹ Ks. esim. Heidegger: ”On the Essence of Ground.” *Pathmarks*. Ed. + transl. William Mc Neill. Cambridge University Press, Cambridge 1998 (1976), 116.
- ²⁰ Episteemi (l’*épistème*) on Foucault’n käyttämä termi tietynä aikana vallitsevasta mahdollisuustilasta, joka määrittää tietoiset teot. Tämä mahdollisuustila

- ei sijaitse subjektin tietoisuudessa eikä se ole yksittäisen subjektin hallittavissa. Ks. Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, Paris 1966, 12–16.
- ²¹ Ibid., 316–318.
- ²² Ks. ibid, ”Les sciences humaines”.
- ²³ Foucault, Michel: ”Qu’est-ce que les Lumières?” *Dits et Ecrits*. Gallimard, Paris 1984a, 562–578 ja ”Qu’est-ce que les Lumières?” *Dits et Ecrits*. Gallimard, Paris 1984b, 679–688; Kant, Immanuel: ”Vastaus kysymykseen: mitä on valistus.” Suom. Tapani Kaakkurinniemi. *Yliopiston ajatusta etsimässä*. Toim. Kari Kantasalmi. Gaudeamus, Helsinki 1990 (1784).
- ²⁴ Foucault 1984b, 687.
- ²⁵ Ibid., 679–680. Voi olla, että Foucault sortuu tässä ylitulkintaan: itse olen taipuvainen näkemään ymmärryksen mahdollisuuden ehtojoen historiallisuuden nimenomaan hegeliläisenä ajatuksena. Tärkeämpää kuin jäljittää jonkin ajatuksen alkuperää on tässä kohden kuitenkin nähdäkseni modernin ajan kysymisen tapojen selventäminen.
- ²⁶ Vaikka Adorno ja Horkheimer kritisoivat valistuksen järjen käsitystä voimakkaasti, jatkavat hekin valistuksen perinnettä juuri siinä mielessä, että he kysyvät nykyisyyden ontologiaa. He eivät siis hylkää valistuksen traditiota, vaan tarkastelevat valistuksen järjen käsitystä suhteessa omaan aikaansa. Heidän tutkimustensa kohteena ovat näin 30-luvun Saksalle ominaiset ilmiöt: antisemitismi, kulttuuriteollisuus ja ruumiin kulttuuri. Ks. Reiners, Ilona: *Taiteen muisti. Tutkielma Adornosta ja Shoahista*. Tutkijaliitto, Helsinki 2001, 21–26.
- ²⁷ Mannermaisien filosofian ”ominaispiirteistä” ks. Critchley, Simon: Introduction: what is Continental Philosophy? *A Companion to Continental philosophy*. Ed. Simon Critchley and William R. Schroeder. Blackwell Publishers, Oxford 1998.
- ²⁸ Gadamer, Hans-Georg: Esipuhe toiseen painokseen. *Wahrheit und Methode*. Suom. Kimmo Jylhä. *Niin & näin* 34 (3/2002) (1965), 86.
- ²⁹ Täälläolo on Reijo Kupiaisen käyttämä käänös Heideggerin termistä Dasein. ”Dasein” tarkoittaa olemassaoloa, elämää, läsnäoloa. Heidegger erottaa termin etuliitteen vartalosta (Da-sein) kuvatakseen tässä-, täällä tai tuolla-olemista. Tuolla-olemisen tulee esiin inhimillinen eksistoinen kyky, kyky olla itsensä ulkopuolella. Termistä ”Dasein” ks. Kupiaisen alkusanat *Olemiseen ja aikaan*, s. viii.
- ³⁰ Heidegger käyttää termiä eksistentiaali kuvatessaan täälläolon olemistavan ontologisia rakenteita. Hän erottaa nämä kategorioista, jotka ovat sellaisen olevan olemisen määrittäjiä, joka ei ole täälläolon kaltainen. Ks. Heidegger 2000b, 69.
- ³¹ Saastamoinen, Kari: ”Michel Foucault historiallisuudesta”. *Hyveestä, tiedosta ja vallasta*. Toim. Kaarina Mustakallio. Yliopistopaino, Helsinki 1987, 170.
- ³² Vattimo 1999, 25.
- ³³ Vattimo 1997, 3.
- ³⁴ Ks. Vattimo 1997, ”The Nihilistic Vocation of Hermeneutics”.

- ³⁵ Ks. esim. Kotkavirta, Jussi: ”Järjen kritiikki ja kritiikin genealogia – Kant ja Nietzsche tiedon perusteista”. *Nietzschen hämärä*. Toim. Jukka Laari. SoPhi, Jyväskylä 2001, 46.
- ³⁶ Ibid, 58–59.
- ³⁷ On huomioitava, että Nietzsche ei ollut ensimmäinen perustan epäilijä: Jo saksalaisessa varhaisromantiikassa tulee esille (ihmis)subjektin tietoisuuden epäily perustan takaajana. Esimerkiksi Friedrich Schlegel on teoksessaan *Über die Unverständlichkeit* kysynyt, olisiko filosofiassa kyseessä vain kieli. Schlegel on kirjoittanut tässä yhteydessä ”hermeneuttisesta halusta”, jolla hän viittaa uskomukseemme siitä, että kieli on vain väline, jonka avulla voimme löytää pinnan alla olevan ”todellisen” merkityksen. Tätä halua Schlegel ironisoi: hänen mukaansa ei ole mitään syvyyttä, on vain kielen pinta.
- ³⁸ Nietzsche Friedrich: *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Suom. J.A. Hollo. Otava, Helsinki 2000 (1886), aforismi 22.
- ³⁹ Vattimo 1997, 6–7.
- ⁴⁰ Vattimo 1999, 84.
- ⁴¹ Ibid., 33.
- ⁴² Ibid.
- ⁴³ Heidegger 2000a, 47.
- ⁴⁴ Vattimo, Gianni: *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Transl. Jon R. Snyder. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988 (1985), 166.
- ⁴⁵ Vattimo 1988, 166.
- ⁴⁶ Vattimo 1999, 48; Vattimo 1988, 164, 172–180. Heidegger esittelee *Verwindung*-termiä muun muassa teoksensa *Identität und Differenz* esseessä ”Der Satz der Identität”. Heidegger käytti varhaisissa, *Olemisen ja ajan* aikaisissa filosofisissa kirjoituksissaan *Verwindungille* osittain synonyymista käsitettä destruktio. Hänen mukaansa destruktion ”on määrä kartoittaa tradition positiivisia mahdollisuuksia”. Kyse ei siis ole tuhoamisesta, mihin termi tuntuisi viittaavan: destruktio ei suhtaudu menneeseen kielteisesti, vaan sen kritiikki osuu ”nykypäivään”. Heidegger 2000, 44. Jacques Derrida on syyttänyt Heideggerin filosofiaa pyrkimyksestä palata menneen ajan käsityksiin olemisesta. Kieltämättä Heideggerin perinpohjaisista esisokraatikkojen olemiskäsityksen analyyseista voikin saada tällaisen kuvan. Näkisin kuitenkin destruktion ja *Verwindungin* käsitteiden tuovan selkeästi ilmi, että tällainen kritiikitön pyrkimys menneen ajan käsitysten palauttamiseen ei Heideggerin filosofiassa ole kyseessä.
- ⁴⁷ Vattimo 1988, 172.
- ⁴⁸ Ibid., 141–142.
- ⁴⁹ Heidegger 2000a, 9.
- ⁵⁰ Heidegger 2000b, 467–470.
- ⁵¹ Michel Foucault on määrittänyt genealogiansa nykyisyyden ontologiaksi juuri siinä mielessä, että se tutkii oman aikansa mahdollisuuden ehtoja. Foucault painottaa kuitenkin hermeneutiikkaa selkeämmin vallan ja tiedon toisiinsa kietoutuvaa luonnetta.

⁵² Vattimo 1999, 83.

⁵³ ”Uudet historiat” on yleiskäsite 1980-luvulla kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa alaa vallanneille historiantutkimuksen suuntauksille. Uusien historioiden edustajia ovat esimerkiksi naishistorian tutkimus, arkipäivän tutkimus sekä mikrohistoria. Ks. Immonen, Kari: ”Uusi kulttuurihistoria”. *Kulttuurihistoria – Jobdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. SKS, Helsinki 2001,19.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Vattimo 1999, 47–48.

⁵⁶ Heidegger 2000c, 90.

⁵⁷ Ks. Vattimo 1999, 34.

GENEALOGIA HISTORIALLISENA ONTOLOGIANA: FOUCAULT’N SUHTEESTA NIETZSCHEEN JA HERMENEUTIikkaAN

Valtteri Viljanen

Ranskalainen filosofi, historioitsija ja yhteiskuntateoreetikko Michel Foucault (1926–1984) on yksi ihmistieteiden nykykeskusteluihin eniten vaikuttaneista viime vuosisadan ajatteliijoista. Niin hänen historianfilosofiset linjauksensa kuin konkreettiset hulluutta, vankilajärjestelmä ja seksuaalisuutta koskevat tutkimuksensa ovat avanneet eri alojen tutkijoille runsaasti uusia näköaloja. Foucault’n filosofian lähestymistä vaikeuttaakin se, että hän oli lähes aina kiinnostunut jonkin tietyn konkreettisen ongelman – kuten vankilajärjestelmän tai ihmistieteiden synnyn – tutkimisesta, ja hänen muotoilemansa filosofiset käsitteet toimivat aina myös empiirisen tutkimuksen välineinä, joiden kautta hän lähestyi kulloistakin aihepiiriään. Foucault’n tuotannon katsotaan yleisesti jakautuvan kolmeen vaiheeseen: 1960-luvun ”arkeologiaan” (ennen kaikkea *Les mots et les choses* ja *L’archéologie du savoir*), 70-luvun ”genealogiaan” ja *Seksuaalisuuden historian* kahden viimeisen osan (1984) ”problematisointeihin” tai ”subjektiviteetin historiaan”. Juuri Foucault’n kyky löytää jatkuvasti uusia kysymyksenasetteluja on ollut keskeinen syy siihen, että hänet on koettu niin merkittävänä ajattelijana. Foucault ei kuitenkaan koskaan laatinut genealogiaa esittelevää yleistystä, ja siksi hänen näkemyksiään on etsittävä useista eri lähteistä. Genealo-

gian kauden kuuluisin teos on *Tarkkailla ja rangaista* (1975), ja sen ohella *Seksuaalisuuden historian* ensimmäinen osa (1976) edustaa genealogista tutkimusotetta selkeimmillään. Lyhyempiä artikkeleita ja haastatteluita sisältävä *Dits et écrits* -kokoelma antaa arvokasta lisävalaistusta moniin keskeisiin metodologisiin kysymyksiin; tärkeä teksti on erityisesti ”Nietzsche, genealogia, historia” vuodelta 1971.

Foucault'n genealogiaa voidaan luonnehtia *olemistamme konstituovien valta–tieto-verkoston määrittämien käytäntöjen historiallisen polveutumisen analyysiksi*.¹ Kysyn artikkelissani, miten Foucault'n genealogia määrittyy suhteessa Friedrich Nietzschen (1844–1900) ajatteluun ja hermeneuttiseen käsitykseen tulkinnasta. Tähän vastatakseni aloitan tarkastelemalla genealogian perusteita suhteessa Nietzschen perintöön, ja tässä yhteydessä nostan esiin myös ”perinteisen” historiankirjoituksen kritiikin. Tämän jälkeen käsittelen genealogian suhdetta tulkinnan teemaan, jolloin suhde Martin Heideggerin (1889–1976) jälkeiseen hermeneuttiseen tieteenfilosofiaan nousee keskeiseen asemaan. Samalla täsmentyy genealoginen käsitys historiantutkimuksen luonteesta. Tavoitteenani on siis muotoilla sellainen Nietzscheen ja hermeneutiikkaan suhteutettu tulkinta genealogiasta, jossa toisinaan hajanaisilta vaikuttavat teemat ainakin suurimmaksi osaksi löytäisivät paikkansa. Tätä kautta avautuu myös myöhäisen Foucault'n ajatus genealogiasta filosofian ja historiantutkimuksen välimaastossa sijaitsevana ”historiallisena ontologiana”.

Alkuperän etsimisen genealoginen kritiikki

Foucault puhuu kuuluisassa viimeiseksi jääneessä haastattelussaan ”perustavasta nietzscheläisyydestään” ja tunnustaa: ”[O]len yksinkertaisesti nietzscheläinen ja yritän siinä määrin kuin mahdollista – – nähdä Nietzschen tekstien avulla – –, mitä tietyllä tutkimusalueella voidaan tehdä.”² Nietzsche ei siis kiinnostanut Foucault'ta filosofianhistoriallisena tutkimuskohteena vaan ajattelijana, jonka kanssa työskennellä, ja hänen mukaansa oikea tapa kunnioittaa Nietzschen ajattelua on ”nimenomaan käyttää ja väännellä sitä, laittaa se vinkumaan ja kiljumaan. Niinpä ei ole alkuunkaan kiinnostavaa, sanovatko kommen-

taattorit, että joku on tai ei ole uskollinen Nietzschele”.³ Foucault ammentaa Nietzschen ajattelusta myös asennoituessaan poleemisesti perinteiseen historiankirjoitukseen; terävimmän tämä ilmenee hänen kritisoidessaan alkuperän etsimistä.

Foucault katsoi jo 1960-luvulla, että arkeologiassa on kyse toisiaan seuraavien diskurssien kartoittamisesta, ei alkuperän hakemisesta.⁴ Hän käsittelee tätä teemaa ”Nietzsche, genealogia, historia” -artikkelissaan erittelemällä erilaisia historiallisten ilmiöiden alkuperään viittaavia käsitteitä Nietzschen tuotannossa: ”Sellaiset termit kuin *Entstehung* ja *Herkunft* kirjaavat paljon paremmin genealogian todellisen kohteen kuin *Ursprung*.”⁵ Vaikka kaikki kolme käännetään usein yksioikoisesti ”alkuperäksi”, piilee niissä Foucault’n mukaan merkittäviä eroja: *Ursprungin* tutkiminen viittaa jonkin asian eksaktin olemuksen, sen pysyvän muodon ja identiteetin etsimiseen – ja koska asioilla ei genealogisesti tarkasteltuna pysyvää olemusta ole olemassakaan, on myös sellaisen etsimisestä luovuttava. *Herkunftin* eli polveutumisen tutkimisen Foucault puolestaan tulkitsee asioiden muotoutumisen kerrostuneisuuden ja alkujen moneuden kartoittamiseksi, joka säilyttää menneen sille ominaisessa hajaannuksessa. Hän on hyvinkin voinut saada oivalluksen ruumiin historiallisesta muuntuvuudesta juuri *Herkunftin* ajatuksesta, sillä hänen mukaansa kaikki ruumiiseen liittyvä kuuluu *Herkunftin* alueeseen: ”[T]ehtävänä on näyttää historian täysin leimaama ruumis ja ruumista raunioitava historia.”⁶ *Entstehungilla* eli ilmaantumisella Foucault puolestaan ymmärtää toisiaan vastustavien voimien astumista historian näyttämölle, jolla esitetään tulkintojen kautta vallattavien sääntöjärjestelmien taistelusta muodostuva näytelmä.⁷ *Entstehung* näyttää siis liittyvän siihen diskurssien ja vallan yhteenkietoutumiseen, jonka kartoittaminen sijoittuu myöhemmin *Tarkkailla ja rangaista* -teoksen ja *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisen osan keskiöön.

Foucault moittii Nietzscheä seuraten ”traditionaalista” historiankirjoitusta sitoutumisesta alkujaan platonistiseen metafysiikkaan ja sen ylihistorialliseen näkökulmaan, jonka ansiosta historiasta uskotaan olevan löydettävissä keskeytymätöntä jatkuvuutta, tarkoituksellisuutta, välttämättömyyttä ja syviä merkityksiä.⁸ Genealogia polveutumisen ja ilmaantumisen analyysinä asettuu tätä vastaan: maailmassa, joka on ”myriadi toisiinsa sotkeutuneita tapahtumia”,⁹ on huomioitava histo-

riallisten ilmiöiden ainutkertainen sattumanvaraisuus ja epäjatkuvuus sekä suhtauduttava epäillen jokaiseen absoluuttiin ja vakioon.¹⁰ Hege-
liläisyyden hylkäävä Foucault kritisoi voimakkaasti paitsi teleologista
historiakäsitystä myös ”evolutiivista” tapaa nähdä kehitys edistyksenä.
Kaiken kaikkiaan genealogisen alkuperän kritiikin taustalla voidaan
nähdä Nietzscheä omaksuttu antiessentialismi ja ajatus historiallisten
ilmiöiden ”alhaisesta” alkuperästä, mikä ilmenee myöhemmin esimer-
kiksi siinä, ettei Foucault etsi vankilauudistuksen syntyä humanitaa-
risten arvojen voitosta vaan uusista ja aiempaa tehokkaammista vallan
mekanismeista.¹¹ Yleisesti ottaen voidaan sanoa, että 1970-luvulle tul-
taessa Foucault huomioi aiempaa tarkemmin tutkittavien ilmiöiden
olennaisen hajanaisuuden eikä halua systematisoida liikaa. Tämä ei kui-
tenkaan merkitse analyysistä luopumista vaan sen muuttumista yhä
monisyyemmäksi: on huomioitava järjestyksen hajaantuneisuus, todel-
lisuuden perustava moninaisuus.

Foucault pitää nykyisyyden ongelmia alkuperän etsimistä kiinnos-
tavampana historiantutkimuksen lähtökohtana. Hän huomauttaa *Tark-
kailla ja rangaista* -teoksen alkupuolella kirjoittavansa ”nykyhetken
historiaa”¹² ja päättää kirjansa seuraavasti:

Tämä keskeinen ja keskitetty ihmiskunta on monimutkaisten valta-
suhteiden seuraus ja väline, ja siinä ovat ruumiit ja voimat joutuneet
moninaisten vapaudenriiston dispositiivien ja tämän strategian osina
olevien diskurssien kohteiksi. Tässä ihmiskunnassa kantautuu nyt kuu-
luviin taistelun kumu.¹³

Hän lisää loppuviitteessä: ”Lopetan tähän kirjani, jonka olen tarkoitta-
nut historialliseksi taustatutkimukseksi useille tutkielmille normalisoin-
tivallasta ja tiedon kertymisestä nyky-yhteiskunnassa.”¹⁴ Toisin sanoen
Foucault lähtee siitä, mikä nykyhetkessä on sietämätöntä (esimerkiksi
Ranskan vankilajärjestelmä 1970-luvulla), ja koska nykyisiä ilmiöitä
ei voida ymmärtää tuntematta niiden menneisyyttä, on selvitettävä,
kuinka sietämättömät käytännöt ovat historiallisesti syntyneet. Polee-
misuudestaan huolimatta seuraavasta vuoden 1973 itseluonnehdinnasta
käy havainnollisella tavalla ilmi foucault’lainen nykyisyyden painot-
taminen: ”Pidän itseäni journalistina sikäli, että minua kiinnostaa
nykyhetki, se mitä ympärillämme tapahtuu, se mitä olemme, se mitä

maailmassa tapahtuu. – – Nietzsche oli ensimmäinen filosofi-journalisti. Hän toi nykypäivän filosofian kentälle.¹⁵ On oikein sanoa, että Foucault’lle totuus on strateginen ase nykyaisteluissa,¹⁶ sillä genealogisen katsannon mukaan todellisuuden järjestyminen tapahtuu nimenomaan lukemattomien taisteluiden kautta. Toisin ajattelemiseksi on kuitenkin tiedettävä, mitä on ollut, tunnettava historian kerrostumat ja ilmiöiden monisyinen polveutuminen.

Genealogian nietzscheläiset pohjustukset

Edellä esitellyn historiankirjoituksen genealogisen arvostelun jälkeen on syytä kysyä, millaisen käsitteistön kautta Foucault itse on valmis tekemään tutkimustaan. Myös hänen genealogian työkaluiksi hiomansa peruskäsitteet – valta, tieto ja ruumis – nousevat syvällisellä tavalla Nietzschen ajattelusta.

Vallan (*pouvoir*) käsitteellä on erittäin keskeinen asema genealogisessa tutkimusotteessa, ja Foucault kirjoittaa siitä useissa yhteyksissä. Hän toteaa jo vuonna 1971 Nietzscheä seuraten: ”Tapahtumaa ei tule ymmärtää päätöksenä, sopimuksena, hallintana tai taisteluna vaan voimasuhteiden kääntymisenä, vallan pakkoluovutuksena[.]”¹⁷ Foucault tarkasteli 1960-luvulla diskursiivisia käytäntöjä varsin autonomisina kielellisistä teoista muodostuvina sääntöjärjestelminä, joiden suhde muihin (eli ”ei-diskursiivisiin”) käytäntöihin jäi pitkälti selvittämättä. Siihen, että nimenomaan vallan käsite astui Foucault’lla diskurssien yhteiskunnallisten ehtojen tarkastelussa etualalle, vaikutti paitsi kevään 1968 yhteiskunnallinen kuohunta myös 1960- ja 70-lukujen yleinen ranskalainen Nietzsche-renessanssi.¹⁸ Foucault ei kuitenkaan koskaan halunnut muotoilla yleistä filosofista teoriaa vallasta eikä hyväksynyt valtaa metafyyssisenä periaatteena, joka olisi olemassa sellaisenaan.¹⁹ Foucault’ta ei kiinnostakaan niinkään se, *mitä* valta on, vaan *miten* se toimii historiassa: ”Valtaa on olemassa vain, kun sitä harjoitetaan[.]”²⁰ Toisin sanoen valtaa on vain ihmisten toimintaa säätelevissä konkreettisissa voimasuhteissa, eikä voida sanoa, mitä valta on näistä suhteista erillään. Tämä on eräs keskeisistä syistä siihen, että Foucault pitää konkreettis-

ten, toisinaan vähäpätöisiltäkin tuntuvien historiallisten tekijöiden tarkkaa analysoimista niin tärkeänä.

Vaikka Foucault'n voidaankin väittää suhtautuvan vallan käsitteeseen lähinnä historian tutkimusta jäsentävänä metodisena apuvälineenä ja vaikka hän kieltää vallan tapahtumien takana vaikuttavana kätkeytynä periaatteena, on hänen kuitenkin jollakin tavoin eksplikoitava, mitä hän vallalla ymmärtää. Foucault painottaa, ettei valtaa tule käsitellä ekonomistisen mallin mukaisesti oikeudeksi, joka voidaan omistaa: valta ei ole hyödyke, eikä sitä anneta, vaihdeta tai löydetä uudelleen, vaan sitä harjoitetaan.²¹ Vallan kohdalla onkin olennaista ymmärtää kaksi asiaa. Ensinnäkin: vaikka valta nähdään usein rajoittavana ja alistavana, Foucault painottaa voimakkaasti sen positiivista, *tuottavaa* luonnetta: ”Tosiasiallisesti valta tuottaa; se tuottaa todellisuutta eli kohdealueita ja totuuden rituaaleja.”²² Toiseksi: valta on nähtävä *voimasuhteiden verkostona*, joka muodostaa monimutkaisia strategisia muotoja, joiden kautta todellisuuden eri osa-alueiden (tieteellisten diskurssien, instituutioiden, hallinnollisten käytäntöjen jne.) väliset suhteet organisoituvat. Nämä vallan verkostot voivat järjestyä yhteiskunnissa luke mattomin eri tavoin. Esimerkiksi ne lääketieteelliset ja poliittiset vallankäytön muodot, joilla syntyvyyttä on säännöstelty, ovat tiedon ja vallan kenttiä, joiden kautta moderni seksuaalisuus konstituoituu.²³

Vaikkei Foucault'n käsitystä vallasta voida yksinkertaisesti samastaa Nietzschen vallantahdon (*Wille zur Macht*) käsitteeseen,²⁴ paljastaa lyhyt vertailu Nietzschen mielenkiintoisia seikkoja. Vallantahdolla on kiistämättä keskeinen asema myöhäisen Nietzschen ajattelussa, toteaa hän esimerkiksi, että ”elämä on juuri vallantahtoa”.²⁵ Nietzschen muistiinpanoista löytyvät vallantahtoa koskevat kehitelmät ovatkin tässä kohdin mielenkiintoista luettavaa, sillä Nietzschen mukaan vakioisella tavalla toisiaan seuraavissa ilmiöissä on kyse kahden tai useamman voiman välisestä valtasuhteesta: se mitä pidämme syynä ja vaikutuksena on itse asiassa valtakamppailua, joka johtaa voimien uuteen järjestykseen. Toisaalta ”oleminen” ja ”olio” ovat relaatiokäsitteitä, ja oliot ovat sikäli vain meidän keksimiämme fiktioita, että pohjimmiltaan on olemassa vain muiden dynaamisten voimakvanttien kanssa jännitteisessä suhteessa olevia voimakvantteja, joiden olemus konstituoituu voimasuhteiden kautta, niiden keskinäisestä vaikutuksesta – ”olemusta

sinänsä” niillä ei ole.²⁶ Näiden fragmenttien samankaltaisuus Foucault’n antiessentialismin ja vallan luonnehdintojen kanssa on niin ilmeinen, että hänen valta-analytiikkansa voidaan perustellusti väittää saaneen ratkaisevia teoreettisia vaikutteita Nietzschen vallantahtoa koskevasta ajattelusta.²⁷

Eräs Foucault’n ajattelulle leimallinen piirre on vallan ja tiedon liittäminen toisiinsa. Ymmärrän hänen tarkoittavan ”tiedolla” (*savoir*) sellaisia diskursseja, jotka otetaan tiettyinä aikana vakavasti, joiden katsotaan kertovan totuuden maailmasta.²⁸ Foucault ei hyväksy ajatusta vallan ja tiedon vastakkaisuudesta vaan näkee ne pikemminkin toistensa ehtoina: ”[V]alta myös tuottaa tietoa – valta ja tieto edellyttävät toinen toistaan; – ei ole olemassa valtasuhdetta, jolle ei muodostuisi sitä vastaavaa tietokenttää, eikä tietoa, joka ei edellyttäisi ja samalla muodostaisi valtasuhteita.”²⁹ Tässäkin Nietzsche toimii suunnannäyttäjänä: hän toteaa tiedon olevan vallantahdon työkalu ja filosofien totuudentahdon henkistä tahtoa valtaan.³⁰ Niinpä jo arkeologian ja genealogian kausien väliin sijoittuvassa *L’ordre du discours* -nimellä julkaistussa virkaanastujaisesityksessään Foucault viittaa diskursseihin liittyvään valtaan ja puhuu suoraan Nietzscheltä lainatusta ”totuudentahdon” (*volonté de vérité*) käsitteestä. Sillä hän tarkoittaa diskursseille ulkoista, sen valtaa säätelevää poissulkemisen järjestelmää, joka liittyy niin instituutioihin kuin tiedon yhteiskunnalliseen soveltamiseen: totuuden diskursseissa on pelissä lopulta valta ja halu.³¹ Béatrice Han on varmaankin oikeassa ehdottaessaan, että ajatus totuudentahdosta on antanut Foucault’lle tärkeän sysäyksen siirryttäessä diskursiivisten käytäntöjen tutkimuksesta kaikenlaisten käytäntöjen tutkimukseen, joka tapahtuu nimenomaan vallan termein.³² Myöhemmissä tutkimuksissaan Foucault on halunnut osoittaa, että vallan ja tiedon sidos on poikkeuksellisen vahva ja tarkasti organisoitunut modernissa länsimaaisessa elämänmuodossa.

Foucault ei siis halua palauttaa kaikkea pelkäksi vallaksi: yhtäältä valta on aina diskursiivista, toisaalta diskursiiviset käytännöt edellyttävät institutionaalisen perustan sekä yhteiskunnallisia käytäntöjä, joissa ne konkretisoituvat. Valta institutionalisoi ja ammatillistaa esimerkiksi yliopistoissa ja sairaaloissa tapahtuvan totuuden etsimisen, ja vallan vaikutukset kanavoituvat tiedon kautta: ihmisiä arvioidaan, luokitellaan ja

heidät määrätään tiettyyn elämän- ja kuolemantapaan totuutta tuottavien diskurssien määrittämällä tavalla. Foucault siis näkee myös vallan läpäisemän todellisuuden diskursiivisesti jäsentyneenä, ja häntä kiinnostavat nimenomaan sellaiset modernin maailman ilmiöt, joissa tieto ja valta ovat erityisen tiukasti nivoutuneet yhteen. Todellisuuden diskursiivisen määrittäytyneisyyden painottaminen on Foucault'n tapa kuulua ns. kielellisen käänteen jälkeiseen 1900-luvun filosofiaan – jonka juuret hän sitä paitsi jäljittää juuri ”filologi Nietzscheen”.³³

Foucault'n modernin subjektin kritiikki on herättänyt pahennusta aina hänen povattuaan vuoden 1966 *Les mots et les choses* -teoksessa ”ihmisen” (eli modernin subjektin) kuolemaa.³⁴ Foucault tuo samalla esille tämän ajatuksen nietscheläisen alkuperän, ja totta onkin, että Nietzsche puhuu ilkeästä ”subjekti-taikauskosta” sekä subjektin fiktiivisyydestä ja fenomenalisuudesta.³⁵ Itse asiassa usko substantiaaliseen ja sielulliseen subjektiin on Nietzschen mukaan kielen tuottamaa: ”Tässä päätellään kieliopillisen tottumuksen mukaan ’ajattelu on toimintaa, jokaiseen toimintaan kuuluu joku, joka on toiminnassa, siis –’.”³⁶ ”[S]ubjektin ja objektin vastakohta: tämän erotuksen jätän tietoteoreetikoille, jotka ovat kietoutuneet kieliopin (kansanmetafysiikan) pauloihin.”³⁷ Eräs Foucault'n genealogian keskeisimmistä lähtökohdista onkin, että vasta diskursiivisten valtasuhteiden kautta rakentuu se, mitä on olla ihminen ja siten myös moderni subjekti. Näin on siksi, ettei ole olemassa ylihistoriallista ihmisluontoa, johon valta sitten voisi kiinnittyä tai jota vastaan se voisi iskeä, vaan moderni yksilö on vallan efekti: ”[Y]ksilöä ei tule käsittää elementaariseksi ytimeksi, primitiiviseksi atomiksi[.] – – [S]e, että tietty ruumis, tietyt eleet, diskurssit ja halut identifioidaan ja konstituoidaan yksilöiksi, on juuri yksi vallan ensisijaisista vaikutuksista.”³⁸ Martin Kusch toteaa aivan oikein, että valtasuhteet ovat Foucault'lle ihmisten sisäisiä suhteita, jotka muovaavat yksilöstä sen, mikä hän on, eikä yksilöä siten voida ymmärtää näistä valtasuhteista erillisenä.³⁹ Vankila vallan ja tiedon liittona kiinnostaa Foucault'ta ennen kaikkea siksi, että siellä sovellettavat konkreettiset kurinpidon menetelmät tuottavat, jaottelevat ja muokkaavat yksilöitä omilla väijäämättömillä tavoillaan.

Foucault'n subjektia koskevaan teoretisointiin liittyy kiinteästi se, että hän antoi (niin ikään Nietzschen innoittamana) ruumiille (*corps*)

genealogiassa keskeisen sijan: ”Ruumis: tapahtumien kaivertama pinta – –, Minän hajoamisen paikka – –. Genealogia polveutumisen analyysinä on siksi ruumiin ja historian niveltymistä.”⁴⁰ Ruumis ei siis ole luonnollinen ja muuttumaton kokonaisuus, vaan sitä voidaan muokata monin eri tavoin. Se joutuu kaikissa yhteiskunnissa valtasuhteiden piiriin, mutta 1700-luvun aikana ruumiin muovaamisen tehokkuus nousi aivan uusiin mittasuhteisiin: valtakoneiston käyttämien kurin menetelmien kautta on haluttu saada aikaiseksi ”kuuliaisia” ruumiita eli sekä hyödyllisiä että alistettuja välikappaleita, joiden kautta valtasuhteet toimivat.⁴¹ *Tarkkailla ja rangaista* -teoksen Foucault edustaa tietynlaista materialismia, jonka varsin radikaalin kannan mukaan vallan fyysikaaliset objektivaatioprosessit synnyttävät nykyaikaisen subjektin: ”Ihminen – – on jo itsessään seurausta itseään paljon syvemmästä alistamisesta. Hänessä asuu ’sielu’, johon hänen olemassaolonsa perustuu; tämä olemassaolo on itse osa hallinnasta, jonka valta kohdistaa ruumiiseen.”⁴² Tässä kohtaa on hyvä huomata, että ranskan ”sujet” ja englannin ”subject” viittaavat sekä jonkun vallan alla olevaan (”alamainen”) että itsetietoiseen ihmissubjektiin (”autonominen subjekti”).⁴³ Näistä merkityksistä ensimmäinen on kiistatta etualalla Foucault’n 1970-luvun genealogiassa; sen sijaan suhdetta itseensä rakentava subjekti astuu 1980-luvulla hänen ajattelunsa keskiöön.

Perspektivismi ja hermeneuttinen tieteenfilosofia

Foucault kirjoitti vielä *L’archéologie du savoir* -kirjassaan pyrkivänsä diskursiivisten tapahtumien kuvailuun, jossa lausumia analysoidaan mahdollisimman ulkoisesti ja neutraalisti.⁴⁴ Tässä tapahtui 70-luvun alkuun tultaessa selvä muutos Foucault’n innostuttua nietscheläisestä ”perspektivismistä”, jonka mukaan neutraalia tai objektiivista tietoa ei ole olemassa, vaan todellisuus näyttäytyy meille aina jostakin perspektiivistä käsin.⁴⁵ Foucault’n mukaan historioitsijat ovat pitäneet perspektiivinsä hämärän peitossa ja esittäneet tutkimuksensa objektiivisena, puhtaiden tosiasioiden varaan rakentuvana projektina.⁴⁶ Perspektivismin myötä tulkinnan käsite nousee aivan uudella tavalla keskeiseksi, sillä Nietzschen mukaan vasta tulkinnan kautta näkemisestä ”muodostuu jonkin

näkemistä [*Etwas-Sehen*].⁴⁷ Näin ollen Nietzsche kysyy, eikö ”kaikki olemassaolo ole olennaisesti *tulkitsevaa* olemassaoloa”,⁴⁸ ja huomauttaa: ”[E]i, nimenomaan tosiasioita ei ole olemassa, on vain tulkintoja. Emme voi osoittaa mitään faktaa ’sinänsä’: ehkä on mieletöntä edes haluta jotakin sellaista.”⁴⁹ Foucault toteaaakin esikuvaansa mukaillen, että ”ihmiskunnan historia on sarja tulkintoja” ja genealogia siten näiden toisiaan vastaan taistelevien tulkintojen historiaa.⁵⁰

Foucault’lainen objektivismiin kritiikki on verrattavissa Hans-Georg Gadamerin (1900–2002) hermeneuttiseen historismikritiikkiin: Gadamer arvostelee voimakkaasti sellaista esimerkiksi Wilhelm Diltheyn (1833–1911) kannattamaa käsitystä historiatieteistä, jonka mukaan tutkijan on irtauduttava omasta subjektiivisesta näkökulmastaan ymmärtääkseen historiallisia tapahtumia objektiivisesti.⁵¹ Tällainen ”objektiivinen ymmärrys” edellyttäisi jonkinlaista empatiaan perustuvaa mahdollisuutta ”hypätä toisen nahkoihin”,⁵² mikä ei ole Gadamerin mukaan mahdollista. Kuten tunnettua, Martin Heideggerin jälkeinen hermeneutiikka lähtee liikkeelle siitä ajatuksesta, että ymmärtäminen on perustava olemisen tapa, joka luonnehtii ihmisen alkuperäistä avautuneisuutta. Ymmärtäminen ei kuitenkaan koskaan ole edellytyksetöntä, vaan se perustuu aina jo etukäteen tulkittuun tai käsitettyyn. Tämän myötä tulkinta saa ontologisesti keskeisen roolin: se näyttäytyy inhimillisen maailmassaolemisen perusrakenteena.⁵³ Lisäksi on huomioitava Gadamerin ihmiskokemuksen rajallisuutta painottavalle filosofialle tärkeä horisontin käsite: ”Horisontti on näköpiiri, joka kattaa ja sisältää kaiken sen, mitä tietystä pisteestä käsin on nähtävissä.”⁵⁴ Toisin sanoen todellisuus avautuu aina tietyn horisontin rajamasta tilanteesta käsin. Tämä horisontti rakentuu juuri esikäsitteemme kautta ja määrittää sen, minkä taakse emme voi nähdä.⁵⁵ On kiinnostavaa huomata Foucault’n kirjoittavan vastaavasti *Seksuaalisuuden historian* toisen osan johdannossa ponnistelleensa ”muokatakseen jo tuntemaansa horisonttia” siten, että on kyennyt tarkastelemaan aiemmin tekemäänsä uudesta näkökulmasta.⁵⁶ Nähdäkseni tämäkin kertoo perspektiivin ja horisontin käsitteiden läheisyydestä. Nietzscheillä on tässä kohdin ollut merkittävä vaikutus myös nykyhermeneutiikkaan: Gadamer toteaa jo Nietzscheen käyttäneen horisontin käsitettä kuvaamaan ajattelun rajallisuutta ja sitä, kuinka näköpiiri voi laajeta. Lisäksi

Gadamerin mukaan tulkinnan käsite astui avainasemaan juuri Nietzschien myötä ja nietzscheläinen näkemys tulkinnasta määrittää osaltaan jo Heideggerin tapaa käyttää sitä.⁵⁷

Näin ollen Foucault'ta ja nykyhermeneutikoita yhdistää perustava ajatus inhimillisestä olemisesta tulkinnallisena toimintana, joka tapahtuu aina tietystä pisteestä käsin ja jonkin rajaavan ja mahdollistavan näkökulman kautta. Lisäksi Foucault'n ajatus genealogisesta katseesta katseena, joka tietää katsovansa, on lähellä sitä Gadamerin näkemystä, jonka mukaan hermeneuttisesti harjaantunut ymmärrys tiedostaa lähestyvän tutkimuskohdetta tietyistä esikäsitteistä käsin, antaen tutkimuskohteen siten puhutella itseään.⁵⁸ Béatrice Han on oikeassa korostaessaan tulkinnan käsitteen merkitystä genealogiassa ja todessaan genealogisen tutkimusotteen legitimitetin perustuvan pitkälti oman perspektiivin tiedostamiseen ja sen tulkinnallisen luonteen myöntämiseen: Foucault pyrkii tieto–valta-liitosten näkyväksi tekemiseen ja kyseenalaistamiseen väittämättä kuitenkaan esittävänsä ainoaa totuudellista tulkintaa.⁵⁹

Kuten Hubert Dreyfus ja Paul Rabinow painottavat, Foucault pyrkii genealogisilla tulkinnoillaan selvittämään ennen kaikkea sitä, miten erilaiset käytännöt määrittävät ja konstituovat ihmiselämää, sillä juuri käytännöt muodostavat sen kentän, josta käsin todellisuutta lähestytään.⁶⁰ Jo edellä on käynyt ilmi, että ajatus käytännöistä on läpi Foucault'n koko tuotannon keskeisessä asemassa. Genealogisessa katsannossa valta ja tieto vaikuttavat ihmisten toimintaan ennen kaikkea synnyttämällä, säilyttämällä ja muokkaamalla erilaisia käytäntöjä eli toimimisen, ajattelemisen ja puhumisen tapoja, jotka voivat olla enemmän tai vähemmän säänneltyjä, tiedostettuja ja päämäärähakuisia. Käytäntöjen kautta myös tuotetaan todellisuutta: kun esimerkiksi pakolaitosten erilaiset käytännöt pyrkivät ”normalisoimaan” kurittomien ja vaarallisten yksilöiden käyttäytymistä, määrittävät itsetutkiskelun ja tunnustuksen käytännöt puolestaan modernia seksuaalisuutta. Foucault ei siis genealogiassaan hylkää arkeologian kautensa kantavaa ajatusta, jonka mukaan tietäminen, havaitseminen, puhuminen ja toimiminen ovat kiinteässä yhteydessä toisiinsa, minkä vuoksi hän puhuu käytäntöjen diskursiivisuudesta.⁶¹ Tästä teemasta on tutkimuskirjallisuudessa esitetty erilaisia tulkintoja, mutta on vaikea nähdä, miten toimintamme voi-

si Foucault'laisittain ajateltuna koskaan olla muuta kuin eri tavoin diskursiivisesti määrittynyttä: niinpä ei ole olemassa esimerkiksi diskursiivisten valtasuhteiden ulkopuolella olevaa seksuaalisuutta, vaan kaikki seksuaalisuus on aina tiettyjen diskursiivisten valtasuhteiden välittämää.

Heidegger pyrki selvittämään *Olemisessa ja ajassa* sitä praktillista ja huolehtivaa maailmassa olemisen tapaa, joka on ihmiselle teoreettista tietämistä perustavampaa ja läheisempää.⁶² Ajatusta käytännöistä inhimillisen toiminnan mahdollistavana taustana voidaankin pitää Heideggeria ja Foucault'ta yhdistävänä tekijänä: Dreyfus ja Rabinow ovat tämän oivalluksen pohjalta nimittäneet Foucault'n genealogiaa interpretatiiviseksi analytiikaksi eli pragmaattisesti orientoituneeksi historialliseksi tulkinnaksi, joka kohdistaa katseensa niihin ”kulttuurisiin käytäntöihin, jotka ovat tehneet meistä mitä olemme”.⁶³ Foucault kuitenkin vastusti johdonmukaisesti ns. ”epäilyn hermeneutiikan” mukaista toimijoilta itseltään piilossa olevien syvämerkitysten etsimistä: sosiaaliskulttuuriset käytännöt ovat siinä mielessä ”pinnassa”, että niiden takaa ei ole löydettävissä mitään kätkeytyjä tai ”alkuperäisiä” merkityksiä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että rajoittuminen pelkästään tutkimuskohteen omiin käsitteisiin toimintansa luonteesta olisi riittävää: ”[V]alta on siedettävää vain sillä ehdolla, että se naamioidennaisen osan itsestään. Sen toimivuus on suorassa suhteessa siihen, kuinka hyvin se pystyy kätkemään omat mekanisminsa.”⁶⁴ Foucault uskoo kuitenkin genealogin mahdollisuuden etsiä sellainen perspektiivi ja teoreettinen käsitteistö, joka osoittaa – sinänsä konkreettisesti havaittavissa olevat – tiedon ja vallan käytäntöjen toimintatavat.⁶⁵ Vaikka kulttuuriset käytännöt ovat usein huonosti tiedostettuja, ne voivat silti olla oikeasta näkökulmasta katsottuna hyvinkin näkyviä. Voidaan siis sanoa, että genealoginen tutkimus saa painoarvonsa kyvystään avata uusia, valaisuvia näkökulmia valtakäytäntöjen konstituomaan historialliseen todellisuuteen.

Huolimatta genealogian ja hermeneutiikan yhteyksistä Foucault ei juuri halua käyttää ”merkityksen” käsitettä. Tämä johtunee mm. hänen tavastaan mieltää hermeneutiikka lähinnä salattujen merkitysten paljastamiseksi ja halustaan tehdä selvä ero tällä tavoin käsitettyyn hermeneutiikan projektiin.⁶⁶ Hermeneutiikkaa ei kuitenkaan tarvitse ymmärtää näin rajoittuneesti. Yleisellä tasolla tarkasteltuna fenomeno-

logis-hermeneuttiselle perinteelle perustava merkityksen käsite viittaa ennen kaikkea inhimillisiin tapoihin tulkita todellisuutta ja suuntautua siihen. Yksittäiset merkityksellistämisaaktit puolestaan perustuvat niitä edeltävään ja ne mahdollistavaan intersubjektiiviseen ja kulttuurisesti määrittäneeseen merkitysjärjestelmään. Hermeneuttisesti ymmärretyn tulkinnan käsitteen ei siis tarvitse tarkoittaa mitään ”piilomerkitysten” esiinkaivamista, vaan tulkinnallista ”jokin jonakin” -rakennetta: esimerkiksi jotakin tiettyä rakennusta voidaan tarkastella vaikkapa taidehistoriallisessa mielessä (kuten ”uusklassistisena rakennuksena”), rakennusteknisessä mielessä (kuten ”tiilirakennuksena”) tai taloudellisessa mielessä (kuten ”hyvänä sijoituksena”). Jo yllä kävi ilmi, että tällaisen tulkinnallisuuden voidaan katsoa luonnehtivan ylipäätään ihmisenä olemista. Näin ymmärrettynä hermeneuttinen merkityskäsitys ei ole kovinkaan kaukana Foucault’n tavasta painottaa kulttuurisosiaalisen todellisuuden diskursiivisuutta eli sitä, että ihmistodellisuus on perustavalla tavalla erilaisten puhetapojen konstituoinnissa: siinä missä Foucault’lla diskursiiviset käytännöt ohjaavat toimintaamme, ajatteluamme, havaitsemistamme ja puhumistamme, hermeneuttisessa katsannossa merkitysjärjestelmät ja niiden välittämät tulkintamallit määrittävät näitä tapojamme suuntautua maailmaan. Toisin sanoen se perusteeksi, että ihmistodellisuus on sosiokulttuurisesti järjestynyt, on genealogiaa ja hermeneutiikkaa olennaisesti yhdistävä tekijä.⁶⁷

Historiallistettu transsendentaalifilosofia ja vallan strategiat

Genealogian metodologisiin osiin otteen saamiseksi on syytä tarkastella lähemmin kahta Foucault’lle tärkeää käsitettä, nimittäin ”epistemeä” (*épistémè*) ja ”dispositiivia” (*dispositif*). Arkeologisen tutkimusotteen keskeisin tavoite on kaivaa esiin tieteiden olemassaolon mahdollisuuden ehtoja eli niitä tekijöitä, joihin tiede ja tietäminen tietynä aikana ja tiettyssä kulttuurissa perustuvat. Foucault viittaa *Les mots et les choses* -kirjassaan epistemellä historialliseen *aprioriin* eli tiedon kentän perustavaan järjestymisen tapaan, joka yhdistää ja ohjaa tietyn aikakauden tieteitä.⁶⁸ Apriorisella tarkoitetaan filosofiassa sitä, mikä edeltää kokemusta ja on siitä riippumatonta. Immanuel Kant (1724–1804) tar-

koitti tiedon apriorisilla ehdoilla mm. niitä ihmisymmärryksen kategorioita (esim. kausaliteetti), joiden kautta kokemuksemme objektit muodostuvat. Kantille nämä tiedon ehdot ovat muuttumattomia, sillä ne on sisäänrakennettu ihmissubjektiin. Arkeologinen näkemys eroaa Kantista olennaisesti sikäli, että Foucault'n mukaan tiedon aprioriset ehdot ovat sekä historiallisesti muuttuvia että tiedon kenttien järjestymisen periaatteita: Foucault haluaa siis tutkia tiedollisia järjestelmiä palauttamatta niitä ihmissubjektin toimintaan. Esimerkiksi renessanssin aikana tällaisena mahdollistavana tiedon organisoitumisen perusperiaatteena toimi Foucault'n mukaan samankaltaisuuden sääntö: tietäminen merkitsi sitä, että havaitaan samankaltaisuuksia ja liitetään niiden avulla asioita toisiinsa.⁶⁹

Genealogian kauden Foucault luopui pitkälti epistemen käsitteestä, jonka paikalle astui vähitellen dispositiivin käsite.⁷⁰ Foucault määrittelee 1970-luvulla epistemen diskursiiviseksi dispositiiviksi. Toisin sanoen dispositiivi on epistemeä laajempi käsite, sillä Foucault pyrkii dispositiivilla tavoittamaan paitsi tiedon myös vallan käytäntöjen väliset suhteet ja järjestymisen tavat. Hän näkee dispositiivin selvästi heterogeenisempänä kuin arkeologian kautensa epistemen: vielä *Les mots et les choses* -teoksessa Foucault väittää, että "[t]ietäessä kulttuurissa tietyllä ajanhetkellä ei ole koskaan kuin yksi episteme, joka määrittää kaiken tiedon mahdollisuuden ehdot" – kanta, josta hän joutui kuitenkin jo *L'archéologie du savoirissa* peräytymään.⁷¹ Tiivistäen voidaan sanoa, että Foucault tarkoittaa dispositiivilla varsin heterogeenista strategista kokonaisuutta, jonka mukaisesti todellisuuden eri elementtien (kuten tieteellisten diskurssien, instituutioiden ja arkkitehtonisten suunnitelmien) väliset suhteet organisoituvat: "Dispositiivi itse on verkko, joka voidaan sijoittaa näiden elementtien väliin."⁷² Tämä merkitsee sitä, että genealogisessa katsannossa kulttuuris-historiallinen todellisuus syntyy niiden tiedon ja vallan käytäntöjen välisten suhteiden tai verkostojen kautta, jotka jäsenyvät historiallisesti muuttuvien dispositiivien mukaisesti.⁷³

On huomattava, että dispositiivin hajanaisuudesta huolimatta jokaisen valtajärjestelmän ongelma on kuitenkin "inhimillisen moninaisuuden saattaminen järjestykseen",⁷⁴ eikä "voi olla valtasuhteista vapaata yhteiskuntaa, jos nuo suhteet ymmärretään strategioiksi, joiden kautta yksilöt pyrkivät ohjaamaan ja määrittämään muiden käyttäytymistä".⁷⁵

Juuri tässä piilee mielestäni tärkeä genealogiaa ja hermeneutiikkaa yhdistävä teema, johon viittasin jo aiemmin: puhutaanpa sitten merkityksistä tai tieto–valta–käytännöistä, edeltää tämä aina jollakin tavoin jäsentynyt kulttuuris-historiallinen todellisuus yksittäistä subjektia, toimien hänen maailmassa olemisensa perustana. Koska historiallisesti muuttuva käytäntöjen kenttä toimii kokemisen mahdollisuuden ehtona, voidaan varsinkin arkeologian kauden Foucault'n katsoa tekevän eräänlaista historiallistettua transsendentaalifilosofiaa.⁷⁶

Yhteyksistä huolimatta on kuitenkin pidettävä mielessä genealogian hermeneutiikasta voimakkaasti poikkeava eetos: ”Historiallisuus joka kantaa ja määrittää meitä ei ole luonteeltaan kielen kaltainen vaan sotaisia. Kyse on valtasuhteesta, ei merkityssuhteesta.”⁷⁷ Toisin sanoen Foucault pitää todellisuuden jäsentymistä ennen kaikkea taistelun, ei dialogin kaltaisena prosessina: ”Historian voimat eivät tottele mitään päämäärää eivätkä mekaniikkaa; niitä ohjaa taistelun sattumanvaraisuus.”⁷⁸ Juuri tämän vuoksi hän päätyy kartoittamaan vallan toimintaa sodankäynnistä lainatuin taktiikoiden ja strategioiden termein: ”Historialla ei ole mieltä, mutta tämä ei tarkoita sitä, että se olisi absurdi tai epäjohdonmukainen. Päinvastoin, se on ymmärrettävä ja sitä tulee voida analysoida pienimpään yksityiskohtaan asti: mutta taisteluiden, strategioiden ja taktiikoiden ymmärrettävyyden mukaisesti.”⁷⁹ Genealoginen tulkinta tapahtuu siis strategisesta näkökulmasta käsin, eikä se näin ollen kohdistu niinkään merkitysten ymmärtämiseen kuin strategisten tieto–valta–käytäntöjen analysointiin.⁸⁰ Tässä näkyy erityisen merkittävä ero Gadameriin: ajatuksia kielen ja ihmisenä olemisen dialogisuudesta sekä historiantutkimuksesta dialogina ei Foucault'lta löydy. Pyrkimyksessä strategiseen analyysiin näkyy tärkeällä tavalla Foucault'n hermeneutiikasta poikkeava eetos ja ihmiskäsitys.

Foucault'n mukaan tutkimuksen on lähdettävä liikkeelle vallan häviävän pienistä, paikallisista ja historiallisista mekanismeista tekniikoineen ja taktiikoineen, ja sen jälkeen on analysoitava yleisempiä mekanismeja ja globaalin hallinnan muotoja, jotka ovat hyödyntäneet, muuntaneet ja kolonisoineet pieniä mekanismeja laajempiin strategiisiin tarkoituksiin.⁸¹ Foucault'n mukaan genealogisen valta-analyysin ei tule väheksyä pikkuseikkoja, koska nimenomaan ”yksityiskohtan kautta valta saa ihmisestä otteen”, ja ”[j]uuri näistä pikkuseikoista syntyi ken-

ties nykyajan, humanismin ihminen”.⁸² Ei siis ihme, että Foucault katsoo genealogian olevan ”harmaata; – – pikkutarkkaa ja kärsivällisen dokumentaarista”.⁸³ Juuri perustavien mekanismien ”pienuus” eli niiden paikallisuus ja yksityiskohtaisuus ovat johtaneet ajatukseen ”mikrofysiikasta” ja ”mikrovallasta”. Genealogisen analyysin myötä sinänsä täysin näkyvissä olevat mekanismit ja taktiikat sijoitetaan osaksi laajempia muodostelmia (kuten kurinpitotoimien verkostoa tai seksuaalisuuden dispositiivina), jolloin ne näyttäytyvät uudessa valossa. Edellä esitetyistä metodologisista suosituksista huolimatta on todettava, että Foucault tuskin halusi laatia mitään erityistä metodologiaa nimeltä ”genealogia”. Esimerkiksi *Seksuaalisuuden historian* ensimmäisessä osassa hän luettelee tutkimusta koskevia sääntöjä, mutta toteaa, että ”[n]e eivät missään nimessä ole menetelmällisiä imperatiiveja, vaan enintään varovaisuussääntöjä”.⁸⁴ Siksi genealogia on mielestäni osuvampaa mieltää väljästi tutkimusotteeksi tai lähestymistavaksi.

Koska valta ei ole hyödyke, joka olisi jonkun omistettavissa, on johdonmukaista, että Foucault vastustaa kulttuuris-historiallisten ilmiöiden selittämistä porvariston (tai minkään muunkaan ihmisryhmän tai yksilön) tietoisilla intresseillä. Vaikka hänen mukaansa vallalla on aina päämääränsä ja tavoitteensa, ne eivät palaudu yksilösubjektien valintoihin eivätkä ole todella ymmärrettävissä niistä käsin.⁸⁵ Myöskään hermeneuttisessa tieteenfilosofassa tekstin merkityksen ymmärtämisellä ei pyritä sen tekijän intentioiden selvittämiseen. Gadamerin sanoin: ”Tekstin merkitys ylittää tekijänsä ei vain toisinaan vaan aina.”⁸⁶ Tutkimuskirjallisuudessa puhutaankin toisinaan Foucault’n ”strategioista ilman strategia”.⁸⁷ Vaikka Foucault huomauttaa sivumennen, että ”[o]lisi toki absurdia kieltää kirjoittavan ja keksivän yksilön olemassaolo”,⁸⁸ hänen tapansa luonnehtia valtasuhteita ”intentionaaliseksi” antamatta yksittäisille toimijoille juurikaan painoarvoa voidaan pitää varsin ongelmallisena.⁸⁹ Tässä piilee myös ero hermeneutiikkaan, jossa painotetaan yksilön aktiivista roolia merkitysjärjestelmien soveltajana. Kuten olen todennut, Foucault’n myöhäistuotannossa yksilön tapa rakentaa omaa subjektina olemistaan nousee kuitenkin näkyvästi esille.

Lopuksi vielä huomio historiantutkimuksen eettis-ontologisesta luonteesta. Gadamerin mukaan hermeneuttisessa ymmärtämisessä on aina kyse myös itseymmärryksestä. Hermeneuttinen tutkimus voidaan

nähdä keskusteluna, joka muuttaa keskustelijoita, jättää heihin pysyvän jäljen.⁹⁰ Vastaavasti Foucault ei pidä tutkimuksen tehtävänä ainoastaan totuuden julkituomista vaan myös sen suhteen muuttamista, joka meillä on itseemme ja maailmaan. Toisin sanoen tutkimus voi toimia kokemuksena, jonka myötä esimerkiksi modernin yhteiskunnan toimintamekanismit tulevat ymmärrettäviksi, niihin voidaan ottaa etäisyyttä ja niitä voidaan arvioida uudella tavalla.⁹¹ Näin ollen niin genealogisesti kuin hermeneuttisestikin ymmärretty historiatiede vaihtoehtoisten todellisuussuhteiden tarjoajana ja ihmisenä olemisen pohdinnan mahdollistajana liittyy pikemminkin viisauden lisäämiseen kuin tosiasioiden keräilemiseen. Tosin Foucault ei painota itseymmärryksen kasvua samalla tavoin kuin Gadamer.

Lopuksi: genealogia historiallisena ontologiana

Foucault puhuu genealogiasta vielä 1980-luvullakin ja vieläpä osoittaen sille aiempaa laajemman alan. Hän jaottelee genealogian kolmeen alueeseen, joissa kaikissa on kyse *historiallisesta ontologiasta*: voimme tutkia tapaamme konstituoida itsemme niin totuuden (*Les mots et les choses*), vallan (*Tarkkailla ja rangaista*) kuin etiikankin (*Seksuaalisuuden historia*) alueella. Hän väittää jopa, että kaikki kolme historiallisen ontologian lajia löytyvät jo vuoden 1961 *Histoire de la foliesta* – joskin vielä sekavassa muodossa.⁹² Tästä näkökulmasta tarkasteltuna Foucault'n tuotanto on lähellä erityisesti Heideggerin *Oleminen ja aika* -teoksen fundamentaaliontologiaa. On huomattava, että Heideggerin mukaan ”ontologian tehtävänä on ei-deduktiivisesti konstruoida erilaisten mahdollisten olemisen tapojen genealogia”,⁹³ ja olemisen mielen selvittämisestä hän kirjoittaa seuraavasti:

[O]n lähdeävä liikkeelle tietyn olevan, täälläolon [*Dasein*], erityisestä tulkinnasta, jossa saavutetaan horisontti olemisen ymmärtämiselle ja mahdolliselle tulkinnalle. Mutta tämä oleva itse on itsessään ”historiallinen” niin, että tämän olevan omimmasta ontologisesta läpivalaisusta tulee välttämättä ”historiallista” tulkintaa.⁹⁴

Tämä ajatus ontologian historiallisuudesta on vaikuttanut voimakkaasti

mannereurooppalaiseen nykyfilosofiaan, ja nähdäkseni Foucault'n voidaan katsoa tutkimuksissaan toteuttavan omalla tavallaan tällaista ihmisen ontologisen ”läpivalaisun” projektia – ennen kaikkea pyrkimällä jäljittämään modernin subjektin konstituutiohistoriaa.⁹⁵ Vaikka olemisen mieltä yleensä ei olisikaan löydettävissä, on kuitenkin mahdollista kartoittaa ihmisenä olemisen historiallisesti muuttuvia ehtoja:

[L]oppujen lopuksi se, mistä olen pitänyt kiinni – ja mistä jo vuosikaudet olen halunnut pitää kiinni – on pyrkimys paljastaa joitakin niistä tekijöistä, jotka voisivat olla rakentamassa totuuden historiaa. Tarkoitin sellaista historiaa, joka – analysoi ”totuuden pelejä” [*jeux de vérité*], niitä toden ja epätoden välisiä pelejä, joiden myötä *oleminen konstituutuu historiallisesti kokemuksena* eli jonakin, jota voidaan ja jota täytyy ajatella. Minkälaisen totuuden pelien myötä ihminen ryhtyy ajattelemaan omaa olemistaan, kun hän kokee itsensä hulluksi tai sairaaksi, kun hän pohtii itseään elävänä, puhuvana ja työtä tekevänä oliona tai kun hän tuomitsee itsensä ja rankaisee itseään rikollisena?⁹⁶

Nähdäkseni tästä tekstikatkelmasta esiin piirtyvä ajattelija haluaa kysyä olemista, joka on aina suhteessa tapaamme rakentaa itseämme historiallisten tiedon ja vallan käytäntöjen kautta. Foucault'n näkeminen yhteydessä Heideggeriin on sikäläkin tärkeää, että muuten häntä saatetaan lukea pelkästään esimerkiksi tieteenhistorioitsijana tai valta-teoreetikkona – mikä ei tee oikeutta hänen tuotantonsa filosofiselle painoarvolle.⁹⁷ Aivan erityisesti on huomattava, että Foucault'n mukaan kritiikki mahdollistuu nimenomaan olemisemme rajoja reflektoivan historiallisen ontologian kautta.⁹⁸ Häntä voimakkaasti puolustanut Paul Veyne toteaa, että historioitsijoiden olisi siirrettävä katseensa objekteista ja tapahtumista niihin käytäntöihin, joiden kautta objektit määrittyvät ja joiden kautta hahmotamme todellisuutta, tunnistamme jonkun esimerkiksi ”mielisairaaksi”.⁹⁹ Tämä kokemuksen tulkinnallinen ”jokin jonakin” -rakenne käy myös edellisestä sitaatista selvästi ilmi: oleminen määrittyy ihmisen nähdessä itsensä työskentelevänä, sairaana tai rikollisena. Foucault'n ajattelulle on ominaista skeptinen suhtautuminen antropologisiin universaaleihin (kuten ”hulluus” tai ”seksuaalisuus”): ne eivät ole luonnollisia, muuttumattomia kategorioita, ja siksi niiden mahdollisuuden ehtoja on kysyttävä. Näiden ehtojen selvittämiseksi puolestaan tarvitaan konkreettisten käytäntöjen historiallista analyysia.

Foucault siirtyi 1980-luvulla tutkimaan tapoja, joilla yksilöt ovat suhteessa itseensä: ”[A]jattelun historian tehtävä: määritellä ne ehdot, joiden avulla ihminen ’problematisoi’ sen, mitä hän on ja tekee, ja maailman, jossa hän elää. – Olisi tärkeää analysoida niitä *problematisointeja*, joiden kautta oleminen vaatii tulla ajatelluksi, ja niitä *käytäntöjä*, joista problematisoinnit muodostuvat[.]”¹⁰⁰ Hän tunnusti, että oli aiemmin painottanut kenties liiaksi vallan ja hallinnan tekniikoita ja että oli yhä kiinnostuneempi toimintatavoista, joiden kautta yksilöt ovat suhteessa itseensä.¹⁰¹ Tämän seurauksena puhutaan toisinaan Foucault’n ”hermeneuttisesta käänteestä” ja siitä, että hän näkee minän hermeneuttisena todellisuutena, tekstinä, joka vaatii jatkuvaa tulkintaa, sillä ihminen on aina jo jossakin suhteessa maailmaan ja omaan olemiseensa.¹⁰² Lempeästi tulkittuna jo varhaisen Foucault’n julistukset ihmisen kuolemasta viittasivat yksinkertaisesti siihen, että ihmisten on lakkaamatta rakennettava itseään eikä mitään perimmäistä ihmisolemusta ole löydettävissä.¹⁰³ Kuten edellä siteeratuista *Seksuaalisuuden historian* toisen osan katkelmistakin käy ilmi, hänen terminologiansa muuttuu myöhäisissä teksteissä yllättävänsikin hermeneuttiseksi: hän puhuu ”halun hermeneutiikasta”, ”minän hermeneutiikasta” ja ”subjektin hermeneutiikasta”.¹⁰⁴ Subjektiin ja sen muodostumiseen liittyvän hermeneuttisen ulottuvuuden nouseminen tärkeälle sijalle näkyy myös ajatuksessa ”minäkäytännöistä”, itseen kohdistuvista toimintamuodoista, joiden kautta ihmiset rakentavat itsestään moraalisen toiminnan subjekteja. Nämä minäkäytännöt toimivat itsen tulkinnan ja muuttamisen, määrätyn olemisen tavan asettamisen pohjana. Myöhäinen Foucault on kiinnostunut juuri minäkäytäntöjen tukemien subjektivaatiotapojen historian kartoittamisesta.¹⁰⁵

Edellä sanotun jälkeen on kiinnostavaa huomata Foucault’n kerton van viimeisessä haastattelussaan, että vaikka hän ei ole koskaan kirjoittanut mitään Heideggerista, niin tämä on Nietzsche ohella ollut hänelle aina olennaisen tärkeä filosofi, jonka kanssa hän on ajatellut ja työskennellyt.¹⁰⁶ Hän kertoo yllättyneensä siitä Dreyfusin ja Rabinowin tekemästä huomiosta, että Heidegger on vaikuttanut hänen ajatteluunsa: tämä pitää hänen mukaansa paikkansa, mutta kukaan Ranskassa ei ole koskaan painottanut sitä.¹⁰⁷ Foucault’n varsin hermeneuttinen näkemys historiallisesta ontologiasta hänen koko tuotantoaan

yhtenäistävänä teemana saa vahvistusta niistä perustavista yhteyksistä myös Gadamerin filosofiseen hermeneutiikkaan, joita olen tuonut esille: ajatukset ihmiskokemuksen tulkinnallis-perspektiivisesta luonteesta, yksittäistä toimijaa edeltävästä kielellisesti järjestyneestä kulttuuris-historiallisesta todellisuudesta ja tutkimuksen maailma- ja itsesuhdetta muuttavasta luonteesta kertovat siitä, että genealogian ja hermeneutiikan välillä on syvälle meneviä yhtäläisyyksiä. Nähdäkseni näitä yhteyksiä ei ole tutkimuskirjallisuudessa huomioitu riittävässä määrin.¹⁰⁸ Ratkaisevin eroavaisuus piilee Foucault'n tavassa hyödyntää tiettyjä nietzscheläisiä teemoja: erityisesti ajatus vallasta keskeisenä ihmisenä olemista konstituivana momenttina määrittää Foucault'n ajattelun hermeneutiikasta poikkeavaa eetosta ja käsitteistöä, joka ilmenee konkreettisimmin hänen antamissaan metodologisissa suosituksissa. Lisäksi Nietzsche on toiminut monille ranskalaisille nykyajattelijoille vastalääkkeenä Heideggerin totalisoivalle metafysiikan historian tulkinnalle,¹⁰⁹ eikä Foucault ole tässä suhteessa poikkeus. Yksi mielekäs tapa ymmärtää genealogia on siis nähdä se ihmisenä olemisen tapoja nietzscheläisittäin analysoivana historiallisena ontologiana.

Viitteet

- ¹ Vrt. Helén, Ilpo: ”Michel Foucault'n valta-analytiikka.” *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Toim. Risto Heiskala. Gaudeamus, Helsinki 1995, 273.
- ² Foucault, Michel: *Dits et Ecrits II, 1976–1988*. (= DE2) Gallimard, Paris 2001, 1522–1523.
- ³ Foucault, Michel: *Dits et Ecrits I, 1954–1975*. (= DE1) Gallimard, Paris 2001, 1621; DE2, 1522. Ks. myös Ojakangas, Mika: ”Michel Foucault, yksinkertaisesti nietzscheläinen.” Michel Foucault: *Foucault/Nietzsche*. Tutkijaliitto, Helsinki 1998, 10–13.
- ⁴ Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*. (= AS) Gallimard, Paris 2001 (1969), 83, 164–165, 173.
- ⁵ Foucault, Michel: ”Nietzsche, genealogia, historia.” (= NGH) *Foucault/Nietzsche*. Suom. Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki 1998 (1971), 72. ”Nietzsche, genealogia, historia” on sikäli ongelmallinen teksti, ettei siitä aina käy eksplisiittisesti ilmi, mitkä Nietzscheen kannoista Foucault itse hyväksyy – ilmeisesti kuitenkin lähestulkoon kaikki.
- ⁶ NGH, 67–68, 73–75, 77–78.
- ⁷ NGH, 78, 81–82, 84.

- ⁸ NGH, 78, 85–87, 90, 98.
- ⁹ NGH, 90.
- ¹⁰ NGH, 86–90. Ks. myös Ojakangas 1998, 16–20.
- ¹¹ NGH, 65, 69–70, 88–89; Foucault, Michel: *Tarkkailla ja rangaista*. (= TR) Suom. Eevi Nivanka. Otava, Helsinki 2000 (1975), 219.
- ¹² TR, 46.
- ¹³ TR, 424; suomennosta muutettu.
- ¹⁴ TR, 470.
- ¹⁵ DE1, 1302.
- ¹⁶ Gutting, Gary: "Foucault's Genealogical Method." *Midwest Studies in Philosophy* XV (1990), 328–329.
- ¹⁷ NGH, 89; suomennosta muutettu.
- ¹⁸ DE2, 146, 900–901. Foucault'n ystävän Gilles Deleuzen (1925–95) vallantah-
toa painottava *Nietzsche et la philosophie* (1962) on ollut tärkeä lähtökohta rans-
kalaiselle Nietzscheen kohdistuneelle kiinnostukselle (ks. esim. Schrift, Alan
D.: *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*. Routledge, New
York & London 1995, 60–61).
- ¹⁹ Foucault, Michel: "The Subject and Power." Hubert L. Dreyfus & Paul Rabi-
now: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University
of Chicago Press, Chicago 1983a, 219. Ks. myös DE2, 302.
- ²⁰ Foucault 1983a, 219. Ks. myös DE2, 175; TR, 41.
- ²¹ DE2, 169; TR, 41.
- ²² TR, 265; suomennosta muutettu. Ks. myös DE2, 149; Foucault, Michel: *Seksu-
aalisuuden historia I. Tiedontahto*. (= SH1) *Seksuaalisuuden historia I–III*. Suom.
Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1998 (1976), 70. Foucault haluaa *Tark-
kailla ja rangaista* -teoksellaan osoittaa, kuinka 1600- ja 1700-luvuilla synty-
neet teknologiat toivat mukanaan vallan tuottavuuden räjähdyksmäisen kasvun
(DE2, 149).
- ²³ SH1, 69–70, 77–78; TR, 41–42; DE2, 302. Ks. myös Helén, Ilpo: "Elämä sek-
suaalisuudessa." Michel Foucault: *Seksuaalisuuden historia I–III*. Gaudeamus,
Helsinki 1998, 499–500.
- ²⁴ Tätä mieltä on myös esim. Gutting (1990, 337).
- ²⁵ Nietzsche, Friedrich: *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. (= HPTP) Suom. J. A. Hollo,
runo suom. Toivo Lyy. Otava, Helsinki 2000 (1886), § 259.
- ²⁶ Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1885–1887. Kritische Studienausgabe 12*. (= KSA12) Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. dtv & de Gruyter,
München & Berlin 1999, 135–136; Nietzsche, Friedrich: *Nachlaß 1887–1889*.
Kritische Studienausgabe 13. (= KSA13) Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino
Montinari. dtv & de Gruyter, München & Berlin 1999, 257, 259, 273, 280,
303.
- ²⁷ Samaa mieltä tästä ovat mm. Gilles Deleuze (*Pourparlers*. Minuit, Paris 1997
[1990], 123; *Foucault*. Trans. Seán Hand. University of Minnesota Press, Min-
neapolis & London 2000 [1986], 71) ja Schrift (1995, 40–42).
- ²⁸ Tässä suhteessa seuraan pitkälti Dreyfusia ja Rabinowia (Dreyfus, Hubert L. &

- Rabinow, Paul: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago 1983, 48).
- ²⁹ TR, 42. Ks. myös esim. SH1, 73; DE1, 1620; DE2, 176.
- ³⁰ KSA13, 302; HPTP, §§ 9, 211.
- ³¹ Foucault, Michel: *L'ordre du discours*. (= OD) Gallimard, Paris 1989 (1971), 16, 19, 22, 23, 38.
- ³² Han, Béatrice: *Foucault's Critical Project. Between the Transcendental and the Historical*. Trans. Edward Pile. Stanford University Press, Stanford 2002 (1998), 99.
- ³³ Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. (= MC) Gallimard, Paris 2001 (1966), 316; DE2, 176.
- ³⁴ MC, 353, 398.
- ³⁵ HPTP, esipuhe, § 34; KSA12, 315, 391, 465; KSA13, 259; Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. (= MA) Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1969 (1887), 35–37.
- ³⁶ HPTP, § 17.
- ³⁷ Nietzsche, Friedrich: *Iloinen tie*. (= IT) Suom. J. A. Hollo, säkeiden suom. Aarno Peromies ja Toivo Lyy. Otava, Helsinki 1989 (1882), § 354.
- ³⁸ DE2, 180.
- ³⁹ Kusch, Martin: *Tiedon kentät ja kerrostumat – Michel Foucault'n tieteen tutkimuksen lähtökohdat*. Suom. Heini Hakosalo. Kustannus Pohjoinen, Oulu 1993 (1991), 108, 111.
- ⁴⁰ NGH, 78.
- ⁴¹ TR, 40, 188–189, 231. Vrt.: ”[U]udet edellytykset, joiden vallitessa tulee – syntymään hyödyllinen, työteliäs, monella muotoa käyttökelpoinen ja altis laumaeläin ihminen[.]” (HPTP, § 242.)
- ⁴² TR, 45.
- ⁴³ Ks. Foucault 1983a, 212.
- ⁴⁴ AS, 38–39, 158–159. Tällainen analyysi ”pysyttelee kaiken tulkinnan ulkopuolella” (AS, 143). Vrt. toisaalta AS, 171.
- ⁴⁵ NGH, 92–93.
- ⁴⁶ NGH, 85, 92, 95–96.
- ⁴⁷ MA, 116–117.
- ⁴⁸ IT, § 374.
- ⁴⁹ KSA12, 315. Vrt.: ”Ei ole mitään moraalisia ilmiöitä, on vain moraalista ilmiöiden tulkintaa –.” (HPTP, § 108.) Ks. myös KSA12, 38, 104, 114.
- ⁵⁰ NGH, 84–85. Vaikka Foucault käyttää tässä kohtaa *interprétation*-termiä, hän näyttää yleisesti ottaen ymmärtävän sillä tekstien ”takaa” löytyvien kätkeytyneiden merkitysten etsintää. Toisaalta hän viittaa omaan tutkimukseensa toisinaan toisella tulkintaa tarkoittavalla termillä, *déchiffrementilla*. (DE1, 1148; DE2, 127, 605. Ks. myös Dreyfus & Rabinow 1983, 120–125; Dreyfus, Hubert L.: ”Beyond Hermeneutics: Interpretation in Late Heidegger and Recent Foucault.” *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Ed. Gary Shapiro & Alan Sica. The University of Massachusetts Press 1984, 80.) Foucault’lle selvästi luontevin tapa

- nimittää omaa tutkimustaan lienee kuitenkin ”analyysi”.
- ⁵¹ Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* (= GW1) Mohr, Tübingen 1990 (1960), 238, 240, 244, 302.
- ⁵² GW1, 236; Taylor, Charles: ”Comparison, History, Truth.” *Philosophical Arguments.* Harvard University Press, Cambridge & London 1997, 148.
- ⁵³ Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika.* (= OA) Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000 (1927), §§ 31–32; Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Band 2: Hermeneutik II.* (= GW2) Mohr, Tübingen 1990, 339.
- ⁵⁴ GW1, 307.
- ⁵⁵ GW1, 311.
- ⁵⁶ Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia II. Nautintojen käyttö.* (1984) (= SH2) *Seksuaalisuuden historia I–III.* Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1998, 123.
- ⁵⁷ GW1, 307; GW2, 339; Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke. Band 10: Hermeneutik in Rückblick.* Mohr, Tübingen 1995, 91–92.
- ⁵⁸ NGH, 93; GW1, 274.
- ⁵⁹ Han 2002 (1998), 101–102.
- ⁶⁰ Dreyfus & Rabinow 1983, 109; Dreyfus 1984, 80–81.
- ⁶¹ TR, 405; DE2, 1392–93, 1452, 1454. Ks. myös Flynn, Thomas: ”Foucault’s Mapping of History.” Ed. Gary Gutting. *The Cambridge Companion to Foucault.* Cambridge University Press, Cambridge 1999, 32.
- ⁶² Erityisesti OA, §§ 15–16.
- ⁶³ Dreyfus & Rabinow 1983, 120–123; Dreyfus 1984, 82. Dreyfus ja Rabinow (1983, 79) toteavat osuvasti: ”Foucault ja hermeneutikot ovat yhtä mieltä siitä, että käytännöt ’vapauttavat’ objekteja ja subjekteja asettamalla sen, mitä Heidegger kutsuu ’aukeamaksi’, jossa vain tietyt objektit, subjektit tai toimintamahdollisuudet ovat tunnistettavissa ja individualoitavissa.”
- ⁶⁴ SH1, 65.
- ⁶⁵ Tämän tyyppinen näkemys on löydettävissä jo *L’archéologie du savoirista*: ”Lausuma on samalla kertaa näkymättömissä [*non visible*] ja kätkeytymätön [*non caché*].” (AS, 143.) ”Vaikka lausuma ei olekaan kätkeyty, se ei ole kuitenkaan näkyvissäkään. – – Tarvitaan tiettyä katseen ja asenteen muutosta, jotta se voidaan tunnistaa ja sitä voidaan tutkia itsessään.” (AS, 145.)
- ⁶⁶ Ks. esim. AS, 143–145. Ilmeisesti Foucault kohdistaa kritiikkinsä esim. Sigmund Freudin kehittämiin tulkintateknikoihin ja Paul Ricouerin 1960-luvulla edustamaan hermeneutiikkaan. Tällaisesta hermeneutiikkakäsityksestä ks. myös Dreyfus & Rabinow 1983, 178–183. Muitakin syitä merkityksen käsitteen vierastamiseen voidaan toki löytää: Foucault saattoi esimerkiksi nähdä sen johdavan takaisin fenomenologiseen ajatukseen transsendentaalisesta subjektista (Kögler, Hans Herbert: *The Power of Dialogue. Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault.* Trans. Paul Hendrickson. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1999 [1992], 97).
- ⁶⁷ On kenties kiintoisaa huomata, että Hans Herbert Kögler menee diskursiaan-

- lyysin ja valta-analytiikan ”hermeneuttisessa uudelleentulkinnassaan” huomattavasti pidemmälle mm. samastamalla epistemen (ks. alla) merkitysjärjestelmän kanssa ja katsomalla esiyemmäryksen muodostuvan osin valtakäytäntöjen kautta (Kögler 1999 [1992], 97, 100).
- ⁶⁸ MC, 12–13. Epistemen ja historiallisen *apriorin* suhteesta Foucault’n arkeologiassa ks. Han 2002 (1998), 38–69.
- ⁶⁹ MC, 32–59. Rudi Visserin mukaan Foucault’lla ”totuuden järjestäminen” mahdollistaa totuuden ilmenemisen vaikka vetäytyykin itse, samaan tapaan kuin Heideggerilla oleminen mahdollistaa todellisuuden näyttäytymisen vaikka jääkin itse näyttäytymättä (Visser, Rudi: *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*. Kluwer, Dordrecht 1999, 67).
- ⁷⁰ Ks. Revel, Judith: *Le vocabulaire de Foucault*. Ellipses, Paris 2002, 25.
- ⁷¹ MC, 179; DE2, 299–301; AS, 25, 27.
- ⁷² DE2, 299. Ks. myös Helén 1998, 500–501.
- ⁷³ Esimerkiksi ne lääketieteelliset ja poliittiset vallankäytön muodot, joilla syntyyvyyttä on säännöstelty, ovat tiedon ja vallan dispositiiveja, joiden kautta moderni seksuaalisuus on konstituoitunut (SH1, 77–78).
- ⁷⁴ TR, 298.
- ⁷⁵ DE2, 1546.
- ⁷⁶ Tästä teemasta ks. Han 2002 (1998).
- ⁷⁷ DE2, 145.
- ⁷⁸ NGH, 89; suomennosta muutettu.
- ⁷⁹ DE2, 145.
- ⁸⁰ DE2, 605. On hyvä huomata, että jo Nietzschen käsitys tulkinnasta on selvästi hermeneutikkojen vastaavaa sotaisampi: hänen mukaansa tulkinnassa on kyse mm. ”väkivallanteosta, oikomisesta, lyhentämisestä, poisjättämisestä, paikkaamisesta, tiivistämisestä, väärentämisestä” (MA, 149).
- ⁸¹ DE2, 181–184.
- ⁸² TR, 191, 193.
- ⁸³ NGH, 63.
- ⁸⁴ SH1, 73. Vrt.: ”Kun aloitan kirjan kirjoittamisen, – – en tiedä kovinkaan tarkasti mitä metodia tulen käyttämään.” (DE2, 861.) Ks. myös Helén 1998, 495.
- ⁸⁵ DE2, 306–307; SH1, 71; Kusch 1993 (1991), 119.
- ⁸⁶ GW1, 301.
- ⁸⁷ Ks. esim. Flynn 1999, 35; Dreyfus & Rabinow 1983, 187.
- ⁸⁸ OD, 30.
- ⁸⁹ Ks. SH1, 71.
- ⁹⁰ GW2, 132, 211; GW1, 265.
- ⁹¹ DE2, 860, 864–866.
- ⁹² Foucault, Michel: ”On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress.” Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. The University of Chicago Press, Chicago 1983b, 237. Hän mainitsee samat kolme historiallisen ontologian akselia myös toisessa valistusseessään (DE2, 1395), ja ne määrittävät hänen mukaansa myös seksuaali-

suutta (SH2, 118). Foucault toteaa jo 1970-luvulla, että genealogia on sellainen historiantutkimuksen muoto, jossa kartoitetaan subjektin konstituoitumisen historiallista viitekehystä, mikä tarkoittaa tiedonalojen, diskurssien, objektien jne. historiallisen muotoutumisen selvittämistä viittaamatta subjektiin, joka konstituoi ne (DE2, 147).

⁹³ OA, § 3.

⁹⁴ OA, § 8.

⁹⁵ Foucault 1983a, 208.

⁹⁶ SH2, 119–120; kursivointi lisätty, suomennosta muutettu.

⁹⁷ Ijsseling, S: ”Foucault with Heidegger.” *Man and World* 19 (1986), 420. Ks. myös Waldenfels, Bernhard: ”Kraftproben des Foucaultschen Denkens.” *Philosophische Rundschau* 50 (2003), 20, 23.

⁹⁸ DE2, 1392–93. Ks. myös Helén 1998, 496–497.

⁹⁹ Veyne, Paul: ”Foucault Revolutionizes History.” Ed. Arnold I. Davidson. *Foucault and His Interlocutors*. Trans. Catherine Porter. The University of Chicago Press, Chicago & London 1997 (1978), 149–150, 155, 170.

¹⁰⁰ SH2, 122–123; suomennosta muutettu.

¹⁰¹ DE2, 1604.

¹⁰² Ks. Bernauer, James W. & Mahon, Michael: ”The Ethics of Michel Foucault.” Ed. Gary Gutting. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, 146; Ingram, David: ”Foucault and Habermas on the Subject of Reason.” Ed. Gary Gutting. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, 236–238.

¹⁰³ Foucault väittää vuoden 1978 lopulla antamassaan haastattelussa tarkoittaneensa ihmisen kuolemalla juuri tätä (DE2, 894).

¹⁰⁴ Ks. esim. SH2, 119; DE2, 1172, 1181. On kuitenkin todettava Bernhard Waldenfelsin (2003, 23) tavoin, että hermeneutiikka toimii Foucault’lla osana subjektivaatioprosesseja, ei niiden teoreettisena perustana.

¹⁰⁵ SH2, 134–135.

¹⁰⁶ DE2, 1522. Foucault toteaa hivenen arvoituksellisesti, että vaikka hän ei juuri tunne *Olemista ja aikaa*, on Heidegger Nietzschen lisäksi se filosofi, jota hän on eniten lukenut. Hän tunnustaa, että Heidegger on vaikuttanut ratkaisevasti hänen filosofiseen kehitykseensä, eikä vähiten siksi, että Nietzschen ajattelu avautui hänelle vasta Heideggerin kautta: Heidegger ja Nietzsche yhdessä olivat hänelle ”filosofinen shokki”. Foucault lisää vielä, että hänelle on olemassa kolmenlaisia filosofeja: niitä, joita hän ei tunne, niitä, jotka hän tuntee ja joista hän puhuu, ja niitä, jotka hän tuntee ja joista hän ei puhu. (DE2, 1522.) Heidegger kuuluu epäilemättä viimeiseksi mainittuun kategoriaan.

¹⁰⁷ DE2, 1599.

¹⁰⁸ Varmaankin tunnetuin Foucault’ta hermeneutiikkaan suhteuttaneista kirjoittajista, Hubert Dreyfus, on pyrkinyt rinnastamaan Foucault’n vallan käsitteen Heideggerin olemisen käsitteeseen – mutta tavalla, joka ei ole onnistunut, koska Foucault’lla valta luonnehtii olemista, eikä siten ole yhtä kuin oleminen itse (ks. Dreyfus, Hubert L.: ”On the Ordering of Things. Being and Power in Hei-

degger and Foucault.” *Michel Foucault Philosopher*. Harvester Wheatsheaf, New York 1992, 80–95).

- ¹⁰⁹ Schrift, Alan D: ”Nietzsche’s French Legacy.” Bernd Magnus & Kathleen M. Higgins (eds). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 335, 352.

IHMISESTÄ TEKNOLOGIAAN - FRIEDRICH KITTLERIN MATERIALISTINEN MEDIAHISTORIA

Jussi Parikka

Siten ei tarvita oikeastaan minkäänlaista todistusta tälle teesille, että kaikki ymmärtäminen on kieliongelma ja onnistuu tai epäonnistuu aina kielellisyyden piirissä. Kaikki ymmärtämisen ilmiöt, käsittämisen ja väärinkäsittämisen, jotka rakentavat niin sanotun hermeneutiikan kohdetta, ovat kielen ilmiöitä.¹

Merkitys hermeneutiikan perustavana käsitteenä ja työ kirjallisuus-sosiologian perustavana käsitteenä molemmat unohtavat kirjoittamisen informaatiokanavana ja ne instituutiot, kuten koulut tai yliopistot, jotka kytkevät kirjat ihmisiin. Hermeneutiikka ei käsitellyt kirjaimen sananmukaista materiaalisuutta vaan teoksia ja traditioita, koska vain niiden sanottiin olevan historiallisia ja kykeneviä tuottamaan historiaa.²

”Sanoja sanoja sanoja”, huokaa Hamlet vastauksena Poloniuksen kysyessä, mitä tämä lukee. ”Sanat, sanat, sanat” lisääntyivät huimasti uuden ajan alussa, 1500-luvulta alkaen. Kirjoja ehdittiin painaa 1400-luvun aikana suhteellisesti enemmän kuin niitä oli käsin kopioitu koko keskiajan aikana. 1500-luvulla arvioidaan ilmestyneen 150–200 miljoon-

naa kirjaa. Gutenbergilainen painokirjaimien standardointi mahdollisti 1000 sivun päivävauhdin painamisessa.³

Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut automaattisesti kirjojen *leviämistä*. Kuten Hannu Salmi on huomauttanut, oleellinen infrastruktuuri laajamittaiselle painotuotteiden levittämiselle syntyi vasta 1600-luvun puolesta välistä alkaen, jolloin vakiintuivat muun muassa sanomalehdistö ja populaarikirjallisuus.⁴ Samalla kun sanat monistuivat ja levisivät, muutuivat ne pyhästä sanasta maalliseksi juoruiksi, kertomuksiksi, saduiksi ja eroottisiksi tarinoiksi.

Gutenbergilaisen painotekniikan aikaansaama kirjallisuuden räjähdysmäinen lisääntyminen muutti kirjallisuuden luonteen ohessa oleellisesti myös tiedon määritelmää. Saksalainen mediahistorioitsija Friedrich Kittler on huomionnut, miten tämä mediateknologinen uudistus ja populaarin lukemistavan syntyminen nosti esiin uusia ongelmia. Kirjat ja sanat tunkeutuivat 1700-luvulta lähtien myös muidenkin kuin eliitin arkipäivään, jolloin ”tällainen vaivaton lueskeleminen” aiheutti omat ongelmansa. Painetut kirjat olivat Kittlerin mukaan ennen kaikkea tallennusvälineitä ilman mahdollisuutta poistaa mitään niihin painettua, mikä johti kirjallisuuden yltiömäiseen lisääntymiseen:

Tästä johtuen kirjallisuuden ja tieteen oli pakko tarkistaa lähetys- ja vastaanottotekniikoitaan: luovuttiin oppineen eliitin sanatarkasta siteeraamisesta ja retorisista muistitekniikoista ja omaksuttiin tulkitseva käsittelytapa, joka vähensi painetun tiedon määrän vain olennaiseen. Tieteen viestintäjärjestelmissä tämä johti Humboldtin reformin jälkeen luentoihin ilman oheiskirjoja, seminaareihin, joissa harjoitettiin tulkintaa sekä sellaisen filosofian yleistymiseen yliopistoissa, jonka absoluuttinen ”henki” säilytti vain ”muistumia” niin kaikista aiemista tiedon muodoista kuin omasta peruskirjallisuudestaankin.⁵

Kirjallisuuden myötä syntyi siis tietty kirjoihin, niiden instituutioihin sekä lähetys- ja vastaanottokäytäntöihin kiinnittynyt kirjallinen ajattelutapa. Kittlerin kärjistyksen teränä on väite, että hermeneuttisen tulkittamisen metodi ja eetos syntyi *seurauksena* pakonomaisesta tarpeesta hallita alati kasvavaa kirjatulvaa. Tämä ajatus asettuu vahvasti poikkitehoin hermeneutiikan itseymmärrystä vasten, jonka mukaan ihminen on tulkitseva eläin ja hermeneuttisuus on universaali ihmisen olemistapa. Hans-Georg Gadamer (1900–2002) on oppi-isäänsä Martin Heidegge-

ria (1889–1976) seuraten esittänyt, että ymmärtäminen ei ole mikään spesifi metodi vaan eräs täälläolon (*Dasein*) olemistavoista.⁶ Gadamer onkin korostanut eroa nimenomaan 1800-luvun hermeneutiikkaan, jonka keskeisenä pyrkimyksenä oli hahmottaa hermeneutiikkaa yhtenä henkítieteiden, ts. humanististen tieteiden, metodologiana.

Tämä hermeneuttinen ”eetos” ohjaa pitkälti myös kulttuurihistoriallista tutkimusta, jonka teksteissä vilahtelevat sellaiset saksalaiseen traditioon viittaavat käsitteet kuin ”dialogisuus”, ”ymmärtäminen” ja ”horisonttien sulautuminen”.⁷ Ihminen oletetaan näissä implisiittisesti tulkitsijaksi, jonka perusuonteeseen kuuluvat muun muassa ”esiymmärrys” ja kielellisyys – molemmat hermeneuttisesta traditiosta tulevia käsitteitä. Tällä teesillä on haluttu muun muassa korostaa ajatusta ihmisestä aktiivisena merkitysten muodostajana, joka muokkaa itse maailmaansa ja elinpiiriään. Osaltaan tämä liittyy historiatieteen omaan keskusteluun. Perinteisempi poliittinen historia on myöntänyt toimijan arvon ainoastaan historian suurmiehille ja nähnyt tavalliset ihmiset vain staattisena massana, passiivisena historian taustana. Ajatus, että myös tavallinen ihminen on aktiivinen elinpiirinsä tulkitsija, on strategisesti oikeansuuntainen, mutta silti täytyy tarkasti eritellä, millaisille ontologisille oletuksille se perustuu.

Tässä artikkelissa haluan esittää, että gadamerilainen käsitys tulkinnasta ja kielestä universaaleina inhimillisinä kokonaisuuksina on epähistoriallinen ja siksi tarkennusta kaipaava. Tietenkin on huomioitava, että kritiikkini kohteeksi asettuu vain *eräs tulkinta* Gadamerin käsityksistä, joka kylläkin on esimerkiksi historiatieteissä suhteellisen vallitseva. Haluan artikuloida niitä erilaisia kielellisyyksiä ja tekstuaalisuuksia, jotka ovat riippuvaisia aina kunkin aikakauden erilaisista välitys-, tallennus- ja prosessointisysteemeistä eli mediateknologioista. Tämä tarkoittaa hermeneutiikan keskeisten käsitteiden (kieli, tulkinta, ihminen) kontekstualisoimista osaksi sosio-teknologisia valtasuhteita. Tällöin artikkelini tulee hahmottelemaan myös poststrukturalistista historiantutkimusta, jonka keskeisiä teemoja ovat valta, materiaalisuus, totaalisuuden ja tradition vastaisuus sekä rakentuneisuus.⁸ Erityisesti Friedrich Kittler on kiinnittänyt huomiota siihen, miten usein annetuksi oletetut kykymme kuten havainto, ajattelu ja kieli ovat itse asiassa hyvinkin historiallisesti muuttuvia, ja niitä sääntelevät erilaiset sosio-

teknologiset valtakootteet. Kieli, tulkitsija ja ymmärrys eivät voi olla minkään universaalien tulkinnan teorian rakennuspalikoita, koska ne itse ovat vailla perusteita: universaalit eivät selvennä mitään, ne itse on eksplikoitava, purettava auki. Nämä hermeneuttisen teorian perustavat käsitteet ovat kittleriläisen käsityksen mukaan ainoastaan efektejä tietystä institutionaalisesta ja teknologisesta systeemistä, joka synnytti mm. järkevän tekstin ja sen tulkinnan vastinparin. Haluankin esittää hermeneutiikkaa kohtaan Kittlerin mediateknologisen ja historiallittavan kritiikin, jonka mukaan hermeneutiikka oli tietty 1800-luvun mediaympäristöön soveltunut tulkitsemisen laji eikä siten voi korottaa itseään universaaliksi tulkinnan metodiksi. Gadamerin mukaan kielen taustalla piilee yleisempi kielellisyyden (*Sprachlichkeit*) periaate, mutta Kittlerin kritiikin mukaan tämä yleinen periaate on johdettu spesifistä 1800-luvulla vallinneesta kielen käsityksestä.⁹ Artikkelini yleisempi tarkoitus on tuoda humanististen tieteiden huomioon kysymykset teknologian vaikutuksesta arkipäiväämme. Kulttuurimme ei koostu vain ihmisten välisistä sosiaalisista ja merkityksellisistä suhteista vaan entistä laajemmassa määrin koneista, keinotekoisuudesta ja muista ”epäinhimillisistä” asioista. Laajemmaksi kysymykseksi asettuu: pystyykö tätä kulttuurin tilannetta hahmottamaan hermeneutiikan käsitteillä.

Heidegger ja ymmärtäminen eksistentiaalina

Gadamerin lähtökohta on pitkälti Martin Heideggerissa ja tämän massiivisessa *Sein und Zeit* -teoksessa (1927, suom. *Oleminen ja aika*, 2000) esittämässä ajatuksessa, että ymmärtäminen on alkuperäisen olemisen rakentava tekijä. Tätä on tavattu hahmottaa eräänlaisena ontologisena käänteenä hermeneuttisen ajattelun historiassa: 1900-luvun myötä tapahtui ”siirtymä epistemologisesta ja metodologisesta hermeneutiikasta eksistentiaalis-ontologiseen hermeneutiikkaan”.¹⁰ Hermeneutiikka 1800-luvulla tarkoitti sen kysymistä, millaisessa tilanteessa ymmärtäminen ylipäätään on mahdollista. Ymmärtämisen mahdollistamiseksi esimerkiksi Friedrich Schleiermacher (1768–1834) konstruoi ajatukset tekijästä luojana ja taideteoksesta ilmauksena tekijän luovuudesta; teos käsitettiin orgaaniseksi kokonaisuudeksi, joka noudattaa

omia sisäisiä lakejaan.¹¹ Tämä sisälsi tietenkin sen ajatuksen, että vaikka tulkintoja voi olla lukematon määrä, niiden ohjaavana horisonttina on kuitenkin jokin pysyvä, staattinen teos, mikä sitoo tulkintojen totuudellisuutta.

Metodologian ja tulkitsemisen ehtojen sijasta Heidegger kääntyi ajattelemaan ihmisen olemistapaa. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger hahmottelee ymmärtämisen keskeiseksi ihmisen eksistentiaaliksi eli olemisen tavaksi: ihminen on ymmärtävä olento, ymmärrys on ihmisen tapa olla maailmassa. Tästä Heidegger jatkaa, että tulkinta on oleellinen osa tätä olemista ymmärryksenä:

Ymmärtämisen luonnostamiselle on oma mahdollisuutensa; se voi kehittyä. Kutsumme ymmärtämisen kehittymistä *tulkitsemiseksi* {*Auslegung*}. Tulkitsemisessa ymmärtäminen omaksuu ymmärtäen sen minkä on ymmärtänyt. Ymmärtäminen ei tule tulkitsemisessä miksiäkään muuksi, vaan omaksi itsekseen. Tulkitseminen perustuu eksistentiaalisesti ymmärtämiseen, joka ei synny tulkitsemisesta. Tulkitseminen ei hanki tietoa siitä, mitä on ymmärretty, vaan työstää edelleen ymmärtämisessä luonnostettuja mahdollisuuksia.¹²

Näillä ajatuksilla täälläolon ymmärtämiseen ja tulkintaan perustuvasta luonteesta Heidegger pyrkii esittämään, että ihminen on aina maailmassa, avautuu maailmaan, mukautuu sen olemiseen.

Gadamer korostaa, että tulkitseminen ja ymmärtäminen mahdollistuvat kielellisyyden universaaliuden avulla. Ihminen voi hänen mukaansa toimia ainoastaan kielen piirissä: ihminen *on* kielen myötä. Ymmärtäminen (*Verstehen*) ja kommunikaatio (*Verständnis*) omaavat yhteisen etymologian saksankielessä, millä Gadamer haluaa korostaa kielen ihmisiä yhdistävää luonnetta keskusteluna, dialogina ja yhteisöelämänä. Hermeneuttista ymmärrystä luonnehtii Gadamerin mukaan sen käsittäminen olemisen elementtinä eikä teoreettisen tiedon kohteena. Ensisijaista ymmärtämisessä on esimerkiksi työkalun kohtaaminen merkityksellisenä, käytännöllisenä elementtinä, mikä viittaa ihmisen ensisijaiseen ontologiseen statukseen maailmassa olevana olentona, kuten Heidegger huomautti.¹³

Mutta mitä on tämä universaali kieli, mikä yhdistää ihmisiä ja maailmaa? Jarkko Tontti esittää Gadamerin perusteluina, että tämä universaalius ainoastaan korostaa neutraalin tarkkailijan aseman mah-

dottomuutta:¹⁴ olemme kaikki osa yhteistä kieltä, eikä siten voi olla ns. yksityiskieltä – yksityistä maailmaa – joka olisi täysin suljettu muilta. Tämä ei kuitenkaan perustele, miksi juuri *yksi tietty universaali kielellisyys* auttaisi meidät voittamaan kommunikaatioesteet ja takaisi ymmärtämisen mahdollisuuden. Sen sijaan, että Gadamer tarjoaisi tässä tukevan filosofisen perustelun tulkinnan teorialle, kompastuu hän kohottamaan 1800-lukulaisen ajatuksen kielellisyydestä universaaliksi idealistiseksi periaatteeksi. Kieli ja sen sosiaalisuus määrittävät ihmisten ajattelua, mutta mikä määrittää kieltä. Mediateknologiat, vastaa Friedrich Kittler.

Kirjoitus diskurssiverkostoissa

1800-luvulla todennäköisesti kärsittiin kipeistä ranteista. Kirjoitus tarcoitti käsinkirjoitusta, kyyristymistä pöydän ääreen, usein riittämätöntä valaistusta, mikä asetti omat rasituksensa silmille. Kädet ja silmät olivat 1800-luvulla kovilla. Näiden fyysisten seikkojen ohessa 1800-luvun kirjoituksen maisemaa leimasivat metafysiset ajatukset koulutuksesta ja kehityksestä (*Bildung*), omaelämäkerrasta ja jatkuvasta maailmanhistoriasta, jotka kaikki omassa ylevässä idealistisuudessaan ovat samaa ilmiötä kuin käsinkirjoituksen jatkuva ja orgaaninen yhtenäisyys.¹⁵ Tämä Friedrich Kittlerin ajatus on poleeminen ja perustuu vahvaan historiallistavaan käsitykseen, että niin kieli ja kirjoitus kuin ihminen ajatteleluineen ja aisteineen muotoutuvat mediateknologioiden mukaisesti. Eli kieli, kirjoitus ja ihminen – hermeneuttisen tulkinnan teorian peruskäsitteitä kaikki – ovat seurauksia, eivät lähtökohtia. Laajemmin tämä näkemys on keskeisin saksalaista mediatiedettä (*Medienwissenschaft*) leimaava piirre. Tässä suuntauksessa keskitytään ihmistä ja tämän havainnon ja ajattelun prosesseja muotoilevien mediateknologisten kontekstien selvittämiseen.

E erityisesti kirjoitusta ja mediateknologioita tutkineen Kittlerin keskeinen käsite tässä suhteessa on diskurssiverkosto (*Discourse Networks, Aufschreibesysteme*), mikä juontuu tuomari Daniel Paul Schreberin (1842–1911) muistelmista 1900-luvun alkupuolelta. Schreber oli paranoidin skitsofrenian kuuluisin tapaus, ensin tohtori Flechsigin ja sit-

temmin Sigmund Freudin (1856–1939) analysoima henkilö, joka kärsi pahoista todellisuuden hahmottamisen vaikeuksista. Diskurssiverkosto tai alkuperäiselle saksalaiselle käsitteelle uskollisemmin ”notaatiojärjestelmä / muistiinpanojärjestelmä” esiintyy systeeminä, joka tarkkailee ja merkitsee muistiin kaiken Schreberin elämästä:

Vuosien ajan kaikki ajatukseni, lauseeni, tarpeeni, kaikki hallussani olevat ja ympärillä olleet esineet, ihmiset joiden kanssa olen ollut tekemisissä jne. ovat muistiin tallennettuina kirjoissa tai muissa muistiinpanoissa. En voi olla varma, kuka tämän kirjoittamisen hoitaa. Koska en voi kuvitella Jumalan kaikkivoipuuden olevan vailla älykkyyttä, oletan että tätä muistiin panemista hoitavat ihmismuotoiset olennot kaukaisilla taivaallisilla kappaleilla – – mutta ilman älykkyyttä; niiden käsiä johdetaan automaattisesti säteiden avulla, jotka ohjaavat muistiinpanemista siten, että nämä säteet voivat myöhemmin katsoa, mitä on kirjoitettu.¹⁶

Diskurssiverkosto tarkoittaa siis muistiinpanojärjestelmää, joka viittaa teknologioiden ja instituutioiden verkostoon, joiden avulla kulttuuri valitsee, tallettaa ja prosessoi sille tarkoituksenmukaista raakadataa. Kittlerin jaottelu ”diskurssiverkosto 1800:aan” ja ”1900:aan” tuntuu ensisilmäykseltä jäykältä yleistykseltä, mutta se pitää ymmärtää luotuna filosofisena käsitteenä, ei empiirisenä historiatieteellisenä rajauksena. Diskurssiverkosto 1800 ei esimerkiksi tarkoita vuosien 1800–1899 väliin jäävää aikakautta, vaan se viittaa tiettyyn instituutioiden, ruumiillisuuksien ja teknologian järjestymisen tapaan, joka ei identifioitu 1800-luvun kanssa vaikka se sitä osaltaan määrittääkin.¹⁷

Termi ”diskurssi” juontuu Michel Foucault’lta (1926–1984), joka oli Kittlerin ajatuksille läheinen. Foucault’n diskurssianalyysin keskeisenä teemana voidaan hahmottaa tarve ”rekonstruoida ne säännöt, joiden mukaan aikakauden aktuaaliset diskurssit organisoitaisiin, jotta niitä ei suljettaisi pois esimerkiksi hulluutena”.¹⁸ Foucault’n ”arkeologisen kauden” keskeinen käsite ”arkisto” viittaa silloin niihin apriorisiin sääntöihin, joiden mukaan aikakauden aktuaaliset ilmaukset mahdollistuvat. Arkeologinen taso tarkoittaa pitkälti sitä koneistoa, mikä tuottaa tietynlaisia lopputuloksia (ajatuksia, kokemuksia, tunteita, tietoa, käsitteitä jne.) mahdollistaen joitakin, sulkien kokonaan pois toiset.¹⁹

Foucault’laisesta positioista seuraa myös, että kunkin aikakauden

tulkinnan menetelmät ovat riippuvaisia yleisemmästä koodistosta, joka sanelee tarkoituksenmukaisuuden, järkevyyden ja ymmärrettävyyden ehdot. Kittler on kannassaan vielä radikaalimpi ja kritisoi myös Foucault'ta tiettyjen historiallisten apiorisuuksien unohtamisesta, jotka syntyvät mediateknologioiden myötä. Foucault nimittäin tutkii vain kirjallisia lähteitä, tekstuaalisia jälkiä ja kirjastoista löytyviä vihjeitä, mihin Kittler huomauttaa, että ”kaikki kirjastot ovat diskurssiverkostoja, mutta kaikki diskurssiverkostot eivät ole kirjoja”.²⁰ Diskurssiverkostot eivät siis muodostu välttämättömyydellä *kirjoitettujen* lauseiden mukaisesti vaan myös muiden teknologisten medioiden vaikutuksesta. Kirjalla ja kirjoitetulla sanalla on kyllä ollut etuoikeutettu asema länsimaisessa kulttuurissa, mutta sähköisten medioiden vaikutus tallennus-, välitys- ja prosessointikykyyn tulee myös huomioida: siinä missä Foucault käsitteli ainoastaan skriptografian ja typografian kysymyksiä, nousee materialistisemmän tutkimuksen agendalle sähköisen ja sähköistetyt kirjoituksen teknologiat.²¹

Kittlerille kirjallisuus ei ole merkityksen synnyn aluetta, vaan konkreettinen informaatiojärjestelmä, tapa verkostoitua ja institutionalisoitua. Kirjallisuus mediaverkostona pyrkii itse määrittelemään omat ehtonsa ja sen, mikä näyttää merkitykselliseltä. Samalla se pyrkii määrittelemään lähettäjä- ja vastaanottajapositioneiden kulttuuriset ja sosioteknologiset paikat eli Tekijän ja Lukijan asemat. Kittler ehdottaa, että sen sijaan, että keskittyisimme kirjallisuuden teoksiin ja traditioihin – kuten hermeneutiikka – meidän tulisi keskittyä kirjainten materiaalisuuteen, niiden kanavointikykyyn ja tapaan synnyttää tietynlainen verkosto ja ajattelun kenttä.²²

Hermeneutiikka on siis esitetyn mukaan kontingentti historiallisesti determinoitu ajattelutapa, jolla on omat mediateknologiset a priorinsa ja diskurssiverkoston muotoilemat ehtonsa. ”Merkityksen” tasoa edeltää teknologisten muutosten kerros, ja mediateknologioista tulee ajattelun, tulkinnan ja havainnon tiedostamaton.²³ Mutta millaisessa diskurssiverkostossa hermeneutiikka konkreettisesti sai alkunsa?

Gadamer ja äidin suu

Kittlerin mukaan hermeneutiikan itsevarmuus omasta universaaliudesta syntyi 1800-luvulla, kun kirjoituksesta tehtiin elementti, joka sitoi yhteen heterogeeniset maailman osaset ja ihmiset. Tämän kirjoitustavan perustana eivät olleet materiaaliset merkitsijät (*signifiers*) vaan niiden oletetut viittaussisällöt, merkitykset (*signifieds*). 1800-luvun diskurssiivikoston muodosti ajatus kirjoituksen taustalla piilevistä merkityistä, jotka takasivat merkitysten jatkuvuuden erilaisissa materiaalisissa muodoissa. Merkitykset olivat käännettävissä toisille kielille ja toisille materiaalisille merkkijärjestelmille, mikä tuo esiin 1800-luvun ajatuksen sisällön (*Gehalt*) ensisijaisuudesta suhteessa materiaaliseen merkitsijään.²⁴

Merkityksen jatkuvuus manifestoitui konkreettisesti käsinkirjoituksen kautta. Käden virtaava liike ylläpiti ajatusta merkittyjen jatkuvuudesta. Kittlerin mukaan tämä konkretisoitui Heinrich Stephanin kirjoitusuudistuksessa 1800-luvun alun Saksassa, jolloin muun muassa kiinnitettiin erityistä huomiota kirjainten kauniiseen yhdistymiseen toisiinsa. Erityistä huolta asetettiin isojen ja pienten kirjainten linkittymiseen, jolla taattiin kirjoituksen ideaalinen jatkuvuus ja joka puolestaan takasi omaelämäkerrallisten tekstien orgaanisen jatkuvuuden – kuin myös niiden kirjoittajan elämän orgaanisen jatkuvuuden. Käsinkirjoittaminenkin näyttäytyy siten teknologiana ja erityisesti minäteknologiana.²⁵ Asettumalla osaksi käsinkirjoittamisen teknologista systeemiä subjektista muodostuu jatkuvuuden merkittyjä käyttävä ja jatkuvuutta tuottava toimija. Minäteknologiat ovat niitä teknologioita, joiden avulla koulimme ruumistamme – ja käytöstämme, ajatuksiamme, havaintojamme – siten, että ne asettuvat tiettyyn laajemmasta näkökulmasta käsin määrittyvään positioon, tilaan.²⁶ 1800-luvulla Nainen suljettiin ulos kirjoittamisen positioista kirjoitusta mahdollistavaksi ”muusaksi” tai äidiksi, joka oraalisuudellaan eli opettamalla lukemaan mahdollisti pojille äänen. Pojille ja miehille varattiin siten kirjoittajan ja Tekijän positio. Kirjoitus juontui lukemisesta ja lukeminen juontui kuuntelemisesta, mikä Kittlerin mukaan tarkoittaa kaiken kirjoituksen käännettävyyden mahdollisuutta. Äidin ääni (*Mutters Mund, Mother's mouth*) opetti kielen, joka pisti poikansa kirjoittamaan – kääntämään Luonosta (Äidistä) kirjoitukseen ja kulttuuriin.²⁷

1800-luvun käsitys kielestä ja kirjoituksesta perustui oraalisuuteen: puhuttu kieli oli alkuperäinen kieli, josta kirjoitus juontuu. Tämä sama juonne on säilynyt osittain jopa Gadamerinkin teksteissä, kun tämä ajattelee, että kirjoitus viittaa jo sanottuun. Tietenkään Gadamerin kanta ei ole näin yksinkertainen, vaan hän kirjoittaa:

Kirjoitus on enemmän kuin sanotun toistamista painettuna. Kaikki mikä konkretisoituu kirjoituksessa, viittaa takaisin siihen, mitä alun perin sanottiin, mutta sen täytyy samanarvoisesti katsoa eteenpäin, sillä kaikki mitä on sanottu on aina suunnattu eteenpäin ymmärtämiseen ja tämä pitää sisällään toisen itsessä.²⁸

Avoin keskustelu etenee ymmärtämisen etsimisenä yhteisen horisontin ja taustan muodossa, mutta kirjoituksessa tuo aktiivinen yhteyden etsiminen häviää, koska kirjoituksen konteksti on etukäteen määräämätön. Siksi Gadamerin mukaan tarvitaan ”ymmärtämisen virtuaalinen horisontti”, joka mahdollistaa alkuperästään irrotetun tekstin ymmärtämisen sillä tavalla kuin kirjoittaja olisi sen halunnut tulla ymmärrettäväksi. Lukeminen ja ymmärtäminen tulee kierrättää tekstin alkuperän kautta, sen synnyn kautta, mikä Gadamerillakin tuntuu ainakin idealistisella tasolla viittaavaan oraaliseen keskustelutilanteeseen.²⁹

Gadamerin kielikäsite on siis kiinni suussa, 1800-luvussa ja keskustelussa. Kielellisyyden ja siten ymmärtämisen perusmuodoksi esitetään oraalista kommunikaatiota, josta esimerkiksi painokirjaimin julkaistu kirjoitus osaltaan juontuu. Tällöin jää huomioimatta hermeneutiikan spesifi tausta: Gadamer syntyi vuonna 1900, mutta hänen ajatuksensa ovat oleellisesti muotoutuneet diskurssiverkosto 1800:n mukaan, mikä tarkoittaa luottamusta merkityksen jatkumiseen materiaalien ilmaisujen alla, minkä kielen perimmäinen oraalisuus takaa. Gadamerinkin tekstin synnyttäjänä on äidin ääni.³⁰

Epäily kohdistuu kysymykseen, voiko käsitys ymmärryksestä ja kielestä perustua ainoastaan yhteen universaaliksi nostettuun oletukseen kielellisyydestä, joka tuntuu unohtavan materiaaliset ennakoheutensa ja luottamaan ainoastaan niiden takana sijaitsevaan merkittyjen tasoon? Se, mitä esitän poststrukturalistiseksi historiankirjoitukseksi, ei voi unohtaa kirjoituksen materiaalista ilmiä, kirjoituksen syntytaustaa tai kirjoituksen teknologioita. ”Kirjoitusvälineemme vaikuttavat aja-

tuksiimme”³¹ on eräs niistä Kittlerin useasti siteeraamista Nietzschen ajatuksista, jonka mukaan me synnymme vasta (media)teknologioiden suhteen. Ihminen on Kittlerille ainoastaan ”niin sanottu ihminen” (*der Sogenannte Mensch*), millä hän korostaa sitä, kuinka käsityksemme ihmisyydestä ja tämän perustavista ominaisuuksista – ajattelusta, älystä, kommunikaatiosta jne. – eivät ole universaaleja kykyjä vaan mediateknologioiden myötä aktivoituvia ja korostuvia teemoja, jotka vaihtelevat ajan ja teknologian myötä: ”media determinoi tilanteemme”.³² Kittleriläinen poststrukturalistinen radikaali tutkimus kyseenalaistaa sellaiset ideaaliset yksiköt, jotka kohotetaan universaaleiksi selityksiksi, vaikka ne itse kaipaivat selitystä ja taustaa. Tarkoituksena on kartoittaa kulttuurissa toimivien sosio-teknologisten valtasuhteiden verkostoja.

1900: hulluus ja uudet mediat

Gadamer siis syntyi vuonna 1900, mutta käsitteellisesti kuului diskursiiviverkosto 1800:aan. Diskursiiviverkosto 1900 on nimittäin hylännyt käsinkirjoituksen, jatkuvuuden ja merkityksen ja ottanut tilalle kirjoituskoneen, eron ja hulluuden. Samalla kirjoituksen luonne muuttui radikaalisti käsinkirjoituksesta konekirjoitukseksi.

Kittleria seuraten tämän kirjoituksen ja ajattelun muutoksen voidaan nähdä kristallisoituvan kirjoituskoneen mediateknologisessa luonteessa. Kirjoituskoneen toisistaan erotettujen kirjainten myötä karisee myös merkityksen jatkuvuuden diskursiivinen efekti. Kirjoituksen jakaminen erillisiin kirjainyhdistelmiin – QWERTY- tai AZERT-mallien mukaisesti – pakotti niin sanotun ihmisen suhtautumaan myös kirjoitukseen erillisesti ja hajanaisesti. Kirjoitus jää pelkäksi kirjoitusharjoitelmaksi, sanojen sommitelmaksi, mikä ei laajene kirjaksi, teokseksi tai genreksi, jotka ovat niin oleellisia perinteisemmälle kirjoitus- ja merkityskäsitteelle.³³ Yhtenäisen monografian korvaa rönsyilevä, rihmasto-*polygrafia* tai *heterografia*.

Esimerkiksi teknologian tutkimuksen keskeinen hahmo Marshall McLuhan (1911–1980) huomioi jo 1960-luvulla, kuinka teknologiat vaikuttavat ajatteluamme ja kirjoituskone muuttaa maailmasuhdetamme, mutta Kittler kärjistää McLuhanin teoriaa vieläkin oma-

peräisemmäksi.³⁴ Spatiaalisesti erotetut merkit olivat kirjoituskoneen todellinen innovaatio. 1800-luvun diskurssiverkoston käsinkirjoituksen jatkuva luonnosta kulttuuriin tapahtuva merkitysten välittäminen vaihtui mekaaniseksi valitsemisen operaatioksi ennalta määrättyistä kirjaimista. Kirjaimet olivat standardoituja, ja kirjoittajan tehtäväksi jäi ainoastaan kehitellä niistä erilaisia yhdistelmiä ja muodostelmia.³⁵ ”Gutenbergin aikakausi” levisi kulttuuriin laajemmin vasta henkilökohtaisemman kirjoituskoneen myötä.

Sen sijaan, että diskurssiverkosto 1900:ssa kirjoitettaisiin enää merkityksiä ja jatkuvuuden kaaria, siinä *kaiverretaan* merkkejä. Tämä tarkoittaa kirjoituksen muodostavien elementtien oleellista käsitteellistä muutosta. Jatkuvasta merkityksestä siirrytään kirjoitusharjoitelmien, kirjoituksen palasiin, fragmentaarisiiin merkitysten esiintymisiin ja katoamisiin. Tulkitsijan ja Tekijän inhimillisistä hahmoista siirrytään niin sanottuun ihmiseen, mikä korostaa sitä, että ihminen asettuu enää vain osaksi teknologista kirjoituksen apparaattia. Tämä kiteytyy 1900-luvun keskeisessä kirjoituksen muodossa eli alitajunnan kirjoituksessa: ”Johtuen sen singulaarisesta suhteesta paikkaan, merkitsijästä tulee ruumiin kaiverrusta. Ymmärtäminen ja tulkinta ovat avuttomia tiedostamattoman kirjoituksen edessä, joka sen sijaan, että esittäisi subjektille jotakin tulkittavaksi, tekee subjektin siksi mitä se on.”³⁶ Tämä korostaa hermeneuttisen tutkimusagendan päällelleen asettamista. Sen sijaan, että lukija tekstin keskipisteenä vain tutkisi, mitä kynä on kirjoittanut, miten teknologia toimii ja miten ihminen muodostuu, asettuu se kokonaissysteemin tuotteeksi, kirjoituksen ja kaiverruksen materiaaliksi ja teknologioiden muodostelmaksi. Teknologiat eivät synny ihmiselle ja ihmisten käytettäväksi, vaan ihminen on niiden muodostamalle systeemille vähintään rakenteellinen osa. Ajattelen tässä teknologian käsitteellisesti aina teknologiseksi *järjestelmäksi*, joka muodostuu itse materialistisen teknologian lisäksi sosiaalisista ja niin sanotusti inhimillisistä osasista. Vaikka usein teknologia määrittää välineelliseksi toiminnaksi ja keinoksi muokata luontoa, haluan korostaa teknologian ihmisen ylittävää luonnetta. Teknologia ei ole vain ihmisen väline ja ilmaus, vaan myös jotakin a-humanistista, joka määrittää ihmistä. Poststrukturalistisen ajattelun keskeiseksi teemaksi voidaan nähdä, miten ”ihminen” muodostuu valtasuhteissa. Kittler asettuu osaksi tätä

perinnettä mutta korostaen, että myös teknologiset systeemit vaikuttavat oleellisesti kulttuuristen käsitteidemme muodostumiseen.³⁷

Ajatus näiden ”hulluuden tekstien”, kuten esimerkiksi Daniel Paul Schreberin muistiinpanojen, hermeneuttisesta tulkinnasta, joka etsii niistä merkityksellisyyden periaatetta, tuntuu absurdilta. Schreberin teksti – ja esimerkkejä löytyisi useita muitakin, vaikkapa 1900-luvun dadaismi, surrealismi jne. – häilyy merkityksellisyyden rajalla ja tuo esiin kirjoituksen muuttuvan luonteen. Kuten aikaisempi Schreber-sitaatti ilmaisi, kirjoitus on kaiverrusta, muistiinpanemista, joka itse pyrkii kontrolloimaan myös ihmistä systeemin osana ja tämän kautta tulkintamodejaan. Koska diskurssiverkostot 1800 ja 1900 ovat ennen kaikkea käsitteitä, jotka eivät representoi empiiristä todellisuutta, voidaan todeta niiden limittyvän toisiinsa myös nykypäivänä. 1800-luku on siten vielä joukossamme ainakin eräänlaisena reliikkinä, mutta ongelmana on, ettei se pysty nostamaan esille kirjoitukseen sisältyvää kaiverruksen ja vallan elementtiä. Siksi Kittler kokee nykyajan koneellisen kirjoituksen tietystä mielessä itselleen läheisemmäksi. Tämän voi muotoilla myös niin, että hermeneuttiset käsitteet eivät pysty nostamaan oleellisia osia esiin 1900-luvun kirjallisuudesta ja kulttuurihistoriasta.

Diskurssiverkosto 1900:n epäinhimillisyyden, ihmisen muodostumisen osaksi koneellista, voidaan nähdä liittyvän psykofysiologisen tutkimuksen saamaan asemaan 1800-luvulla. Kittler huomauttaa, että kantilaisen apperception yhtenäisyys hajosi lähestyttäessä 1800-luvun loppua uusien tieteellis-institutionaalisten ihmiskäsitysten myötä. Kantille ”minä ajattelen” oli pakollinen seuralainen kaikkien subjektin muodostamien representaatioiden rinnalla. Ajatteleva yhtenäinen minä syntyi tämän hahmottaessa aisteillaan maailmaa. Mutta 1800-luvun fysiologisen tutkimuksen myötä tämä yhtenäisyys hajosi erilaisiksi alatoiminnoiksi, jotka pystyttiin lokalisoimaan eri aivojen lohkoihin ja mekaanisesti käsitettyihin ruumiin osiin.³⁸ Yhtenäinen ja kontempoiloiva minä hajosi siten mitattavaksi ärsykepiiriksi, joka ei eronnut häntä mittaavista koneista, joiden erilaiset versiot täyttivät myös arkipäivän. Koneellisen kirjoituksen vaikutus ihmisen muodostuksessa mahdollistui sitä edeltävien psykofysiologisten käsitysten myötä, joiden avulla ihminen pystyttiin ”hajottamaan osiinsa” mekaanisesti toimivaksi ja kontrolloitavaksi teknologiseksi komponentiksi. Tämä merkitsi radikaal-

lia muutosta ihmisen käsitteessä, millä oli seuraamuksensa. Esimerkiksi ajattelu ja havainto eivät enää olleet ihmisen etuoikeutettua aluetta.³⁹

Samanlaisen kuoliniskun tuntuvat tarjoavan digitaaliset teknologiat. Psykofysiologia ja mekanistiset teknologiat paloittelivat ihmisen, ja digitaaliset teknologiat tuntuvat kokoavan palaset yhteen mutta eri logiikkaa noudattaen kuin diskurssiverkosto 1800:n jatkuvuus. Mediatutkija Lev Manovich on argumentoinut, että 1900-luvun lopulta alkaen keskeisimmäksi länsimaisen mediakulttuurin kulttuuriseksi muodoksi on noussut tietokanta (*database*), joka edustaa erilaista organisaatiotyyppiä niin ajattelulle, havainnolle, muistille ja ihmiselle yleisestikin. Tietokoneet ja digitaaliseen teknologiaan pohjautuvat tallennusmenetelmät mahdollistavat jättimäisten datamäärien tallettamisen muotoon, joka on potentiaalisesti jatkuvasti manipuloitavissa. Digitaalinen media hävittää periaatteessa eri mediamuotojen väliset erot ja mahdollistaa nollien ja ykkösten tietokoneelliseen muotoon tallennetun informaation muokkaamisen, yhdistelemisen ja järjestelyn mitä erilaisempien periaatteiden mukaan. Manovich nostaakin esille, että narratiivi ja jatkuvan merkityksen etsiminen on ainoastaan yksi tapa järjestää tämä heterogeeninen datamassa; esimerkiksi Internetin WWW-sivujen logiikka on perusteiltaan anti-narratiivista.⁴⁰ Merkityksellä ei tässä skeemassa ole ainkaan perustavaa sijaa: tietokannan logiikka korostaa, että ensisijaista ovat tallentamisen periaatteet, jotka eivät noudata kielellisten merkitysten tarpeita, vaan raakaa valinnan logiikkaa. Tärkeämpää kuin kysymys merkityksestä on se tosiasia, että kirjoitus (tai kuva tai ääni) on.

Kittler on halunnut korostaa, että tietokoneteknologiat ja niiden digitaalisuuteen perustuva koodisysteemi ovat tuhansien vuosien aikana kehittynyt ajatusjärjestelmä ja teknologinen systeemi. Siten sellaisen *ymmärtäminen* on keskivertoihmiselle, ammattilaisellekin, käytännössä mahdotonta. Kittler ehdottaakin, että jo pelkästään tästä syystä ymmärtämisen käsite on huono kun yritetään eksplikoida digitaalisen kulttuurin toimintamekanismeja ja -suhteita.⁴¹

Kommunikaatio jumalallisen viestin välityksenä

Hermeneuttinen universaaliuden korostus johtaa helposti dogmaattisuuteen. Hermes, jumalien sanansaattaja, on jäänyt myös hermeneuttisen tulkinnan teorian pyhimykseksi tavalla, joka tulisi kyseenalaistaa. Gadamerille oikeudellinen tulkitseminen esiintyy myös muun tulkitsemisen mallina aivan kantilaiseen tapaan:

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.⁴²

Tulkitseminen on lainkäyttöä, kuten Jarkko Tontin Gadamer-luonnehdinnasta käy selville. Gadamerilla tämä näkyy muun muassa uskollisuutena traditiota, jo asetettua kohtaan. Yhdeksi hänen ajattelunsa keskeiseksi teemaksi, minkä historia-aineet ovat ilolla ottaneet vastaan, on noussut valistuksen tradition vastaisuuden vastaisuus. Kant on nähty valistuneen kriittisen filosofian esi-isänä tämän julistaessa ”sapere aude”, ”uskalla olla viisas”.⁴³ Ajattelun ohjenuoraksi tuli oman kriittisen järjen käyttäminen suhteessa traditioiden (etusijassa kristillisen) esittämiin ikuisiin totuuksiin.

Gadamer kuitenkin esittää, että kaikkien ennakkoluulojen hylkääminen on itsessään vääränlainen ennakkoluulo. Ennakkoluulot ovat nimittäin juuri se, mistä me yksilöinä koostumme.⁴⁴ Tällä Gadamer haluaa perustellusti tuoda esille, että ihminen elää oloissa, jotka eivät ole hänen itsensä tekemiä. Emme voi päästä omien ennakkokäsitystemme herraksi, koska ne ovat eräällä tavalla juuri se ilma, mitä ajattelumme hengittää.

Periaatteellisesti Gadamer etenee oikeilla jäljillä, mutta hänen kantansa johtaa konservatiiviseen ja dogmaattiseen ajatukseen, jonka mukaan emme voi hypätä historiamme ulkopuolelle, mikä kuitenkin on muutoksen oleellisin ulottuvuus. Jo Gadamerin oppi-isälle Heideggerille traditio oli keskeinen kysymys. Heideggerin mukaan: ”Täälläolo

voi paljastaa, säilyttää ja nimenomaan jatkaa traditiota. Tradition paljastamiseen ja sen avaamiseen, mitä ja miten traditio 'välittää', voidaan tarttua itsenäisenä ongelmana.⁴⁵ Heidegger kuitenkin jatkaa huomioimalla, miten traditio voi olla estävä voima, joka tyypistää täälläolon omaehtoista kysymistä ja ajattelua. Siksi tarvitaan traditiota destruktiivisesti, joka on tapa kartoittaa, miten traditiota tulisi lähestyä, miten sieltä tulisi poimia positiiviset ja edistävät mahdollisuudet. Toisin sanoen ainakin Heideggerin käsitys tradition positiivisuudesta perustuu ajatukseseen, että traditio on aina konstruoitava, jotta se olisi efektiivinen: traditio on käytävä läpi tietty seula, joka kriittisesti poimii sieltä sen, mikä on välittämisen arvoista. Tietenkin tämä käsitys on vaikuttanut myös Gadamerin ajatteluun.

Hermeneuttisen kannan mukaan sen lisäksi, että tulkinnassa pitäisi ottaa huomioon ympäröivä yhteisö, tulee ottaa huomioon menneet yhteisöt eli perinne. Keskeiseksi kummassakin tapauksessa muodostuu Gadamerin muotoilema kommunikaation (*Verständnis*⁴⁶) ja ymmärtämisen (*Verstehen*) yhteys. Ymmärtäminen tarkoittaa siten jonkin jakamista yhdessä⁴⁷, jolloin ymmärtämisestä ja tulkinnasta ymmärtämisen perustana tulee oleellinen yhteisöelämän piirre – piirre, jonka Gadamer olettaa universaaliksi.⁴⁸ Tällainen konsensuaalisen yhteisöllisyyden ja ymmärtämisen viritelmä määrittää hermeneuttisen tulkinnan eetosta tavalla, mikä, paradoksaalista kyllä, tekee siitä dogmaattista ”jumalan sanan välitystä”, koska kysymykset kommunikaatiota välittävistä valtamekanismeista jäävät koskettamatta. Jos ymmärtäminen toisilleen vieraiden entiteettien välillä päättyy niin sanotusti yhteiseen ymmärrykseen, horisonttien sulautumiseen, niin minkä institutionaalisten, teknologisten ja valtapositioiden välittämänä tuo sulautuminen tapahtuu?

Mikä tällaisesta konsensuaalisesta tulkinnan teoriasta jää huomioimatta, on se tosiseikka, että kommunikaatio ei kommunikoi eivätkä mediat medioi. Tämä tarkoittaa, että kommunikaatiokanavat ja mediat eivät ole neutraaleja viestinvälityksen tai merkityksen lähettämisen välineitä, vaan itsessään jo niiden konkreettinen luonne ja vaihteleva toimintapa luovat sosiaalisia suhteita ja valtasysteemejä.⁴⁹ Kommunikaatioon sisältyy siis aina valta-aspekti, joka jää hermeneuttisessa kannassa huomioimatta. Nähdäkseni horisonttien sulautuminen – joka voidaan käsittää niin sanotusti kommunikaation/tulkinnan yhdeksi tavoitteeksi

tai etapiksi – voi tarkoittaa myös omaan horisonttiin pakottamista; kyse on siitä, millaisilla taivutuksilla ja sulautumilla tämä tapahtuu. Ongelmana onkin, että unohdettaessa kysymykset vallasta saatetaan tietyt kommunikaatiosuhteet olettaa neutraaleiksi ja luonnollisiksi, mikä on länsimaisessa historiassa tarkoittanut muun muassa naisten, lasten, hullejen, eläinten ja muiden käsitteellisten vähemmistöjen sulkeistamista. Ajatus dialogisuudesta on idealistinen, koska käytännössä suurin osa osapuolista on ilman ääntä tai vähintään puhuu keskustelulle väärää kieltä. Gadamerin tulkinnan teorian horisontti ja idealistinen tukipiste on koherentti yhteisöllisyys, mikä tekee siitä konservatiivisuuteen taipuvaa. Sen sijaan voitaisiin pohtia, miltä näyttäisi tulkinnan teoria, joka asettaa horisontikseen riidan, eron tai ei-kommunikatiivisuuden.⁵⁰

Kommunikaation luonteeseen kuuluu olennaisesti käskeminen. Kommunikaatio- ja mediateknologiat ovat valtamekanismeja, jotka järjestävät ihmisiä, koneita ja muita olentoja aina tietynlaisiin suhteisiin. Mediateknologioissa – ja kommunikaatiossa yleisesti – ei välttämättä ole niinkään kyse merkityksellisistä viesteistä kuin tiettyyn paikkaan, tapaan ja aikaan sijoittamisesta. Ranskalaisfilosofit Gilles Deleuze (1925–1995) ja Félix Guattari (1930–1992) ovat ajatelleet, että meidän niin sanottujen kommunikaatioyhteiskuntiemme keskeisin piirre on kontrolli; kommunikaatio on itse asiassa kontrolliin saattamista, joka tapahtuu asettamalla ilmaisut tiettyyn ennalta määrättyyn sosio-teknologiseen virtapiiriin. Kommunikaatio ja kieli perustuvat heidän mukaansa käskyihin. Kommunikaatiokanavan ”sisältö” ei ole erotettavissa sen ”muodosta”, tai kuten Deleuze ja Guattari asian esittävät: opettajan komennot eivät ole ulkoisia sen suhteen, mitä opettaja opettaa. Kieli ei siten ole niinkään oppimista ja merkitysten välittämistä vaan tottelemista: kielen perusyksikkö on käskysana.⁵¹ Eli jokaisen hermeneuttisen kehän ympärillä pyörii vielä vallan verkosto, mikä osoittaa hermeneutiikan aseman ainoastaan yhtenä kielellisenä tapahtumana muiden joukossa. Ymmärtäminen on myös Kittlerin mukaan ainoastaan kieliakti, joka vain luulee olevansa universaali. Tosiasiassa se on saanut valtuutensa tietyistä institutionaalisista valtasuhteista, jolloin hermeneuttisen tulkinnan aktin takana piilee aina käsky.⁵²

Käskysanalla on kielen kanssa saman laajuinen ala siten, että samaan aikaan kun kielioppi järjestää lauseet, sanajärjestykset ja pilkut, jär-

jestää se niitä käyttävät ihmiset minäteknologiana. Tämä pätee myös nykyisiin digitaalisiin teknologioihin, jotka voidaan käsittää kirjoituksen erityistapaukseksi, joka käyttää nollia ja ykkösiä. Juuri kysymykset vallasta ja teknologiasta ovat hermeneuttisen tulkinnan teorian sokeita pisteitä, mikä korostuu sellaisissa koosteissa kuin kommunikaatio ja media, joissa teknologia ja valta yhtyvät omalaatuisella tavalla. Hermeneutiikan merkityskeskeisyys näyttäytyy tässäkin kohden vain yhtenä teknologian ja vallan aikaansaamana pintaefektinä, järjestelmän sisäisenä kytkentänä, jonka nostaminen universaaliksi periaatteeksi dekontekstualisoi sen epähistoriallisella tavalla. Lisäksi voidaan kysyä, sopiiko hermeneuttinen tutkimusote siihen eetokseen, jota tutkimus teknologioiden täyttämällä aikakaudella vaatii. Media ja teknologiat tuntuvat aiheuttavan hermeneuttiselle ajattelulle suuria ongelmia.

Epilogi: humanistinen tutkimus teknologian aikakaudella

Hermeneutiikka syntyi laajentamaan yksipuolista teknis-luonnontieteellistä ajatteluperinnettä. 1800-luvulla hermeneutikot, esimerkiksi Wilhelm Dilthey (1833–1911), halusivat nähdä, että ihminen on jotakin muutakin kuin vain mekaaninen kone, laskennallinen entiteetti. 1900-luvulla hermeneutiikan uusi herääminen voidaan nähdä reaktionä tuohon samaan yksiulotteiseen tiedeajatteluun, joka uskoi teknologian ja tieteen vääjäämättömään edistykseen mutta joka kuitenkin synnytti natsi-Saksan keskitysleirit ja Neuvosto-Venäjän massiivisen paranoidin kontrolli- ja urkintakoneiston. Tieteen muodolliset ja niin sanotusti objektiiviset tavat kuvata ihmistä eivät tuntuneet riittävältä. Filosofin Gianni Vattimo kuvaava Gadamerin ajattelua suhteessa tähän taustaan osuvasti: ”[A]jattelun tehtävänä on palauttaa kaikki – esimerkiksi ja ennen kaikkea erilaiset ja erikoistuneet todellisuuden lähestymistapojen tulokset, kuten myös tieteen formalisoidut kielet ja niiden teknologiset sovellutukset – kielen perinteessä elävään *logokseen*, siihen, mitä Habermas viimeaikaisissa kirjoituksissaan kutsuu ’elämismaailmaksi’ (termi on olennaisesti hermeneuttinen, vaikkakin kirjaimeltaan husserlilainen).”⁵³ Tämän näkemyksen mukaan kieli ja ymmärrys tulee nähdä

ihmisten elämän kokonaisuudesta käsin, vaikka (luonnon)tiede yrittää monopolisoida itselleen tavat käsittää ihminen ja elämä.

Kittlerin ansio ja ongelma on hänen teknologiakeskeisyytensä. Hänen käsitteistönsä avulla huomio pystytään kiinnittämään hyvin konkreettisesti siihen viimeisen 200 vuoden kulttuurihistoriaan, jota ovat läpäisseet teknologia ja luonnontieteet. Ongelmana on, kuinka pitkälle tämä tietty taso determinoi muita olemisen muotoja. Erityisen tärkeää on huomata, että (media)teknologiat ovat toimijoita siinä missä ihmisetkin, mutta ovatko ne ainoita toimijoita. Kittlerin teknologia-determinismii kannattaisi ajatella esimerkiksi Deleuzen ja Guattarin suuntaan. Heidän mukaansa teknilliset koneet ja teknologia tulee nähdä enemmänkin indeksikaaliseksi merkiksi laajemmista koosteista, joissa teknologia näyttelee ainoastaan yhtä osaa. Teknologia ei ole determinoiva elementti vaan osa sosiaalista koostetta, sosiaalista konetta, joka tuottaa teknologian. Juuri tämä ulottuvuus määrittää teknologian käyttöä, laajuutta sekä ymmärrystämme siitä.⁵⁴ Teknologian materiaalisuus, joka on sosiaalisuuden tuolla puolen, muodostaa ainoastaan yhden ulottuvuuden tästä kulttuurisesta kokonaiskoosteesta.

Entäpä kysymys ”toisista teknologioista”, teknologian ulkopuolesta, hulluudesta teknologiassa, joka osoittaa teitä vaihtoehtoiseen ajatteluun. Kittler ei teorioissaan pohdi mahdollisuuksia uudenlaisiin, teknologiasta pakeneviin tapoihin hahmottaa maailmaa. Lisäksi suurissa yleistyksissä, kuten diskurssiverkosto 1800 ja 1900, on aina omat ongelmansa. Esimerkiksi (varhais)romantiikan hulluus, miten sitä tulisi käsitellä? Tai esimerkiksi Mary Shelley'n Frankenstein ja (ihmis)kokonaisuuden hajoaminen diskreetteihin osiin? Ja jos Kittler syyttää hermeneutiikkaa jämähtämisestä tiettyyn spesifiin oraaliseen kielikäsitteeseen, eikö hänkin yleistä 1900-luvun käsityksen epäjatkevasta kaiveruksen kielestä yleiseksi kirjoitusta määrittäväksi periaatteeksi?⁵⁵

Kittler tarjoaa aineksia humanististen tieteiden ontologisten ja epistemologisten kysymysten uudelleen hahmotteluun, mutta tiettyihin kärjistyksiin on syytä suhtautua varauksella. Muun muassa Vattimo on onnistuneesti pitänyt elossa kysymystä hermeneutiikan asemasta nykykulttuurissa ja -filosofiassa. Vattimon kannat ovat kuitenkin kriittisiä hermeneutiikan projektia kohtaan. Hermeneutiikan uudistavat ajatukset ovat nykyään kaikkien itseään kriittisenä pitävien huulilla, jolloin

sen ominaislaatu on kokenut inflaation. Samalla hermeneutiikan peruskäsitteistä kuten dialogisuudesta, kommunikaatiosta ja vapaudesta on nykyään tullut lähinnä kontrollin välineitä, kun ne ovat löytäneet tiensä informaatioyhteiskunnan mekaniikkaan.⁵⁶ Kieli ei vapauta, kieli vangitsee yhteiskunnassa, jossa puhumisesta ja kommunikaatiosta on tullut pakko.

Vattimo pakottaa ajattelemaan uudelleen hermeneutiikan sokeita kohtia ja alkuperää: missä voisi olla hermeneuttisen ajattelun ominaislaatu, jos dialogi, kommunikaatio ja kieli ovat ”saastuneet”. Samalla Vattimo tekee kieppauksen, jossa hän osuu hermeneuttisen ajattelun problemaattisimpaan ytimeen eli sen teknologiasuhteeseen: ”Hermeneutiikan suhde moderniin skientismiin tai tekniseen 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.”⁵⁷

Vattimo tuntuu siis sanovan, että ollakseen elinvoimainen ajattelun eetos hermeneutiikan täytyy luopua universaalista ajattomuuden dogmaattisuudesta ja liata itsensä materiaalisen kulttuurin asioilla. Hermeneutiikan on hyväksyttävä, että ”modernilla skientismilla” tai ”teknisellä rationaalisuudella” on vaikutuksensa, ja niillä on vaikutuksensa myös ajatteluun, myös hermeneutiikkaan.

Toisin sanoen haluan korostaa, että elämismaailma ei ole tieteeltä ja teknologialta suljettu ”autenttisen olemisen alue”, vaan nämä rationaalisiksi oletetut todellisuuden hahmottamisen alueet omalta osaltaan determinoivat ajatteluamme, käsitteitämme, aistejamme, havaintojamme. Myös teknologia on kokemusmaailmamme ehtoja asettava taso. Teknologiat – Friedrich Kittlerin mukaan erityisesti mediateknologiat – synnyttävät käsitteitämme ja ajatuksiamme. Me ajattelemme eri tavalla television kanssa kuin ajattelemme elokuvan kanssa, ja Microsoft Word synnyttää erilaisia ajatuksia kuin sulkakynä.

Teknologioiden keskeinen asema on noussut erityisen korostuneeksi viimeisen kahdensadan vuoden aikana ja ikään kuin kiihtyneellä tahdilla. 1800-luvulla esimerkiksi uudet liikenteen ja kommunikaation

teknologiat muuttivat radikaalisti aistiemme toimintaa ja ruumiimme ulottuvuuksia. Rautatiet muuttivat samalla myös esimerkiksi ajantajuamme, kun kaukaisetkin paikat olivat entistä lyhyemmältä tuntuvan matkan päässä. Lennättimet ja puhelimet taas irrottivat kommunikaation ihmisruumiin ”luonnollisista” nopeuksista: viestistä tuli ihmistä nopeampi.

1900-luvun teknologiat tuntuvat vieläkin radikaalimmilta muutoksilta. Esimerkiksi digitaalisten teknologioiden tuomat diskursiiviset muutokset tuntuvat asettaneen ihmisen aivan uudelleen asemaan. Nollien ja ykkösten yhdistelmiin perustuvat informaatioteknologiat on nähty materiaalittoman kulttuurin muotoina⁵⁸, jolloin myös ihmisen diskursiivinen asema on kokenut suuria mullistuksia. Oleellinen osa digitaalisuuden kulttuurista diskurssia on ollut ajatus posthumanismista, jossa ylitetään ihmisen vanhentuneet ominaisuudet kuten materiaalisuus, rajallisuus ja puutteellisuus.⁵⁹ Yhtä hyvin kannattaa mainita ne muutokset ihmisen ja materiaalisuuden asemassa, mitä vaikkapa mikrobiologia ja DNA-tutkimus ovat tuoneet tullessaan. Osittain DNA-diskurssi onkin yhdistynyt digitaalibuumiin, koska molemmat korostavat koodin, informaation ja muodon asemaa materiaalisuuden sijasta. Myös DNA:n ajatuksen levittyä kulttuuriimme on ihmisen ainutlaatuisuus hävinnyt, alettua ajatella, että *kaikki* elämä, ei vain ihminen, muodostuu samanlaisten ainesosien yhdistelystä kuin matemaattisissa kaavoissa. Tähän liittyy oleellisesti myös tekoelämän mahdollisuus, mikä entisestään kyseenalaistaisi kulttuurin, luonnon, teknologian ja ihmisyyden välisiä rajoja.⁶⁰ Biologiasta on tullut *synteettistä* biologiaa.

Ehkä haitallisin hermeneuttisen tradition ”jäännös” on sen ihmiskeskeisyys ja traditionaalisen humanismin korostus. Gadamerin ajattelun keskiössä on toki kielellisyys, joka määrittää ihmistä, mutta tämä kanta jää puolinaiseksi. Ihminen asetetaan tutkimusagendan keskipisteeseen, kun Gadamer esittää, että ymmärtäminen liittyy yhteisöllisyyteen, joka taas oletetaan *ihmisyhteisöllisyydeksi*. Tästä radikaalisti poiketen ranskalainen tieteenfilosofi Bruno Latour on varoittanut, että nämä ajatukset perustuvat väärennukseen ihmisen ja hänen ympäristönsä erosta. Latourin mukaan moderni aika, joka alkoi ehkäpä Hobbesin filosofiasta ja Robert Boylen mekanistisesta maailmankuvasta, on pyrkinyt puhdistamaan ihmisen luonnosta ja teknologiasta. Ihminen on

haluttu erottaa luonnosta, mikä ajoittain on johtanut ajatukseen ihmisestä maailman keskipisteenä. Kuitenkin jo modernilla ajalla tämä ajatus ei ollut yksiselitteinen. Latourin mukaan kaikki kulttuurit koostuvat inhimillisistä, pyhistä ja epäinhimillisistä seikoista – vaikkakin näiden positiot saattavat muuttua kuten myös niiden nimitykset. Latourin mukaan me elämme *hybridien* maailmassa, jossa inhimillisen ja epäinhimillisen raja ei ole selvästi vedettävissä, mikä on entisestään korostunut DNA-teknologioiden, uuden ympäristötietouden ja muun muassa digitaalisten (nano)teknologioiden myötä.⁶¹ Tämä tietysti korostui jo 1800-luvulla; kuten tekstissä aiemmin mainitsin, tieteelliset psykofysiologian käytännöt käsittivät ihmisen reduktiivisten empiiristen mittauslaitteiden kautta, jolloin ihmisestä synnytettiin itsessäänkin koneellinen entiteetti.

Jos maailma ei koostu vain ihmisistä, niin millä perusteella silloin tutkitaan sitä ainoastaan inhimillisenä? Nykyinen uuden ajan tieteenjatkomme, joka hallitsee edelleen akateemista agenda, erottelee ihmisten asiat humanistisille tieteille ja teknologian ja luonnon luonnontieteellisteknisille tieteille.⁶² Humanistisen – ja esimerkiksi siis hermeneuttisen – kritiikin kohteeksi on nostettu näiden matemaattisten tieteiden rationaalisoiva ja tyypistävä maailmankuva, mutta samalla tavalla voidaan kysyä, eikö humanististen tieteiden ihmiskeskeisyys ole yhtä tyypistävää. Bruno Latour onkin korostanut, että moraalia ei tulisi ajatella vain ihmistieteiden asiana, vaan meidän pitäisi opetella ajattelemaan myös koneiden näkökulmasta. Perinteisesti olemme tottuneet ajattelemaan teknologioita vain välineellisyyden alueena ja moraalia arvojen alueena. Mutta teknologia toimii aina laskostaen, avaten, kääntäen, esittäen, mahdollistaen tavalla, joka kietoutuu moraaliseen. Teknologia on samalla tavalla ladattu täyteen erilaisia estäviä ja mahdollistavia imperatiiveja kuin moraalisaännöstöt.⁶³

Friedrich Kittlerin omalaatuinen tapa nostaa keskelle tärkeimpiä humanististen tieteiden tutkimusaiheita jotakin sinne kuulumatonta, ihmisen sokeita pisteitä, on herättänyt suurta kohua. Kittleriä olisi kuitenkin hedelmällisintä lukea latourilaisittain ajattelijana, joka haluaa sekoittaa inhimillisen ja epäinhimillisen – ennen kaikkea teknologian – toisiinsa kietoutuviksi koosteiksi, joita ei voida ymmärtää ilman toistaan. Ihmisen havainnon, ajattelun ja tulkinnan kyvyt syntyvät yhteis-

työssä aikakauden teknologisten apriorisuuksien kanssa, ja samalla tavalla ihminen toimii noiden teknologioiden jatkeena, yhtenä komponenttina kokonaissysteemeissä. Kittlerin position tekee vaikeaksi, että se asettaa kyseenalaiseksi ihmisen autonomisuuden, koska tämän intui-meimmät ajatukset unia, toiveita ja uskomuksia myöten saatetaan teknologiseksi efektiiksi. Kittler osoittaa konkreettisen riippuvaisuutemme teknologisista systeemeistä. Tämä tulisi huomioida myös humanististen tieteiden agendalla, joka epätoivoisesti tahtoo pitää kiinni humanistisesta, ihmisen omalakisuuteen nojaavasta tulkinnan kehikosta. Samalla tämä tarkoittaisi sellaisten universaalien haastamista kuten ihminen, tulkinta ja ymmärrys, jotka ovat tulleet tunnetuksi hermeneuttisen eetoksen ydinalueena.

Viitteet

- ¹ Gadamer, Hans-Georg: ”Sprache und Verstehen”. *Gesammelte Werke, Band 2, Hermeneutik II*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986a (1970), 184.
- ² Kittler, Friedrich: *Discourse Networks 1800/1900*. Transl. Michael Metteer & Chris Cullens. Stanford University Press, Stanford 1990 (1985), 370.
- ³ Salmi, Hannu: ”Atoomipommilla kuuhun!” *Tekniikan mentaalihistoriaa*. Edita, Helsinki 1996, 60–63.
- ⁴ Salmi 1996, 61.
- ⁵ Kittler, Friedrich: ”Kommunikaatiomedioiden historia”. Suom. Veijo Hietala. Teoksessa *Sähköiho. Kone/Media/Ruumis*. Toim. Erkki Huhtamo ja Martti Lahti. Vastapaino, Tampere 1995 (1993), 266.
- ⁶ Gadamer, Hans-Georg: ”Esipuhe Wahrheit und Method-teoksen toiseen painokseen”. Suom. Kimmo Jylhä. *Niin & Näin* 9 (3/2002) (1965), 86.
- ⁷ Ks. esim. Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.): *Kulttuurihistoria – Johdatus tutkimukseen*. SKS, Helsinki, 2001, passim.
- ⁸ Ks. esim. Attridge, Derek; Bennington, Geoff & Young, Robert: *Post-structuralism and the question of history*. Cambridge University Press, Cambridge 1987 & Pulkkinen, Tuija: *Postmoderni politiikan filosofia*. Gaudeamus, Helsinki 1998. Kulttuurihistoriassa mm. Lucien Febvre, Lucien Lévy-Bruhl ja Roger Chartier ovat kyllä samansuuntaisesti korostaneet, kuinka ajattelu ei ole universaalia vaan se on aina sidottu aikakautensa tieteellis-teknologiseen systeemiin. Tällainen ajatus ”mentaalisestä työkalupakista” on lähellä Kittleriä sekä poststrukturalistista rakentuneisuuden teoriaa. Ks. Chartier, Roger: *Cultural History. Between Practices and Representations*. Transl. Lydia G. Cochrane. Polity Press, Cambridge 1988.
- ⁹ Gadamer käsittelee jakoa kieleen ja kielellisyyteen mm. teoksessaan *Wahrheit*

- und Methode*. Ks. Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke, Band II, Hermeneutik I*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986c (1960), 387–409.
- ¹⁰ Tontti, Jarkko: ”Sinne ja takaisin – hermeneuttisen filosofian seikkailut 1900-luvulla”. *Niin & Näin* 9 (3/2002), 52.
- ¹¹ Mueller-Vollmer, Kurt: ”Introduction. Language, Mind, and Artifact: An Outline of Hermeneutic Theory Since the Enlightenment”. Teoksessa *The Hermeneutic Reader. Texts of the German Enlightenment to the Present*. Continuum, New York 2000, 9.
- ¹² Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000, (1927), 191. § 32. Ymmärtäminen ja tulkitseminen.
- ¹³ Gadamer, Hans-Georg: ”Text and Interpretation”. Transl. Dennis J. Schmidt. Teoksessa Wachterhauser, Brice R. (Ed.): *Hermeneutics and Modern Philosophy*. State University of New York Press: New York. 1986b (1984), 377–379. Tontti 2002, 55.
- ¹⁴ Tontti 2002, 55. Tontti lainaa Gadameria: ”Die Wirklichkeit geschieht nicht ’hinter dem Rücken der Sprache’ sondern hinter dem Rücken derer, die sich anmassen, die Welt ganz zu verstehen...”.
- ¹⁵ Kittler 1990, 83.
- ¹⁶ Schreber, Daniel Paul: *Memoirs of My Nervous Illness*. Transl. & ed. Ida Macalpine & Richard A. Hunter. NYRB: New York 2000 (1903), 123.
- ¹⁷ Kittler 1990.
- ¹⁸ Kittler 1990, 369.
- ¹⁹ Foucault’n arkeologiasta ks. Foucault, Michel: *The Archaeology of Knowledge*. Transl. A.M. Sheridan Smith- Routledge Classics, London 2002 (1969), 155–156; Deleuze, Gilles: *Foucault*. Transl. Seán Hand. University of Minnesota Press, Minneapolis 1998 (1986).
- ²⁰ Kittler 1990, 369.
- ²¹ Winthrop-Young, Geoffrey: ”Drill and Distraction in the Yellow Submarine: On the Dominance of War in Friedrich Kittler’s Media Theory”. *Critical Inquiry* 28 (Summer 2002), 841.
- ²² Kittler 1990, 370. Foucault’ta arvosteltiin pitkälti siitä, ettei tämä selittänyt diskursien muutosta, ja Kittler on kohdannut samansuuntaista kritiikkiä. Geoffrey Winthrop-Young esittää hyvässä artikkelissaan ”Drill and Distraction in the Yellow Submarine: On the Dominance of War in Friedrich Kittler’s Media Theory”, kuinka sota näyttäytyy Kittlerillä mediateknologisen evoluution ja revoluution ajajana. Viihdesovellukset ovat tämän mukaan sivutuotteita sotateknologisista innovaatioista samalla kun sodat näyttävät erityisinä panostuksina teknologiseen kehitystyöhön. Esimerkiksi 1. maailmansota ”synnytti” radion tapaisia välitysmekanismeja ja 2. maailmansota konkretisoi Turingin ja muiden unelmat ihmisen nopeuden ylittävästä laskukoneesta, tietokoneesta. Samanlaisia käsityksiä on esittänyt mm. ranskalaisteoreetikko Paul Virilio. Ks. Winthrop-Young 2002.
- ²³ Tiedostamaton ei tässä viittaa niinkään lacanilaiseen tiedostamattoman käsit-

- teeseen, joka ajattelee sitä teatterina, vaan deleuze-guattarilaiseen ajatukseen tiedostamattomasta tehtästä, joka tuottaa. Ks. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*. Transl. Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. University of Minnesota Press: Minneapolis 1998 (1972).
- ²⁴ Kittler 1990, 70–71. Vrt. kuitenkin Gadamer 1986b, 388. Gadamer korostaa, että ”siellä missä on (yhteis)ymmärrystä, siellä ei käännetä vaan keskustellaan”.
- ²⁵ Kittler 1990, 83–84.
- ²⁶ Minäteknologioista ks. Foucault, Michel: ”Technologies of the Self”. Transl. Robert Hurley et al. Teoksessa *Essential Works of Foucault 1954–1984*. Paul Rabinow (ed.). Vol 1: Ethics. Penguin Books, London 2000 (1982), 223–251.
- ²⁷ Kittler 1990, 97. Käsite kertoo Kittlerin läheisestä suhteesta lacanilaiseen psykoanalyyysiin, jota en tässä artikkelissa käsittele. Ajatus ”äidin suusta” voidaan kuitenkin ymmärtää lacanilaisuuden ohessa yleisemmin kuvaamaan naisen asemaa diskurssiverkosto 1800:n sosiaalisessa hierarkiassa.
- ²⁸ Gadamer 1986b, 393. Ks. myös Gadamer 1986c, 401.
- ²⁹ Gadamer 1986b, 393. Yhteys platonilaiseen ongelmaan puheen ja tekstin välisestä erosta on oleellinen. Platon dialogissaan *Faidros* näki tekstin epäluotettavana filosofian muotona, koska sen tekijä ei pysty kontrolloimaan sen reseptiä. Sen sijaan puhetilanteessa puhuja voi ohjailta kuulijaa haluamaansa suuntaan, kontrolloida tekstin/puheen saamia suuntia. Gadamer tuo pelin käsitteellään (*Spiel*) esiin, miten pelaajat/keskustelijat eivät itse pysty tietoisesti kokonaan kontrolloimaan pelin/keskustelun kulkua. Ks. Gadamer 1986c, 107–116, 387. Lisäksi Walter Hellebrand kirjeessään Emilio Bettille 1961 kiinnitti huomiota välityksen asemaan Gadamerilla: ”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’.” Emilio Betti: ”Hermeneutiikka henkítieteiden yleisenä menetelmäoppina”. Suom. Jarkko S. Tuusvuori, *Niin & Näin* 3/2002 (1962), s. 81, alaviite 43.
- ³⁰ Jacques Derridan esittämä metafysiikan kritiikki osuu myös hermeneutiikkaan ja Gadamerin oraalisuuden primääriyteen. Derridalle äänen ja läsnäolon ensisijaistaminen kirjoituksen, eron ja poissaolon kustannuksella on länsimaisen metafysiikan keskeinen piirre. Tässä skeemassa kirjoitus on vain jo sanotun muistiinpanemista ilman omaa positíviteettia. Ks. esim. Derrida, Jacques: *Of Grammatology*. Transl. Gayatri Spivak. The Johns Hopkins University Press: Minneapolis & London 1984 (1967). Gadamerin käsityksestä kielen ontologiasta ks. Figal, Günther: ”The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language”. Transl. Robert J. Dostal. Teoksessa Dostal, Robert J. (Ed.): *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, Cambridge 2002, 102–125. Figal korostaa artikkelissaan myös Gadamerin käsitystä kielestä ei-objektiivisena, elävänä prosessina, mikä Kittleriltä puuttuu.
- ³¹ ”Our writing tools are also working on our thoughts”. Kittler, Friedrich: *Gramophone Film Typewriter*. Transl. Stanford University Press, Stanford 1999, 210.

Kittler muistuttaa, että Nietzsche oli ensimmäisiä kuuluisia kirjoituskoneen käyttäjiä.

³² Kittler 1999, xxxix.

³³ Kittler 1990, 182; Kittler 1999, 229–230.

³⁴ ”Kirjoituskone yhdistää luomisen ja julkaisemisen ja saa aikaan kokonaan uuden suhtautumisen kirjoitettuun ja painettuun sanaan”, kirjoitti McLuhan. McLuhan: *Ihmisen uudet ulottuvuudet*. Suom. Antero Tiusanen. WSOY, Porvoo 1968 (1964), 289–290. Hän korosti muuten, että kirjoituskone toi mm. liike-elämään jatkuvuutta ja homogeenisyyttä, vaikka muilla elämänaloilla se loikin myös katkelmallisuutta.

³⁵ Kittler 1990, 194. Näitä ajatuksia ei pidä lukea niin, että kirjat ja kirjallisuus olisivat mitenkään katoamassa nykykulttuurista. Ks. Mikko Lehtonen: *Post Scriptum. Kirja medioitumisen aikakaudella*. Vastapaino, Tampere 2001.

³⁶ Kittler 1990, 196. Kittleriltä voidaan kuitenkin kysyä, että syyllystykö tämä samaan, mistä hän kritisoi hermeneutiikka eli tietyn spesifin kielikäsitteen nostamisesta universaaliksi. Ks. Sebastian, Thomas: ”Technology Romanticized: Friedrich Kittler’s Discourse Networks 1800/1900”. *MLN* Vol 105, Issue 3, German Issue (1990), 583–595

³⁷ Postrukturalistisesta valtateoriasta ks. Pulkkinen 1998. Teknologian historiasta ja erityisesti Thomas P. Hughesin teknologisten järjestelmien teoriasta ks. Michelsen, Karl-Erik: ”Onko teknologialla menneisyyttä? Pohdintoja teknologian historiasta ja sen tutkimisesta”. Teoksessa *Näkökulmia teknologiaan*, toim. Tarmo Lemola. Gaudeamus, Helsinki 2000, s.62–89. Kittlerin kirjoituksia teknologiasta, ks. Friedrich Kittler: *Technische Schriften*. Reclam Verlag, Leipzig 1993.

³⁸ Kittler 1999, 188.

³⁹ Aiheesta ks. esim. Manovich, Lev: ”From the Externalization of the Psyche to the Implementation of Technology”. *Journal of Neuro-Aesthetic Theory* #2.02. <http://www.artbrain.org/journal2/manovich.html>, linkki tarkistettu 27.5.03. Ks. myös Väliaho, Pasi: ”Keskipäivä-keskiyö. Liikkuvasta kuvasta filosofian asiana”. *Niin & Näin* 36 (1/2003), 23–29.

⁴⁰ Manovich, Lev: *The Language of New Media*. The MIT Press, Cambridge & London 2001, 218–221. Ks. myös Aarseth, Espen: *Cybertext. Perspectives on Ergodic Literature*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1997. Järvinen, Aki: *Hyperteoria. Lähtökohdia digitaalisen kulttuurin tutkimukselle*. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 60, Jyväskylä 1999. Myös Järvinen näkee nykykulttuurin ilmaisevan muodon olevan katkoksellinen, hypyn ja rihmaston logiikkaa noudattava kollaasi.

⁴¹ Kittler, Friedrich: ”The Plague and Cholera. The Birth of the Cultural Sciences from the Spirit of Historical Pathology” Transl. Virginia Schildhauer. *Parallax* vol. 6., 3/2000, 82.

⁴² Tontti 2002, 58.

⁴³ Ks. Kant, Immanuel: ”Vastaus kysymykseen: mitä on valistus?” Suom. Tapani Kaakkurinniemi. Teoksessa *Mitä on valistus?* Toim. Koivisto, Juha; Mäki,

- Markku; Uusitupa, Timo. Vastapaino, Jyväskylä 1995 (1784). S.76–86.
- ⁴⁴ Gadamer 1986c, 280–281.
- ⁴⁵ Heidegger 2000, 41–42. § 6: Ontologian historiaan kohdistuvan destruktion tehtävä.
- ⁴⁶ Suomeksi ymmärtäminen, käsittäminen, kommunikaatio.
- ⁴⁷ ”Verstehen’ also means ’für etwas Verständnis haben” Gadamer 1986b, 377.
- ⁴⁸ Gadamer 1986b, 377–378.
- ⁴⁹ Winthrop-Young, Geoffrey & Wutz, Michael: ”Translators’ Introduction: Friedrich Kittler and Media Discourse Analysis”. Teoksessa Friedrich Kittler: *Gramophone Film Typewriter*. Stanford University Press, Stanford, 1999, s. xv. Vrt. myös McLuhan 1968.
- ⁵⁰ Aiheesta ks. Pulkkinen 1998.
- ⁵¹ Deleuze, Gilles & Guattari, Félix: *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Transl. Brian Massumi. University of Minnesota Press, Minneapolis & London 2000 (1980), 75–76. Ks. myös Deleuze, Gilles: *Pourparlers*. Les éditions de minuit, Paris 1990, 240–247.
- ⁵² Kittler 1990, 21. Michel Foucault on analysoinut tulkintaa osana tunnustuksen ja totuuden itsestä tuottamisen käytäntöjä. Ks. Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia. Osa I Tiedontaito*. Suom. Kaisa Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1998 (1976).
- ⁵³ Vattimo, Gianni: *Tulkinnan etiikka*. Suom. Jussi Vähämäki & Liisa Kunttu. Tutkijaliitto, Helsinki 1999, 22–23. Vrt. Vähämäki, Jussi & Kunttu, Liisa: ”Suomentajien alkusanat”. Teoksessa Vattimo 1999, 9.
- ⁵⁴ Ansell Pearson, Keith: *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. Routledge, London & New York 1997, 145.
- ⁵⁵ Kittler-kritiikistä ks. mm. Winthrop-Young 2002 ja Sebastian 1990.
- ⁵⁶ Vähämäki & Kunttu 1999, 9–10. Ajattelusta, kontrollista ja minäteknologioista digitaalisessa kulttuurissa ks. Parikka, Jussi: ”Aivokontrolli. Ajattelu kybernetiikan aikakaudella”. *Lähikuva* 2/2003.
- ⁵⁷ Vattimo, Gianni: ”Rationaalisuuden rekonstruktio.” Suom. Juhani Vähämäki. *Niin & Näin – Filosofinen aikakauslehti* 3/2002 (1994), 105. Ks. myös Vattimo, Gianni: *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Transl. David Webb. Polity Press, Cambridge 1997 (1994), 15–27.
- ⁵⁸ Nicholas Negroponte: *Digitaalinen todellisuus*. Suom. Petteri Bergius, Otava, Helsinki 1996 (1995).
- ⁵⁹ Ks. esim. Hayles, Katherine N.: *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. The University of Chicago Press, Chicago & London 1999.
- ⁶⁰ Tekoelämästä ks. esim. Emmeche, Claus: *Tekoelämä*. Suom. Kimmo Pietiläinen, Art House, Helsinki 1995 (1991).
- ⁶¹ Latour, Bruno: *We Have Never Been Modern*. Transl Catherine Porter. Harvester-Wheatsheaf, New York 1993 (1991). Turo-Kimmo Lehtonen on analysoinut Latourin ajatusta yhteiskunnallistumisesta osuvasti: ”Radikaalia Latourin ajattelussa kuitenkin on, että hänelle tämä [yhteiskunnaksi] yhdistyminen ei ole

inhimillisen toiminnan tulos tai ylipäänsä ainoastaan ihmisiin liittyvä kysymys. Hän tutkii liitoksia, joissa toisiinsa yhdistyvät inhimilliset käytännöt, tieteen ja teknologian laitteet sekä erilaiset 'luonnollisina' annetut asiat ja joissa nämä kaikki sekä koettelevat että muokkaavat toinen toisiaan." Lehtonen, Turo Kimmo: "Kuinka monta meitä on? Kollektiivin koettelu kolmessa Bruno Latourin tutkimuksessa". *Tiede ja edistys* 4/2000, vuosikerta 25, 277.

- ⁶² Useasti pidetään vielä kiinni Keijo Virtasen määritelmästä, jonka mukaan kulttuurihistoria tutkii *ihmisen* suhdetta elämäänsä, kulttuuriinsa ja ympäristöönsä. Ks. Kari Immonen: "Uusi kulttuurihistoria". Teoksessa *Kulttuurihistoria – Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki. SKS, Helsinki 2001, s.11–25. Ollila, Anne: "Kulttuurihistorian houkutus". *Historiallinen aikakauskirja* 101 (1(2003). s. 42–52.
- ⁶³ Latour, Bruno: "Morality and Technology. The End of the Means". Transl. Couze Venn. *Theory, Culture & Society* vol. 19 (2002), 247–260. Michel Serres vaatii meidät tunnustamaan ei-inhimillisten objektien oikeudet samalla tavalla kuin tunnustamme ihmisoikeuksia. Serres: *Luontosopimus*. Suom. Aila Virtanen & Jussi Vähämäki. Vastapaino, Tampere 1994 (1990), 64.

CARLO GINZBURG TODISTAMISEN JA TULKINNAN
VÄLIMAASTOSSA - JOHTOLANKAMETODI
PIERO DELLA FRANCESCAN JÄLJILLÄ

Eva Johanna Holmberg

La Flagellazione di Christo, eli Kristuksen ruoskiminen, on pienikokoinen temperavärillä puupaneelille maalattu taulu ja yksi taidehistorian kiistellyimmistä teoksista (ks. kuva). Sen vasemmassa laidassa on kuvattuna evankeliumeista tunnistettavissa oleva kohtaus, jossa Pontius Pilatus on antanut Jeesuksen ruoskittavaksi ennen toimeenpantavaa kuolemantuomiota ristillä. Ruoskintaa seuraamaan on kuvattu suippoon hattuun ja purppuranvärisiin jalkineisiin pukeutunut istuva hahmo sekä laskostettuun pukuun ja turbaaniin verhoutunut, selin katsojaan seisova hahmo. Kristuksen ruoskinta on sijoitettu klassisen pylväsrakennelman alle hieman erilleen kuvapinnan oikeaan etulaitaan kuvattua kolmen seisovan henkilön ryhmästä. Vasemmalla ryhmässä on parrakas, laskostettuun punaiseen viittaa ja mustaan päähineeseen pukeutunut mies, joka tekee kädellään siunaukseen tai ilmoitukseen viittaavan eleen. Keskellä seisoo nuori ja eteerinen mies paljasjaloin ja käsi lanteeseen nojaten. Oikealla upeasti kirjailtuun brokadipukuun puettu vanhempi mieshenkilö on kohdistanut katseensa parrakkaaseen mieheen.

Tästä pienestä taulusta (58 cm x 81 cm) ei tiedetä juuri mitään



muuta ehdottoman varmaa, kuin että sen on maalannut San Sepolcron kaupungissa syntynyt taiteilija Piero della Francesca. Suippohattuisen miehen istumakorokkeen alalaitaan on taiteilija kirjoittanut tekstin ”OPVS PETRI DE BURGO SANCTI SEPULCRI”.

Piero della Francesca on taiteilijana ja henkilönä ollut haasteellinen tutkimuskohde paitsi taidehistorioitsijoille myös Carlo Ginzburgille. Pieron elinvuosista ei olla päästy yksimielisyyteen eikä myöskään hänen töidensä ajoituksista. Hänen tiedetään kirjoittaneen tutkielmat keskeis-perspektiivistä ja avaruusgeometriasta sekä alkeismatematiikan oppi-kirjan kauppiaille.¹ Dokumentit tästä *quattrocenton* taiteilijasta ovat vähäisiä, ja hänen tutkimistaan voi Ginzburgin sanoin verrata vuorikiipeilyyn sileää ja jyrkkää pintaa pitkin, jossa tarttumakohdat, joihin kiipeilyvaijerit voi kiinnittää, ovat harvassa ja kaukana toisistaan.²

Pieron *Flagellazione* sekä sen salaperäisyys ja vaativuus tutkimuskoh-teenä luo tässä artikkelissa havainnollistavan näkökulman ja tarpeeksi rajatun mittakaavan³ tarkastella Carlo Ginzburgin ajattelua ja hänen esittämiään ratkaisuja kulttuurihistorian sekä myös taidehistorian tut-kimuksen tulkinnallisiin ongelmiin. Samalla on mahdollista havain-

noida Ginzburgin tulkitsemisen tapaa käytännössä tutkimuksessa, joka on usein hänen tuotannostaan puhuttaessa ohitettu lyhyellä maininnalla. Se on korkeintaan nähty osoituksena hänen laaja-alaisuudestaan.⁴ Käsittelen Ginzburgin tutkimuksen etenemistä sekä siinä ilmenevää tulkinnan ja todistamisen välistä yhteispeliä. Samalla tarkastelen sitä sen valossa, mitä Ginzburg on itse toisaalla esitellyt tavakseen tutkia historiallisia ilmiöitä. *Indagini su Piero* (1981) sai aikaan vilkkaan keskustelun, jossa kirjoittaja ei välttynyt taidehistorioitsijoiden kritiikiltä. John Pope-Hennessy hyökkäsi Ginzburgia vastaan todeten tämän tutkimuksen olevan ”mytomaaninen ja täynnä kuvitteellista historiaa”.⁵ Tutkimus eroaa monella tapaa Ginzburgin muista tutkimuksista, koska siinä pyritään lähinnä ratkaisemaan yhden salaperäisen maalauksen arvoitus, ehkei niinkään luomaan kuvaa kulttuurin mikro- ja makrotasojen kohtaamisesta kuten tutkimuksessa *Il Formaggio e i vermi* (1976). Samalla Ginzburg kertoo kuitenkin salapoliisiromaania muistuttavan kertomuksen yhden taiteilijan teoksissa risteilevistä merkityksistä, joilla on kiinnekohtansa myös 1400-luvun italialaiseen politiikkaan. Tutkimus johdattaa lähinnä pohtimaan humanistisen tutkimuksen rajoja ja mahdollisuuksia tilanteessa, jossa tutkittavasta ilmiöstä on jäänyt jäljelle vain vähän ja ristiriitaisia johtolankoja.

Käsittelen myös Ginzburgin jo pitkään esittämiä ajatuksia historian-tutkimuksessa vallitsevien totuudellisuusvaatimusten suhteesta tulkinnalliseen relativismiin, jonka hän on pitkään sitonut esimerkiksi Hayden Whiten ajatteluun ja yleisesti postmodernismiin. Ginzburg on ilmoittanut sekä haluavansa toimia siltarakentajana (kärjistetyn) positivismin ja relativismin välillä että etsivänsä näiden positioiden välistä tasapainotilaa. Hän on myös korostanut historioitsijan ammattitaidon tärkeyttä, ehkä laajempien ilmiöitä selittävien teorioiden muodostusten sijaan. Tässä on näkyvillä vaikutusta Marc Blochin (1886–1945) ajattelusta. Ginzburgin ajattelun ja kirjoitusten monitasoisuuden sekä niissä ilmenevien lukuisien viittausten takia häntä on mahdoton luokitella historianfilosofiksi, ja yhtä selittävää piirrettä tai teoreettista viitekehystä on turhaa etsiä, eikä se olekaan tämän artikkelin tarkoitus. Ginzburgia voisi ehkä luonnehtia samoin kuin hän luonnehti Blochia, eli historioitsijan ammattitaidon tärkeyden korostajaksi.⁶

Ikonografian kritiikkiä ja valikoitua käyttöä

Ginzburg on ilmaissut olevansa taidehistorian parissa hieman vieraalla maaperällä. Tämän takia hän välttää tulkitsemasta Pieron taulun ”tiukan formaaleja aspekteja.” Samalla Ginzburg vertaa jo ”Johtolankoja”-artikkelista tutulla tavalla tutkimustaan suunnistamiseksi vieraassa mutta ei suinkaan vihamielisessä ympäristössä.⁷ Tämä johdattaa hieman harhaan, koska Ginzburg oli jo 1960-luvulla ilmaissut kiinnostuksensa taiteeseen ja sen historiaan. Itse asiassa hän aloitti akateemiset opintonsa taidehistorian parissa.⁸ Taide monissa eri muodoissaan näyttää kiinnostaneen Ginzburgia jo pitkään. Oleskelustaan Lontoon Warburg-instituutissa lähtien hän on myös kirjoittanut paitsi instituuttiin läheisesti liittyneiden taidehistorioitsijoiden Aby Warburgin, Fritz Saxlin ja Ernst Gombrichin ajattelusta myös osallistunut yhdessä Enrico Castelnuovon kanssa Italian taidehistoriaa koskevan teossarjan kirjoittamiseen 1970-luvulla.⁹

Ginzburgin kiinnostus edellä mainittujen taidehistorioitsijoiden ajatteluun selittää osaltaan hänen lähtemistään liikkeelle tutkimuksessaan niin sanotun ikonografis-ikonologisen tulkintatavan kritiikillä. Sekä Warburg että Saxl olivat tämän suuntauksen varhaisia kehittäjiä. Vastaava kritiikki ei tosin ole ollut viimeisten kahdenkymmenen vuoden aikana todellakaan ainutlaatuaista, koska ikonografis-ikonologista tutkimusta on arvosteltu muutenkin laajasti. Erwin Panofskyn kannattamassa muodossa ikonografinen tutkimus nojaa oletukseen, jonka mukaan taiteessa on löydettävissä naturalistisen pinnan alta syvällisiä ja vaikeaselkoisiakin merkityksiä, verhottua tai kätkeytyä symboliikkaa. Tulkinta eteni Panofskyllä kolmitasoisien mallien avulla, ensin esi-ikonografisen kuvauksen, sitten ikonografisen analyysin kautta lopulta ikonologiseen kokonaistulkintaan. Historioitsija Stephen Bannin mukaan tämä voi pahimmillaan johtaa vain teoksesta löytyvien symbolien osoittamiseen ja luetteluun. Silti ikonografisen tulkinnan peruspiirteet ovat edelleen laajasti käytössä hieman muunneltuina.¹⁰

Ginzburg kuvaa ikonologisen tulkinnan ongelmia varsin suuriksi Piero della Francescan tapauksessa, jossa tutkija voi perustella tulkintojaan varsin vähäisillä dokumentaarisilla todisteilla. Pierosta tiedetään vain hänen oleskelleen vuonna 1439 Firenzessä, saaneen tilauksen

Misericordia-alttaritaulusta vuonna 1445 ja maalanneen Riminiin freskot Sigismondo Malatestalle vuonna 1451. Vatikaanin rekisteröidyistä palkkiosummista tiedetään hänen työskennelleen Roomassa vuosina 1458–1459. Ginzburg vertaa tutkimustehtäväänsä, jossa on tulkittava työn merkityksiä, ajoitusta ja mahdollisia mesenaatteja, kansankulttuurin ja kirjoitustaidottomien ihmisten tutkimiseen.¹¹ Hänen mielestään työn ajoittamisen ja ikonografisen tulkinnan liiallinen perustaminen työn tyyllillisiin piirteisiin tai pelkästään sen symbolisiin merkityksiin johtaa tutkijan päättymättömään ”hermeneuttiseen noidankehään”, jossa epävarmat päättelyt voivat nojata vain toisiinsa. Symboli- ja embleemikirjoihin perustuvat päättelyt johtavat ketjuun vapaita assosiaatioita, jotka ovat herkkiä romahtamaan. Samalla on huomioitava se, että Ginzburg ei suinkaan pidä hermeneutiikkaa sinänsä noidankehämäisenä. Hänen kirjoittamistapansa poleemisuus saattaa usein johdattaa harhaan.

Taidehistorioitsijat ovat Ginzburgin mielestä liikaa vältelleet arkistotutkimusta. Arkistosta voi löytää juuri aiemmin mainittuja vuorokiipeilykoukkuja, joihin tulkinnat olisi turvallisempaa kiinnittää. Tämän hän pyrki itse toteuttamaan tutkimalla Pieron *Flagellazione* mesenaattisuhteita yhdistettynä yhtäaikaiseen teoksen ikonologiseen analyysiin.¹² Näin ollen Ginzburg ei suinkaan hylkää perinteistä ikonologiaa vaan uskoo saavuttavansa varmempia tuloksia yhdistelemällä sitä teoksen taustalla ilmenevien sosiaalisten suhteiden tutkimiseen. Tässä hänellä on tietysti myös mahdollisuus osoittaa omaa kokemustaan ja ammatitaitoaan ns. ”tavallisena historioitsijana”. Ginzburg lähtee kuitenkin liikkeelle melko perinteisellä tavalla osoittamalla aiempien tutkijoiden tulkintojen heikkoudet. Hän kuvaa hieman tarkoitushakuisesti omasta mielestään huonoimpia tulkintoja ja jakaa jopa palkinnon absurdeimmalle selitykselle *Flagellazione*sta. Tapa, joka ei varmastikaan edesauttanut hänen omien päätelmiensä hyväksymistä.¹³

Flagellazione tulkinnoina on mahdollista nähdä kolme päälinjausta, joista ensimmäisessä on väitetty, ettei kuvan Kristuksen ruoskintakohtauksen ja etualan henkilöiden välillä ole yhteyttä. Toisessa tulkintalinjassa näiden osien on uskottu olevan orgaanisessa yhteydessä toisiinsa. Kolmannen linjauksen mukaan tapahtumia erottaa ajallinen välimatka ja kuvausten yhteys toisiinsa on vielä suurimmaksi osaksi määrittele-

mättä.¹⁴ Ginzburgin sanoin samat vähäiset ainekset työn tulkinnassa, keitettyinä erilaisissa ”hermeneuttisissa kastikkeissa”, voivat tuottaa hyvin erimakuisia seoksia. *Flagellazione* tutkimus on hänen mukaansa jo yli kolmekymmentä vuotta kestänyt tulkintojen speaktaakkeli.¹⁵

Johtolankojen seuraaminen

Ginzburgin apukeinona tutuksi tulleet johtolangat ovat hänen käytössään myös *Flagellazione* tutkimisessa. ”Johtolankoja”-artikkelissa hän esitteli niin kutsutun *paradigma indiziarion*, merkkejä tulkitsevan tietokäsityksen historiaa. *Indizio* tarkoittaa italian kielessä paitsi merkkiä, indikaattoria tai johtolankaa, myös viittaa aihetodisteeseen, *prova indiziariaan*. Nämä kaikki kietoutuvat myös Ginzburgin omien tutkimusten aiheisiin, joissa taiteella ja inkvisition syytetyillä sekä nytemmin myös Italian oikeusjärjestelmän epäkohdilla on ollut merkittävä sija.¹⁶ Sanojen merkityksillä, merkeillä ja johtolangoilla tapahtuva leikittely saa kuitenkin erityisesti lukijan valpastumaan.

Yrittäessään ratkaista teoksen ikonografisen arvoituksen Ginzburg haluaa päästä perille sen tilaajasta ja ajoituksesta ja saada nämä yhdessä auttamaan koko teoksen ymmärtämistä. Arvoituksilla on Ginzburgille ollut myöhemminkin tärkeä merkitys. Hänen mukaansa ”on hylättävä erheelliset representaatiot ja näennäisen ilmeiset väitteet, jotka ovat muotoutuneet kertauksen tuloksena”. ”Nähdäksemme asiat” meidän on katsottava niitä ”kuin merkityksettöminä arvoituksina”. Tämä on Ginzburgin idea asioiden vieraaksi tekemisestä erotuksena enemmän psykologisena tunnetulle ”vieraannuttamiselle”.¹⁷ Piero della Francescan tapauksessa hän on tehnyt tämän lähinnä tulkintojen muodostamalle kuvalle, koska taiteilija on jo entuudestaan vieras ja tuntematon.

Vieraaksi tekeminen on Ginzburgille tulkinnan apukeino, joka auttaa häntä karsimaan tutkimuksen alussa ylläpidettyjä useita erilaisia tulkintoja, jotka toki ovat alkuvaiheessa tarpeellisia, mutta joista on hyvä vähitellen luopua tutkimuksen edetessä. Ennako-oletukset ovat tietysti tarpeellisia ja erityisesti rajatun lähdeaineiston käsittelyssä on tunnettava ilmiötä ympäröivä maailma erittäin hyvin. Tämä ei kuitenkaan saa rajoittaa tulkitsijaa tai aiheuttaa tutkittavan ilmiön pakot-

tamista liian ahtaaseen muottiin. Erityisesti Ginzburgin *Il Formaggio e i vermi* -tutkimus on esimerkki tästä lähestymistavasta. Kontekstia tai kulttuuria ei pidä nähdä mielen vankilana vaan Ginzburgin sanoin joustavana kehikkona (*una gabbia flessibile*).¹⁸ Tämän kehikon asettamisissa raameissa ihmisillä on sitten vapauksia toimia heille annettujen valmiuksien mukaisesti.

Erityisesti kuvien mutta myös muidenkin kulttuurin representaatioiden tulkinnassa Ginzburg näyttää tukevan tiettyä yksinkertaisuuden ja taloudellisuuden vaatimusta. Hän on ystävänsä Salvatore Settiksen ajatuksia soveltaen ehdottanut, että ensiksikin tulkinnan palapelin kaikkien palojen on sovittava yhteen. Toiseksi palojen on muodostettava koherentti kokonaisuus tai ”kompositio”. Tulkintaa, joka vaatii vähiten hypoteeseja, on muiden asioiden ollessa tasa-arvoisia pidettävä mahdollisimpana. Tähän Ginzburg tosin heti lisää, että *totuus* on joskus varsin epätodennäköisen ja epävarman tuntuinen.¹⁹

Lähteiden lukemisen ja tulkinnan yhteydessä Ginzburgin on nähty seuraavan Clifford Geertzin edustamaa tiheän kuvauksen (*thick description*) ajatusta.²⁰ Geertz kuvasi etnografista tutkimusta tulkitseväksi. Se on tulkintaa sosiaalisen diskurssin virrasta, josta yritetään pelastaa *merkitys* ja kiinnittää se yhteyteensä. Lisäksi tämä tulkinta on luonteeltaan mikroskooppista. Geertz ei pyrkinyt muodostamaan kovin monimutkaisia teorioita, koska hänen mielestään ne olivat osoittautuneet melko hyödyttömiksi antropologiassa. Ginzburg tuntuu olevan Geertzin kanssa samoilla linjoilla myös siinä, että hän ei näe tällaista teorian puutetta ongelmallisena. Myöskään Geertz ei ajatellut, että objektiivisuuden mahdottomuus antaisi luvan täysin vapaisiin assosiaatioihin.²¹ Ginzburgille melkein mikä tahansa ilmiö tai asia voi olla johtolanka, joka auttaa tutkimuksen etenemistä. Johtolankojen havaitsemiseen ei ole valmista sääntöä tai reseptiä. Piero della Francescan maalauksen tutkimisessa näitä johtolankoja ovat niin henkilöahmojen nenät, parrat, asettuminen kuvaan kuin siinä näkyvät viittaukset olemassa oleviin esineisiin tai kuvan syntyajankohdalle läheisiin tapahtumiin. Tämä tekee johtolankojen hyväksikäytön kuvaamisesta Ginzburgin tutkimuksessa hankalaa, koska koko kuva on hänelle kuin johtolankojen sotkuinen lankakerä, jota hän selvittää. Kun hän on edennyt päätelmiensä selittämässä, voi vain ihmetellä, miten pitkän langan hän on saanut selvi-

tetyksi. Lopputuloksesta näyttäisi muodostuvan selkeä ja symmetrinen kuvakudos.

Morellin metodi

Ensimmäiseksi Ginzburg hylkää mahdollisuuden, että teoksen etualan henkilöt olisivat satunnaisia ohikulkijoita tai Juudas maksamassa takaisin kolmeakymmentä hoperahaa. Keskellä seisova nuori mies on 1700-luvulla kirjoitetun Urbinon ruhtinaspalatsin taideteosten inventaarioon perustuvan perimätiedon mukaan vuonna 1445 murhattu Oddantonio da Montefeltro, mutta attribuointi on hyvin epävarma, koska maalaamisajankohdalle läheisiä varmoja todisteita ei ole löytynyt. Ginzburgin tulkinta lähtee liikkeelle brokadipukuisen vanhemman miehen identifioimisesta. Hänen päättelynsä on tässä kohtaa kuin hänen ”Johtolankoja”-artikkelissa kuvaamaltaan Giovanni Morellilta lähtöisin. Morelli, italialainen lääkäri ja taidehistorioitsija, puolusti taiteilijoiden teoksien tunnistamisessa ja attribuoinnissa menetelmää, jonka Ginzburg uskoi paitsi vaikuttaneen Freudin ajatteluun, myös olleen muutenkin yleinen 1800-luvun lopulla. Morelli pyrki tunnistamaan taiteilijat tutkimalla epäolennaisilta vaikuttavia yksityiskohtia, kuten korvalehtiä, kynsiä, tai sormien ja varpaiden muotoa. Näissä tiedostamatta maalatuissa kohdissa taiteilija jätti teokseen ”sormenjälkensä”.²² Samanlaista päättelytapaa käyttäen Ginzburg toteaa brokadipukuisen miehen kuvan olevan ”selkeästi ja ehdottoman varmasti” muotokuva Giovanni Baccista, taiteilijan Arezzoon maalamien Pyhän ristin legendaä kuvaavien freskojen mesenaattisuvun jäsenestä. Ginzburg jäljittää myös Baccia muistuttavia kuvia Pieron muusta tuotannosta. Tunnistamisessa auttavat paitsi dokumentit, jotka tuntuvat sitovan Giovannin Pieroon, myös hänen fysiologisten piirteidensä tarkka kuvaaminen. Ginzburgin mukaan miehen paksu niska syvine poimuineen, leuka, suu, silmät sekä erityisesti erikoinen korva, ”teräväkärkinen, lihaisa korvaledestä”, antavat olettaa kyseessä olevan saman miehen kuin muissa Pieron maalauksissa. Tämä kaikesta siitä huolimatta, että Giovannista ei ole säilynyt varmasti nimettyä muotokuvaa muilta taiteilijoilta, joihin tämän väitteen voisi perustaa.²³

Todistettuaan Baccin olleen yhteydessä Urbinon kuuluisaan herttuaan Federico da Montefeltroon Ginzburg esittää, että taulu oli Giovanni Baccin tilaama lahja juuri Federicolle. Teoksen tilaajan kuva vihjaa, että Kristuksen ruoskinta -kohtaus ja etualan henkilöt ovat yhteydessä, koska mesenaattia tuskin kuvattaisiin pelkkänä ohikulkijana, joskin kuvausten välimatka ei ole Ginzburgin mielestä vain fyysinen vaan myös ontologinen.²⁴ Mesenaatit kuvattiin renessanssitaiteessa yleisimmin etualalle polvistuneina kunnioittamaan uskonnollista näkyä, joka kuvattiin heidän yläpuolelleen tai taka-alalle.

Ginzburgin mukaan parrakas mies puhuu muille Kristuksen kärsimyksestä ja hänen eleensä pitää kuvan kompositiota narratiivisesti koossa.²⁵ Miehen puhe taas viittaa selkeästi tiettyyn aikaan ja paikkaan missä se tapahtuu. Jäljittäen kuvassa esiintyneitä elementtejä arkkitehtonisista ratkaisuista aina paavin Lateraanipalatsin reliikkeihin ja patsaisiin Ginzburg ehdottaa viittausten olevan niin selkeitä, että se sitoo taulun maalaamisen Pieron oleskeluun Roomassa 1458–1459, josta on olemassa kirjallisia todisteita.²⁶ Samalla oleskelu Roomassa sitoo kuvaan yhden henkilön lisää.

Koska Italiassa 1400-luvun puolivälissä vallinneen muodin mukaan miehet kulkivat parrattomina, on parrakas mies joko historiallinen henkilö tai ulkomaalainen, sillä partamuoti muuttui vasta vuoden 1485 tienoilla. Näistä kahdesta vaihtoehdosta Ginzburg uskoo hahmon kuvaavan mitä luultavimmin ulkomaalaista. Monet tutkijat ennen Ginzburgia ovat tulkinneet ruoskimista katselevan purppurakenkäisen miehen kuvaavan Bysantin keisaria Johannes Palaeologosta. Tämän seurueessa Ferraran ja Firenzen konsiileihin vuosina 1438–1439 otti osaa myös myöhemmin lännen kirkon kardinaaliksi nimitetty Bessarion, jonka Ginzburg uskookin parrakkaan miehen olevan.

Seuraavaksi Ginzburg suuntaa morellimaisen katseensa kardinaali Bessarionia esittävien lukuisten erilaisten muotokuvien tarkasteluun. Hän erittelee ensin tämän erilaisia neniä, joista jotkut ovat kyömyjä, jotkut pystyjä ja jotkut taas perunamaisen pyöreitä. Todenmukaisimmiksi lasketaan ne kuvat, jotka Bessarionista on tehty hänen elinaikanaan. Ginzburg kuvaa tätä suunnistusta nenien maailmassa, *stemma nasorum*, joidenkin mielestä ehkä hyödyttömäksi tai triviaaliksi puuhasteluksi mutta uskoo tätä kautta kuitenkin löytäneensä muotoku-

vien ja *Flagellazione* välisen yhteyden. Koska Bessarionia ei myöskään Pieron kuvassa ole kuvattu kardinaalin perinteisessä asussa eikä vanhana miehenä, löytyy peruste ajoittaa kuvaus menneisyyteen, aikaan ennen tämän kardinaaliksi nimittämistä. Ginzburg esittää, että Giovanni Bacci olisi vienyt Bessarionille Konstantinopoliin tiedon tämän kardinaaliksi nimittämisestä. Ensimmäisessä italiankielisessä editiossa Ginzburg esitti kuvan ajankohdan myöhäisemmäksi, mutta korjasi mielipiteitään ystävänsä Salvatore Settiksen kritiikin huomioiden tutkimuksen uuteen painokseen.²⁷

Tässä kohtaa Ginzburg alkaa liikkua jo hieman epävarmoilla vesillä, sillä hän arvioi jopa tarkkaan, mitä parrakas mies, Bessarion on kuvassa sanomassa. Bessarion esittäisi siinä mielipiteensä idän keisarin voimattomuudesta turkkilaisen uhan edessä keisarin istuessa paikoillaan kuin Pilatus seuraamassa, miten turkkilaiset kiduttavat oikeauskoisia ja uhkaavat kristinuskoa. Myös Arezzon freskoissa esiintyi Johannesksi tulkittu henkilö, joskin paljon esimerkillisemmässä roolissa keisari Konstantinuksena, voittamassa Tiberin ylittäneen Pons Mulviuksen sillan taistelua. Roolin vaihtumisen Pilatukseksi Ginzburg selittää teosten erilaisista käyttötarkoituksista johtuviksi. Yksityiskäyttöön ja lahjaksi tarkoitettuun työhön oli mahdollista kirjata rohkeampia poliittisia merkityksiä kuin suuren saarnakirkon kuorikapeliin. Konstantinopoli oli myös joutunut turkkilaisten valtaan vuonna 1453 ja ristiretken tarpeellisuudesta puhuttiin.²⁸ Kuvan tilaajan ja lahjoittajan Giovanni Baccin motiiviksi Ginzburg ehdottaa Federico da Montefeltron suostutteleminen myönteiseksi ristiretkisuunnitelmille, joita tämä oli voimakkaasti vastustanut. Paavi oli jopa uhannut Federicoa kirkonkirouksella. Tämän ja myös Bessarionin läheiset yhteydet Montefeltron perheeseen Ginzburg näkee todisteina eikä pelkästään kuvaan perustuvina päätelminä tulkintansa oikeutuksesta.²⁹

Tulkinta jättää kysymyksenalaiseksi vain yhden henkilön kuvassa, vaalean paljasjalkaisen pojan kahden vanhemman miehen keskellä. Tässä kohtaa Ginzburgin esitys muuttuu dramaattiseksi keräten jännitettä tulevaa yllätystä varten. Pojan vaatteet, kasvot ja asenne ovat kuin erillään häntä ympäröivistä tapahtumista. Poika ei kuuntele eikä katsele ja hänen katseensa on kiinnittynyt johonkin, mitä teoksen katsoja ei voi nähdä – tämä on kuollut.³⁰

Ginzburg ehdottaa nuorukaisen olevan Federico da Montefeltron poika, 17-vuotiaana ruttoon kuollut Buonconte, jonka oppineisuus kreikan ja latinan kielissä olivat herättäneet monien, myös Bessarionin arvostuksen. Tulkinnan Ginzburg myöntää olevan puhdas *arvaus*, mutta kuitenkin monien asioiden valossa erittäin *luultava*. Ginzburg tunnustaa tulkintansa pojasta perustuvan suuresti Bessarionin hahmoon. Tämä on juuri sellainen ”hermeneuttinen noidankehäpäätelmä”, joista hän pyrki tutkimuksensa alussa erottautumaan. Hän puolustautuu kuitenkin luonnehtimalla kokonaistulkintaansa koherentiksi ja kompaktiksi, vaikkei se hänestä vedäkään vertoja faktuaaliselle todistamiselle, joka saavutettaisiin esimerkiksi löytämällä dokumentti, jossa mesenaatti ja työn ajankohta ilmenisivät.³¹ Tässä kohtaa Ginzburg käyttääkin sanaa *tulkinta*, kun hän aiemmin pyrki todistamaan tai selittämään.

Kertomisen ja tulkinnan strategiat

Ginzburgin tutkimuksesta löydettiin sittemmin taidehistorioitsijoiden parissa monia aukkokohtia ja epävarmuuksia, ja hänen hypoteesejaan myös arvosteltiin paljon. Samankaltaisen vastaanoton Ginzburg sai tosin myös esitettyään radikaalin ja poleemisen tulkintansa noitasaapatista ja noitaoikeudenkäyntejä koskeneista aiemmista tutkimuksista teoksessaan *Storia Notturna. Una Decifrazione del Sabba* (1989).³² Ginzburg vastasi epäilyihin kritisoidulla hänen mielestään muodissa olevaa relativismia, jonka mukaan tekstien ja kuvien tulkinnassa mikä tahansa tulkinta on samanarvoinen suhteessa toisiin.³³ Omien sanojensa mukaan tutkimus Pieron töistä oli hänelle metodologinen koe, jossa hän yritti todisteiden yhdistämistä ikonografiseen tulkintaan. Tästä syystä esimerkiksi Robert Black hyökkäsi Ginzburgia vastaan väittäen tämän väärinkäyttävän itsekkin arvostelevaansa ikonologista tutkimistapaa. Tutkimuksensa uuden painoksen liitteessä Ginzburg esittelee kokeidensa tulokset, jotka hän nimeää itselleen ”destruktiivisiksi”. Ginzburg oli olettanut Baccin harteilla näkyvän vaateen todistavan oikeaksi hänen tulkintansa Giovanni Baccista viestinviejänä Bessarionille tämän kardinaaliksi nimittämisestä ja tällä tavalla tekevänsä myös kokonaistulkinnan kiistattomaksi. Hän myönsi nyt, ettei vaate ollutkaan kardinaalin

tunnusmerkki, vaan *quattrocenton* Italiassa tavallinen, muodinmukainen stoola. Täten ehdoton todiste hävisi. Heti perään Ginzburg kuitenkin huomauttaa, ettei tämän ehdottoman varman todisteen häviäminen kuitenkaan romuttanut hänen kokonaistulkintaansa, joka ei ollut totaalisesti sidoksissa niin pieneen yksityiskohtaan.³⁴

Ginzburg on monessa yhteydessä tuonut julki pyrkimyksensä jakaa tutkimuksen tulkinnallinen prosessi lukijoiden kanssa. Tämä keino on ollut suosiossa myös ns. postmoderneissa tulkinnoissa. Postmodernismia ja siihen liittyvää relativismia Ginzburg on kuitenkin arvostellut jo pitkään. Tulkintojen ja päätelmäkettujen jakaminen ei Ginzburgille ole merkinnyt relativismin myöntämistä. Puhuessaan suhteestaan Marc Blochin ajatteluun hän toi esiin tämän näkemyksen, jonka mukaan valmiiseen intellektuaaliseen tuotteeseen assosioituu aina tiettyä ”kylmyyttä ja tylsyyttä” ja että juuri keskeneräisyys tuo tutkimuksiin ja tulkintoihin tuoreuden tuntua. Tutkimusprosessi on myös Ginzburgille jotain jännittävää, joka tutkijan olisi jaettava lukijan kanssa. Ginzburgille tällä jakamisella on myös poliittisia implikaatioita, sillä se tekee siitä demokraattisempaa ottamalla lukijan ikään kuin osalliseksi.³⁵ Tämän ajatuksen mukaan tapa, jossa omat päätelmäkettut piilotetaan viimeistelystä ja siloitellusta lopullisesta tutkimuksesta, on väärä. Tämä tutkimusprosessin esittämisen tapa on Ginzburgilla muistakin yhteyksistä tuttu. Hän jakaa usein erilleen tutkimustensa syntyhistorian, umpikujaan johtaneet päätelmäkettut sekä ne kettut, jotka ovat johtaneet alkuperäisistä aikomuksista eroaviin, mutta muulla tavalla merkittäviin johtopäätöksiin. Pieron teoksen kardinaalin vaatteiden tapauksessa hän kuitenkin sanoo vakavasti myöntävänsä epäonnistumisensa. Hän olisi paljon mieluummin jakanut onnistumisen kokemuksen, vaikka arvailut ja niiden epäonnistuminen toki kuuluvatkin olennaisesti tutkimuksen tekemiseen.³⁶

Ginzburg on sanonut viimeaikaisten tutkimustensa todistaneen hänelle, että tutkimuksen tarkemmat kysymykset ovat syntyneet vasta työn edetessä ja että kaikki on yleensä lähtenyt liikkeelle sattumasta, törmäämisestä lähteeseen, jonka edessä hän on kokenut tietämättömyyden tunteen. Tutkimus on siis saattanut käynnistyä mahdollisesta loppupäätelmästä, jonka ympärille piti löytää selitys. Samalla Ginzburg on kuitenkin *aavistanut* kohdanneensa jotain tärkeää.³⁷ Vaikka tutkimuk-

sessaan Piero della Francescasta Ginzburg ei suoraan sanokaan tutkimuksen lähteneen liikkeelle jostain tietystä löydöksestä, tuo hän silti kattavasti esiin tulkintansa etenemisen ja sen rakentamisprosessin, tunnustaen epäonnistumiset ja sivupoluille vieneet tutkimukset. Tällaisille kohtaamisille ja aavistuksille on valitettavasti rajallisten kirjastokokoelmien liepeillä työskentelevälle tutkijalle vähemmän mahdollisuuksia. Mielikuvitustaan on toki joskus hauskaa harjoittaa arvailemalla, mitä kaukaisista arkistoista saattaisikaan löytyä. Tämänkaltainen yllätyksellisyys ja odottamattomien kohtaamisten ja oivallusten esittelemine tekee Ginzburgin tutkimusten lukemisesta hyvin viihdyttävää ja inspiroivaa, mutta se ei suinkaan ole ollut hänelle itsetarkoitus.

Todistamisen ja totuuden ongelma

Ginzburg on todennut, että taipumus röyhkeiden tai rohkeiden hypoteesien esittämiseen olisi aina oltava sidottu väsymättömään todisteiden etsimiseen.³⁸ Ginzburgin vakavassa suhtautumisessa todistamiseen ja tulkintojen yksinkertaisuuden vaatimukseen voi nähdä myös omaelämäkerrallisia syitä. Hän on tullut erityisesti tunnetuksi tutkimuksistaan inkvisition ja oikeudenkäyntipöytäkirjojen parissa.³⁹ Artikkelissaan ”Mikrohistoriasta” Ginzburg kuvaa suhdettaan relativistisiin asenteisiin, jotka hän yhdistää erityisesti postmodernistisiin näkemyksiin sekä Hayden Whiten ja Frank Ankersmitin ajatuksiin:

Viime vuosikymmenen aikana olen Giovanni Levin kanssa toistuvasti arvostellut relativistisia asenteita ja niistä yhtenä Ankersmitin innokkaasti kannattamaa näkemystä, joka kutistaa historiankirjoituksen tekstuaaliselle ulottuvuudelle ja riistää siltä näin kaiken tiedollisen arvon. – – 1970-luvun lopulla italialaisia mikrohistorioitsijoita yhdistänyt kokeellinen asennoituminen (Franco Venturi puhui ironisesti ”lisäainesten historiasta”, una storia con additivi) perustui tietoisuuteen siitä, että kaikki ne vaiheet, jotka rytmittävät tutkimusta, ovat *konstruoituja* eivätkä *annettuja*. Näitä vaiheita ovat tutkimuskohteen ja sen merkityksen tunnistaminen, niiden kategorioiden luominen, joiden kautta sitä analysoidaan, todistamisen kriteerit, ne tyylin ja kerroksen muodot, joilla tulokset välitetään lukijalle. Painotettaessa tutkimuksen konstruktivistista osuutta hylättiin selvästi ne skeptiset (tai

postmodernit, jos niin halutaan) painotukset, jotka olivat laajalti esillä 1980-luvun ja 1990-luvun alun eurooppalaisessa ja amerikkalaisessa historiankirjoituksessa. Nähdäkseni italialaisen mikrohistorian erityislaatua tulee etsiä tästä tiedostamisen haastavasta tehtävästä.⁴⁰

Hayden Whiten vuonna 1973 ilmestynyt teos *Metahistory* sekä hänen muikin tuotantonsa näyttäytyivät Ginzburgille pyrkimyksenä riistää historialta sen todistusvoiman ja tiedollisen arvon. Korostettaessa historiantekijöiden narratiivista luonnetta ja yhteyttä muihin kirjallisuuden lajeihin oltiin Ginzburgin mielestä päätyvässä tilanteeseen, jossa mikä tahansa tulkinta oli samanarvoinen toisten kanssa.⁴¹

Kirjassaan *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance* (1998) Ginzburg kuvaa mielipiteitä, joiden mukaan esimerkiksi käsitykset maasta pyöreänä tai litteänä voi molemmat nähdä oikeina ja tosina, ja että molemmat mielipiteet ovat tosia erilaisista perspektiiveistä katsottuna. Postmodernismia hän ei halua leimata yhtä yksinkertaistavaksi, mutta sanoo tutkimuksen totuuden ja perspektiivin suhteesta olevan tarpeellista niin metaforina kuin historiallisina käsitteinä.⁴² Käsitykset samanaikaisista totuuksista ovat tulleet yhä muodikkaammiksi mutta Ginzburgin mielestä skeptisessä muodossa, jossa jokaisen sosiaalisen ryhmän nähdään jakavan arvoja, joiden vankeina heitä pidetään, oli sitten kysymyksessä etninen tausta, gender tai uskonto. Ginzburgin mukaan sekä fundamentalistit että neoskeptikot ovat hylänneet tai jättäneet huomaamatta, miten perspektiivistä on tullut niin voimakas kognitiivinen metafora. Hän haluaisi pitää jännitteen subjektiivisten näkemysten ja objektiivisten tai todistettavissa olevien totuuksien välillä avoimena tilana, jossa eri mieltä olevat tahot voivat keskustella ja myös olla eri mieltä ilman vetäytymistä omien raja-aitojen taakse.⁴³ Objektiivista totuutta ei Ginzburgkaan sinänsä sano etsivänsä, mutta hän ei kuitenkaan halua myöntää tulkintojen samanarvoisuuttakaan. Postmodernisteja Ginzburg nimittää toistuvasti joko relativisteiksi tai skeptikoiksi määrittelemättä heitä useinkaan kovin tarkasti, ja tämän vuoksi hänen kritisoiimiaan ajattelijoita on usein hankalaa jäljittää. Tämän nimikkeen taakse hän asettaa hyvinkin erilaisia ajattelijoita, joita ei aina ole helppo saada kiinni hänen syyttämästään relativismin rikoksesta.

Representaation käsitettä sanana, ideana ja asiana määritellesään Ginzburg sanoo sen olleen suosiossa niin positivismin kriitikoilla kuin

postmoderneilla skeptikoillakin. Roger Chartier'ta mukailleen Ginzburg sanoo representaation viittaavan todellisuuteen, jota representoidaan ja näin viittaavan poissaoloon. Toisaalta se tekee todellisuuden näkyväksi ja näin vihjaa tai ehdottaa läsnäoloa.⁴⁴ Tekstin ja kuvan eroa representaatioina määriteltessään Ginzburg viittaa Sixten Ringbomiin. Sanan voi sanoa ilmaisevan olematonta (non-existence), mutta kuva, vaikka se kuvaisi olematonta tai kuvitteellistakin asiaa, on aina affirmoiva.⁴⁵ Tulkintaa taas olisi lähestyttävä kuin menneisyyden ilmiön kääntämisenä meidän kielellemme. Ginzburgin mukaan latinan *interpretatio* tarkoittikin juuri kääntämistä, ja se on hänen mielestään paras ase relativismia vastaan, koska tällaiset käännökset ovat vaikeita tehdä, mutta joka tapauksessa mahdollisia. Taideteos/kuva olisi pystyttävä näkemään sekä itsenäisenä että suhteessa toisiin taideteoksiin/kuviin, vaikka tämä ei olisikaan mahdollista yhtäaikaaisesti.⁴⁶ Tällaista verkoston luomista hän näyttäisi yrittäneen myös Pieron *Kristuksen ruoskimisen* tapauksessa jäljittäessään työn mahdollisten mesenaattisuhteiden lisäksi sen sisältämät ikonografiset viittaukset. Ensin Ginzburg ”tekee vieraaksi” itselleen teoksen aiemmat tulkinnat, ja sen jälkeen hän pyrkii kääntämään teoksen mahdollisimman vakuuttavasti lukijan kielelle.

Vieraaksi tekeminen on Ginzburgin mielestä käytännöllinen vastalääke sille, että erehtyisimme ottamaan todellisuuden jonain annettuna mutta myös mahdollisuus asettua mahdollisimman tiukasti vastustamaan ”muodikkaita teorioita, jotka hämärtävät rajan historian ja fiktion välillä”.⁴⁷ Relativismi näyttäytyy Ginzburgin kuvauksissa hyödyttömänä puuhasteluna ja saivarteluna silloin, kun historioitsijan pitäisi lähinnä etsiä keinoja sen paljastamiseen, mikä on mahdollista sekä pyrkiä historian kuvaamiseen mahdollisimman totuudenmukaisesti ja eettisesti.

Todistamisen tärkeyden voi Ginzburgilla nähdä myös eräänlaisena oikeuden tekemisenä tai eettisenä suhtautumisena menneisyyden ihmisiin ja heidän jättämiinsä jälkiin. Ystävänsä Adriano Sofrin oikeudenkäyntiä ja vangitsemista käsittelevässä kirjassaan hän antaa esimerkin siitä, mihin erilaiset näkemykset todistamisesta voivat johtaa. Ginzburg oli kirjoittanut paljon historiankirjoituksen yhteydestä lainopilliseen ajatteluun kuitenkin jo ennen tätä.⁴⁸ Teoksessaan *History, Rhetoric, and Proof* (1999), joka on kokoelma Ginzburgin Jerusalemissa pitämää luentoja, hän jatkaa todistamisen, retoriikan ja historian moninaisten

kytkösten erittelyä. Hänen mukaansa relativistit eivät ole huomanneet eroa faktuaalisen totuuden etsinnän ja arvoihin perustuvan arvioinnin välillä. Tällä on heti kognitiivisia, moraalisia ja poliittisia vaikutuksia. Ginzburg lainaa Donna Harawayn ajatusta, jonka mukaan ”relativismi on tapa olla olematta missään samalla väittäen olevansa kaikkialla tasapuolisesti”. Harawayn mielestä piti lähteä liikkeelle puolueellisesta, situationaalisesta tiedosta, jotta voitaisiin muodostaa käyttökelpoinen mutta ei suinkaan viaton tapa olla objektiivinen. Tässä on Ginzburgin mielestä kuitenkin riski pilkkoa sosiaalinen todellisuus tai tieto siitä yhteensovittamattomiin osiin ja unohtaa tarve todistamiseen ja verifiointiin.⁴⁹ Ironista kyllä, mikrohistoriaa ja Ginzburgia itseäänkin on syytetty tällaisesta historian sosiaalisen todellisuuden pilkkomisesta. Mikrohistorian edustajia haukuttiin liiasta keskitymisestä poikkeuksellisiin ilmiöihin ja yksilöihin, joiden ei uskottu kertovan muista ilmiöistä kuin itsestään.⁵⁰

Walter Benjaminin (1892–1940) sanoja lainaten Ginzburg kehoittaa historioitsijoita ”harjaamaan historiaa vastakarvaan” (*die Geschichte gegen den Strich zu bürsten*) eli lukemaan lähteitä vastoin niiden kirjoittajien intentioita. Lähteet eivät ole avoimia ikkunoita todellisuuteen tai vastakohtaisesti todellisuuden eteen rakennettuja näkökykyä estäviä aitoja. Ne ovat Ginzburgille kuin vääristäviä peilejä, jotka on konstruoitu, mutta eivät silti estä asioiden todistamista. Tieto ja näin ollen myös historiallinen sellainen on Ginzburgin mukaan mahdollista ja tavoittelemisen arvoista. Tällaisen tiedon hän uskoi muodostaneensa myös Piero della Francescan tapauksessa ja absoluuttisen tiedon saavuttamisen tieltä saattoi puuttua *Flagellazione*n tapauksessa vain yksi tulkinnan vahvistava dokumentti. Tällaisen mahdollisen dokumentin puutetta ei kuitenkaan pitänyt ohittaa turhilla spekuloinneilla, jotka perustuvat olemattomaan, vaan keskittyä siihen mikä on tavoitettavissa.⁵¹ Lähteiden hiljaisuutta ei saanut ryhtyä suremaan.

Tällainen totuuden tavoittelemisen puolustus voi tuntua turhalta ja ilmiselvältä, mutta Ginzburg esittää asiansa niin monelta kannalta perustellen, että alkaa tuntua ymmärrettävältä, miksi juuri historioitsijoiden pitää pohtia yhä edelleen ja uudelleen totuuden ja ”objektiivisuuden” kaltaisia asioita. Stephanie Jed toteaa *History, Rhetoric, and Proof* -teokseen kanta-aottavassa arvostelussaan, miten Ginzburgin ajatukset

ovat erittäin tervetulleita feminististen ja postkolonialististen tutkijoiden keskusteluun historiankirjoittamisen oikeudenmukaisesta toteuttamisesta ja että hänen vaikutuksensa on jo ollutkin suuri. Samalla Ginzburg on Jedin mielestä kuitenkin yksinkertaistanut vastustamiensa ”skeptisten relativistien” ajattelua, joiksi hän luki paitsi Whiten ja Roland Barthesin myös Jacques Derridan, ja unohtanut oman kantansa tarkan perustelun. Jedin mielestä Ginzburgin pitäisi mieluummin työskennellä näiden ”relativistien” kanssa kuin heitä vastaan.⁵² Tietyissä mielessä kritiikki on aiheellinen, sillä Ginzburg voisi määritellä sekä oman että vastustamiensa teoreetikoiden positiot tarkemmin.

Historian restaurointi

Ginzburgin ja myös mikrohistoriallisen näkökulman suhde todistamiseen on poikkeuksellinen, koska siinä pienenkin mittakaavan ja yksityiskohdan uskotaan olevan relevantti ja kertovan jotain laajemmasta ympäröivästä kulttuurista. Ranskalaisten kehittämä *histoire totale* taas nähdään vastakkaisena pyrkimyksenä, jonka voi ajatella olevan mahtipontinen ja liian itsevarma.⁵³ Ginzburg on puhunut paljon yksinkertaisuuden vaatimuksesta lainaten paitsi arkkitehteja, kuten Mies van der Rohea (”less is more”), myös taidehistorioitsija Aby Warburgia (”Jumala on yksityiskohdassa”). Tämä kertoo siitä, miten olennaista hänen tutkimistapansa ymmärtämiselle on ottaa huomioon hänen menneisyytensä taidehistorian parissa sekä klassisen humanistisen tutkimuksen tekstikritiikin, kuten Erich Auerbachin, vaikutus hänen tutkimuksiinsa.⁵⁴

Piero della Francesca -tutkimuksessaan Ginzburg uskoi saavuttaneensa mahdollisen, rehellisen ja luotettavan tulkinnan taiteilijan maalauksista jättämällä näkyviin päättelyketjut ja tuomalla esiin hypoteesien ajoittainen epävarmuus. Näin tutkimuksesta tehtiin demokraattista jakamalla sen eteneminen lukijan kanssa, kuten edellä on ollut jo puhetta. Tällä tavalla Ginzburg käsitteli myös Natalie Zemon Davisin tutkimusta *Martin Guerren paluu* historian kirjoittamisena, joka on kuin taideteoksen restauroimista. Restauroinnissahan on kaksi pääkoulukuntaa, toiset entisöivät teokset jättämättä omaa kädenjälkeään selkeästi näkyviin ja peittävät aukkokohdat omalla jäljitelmällään, toiset

taas kunnostavat paremmin säilyneet osat varoen lisäämästä niihin liikoja ja asettavat freskoista puuttuviin kohtiin selkeästi erotettavat pahvit, joihin on kuvattu mahdollinen totuus. Näin katsoja saa kokonauskäsityksen pystyen silti erottamaan taiteilijan ja restauroijan käden jäljen.⁵⁵

Ginzburg totesi Piero della Francesca -tutkimuksensa uudessa esipuheessa nimenomaan *Flagellazione*n vaikuttaneen hänen 1990-luvulla jatkuneeseen pohdintaansa ”todistamisen teemasta”, mitä hän tarkasteli useista erilaisista perspektiiveistä. Ginzburg ei kuitenkaan halunnut puhua tässä yhteydessä omista ”metodologisista mietteistään” vaan totesi jatkavansa Pieron tutkimista pääasiassa siitä syystä, että tämän maalaukset edelleen kiehtoivat häntä.⁵⁶ Tällainen ihmettely ja oman tietämyksen rajallisuuden tajuaminen voi hänen mukaansa johdattaa meidät näkemään ja huomaamaan historiassa jotain sellaista, mikä on pinnan alla piilossa.⁵⁷

Viitteet

- ¹ Piero della Francescan kirjallisesta tuotannosta ks. esim. Lundgren, Jytte: *Det heliga korsets historia. Tolkningar av Piero della Francescas muralmålningar i Bacci kapellet*. Göteborgs Universitet 1986, 6–7.
- ² Ginzburg, Carlo: *The Enigma of Piero. Piero della Francesca*. New Edition with Appendices. Translated by Martin Ryle and Kate Soper. First published Indagini su Piero (nuova edizione) 1994. Verso, London & New York 2000a, xix. Tutkimus ilmestyi ensi kerran vuonna 1981 nimellä *Indagini su Piero* ja tässä käytetty editio on 1994 ilmestyneen uudistetun italiankielisen laitoksen englanninnos. Siinä on useita lisäyksiä ja muutoksia edellisiin, koska Ginzburg on saamansa kritiikin pohjalta hieman muuttanut mielipiteitään. Näitä tekemiään muutoksia hän ei kuitenkaan ole pyrkinyt peittämään.
- ³ Koska mikrotason on uskottu mikrohistorioitsijoiden parissa merkittäväällä tavalla heijastavan ja suovan näkökulman laajempiin (spatiaalisiin ja temporaalisiin) rakenteisiin, katsotaan tässäkin työssä sopivaksi tarkastella Ginzburgia hänen yhden tutkimuksensa kautta ja hänen itsensä ehdottamilla keinoilla.
- ⁴ Mikrohistoriaa Suomessa esitelleissä artikkeleissa on mikrohistoriaa korostettu enemmänkin joukkoliikkeen omaisena, metodisena valintana

- osana paradigman muutosta. Sen edustajina on yleisimmin käsitelty Ginzburgia, Giovanni Leviä ja Natalie Zemon Davisia. Tässä tavassa on etunsa, vaikka samalla mielipiteiltään usein paljonkin eroavien historioitsijoiden esittämät ajatukset tulevat väkisininkin vain kursorisesti esitellyiksi. Mikrohistoriasta yleisesti ks. Ollila, Anne: ”Mitä mikrohistoria on?” *Rakkautta, ihanteita ja todellisuutta. Retkiä suomalaiseseen mikrohistoriaan*. Toim. Katriina Mäkinen ja Leena Rossi. Turun yliopisto täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja A: 42, Turku 1995; Peltonen, Matti: *Mikrohistoriasta*. Helsinki 1999; Elomaa, Hanna: ”Mikrohistoria johtolankojen jäljillä.” *Kulttuurihistoria – Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki. SKS, Helsinki 2001.
- ⁵ John Pope-Hennessy luonnehti teoksen ensimmäistä italiankielistä editiota kirjassaan *Piero della Francesca Trail* (London 1991) sanoin ”a mythomaniacal study, filled with imaginary history”. Ks. Ginzburg 2000a, 127 2. viite.
- ⁶ Carlo Ginzburgin alustus Marc Blochin kirjan *Historian puolustus* julkistamistilaisuudessa Helsingin yliopistossa 10.4.2003.
- ⁷ Ginzburg 2000a, xxviii. Samalla hän mainitsee yllättyvänsä, jos kukaan ei kehottaisi häntä pysymään omassa lestissään: ”It will be surprising indeed if nobody advises me to stick to the trade I know best.” Ginzburg käytti hyväkseen johtolankojen kuvailussaan esimerkkiä keräilijä-metsästäjästä, joka suunnisti maastossa seuraten jälkiä. Ginzburg, Carlo: *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Suom. Aulikki Vuola. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- ⁸ Ginzburgin elämäkerrallisista tiedoista ks. Peltonen, Matti: ”Carlo Ginzburg ja mikrohistorian ajatus.” Esipuhe teokseen Ginzburg 1996.
- ⁹ Ks. Burke, Peter: Introduction. Carlo Ginzburg, Detective. Teoksessa Ginzburg 2000a, xiii. Ginzburg on ilmaissut myös lapsuuden haaveenaan olleen ryhtyminen kuvataiteilijaksi, mikä ei ehkä ole odottamatonta juhlitun kirjailija Natalia Ginzburgin pojalta. Ks. Peltonen 1996.
- ¹⁰ Ginzburg 2000, xxvii. Ikonografisen analyysin ongelmista ks. esim Palin, Tutta: ”Hollannin kultainen vuosisata. Svetlana Alpersin ja Mieke Balin haaste taidehistorialle” *Kuvasta tilaan. Taidehistoria tänään*. Toim. Kirsi Saarikangas. Vastapaino, Tampere 1998, 154–157. Panofskyn metodista ks. Panofsky, Erwin: *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. Harper & Row, New York (1939) 1962.
- ¹¹ Ginzburg 2000, xix, xxii; ks. Ginzburg, Carlo: *Il Formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*. Einaudi, Torino (1976)1999; Ginzburg, Carlo: *Storia Notturna. Una decifrazione del Sabba*. Einaudi, Torino (1989) 1995.

- ¹² Ginzburg 2000, xxiv–xxv.
- ¹³ Ginzburg 2000, xxv. Ikonologisissa tulkinnoissa on Ginzburgin mukaan joskus onnistuttu välttämään ”vähäisintäkin järjellisyuden vaatimusta”.
- ¹⁴ Ginzburg 2000, 49; vrt. Ames-Lewis, Francis: *The Intellectual Life of the Early Renaissance Artist*. Yale University Press, New Haven & London 2002, 245–247. Ames-Lewis toteaa teoksesta käydyin keskustelun päätymättömäksi ja välttää ottamasta siihen itse kantaa. Ratkaisuna hänellä on korostaa teosta osoituksena Pieron ammattitaidosta.
- ¹⁵ Ginzburg 2000a, 56. Ginzburg ei niinkään hyökkää hermeneutiikkaa vastaan, vaan suhtautuu siihen ennemmin leikkisästi. Hänen kirjoittamistapansa on muutenkin toisinaan melko poleemista ja erilaisia tehokeinoja käyttävää. Toisaalla hän käyttää tulkintaa ja hermeneutiikkaa miltei toistensa synonyymeinä.
- ¹⁶ Ginzburg 1996, 37–76, passim; Ginzburg, Carlo: *The Judge and the Historian. Marginal Notes on a Late-Twentieth-Century Miscarriage of Justice*. Transl. by Antony Shugaar. Verso, New York (1991) 2002.
- ¹⁷ Ginzburg, Carlo: *Wooden Eyes. Nine Reflections on Distance* ‘see’ things, we must first of all look at them, as if they had no meaning, as if they were a riddle.” Tämän ”näkemisen” epistemologisia seurauksia käsitellään artikkelin loppupuolella yhteydessä kysymykseen tulkintojen totuudellisuusvaatimuksista. Vieraaksi tekeminen on ehkä hieman harhaanjohtavasti käännetty vieraannuttamiseksi kirjassa *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*.
- ¹⁸ Ginzburg (1976)1999, xx. ”Dalla cultura del proprio tempo e della propria classe non si esce, se non per entrare nel delirio e nell’ assenza di comunicazione. Come la lingua, la cultura offre all’ individuo un orizzonte di possibilità latenti – una gabbia flessibile e invisibile entro cui esercitare la propria libertà condizionata.”
- ¹⁹ Ginzburg 2000, 7–8. Tätä viimeistä vaatimusta Peter Burke on nimittänyt Ginzburgin partateräksi haluten verrata sitä Okkamin partateränä tunnettuun päättelytapaan. Burke 2000, xvi.
- ²⁰ Ks. esim Elomaa 2001, 68–70.
- ²¹ Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Fontana Press, London (1973) 1993, 19, 28–29.
- ²² Ginzburg 1996, 37–39.
- ²³ Ginzburg 2000a, 61. Myös Morelli kiinnitti erityistä huomiota taiteilijoiden tapoihin maalata korvat ja tämän takia hänen taidehistorialliset tutkimuksensa olivatkin erikoisia, täynnä kuvia varpaista ja korvista sekä kallonmuodoista. Ks. Ginzburg 1996, 37–39.
- ²⁴ Ginzburg 2000a, 63.

- ²⁵ Ginzburg 2000a, 65.
- ²⁶ Ginzburg 2000a, 68–69.
- ²⁷ Ginzburg 2000a, 119.
- ²⁸ Ginzburg 2000a, 77–78.
- ²⁹ Ginzburg 2000a, 80–81.
- ³⁰ Ginzburg 2000a, 82.
- ³¹ Ginzburg 2000a, 86. Ginzburg toteaa: ”Pending new documentary discoveries, we have to admit that our proposed interpretation is in large part conjectural. Given the picture’s iconographical anomalies, and our ignorance of its original recipient and location, it would probably have been difficult to proceed in any other way.”
- ³² Teoksen vastaanotosta ks. esim Peltonen 1996, 16–17.
- ³³ Ginzburg 2000a, 116; Piero della Francescan töiden loputtomista erilaisista tulkinnoista ks. Carrier, David: ”Piero della Francesca and his Interpreters: is there Progress in Art History?” *History and Theory*, Vol 26 1987, 150–165.
- ³⁴ Ginzburg 2000a, 126–127. Robert Blackin arvostelusta ks. Ibid., 119.
- ³⁵ Carlo Ginzburgin alustus Marc Blochin kirjan *Historian puolustus* julkistamistilaisuudessa Helsingin yliopistossa 11.4.2003. Ginzburgin mukaan Bloch ei puhunut kirjassaan myöskään ”metodista isolla m:llä tai historianfilosofiasta, vaan hänen tarkoituksensa oli reflektoida historioitsijan työkaluja ja käsitellä historioitsijan ammattitaidon vaatimusta. Kirja oli näin kuin ”suuren käsityöläisen oppikirja”. Blochille, kuten Ginzburgillekin, metodologia ja lähestymistapa tutkimukseen ei ole jotain kaukana ja tutkimuksen käytännöstä erillään olevaa vaan sen tekemiseen ja toteuttamiseen kiinteästi yhteydessä. Mikrohistoriallista lähestymistapaa taas on pidetty poliittisena tai demokraattisena usein myös siitäkin syystä, että tutkimusten kohteina on usein ollut marginaalisina pidettyjä yksilöitä tai ryhmiä. Samassa yhteydessä Ginzburg totesi Blochin olleen suuri historioitsija, joka ”käännnytti” Ginzburgin ja että tämän ajatukset ovat *imeytyneet* häneen niin hyvin, että niistä unohtaa olla kiitollinen. Blochista ks. myös Ginzburg, Carlo: *History, Rhetoric, and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*. University Press of New England, Hanover and London 1999, 101–102.
- ³⁶ Ginzburg 2000a, 126–127.
- ³⁷ Ginzburg, Carlo: *No Island is an Island. Four Glances at English Literature in a World Perspective*. Columbia University Press, New York 2000b, xi–xii.
- ³⁸ Ginzburg 2000a, 120.
- ³⁹ Matti Peltonen on nähnyt Ginzburgin sota-aikaan ajoittuvan lapsuuden

mahdollisesti vaikuttaneen hänen suhtautumiseensa katoliseen kirkkoon ja inkvisitioon. Hän ei Peltosen sanoin ”taivastele inkvisition julmuutta, ei jää ihmettelemään sitä, miksi ”muuten niin järkevät ihmiset” yhtäkkiä suhtautuvatkin kanssaihmissiinsä häkellyttävän brutaalisti.” Peltonen 1996, 27.

⁴⁰ Ginzburg 1996, 192.

⁴¹ Tarkemmin Ginzburgin arvostelusta Hayden Whitea kohtaan ks. Ginzburg 1996, 114–117.

⁴² Ginzburg 2001, 139–140.

⁴³ Ginzburg 2001, 155–156.

⁴⁴ Ginzburg 2001, 63–64.

⁴⁵ Ginzburg 2001, 107–108.

⁴⁶ Ginzburg 2001, 136–138.

⁴⁷ Ginzburg 2001, 22–23.

⁴⁸ Ks. Ginzburg 1996, 99–122. Kirjoitus oli alun perin tarkoitettu esipuheeksi Natalie Zemon Davisin kirjaan *Martin Guerren paluu*.

⁴⁹ Ginzburg, Carlo: *History, Rhetoric, and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*. University Press of New England, Hanover and London 1999, 20–21.

⁵⁰ Ks. Peltonen 1996, passim.

⁵¹ Ginzburg 1999, 24–25.

⁵² Jed, Stephanie: ”Proof and Transnational Rhetorics: Opening up the Conversation.” *History and Theory* 40 2001, 372–384.

⁵³ Ginzburg 11.4. 2003. Ginzburg luonnehti totaalihistoriaa sanalla ”bombastic” (mahtaileva) eikä ollut lainkaan surullinen sen muuttumisesta epämuodikkaaksi.

⁵⁴ Carlo Ginzburgin luento Helsingin yliopistossa 10.4.2003 otsikolla ”Latitude, Slaves and the Bible. A Local Approach to Globalization.” Aby Warburg -sitaatti löytyy ”Johtolankoja”-artikkelin alusta. Ginzburg 1996, 37. Mielenkiintoista olisi pohtia myös Ginzburgin suhdetta Umberto Econ semiotiikkaan, koska molemmat työskentelivät 1970-luvulla Bolognan yliopiston ja Einaudi-kustantamon liepeillä. Semiotiikan vaikutus Ginzburgiin ainakin näkyy hyvin selkeänä etenkin ”Johtolankoja”-artikkelissa.

⁵⁵ Ginzburg 1996, 118–119.

⁵⁶ Ginzburg 2000, xxxiii–xxxiv.

⁵⁷ Ginzburg 2001, 13.

RUUMIILLISTEN KOKEMUSTEN ETSIMINEN - MAURICE MERLEAU-PONTYN RUUMIINFENOMENOLOGIA KULTTUURIHISTORIALLISEN TUTKIMUKSEN PERUSTANA

Ulla-Maija Matikainen

*Oi sinä ihanuuskien ihanuus, ruumiini,
mistä tiedät, että valta on sinun?
Juuri tätä käsivartta vuosisata tarvitsee.
Salama on kädessäni ja jonakin päivänä se leimahtaa,
nähdään sen sininen loimu ja oivalletaan.
Olen vain yksi muiden joukossa ja muut ovat minua vahvempia,
mutta minä olen se kilpi johon katsotaan,
olen ydin ja rengas joka liittää yhteen.*

– Aavistus, Edith Södergran¹

Edith Södergran kertoo runossaan jotain hyvin oleellista ruumiista: meidän olemisemme valta on ruumiilla. Siitä kumpuaa elämämme ja yhteytemme maailmaan. Jos emme olisi ruumiillisia, emme voisi kulkea pitkin maailman tantereita, emmekä voisi kohdata muita ihmisiä. Maurice Merleau-Pontyn (1908–1961) mukaan ruumiillisuus on tapamme olla maailmassa. Ruumiimme kautta liitymme ympäristöömme, maailmaan sekä kiinnitymme toimintaan.² Tämän ajatuksen voisi muotoilla jopa niin, että ruumis on elämä. Ilman sitä meitä ei olisi. Merleau-Ponty

nostaa filosofiassaan ruumiin ja ruumiillisuuden ihmisen elämän keskiöön viestittäen, että niitä meidän on tutkittava, jos haluamme löytää ihmisen olemisen ytimen. Pääteoksessaan *Phénoménologie de la perception* (*havainnon fenomenologia*) Merleau-Ponty suuntaa katseen aistimiseen ja havaitsemiseen, jotka ovat keskeinen osa ruumiillisuuttamme. Näiden lisäksi hän kaivaa esiin ruumiin liikkeellisuuden ja eleellisyyden. Hän haluaa löytää ihmisen ruumiin vallan ja kääntää katseen yksilöön, ”minään”, joka on ydin ja rengas.

Ruumiillisuus on ollut viimeisen vuosikymmenen aikana yksi keskeisistä teemoista kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa. Enimmäkseen on tutkittu ruumista määrittäviä erilaisia diskursseja ja ruumiin representaatioita – toisin sanoen ruumista on tarkasteltu merkinä ja jonain sellaisena, jota määrittää kieli. Ruumis ja ruumiillisuus ovat paljolti määrättyneet sen mukaan, miten kieli ja merkit toimivat. Tällaisessa tarkastelussa on kuitenkin oma vaaransa, jonka Roy Porter tuo hyvin esiin. Porterin mukaan esimerkiksi diskurssianalyysiin uppoutuminen voi eksyttää tutkijan ihmisten jokapäiväisestä ja konkreettisesta ruumiillisuudesta. Hän peräänkuuluttaa liikkeiden, eleiden ja tilallisuuden löytämistä.³ Ruumis on löydettävä kouriintuntuvuudessaan. Kieli ja erilaiset teoriat eivät saa selittää pois ruumista tai tehdä siitä pelkkää diskurssia, sillä ruumis on aineellista ja lihallista todellisuutta. Ruumiilliset kokemukset eivät ole ajatuksen tai kielen voimalla luotuja vaan todellisia elettyjä kokemuksia. Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologiassa ruumis on elettyä ja koettua, ja se aistii maailmaa suoraan ilman, että ihmisen täytyisi ensin ajatella aistivansa. Esittelen kirjoitelmassani hänen ajatuksiaan eletystä ruumiillisesta kokemuksesta ja ruumiin suorasta yhteydestä maailmaan. Keskityn tuomaan esille *Phénoménologie de la perceptionissa* esitettyjä ajatuksia. Tarkastelen, millaisena kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kohteena olevan ihmisen ruumiillisuus näyttäytyy ruumiinfenomenologian valossa. Haluan Merleau-Pontyn filosofian kautta tuoda kulttuurihistorialliseen tutkimukseen fenomenologisen ja eksistentiaalisen tavan lähestyä ruumista ja ruumiillista kokemusta. Artikkelini pohtii, millä tavalla on mahdollista saada historiallista tietoa yksilön tunteista ja kokemuksista.

Ruumiillisuuden tutkimus kulttuurihistoriassa

Ennen kuin ryhdyn tarkastelemaan Merleau-Pontyn filosofiaa, katsahdan kulttuurihistoriassa käytettyihin erilaisiin tapoihin lähestyä ruumiillisuutta. Näitä näkökulmia yhdistää pitkälti kielellisyyden ja käsitteellisyyden painottaminen – toisin sanoen tarkasteltaessa ruumista tutkitaan niitä käsitteitä ja kielellisiä merkityksiä sekä diskursseja, joita ruumiiseen tai ruumiillisuuteen liitetään. Esimerkiksi Bo Lönnqvist tutkii, miten ruumiin ympärille on kehkeytynyt monisäikeinen merkityskenttä.⁴ Myös Anu Korhonen on suuntautunut tutkimukseensa merkityskenttien etsimiseen. Hän lähestyy renessanssijan narra ja hänen ruumistaan representaationa⁵, joka kantaa erilaisia merkityksiä, arvoja ja asenteita. Hänen mukaansa narreja konstruointiin ja rekonstruointiin kulttuurisena ilmiönä.⁶ Tässä Korhonen lähestyy osittain Michel Foucault'ta ja tämän konstruktivistista ja diskursiivista käsitystä ruumiista. Foucault'n vaikutusta kulttuurihistorialliseen ruumiillisuuden tutkimukseen ei voi vähätellä, sillä hänen diskursseja, ruumiillisuutta ja seksuaalisuutta koskevia teorioitaan on sovellettu joko suoraan tai niitä muokkaamalla. Osin juuri Foucault'n ja hänen *Seksuaalisuuden historia* -teoksensa kautta seksuaalisuus on ollut yksi keskeisimpiä ruumiillisuuteen liittyviä tutkimuskohteita – mainittakoon esimerkkinä Porterin ja Mikulas Teichin toimittama *Sexual Knowledge, Sexual Science* sekä Kari Immosen (et al.) toimittama *Modernin lumo ja pelko: kymmenen kirjoitusta 1800–1900-lukujen vaihteen sukupuolisuudesta*.⁷ Myös Korhosen tutkimuksessa seksuaalisuus on eräs osa narrin ruumista, mutta Korhosen näkökulmaan sisältyy myös muita ruumiillisuuteen liittyviä seikkoja, kuten ulkonäkö ja syöminen.⁸

Hannu Salmen näkökulma ruumiillisuuteen on laaja: hän on tutkinut esimerkiksi tunteita ja aistimuksia. Salmi lähestyy tunteita mentaalihistoriallisesta näkökulmasta ja aistimusten tutkimisessa hän esittää esimerkiksi aistien käsitteellistämisen historiallista tarkastelua. Aistimellisuus on eräs kulttuurihistorian mielenkiintoisimmista ja haastavimmista tarkastelun kohteista, sillä niiden katsotaan usein olevan puhtaasti biologisia. Salmi kuitenkin painottaa niiden olevan sosiaalisesti ja kulttuurisesti rakentuneita.⁹ Erityisesti Alain Corbin on lähestynyt tutkimuksissaan aistimista ja aistimuksia esimerkiksi teoksessaan

Time, Desire and Horror Towards the History of Senses, jossa hän lähestyy niitä niin lähteiden tulkinnan kuin teoreettisen tarkastelun kautta.

Corbin käyttää tekstissään ilmaisua ”aistien historiallinen antropologia”.¹⁰ Myös Jan Löfström käyttää käsitettä ”historiallinen antropologia” puhuessaan ruumiillisuuden, tuoksujen ja niiden kokemisen historiallisesta tutkimisesta. Hänen mukaansa historiallinen antropologia keskittyy tutkimaan menneisyyden ihmisten yhteisiä elämäntilanteita ja heidän arkista olemistaan.¹¹ Kulttuurihistoriallinen ruumiillisuuden – etenkin aistimukseen keskittynyt – tutkimus ei ole saanut vaikutteita ainoastaan kielen, representaatioiden ja merkkien tutkimisen puolelta vaan myös antropologiasta ja sosiologiasta. Monet historioitsijat tuovat esimerkiksi esiin Marcel Maussin ajatuksen ruumiin tekniikoista. Tällä ilmaisulla viitataan siihen, että ihmisten tavat esimerkiksi liikkua ovat yhteiskunnallisten ja kulttuuristen tekijöiden muovaamia.¹² Kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa ei ajatella ainoastaan aistimusten olevan kulttuurisesti rakentuneita vaan myös liikkeiden, eleiden ja ilmeiden.

Myös fenomenologia on löytänyt jossain määrin tietään kulttuurihistorian tutkimukseen – ei tosin lainkaan niin laajasti kuin semiotiikka ja antropologia. Caroline Bynum tavoittelee fenomenologista asennetta tarkastellessaan, miten keskiaikaiset naiset käyttivät symboleita omien kokemustensa muokkaamiseen ja miten he itse mahdollisesti kokivat nämä symbolit. Bynum haluaa löytää menneisyyden ihmisten kokemuksen.¹³ Fenomenologia näkyy osittain myös Löfströmin tavassa lähestyä ruumiillisuutta ja siinä, miten hän painottaa ruumiin tiedon rakentuneen ihmisen omissa kokemuksissa. Hän ottaa myös esille Sara Heinämaan ajatuksia sukupuolesta. Heinämaa on fenomenologian ja Merleau-Pontyn filosofian asiantuntija, joten hänen kauttaan Merleau-Pontyn fenomenologista näkökulmaa on suodattanut myös Löfströmin tutkimukseen, mikä tulee esille ruumiillisen tyylin käsitteessä.¹⁴ Merleau-Pontyn fenomenologia on kuitenkin jäänyt vieraaksi suomalaiselle kulttuurihistorialliselle tutkimukselle, sillä ei edes sen välillistä vaikutusta ole havaittavissa muualla kuin Löfströmin omaksumassa tyylin käsitteessä. Myös fenomenologian teoreettinen pohdiskelu ruumiillisuuteen liittyen on ylipäättään harvinaista historian tutkimuksessa – Bynum on yksi niistä harvoista, jotka ovat jonkin verran teoretisoineet fenomenologian ja ruumiin historiallisen tutkimuksen yhteyttä.¹⁵

Ilmiöiden ja intentionaalisuuden tutkiminen

Merleau-Ponty haluaa muiden fenomenologioiden tavoin tutkia välitöntä kokemusta ja palata Edmund Husserlin oppeja seuraten ”asioihin itseensä”. Husserl on fenomenologisen tradition oppi-isä, jonka mukaan on palattava subjektin omaan kokemukseen – siihen, miten tämä itse havaitsee, muistaa ja ajattelee. Välittömässä kokemuksessaan subjekti kohtaa maailman ilmiöinä, ja tämä ilmiömaailma tutkijan tulisi löytää.¹⁶ Heinämaan mukaan fenomenologia tutkii ja kuvaa maailmaa sellaisena kuin se meille näyttää. Sen sijaan, että kysyisimme, mikä tai mitä jokin olio on, meidän on kohdistettava huomio siihen, miten olio ilmenee. Fenomenologi tutkii sitä, miten suuntaudumme maailmaan. Jotta tutkija tavoittaisi ilmiömaailman, hänen on ravistettava harteiltaan ennakkoluulonsa. On pyrittävä eroon arkiajattelun ja erityis-tieteiden ennako-oletuksista ja palattava itse havaitsemiseen ja havaintoon – kuten Merleau-Ponty vaatii Husserlia seuraten.¹⁷ Tutkijan olisi otettava askel kokemukseen ja kyseenalaistettava tieteiden määritykset ja arkiajattelun ennakkoluulot. Merleau-Ponty etsii sitä, miten maailma ilmenee ruumiillemme.¹⁸ Hän palaa ruumiillisuuteen ja ruumiin maailmayhteyteen.

Fenomenologian yksi keskeisimmistä käsitteistä on intentionaalisuus. Merleau-Pontyn mukaan ruumis on jatkuvasti aistimisessa suuntautunut kohti maailmaa – se on intentionaalisessa yhteydessä maailman kanssa. Merleau-Ponty puhuu säikeistä, jotka sitovat ruumiin ympäristöönsä.¹⁹ Heinämaa selittää, että intentionaalisella kokemuksella on aina kohde, esimerkiksi havaitseminen on aina jonkin havaitsemista tai toivominen on jonkin toivomista.²⁰ Näin ollen esimerkiksi aistiminen koostuu aina aistivasta ja aistittavasta. Merleau-Pontyn mukaan ruumiillinen suuntautuminen ei ole koskaan subjektin yksinäistä suuntautumista, vaan sillä on aina vastaparinsa. Ruumiilliselle kokemukselle löytyy korrelaatti kokemusmaailmasta.²¹ Tällä Merleau-Ponty tarkoittaa, että aistiva subjekti ja aistittava maailma ovat kuin saman kolikon kaksi eri puolta: niitä ei voi erottaa toisistaan, eikä toista voi olla ilman toista. En voi olla havaitseva ihminen, eikä minulla voi olla havaintoa ilman havaittavaa ilmiömaailmaa, sillä intentionaalinen aistiminen vaatii aina aistittavan osapuolen.

Käytännössä intentionaalisuus tarkoittaa Merleau-Pontylle sitä, että sen kaikkia osapuolia, havaitsemista, havaitsevaa ruumista ja havaittua maailmaa, pitää tarkastella yhdessä. Tämän suhteen ymmärtämiseksi on hyvä lähteä liikkeelle siitä Merleau-Pontyn huomiosta, että ruumis ja maailma eletään kokonaisuutena. Merleau-Pontyn mukaan ruumis ymmärtää itsensä yhtenäisenä. Meidän ei tarvitse mielessämme muodostaa kuvaa ruumiistamme, sillä ruumiimme ymmärtää itsensä jakamattomana. Se tuntee eri ruumiinosat ilman, että meidän tarvitsisi ajatella, missä esimerkiksi kätemme tai jalkamme ovat. Merleau-Ponty kutsuu tätä eläväksi yhteydeksi niiden välillä. On tärkeää huomata, ettei tällainen elävä yhteys ole vain ruumiinosien välillä vaan myös havaitsemani maailman ja ruumiini välillä. Ruumiini muodostaa kokonaisuuden havaitsemastaan maailmasta samalla tavalla kuin se ymmärtää itsensä ykseytenä. Maailman ja ruumiin olemistapojen välillä on rikkumaton yhteys, korrelaatio.²² Ruumiissamme asuu sama logiikka kuin havaitsemassamme maailmassa. Intentionaalinen suhde näyttäytyy eräässä mielessä suhdejäsentensä vastaavuutena.

Eletty ruumiillinen kokemus

Ilmaisu ”eletty ruumiillinen kokemus” viittaa fenomenologian etsimään suoraan kokemukseen. Termi ”eletty” tarkoittaa välitöntä fenomenaalista kokemusta, ja se liittyy ajatukseen kokemuksellisesti ilmenevästä ruumiista. Tällainen ruumis on vastakohta objektiruumiille. Fenomenaalinen ruumis koetaan elävästi ja välittömästi, kun taas objektiruumis on ruumis ajateltuna esineenä tai eksplisiittisenä kohteena. Eletty ruumiillinen kokemus on fenomenaalisen ruumiin kokemusta – ei objektiruumiin.²³ Ilmaisut ”eletty kokemus” ja ”fenomenaalinen ruumis” liittyvät kiinteästi elämiskaailman käsitteeseen, joka periytyy Husserlin filosofiasta monille fenomenologeille ja eksistentialisteille. On huomattava, että Merleau-Ponty käyttää harvoin termiä elämiskaailma. Sen sijaan hän puhuu – Petri Kuhmosen mukaan – havainnon maailmasta, havainnon kentästä tai yksinkertaisesti, eletystä kokemuksesta. Kuhmonen kuitenkin esittää, että Merleau-Pontyn filosofiassa termi luonnollinen maailma saa erityisen aseman.²⁴ Luonnollisella maailmalla

Merleau-Ponty viittaa eletyn kokemuksen ruumiillisuuteen – siihen, että se on havaitsemista ja aistimista. Merleau-Ponty sanoo, että ruumis on luonnollinen minä. Hän tarkoittaa tällä sitä, että ruumis on havaitsemisen ja aistimisen subjekti.²⁵ Tämä aistiva minä suuntautuu eletyssä kokemuksessa kohti elämismaailmaa.

Ajatus ihmisen eletystä yhteydestä maailmaan on peräisin Husserlilta, jonka mukaan ihminen on suhteessa elämismaailmaan juuri eletyn ruumiinsa kautta. Elämismaailma on aisteissa ja liikkeissä elettyä maailmaa, johon meillä on jatkuva ja suora yhteys. Tämä elämismaailma edeltää tieteellistä tutkimusta.²⁶ Merleau-Ponty lisää tähän, että ihminen tekee itselleen eläväksi maailman. Tämä maailma ei ole objekti hänelle vaan hänen ruumiillisen olemisensa ympäristö.²⁷ Ihminen luo itse omalla välittömällä kokemisellaan ja suuntautumisellaan kohti ympäristöä itsellensä elämismaailman. Juha Varto täsmentää edelleen, että elämismaailma on se maailma, jossa elämme ja jota emme objektiivoi ja joka edeltää tieteellisiä analyyseja.²⁸ Sen voisi ajatella olevan sellaista jokapäiväistä ympäristöä, josta emme luo eksplisiittisiä käsitteitä tai teorioita. Emme kategorisoi tai analysoi sitä, vaan elämme sitä.

Ruumiin kyky: ”minä voin”

Merleau-Ponty kehittää fenomenologiassaan Husserlin ajatusta ruumiin kyvystä. Husserlin mukaan fenomenaalinen ruumis on kykyä luoda ykseyttä, liikkua ja havaita, ja hän kutsuu sitä ”minä voin”, ”*ich kann*”-kyvyksi.²⁹ Merleau-Ponty on kääntänyt sen ranskaksi ”*je peux*”. Merleau-Pontyn mukaan ruumiin kyky tarkoittaa lähinnä sen intentionaalista kykyä muodostaa ympärilleen toiminnallinen maailma. Ruumis on toimintojen keskus, joka mahdollistaa esineiden ja olioiden ilmene- misen ja joka kokoaa niitä. Toimintojen keskuksena se on nimenomaan merkitysten solmukohta. Ruumis suuntautuu liikkeissään ja aistimisessaan kohti maailmaa ja tekee siitä toimivan merkityskokonaisuuden; se ymmärtää maailmaa aktiivisesti liikkeessaan ja aistiessaan. Tämä aktiivinen oleminen on sidottu tilanteeseen – siihen kulttuuriseen ja luonnolliseen sekä ajalliseen tilanteeseen, jossa se kulloinkin elää. Tästä tilanteesta lähtien se toimii ottaen omanlaisensa otteen maailmasta.

Ruumiin kyky olla kohti maailmaa ja sen olioita, luoda kokonaisuuksia ja liittää intentionaaliset säikeet yhteen on sille ominainen tapa tarttua maailmaan, ymmärtää sitä. Ruumis ymmärtää maailmaa omassa merkityksissä kokoavassa ”minä voin” -kyvyssään. Merleau-Ponty kutsuu ruumista tietäväksi ruumiiksi (*corps-connaissant*).³⁰ James M. Edie huomauttaa, että Merleau-Ponty käyttää ruumiillisuuden ja havaitsemisen yhteydessä myös termejä *logos* ja rationaalisuus.³¹ Ruumiin ”minä voin” -kyky on ruumiillista rationaalisuutta, tietoa ja ymmärrystä.

Ruumiin kiinnittymistä situaatioon ei pidä ymmärtää negatiivisesti. Merleau-Ponty ei tarkoita tällä kiinnittymisellä, että ihmisen elämää määrittäisi lopullisesti jokin tietty tilanne tai että ruumista määrittäisi jokin tietty ympäristö ja siinä olevat esineet. Merleau-Pontyn mukaan ruumiin kokemukset maailmasta ovat jatkuvasti muuttuvia, sillä maailma on loppumaton ilmiöiden lähde. Maailma avaa meille lukemattomia mahdollisuuksia kohdata olioita ja esineitä sekä luoda merkityksiä.³² Ruumiillinen kykymme on hyvin dynaamista, sillä se joutuu jatkuvasti sitomaan uudenlaisia intentionaalisuuden solmuja. Ruumiillinen maailmanymmärrys on muuttuvaa. Merleau-Pontyn ajattelun mukaan esimerkiksi 1800-luvun porvarisperheen äidin ruumista ei täysin määritä koti ja perhe, sillä maailma voi ilmetä monella tavalla tälle naiselle, vaikka hän kohtaa ilmiöitä situaatiostaan käsin. Situaatio ei määritä ruumista, vaan se tarjoaa sille mahdollisuuksia. Se antaa sille muutoksen ja liikkuvuuden mahdollisuuden.

Ruumiin tyyli ja kulttuuriset kerrostumat

Merleau-Pontyn filosofiassa ruumis näyttäytyy dynaamisena kykynä ymmärtää ja toimia maailmassa, mutta ruumiissa on myös jotain hitaasti muuttavaa ja jopa pysyvää. Jokapäiväinen elämä osoittaa, että esimerkiksi tapamme liikkua on jossain määrin pysyvä. Merleau-Ponty on tietoinen tästä, ja hän ilmaisee tätä ruumiin liikkeiden, eleiden ja aistimistavan pysyvyyttä käsitteellä tyyli (*style*). Hänen mukaansa ruumiillista olemistamme värittää tyyli, joka kokoaa yhteen aistimuksemme ja liikkeemme juuri meille ominaisella tavalla. Aistimme maailmaa ja liikumme ympäristössä tietyllä tavalla. Merleau-Ponty vertaa ruu-

mistamme taideteokseen. Saman taiteilijan töitä yhdistää tyyli, jonka tunnistaminen vaatii näiden töiden kokemista. Tyyli asuu kokonaisuudessa, vaikka näkyy pienimmissäkin yksityiskohtissa. Merleau-Ponty lisää, että tyyli on olemistapamme ilmaisua, jossa asuu ruumiin merkityksiä.³³ Tyyli on täynnä merkityksiä – ja toisin päin: merkitykset kokoontuvat tyyliksi. Liikkeissä, liikkumattomuudessa, eleissä ja ilmeissä on merkityksiä, jotka liittyvät yhteen ruumiissa.

Sen lisäksi, että tyyli antaa eräänlaista pysyvyyttä, ruumiissamme tuntuu olevan jotain, joka ylittää henkilökohtaisen olemisemme. Esimerkiksi eleet ylittävät yksilön ruumiillisuuden. Keith Thomasin mukaan jotkin eleet säilyvät ihmisten tavoissa jopa vuosisatojen ajan.³⁴ Nämä eleet tuovat ruumiiseemme sellaista, joka ylittää yksilöllisen tavan suuntautua maailmaan. Tässä kohdin on tuotava esiin Merleau-Pontyn käsite kulttuurin kerrostumat. Merleau-Pontyn mukaan nämä kulttuuriset sedimentaatiot antavat perustan esimerkiksi puheelle ja eleille.³⁵ Kulttuurin kerrostumia voidaan lähestyä sen kautta, mitä Heinämaa sanoo puheesta ja eleistä. Hän tulkitsee Merleau-Pontyn ajatusta kulttuurisista sedimentaatioista selittäen, että jokainen sana ja käyttäytymismuoto kantavat jotakin edeltäjien teoista. Meidän ruumiissamme on jotain meitä ennen eläneiden ihmisten ruumiillisista käytänteistä ja tavoista. Heinämaa kuitenkin huomauttaa – edelleen Merleau-Pontya tulkiten – että ruumiimme käyttävät näitä edeltäviä tekoja luovalla ja ennalta määräämättömällä tavalla.³⁶ Säilytämme omissa eleissä, liikkeissä ja puheessa eleellisiä ja puheellisia kerrostumia, jotka olemme perineet. Ne ovat osa ruumiillista käyttäytymistä, osa sen tyyliä. Ne eivät kuitenkaan determinoivat elämäämme täysin, sillä eletyssä kokemuksestamme syntyy uusia tapoja puhua ja elehtiä. Ruumiimme sekä uusintaa että säilyttää esimerkiksi tapaa liikkua ja elehtiä.

Ruumis perustana

Merleau-Pontyn filosofian omaksuminen vaatii tutkijalta ruumiin-fenomenologista näkökulmaa: hänen on nähtävä tutkimuskohteenaan oleva ihminen tämän omista ruumiillisista kokemuksista lähtien. Hän ei tutki ruumiin representaatioita eikä suoranaisesti edes ruumiiseen

ulkoapäin liitettäviä käsitteitä ja arvostuksia, vaan hän tarkastelee koetua aistimista ja liikkumista sekä niihin liittyviä merkityksiä. Tutkijan fokus siirtyy siihen, miten tutkittava koki oman ruumiinsa ja aistimuksensa, miten hän liikkui, havaitsi ja toimi tilassa. Tutkimuksen keskiössä on tarkasteltavan maailmasuhde, se tapa, jolla tämä on yhteydessä maailman kanssa. Fenomenologisessa tutkimuksessa ruumis ei ole ulkoapäin rakennettu kielellisistä merkityksistä ja käsitteistä, vaan se on eletty ja aktiivisesti itse merkityksiä luova. Bynum lähestyy tutkimuksissaan kokemuksellisuutta tarkastellessaan, miten keskiajan naiset käyttivät symboleita ja mitä ne merkitsivät näille naisille. Mutta Bynumin näkökulma eroaa jossain määrin Merleau-Pontyn perspektiivistä. Bynum kiinnittyy selviin symboleihin ja niiden kokemiseen, kun taas Merleau-Ponty tarkastelee maailman aistillista kokemista ylipäätään. Bynumin esille tuomat symbolit ovat osa sitä aistimaailmaa, johon ihmiset ovat ruumiillisessa yhteydessä. Merleau-Pontyn filosofisesta perspektiivistä katsoessaan kulttuurihistorian tutkija tarkastelee sitä tapaa, jolla tutkittava on ruumiillisesti suhteessa ympäristöönsä.

Tyyli on yksi niistä tavoista, joissa ihmisen maailmasuhde näytetään. Löfström oli tarkkanäköinen valitessaan Heinämaalta tutkimuksensa erääksi keskeisimmäksi käsitteeksi tyylin. Hän tosin liittää sen Heinämaan tavoin lähinnä sukupuoleen. Viitatessaan kokonaisvaltaiseen toiminnan ja ajattelun tyyliin hän käyttää Pierre Bourdieun termiä ”habitus”.³⁷ Merleau-Pontyn tyylin käsite kattaa kuitenkin ihmisen kokonaisvaltaisen tavan liikkua, toimia tilassa, käyttää esineitä, elehtiä ja aistia sekä näiden kautta myös ajattelua, sillä Merleau-Pontyn mukaan ruumiillisuus antaa perustan ajattelukyvyille. Hän esimerkiksi esittää, että ihmisellä on ruumiissaan ja tavoissaan liikkua esiymmärrys kolmiosta, joka on käsitteellinen, reflektion avulla muodostettu olio. Ruumis tietää, mitä ovat ”ylhällä”, ”alhaalla” ja ”sivuilla”, jotka sisältyvät kolmion hahmoon.³⁸ Liiketiedollaan ruumis antaa perustan kolmion käsitteelle ja ajatukselle kolmiosta.

Ruumiin tieto ja maailmasuhde antavat perustan myös esimerkiksi metaforien käytölle. Mary Douglasin ja Jacques Le Goffin mukaan ihmiset ovat kautta aikojen samaistaneet ruumiin ja maailman, lähinnä yhteiskunnan, toiminnot ja rakenteet toisiinsa. Yhteisön eri osat on liitetty ruumiinosiin ja yhteisön toiminta on ymmärretty kokonaisuutena

kuten ruumis. Ruumista on käytetty yhteisön metaforana tai symbolina.³⁹ Merleau-Pontyn filosofiaa seuraten tällaisen metaforisen ajattelun mahdollistaa ruumiin ja maailman vastaavuussuhde. Ruumiin ja maailman välinen suhde ei perimmiltään ole metaforinen tai symbolinen, vaan ruumiillisesti koettu. Tämä suhde elää havainnossa tapahtuvassa ymmärtämisessä: ruumis ymmärtää itsensä ykseytenä kuten se ymmärtää maailman kokonaisuutena. Havaitseminen luo pohjan metaforiselle käsitteellistämislle. Ruumiin yhteys maailmaan antaa mallin, jota kieli seuraa.

Maailman ja ruumiin merkityskorrelaatio

Merleau-Pontyn yksi keskeisimmistä päämääristä on osoittaa, että ruumis ja maailma ovat toisiinsa vastaavuussuhteessa. Hän ei kuitenkaan tyydy tähän, vaan hänen lopullisena pyrkimyksenään on ylittää ajattelu, jossa erotetaan ruumissubjekti ja maailmaobjekti sekä sisäpuoli ja ulkopuoli toisistaan. Hän siirtää koskettavan subjektin kosketettavien olioiden maailmaan ja ruumiin, jonka usein tulkitaan edustavan osaksi sisäpuolta, ”ulkopuoliseen” maailman olevaan. Myöhäiskautensa filosofiassa hän siirtyy yhä rohkeammin puhtaasta fenomenologiasta ontologiaan osoittaakseen jaon subjektiin ja objektiin sekä sisäpuoleen ja ulkopuoleen kestävämmäksi.⁴⁰ En tässä sukella lähemmin Merleau-Pontyn ontologiaan, vaan pysyttäydyn fenomenologisessa näkökulmassa ja keskityn Merleau-Pontyn perusajatukseen ruumiin ja maailman korrelaatiosta. Ihmisten ruumiilliset kokemukset ja näissä kokemuksissa asuvat – niin tematisoidut kuin ei-tematisoidut – merkitykset vastaavat ympäristössä olevia merkityksiä. Toisin sanoen, kulttuurihistorialliselta kannalta katsottuna, ruumiillisista kokemuksista voi lukea yhteiskunnan ja kulttuurin merkitysrakenteita, sillä ruumis kantaa yhteiskuntaa ruumiillisissa toiminnoissaan ja kokemuksissaan. Tämä tulee hyvin esille tarkasteltaessa esimerkiksi liikettä ja tilassa toimimista. Löfström on huomannut sen. Hän tarkastelee liikettä ja asentoja kertomakirjallisuuden kautta ja hän löytää tutkimastaan tekstistä ruumiillista toimintaa, jossa hänen mielestään näkyy tekstin kirjoitusajan merkityksiä.⁴¹ Samalla tavalla voitaisiin tutkia tanssin kuvauksia ja näissä esiin tule-

vien liikkeiden, tilan käytön ja näiden kokemisen merkityksiä, joissa näyttäytyvät subjektiivinen kokemus ja kulttuuriset kerrostumat. Esimerkiksi 1800-luvulla eläneiden ihmisten tapa kokea valssi ja poloneesi sekä niiden liikekieli ja tilankäyttö voi kertoa jotain oleellista sen ajan ihmisen elämämaailmasta.

Sen lisäksi, että ruumiillisissa kokemuksissa tulevat esille yhteiskunnan ja yksilön merkitykset, myös ympäröivä yhteiskunta kantaa itsensä jotain ruumiista ja ruumiillisuudesta. Esimerkiksi rakennuksien arkkitehtuuri voi muistuttaa sitä tapaa, jolla ihmiset ymmärtävät ja kokevat ruumiin ja ruumiillisuuden. Myös huonekalujen suunnittelu tai esineet ja niiden käyttötavat kertovat jotain yksilöiden ja yhteisön ruumiillisista kokemistavoista.⁴² Tällaisen tarkastelun mahdollistaa se, että havaitseva ruumis ja havaittu maailma ovat saman intentionaalisen säikeen eri osapuolia. Tosin ruumiillisen kokemuksen löytäminen esineiden käyttötavoista tai suunnittelusta voi olla huomattavasti vaikeampaa kuin ihmisen oman kokemuksen kuunteleminen – varsinkin, jos seurataan täsmällisesti Merleau-Pontyn ajattelua. Merleau-Ponty etsii ensi kädessä ruumiillisesti ilmaistuja suuntautumistapoja, ei tematisoituja tai reflektoituja käsityksiä. Näiden aistillisten ja liikkeellisten suuntautumistapojen tulisi näkyä esimerkiksi esineiden muodoissa. Ruumiillisten kokemusten painottaminen Merleau-Pontyn tarkoittamalla tavalla johtaa kuitenkin kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kannalta oleellisiin ongelmiin.

Ruumiillinen ja kielellinen kokemus

Merleau-Ponty käsittelee filosofiassaan lähinnä sellaista aistillista ja liikkeellistä kokemusta, jota ei ole eksplisiittisesti muotoiltu kielellisesti tai tematisoitu. Hän itse kutsuu tätä alkuperäiseksi kokemukseksi, joka on ei-temaattista, esiobjektiivista ja esitiedostettua.⁴³ Tämä ruumiillinen kokemus on suora kokemus, jota ei ole muotoiltu ajattelussa tai joka ei välity ajattelun kautta. Se on suora aistillinen yhteys maailmaan. Löfström on Merleau-Pontyn kanssa samoilla linjoilla sanoessaan, että hajut ja tuoksut voidaan kokea ei-kielellisesti ja ei-käsitteellisesti omassa ruumiissa.⁴⁴ Merleau-Pontylle – ja osittain myös Löfströmille – ruu-

miin aistilliset ja liikkeelliset merkitykset ovat kielestä riippumattomia merkityksiä. Tällainen ajattelu törmää kuitenkin ongelmiin, joista tuon tässä esille kaksi: yksilöllisen ja sosiaalisen väliseen suhteeseen liittyvä sekä ei-kielellisen ja kielellisen keskinäiseen suhteeseen kytkeytyvä.

Käsittelen ensiksi ei-kielellisen ja ei-temaattisen kokemuksen suhdetta kielelliseen ja temaattiseen. Merleau-Ponty puhuu ruumiin kokemuksesta ja ymmärryksestä, jota hän kutsuu hiljaiseksi tiedoksi (*cogito tacite*). Tämä ruumiin tieto on eri asia kuin käsitteellinen reflektion tieto eli puhuttu tieto (*cogito parlé*).⁴⁵ Se on tietoa, jota kannamme ruumiissamme. Albert Rabil Jr tuo esiin Merleau-Pontyn filosofiaan kohdistettua kritiikkiä, joka koskee ruumiillisen, esitiedostetun ja reflektiivisen ymmärryksen suhdetta. Merleau-Ponty ei osoita selvästi tämän suhteen luonnetta. Rabil huomauttaa, että ruumiillinen tieto voi jäädä kokonaan reflektion ulottumattomiin – toisin sanoen nämä kaksi jäävät elämään omissa maailmoissaan: ruumiin ymmärrys hiljaisen tiedon maailmassaan ja reflektion ymmärrys puhutun tiedon maailmassaan. Toinen vaara on se, ettei esikognitiivisesta saada tietoa kuin kognitiivisen ehdoilla – toisin sanoen ruumiin omanlainen tieto häviäisi reflektion luomien kategorioiden alle.⁴⁶ Tämän kritiikin mukaan ruumiillinen hiljainen tieto on vaarassa jäädä hiljaiseksi ja kokonaan esitiedostetuksi. Sillä ei näytä olevan asiaa ajattelun ja kategorioiden maailmaan – ainakaan sinä itsenään sellaisena, kuin me sen koemme. Merleau-Ponty yritti ratkaista tätä ongelmaa monissa kirjoituksissaan ja etenkin viimeisessä, keskeneräiseksi jääneessä teoksessaan *Le visible et l'invisible*, jossa hänen yhtenä tarkoituksenaan on löytää tie aistimuksien ja puheen välille. James Schmidin mukaan Merleau-Ponty päätyy siihen tulokseen, että ei-kielelliseen tietoon ja merkityksiin pääsee vain kielellistä tietä.⁴⁷ Ruumiilliseen välittömään kokemukseen pääsee vain epäsuorasti kielen kautta. Merleau-Ponty itse sanoo, että ruumiillisesta havainnon ymmärryksestä häviää aina jotain, kun reflektio koettaa sitä käsittää. Tästä huolimatta Merleau-Ponty yritti löytää tien ruumiillisen hiljaisen tiedon ja reflektiivisen tiedon välille.⁴⁸

Tämä ei-kielellisen ja kielellisen kohtaamattomuus voi luoda eräänlaisen kaksoisongelman kulttuurihistorian tutkimukselle. Alain Corbin huomauttaa, että historiantutkija on pitkälti sidottu kirjoitettuun kieleen ja merkkeihin. Historioitsija ei voi antropologin tavoin olla itse

läsnä liikkumisen ja aistimisen tapahtumassa, vaan hänen on saavutettava tutkimansa henkilö tekstien kautta. Corbin jatkaa, että usein monista aisteihin ja aistimukseen liittyvistä asioista vaietaan. Puhumattomuus ei tarkoita, etteikö jotain tiettyä asiaa koettaisi. Syy vaikeutemiseen voi olla toisaalta se, että tietyistä kokemuksista puhumista rajoittavat yhteisön normit, tai toisaalta kokemus voi olla liian arkipäiväistä. Arjen elämä jää usein hiljaisuuteen.⁴⁹ Sen lisäksi, että ruumiillinen tieto ja sen muuttaminen kielelliseksi ilmaisuksi jäävät osittain hämärän peittoon, kirjoitetut lähteet eivät aina puhu ruumiillisista kokemuksista tai aistimisesta niiden arkipäiväisyyden tai normien vastaisuuden takia. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka tutkijaa onnistaisi löytää sopivalta tuntuvia lähteitä, hän ei tästä huolimatta välttämättä pääsisi käsiksi elettyyn ruumiilliseen kokemukseen, jos ei-kielellistä, elettyä kokemusta ei ylipäätään olisi voitu eikä voitaisi muuttaa kielelliseksi ilmaisuksi. En kuitenkaan usko, että asian laita olisi näin. Esimerkiksi Rabil tulkitsee Merleau-Pontyn myöhäisfilosofiaa hyvin myönteisesti. Hänen mukaansa Merleau-Ponty piti jossain määrin mahdollisena, että reflektio pystyy muodostamaan kategorioita eletyn kokemuksen ehdoilla.⁵⁰ Pystymme kuuntelemaan ja tulkitsemaan elettyjä kokemuksia niin, että voisimme muodostaa käsitteitä ja kategorioita näiden kokemusten ohjeiden mukaan.

Subjektiiivinen ja sosiaalinen

Toinen kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kannalta merkittävä ongelma Merleau-Pontyn filosofiassa on subjektiivisten kokemusten kytkeminen sosiaaliseen maailmaan. Schmidtin mukaan Merleau-Ponty ei onnistunut osoittamaan näiden kahden ihmiselämän ulottuvuuden välistä yhteyttä, vaikka hän oli kiinnostunut subjektiivisen, ruumiillisen kokemuksen lisäksi myös sosiaalista rakenteista sekä niiden koodeista ja osia organisoivista periaatteista.⁵¹ Merleau-Pontyn mukaan yhteiskunnassa on jatkuvasti käynnissä kollektiivisten merkitysjärjestelmien vakiinnuttaminen. Nämä järjestelmät ovat fundamentaalisia, sillä yhteisön jäsenet kommunikoivat keskenään niiden avulla.⁵² Ihmisen toimintaa ohjaavat merkitysrakenteet, jotka ohjaavat ihmisten keskinäistä kanssakäyntiä.

Tässä Merleau-Ponty tulee lähelle esimerkiksi Claude Lévi-Straussia, strukturalistisen antropologian perustajaa, jonka mukaan yhtenäiset tiedostamattomat rakenteet antavat muodon inhimilliselle yhteisölliselle toiminnalle.⁵³ Näyttää siltä, että yhtäältä ruumis mahdollistaa kokemuksen, mutta toisaalta kulttuuriset merkitysrakenteet määräävät ainakin osaa kokemuksesta.

Merleau-Pontyn sosiaalista olemista koskeva filosofia poikkeaa kuitenkin esimerkiksi Lévi-Straussin teorioista. Merleau-Ponty haluaa löytää struktuurien seasta eletyn kokemuksen huomauttaessaan, että sosiaalinen on intersubjektiivista, yksilöiden välillä olevaa yhteyttä ja jännitettä. Sosiaalisuus on inhimillistä sidettä. Siinä vallitsevat ihmisten välisten suhteiden ja kommunikaation muodot eräänlaisena liikkeenä, jonka kautta ihmiset työstävät annettuja olosuhteita. Tärkeintä on yksilön kokemus maailmasta ja toisista ihmisistä ja heidän välisistä suhteistaan.⁵⁴ Struktuurit eivät olekaan tärkeimpiä tekijöitä yhteisössä vaan yksilöt ja näiden välillä tapahtuva kommunikaatio. Rakenteet eivät konstituoi ihmisten kokemuksia, vaikka ne antavatkin jossain määrin niille suunnan ja tavan liikkua. Ihmiset itse osallistuvat rakenteiden liikkeisiin työstämällä niitä omien kokemustensa mukaan ja kommunikoiden toisten ihmisten kanssa. Merleau-Pontyn filosofiassa kulttuurirakenteet jäävät toisarvoisiksi suhteessa yksilölliseen kokemukseen, sillä ne ovat loppujen lopuksi riippuvaisia yksilön toiminnasta.

Yksilöllisen kokemuksen korostaminen sosiaalisesta puhuttaessa johtaa ongelmaan siitä, miten erillisistä yksilöllisistä kokemuksista muodostuu sosiaalinen rakenne. Vaikka Merleau-Ponty kiinnittää huomion kulttuuriin rakenteisiin, sosiaalinen koostuu viime kädessä yksilöiden kokemuksista. Koska sosiaalinen koostuu yksilöiden toiminnasta ja kokemuksista, jää se vailla omaa identiteettiä. Merleau-Ponty ei selitä, miten erilaisista kokemuksista muodostuu sosiaalisesti jaettua, vaan hän jättää tämän esimerkiksi ilmaisun ”intersubjektiivinen” varaan. Hän kuljettaa kahta maailmaa, sosiaalisten rakenteiden ja yksilöllisten kokemusten maailmaa, samanaikaisesti mutta ei onnistu yhdistämään niitä toisiinsa. Hän ei halua antaa valtaa struktuureille vaan palaa fenomenologina aina yksilön kokemuksiin.

Lopuksi

Merleau-Pontyn ajatukset herättävät monia kysymyksiä. Kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kannalta keskeinen ongelma liittyy subjektiivisen, alkuperäisen, ei-kielellisen kokemuksen painottamiseen, minkä vuoksi Merleau-Pontyn filosofian omaksuminen ruumiillisuuden historiallisen tutkimuksen perustaksi vaatii syvällistä teoreettista pohdintaa. Erityisesti on kiinnitettävä huomio siihen, miten kokemus on samalla sekä kielellistä että ei-kielellistä ja siihen, miten merkitykset rakentuvat sosiaalisesti yksilöllisessä kokemuksessa ja kielessä. Esimerkiksi Paul Ricoeur on perehtynyt näihin kysymyksiin, ja hänen filosofiansa on varteenotettava vaihtoehto niiden pohtimisen tueksi. Erityisesti hänen teoksensa *Tulkinnan teoria* (1976, suom. 2000) sekä *Le conflit des interprétations* (1969) ovat tässä suhteessa kiinnostavia.

Vaikeuksista huolimatta Merleau-Pontyn filosofia on mielenkiintoinen kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kannalta, eivätkä niiden erot ole välttämättä kovin suuria. Sekä Merleau-Ponty että kulttuurihistorioitsijat etsivät merkityksiä: heille ihmisten maailma ja oleminen ympäröivät ovat merkitysten luomista, niitä kohti elämistä. Ruumiillinen oleminen rakentuu eletystä merkityksistä, jotka näkyvät ruumiillisessa ilmaisemisessa. Ilmaisulla en tarkoita ainoastaan esimerkiksi eksplisiitistä taiteellista luomista vaan ihmisen jokapäiväistä ruumiillista olemista, tapaa kävellä, koskettaa ja kuunnella. Myös henkilökohtaisen ruumiillisen kokemuksen etsiminen yhdistää Merleau-Pontya ja joi-takin kulttuurihistorioitsijoita. Fenomenologina Merleau-Ponty nojaa selvään teoreettiseen oletukseen ihmisen yksilöllisen kokemuksen luonteesta sekä siihen, ettei tutkija saa pysähtyä itsestäänselvyyksiin, vaan hänen on kysyttävä yhä uudestaan. Merleau-Ponty tarjoaa historioitsijalle vakaata mutta samalla hengittävää ja luovaa teoreettista näkökulmaa ruumiillisuuden ja sen monien ulottuvuuksien kohtaamiseen. Hän avaa uuden, ruumiinfenomenologisen perspektiivin tutkijalle.

Merleau-Ponty kuitenkin siirtää tutkijalle paljon kielellistä ja sosiaalista kokemusta koskevaa teoreettista vastuuta. Kulttuurihistorioitsijan on nojattava siihen laajaan semioottiseen ja sosiologiseen tutkimukselliseen perintöön, joka hänellä on käytettävissä ja johon viittasin artikkelini alkupuolella. Tutkijan suhde Merleau-Pontyn filosofiaan voi olla

hyvin ristiriitainen: toisaalta hän innostuneena näkee, kuinka Merleau-Ponty onnistuu tuomaan ruumiillisesta olemisesta jotain oleellista ja keskeistä esille, mutta toisaalta hän harmistuneena seuraa vierestä, kuinka Merleau-Ponty uppoutuu aistillisuuden ei-kielelliseen maailmaan sivuuttaen osaksi sen sidonnaisuuden kieleen ja sosiaaliseen. Merleau-Ponty voi kuitenkin liikkua tietyllä ”filosofin vapaudella”, kun taas kulttuurihistorioitsija on sidottu tiettyyn tiedon tuottamisen tapaan, joka ei voi irtautua kielellisestä.

Viitteet

- ¹ Södergran, Edith: *Elämäni, kuolemani ja kohtaloni. Kootut runot*. Suom. Pentti Saaritsa, Uuno Kailas ja Aale Tynni. Otava, Helsinki 1994, 197.
- ² Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris 2001 (1945), 97–99.
- ³ Porter, Roy: ”History of the Body.” *New Perspectives on Historical Writing*. Ed. Peter Burke. Polity Press, Cambridge 1991, 210–211.
- ⁴ Lönnqvist, Bo: ”Venyvä ruumis.” *Arjen säikeet – aikakuvia arkielämään, sivilisaatioon ja kansankulttuuriin*. Toim. Bo Lönnqvist. Atena, Jyväskylä 2000, 147.
- ⁵ Kulttuurihistoriassa representaation käsite on hyvin laajasti käytetty, mutta kuten Jussi Parikka huomauttaa, sitä ei juurikaan ole problematisoitu tai selkeytetty teoreettisesti. Ks. Parikka, Jussi: ”Kulttuurihistoria kaluaa marginaaleja.” *Niin & Näin* 34 (3/2002), 110. Representaation käsitteen voidaan katsoa periytyvän kulttuurihistoriaan Roger Chartier’lta, jonka mukaan representaatiot ovat konventionaalisia ja esim. diskursiivisten ja sosiaalisten käytänteiden kautta muodostuneita. Niiden suhde viittaamaansa maailmaan toimii mielikuvituksen avulla. Ks. Chartier, Roger: *Cultural History Between Practices and Representation*. Trans. Lydia G. Cochrane. Polity Press, Cambridge 1988, 8–11, 13–14.
- ⁶ Korhonen, Anu: *Fellows of Infinite Jest. The Fool in Renaissance England*. Cultural History, University of Turku, Turku 1999, 15–16.
- ⁷ *Modernin lumo ja pelko: kymmenen kirjoitusta 1800–1900-lukujen vaihteen sukupuolisuuudesta*. Toim. Kari Immonen (et al.). SKS, Helsinki 2000. *Sexual Knowledge, Sexual Science: the history of attitudes to sexuality*. Ed. Roy Porter and Mikuláš Teich. Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- ⁸ *Ibid.*, esim. 15.
- ⁹ Salmi, Hannu: ”Onko tuoksuilla ja äänillä menneisyys? Aistien historia tutkimuskohteena.” *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki. SKS, Helsinki 2001, 340.
- ¹⁰ Corbin, Alain: *Time, Desire and Horror Towards a History of Senses*. Trans. Jean Birrel. Polity Press, Cambridge 1995 (1991), 181.
- ¹¹ Löfström, Jan: ”Lapsuuden hajut, vanhempien tuoksut.” *Arjen säikeet – aikaku-*

- via arkielämään, sivilisaatioon ja kansankulttuuriin*. Toim. Bo Lönnqvist. Atena, Jyväskylä 2000 (2000a), 234.
- ¹² Ks. esim. Löfström, Jan ”Miesten ja naisten liikkeet ja asennot Putkinotkossa.” *Arjen Säikeet – aikakuvia arkielämään, sivilisaatioon ja kansankulttuuriin*. Toim. Bo Lönnqvist. Atena, Jyväskylä 2000 (2000b), 193; Michel Feher: ”Introduction.” *Fragments for a History of the Human Body. Part One*. Ed. Michel Feher with Ramona Naddaff and Nadia Tazi. Zone, New York 1989, 11.
- ¹³ Bynum, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. University of California Press, London 1987, 6–8.
- ¹⁴ Löfström 2000b, 194–195. Ks. myös Heinämaa, Sara: *Ele, Tyyli ja Sukupuoli Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuoli-kysymykselle*. Gaudeamus, Helsinki 1996, 156–159 sekä Merleau-Ponty 2001 (1945), 174–177.
- ¹⁵ Bynum 1987, 5–9; Bynum, Caroline Walker: ”Introduction: The Complexity of Symbols.” *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Ed. Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell and Paula Richman. Beacon Press, Boston 1986, 3–5, 9–10, 14–16.
- ¹⁶ Husserl, Edmund: *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Trans. Dorion Cairns. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1960, 13, 19–21.
- ¹⁷ Heinämaa 1996, 15, 17–18. Husserlin mukaan tieteiden ja arkiajattelun ennakkokäsityksistä irrottautuminen vaatii fenomenologista reduktiota, joka on askeleittain etenevä tarkastelu ilmiöihin itseensä. Ks. Husserl, Edmund: *Fenomenologian idea. Viisi luentoa*. Suom. Juha Himanka, Janita Hämäläinen, Hannu Sivenius. Loki-Kirjat, Helsinki 1995, esim. 64–65, 100–104.
- ¹⁸ Merleau-Ponty 2001 (1945), ks. esim. xi, 66; Merleau-Ponty, Maurice: ”Esipuhe Havainnon fenomenologiaan.” Suom. Antti Kauppinen. *Tiede & edistys* 3/2000, ks. 177–187.
- ¹⁹ Merleau-Ponty 2001 (1945), 71, 86, 158
- ²⁰ Heinämaa 1996, 38.
- ²¹ Merleau-Ponty 2001 (1945), 369–370.
- ²² Ibid., 114–117, 237.
- ²³ Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Haag 1954, 108–110; Kuhmonen, Petri & Laine, Timo: *Filosofinen antropologia. Ihmisen kokonaisuutta etsimässä*. Atena, Jyväskylä 1995, 48–50, 163; Merleau-Ponty 2001 (1945), ks. esim. 123.
- ²⁴ Kuhmonen & Laine 1995, 163.
- ²⁵ Merleau-Ponty 2001 (1945), 10, 17, 76, 239.
- ²⁶ Husserl 1945, 108–109, 143, 147.
- ²⁷ Merleau-Ponty 2001 (1945), iii–v; Merleau-Ponty 2000, 171–172.
- ²⁸ Varto, Juha: *Fenomenologinen tieteenkriittikki*. Tampereen yliopisto, Tampere 1992, 55–56.
- ²⁹ Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitu-*

- tion. Hrsg. Marly Biemel. Martinus Nijhoff, Haag 1952, 152–153.
- ³⁰ Merleau-Ponty 2001 (1945), passim. ks. esim. 117, 123–124, 130, 160, 172, 272, 289, 467.
- ³¹ Edie, James M.: *Merleau-Ponty's Philosophy of Language: Structuralism and Dialectics*. Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, Washington, D. C. 1987, 40.
- ³² Merleau-Ponty 2001 (1945), esim. 517.
- ³³ Ibid., 174–179, 378.
- ³⁴ Thomas, Keith: "Introduction." *A Cultural History of Gesture From Antiquity to the Present Day*. Ed. J. Bremmer and H. Roodenburg. Polity Press, Cambridge 1991, 10.
- ³⁵ Merleau-Ponty, Maurice: *La Prose du monde*. Gallimard, Paris 1992 (1969), 195–196.
- ³⁶ Heinämaa 1996, 104–105.
- ³⁷ Löfström 2000b, 194–195.
- ³⁸ Merleau-Ponty 2001 (1945), 441–445. Merleau-Ponty kohtaa joitakin ongelmia väittäessään, että kaikki käsitteellinen ja reflektiivinen tieto perustuu ruumiin tiedolle. Nämä ongelmat kytkeytyvä esim. geometrisiin ja muihin matemaattisiin totuuksiin. Ks. näihin ongelmiin liittyen Edie 1987, 47.
- ³⁹ Le Goff, Jacques: "Head or Heart? The Political Use of Body Metaphores in the Middle Ages." *Fragments for a History of Human Body. Part Three*. Ed. Michel Feher with Ramona Naddaff and Nadia Tazi. Zone, New York 1989, 13–14.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Routledge, London 1966, 3–4, 116.
- ⁴⁰ Merleau-Ponty, Maurice: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris 1979 (1964), 173–180.
- ⁴¹ Löfström 2000b, 196, 211–213.
- ⁴² Ks. arkkitehtuuriin liittyen Sennet, Richard: *Flesh and Stone The Body and the City in Western Civilization*. Faber and Faber, London 1994, 33–34, 102–108. Ihmisen ja esineen intentionaalisesta ja merkityksellisestä suhteesta ks. Vesterinen, Ilmari: "Esinepelejä." *Pandoran lipas. Virvatulia esineiden maailmasta*. Toim. Ilmari Vesterinen ja Bo Lönnqvist. SKS, Helsinki 2001, 14–15, 21–22.
- ⁴³ Merleau-Ponty 2001 (1945), 262, 279.
- ⁴⁴ Löfström 2000a, 250.
- ⁴⁵ Merleau-Ponty 2001 (1945), 462.
- ⁴⁶ Rabil, Albert Jr.: *Merleau-Ponty. Existentialist of the Social World*. Columbia University Press, London 1967, 43.
- ⁴⁷ Schmidt, James: *Maurice Merleau-Ponty Between Phenomenology and Structuralism. Contemporary Social Theory*. Macmillan, London 1985, 151–152.
- ⁴⁸ Merleau-Ponty 1979 (1964), 56–57, 60, 227–228, 251–252.
- ⁴⁹ Corbin 1995 (1991), 189–191.
- ⁵⁰ Rabil 1967, 188.
- ⁵¹ Schmidt 1985, 50–51, 103–103, 141.
- ⁵² Merleau-Ponty, Maurice: "Le métaphysique dans l'homme." *Sense et non-sense*. Nagel, Paris 1958, 157.

⁵³ Lévi-Strauss, Claude: *Structural Anthropology*. Trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. Penguin Books, London 1963, 32–35.

⁵⁴ Merleau-Ponty 1958, 156–158, 163.

VALON JA ÄÄNEN KEHÄSSÄ

Audiovisuaalisen aineiston tulkintakysymyksiä

Kimi Kärki

Jos määrittelimme hermeneutiikan tehtäväksi rakentaa siltaa mielten henkilökohtaisen tai historiallisen etäisyyden välille, putoaa kokemus taiteesta kokonaan sen kattaman alueen ulkopuolelle. Kaikista asioista, jotka asettuvat eteemme luonnossa ja historiassa, juuri taideteos on se, joka puhuu meille kaikkein suorimmin. Se sisältää salaperäistä intiimiyttä, joka kouraisee koko olemustamme, aivan kuin mitään etäisyyttä ei olisikaan, ja jokainen kohtaaminen sen kanssa olisi itsemme kohtamista.¹

Kysymisen haastavuus

Edellä olevat saksalaisen hermeneutikon Hans-Georg Gadamerin (1900–2002) ajatukset avaavat hyvin taideteosten tulkintaan liittyvän kokemuksen yksilöllisyyden ja yleisen ongelmallisen kysymysluonteen. Esteettinen kokemus vaikuttaa tutulta, koska meillä on heti henkilökohtainen suhde taideteokseen. Tässä tuttuudessa on sen totuutta (hermeneuttisessa mielessä) avaava voima mutta myös erityinen sudenkuoppa:

tulkinnan tekeminen muuttuu helposti näennäisten itseäänselvyyksien raportoimiseksi, ja toisaalta myös tulkinta itsessään näyttäytyy tulkitsijalle totaaliseimpana ja oikeutetumpana.

Tarkastelen artikkelissani audiovisuaalisten lähteiden tulkintaa. Kuinka audiovisuaaliset aineistot avautuvat tulkitsijalleen? Tähän liittyen pohdin esimerkkeinä omaan tutkimus- ja tulkintatyöhöni liittyviä kysymyksiä kohteenani englantilaisen rockyhtyeen Pink Floydin lavaesiintymisten tallenteet. Peruslähtökohtani on hermeneuttisessa tulkinnan teoriassa, erityisesti Martin Heideggerin (1889–1976) ja Hans-Georg Gadamerin taideteorioissa. Olen kokenut keskeiseksi etsiä sellaista mahdollisimman joustavaa teoreettista lähtökohtaa, jonka pohjalta on mahdollista tarttua hyvin erilaisiin alkuperäisaineistoihin. Kun oma työni on painottunut 1900-luvun jälkipuoliskon populaarikulttuurin tarkasteluun, olen tekemisissä niin kirjallisten kuin audiovisuaalisten lähteiden kanssa.² Tällöin näiden erilaisten aineistojen luenta niiden erityisluonteet huomioon ottaen nousee ymmärtämisen yhdeksi haasteeksi. Katson edellä mainittujen teoreetikkojen taideteoskäsitteitä soveltaen, että konsertit ja niistä tehdyt videotallenteet on nähtävä omaan aikaansa ja paikkaansa sitoutuneina taideteoksina. Tästä johtuen on niihin kohdistuvan kulttuurihistoriallisen tulkinnan tehtävä niille oikeutta palauttamalla niiden temporaalinen mieli – suhde omaan aikaansa ja sen ehtoihin.

Kulttuurihistoriallinen audiovisuaalisten aineistojen tulkinta ei ole irrallaan muiden tieteenalojen piirissä käydyistä keskusteluista. Tärkeitä keskustelukumppaneita ovat mm. kulttuurisen musiikintutkimuksen piirissä esitetyt näkemykset musiikin sosiohistoriallisesta sitoutumisesta, hermeneuttisen / geertziläisen antropologian ajatukset etnografisesta tulkinnasta, samoin kuin elokuva-analyysin eri muodot esim. mediatutkimuksessa. Rajankäyntiä täytyy tehdä jatkuvasti ennen muuta korostamalla ajallisen perspektiivin ja aineistosta avautuvan historiallisen kontekstin roolia tulkintaprosesseissa. Kulttuurihistoria ei nimittäin jäsenny yksittäisiksi kulttuuritieteiksi, vaan se integroi eri alat yhteen aikaulottuvuudella.³ Ymmärtämisen filosofiana hermeneuttinen ajattelu on siinä määrin joustava ja yleisluontoinen käsitteiden järjestelmä, että se on lyönyt itsensä läpi ihmistieteiden koko kirjon. Ihmistieteiden ”perusfilosofiana” sitä pidetään jopa liiankin joustavana ja hahmotto-

mana.⁴ Siksi pyrkimykseni on pohtia sen roolia erityisesti audiovisuaalisen taideteoksen oman aistiluonteen suhteen.

Kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kannalta yksi tärkeimmistä kysymyksistä koskee tutkimuksen menetelmän ja aiheen välistä suhdetta. Perusajatus on se, että käytetty metodi on aina kohteensa muovaama, jolloin myös tehdyt johtopäätökset ovat tulkinnan näkökulmasta riippuvaisia. Fenomenologis-hermeneuttinen ajattelu antaa hedelmällisiä lähtökohtia kulttuurihistorialliselle populaarimusiikin tutkimukselle – ennen muuta tietysti tulkinnan filosofiana, ymmärtämisen mahdollisuutena ja populaarikulttuurin tutkimusta dominoivasta Cultural Studies -traditiosta poikkeavana näkökulmana.⁵ En pyri kommentoimaan hermeneutiikan traditioon keskittyvää tutkimusta, vaan käytän tätä ponnahduslautana oman käsittelytapani reflektoinnille. Kyse on ymmärtämisen peruserätyksistä, pyrkimyksestä olla mahdollisimman tietoinen siitä tavasta, jolla aiheita käsitellään ja aineistoja luetaan. Kyse ei siis varsinaisesti ole metodista, vaan ymmärtämisen prosessin ymmärtämisestä.

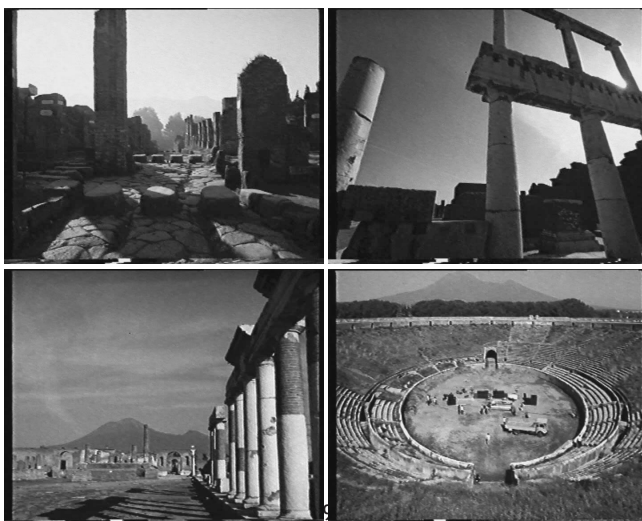
Millä tavalla audiovisuaalisten aineistojen tulkinta on erityisten kysymysten esittämistä? Pohdin kysymisen ongelmaa ensin suhteessa aistimellisuuteen, sitten suhteessa erityisesti taideteokseen, minkä jälkeen yritän rakentaa taideteoksen tulkinnan ongelman ja empiirisen esimerkin tarkastelun kautta ymmärtämisen mahdollisuutta. On nimittäin tulkinnan idean välittymisen kannalta tärkeää, että tulkintaa koskevat yleiset keskustelut palautetaan jonkin esimerkkiaineiston konkreettiseen tulkintaprosessiin, konkreettisen empiirisen aineiston tasolle. Teen tämän pohtimalla Pink Floydin konserttia tyhjässä roomalaisessa amfiteatterissa 1972. *Pink Floyd Live at Pompeii*⁶ on konserttina epätavallinen, ja sillä on aivan erityinen suhde menneisyyteen tapahtumapaikkansa kautta.

Osallistuttuaan aiemmin kolmen elokuvan musiikin tekemiseen, joista yksi oli Michelangelo Antonionin *Zabriskie Point*⁷, yhtye oli kiinnostunut tekemään oman elokuvan, jossa Pink Floydin musiikki kohtaisi arvoisensa visuaalisen taustan. Elokvasta oli määrä tulla konserttitaltointi historiallisessa ympäristössä, mikä vakiintui myöhemmin yhdeksi Pink Floydin tavaksi. Paikaksi valittiin 79 jKr. laavan ja tuhkan alle peittyneet Pompeijin roomalainen amfiteatteri.⁸ Yhtyeen voi nähdä ennen

muuta tällä Pompeijin esiintymisellään avanneen uudenlaiset tilat rockin esittämiseksi. Elokuva hyödynsi historiallisen tilallisen taustansa spektiakkelinomaisen luonteen mutta myös esitteli konserttipaikan yleisöstä riippumattomana tilana ja audiovisuaalisena kulutushyödykkeenä.

Elokuva filmattiin Pompeijissa 4.–7.10.1971 lämpimän sään vallitessa. Sekä päivällä että yöllä kuvatut jaksot onnistuivat hyvin. Muutamia lisäosuuksia filmattiin pariisilaisessa TV-studiossa 13.–20.12.1971. Alunperin *Live at Pompeii* oli tarkoitettu vain eurooppalaisten televisioyhtiöiden esitettäväksi, olihan se filmattu saksalaisella rahoituksella, mutta se näytettiin myös Edinburghin filmifestivaaleilla syyskuussa 1972. Se saavutti siellä niin yleisön kuin kriitikoidenkin ylistyksen ”teknisesti täydellisenä produktiona”. Johtuen mm. Lontoon Rainbow Theatren käyttöön ensi-illan paikkana liittyvistä lakiteknisistä seikoista sen yleinen levitys käynnistyi kuitenkin vasta vuotta myöhemmin. Ohjaaja Adrian Maben käytti tämän hänen kannaltaan tuskallisen ajan lisäämällä filmiin ylimääräistä kuvaa Pink Floydista studiossa äänittämässä *Dark Side of the Moon* -albumia. Lisäykset ovat vuoden 1972 alkupuolelta.⁹

Miten päästä käsiksi ajallisuuden eri kerroksiin, jotka avautuvat alla olevassa kuvasarjassa, johon on tämän elokuvataltioinnin ja tarkastelemani videokopion kautta peruuttamattomasti sitoutunut myös musiikkia? Heti elokuvan aluksi otetaan haltuun esiin kaivettu kaupunkitila.



Erityisesti viimeinen kuva, jossa konsertin tilana toimiva amfiteatteri on täynnä konserttia valmistelevia teknikoita, koskettaa menneisyyden ja nykyisyyden suhdetta.¹⁰ Käsittelem tuota suhdetta tarkemmin myöhemmin.

Valon ja äänen tulkinnan erityiskysymykset

Audiovisuaalisten aineistojen monipuolisesta aistimellisesta luonteesta johtuen perinteinen tekstipohjainen hermeneutiikka tuntuu rajoittavan tällaisten aineistojen tulkintaa. Siksi pyrin ymmärtämään aineistoja myös musiikin kuuntelun ja ymmärtämisen kautta. Tämä kysymys liittyy aistien historiaan ja siihen, miten ääniympäristömme ja tapamme kuunnella ovat kulttuurisen taustamme määrittämiä. Mikä on äänen olemisen tapa? Äänen analysoiminen ”ääniympäristönä” (Soundscape), sen sijaan että se nähtäisiin tekstinä (joko metaforan tasolla tai jopa konkreettisesti: wrooom! skriits! Rattle! Hum!), voi osoittautua hedelmälliseksi ymmärtämisen lähtökohdaksi.¹¹ Tähän liittyy myös kysymys siitä, mikä on kuvan ja äänen yhtäaikaisen olemisen tapa. Termi ”audiovisuaalinen” viittaa kuuloon (audio) ja näköön (visio) perustuvaan havainnointiin, mutta termin vakiintunut käyttö viittaa kuvaa ja ääntä käyttäviin viestintäteknologioihin. Kuten mediatutkija Juha Herkman on todennut, audiovisuaalinen maailma on aina välittynyt, medioitunut, ja tarvitaan tulkinnan dialogisoimista, jotta nämä monitahoiset ja -tasoiset kulttuuri-ilmiöt avautuisivat.¹² Esimerkkivideossani visuaalinen maailma kietoutuu äänimaisemaan, ja tämä ”yhteiskokemus” muodostaa tulkinnan perustan. Tällä tavoin yksi audiovisuaalinen lähde voi muuttaa koko tutkimuskohteeni ”äänikuvaa” suhteessa omiin edeltäviin katsomiskokemuksiini, ja siten muokata läpikäymääni hermeneuttista prosessia.

Länsimainen kulttuurimme on ”silmän” dominoima. Reijo Kupiainen käyttää ”silmän viisauden” käsitettä puhuessaan siitä tavasta, jolla subjekti ottaa arvioivaa ja mittavaa etäisyyttä kohteeseen, pyrkii viisauteen ja tietämään paremmin näkemisen kautta.¹³ Tämän vuoksi audiovisuaalisten aineistojen tulkinnassa pääpaino on yleensä visuaalissa tulkinnassa, ja ymmärryksen siltaa rakennetaan visuaalisten meta-

forien kautta – itse asiassa jopa termi ”Soundscape”, äänimaisema, pohjaa visuaaliseen metaforaan.¹⁴ Jotta kykenisimme irtautumaan perinteisestä tekstipohjaisesta hermeneutiikasta, meidän on pohdittava kuuntelemisen tulkinnalle antamaa haastetta.¹⁵ Audiovisuaalisten aineistojen kuunteleminen avaa toisenlaisen, konkreettisemmän tulkinnan aukeaman. Aistikokemuksena kuuntelemisesta tulee keskeinen tapa tavoittaa aineiston historiallisuutta. Kuunteleminen aistikokemuksena johtaa meidät aistien historian äärelle, äänien ajallistamisen välttämättömyyteen.¹⁶

Pink Floydin esiintymishistoriaan liittyvä alkuperäisaineistoni on sekä audiovisuaalista materiaalia että tekstejä sisältävä kokonaisuus. Käyttämäni tapa kysyä on kytkeytynyt pitkälti perinteiseen gadamerilaiseen tekstintulkintaan.¹⁷ Tarkoitukseni on kuitenkin etsiä audiovisuaalisten aineistojen erityisiä tulkinnantapoja, kutsuttakoon näitä valon ja äänen hermeneutiikaksi. Bruce Johnson kritisoi musiikintutkimuksen keskittymistä tekstipohjaiseen tulkintaan ja peräänkuuluttaa tutkimuksessa käytettyjen visuaalisperustaisten käsitteiden korvaamista akustisperusteisilla.¹⁸ Tätä ajatuksenjuoksua mukaillen olisi seuraava looginen askeleeni pohtia kuvan ja äänen yhdistävän aineiston aiheuttamia erityiskysymyksiä hermeneuttisen tulkinnan teorian kannalta.

Audiovisuaalisen aineiston tulkinta Hans-Georg Gadamerin ”pelin”¹⁹ käsitteen kautta voisi olla yksi tällainen tulkintahorisontti, joskin tällöin täytyisi murtautua pois Gadamerin tekstintulkintaan pohjaavasta kielestä. Gadamerin taidefilosofia tarkastelee taideteosta dynaamisena toimijana, sen tapaa olla olemassa osana merkitystapahtumia (semiosisprosessi). Tällä merkitysprosessilla tarkoitan sitä, että taideteos on kulttuurisessa mielessä olemassa ainoastaan niissä tulkinnoissa, joita ihmiset sille antavat. Gadamer puhuu taideteoksesta pelinä, jolla on aina omat sääntönsä ja oma tilansa sekä aikansa. Taide ”on” vasta kun sitä tulkitaan, mutta se on silti enemmän kuin yksikään tulkintansa. Siten peli on eräänlainen toistuva liike tulkitsijan ja tulkittavan välillä, jossa kumpikaan liikkeen ääripää ei ole liikkeen lopullinen määränpää. Pelissä olennaista on lähteä siihen mukaan.²⁰ Tämän takia Gadamer vertaa taideteosta myös peiliin – peilillä on oma objektiivinen heijastuskenteensa, mutta sen pintaan muodostuva kuva on katsojasta lähtöisin.²¹ Näin tutkimus on myös oman position kartoittamista suhteessa tutkimuskohteeseen. Kuitenkin on otettava huomioon, että taideteok-

sen synnyttänyt kokemusmaailma on siinä läsnä. Siten taideteoksen ymmärtäminen johtaa menneisyyden ymmärtämiseen – teos välittää historiallista tietoa. Välittymisprosessin luonne on dialoginen: taideteos pelinä on subjekti, joka avaa ja kätkee merkityksiä sekä uudistuu suhteessa ”pelaajaansa”.²² Merkitykset voidaan tavoittaa kysymisen ja vastauksen liikkeellä, siis hermeneuttisesti. Taide pelinä on ikään kuin ”todellisuuden nousu totuuteensa”. Gadamerille taide heijastaa maailman tosiolemusta, antaa meille kokemuksen siitä. Toisin sanoen kyse ei niinkään ole ihmistieteiden erityisestä metodologiasta vaan tieteellisen menetelmän ylittävstä ontologisesta ymmärtämisestä.²³ Gadamerilainen hermeneutiikka joustaa uusien ilmiöiden edessä ja vastustaa kaikenlaista ymmärtämisen menetelmän formalisointia – se ei ole luonteeltaan normatiivista. Tutkimuskysymykset muodostavat tulkintani perustan ja viimekädessä määrittelevät ne rajat, joiden sisällä pysyn tulkinnassani. Audiovisuaalisten aineistojen tulkinta suhteutuu laajempaan alkuperäisaineistojen tarkasteluun. Konteksti rakentuu siten monipuolisesta alkuperäisaineistostani käsin.²⁴ Osallistun tulkintatapahtuman kautta peliin – minä pelaan konserttitaltioinnin merkityksillä, mutta samalla myös minua ja ennakoasenteitani pelataan. Täten taideteoksen tulkinta on osallistumista, itsen laittamista alttiiksi niin tulkinnan onnistumiselle kuin epäonnistumiselle.

Pink Floydin konserteissa visualisoidaan ääntä sen kanssa synkronoitujen kuvallisten narraatioiden, valaistuksen ja erikoisefektien – pommit, ilmatäytteiset nuket jne. – avulla. Mutta onko kyse muustakin kuin äänen visualisoinnista? Asetelman kääntäminen ympäri, näkyjen ”äänellistäminen” – paremman sanan puutteessa – on tarpeen, jotta käsitämme paremmin audiovisuaalisten aineistojen monimutkaisen vuorovaikutussuhteen. Nicholas Cookin mukaan on selvää, että ääni ja kuva ovat yhtäaikaisia ilmiöitä, ja niiden välillä on korrespondenssi eli vastaavuus (*synaesthesia*), mutta vastaavuutta parempi analyysin väline on juuri interaktion, vuorovaikutuksen käsite.²⁵ Yksi vuorovaikutuksen muoto on hankalampi tulkita kuin itsestään selvät yhteydet valon ja äänen välillä, nimittäin tekstuaalisten narratiivien ja äänellisten ilmiöiden vuorovaikutussuhteet. Tekstuaalisista narratiiveista mainittakoon sanoitukset, jopa laajemmat konseptuaaliset tarinat, äänellisistä ilmiöistä rytmi, persoonallisuuksien vaihtaminen laulutapaa

muuttamalla ja ääniefektit.²⁶ Toki tekstimuotoiset sanoitukset saavat hahmonsaa laulamisen kautta, kun ne sidotaan melodioihin, ja siten tekstuaaliset mielikuvat äänellistetään. Sanat eivät vain toista musiikillisia merkityksiä, vaan luovat uusia tulkinnan tasoja samalla kun ne ovat itsekin musiikkia. Lauluäänen puitteissa tapahtuva tonaalinen peli, aksentit ja tunteiden ilmaisu erilaisilla kulttuuriin sidotuilla laulutavoilla ovat kaikki vuorovaikutuksessa teoksen narratiivin kanssa.

Taideteos ja teknopektaakkeli

Tiedämme kaikki omasta kokemuksestamme, että esimerkiksi museossa vierailu tai konsertin kuunteleminen ovat tehtäviä, jotka edellyttävät syvällistä älyllistä ja henkistä toimintaa. Mitä teemme sellaisissa tilanteissa? Totisesti eroja löytyy: toisessa tapauksessa olemme tekemisissä toisinnettavan taiteen kanssa ja toisessa mitään ei toisteta – alku-peräisteokset roikkuvat seinällä välittömästi edessämme.²⁷

Gadamer puhuu tässä musiikkituotteen reproduktiivisesta luonteesta, mutta rinnastaa sen silti kokemuksellisesti museon stabiilimpaan taidekokemukseen. Hän myös olettaa taideteoksen olevan autenttisesti läsnä tulkintakokemuksen tilanteessa. Hyväksyttäköön tämä lähtökohdaksi ja laajennetaan tulkintahorisonttiamme vähitellen mekaanisiin reproduktioihin. Todettakoon, että ”taide” tässä tapauksessa on minulle kulttuurinen tulkintakäsite. En esimerkiksi pyri ottamaan kantaa siihen, mikä käsittelemilleni hermeneutikoille ilmenee taiteena, vaan vältän tarkoituksella ”korkean” ja ”populaarin” kulttuurin perinteisiä erotte-luja. Kannattaa muistaa, että sekä Heidegger että Gadamer ovat kiinni oman aikansa taidekäsitteissä, vaikka pyrkivätkin ylittämään perinteisen filosofisen estetiikan tradition.²⁸ Rock-konsertin ja saksalaisen professorin mielenmaiseman välillä voi olla tiettyä ajatuksellista distanssia, mikä ei mielestäni merkitse sitä, että hänen ajatustensa soveltaminen rock-konsertin tulkintaan olisi mielettöntä. Pink Floydin musiikkia voitaisiin tutkia Bill Martinin progressiivisen rockin määritelmää soveltaen pitää paradoksaalisesti ”populaarina avantgardena”, massojen taiteena. Tämän tulkinnan mukaan Pink Floyd välitti taidemusiikin vaikeita

ideoita suurelle yleisölle.²⁹ Mielestäni populaarin konserttiteoksen näkeminen taideteoksena on perusteltua myös siitä syystä, että näen ”taideteoksen” erityisenä hermeneuttisena tulkintakäsitteenä.

Taiteen tulkinta on kehämäinen prosessi, jossa esiymmärrys taiteesta ja yksittäisen taideteoksen totuudellisuus ovat keskenään dialogissa. Martin Heidegger käsitteli taideteoksen tulkinnan kysymystä teoksessaan *Taideteoksen alkuperä* (1935/36). Hänelle tärkein kysymys liittyi alkuperän ongelmaan: miten alkuperä oli löydettävissä taideteoksesta itsestään käsin. Hän siis oli kiinnostunut taideteoksen ontologiasta. Tulkinnan akti kysyttäessä taideteoksen alkuperää on Heideggerin mukaan kehämäinen, analyttisessä mielessä jopa tautologiselta vaikuttava. Ensin meidän täytyy tunnistaa jokin taideteokseksi. Jotta tämä olisi mahdollista, meidän täytyy jo valmiiksi tietää, mitä taide on. Tämä esiymmärrykseen pohjautuva kehämäinen liike on tulkinnan aktille keskeinen. Emme Heideggerin mukaan yritä välttää kehämäisyyttä vaan murtautua itse kehään. Tämä onnistuu tarkastelemalla taideteosta, pohtimalla sen materiaalista luonnetta. Materiaalisuus on tietenkin perinteisen taideteoksen ilmeisin ominaisuus. Heideggerin oma esimerkki, kreikkalainen temppele, näyttää ymmärtämisen lähteenä, kun pohdimme taideteoksen ja totuuden suhdetta. Temppele on kulttuuristen merkitysten välittäjä, sitä tarkastelemalla meille avautuu kokonainen kulttuuri ja sen käytänteet.³⁰

Sovellan Heideggerin taidekäsitystä vaihtamalla tarkastelun kohteena olevan kreikkalaisen temppelele tilalle konserttiareenan ja sille sijoittuvan kulttuurisen tapahtuman, konsertin. Jos kreikkalainen temppele oli ymmärrettävissä siitä lähtökohdasta käsin, että se on kiveä, avautuu konserttiareena meille teräksisten kerroksien, kankaiden, vahvistimien, valojen jne. rakennelmana – konsertin, siis tapahtuman, materiaalisena perustana. Taideteos vaatii maailman ja ”maan” olemista ollakseen itse olemassa, sanoo Heidegger. Se vastustaa rationalisointia ja totalisointia, sillä se on jotain konkreettista, tässä ja nyt olevaa.³¹ Käsitän tämän siten, että taideteos ei ole muutettavissa jonkin muun ideaksi kuin itsensä, sillä se on ankkuroitunut todellisuuteen. Sitä ei voida myöskään muuttaa ”paremmaksi” tai ”järkevämmäksi”, sillä silloin se ei enää olisi sama teos. Kreikkalainen temppele ei olisi samanlainen, jos se olisi rakennettu teräksestä, tähdentää filosofi Hubert Dreyfus.³² Kon-

serttitapahtuma avautuu minulle lähtökohtaisesti taideteoksena – sen aikana tuotetaan ainutkertainen tulkinta sävelteoksesta, tulkinta, joka jää elämään vain mekaanisissa tallenteissaan.

Mekaanisen tallenteen ollessa kyseessä konsertin reproduktiivisuus ottaa aivan uuden, tulkinnan kannalta merkittävän ja erilaisen askeleen. Videotallenteessa välitetty stadiontapahtuman ruumiillisuuden tuottaminen on suurelta osin eleiden teknologisen vahvistamisen historiaa. Tämä teknologia on kulttuurista rakentavaa ja kulttuurisesti rakentanutta. Voitaisiinkin puhua tarkemmin viihdeteknologiasta tai massatapahtumien teknologiasta, esiintymisteknologian ollessa vain osa tuota laajempaa vahvistamisen ja toisintamisen koneistoa. Viime kädessä massatapahtuman tallentavat kamerat ovat nekin osa esiintyjää ja yleisöä ympäröivää teknologista muuria. Videotaltioinnissa myös yleisö muuttuu tarkastelun kohteeksi ja ihmismassaa käytetään audiovisuaalista kokemusta vahvistavana elementtinä. Siten yleisöstä tulee ikään kuin taltioinnin narratiivin osa, esiintyjään reagoiva kasvoton *corpus*. Esimerkissäni *Pink Floyd Live at Pompeii* kuitenkin yleisönä ovat tallenteen käyttäjät, koska itse konsertissa katsojina olivat vain tuotantohenkilökunta ja konsertin tallentaneet mikrofonit ja kamerat.

Mitkä sitten ovat välittävän teknologian ja taiteen rinnakkaisuuden tai sisäkkäisyyden ehdot? Martin Heideggerin ajattelu tarjoaa kiinnostavan näkökulman taiteen ja teknologian suhteeseen. Vaikka hän ei pohdi musiikin olemista, ovat hänen ajatuksensa taiteesta ja teknologiasta sovitettavissa stadionspektaakkelin tarkasteluun. George Steinerin mukaan musiikki olisi tuonut esiin Heideggerin ajatukset siitä, että teoksen merkitystä ei voi kääntää millekään muulle kielelle, ja toisaalta siitä, että meidän on vaikea paikantaa teoksen olemuksellisen energian ilmaisulähdettä. Musiikki antaa meille erittäin voimakkaita ja läpitunkevia kokemuksia.³³ Stadiontapahtuman tutkiminen ilman omaa – vaikka sitten audiovisuaalisesti välittyynyttä – läsnäolon kokemusta olisi tässä mielessä vaikeaa, eikä välittävä kieleni voikaan tuoda tapahtumien merkityksiä julki sellaisenaan. Tulkintani tehtävä onkin toimia siltana, palauttaa menneen maailman oikeus läsnäoloon nykyisyydestä käsin tapahtuvan tulkinnan kautta. Paradoksaalista sinänsä, Pink Floydin lavaesiintymisten tulkintani aukeaa omakohtaisesta kokemuksesta, eikä nykyisessä teknisen toisinnettavuuden kulttuurissamme ole kovin

vaikea saadaa omakohtaista kokemusta käyttämistäni audiovisuaalisista lähteistä – tosin tietysti teknologista ja välittyneitä kokemusta, mikä johtuu jo audiovisuaalisten aineistojen perusluonteesta. Tämä läsnäoleva ja välittävä teknologia muodostaa ymmärtämisen sillan minun ja lukijan välille. Pyrin perustamaan tuota siltaa kuvallisilla esimerkeillä, mutta on selvää, että ymmärtääkseen tulkintani mielen lukijan on saatava omakohtainen kokemus tulkintani kohteesta. Sinänsä videomateriaali voi johtaa harhaan, koska videokuvan katsominen ei ole sama asia kuin olla itse paikalla kuvauspaikalla. Kamera ei yleensä välitä sosiaalista todellisuutta objektiivisesti. Kameran käyttäjä ja myöhemmin esimerkiksi ohjaaja kitsaasti annostelevat kuvakulmillaan, panoroineillaan ja leikkauksillaan sen, mitä näemme lopullisessa audiovisuaalisessa tuotteessa.³⁴

Pink Floydin konsertti Pompeijin raunioissa on mitä suurimmassa määrin menneisyyttä kommentoiva teos. Yhtyeen ankkuroituminen rockin traditioon, teknologiaan ja konventioihin sitoi ja rajoitti yhtyeen pyrkimystä uudistaa itsensä, mutta samalla traditio tarjosi perustan sen toiminnalle: sen konserttien audiovisuaalisella ympäristöllä oli viittausuhde menneisyyteen. Taide on Heideggerille perustamista (*Stiftung*), uuden luomista. Tässä on sen kontrasti teknologiaan, kontrasti, jonka ytimessä Pink Floyd on uuden luomisen pyrkimyksineen. Teknologia on nimittäin – paitsi toteuttanut paljon rationaalisesti käsitettävissä olevaa hyvää ja hyötyä – myös vinouttanut elämismaailmamme, muuttanut sen tehokkaan kasvun ajatuksen resursseiksi.³⁵ Teknologiakritiikki on ollut keskeistä varsinkin Heideggerin myöhäistuotannolle. Hän suhtautui epäluuloisesti tehokkuusajatteluun ja tieteellis-tekniseen organisointiin. Tehokkuusajattelun takana on mieletön ajatus optimaalisesta järjestämisestä, järjestämisestä järjestämisen vuoksi. Pink Floyd on tuotteena osa tällaista kulutuskulttuuria, ja yhtyeen konsertit voidaan nähdä pitkälle tuotteistettuna viihteenä, vaikka musiikin merkityksissä olisikin osin kriittinen pohjavire. Dreyfusin Heidegger-tulkinnan mukaan täydellisesti järjestetty yhteiskunta ei ole ratkaisu ongelmiimme vaan pelkästään teknologisen olemisen ymmärryksen päätepiste. Heidegger ei silti tuomitse teknologiaa sinänsä, vain sen tienä tehokkuuden maksimointiin. Emme nimittäin tule toimeen ilman elämismaailmaamme

koskevaa teknistä tietoa. Hänen mukaansa ”olisi mieletöntä juosta sokeasti vasten teknistä maailmaa”.³⁶

Teknisen maailman yksi keskeinen piirre on speaktaakkeli. Kulttuuriteoreetikko Guy Debord on poleemisessa *The Society of the Spectacle* -teoksessaan hahmotellut koko läntistä maailmaa speaktaakkelin käsitteen kautta. Speaktaakkeli on hänelle sosiaalinen, ihmisten välinen suhde, joka välittyy kuvien kautta. Kyseessä ei ole dialoginen käsite, vaan maailmaa hajottava ja kuvien autonomiaa korostava ja ”aidon” elämän vastainen vahingollinen ilmiö. Kaikki näyttätyy visuaalisena pintana, jossa tämä pinta on itsessään pääasia ilman syvyyttä. Speaktaakkeli vaatii passiivista hyväksyntää: kaikki mikä näyttätyy on hyvää ja kaikki hyvä myös näyttätyy. Speaktaakkeli on siis paitsi autonominen ja itseään ruokkiva niin myös tautologinen käsite. Tätä taustaa vasten teknologinen ulottuvuus tuo speaktaakkelin rituaalinomaiseen visuaalisuuteen aina vain uusia tasoja. Debordille speaktaakkeli on uskonnon suora jatke, materiaallinen rekonstruktio uskonnollisesta illuusiosta.³⁷

Jos speaktaakkelia lähdetään hakemaan tästä visuaalisen pinnan petävästä, passivoivasta vaikutuksesta, sen juuret ovat fantasmagorian käsitteessä, joka on yhdistelmä sanoista *phantasma* (kummitus) ja *agora* (kokous, kokoaminen) tai *agoreuein* (puhua julkisesti). Kyseessä on siis fantasispeaktaakkeli, joukkokokouksen nautinnollinen harha. Ranskan kielen substantiivi *fantasmagorie* merkitsee taidehistorioitsija Anna Kortelaisen mukaan ensisijaisesti ”taitoa näyttää kummituksia optisilla illuusioilla hämärästi valaistussa salissa 1800-luvun tapaan”. Fantasmagoria viittaa siis kulttuurin ja sen uusien tuotteiden ja teknologioiden illusoriseen ja tulevaisuudettomaan luonteeseen.³⁸

Audiovisuaalisen teknospeaktaakkelin ideassa on edelleen kysymys totaalisuudesta. Richard Wagnerilta periytyvä ajatus kokonaistaideteoksesta (*Gesamtkunstwerk*) on nähtävissä suurien stadionkonserttien audiovisuaalisen temaattisuuden esikuvana. Itse kokonaistaideteoksen idea on kuitenkin saanut jyrkkää kritiikkiä mm. Friedrich Nietzsche, Heideggerilta ja Theodor Adornolta. Reijo Kupiainen summaa tätä keskustelua oivaltavasti, kun hän suhteuttaa Wagner-kritiikkiä uudempiin kokonaistaideteoksen muotoihin. Wagnerilainen kokonaistaideteos toteutuu Heideggerin mukaan massojen uskonnollisena huumana, jossa musiikki elämyksen antajana nousee pääosaan – näyttämön suuresta

asetelmasta tulee keskiö, jossa musiikki on koko tapahtuman keskeisin sisältö ja tunteen kiihotin. Kokonaistaideteos edustaa kaikille kolmelle mainitulle filosofille tavanomaisuutta, massojen lumetaidetta. Kupiaisen kiteyttää tämän hyvin:

Wagnermaisuus tiivistyy mahtipontisiin kuviin, joissa työ ja väkijoukot on alistettu rytmiselle koristelulle. Tämä viittaa tietysti suoraan natsismin tapaan estetisoida politiikkaa. Edelleen näitä kuvia on hyödynnetty niin Hollywoodin viihteessä (kuten *Tähtien Sota* -elokuvassa) kuin nykyaikaisissa musiikkivideoissakin.³⁹

Kupiaisen kuvaus viittaa *Metropoliksen* wagnermaiseen ja teatraaliseen ”elehdintään”, mutta se sopii hyvin myös rockin stadionspektaakkeliin ja liioitteluun. Musiikkivideoviittaus osuu oikeaan, käyttihän mm. englantilainen *Queen*-yhtye *Metropoliksen* kuuluisia joukkokohtauksia musiikkivideossaan kappaleesta ”Radio Gaga” 1980-luvun alussa. Kuitenkin varsinainen vertailukohtani Pink Floydin stadionkonserteille on riefenstahlilaisittain välitetty kansallissosialistinen joukkokokouksien estetiikka 1930- ja 40-luvuilta. Teoksena esimerkiksi Pink Floydin *The Wall* (1979) käsittelee suoranaisesti tätä yhteyttä narratiivissaan ja audiovisuaalisessa ilmaisussaan, eikä konserttien massahurmoksen käytännöissä hävitä kuin järjestelmällisyyden puutteessa.⁴⁰

Edellä olevista massakulttuuria koskevista huomioista henkii vanha marxilainen ajatus kulutusyhteiskunnan ylhäältäpäin ohjatusta vahingollisesta illusorisuudesta. Tällöin rock-konsertti näyttäytyy ”oppiumina kansalle”, jälleen yhtenä keinona johtaa massoja harhaan olennaisista asioista erikoistehosteiden ja viihteen avulla. Mielestäni ajatus on kuitenkin osatotuus. Sen sijaan että näissä spektaakkeleissa luotaisiin historian peittävä illuusio, niissä ollaan hyvinkin laajassa ajallisten kulttuuriviittauksien jatkumossa aina muinaisista mysteerikulteista antiikin teatteriin. Marxilaisesta perspektiivistä tämä kaikki on helppo kuitata epäolennaisena, mutta kulttuurihistorian tutkimuksessa lähtökohtana täytyy pitää avoimuutta kohdatesamme menneisyyden ja nykyisyyden monimuotoisuuden. Gadamerin pelin käsitteen kautta pääsemme uskonnollisten ja rituaalisten käytäntöjen periytymisen tarkasteluun joustavan tulkinnan näkökulmasta. Mielestäni on yhä tärkeää

ja haasteellista paneutua kysymyksiin empatian paikasta tutkimuksessa ja kysyä, kuinka tehdä oikeutta menneelle.⁴¹

Pink Floydin kasvottomuudesta nousee heidän tähteytensä erikoislaatuisuus. Heidän vieraantumisensa ja suosionsa yhdistelmä on mielenkiintoinen sovellettaessa Walter Benjaminin esseessään ”Taideteos teknologisen toistettavuuden aikakaudella” käyttämää ”auran” käsitettä poptähdän autenttisuuteen.⁴² ”Aura” siis edustaa taideteoksen konkreettista läsnäoloa – tässä yhteydessä voisi puhua ”taideteoksen ruumiillisuudesta” – kun taas sen puute on tyypillistä mekaanisesti toistetulle jäljennökselle taideteoksesta. Benjaminin mukaan uusintamistekniikka irrottaa taideteoksen perinneyhteydestään, jolloin sen autenttisuus katoaa.⁴³ Toisintetulla taideteoksella ei enää ole autenttista menneisyssidettä, alkuperäisen veroista suhdetta historiaan. Reproduktiotekniikka tuottaa tahdonalaista muistamista ja myös laajentaa sitä, mikä Benjaminin mukaan tyypistää mielikuvituksen liikkuma-aluetta.⁴⁴ Täten mielestäni esim. elokuvakamerat tallentavat tietynlaisen muistamikokemuksen, mikä saattaa erota radikaalisti paikalla olleiden ihmisten muistikuvista. Benjaminille tämä reproduktion kautta vangittu muisto merkitsee ”auran” kuolemaa, reproduktio ei ole varustettu ”kyvyllä vastata katseeseen”.⁴⁵

Tutkija Andrew Goodwinin mukaan yleisö tulee konserttiin, koska se on ainoa tapa kokea artisti autenttisesti, kokea artistin fyysisestä läsnäolosta johtuva ”aura”.⁴⁶ Pink Floydin kohdalla taas voidaan puhua lavaesiintymisen kasvottomuudesta ja persoonattomuudesta. Yhtye ei, varsinkaan stadionluokkaan siirryttyään, ole pyrkinyt edustamaan karismaattista rocktähteyttä ja sen mukanaan tuomaa lavasäteilyä. Pink Floydin perfektionismi soundin ja soiton osalta johti pyrkimykseen toistaa levyjen materiaali keikoilla mahdollisimman samaan tapaan. Silloin itse tapahtuman valtavuudesta kaikkine audiovisuaaliseen teknologiaan liittyvine jippoineen tuli yleisön houkutin. Ehkä tämä on yksi syy siihen, että niin monet journalistit hyökkäsivät Pink Floydin kiertueiden massiivista stadiondystopiaa ja teknospektaakkelia vastaan 1970-luvulla. He kokivat tulleen petetyiksi, saaneensa vähemmän kuin odottivat.⁴⁷ Toisaalta paradoksaalisesti Pink Floydin koko menestys ja julkisuuskuva perustui uuden teknologian haltuun ottamiselle sekä edelläkävijyyden leimalle.

Analysoimassani esimerkissä tapahtuu rajankäyntiä läsnäolosta kohti stadioneiden vieraantuneisuutta. Pink Floyd vetäytyy benjaminlaisen autenttisuuden idean piiristä kohti mekaanisen toisintamisen priorisoinnista. Konsertti Pompeijin amfiteatterissa ilman yleisöä vaikuttaa kommentilta 1970-lukulaiseen stadiontähteyteen, juuri ennen kuin Pink Floyd itse alkoi täyttää stadioneita *Dark Side of the Moon* -levyn (1973) kaupallisen suosion myötä. Täten persoonattomuudesta tuli sekä osa yhtyeen autenttisuutta – läsnäolon puute lisäsi mystisyyttä ja siten uskottavuutta – että imagoa; Walter Benjaminin ajatus taideteoksen ”Tässä ja Nyt” -arvosta etäännyttyä itse esiintyjien osalta.⁴⁸ Pink Floyd ei ole ”Hier und Jetzt”, vaan ”out there”, he ovat ja eivät ole läsnä. Musiikki kuuluu, se soitetaan, mutta ”tähdet” eivät villitse yleisöä, vaan vetäytyvät taustalle ympärillään vellovan audiovisuaalisen tulituksen tullessa etualalle. Täten teknologiasta on tullut Pink Floydin naamio, se jokin mistä heidät tunnustetaan ja joka paradoksaalisesti heidät peittäessään antaa heille erityislaatuisuuden populaarikulttuurin kentässä. Tämän prosessin alkuvaihe on juuri Pompeijin konserttitaltioinnissa, vaikka yhtye on vielä kuvauksen keskipiste.

Pink Floyd -yhtyeen konserttitaltalle kysymisen kohteena

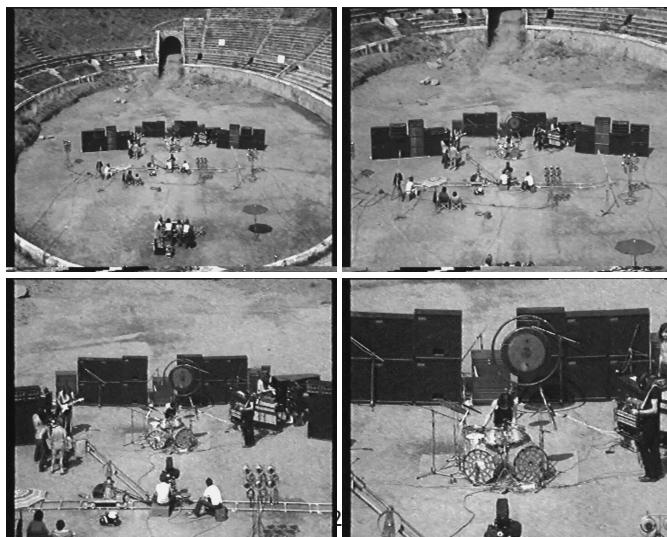
Overhead the albatross / Hangs motionless upon the air / And deep beneath the rolling waves / In labyrinths of coral caves / An echo of a distant time / Comes willowing across the sand / And everything is green and submarine.⁴⁹

Pink Floyd on hyvä esimerkki yhtyeestä, joka on käynyt läpi rockin massakulttuuristumisen eri vaiheet klubeilta teknologian täyttämille stadioneille. Heidän esiintymistensä tallenteiden kautta pääsen käsiksi paitsi lavaesiintymisten muutoksiin 1960-luvulta 1990-luvulle myös audiovisuaalisen kulttuurin laajempaan muutokseen. Myös esitysten tallentamisen tapa on muuttunut. Traditio on siis tässä tuotteessa tärkeä niin toimintatavoissa kuin myös paremmin tiedostettuina viittaus-suhteina. Pink Floydiin on liitetty lähes koko sen olemassaolon ajan pyrkimys uuden luomiseen, niin musiikin kuin harkitun visuaalisen

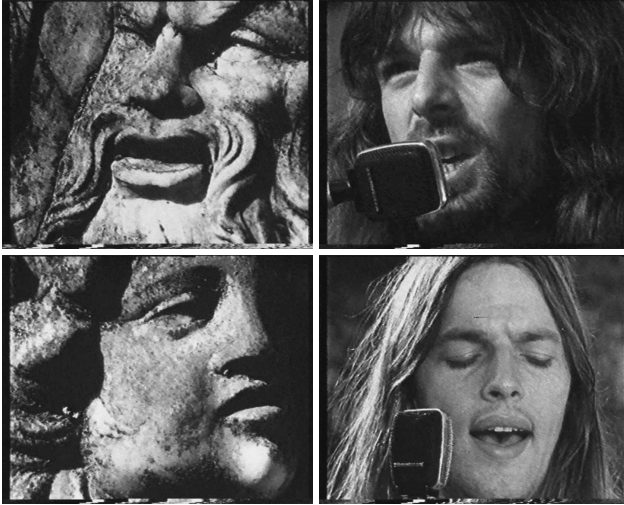
ilmeensäkin puolesta. Menneisyys on silti ollut monella tapaa läsnä yhtyeen muokatessa omaa kuvaansa ja äänimaisemaansa. Pink Floydin esiintymisissä on käytetty historiallista kuvastoa hyvinkin tietoisesti ja monipuolisesti. Eräs tärkeä virstanpylväs Pink Floydin visuaalisen ilmeen kehitykselle oli konsertti Pompeijin raunioissa – konsertti ilman yleisöä.

Minua kiinnostaa erityisesti kuvan liikuttelun rytmi, se tapa, jolla kuva ja ääni muodostavat kokonaisuuden. Kuvan ja äänen välillä on käynnissä vuorovaikutuksellinen peli, jossa rytmi on pääosassa, mutta johon vaikuttavat lisäksi niin akustinen kuin visuaalinen kerronta. Keskityn analyysissäni tallenteen avauskappaleeseen ”Echoes Part I”.⁵⁰ Konsertti ei ole puhdas livetaltiointi vaan nimenomaan elokuvaksi tarkoitettu ja siten editoitu sisältämään myös päällekkäiskuvausta ja laajempaa tilallista kontekstia, Pompeijin rauniokaupungin näkymiä. Koska suuressa osassa materiaalia on hyvin vaikea erottaa, mikä on yhtyeen ja mikä ohjaajan kontribuutiota, lähdän liikkeelle kokonaisuuden analyysistä.

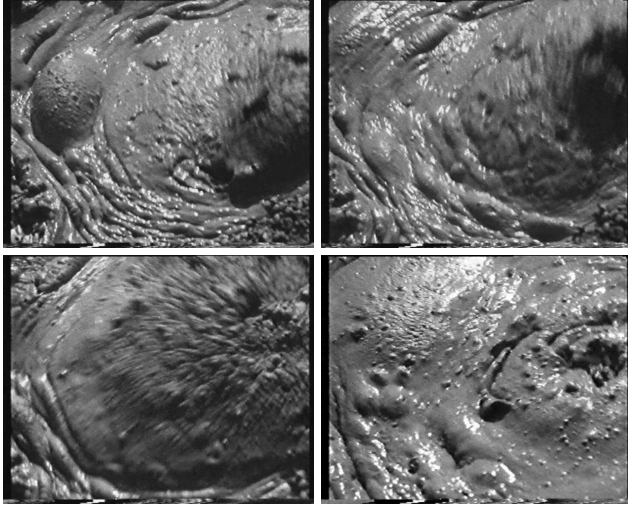
Elokuva käynnistyy hitaalla sydämensykkeellä.⁵¹ Sykkeen tahdissa nähdään välähdyksiä Pompeijin rauniokaupungin eri puolilta (ks. artikkelin ensimmäinen kuvasarja). Tämä avartaa huomattavasti elokuvan tilan tuntua, sillä musiikki on kokonaisuudessaan äänitetty Pompeijin syvässä amfiteatterissa, josta ei Pink Floydin näkö/kuvakulmasta näy muuta kuin tyhjä istuinrivi ja taivas.



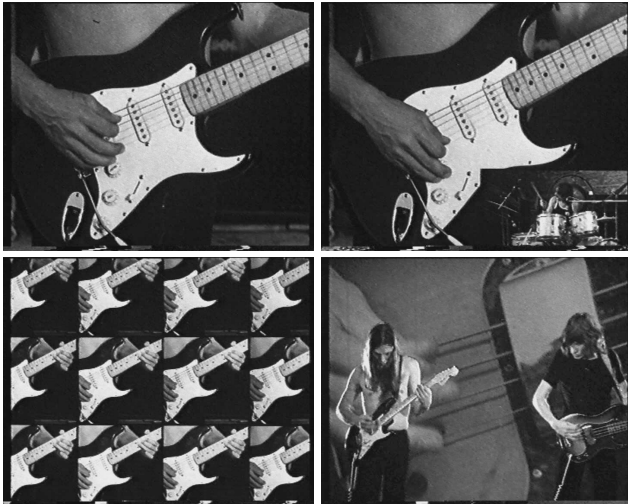
”Echoes part I”, käynnistyy pitkällä kamera-ajolla amfiteatterin laelta alas Nick Masonin rumpusetin luo. Kappaleen alku käynnistyy hitaasti viipyilevällä melodiolla, joka perustuu Richard Wrightin pianokuvion sointuihin ja David Gilmourin slidekitaran melodiaan niiden päällä. Olemme ikään kuin katsojia laskeutumassa kohti amfiteatterin katso-
mon näyttämöä. Tässä ajossa paljastuu tilan tyhjyyä lukuun ottamatta tarvittavaa teknologiaa, yhtyettä ja kuvausryhmää. Yleisöksi identifioi-
daan patsaiden ja reliefien kiviset kasvot, jotka tuijottavat tuimina ja surullisina yhtyeestä irrotetuissa lyhyissä välähdyksissä.



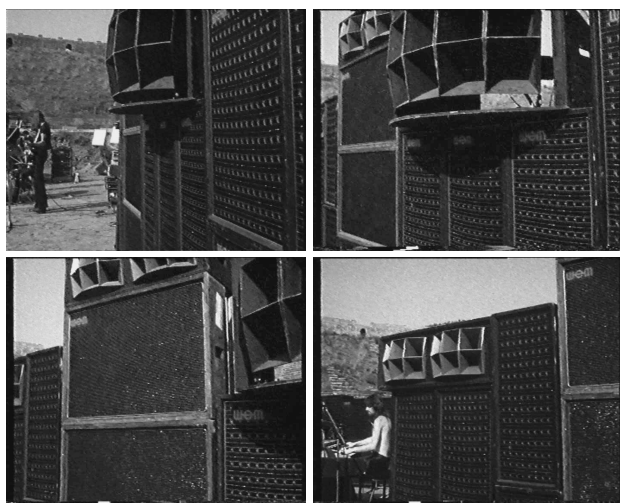
Erittäin kiinnostava on Adrian Mabenin ratkaisu käyttää kahta kiveen kaiverrettua kasvoa suhteessa Wrightin ja Gilmourin päihin laulun alkaessa. Päiden asennot ovat niin samat kuin mahdollista, joten tämä tuskin on sattumaa.⁵²



Jatkossa ennen muuta vulkaaniset luonnonilmiöt saavat tilaa kuvauksessa. Mudan rytmikäs pulputus tapahtuu musiikin tahdissa muistuttaen Pompeijin tuhon syytä. Visuaalisen ja akustisen rytmin voi sanoa sulautuvan hetkeksi yhteen tässä osuudessa.



Seuraa pitkä kitarasoolo, jossa hyödynnetään mm. viivekaikuja (delay) ja kitaran vibrakampea. Maben hyödyntää elokuvan leikkauksessa tuolloin suuren yleisön elokuvissa melko uusia editointimahdollisuuksia, mm. päällekkäistä kuvaa ja moniin osiin jaettua ruutua. Tämä on teknologista voimannäyttöä niin soolon kuin melko itsetarkoituksellisen editointiteknologian käytön osalta. Osittain ohjaajan visuaalinen peli on mielestäni silti onnistunut: päällekkäiskuvat ovat aina vähintään ajankuvina kiinnostavia. Tämä elokuva kertoo, paitsi yhtyeestä, myös ajan rockelokuvien leikkaustavasta. Siinä se vertautuu Pink Floydin 1970-luvun aikalaisen, Led Zeppelin -yhtyeen 1973 kuvattuun *The Song Remains the Same* -elokuvaan.⁵³



Tärkeä elementti on amfiteatterin pohjalla soittavan yhtyeen vahvistinmuuri – kaiuttimet on pinottu yhtyeen taakse tummaksi seinäksi. Kappaleen lopussa kamera kiertää vahvistinmuuria, jonka välistä välähcelevät ruuhottuneet teatterin istuimet. Mennyt ja nykyinen kohtaavat Pink Floydin ympärilleen haalimassa taustassa. Kuvassa vilahtaa stadionspektaakkelin synnyn kannalta erittäin merkityksellistä teknologiaa. Vuonna 1967 Windsorin jazz ja blues -festivaaleilla esiteltiin suurten areenakeikkojen kannalta tärkeä uudistus: The Watkins Elec-

tric Musicin 1000 watin PA-järjestelmä.⁵⁴ WEM PA saavutti suunnattoman suosion alusta alkaen, ja se oli ensimmäinen kirkkaan äänen ja suuren tehon omaava PA-järjestelmä maailmassa. Nopeasti suuret yhtyeet kuten juuri Pink Floyd⁵⁵ ja The Move tilasivat erityisesti niille suunnitellut tehokkaat PA-järjestelmät.

”Echoes part I” -kappaleen kuvallinen maisema toimii ikään kuin standardina, josta konserttitallenteen muut kappaleet varioivat oman kuvallisen ilmaisunsa. Kappaleen teema, äänimaisemallinen ”kaikuja”, sopii hyvin visuaaliseen maisemaan, jossa muinaiset patsaat katsovat yhä seiniltä, muistuttaen keisarillisen Rooman menneestä elämäntyylistä.

Historian läsnäolo nykyajassa – ajatus, jota Kari Immonen on korostanut – tekee tällaisen aineiston analyysistä monitasoista.⁵⁶ Yhtäältä minun on otettava huomioon oma positioni tässä kirjoitushetkellä, mutta lisäksi tutkimuskohteeni mennyt nykyisyys. Toisaalta myös heille menneisyys avautui sekä traditiona että mahdollisuutena uuteen. *Live at Pompeii* -elokuvasta huokuu useiden päällekkäisten aikahorisonttien läsnäolo. Tämä erityisesti tekee siitä hedelmällisen tulkintalähteen. Pompeijin kaupunki näyttäytyy Pink Floydin hippien utooppisessa kontekstissa kenties sekä katastrofia edeltäneenä kulta-aikana että katastrofinsa vuoksi myös historiallisen tuhon symbolina.

Pink Floydin tilaa hyödyntävä äänimaalailu on ollut yksi yhtyeen tavaramerkeistä. Delay-kaiutettu kitarasoundi panoroitiin myös Pompeijissa ympäri areenaa, jolloin ääni sai ”toimijuuden” ja kolmiulotteisen luonteen. Tämän efektin Pink Floyd otti käyttöön jo 1960-luvulla. Kuuluisa Azimuth Coordinator – alun perin neliraitainen äänen liikuttamisjärjestelmä, joka oli tarkoitettu mahdollistamaan äänien liikuttelun klubitiloissa yhtyeen avantgardististen äänikokeilujen aikana – oli ensimmäinen prototyyppi moniraitaiselle kolmiulotteisesti liikkuvalla stadionsoundille.⁵⁷

Konsertin huomattavin erityispiirre, yleisön puuttuminen, oli eräänlainen avantgardistinen kommentti. Normaalisti yleisön läsnäolo, kasvottomuus, sen vastatessa jokaiseen esiintyjän kommenttiin suosiota osoittaen, on yleisön roolin konventioiden toistamista, osallistumista tapahtumaan. Yleisö saa suorittaa teknologisen yhteisöllisyyden riitin, osallistua moderniin versioon heideggerilaisesta kreikkalaisesta tempelistä – konsertti toimii siis kulttuuristen käytäntöjen ja yhteisöllisyyden

välittäjänä. Nyt yhtye siirsi katsomiskokemuksen täysin välittyneeksi, mikä oli laskelmoitu ja yhtyeen vieraantunutta imagoa tukeva mekaanisen toisinteen markkinointitemppu.

Heijastettu videokuva muuttaa tulkintatapahtuman vieläkin monitasoisemmaksi: se voimistaa yleisön aistikokemuksen, mutta se vaikuttaa myös minun katsomiskokemukseeni. ”Esiintyjä”, ”artisti” tai ”tähti” ei ole yksin lavalla, vaan hänet on ympäröity välitetyillä ja samanaikaisilla jättikopioilla, kuvilla itsestään. Tällainen ajassa olevaan samanaikaiseen jättirepresentaatioon perustuva stadiontähteyks on siis sekoitus läsnäoloa ja teknologista mediarakennelmaa. Sen seuraaminen videokuvana ei tee tulkinnan kohteelle oikeutta, koska tähden ja taustaheijasteen näyttäminen ei ole kaiken aikaa yhtäaikaista. Toisaalta Pompeijin konsertissa esiintyjälläkään ei ole tuota visuaalista kokemusta, valtavat tähteyden representaatiot tuotiin kuvaan vasta leikkauspöydällä. Tämä demokratisoi täysin välittyneesti tapahtuvaa tulkintakokemusta.

Lopulta haluan kaiken edellä esitetyn avulla argumentoida, että audiovisuaalisten rockspektaakkeleiden sisältämä teknologia on paitsi ehdoton edellytys spektaakkelin keskipisteessä olevien henkilöiden tähteydelle materiaalsen voimistamisen tasolla, myös tuon lavatähteyden elämyksellisyyden keskeinen antaja. Teknologia siis vahvistaa lavatähden ruumiillaan tuottamat merkitykset ja myös tuottaa niille arjen ulkopuolisen tai arjen ylittävän massiivisuuden. Videotaltioinnissa massiivisuus välitetään peilaamalla yleisöä tai muuten mahtipontista tilallista kontekstia – jälkimmäistä esim. Pink Floydin Pompeijin konsertin tapauksessa – kuvanauhalle. Massatapahtuma, joko kokonaan tai puolittain välitetty, antaa teknologian ja sekularisaation aikakauden ”uskonnollisen” kokemuksen. Se on onnistuessaan ääntä ja kuvaa vahvistavien mediumien kautta annettu ja liioittelulle pyhitetty ”ehtoollinen”. Tätä viihdeteknologian tuottamaa spektaakkelinomaista rituaalista elementtiä ei voi väheksyä, niin läpitukeva sen vaikutus on kulttuurissamme.⁵⁸

Kokonaistulkinnan haaste

Kokonaistulkinta on jotain, minkä rakennan omasta näkökulmastani suhteuttaen erilaisten lähdeaineistojen tarjoamia näkökulmia ja ajoit-

taisia ristiriitaisuuksia toisiinsa. Tutkimuskysymykset muodostavat tulkintani perustan ja viimekädessä määrittelevät ne rajat, joiden sisällä pysyn tulkinnassani. Ymmärtämisprosessien välitilinpäätöksinä kokonaistulkinta on siten erotettava kokonaisyymmärtämisestä, jolle tällaisia rajoja ei mielestäni voida mielekkäällä tavalla määritellä. Ymmärtämisessä on mukana voimakas heuristinen elementti, jonka liikkuma-ala on kokemustemme kokonaisuus. Täten kokonaisyymmärtäminen on jotain, mikä pakenee paperille kirjoitettua, kun taas kokonaistulkinta – suhteessa kulloisiinkin kysymyksiin – vaatii sitä.

Teknologiset innovaatiot ovat käsittelemässäni esimerkissä tuottaneet uusia massakulttuurin muotoja, erityisesti koko stadionrockin ja sen audiovisuaalisen representoinnin tulkintakehyksen. Valtavien areenoiden käyttö muutti rockin lavaesiintymisen totaaliseksi tai jopa totalitaariseksi massataiteeksi, jossa tähteitä tuotettiin ja säilytettiin teknologisten apuvälineiden tuella. Stadiontapahtuman estetiikka nousseekin tarpeesta vahvistaa ääntä ja eleitä, kasvattaa audiovisuaalista mitataavaa. Stadionteknologia on vahvistavaa, suurentavaa, liioittelevaa teknologiaa. Ilman sitä ei areenatahteä ole olemassa. Hänen loistonsa ei kantaudu kuin sadalle lähinnä seisovalle. Paradoksaalisesti, näyttämällä lähikuvaa esiintyjien kasvoista heille pyritään palauttamaan stadionshowssa muuten katoava ilmeiden intiimiys. Tämän prosessin jäljitteilynä myös mekaaninen tallenne noudattaa samaa narratiivisuuden ideaa leikkauksessaan. Kuva siirtyy yleisöistä ja laajoista kamera-ajoista esiintyjän iholle ja tarkastelemaan soittotapahtuman yksityiskohtia – todistamaan elävän soiton autenttisuutta.

Sekä soitannollisella että myös visuaalisella paisuttamisella stadionteknologia noudattaa kokonaistaideteoksen logiikkaa. Se yhdistää esiintyjän teatraaliset eleet ja esiintymisen laajempaan audiovisuaaliseen ennalta mietittyyn temaattiseen kokonaisuuteen. Tähän kuuluvat siis suurten konserttilavojen kertakäyttöarkkitehtuuri, valon ja pintojen yhdistäminen populaariin kuvastoon ja Pink Floydin tapauksessa myös nostalgiaan ja teoksien audiovisuaalisen narratiivin historiallisiin viitteisiin. Audiovisuaalinen tallenne useimmiten vaikenee vain sosiohistoriallisesta taustastaan, siis valmistumisensa ehdoista, mutta ilmaisee kyllä aikansa viihdekulttuurin käytänteitä.

Viitteet

- ¹ Gadamer, Hans-Georg: "Aesthetics and Hermeneutics (1964)". *Philosophical Hermeneutics*. Transl. and Ed. by David Linge. University of California Press, Berkeley 1977, 95. Suomennos Kimi Kärki.
- ² Ks. esim. Kärki, Kimi: *Taiderockin naamiot teknologian teatterissa. Pink Floydin lavaesiintymisen 1965-1981*. Julkaisematon pro gradu -tutkielma. Kulttuurihistoria, Turun yliopisto 2002 (a); Kärki, Kimi: "Johdatus Pink Floydin lavaesiintymisen kulttuuripessimismiin ja sen tulkinnan keinoihin." *Musiikki* 3/2002 (b).
- ³ Ns. uuden kulttuurihistorian tieteellisestä luonteesta ks. Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.): *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. Tietolipas 175. SKS, Helsinki 2001, 20–25.
- ⁴ Vattimo, Gianni: *Tulkinnan etiikka*. Suom. & toim. Jussi Vähämäki & Liisa Kunttu. Tutkijaliitto, Helsinki 1999, 15–28.
- ⁵ Ks. Kallioniemi, Kari: *Put the Needle on the Record and Think of England" – Notions of Englishness in the Post-War Debate on British Pop Music*. Kulttuurihistorian väitöskirja. Turku 1998; Mäkelä, Janne: *Images in the Works. A Cultural History of John Lennon's Rock Stardom*. Kulttuurihistorian väitöskirja. Turku 2002.
- ⁶ *Pink Floyd Live at Pompeii*. O: Adrian Maben. M: Pink Floyd. T: Michele Arnaud production. Polygram Video 080 730 3. 1994 (1972).
- ⁷ Muut kaksi elokuvaa olivat Barbet Schroederin *More* ja *La Valée*, jotka nykyään tunnetaan lähinnä vain Pink Floydin musiikin ansiosta. Schaffner, Nicholas: *Saucerful of Secrets. The Pink Floyd Odyssey*. Delta, London 1992 (orig. 1991), 141–142, 166.
- ⁸ Schaffner 1992, 168.
- ⁹ Povey, Glenn & Russell, Ian: *Pink Floyd: In the Flesh. The complete performance history*. Bloomsbury, London 1997, 87; Fitch, Vernon: *The Pink Floyd Encyclopedia*. Collector's Guide Publishing, Burlington, Ontario 1997, 240.
- ¹⁰ *Live at Pompeii* (1994), 0000-00055.
- ¹¹ Musiikkitiedettä ja antropologiaa yhdistelevä Soundscape-tutkimus on tässä suhteessa kiinnostava avaus. Ks. esim. Johnson, Bruce: "Klactoveesedstene – Music, Soundscape and Me." Teoksessa Järviluoma, Helmi (ed.): *Soundscape. Essays on Vroom and Moo*. Dept. Of Folk Tradition Publ. 19. Institute of Rhythm Music Publ. A2, Tampere 1994. 39–47; Järviluoma, Helmi & Wagstaff, Gregg (ed.): *Soundscape Studies and Methods*. FSE publ. 9, Dept. of Art, Literature and Music, University of Turku, Series A 51, Helsinki 2002.
- ¹² Herkman, Juha: *Audiovisuaalinen mediakulttuuri*. Vastapaino, Tampere 2001, 12.
- ¹³ Kupiainen, Reijo: *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitusten jäljillä*. Gaudeamus, Helsinki 1997, 18; Fenomenologi Maurice Merleau-Pontyn mukaan maailmasta voi saada tietoa vain tekemisen kautta, osallistumalla ruumillaan. Merleau-Ponty, Maurice: *Silmä ja mieli*. Suom. Kimmo Pasanen. Kustannusosakeyhtiö

- Taide, Helsinki 1993 (1964), 17, 20–22.
- ¹⁴ Soundscape-termi on myös ajallisesti sitoutunut ja latautunut mm. syväekologiasta käytyissä keskusteluissa, mutta on käyttökelpoinen metafora myös konserttitilassa. Järviluoma & Wagstaff 2002, 9–12.
- ¹⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Truth and Method*. 2nd revised edition. Transl. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Continuum, New York 1999 (1960), 462.
- ¹⁶ Johdatuksen aistien historian tutkimukseen ks. esim. Salmi, Hannu: ”Onko tuoksulla ja äänillä menneisyys? Aistiympäristön historia tutkimuskohteena”. Teoksessa Immonen & Leskelä-Kärki 2001, 339–357.
- ¹⁷ Hyvän johdatuksena ks. esim. Nikander, Ismo: ”Oikea tapa tulla kehään”. Esipuhe Gadamer-suomennokseen.” *Niin & näin n:o 34. 3/2002*. 64–65. Gadamerin ajattelun suhteesta historiateoriaan ks. Ollitervo, Sakari: *Historia ja historiantutkimus. Tutkimus Hans-Georg Gadamerin historiateoriasta*. Kulttuurihistorian lisensiaatintutkimus. Turku 1996.
- ¹⁸ Johnson, Bruce: ”Unsound Insights.” Teoksessa Kärki, Kimi – Leydon, Rebecca – Terho, Henri (eds.): *Looking Back, Looking Ahead. Popular Music Studies 20 years later*. IASPM Norden, Turku 2002, 704–712, passim.
- ¹⁹ *Spiel*, suomennettu myös leikiksi. Gadamer 1999, 101–102; Jylhä, Kimmo: ”Miksi hermeneutiikan leikki pitää ottaa vakavasti? Suomentajan esipuhe esipuheeseen.” *Niin & näin 3/2002*. 82–85, passim; ks. myös Hänninen, Riitta: *Leikki. Ilmiö ja käsite*. Nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 76, Jyväskylän yliopisto 2003.
- ²⁰ Gadamer, Hans-Georg: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Transl. by Nicholas Walker. Cambridge University Press, Cambridge 1986 (1977), 22–31. Gadamerin ajatus tulkinnasta ”pelinä” on nähty rationalismin ja strukturalistisen skientismin kritiikkinä: tulkinta on aina pelattavan ja pelaajan vuoropuhelua, jossa ”pelaajat ovat aina myös pelattuja”. Vattimo, Gianni: *Tulkinnan etiikka*. Suom. & toim. Jussi Vähämäki & Liisa Kunttu. Tutkijaliitto, Helsinki 1999, 21.
- ²¹ Gadamer 1999, 139–140.
- ²² Linge, David: ”Editor’s Introduction.” Teoksessa Gadamer 1977, xxiii.
- ²³ Jylhä, Kimmo 2002, 82.
- ²⁴ Kulttuurihistoriallisesta kontekstin ymmärtämisestä ks. Immonen, Kari: ”Uusi kulttuurihistoria.” Teoksessa Immonen & Leskelä-Kärki 2001, 11–25, 23.
- ²⁵ Cook, Nicholas: *Analysing Musical Multimedia*. Oxford University Press, Oxford 2000 (1998), viii.
- ²⁶ Audiovisuaalisten aineistojen narratiivisesta luonteesta ks. Bacon, Henry: *Audiovisuaalisen kerronnan teoria*. SKS, Helsinki 2000, erit. 234–243.
- ²⁷ Gadamer 1986, 26. Suomentanut Kimi Kärki.
- ²⁸ Luoto, Miika: *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Tutkijaliitto, Helsinki 2002, 66–68.
- ²⁹ Martin, Bill: *Listening to the Future. The Time of Progressive Rock 1968–1978*. Open Court: Chicago 1998, 2.

- ³⁰ Heidegger, Martin: *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius. Kustannusosakeyhtiö Taide, Helsinki 1995, 14; Luoto 2002 (1935/1936), 25–29.
- ³¹ Heidegger 1995, 41–42; Dreyfus, Hubert: ”Heidegger nihilismin, taiteen, teknologian ja politiikan suhteista”. Suom. Ukri Pulliainen. Teoksessa *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Toim. Arto Haapala. Gaudeamus, Helsinki 1998, 203–233, 216.
- ³² Dreyfus 1998, 216.
- ³³ Steiner, George: *Heidegger*. Suom. Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki 1997 (1978), 142–143.
- ³⁴ Tuomisto, Anja & Uusikylä, Heli: ”Kuva ja kulttuuri, tutkimuksen lähtökohia”. Teoksessa Tuomisto, Anja & Uusikylä, Heli: *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*. Tietolipas 141. SKS, Helsinki 1995. 9–23.
- ³⁵ Steiner 1997, 146, 150.
- ³⁶ Dreyfus 1998, 217–220.
- ³⁷ Debord, Guy: *The Society of the Spectacle*. Trans. by Donald Nicholson-Smith. Zone Books, New York 1995 (1967), 12–15, 17–18.
- ³⁸ Kortelainen, Anna: *Albert Edelfeltin fantasmagoria: nainen, ”Japani”, tavaratalo*. SKS, Helsinki 2002, 43–45.
- ³⁹ Kupiainen 1997, 80–82.
- ⁴⁰ Pink Floyd: *The Wall*. Harvest (EMI). SHVL 822. 1979; *Pink Floyd. The Wall*. Sk: Roger Waters. O: Alan Parker. O (animaatiot): Gerald Scarfe. K: Peter Biziou. M: Pink Floyd. N: Bob Geldof. T: Alan Marshall. Polygram Music Video 081 252 3. 1982.
- ⁴¹ Gadamer 1986, 22; Vattimo 1999, 73–88.
- ⁴² Autenttisuuden ja ”auran” yhdistämisestä ks. esim. Mäkelä 2002, 154.
- ⁴³ Benjamin, Walter: *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Suom. Raija Sironen. Toim. Markku Koski, Keijo Rahkonen ja Esa Sironen. Kansan sivistystyön liitto, Tutkijaliitto, Jyväskylä 1989 (1972), 144.
- ⁴⁴ Benjamin, Walter: *Silmä väkijoukossa. Huomioita eräistä motiiveista Baudelairen tuotannossa*. Suomentanut Antti Alanen. Odessa esseekirjasto, Helsinki 1986, 75–76.
- ⁴⁵ Benjamin 1986, 79.
- ⁴⁶ Goodwin, Andrew: ”Sample and Hold. Pop Music in the Digital Age of Reproducing”. Orig. Critical Quarterly 30 (3) 1988. Teoksessa *On Record. Rock, Pop, and the Written Word*. Ed. by Simon Frith & Andrew Goodwin. Routledge, London 1990, 258–273, 269.
- ⁴⁷ Esim. journalisti Derek Jewell seuraavasti: ”Entertainment? Scarcely. Arguably, it’s closer to somber modern conservatoire music. – Rarely, if ever, can so-called popular music have dealt so relentlessly in images of bleakest pessimism. – Their presentation is the ultimate in brilliantly staged theatre of despair.” *The Sunday Times* (U.K.) 20.3.1977. Fitch, Vernon (ed.): *Pink Floyd. The Press Reports 1966-1983*. Collector’s Guide Publishing: Burlington, Ontario 2001, 230–231.
- ⁴⁸ Benjamin 1989, 142.

- ⁴⁹ Analyysin kohteena olevan ”Echoes Part I” -kappaleen avaus. Studioversiona ”Echoes” löytyy yhtenäisenä teoksena *Meddle* -levyltä. Pink Floyd: *Meddle*. Harvest (EMI) SHLV 795. 1971.
- ⁵⁰ *Live at Pompeii* (1994): 00055-01310
- ⁵¹ *Live at Pompeii* (1994), 0000-00055.
- ⁵² *Live at Pompeii* (1994), 00437-00540.
- ⁵³ *Live at Pompeii* (1994), 00719-00828; vrt. *Led Zeppelin. The Song Remains the Same*. M: Led Zeppelin. T: Jimmy Page, Peter Grant. Warner Home Video. PES 61389. 1988 (1976, kuvattu 1973).
- ⁵⁴ PA eli public address tai power amplification. Järjestelmä, joka sisältää mikrofonit, mikserin ja kovaääniset. Bacon, Tony (ed.): *Rock Hardware: The Instruments, Equipment and Technology of Rock*. Blandford Press, Poole, Dorset 1981, 214.
- ⁵⁵ Pink Floyd sai oman WEM PA-järjestelmän käyttöönsä heti 1967, kuukausi järjestelmän esittelyn jälkeen. Fitch 1997, 328–329.
- ⁵⁶ Immonen, Kari: *Historian läsnäolo*. Turun yliopiston historian laitos, julkaisuja n:o 26, Turku 1996, 19–22.
- ⁵⁷ Fitch 1997, 27. Tarkempi kuvaus Azimuth-Coordinatorin kehittämisestä ks. Kärki 2002 (a), 89–92.
- ⁵⁸ Myös negatiivisessa mielessä, kuten spektaakkelin käsitettä purettaessa kävi ilmi. Debord 1995, passim.

AJATTELUN RAJAT JA MAHDOLLISUUDET - FILOSOFIEN TEKSTIEN HISTORIALLISESTA TULKINNASTA

Heli Rantala

Olen epämuodikkaasti valinnut tutkimuksellisen kiinnostukseni kohteeksi Johan Vilhelm Snellmanin (1806–1881) ajattelun.¹ Nimen kaiku on mittava: yhtäältä Snellman on yksi suomalaisuuden peruspilareista patsaineen ja liputuspäivineen, toisaalta tämä asema on tehnyt hänestä melko yksiulotteisen hahmon, joka usein yhdistetään aggressiiviseen kansallistamispolitiikkaan sekä sen näennäisfilosofiseen retoriikkaan kansallishengestä ja kansallisesta sivistyksestä. Jos tästä huolimatta tunnustautuu Snellmanin ajattelua tutkivaksi, on luultavasti annettava selitys kysymykseen, miksi Snellmanin ajattelua olisi yhä nykyäänkin tutkittava. Tähän kysymykseen vastattuaan on lisäksi kysyttävä ainakin itseltään, miten tutkimus tulisi tehdä.

Snellmanin yhteydessä viitataan usein siihen, miten politisoitunutta hänen filosofinen ajattelunsa oli. Silloinkin kun Snellmanin ajattelua on käsitelty yksityiskohtaisemmin nimenomaan filosofisena järjestelmänä, on asetelmana ollut vertailusuhde Hegeliin.² Päädyttyäni tutkimaan Snellmanin historiateoreettista ajattelua olen joutunut pohtimaan suhdettani näihin ennakkokäsityksiin ja tutkimussuuntauksiin sekä kysymään itseltäni, miten Snellmanin filosofista ja historianfilosofista

ajattelua olisi tutkittava historiallisesti sekä mikä tekee Snellmanin filosofista juuri kulttuurihistoriallisen tutkimuksen aiheen.

Saadakseni jonkinlaisen vastauksen kysymyksiini, olen ajautunut melkoisen kauas Snellmanista. Sen sijaan, että tuntisin oloni rauhallisemmaksi omien valintojeni suhteen, olen joutunut vieläkin suurempien ja vaikeampien kysymysten ahdistelemaksi. Riippuen siitä, näenkö Snellmanin ensisijaisesti filosofina, filosofia esittävänä poliitikkona tai jonakin muuna, asettuvat kysymykset ja mahdolliset vastaukset eteeni muuntuvina ja monisäikeisinä. Snellmanin filosofisen ajattelun tarkasteleminen ilman teoreettisten näkemysten ja käytännön toimien suhteen vertaamista tuntuu väistämättä johtavan osittain filosofian puolelle kysymään sitä, miten menneeseen ajatteluun tulisi suhtautua ja miten sitä olisi kohdeltava. Artikkelini tarkoituksena onkin pohtia kysymystä, miten filosofisia tekstejä tulisi ja miten niitä on mahdollista lähestyä historiantutkimuksessa. Tähän ongelmaani liittyen esitän jatkokysymyksen: onko ajattelussa jokin ajallisuuden ylittävä elementti, jota myös historiantutkijan tulisi kunnioittaa ja millä tavalla tämä olisi mahdollista? Kysymysteni ohjaamina tarkastelen joitakin näkemyksiä ja vaihtoehtoja, jotka voisivat auttaa, jos eivät ongelman ratkaisussa, niin ainakin sen käsittelyssä.

Amsterdamin debatti

Näkemyserot filosofisten tekstien oikeasta tulkintatavasta ovat ymmärrettävissä erilaisiksi käsityksiksi siitä, miten filosofiseen ajatteluun olisi historiallisessa tutkimuksessa suhtauduttava. Kysymys ei ole uusi, mutta se kuuluu siihen ongelmien sarjaan, joka ei juurikaan vanhene ja johon annetut vastausehdotukset herättävät usein enemmän hämmennystä ja uusia keskustelunryöppyjä kuin vievät ongelmaa lähemmäs ratkaisua. Tämä on ihanteellinen asetelma filosofin näkökulmasta, mutta historiantutkijan kannalta tilanne on lähinnä tukala. Suomalaisessa keskustelussa huomiota ovat herättäneet Quentin Skinnerin näkemykset ja niiden tulkinnat sekä niiden ohella Richard Rortyn artikkeli nyt jo lähes 20-vuotiaassa julkaisussa *Philosophy in History*.³ Muutamissa historiallisten tekstien tulkinnan ongelmiin liittyvissä suomalaisartik-

keleissa⁴ onkin palattu Rortyn ja Skinnerin esittämiin näkemyksiin. Tarkoitukseni ei ole jatkaa näissä kirjoituksissa käytyä keskustelua vaan etsiä vastausehdotuksia omiin kysymyksiini. Skinnerin osalta keskustelu on jatkunut, mistä yhtenä esimerkkinä sekä ajatusten herättäjänä tämänkin artikkelin teemoihin on niin sanottu ”Amsterdamin debatti”, joka käytiin vuonna 1996 kahden Hobbes-tutkijan, Skinnerin ja Yves Charles Zarkan välillä.

Skinnerin ja Zarkan keskustelun lähtökohtina ovat Hobbesin filosofian tulkinnat, se miten Hobbesin ajattelua olisi tutkittava sekä se, mikä tuossa ajattelussa on aktuaalista yhä tänäkin päivänä. Itseäni ovat kiinnostaneet etenkin osapuolten vastaukset jälkimmäiseen kysymykseen. Skinnerin kanta debatissa noudattelee niitä linjauksia, joista hän on jo aiemmin tullut kuuluisaksi. Hänen tutkimustapansa asettaa ensisijaiseksi kysymykseksi, miten Hobbesin ajattelu peilaa aikansa käsityksiä yleisemmällä tasolla ja mitä se kertoo esimerkiksi aikansa politiikasta. Skinner toteaa, että historioitsijana häntä kiinnostaa ensisijaisesti Hobbesin teorian synty, siis historiallinen Hobbes. Toisin kuin Zarka Skinner ei näe kysymystä Hobbesin ajattelun aktuaalisuudesta mitenkään ratkaisevan tärkeänä tai oleellisena tämän filosofian tutkimisessa, vaikka esimerkiksi 1990-luvun Euroopan poliittista tilannetta voikin analysoida hobbeslaisin käsittein.⁵

Zarkalle Skinnerin vastaus ei kelpaa. Hän luonnehtii omaa kantaansa antihistoristiseksi ja tulkitsee Skinnerin edustaman näkemyksen historistiseksi kontekstien uusintamiseksi. Tämä tutkimustapa luo harhaa siitä, että tutkijan rekonstruoimat kontekstit ovat jotenkin riippumattomasti valittuja ja autenttisia, vaikka ne todellisuudessa ovat vain tutkijan tulkinta tutkimuskohteensa kannalta relevanteista konteksteista. Historismin harha on siis Zarkan mukaan tutkimuksen tulkinnallisuuden kieltäminen. Hänen mukaansa filosofiselle teokselle on ominaista, että sillä on arvoa, joka ylittää sen syntyajankohdan kontekstit. Filosofisten tekstien voima on juuri siinä, että ne kiinnostavat ajasta toiseen sisältönsä takia eivätkä dokumentteina siitä kontekstuaalisesta todellisuudesta, jossa ne tuotettiin.⁶ Debatin käyminen ja sen osapuolten eriävät näkemykset siitä, mikä Hobbesin poliittisessa filosofiassa on aktuaalista nykypäivänä ja mikä Hobbesissa ylipäätään on tutkimisen

arvoista, johdattavat myös kahteen tapaan ymmärtää filosofian historian tutkimus ja sen suhde historiatieteeseen.

Filosofiset tekstit tutkimuskohteena – filosofia ja historiantutkimus

Historiantutkimuksen ja filosofian historian välinen kädenvääntö on paitsi kahden erilaisen tieteenalan suhteen määrittelyä myös erilaisten vastausten antamista siihen, miten filosofiseen ajatteluun tulisi suhtautua. Markku Hyrkkäsen tuoreessa teoksessaan *Aatehistorian mieli* (2002) esittämä vastaus ongelmaan on selvä: filosofit tekevät filosofiaa, historioitsijat historiaa. Historiantutkijoiden on turha yrittää mestaroida filosofian alueella, eivätkä filosofit ole päteviä antamaan historioitsijoille neuvoja siitä, miten historiantutkimusta on tehtävä.⁷ Tämä on varmasti monilta osin totta, mutta ei kuitenkaan tarkoita sitä, että historioitsijat voisivat suhtautua täysin välinpitämättömästi kaikkiin filosofien kysymyksiin. Etenkin silloin, kun historioitsija tutkii filosofista ajattelua, on hänellä jopa velvollisuus astua ainakin osittain filosofian puolelle.

Miten historiantutkimuksessa sitten suhtaudutaan filosofiin teksteihin ja miten tämä kenties eroaa filosofian tavasta tutkia näitä tekstejä? Usein toistettu filosofisen ja historiallisen tarkastelun ero luonnehtiva rajankäynti ja suomalaisessakin keskustelussa huomiota herättänyt erotelu on ollut puhe rationaalisesta ja historiallisesta rekonstruktioista tekstien tulkinnassa. Skinnerin edustama lähestymistapa on nähty historiallisen rekonstruktion malliesimerkkinä. Rationaalisella rekonstruktioilla puolestaan viitataan tekstin lukutapaan, jossa aikalaiskontekstia tulkitaan selkeästi modernin kontekstin termein.⁸ Yksinkertaistaen kyseessä on kaksi erilaista tekstien lukutapaa. Rationaalisessa rekonstruktiossa tekstiä lähestytään argumentaation tasolla problematisoimatta sitä, miten itse asiassa on mahdollista häivyttää menneisyyden ja nykyajan ero. Historiallisessa rekonstruktiossa tekstin varsinainen argumentti ei sinänsä ole mitenkään oleellinen, vaan keskeistä on se, mitä teksti kertoo ajastaan, diskursiivisesta tilanteestaan, sekä miten tuo teksti olisi ymmärrettävä syntyjankohtansa määrittämänä.

Edellä esittämäni jaottelun voi nähdä toisaalta historiallisen ja filo-

sofisen lukutavan erottelua jäsentävänä, mutta toisaalta se merkitsee myös filosofisten tekstien ominaislaadun pohtimista. Alasdair MacIntyre luonnehtii filosofian suhdetta menneisyyteensä dilemmaksi, joka noudattelee osittain jakoa rationaaliseen ja historialliseen rekonstruktion: joko menneisyyden filosofien tekstit tehdään merkityksellisiksi nykykeskusteluiden kannalta tai niitä tarkastellaan pitäytyen niiden alkuperäisessä ympäristössä.⁹ Jälkimmäisessä tapauksessa tekstit ymmärretään eräänlaisina sulkeutuneina keskusteluina, joilla ei ole enää relevanssia tässä päivässä. Vaikka ongelma onkin filosofian sisäistä suhteen määrittelyä omaan menneisyyteensä, on myös historiantutkimuksen otettava omalta osaltaan kantaa dilemmaan silloin, kun halutaan tutkia filosofista ajattelua. Staffan Carlshamre luonnehtii filosofin ja aatehistorioitsijan eroa toteamalla näiden lukevan filosofisia tekstejä eri tavoilla; filosofi kommunikoi tekstin kanssa suhtautuen siihen kuin kollegan lausuntoon, kun taas historioitsija näkee tehtäväkseen tekstin sisällön tai sanoman kuvailemisen.¹⁰

Selkeintä rajausta filosofiseen ja historialliseen näkökulmaan on ollut filosofian historian ja aatehistorian välillä. Kysymys ei ole kuitenkaan ainoastaan näiden kahden tiedonalan välisestä kamppailusta, sillä filosofiset tekstit ja niiden tulkinta voivat muodostaa keskeisen ongelmanasettelun historiallisessa tutkimuksessa, vaikka tutkija ei olisikaan varsinaisesti aatehistorioitsija. Näin on laita esimerkiksi kulttuurihistoriassa, jonka eräitä ulottuvuuksia on historiäteoreettisten kysymysten pohtiminen ja historianfilosofian tutkimus. Aatehistoria tutussa merkityksessään aatteiden historia on joskus ymmärretty elitistiseksi kulttuurihistoriaan verrattuna. Hyrkkäsen edustama aatehistoria ei kuitenkaan korosta alojen välistä eroa vaan alleviivaa niiden yhtäläisyyksiä. Hyrkkänen sanoutuu irti aatteiden historiasta ja kuvailee omaa näkemystään ”asioiden käsittämisen käsittämiseksi”. Hänen aatehistoriassaan korostuu paitsi sosiaalihiloriallinen ulottuvuus myös yksilön asema valintoja tekevänä ja tässä mielessä itsenäisenä toimijana, jolloin yksilön toiminta ei ole selitettävissä vain joidenkin oppien tai aatteiden seurauksena. Kulttuurihistoria näyttäytyy Hyrkkäselä yhtenä aatehistorian mahdollisista aputieteistä, ja hän luonnehtiiikin omaa aatehistoriaansa kulttuurihistorialliseksi aatehistoriaksi.¹¹ Hannu Tolonen korostaa vuorostaan sitä, että aatehistorian tutkimuskohde on

yleensä sosiaalinen ilmiö, koska aatehistoriassa tutkitaan harvoin ainutkertaisia ilmiöitä tai yksilöitä individuaalisina toimijoina.¹²

Voiko kulttuurihistorioitsija käyttää aatehistoriaa aputieteenään tutkiessaan filosofisia tekstejä? Varmasti, eikä tarkoitukseni ole korostaa vastakkainasetteluja, jotka tuskin veisivät käytännön tutkimuksen ongelmatilanteita lähemmäs ratkaisuja. Minusta tärkeämpää on sen hahmottaminen, miten historiallisuus olisi ymmärrettävä filosofisten tekstien kohdalla ja minkä tyyppisistä teksteistä on kyse. Lähtökohteisesti kysymyksessä on tekstilajin määrittelemine ja sen luonteen huomioon ottaminen tulkintaprosessissa. Historiantutkimuksen perusajatus lähdekritiikistä pätee tässäkin tapauksessa: kysymykset lähteen asemasta ja tehtävästä jossakin tietyssä menneisyyden kommunikaatio-tilanteessa johdattavat pohtimaan myös sitä, minkä luonteisesta lähde-tekstistä on kyse. Filosofisilla teksteillä voi luonnollisesti olla funktioita, jotka eivät ole filosofisia, mutta jos tarkastelun kohteena on tekstien sisältämä teoreettinen ajattelu, koskee keskeinen tekstin luonnetta määrittävä kysymys suhtautumista menneeseen ajatteluun. Tällöin historioitsijan on syytä myös ylittää oman tieteenalansa rajoja kysyessään sitä, miten filosofinen ajattelu voidaan ymmärtää ja millaista tulkintapaa filosofiset tekstit vaativat.

Filosofiaa on turha yrittää asettaa uomiinsa muutamalla sanalla, sillä yhtä määrittelyä tuskin löytyy. Liika määrittelemättömyys kuitenkin antaa filosofialle epämääräisyyden leiman: kaikki ajattelu ja asioiden pohdiskelu ei ole filosofiaa. Ranskalaisfilosofit Gilles Deleuze ja Félix Guattari ovat määritelleet alansa toteamalla, ettei filosofia ole mietiskelyä, reflektiota tai kommunikaatiota, vaan sen tehtävänä on käsitteiden luominen. Deleuze ja Guattari puhuvat filosofian ajasta, jolla he haluavat korostaa sitä, etteivät filosofiset järjestelmät välttämättä seuraa yksiviivaisesti aikansa yhteiskunnallista tilannetta.¹³ Tämä ajattelun tietynasteinen riippumattomuus ja erilaisiin maamerkkeihin palauttamisen mahdottomuus on käsittääkseni yksi niistä tekijöistä, jotka tekevät myös menneestä filosofisesta ajattelusta elävää ja tietyssä mielessä ajatonta ainakin filosofian näkökulmasta.

Samaa tekstiä voi luonnollisesti lähestyä eri suunnista erilaisten kysymysten ohjaamina, ja tämä onkin yksi historiantutkimuksen tärkeistä ajatuksista. Filosofian historia voi tehdä samoilla lähteillä mitä haluaa,

eikä sen tarvitse vaikuttaa siihen, miten historiantutkija toimii. Onko esittämäni vastakkainasettelua sitten pidettävä ylittämättömänä ongelmana, jossa on valittava puolensa ja jossa historioitsijan osa on tekstin historiallistaminen tavalla, joka tarkoittaa sen hiljentämistä nykykeskustelun kannalta? Juuri tätä filosofit pelkäävät: sitä, että historioitsijat muumioivat filosofian, tekevät siitä hengetöntä, mitätöivät ajattelun selittämällä sen konteksteillaan. Deleuze ja Guattari vertaavat filosofian historiaa muotokuvataiteeseen ja toteavat, että kyse ei ole näköisyydestä, sen toistamisesta, mitä joku filosofi on sanonut, vaan vastaavuuden tuottamisesta lunastamalla tämän luomat käsitteet ja se ajattelun taso, jolla tämä liikkuu.¹⁴ Filosofisten tekstien erityisluonteen tunnustaminen johtaa sen toteamiseen, että ne vaativat tietynlaista lukemista tullakseen kohdelluksi filosofisen ajattelun jälkinä. Tämän vuoksi olen ainakin jossain määrin valmis kyseenalaistamaan jaottelun filosofiseen ja historialliseen ymmärtämiseen.

Historiallinen tulkinta ja ajattelun kontekstit

Hahmotellessaan aatehistoriallisen tutkimuksen alaa ja toimintamalleja Tolonen huomauttaa, että hyvinkin erilaisissa filosofisissa näkemyksissä ollaan yhtä mieltä siitä, että tutkimuksen lähtökohtana on aina alkuperäismerkitys. Näin on, vaikka ei olekaan yksimielisyyttä siitä, missä raja alkuperäisen merkityksen ja ulkoisten merkitysten välillä sijaitsee tai miten se määritellään.¹⁵ Muodossa tai toisessa tämä pyrkimys ymmärtää tekstiä sen omilla ehdoilla on periaate, joka muodostaa myös erään historiantutkimuksen peruspilareista. Se, miten tämä käytännössä toteutetaan, mikä on tutkijan asema tulkintaprosessissa ja missä määrin alkuperäismerkityksestä voidaan puhua tekijän merkityksenä, onkin sitä mutkikkaampi asia.

Skinnerin vaikutus ei ole suomalaisessakaan keskustelussa ollut aivan vähäinen. Sen lisäksi, että hänestä on tehty historiallista rekonstruktiota toteuttavan tutkijan malliesimerkki, on hänen kirjoituksistaan löydetty lukuisia määriä tutkimuksellisia sääntöjä. Esimerkiksi Simo Knuuttilla, Tolonen ja Hyrkkänen puhuvat kaikki Skinnerin säännöistä.¹⁶ Skinnerin nimen ympärillä käyty keskustelu on mielenkiintoinen esimerkki

siitä, miten edes yhä elossa olevan tutkijan näkemysten tulkinnasta ei ole yksimielisyyttä. Toisten pitäessä Skinnerin vaatimusta tekstin kirjoittajan alkuperäisen merkityksen kunnioittamisesta naiivina tekijän intention etsimisenä, toteaa esimerkiksi Sami Syrjämäki syytösten Skinnerin metodin ahtaudesta ja naiiviudesta johtuvan lähinnä huolimattomista siteerauksista sekä Skinnerin intention käsitteen vääränlaisesta ymmärtämisestä. Syrjämäki toteaa, ettei Skinner tarkoita intentiolla yritystä asettua täysin menneisyyden toimijan asemaan vaan toimijan aktin merkityksen ymmärtämistä.¹⁷ Hyrkkänen on samoilla linjoilla tukeutuessaan Skinnerin käsitykseen intentiosta. Kommentteillaan Syrjämäki ja Hyrkkänen asettuvat sille kannalle, että huolimatta ainai-
sesta epävarmuudesta oikean tulkinnan suhteen, meidän on mahdollista puhua toimijan, tässä tapauksessa tekstin kirjoittajan, merkityksestä.¹⁸ Myös Tolonen nostaa keskeiseksi aatehistoriallisen tutkimuksen periaat-
teeksi Skinnerin ensimmäiseksi säännöksi nimittämänsä ohjeen, jonka mukaan tekstintulkinnan historiallinen merkitys on tekstin alkuperäis-
merkitys. Periaate viittaa ajatukseen aikalaiskontekstista, historiallisesta subjektista sekä tekstin itseymmärryksestä tutkimuksen lähtökohtina. Aatehistoriallisen subjektin toiminta voidaan tulkita eri tavoin, mutta toiminalla on aina tietyt temporaaliset ehdot, joita ei saa sivuuttaa.¹⁹

Merkitysten hakeminen ja keskustelu siitä, kenen antamista merkityksistä puhutaan, johdattavat kysymykseen konteksteista. Yleinen puhe kontekstista ja kontekstualisoinnin tärkeydestä voi luoda harhaku-
vaa siitä, että niiden etsintä ja arvioiminen olisi jonkinlaista historiantutkimuksen automatiikkaa. Tästä harhaluulosta Zarka syyttää Skinneriä nimittäessään – luultavasti yksinkertaistaen – skinneriläistä aatehistoriaa kontekstien uusintamiseksi. Puhe aikalaismerkityksestä antaakin vaikutelman siitä, että aatehistorioitsija on aina varustautunut tavalla, joka mahdollistaa hänelle tekstin itseymmärryksen ja relevantin aikalaiskontekstin paikallistamisen eräänlaisina perusoperaatioina. Aikalaismerkityksestä kiinnipitäminen on yksi ja mielestäni kunnioitettava vaihtoehto, mutta toisenlaisesta näkökulmasta puhe kirjoittajan itse tekstilleen antamasta merkityksestä kuulostaa jopa mahdottomalta. Esimerkiksi Mikko Lehtosen näkemys kontekstista korostaa lukijoiden asemaa kontekstien muodostajina, kun hän päätyy toteamaan, ettei teksteillä ole merkityksiä, vaan ne saavat niitä.²⁰ Tämä ei mielestäni kui-

tenkaan poista sitä mahdollisuutta, että tutkija voi yrittää löytää niitä suuntia, joista tekstin kirjoittaja on tekstiä luodessaan lähtenyt, vaikka onkin myös niin, että uudet lukijat paljastavat ja avaavat merkitysten varaston.

Konteksteilla ja merkityksillä operoiminen saa erilaisia viittaussuhteita sen mukaan, millaisesta tutkimuksesta on kyse. Diskurssianalyttisessä tarkastelussa kysymys tekstin alkuperäismerkityksestä ei ole mitenkään oleellinen. Tällöin ei edes tarvitse puhua yksittäisistä toimituksista, sillä tarkastelun keskiössä ovat diskursiiviset tilanteet ja muodostelmat. Sen sijaan yhden henkilön filosofisia tekstejä tarkasteltaessa ei voida lähteä ajatuksesta, että tämä historiallinen subjekti tekstien tuottajana ja ensimmäisenä merkityksen antajana on täysin toissijainen ja tavoittamattomissa. Hyrkkänen ja Tolonen lähtevät siitä, että tekstin kirjoittajasta historiallisena subjektina voidaan puhua, tekstistä on luettavissa kirjoittajan antamia merkityksiä ja tekstin ulkoisia konteksteja on haettava tutkimuksen subjektin antamien viitteiden kautta. Tolonen muotoilee tekstin ulkoisen horisontin relevanssia Skinnerin toisen säännön pohjalta: tekstin ulkoinen toimintaympäristö on relevantti silloin, kun teksti itse siihen viittaa tai edellyttää sitä. Tuloksena on kontekstuaalinen tarkastelu, joka tarkoittaa tekstin ja sen toimintaympäristön yhdessä muodostamaa alaa.²¹ On selvää, että ajattelun kontekstit tuskin rajoittuvat siihen, mikä tutkimuskohteessa on eksplikoitua.

Tolonen toteaa gadamerilaisen ajatuksen menneisyyden merkityksestä nykyisyyden projektiona rikkovan sitä aatehistorialliselle tutkimukselle hyvin oleellista lähtökohtaa, jonka mukaan tutkimuksen kohteena oleva subjekti ja sen ajallisuus ovat perusta, joita ei saa hävittää.²² Ajatus nykyisyydestä tutkimuksen ainoana ulottuvuutena on ehkä yksi keskeisimmistä näkemyseroista filosofian ja historian välillä. Filosofit näkevät historioitsijoiden töissä naiivin puheen intentioista ja alkuperäisestä merkityksestä, kun taas historian tutkijat yrittävät vakuutella muita siitä, että vaikka he eivät uskokaan voivansa tavoittaa menneisyyttä sinänsä, he kuitenkin siihen tietyssä mielessä pyrkivät. Tolosen muotoilema skinneriläinen ohje on kohtuullinen, sillä historian tutkimus ei ainakaan lähtökohtaisesti voi asettaa rajojaan tutkimuskohteestaan riippumatta. Filosofisen tekstin historiallisen tulkinnan yksi tehtävä onkin epäilemättä ajattelun asettaminen yhteyksiinsä, ja tämä

tarkoittaa muun muassa tutkimuskysymyksen kannalta oleellisten tekstien löytämistä, tekstille oleellisten kanssatekstien hakemista sekä tekijän eksplikoimien ja myös implisiittisempien merkitysten hahmotamista. Tämän kaiken toteuttamiseen on useita mahdollisuuksia ja menetelmiä. Tutkimuskohteen ajallisen erityisluonteen huomioon ottamisen lisäksi voi filosofisen tekstin tulkitsemisessa korostaa myös tekstin kirjoittajan viittauksia siihen, mikä tuossa tekstissä on keskeistä ja millaiseen ajattelukokonaisuuteen se mahdollisesti liittyy.

Jos ajattelun kontekstit ymmärretään eräänlaisina ajattelun synty-ehtoina, voidaan ne osittain löytää itse tekstistä, mutta myös kirjoittajan sosiaalisesta ja kulttuurisesta ympäristöstä sekä filosofisten tekstien kohdalla esimerkiksi filosofisista suuntauksista ja perinteistä. Kontekstualisointi on tärkeä historiantutkimuksen operaatio, mutta kuten esimerkiksi Peter Burke toteaa artikkelissaan ”Context in Context”, se on vain yksi kulttuurihistoriallisen tai aatehistoriallisen tutkimuksen metodeista. Kontekstualisointi ei olekaan mikään universaali ratkaisu historiantutkimuksen ongelmiin. Vahvasti ymmärrettynä kontekstista voi tulla myös vankila, josta ei ole ulospääsyä tai poikkeuksia. Tällöin ikään kuin poistetaan filosofiselta tekstiltä sen kyky puhutella ihmisiä ajankohdasta ja kulttuurista toiseen.²³ Kontekstualisointi ei voi myöskään tapahtua ainoastaan tutkimuksen fokuksen määrittelyvaiheessa, sillä näin saatetaan päätyä tilanteeseen, jossa konteksti määrää ennalta sen, mitkä ovat tutkimuksen rajat. Jos ajattelun tutkimisen kohdalla toimitaan lähtökohtaisesti näin, liikkuu ajattelu niissä raameissa, jotka sille etukäteen on määritelty ja joiden puitteissa sen ikään kuin annetaan ilmetä. Ajattelun lähestyminen edellyttää eräänlaista heittäytymistä sen mukaan, ja tällöin ei voida olla varmoja siitä, mihin loppujen lopuksi päädytään.

Tutkittaessa nimenomaan tekstien kautta ilmenevää ajattelua, määriteltäessä sen historiallisia ehtoja, joudutaan väistämättä ottamaan kantaa siihen, mistä ajattelu koostuu. Voidaanko ajattelu selittää tietynlaisilla konteksteilla, kuten esimerkiksi sosiaalisella ympäristöllä? Mark Bevir on kritisoinut sosiaalista konstruktionismia mielen redusoimisesta sosiaaliseksi ajatusrakennelmaksi. Bevirin mukaan näkemys on vienyt aatehistoriaa ajattelun historiasta puheen ja diskurssien historiaan, joka vahvassa muodossaan ei anna yksilölliselle ajattelulle liikku-

mavaraa. Bevir ei siis hyväksy saussurelaisen strukturalismin ajatusta kielestä yksilön mielen sisällön määrittäjänä. Jos yksilön puheen merkitykset olisivat täysin alisteisia sosiaaliselle struktuurille, voitaisiin yksittäisen henkilön ajattelu johtaa relevanteista sosiaalisista rakenteista.²⁴ Bevirin kritiikin perusteltavuus ei ole tässä yhteydessä oleellisin seikka oman näkökulmani kannalta. Se on vain yksi esimerkki siitä, miten käytännön historiantutkimusta tekemällä tullaan samalla ottaneeksi kantaa filosofisiin kysymyksiin. Historiantutkija ei voi kaikissa tapauksissa väistää tätä seikkaa toteamalla vain ”tekevänsä historiaa”.

Filosofia ja ajattelun tila

Ovatko filosofit ymmärtäneet ajattelun luonteen aivan perustavanlaatuisesti väärin, kun he voivat puhua esimerkiksi 1800-luvun platonismista tai pohtia Spinozan käsitteiden merkityksiä 2000-luvulla? Tämänkaltaisen käsittely rikkoo selkeästi esimerkiksi Tolosen määrittelemää tutkimuskohteen temporaalisuuden tiedostamista. Kumpi lopulta tekee filosofiselle tekstile suurempaa oikeutta, historioitsija, joka ottaa huomioon tekstin rajoitteet ja pyrkii asettamaan sen alkuperäiseen ympäristöönsä, vai filosofi, joka kohtelee tekstin kirjoittajaa vertaisenaan?

Ajattelun erilaisten ehtojen esittäminen ja niiden painoarvon punnitseminen eivät tyhjennä itse ajattelua. Hyrkkänen toteaa samaan tyyliin kuin Bevir, etteivät olosuhteet tai aatteet vielä selitä ihmisten käsityksiä, sillä näennäisesti samanlaiset tekijät – esimerkiksi poliittiset ja kulttuuriset olosuhteet – eivät synnytä aina samanlaista tulosta.²⁵ Ajattelu ei ole se, mikä saadaan tulokseksi, kun lasketaan yhteen sosiaalinen tausta, poliittinen tilanne tai vaikkapa menneet lukutottumukset. Tekstin kautta avautuva ajattelu on toki ymmärrettävä olemassa olevien kulttuuristen yms. tekijöiden kautta ja tiettyssä mielessä niiden säätelemänä, mutta ne eivät vielä täysin selitä sitä, mistä teksteissä puhutaan. Erityisesti jos fokuksessa on yksittäisen henkilön ajattelu laajojen diskursiivisten kenttien sijaan, on pystyttävä käsittelemään ajattelua myös tällä yksilöllisellä tasolla.

Hyrkkäsen muotoilema aatehistoria on käsittämisen käsittämistä asioille annettuja merkityksiä tulkitsemalla. Ajattelulla Hyrkkänen viit-

taa asioiden käsittämiseen.²⁶ Näin ollen ajattelun ajattelemisen voisi Hyrkkäsen näkemyksiä seuraten ymmärtää toteutuvan silloin, kun pystytään tähän käsittämisen käsittämiseen. Yhden henkilön ajattelun kohdalla tämä tarkoittaa muun muassa selitystä siitä, millaisia merkityksenantoja henkilön teksteistä on luettavissa, sekä sen hahmottamista, miten tutkimuskohde on itse käsittänyt oman asemansa ja olosuhteensa. Hyrkkänen toteaa historioitsijan ratkaisseen tutkimusongelmansa, kun tämä on onnistunut asettamaan asiat yhteyksiinsä.²⁷ Samansuuntaisesti voi ymmärtää Skinneriä, kun hän korostaa tutkijana olevansa kiinnostunut Hobbesin poliittisen teorian syntyehdoista. Asiaa voi tarkastella myös näkökulmaerona aatehistoriallisen ja esimerkiksi hermeneuttisen tulkinnan välillä. Paul Ricoeurin hermeneutiikassa keskeistä on selittämisen ja ymmärtämisen dialektiikka ja tulkinnan näkeminen yhtenä ymmärtämisen tapauksena.²⁸ Hyrkkänen puolestaan ei pidä erottelua selittämiseen ja ymmärtämiseen tarpeellisena. Käsitusten yhteyksien ymmärtäminen on hänen mukaansa aatehistorioitsijalle tyydyttävä selitys.²⁹ Tämä viittaa sen selittämiseen, mistä ajattelu ehkä koostuu, mihin se viittaa ja miten henkilön muu toiminta on ymmärrettävissä suhteessa ajatteluun, kun Ricoeurin tulkinnan teoriassa sitävästoin keskeistä on ajattelun avaama suunta, mahdollinen tapa tarkastella asioita.³⁰

Deleuze ja Guattari toteavat: ”Filosofia on tulemista, ei historiaa; se on tasojen samanaikaisuutta, ei järjestelmien peräkkäisyyttä.”³¹ Heidän edustamansa näkemys filosofiasta ja ajattelusta ei päästä tutkijaa niin helpolla, että ajattelusta voitaisiin saada ote selittämällä sitä historiallisten ehtojen avulla. Heille keskeinen tekijä filosofian ymmärtämisessä on immanenssin taso, jota he luonnehtivat ajattelun kuvaksi. Immanenssin taso ei ole käsite eikä menetelmä, vaan se on kuva siitä, mitä tarkoittaa ajatella; se muodostuu ”äärettömän liikkeestä”. Ajattelu vaatii vain liikettä, eikä se ole palautettavissa joihinkin ajallis-paikallisiin koordinaatteihin, joista käsin voitaisiin määritellä tuon liikkeen tila.³² Onko sen, joka yrittää lähestyä tuota ajattelua siis yritettävä jollakin tavalla seurata ajattelun liikettä? Voidaan todeta, ettei tämä ole varsinaisesti historian-tutkijan tehtävä, mutta kun ollaan tekemisissä ajattelun kanssa tuntuu myöskin riittämättömältä todeta, että historioitsijan tehtävänä on ainoastaan tuon ajattelun mahdollisen synnyn ja yhteyksien esittäminen.

Skinnerin mukaan myös niin sanotut filosofian klassikkotekstit vas-

taavat vain oman aikansa kysymyksiin: ne ovat oman aikansa ilmen-tyimiä. Meidän on siis turha etsiä vastauksia omiin kysymyksiimme niistä. Jos tämä ymmärretään tiukasti, voi jokainen siivota oman kir-jahyllensä platoneistaan ja nietscheistään; olemme yksin filosofisten ongelmiamme kanssa.³³ Hyrkkäsen näkemys ei ole yhtä jyrkkä, vaan on olemassa klassikkotekstejä, jotka ovat tietyssä mielessä ajattomia. Uudet kontekstit antavat ideoille uusia merkityksiä, eli ”minkä aika erottaa, sen problematiikka yhdistää”.³⁴ Hyrkkänen ei tässä kuitenkaan viittaa tutkijaan ideaa eteenpäin vievänä toimijana vaan vaihtuviin historialli-siin konteksteihin, joita tutkija enemmän tai vähemmän onnistuneesti yrittää hahmottaa tai konstruoida.

Vaikka Deleuze ja Guattari näyttävät suhtautuvan epäillen historial-lisuuteen ja historioitsijan kykyyn ottaa haltuun filosofiaa, voi heidän puheensa immanenssin tason kerroksien moninaisuudesta ja päällekkäisyyksistä nähdä lähenevän Kari Immosen luonnehdintaa kulttuuri-historian moniaikaisuudesta.³⁵ Historiallisuus ei tarkoita suoraviivaista aikaa, matkaa a:sta b:hen ilman pysähdyksiä ja ylimääraisä mutkia. Deleuze ja Guattari luonnehtivat filosofista aikaa ”suurenmoiseksi rin-nakkaiseloksi”, joka ei sulje pois ennen ja jälkeen -suhdetta mutta ei ole myöskään kronologiaa vaan erilaisten kerrostumien ja päällekkäisten tasojen rikas kudos.³⁶ Nähdäkseni tämä ei ole mitenkään ristiriidassa kulttuurihistoriassa ymmärretyn ajallisuuden kanssa. Immanenssin tason haltuun ottanut tarkastelija voi saada käsityksen siitä, mistä filo-sofi puhuu, onko hän esimerkiksi platonilainen vai muodostaako hän käsitteensä hegeliläisen järjestelmän ehdoilla. Tämän seikan hahmot-taminen vaatii muun muassa sen huomaamista, että ajattelijan puhe-kumppanit eivät löydy välttämättä aikalaisista tai edes välittömistä edeltäjistä kuten Carlshamrekin toteaa³⁷ – immanenssin taso saattaa olla puhkottu ja aukkoinen, eivätkä ajatuksellisesti lähimmät välttä-mättä ole ajallisesti läsnä uuden filosofin piirtäessä omaa tasoaan.³⁸

Palaan vielä ”Amsterdamian debattiin”: mitä Hobbesin ajattelun aktuaalisuus tarkoittaa Zarkan tavoin ymmärrettynä ja mitä Skinnerin näkemyksestä hänen mielestään puuttuu? Skinnerin mukaan on mah-dollista, että lukija saa filosofisesta tekstistä itselleen jotakin, mitä pitää tärkeänä.³⁹ Zarka puolestaan toteaa, ettei hän tarkoita Hobbesin ajat-telun aktuaalisuudella sitä, miten se vetoaa johonkin lukijaan, vaan

sitä, miten Hobbes uudisti poliittista filosofiaa, miten tämän jälkeen politiikka ei ollut enää entisellään. Zarka ei näe tätä tarkoittamaansa aktuaalisuutta jonakin tutkimuksen ohessa tulevana, vaan se muodostaa hänelle aivan oleellisen osan Hobbesin ajattelun tulkinnassa.⁴⁰ Zarkan kommentti on pohtimisen arvoinen, sillä se siirtää tarkastelun painopistettä konteksteista itse tekstien sisältöön. Tutkimuksen tulkinnallisuuteen liittyvissä kommentteissaan Zarka korostaa historiallisen tulkinnan rajoituksia hyvin samantyyppisin piirtein kuin Tolonen ja näin tehdessään lähestyy itse asiassa myös Skinnerin näkemyksiä, vaikkei tätä itse tunnustakaan. Zarka toteaa, että historiallisen tekstin tulkintaa rajoittaa teksti itse.⁴¹ Zarkan toteamus on ymmärrettävissä Tolosen muotoilujen tyyliin tulkintaa rajoittavana ohjeena, jonka tarkoituksena on säilyttää tutkimuksen subjektin ajallinen ulottuvuus. Tekstiä ei voi tulkita loputtomasti erilaisin merkitystenannoin ja käsitteellisin sovelluksin menettämättä tekstin kirjoittajan ulottuvuutta historiallisena subjektina. Vaikka näkemykset poikkeavatkin sen suhteen, missä määrin tästä tekijän perspektiivistä voidaan puhua esimerkiksi tekstin alkuperäisenä merkityksenä, tarkoittaisi sen täydellinen kieltäminen sen toteamista, että menneestä ajattelusta on turha puhua, koska sitä on mahdotonta tavoittaa.

Filosofiakaan ei ole ajatonta, mutta onko se myöskään ajallista, kysyvät Deleuze ja Guattari.⁴² Miten ajatteluun tulisi suhtautua? Filosofialle kysymys on elintärkeä: jos ainoastaan nykyisessä ajattelussa on voimaa, tarkoittaa se sitä, että myöntämällä tämän filosofit mitätöivät oman työnsä arvon jo etukäteen.⁴³ Kukapa nykyfilosofi tai vähemmänkään ammattimainen ajattelija haluaisi tunnustaa oman ajattelunsa olevan niin täydellisesti ajallisten, kulttuuristen ehtojen määrittämää, että joidenkin vuosikymmenten kuluttua sen arvoa mitataan vain sillä, kuinka monta riviä tästä historiallisesta ajattelijasta mainitaan jossakin kokoomateoksessa. Kun tutkimuskohteena on puhtaasti ajattelun taso ilman implikaatioita tietynlaiseen toimintaan, voidaanko kysymystä oikeasta tulkintatavasta ratkaista tunnustamatta ajattelun tilaa, menemättä tietystä mielessä mukaan sen liikkeeseen? Tässä mielessä hermeneuttisen tekstintulkinnan ajatus horisonttien laajentamisesta tai yhtymisestä⁴⁴ onnistuu kuvaamaan sitä, mitä tulkintaprosessissa tapahtuu ja miten

tulkitsija joutuu tunnustamaan ja ottamaan vastuun omasta osuudestaan tässä prosessissa.

Carlshamre toteaa historioitsijan ja filosofin eri intressien suovan tiettyssä mielessä etulyöntiaseman filosofille: tekstiä ei ole tarkoitettu luettavaksi historiallisesti, vaan se haluaa tulla luetuksi siten, että tarkastelun keskiössä on asia, josta tekstissä puhutaan – itse filosofia, ei tämän ajattelun taustat tai syntyehdot. Filosofin kohtelee tekstiä tavalla, joka noudattaa tätä ajatusta.⁴⁵ Tämä on tärkeä huomio, jolle historian-tutkijakaan ei voi yksinkertaisesti kääntää selkäänsä. Jos tarkoitus on kunnioittaa tekijän ajallista horisonttia, sitä tilannetta, johon teksti on tuotettu ja millaiseksi puheenvuoroksi se on tarkoitettu, niin eikö tekstiä olisi tällöin luettava myös sen varsinainen sisältö huomioiden, mikä tarkoittaisi myös yritystä vastata siihen haasteeseen, jonka mennyt ajattelu tekstin kautta lukijalleen antaa?

Snellman ja tulkitsijan haaste

Tulkinnan tilan toteaminen tarkoittaa sen myöntämistä, että tulkinta joko kestää tai kaatuu tutkijasta riippuen. Tulkinnan tutkijalähtöisyys tarkoittaa myös sitä, ettei ole olemassa mitään vakaata kontekstia, joka voitaisiin ikään kuin aina koota tutkijan persoonallisista kysymyksistä ja ominaisuuksista riippumatta. Merkitykset ja kontekstit muuttuvat sen mukaan, millaisena dokumenttina tutkija tekstiä kohtelee ja mitä hän siltä kysyy. Jos esimerkiksi Snellmania halutaan lukea suomikiikhoisena fennomaanina, ja hänen teksteistään etsitään esimerkkejä nationalistisesta politikoinnista, on selvää, että viitteitä siihen löydetään. Snellmanin ajattelun poliittisuuden toteaminen ei kuitenkaan estä suhtautumasta vakavasti hänen filosofiseen ajatteluunsa.

Viittaukset Snellmanin ajatteluun ovat usein korostaneet Snellmanin filosofian poliittisia ja kansallismielisiä elementtejä.⁴⁶ Esimerkiksi Snellmanin historiateoreettista ajattelua ei kuitenkaan viime vuosikymmeninä ole laajemmin tutkittu. Silti tietyt jo lähes perinteiksi muodostuneet tavat puhua Snellmanista ikään kuin jo ennalta asettavat hänen ajattelunsa tulkinnalle ehtoja. Näin tuskin toteutuu ohje aikalaismerkityksen kunnioittamisesta parhaalla mahdollisella tavalla. Filoso-

fiseen argumentaatioon keskittyvä käsittely puolestaan saattaa jättää laajemman historiallisen perspektiivin vähälle huomiolle. Snellmanin ja Hegelin vertailusuhdekaan ei ole yksinkertainen kysymys; yhtäältä Snellmanin ajattelu ei juuri avaudu ilman hegeliläistä järjestelmää ja sen käsitteistöä, mutta toisaalta Hegelin asettaminen ainoaksi puhekumppaniksi saattaa yksipuolistaa Snellmanin ajattelun käsittelyä.

Carlshamren muotoilu filosofin ja historioitsijan erosta on yksinkertaisuudessaan varsin valaiseva. Historioitsija ei osallistu tekstin keskusteluun filosofisena vastaväittelijänä kohtelemalla tekstin kirjoittajaa aikalaisenaan. Historioitsijan tehtävä on tietystä mielessä vaikeampi kuin filosofin. Filosofaa tehdään täysin avoimesti tässä päivässä ja tämän päivän kysymyksiin etsitään apua menneisyyden teksteistä. Tässä mielessä tekijän alkuperäinen merkitys voi olla jopa yhdentekevä, jos siitä vain saadaan virikkeitä omaan ajatteluun. Näin historiantutkija ei voi koskaan menetellä huolimatta siitä, että historiantutkimuksen nykyisyyslähtöisyys tänä päivänä tunnustetaan. Historioitsijan anti filosofisen tekstin tulkinnassa on laajemman historiallisen perspektiivin antaminen, mikä tarkoittaa myös ajattelun rajojen määrittelyä esimerkiksi käsitteiden käytön ja niiden merkityssisällön osalta. Yksi tapa eksplikoida historiallisen tulkinnan sisältöä on Tolosen korostama tutkimuskohteen temporaalisen erityisluonteen ja sen mukanaan tuomien rajoitusten tiedostaminen.

Filosofisen ajattelun historiallinen ymmärtäminen ei välttämättä kuitenkaan lopu tähän oikeiden yhteyksien rekonstruoimiseen. Voidakseen tehdä tekstistä itselleen ja ajalleen merkityksellisen, ylittääkseen sen vierauden, kuten hermeneutiikan kielellä sanottaisiin, on lukijan tietyllä tavalla tehtävä teksti omakseen. Hän ei siis ainoastaan kuvaile tekstiä ja toista sen sisältöä vaan lähestyy sitä omien kysymystensä avulla, kohtelee tekstiä toisenlaisesta näkökulmasta kuin sen kirjoittaja. Tämän toteaminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tulkintahorisontti olisi täysin tutkijasta lähtöisin. Historioitsija ei voi käyttää menneisyyden tekstiä ikään kuin hyväkseen, vaan kysymysten ja tarkastelutavan on kunnioitettava lähteen ajallista ja kulttuurista olemassaoloa. Carlshamre toteaa tulkintaprosessin ja filosofisten tekstien luonteen yhteydessä osuvasti, että ymmärtäminen on tutkijan omaa ymmärrystä, sillä hänen on saatava menneet sanat juurtumaan omaan, nykyiseen ympä-

ristöönsä.⁴⁷ Ilman tulkitsijaa teksti on mykkä. Tulkitsija on se, joka tekstiin tutustumalla voi löytää tästä menneen ajattelun dokumentista jotakin muistamisen arvoista. Filosofisen tekstin suurin anti tutkijalle tuskin on totaalisen vierauden toteaminen vaan se, että jokin tekstissä kiinnittää lukijan huomion ja puhuttelee tai ihmetyttää häntä. Tässä mielessä ajattelun aktuaalisuuden toteaminen on tulkitsijasta riippuvainen seikka. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tulkitsija näin tehdesään hylkäisi tehtävänsä historianantutkijana.

Mitä aktuaalisuus voisi tarkoittaa Snellmanin ajattelun yhteydessä ja mitä tekemistä Snellmanilla on kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kanssa? Aktuaalisuus nousee Zarkan käsityksen mukaan tarkasteltavasta tekstistä. Snellmanin ajattelun aktuaalisuus ei muodostu siitä, mikä vastaa tutkijan ja hänen aikansa mieltymyksiä. Aktuaalista Snellmanin filosofiassa on rajankäynti yksilöllisen ja yleisen, yksilön ja yhteisön välillä, sekä yksilön ymmärtäminen yhteisönsä kautta määrittävänä mutta samanaikaisesti itsenäisenä toimijana.⁴⁸ Snellmanin yhteiskuntafilosofiaa tutkinut Tuija Pulkkinen on luonnehtinut Snellmanin filosofialle keskeistä yksilöllisen ja yleisen välistä dialektiikkaa kulttuurisuuden käsitteen avulla. Snellmanin teoriaa kansallishengestä voidaan lähestyä kysymyksillä kansakunnan kulttuurista, sen luonteesta ja elävyydestä.⁴⁹

Menneisyyden ajattelun tulkinta nykyisyyden tietämyksestä käsin ja nykyisyyden käsitteitä käyttämällä saattaa olla joissakin tapauksissa ylitulkintaa ja anakronismia merkityksessä, josta Skinner varoittaa.⁵⁰ Väärinymmärrysten riski piilee kuitenkin myös siinä, että tutkija ainoastaan toistaa tutkimuskohteensa käsitteistöä ja muotoiluja problematisoimatta sitä, mitä tekstit itse asiassa sanovat. Snellmanin ajattelun kohdalla tiukasti hänen omissa käsitteissään pysyminen sisältää nähdäkseni tämän jälkimmäisen vaaran. Kansallishengen tai sivistyksen kaltaisten käsitteiden snellmanilainen merkitys ei välttämättä aukea ilman jonkinlaisia modernimman kielenkäytön käsitteitä. Deleuze ja Guattari puhuvat siitä, miten filosofin ajattelua on lähestyttävä lunastamalla tämän piirtämä immanenssin taso sekä käsitteet. Historialliseen tarkasteluun sovellettuna tämän voi ymmärtää tulkintaprosessina, jossa pyritään näkemään se, millaiseen keskusteluun teksti ottaa osaa ja minkälaisiin filosofisiin kysymyksiin se yrittää vastata. Tämä tarkoittaa

myös ajattelijan käsitteellisten ratkaisujen hahmottamista. Deleuzen ja Guattarin puheenvuorossa filosofian haltuunotto ei kuitenkaan tarkoita ajattelun rekonstruktiota, sillä he puhuvat lunastamisesta. Yksi historiantutkijalle mahdollinen tapa tähän lunastamiseen on aktuaalisuuden löytäminen menneestä ajattelusta. Tällöin ajattelua kohdellaan muunakin kuin vain tietyn kontekstuaalisen tilanteen ilmentymänä.

Snellmanin filosofian sisältämän kulttuurisuuden esiintuominen on elementti, joka tekee hänen ajattelustaan mahdollisen kulttuurihistoriallisen tutkimuksen ja tulkinnan kohteen. Snellmanin ajattelun kulttuurihistoriallinen tutkiminen tarkoittaisi näin uudenlaista näkökulmaa kansalliseksi monumentiksi nostetun ja tähän asemaansa tietystä mielessä kivettyneen hahmon tarkastelussa. Tämä mahdollistaa myös eräänlaisen uudelleenorientoitumisen puhuttaessa kulttuurista ja kulttuurisuudesta. Snellmania ei voi asettaa ongelmattomasti suomalaisen kulttuurihistorian teoreetikoksi, eikä hänen käsitteitään voi suoraan kääntää oman aikamme kielelle. Tämä ei silti poista sitä mahdollisuutta, että Snellmanin filosofiaa voi tarkastella tavalla, joka antaa sille muutakin arvoa kuin antikvaarisen säilyttämisen funktion vain osoituksena muinaisesta, hiljaiseksi muuttuneesta puhetavasta, jonka kaiku tuo mieleen jotakin, jonka haluamme unohtaa.

Viitteet

- ¹ Rantala, Heli: *Kulttuurin merkitys J. V. Snellmanin historiankäsitteissä*. Kulttuurihistorian pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto 2003.
- ² Esimerkiksi Tuija Pulkkinen lähestymistapa useissa artikkeleissa on ollut hyvin suora vertailusuhte Hegelin ja Snellmanin filosofisten järjestelmien välillä, mikä sinänsä on aivan perusteltu tapa tutkia Snellmanin ajattelua. Ks. Pulkkinen, Tuija: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto, Jyväskylä 1989.
- ³ Rortyn artikkeli ”The historiography of philosophy: four genres” on julkaistu teoksessa *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Ed. by Richard Rorty et al. Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- ⁴ Artikkelit, joihin tässä viitataan ovat: Knuutila, Simo: ”Merkityksen historiallisesta ja rationaalista rekonstruktioista.” Teoksessa *Poliittinen historia ja yhteiskuntatieteet*. Toim. Juhani Mylly. Turun yliopisto, Poliittinen historia, Julkaisuja C:23 1986; Tolonen, Hannu: ”Menneet ja nykyiset käsitteet oikeuden ja yhteiskunnan aatehistoriassa.” *Oikeus* 2/1992, sekä Syrjämäki, Sami: ”Filosofian historian historiallinen rekonstruktio.” *Filosofinen aikakauslehti Niin &*

Näin 1/1999.

- ⁵ Skinner, Quentin: "Debate". Teoksessa *Hobbes. The Amsterdam Debate*. Ed. and Intr. by Hans Blom. Georg Olms Verlag, Hildesheim 2001, 25, 28–30.
- ⁶ Zarka, Yves Charles: "Debate". Teoksessa *Hobbes. The Amsterdam Debate*. Ed. and Intr. by Hans Blom. Georg Olms Verlag, Hildesheim 2001, 33–34.
- ⁷ Hyrkkänen, Markku: *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere 2002, 15–17.
- ⁸ Tolonen 1992, 127; Knuutila 1986, 9–10; Syrjämäki 1999, 63–64.
- ⁹ MacIntyre, Alasdair: "The relationship of philosophy to its past." Teoksessa *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Ed. by Richard Rorty et al. Cambridge University Press, Cambridge 1984, 31.
- ¹⁰ Carlshamre, Staffan: "Sant eller intressant? Filosofi och idéhistoria." Teoksessa *Idéhistoriens egenart. Teori- och metodfrågor inom idéhistorien*. Red. Lennart Olausson. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm 1994, 60.
- ¹¹ Hyrkkänen 2002, 42–43, 56–57, 68–69.
- ¹² Tolonen 1992, 126–127.
- ¹³ Deleuze, Gilles & Guattari, Félix: *Mitä filosofia on?* Suom. Leevi Lehto. Gaudeamus, Helsinki 1993, 16–17, 64–65.
- ¹⁴ Deleuze & Guattari 1993 (1991), 62.
- ¹⁵ Tolonen 1992, 135.
- ¹⁶ Knuutila 1986, 12; Tolonen 1992, 128, 137, 140; Hyrkkänen 2002, 179, 183.
- ¹⁷ Knuutila 1986, 12; Syrjämäki 1999, 65–66.
- ¹⁸ Syrjämäki 1999, 66–67; Hyrkkänen 2002, 186–189.
- ¹⁹ Tolonen 1992, 128–129, 136.
- ²⁰ Lehtonen, Mikko: *Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia*. 2. painos. Vastapaino, Tampere 1998, 164–169.
- ²¹ Tolonen 1992, 137–138, 140–142.
- ²² Tolonen 1992, 136.
- ²³ Burke, Peter: "Context in Context." *Common Knowledge* 1/2002. Pdf-tiedosto. <http://muse.jhu.edu/journals/common_knowledge/v008/8.1burke.html>. Luettu 20.1.2003, 171–173.
- ²⁴ Bevir, Mark: "Mind and Method in the History of Ideas." *History and Theory* 2/1997, 169–171.
- ²⁵ Bevir 1997, 171; Hyrkkänen 2002, 41–44.
- ²⁶ Hyrkkänen 2002, 41, 57.
- ²⁷ Hyrkkänen 2002, 200.
- ²⁸ Ricoeur, Paul: *Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä*. Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto, Helsinki 2000 (1976), 21, 115–119.
- ²⁹ Hyrkkänen 2002, 11.
- ³⁰ Ricoeur 2000, 141–142.
- ³¹ Deleuze & Guattari 1993, 65.
- ³² Deleuze & Guattari 1993, 45–46.
- ³³ Skinner, Quentin: "Meaning and understanding in the history of ideas." Teoksessa *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*. Ed. By James Tully. Polity Press, Cambridge 1988, 65–66.

- ³⁴ Hyrkkänen 2002, 217.
- ³⁵ Immonen, Kari: ”Uusi kulttuurihistoria.” Teoksessa *Kulttuurihistoria. Jobdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2001, 20–21, 24–25.
- ³⁶ Deleuze & Guattari 1993, 64–65.
- ³⁷ Carlshamre 1994, 63.
- ³⁸ Deleuze & Guattari 1993, 58.
- ³⁹ Skinner 2001, 25.
- ⁴⁰ Zarka 2001, 34–38.
- ⁴¹ Zarka 2001, 31.
- ⁴² Deleuze & Guattari 1993, 38.
- ⁴³ MacIntyre 1984, 39–40.
- ⁴⁴ Ricoeur 2000, 142–143.
- ⁴⁵ Carlshamre 1994, 60, 72.
- ⁴⁶ Esim. Jukka Tervonen liittää varsin saumattomasti Danielson-Kalmarin valtiollis-poliittisesti painottuneet teokset snellmanilaisen historiankäsitteilyn jatkoksi problematisoimatta Snellmanin historiankäsitteilyn sisältöä. Juhani Myllyn esityksessä keskeinen erottelu 1800-luvun suomalaisiin patriootteihin ja nationalistisiin fennomaaneihin puolestaan esittää Snellmanin kansallisuusajattelun varsin aggressiivisena nationalismina Snellmanin tekstien kuitenkin kuulumatta Myllyn lähdemateriaaliin. Ks. Tervonen, Jukka: *J. R. Danielson-Kalmari. Historiantutkija ja opettaja*. SHS. Helsinki 1991, 108–109, 117–118; Mylly, Juhani: *Kansallinen projekti. Historiankirjoitus ja politiikka autonomisessa Suomessa*. Kirja-Aurora, Turku 2002, passim, erit. 46–48, 56–57.
- ⁴⁷ Carlshamre 1994, 72.
- ⁴⁸ Mainitsemani elementit muodostavat keskeisen ongelmanasettelun Snellmanin filosofisissa pääteoksissa. Ks. Snellman, Johan Vilhelm: *Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys* (1841). Teoksessa *J. V. Snellman kootut teokset* 3. Toim. Raimo Savolainen et al. Opetusministeriö, Helsinki 2001; *Läran om Staten* (1842). Teoksessa *J. V. Snellman samlade arbeten* III. Red. Kari Selén et al. Statsrådets kansli, Helsingfors 1993.
- ⁴⁹ Pulkkinen 1989, passim, erit. 21, 34–37, 45–46.
- ⁵⁰ Skinner 1988, 33–39.

ARVOT JA KULTTUURIHISTORIA

Timo Väntsi

Metodien ja teorioiden tarkastelu kuuluu kiinteänä osana jokaisen tieteen itsereflektioon. Sen sijaan tiedeyhteisön arvojen pohdiskelu ei ennen aivan viime vuosia ole ollut kovinkaan yleistä. 1990-luvulla tapahtunut muutos, jota voisi kutsua vaikkapa ”eettiseksi käänteeksi”, on saanut aikaan sen, että eri tieteenalojen edustajat ovat ottaneet kantaa siihen, mitä olisi pidettävä oikeana ja vääränä tieteen tekemisenä.¹ Luonnontieteissä tapahtuneet edistysaskeleet ovat auttaneet keskustelun viriämisessä. Erityisesti geenimanipulaation mahdollisuus on koettu sellaiseksi haasteeksi, jonka edessä väistyminen ei ole tullut kyseeseen. Myöskin luontoon ja sitä vahingoittavaan teknologiaan liittyvät kannanotot ovat olleet varsin yleisiä. Lisäksi tieteentekijän vastuu konkreettisemmissä, suorissa yhteyksissä toisiin ihmisiin, kuten vaikkapa lääketieteessä, on puhuttanut.

Historiatieteen arvojen esiin tuominen korostetussa, itsereflektiivisessä muodossa on ollut vähäistä. Jorma Kalelan artikkeli teoksessa *Tutkijan eettiset valinnat* (2002) on ainoa merkittävä tutkijan moraalinen huomioonottava suomalaisen historianteoreetikon kirjoitus. Puolustessaan tutkijoiden itsenäisyyttä suhteessa poliittisiin ja erityisesti taloudellisiin vaatimuksiin Kalela ei kuitenkaan varsinaisesti käsittele sitä, millaisia ovat juuri historiatieteelle tyypilliset tai ajankohtaiset arvot,

vaan puhuu yleisemmin tieteen perinteisen riippumattomuuden puolesta.³

Tässä artikkelissa hahmotan sitä tapaa, jolla arvot vaikuttavat historiatieteessä. Haluan tuoda ilmi sen seikan, että historiantutkijan tutkimustyössä tieteen kannattamat arvot ovat keskeisessä roolissa. Samoin se metodologinen ja teoreettinen ymmärrys, joka koskee lähteiden tulkintaa, on ehkä hieman yllättäenkin arvojen läpäisemää.

Kulttuurihistoriallisen tutkimussuuntauksen arvojen analysoiminen toimii sekä tämän asian havainnollistajana että tutkielmana siitä, mitä arvonäkökulma merkitsee kulttuurihistoriassa. Artikkelissani piiryy esiin kulttuurihistorian ideaali, tavoite. Se on eri asia kuin ne konkreettiset tutkimukset, joita tehdään. On kuitenkin perusteltua ja tärkeää hahmottaa se lähtökohta, josta tutkimukset rakentuvat. Historialliset tutkielmat ottavat aina lähtökohdaksi jonkin ideaalisen mallin, jota ne pyrkivät toteuttamaan. Tämän ideaalin syvempi käsittäminen edesauttaa tieteellisen itseymmärryksen tarkentumista.

Kaikki kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa tai ajattelussa esiintulevat arvot eivät suinkaan tematisoidu analyysissäni. Tarkoitus on pohtia niitä arvoja, jotka avautuvat Kari Immosen *Kulttuurihistoria – Johdatus tutkimukseen* -teokseen (2001) kirjoittaman ”Uusi kulttuurihistoria” -artikkelin kautta.⁴ Tämä kirjoitus on sikäli tärkeä, että siinä Immonen kokoaa yhteen niitä seikkoja, jotka luonnehtivat nykyistä kulttuurihistoriallista tutkimusta, sekä käsityksiä siitä, millaista hyvän kulttuurihistoriallisen tutkimuksen pitäisi olla. Artikkelin ottaminen tarkastelun kohteeksi on myös tärkeää siksi, että oppiaineen professorin kirjoittaman artikkelin kautta muodostuu uusille opiskelijoille ja tuleville tutkijoille käsitys siitä, miten heidän pitäisi tulevaisuudessa toimia.

Kuten kaikki tieteellinen käsitteellistäminen myös Immosen tekemä kulttuurihistorian määrittelemine ja suuntaaminen tapahtuu tietystä perinteestä. Tämän perinteen ottaminen osaksi tarkastelua on välttämätöntä, jotta voisi ymmärtää, mitä arvoja kulttuurihistoria kantaa mukanaan, sekä millä tavoin nämä arvot ovat muodostuneet. Oppiaineen kahden aiemman professorin, Veikko Litzenin ja Keijo Virtasen, kirjoitukset toimivatkin artikkelissani lähteinä, joiden kautta Immosen

”Uusi kulttuurihistoria” avautuu hieman erityyppisistä ja runsaammista näkökulmista.

Arvot tieteessä

Ilkka Niiniluodon mukaan arvot ovat niitä päämääriä ja tavoitteita, joihin yksilö tai yhteisö pyrkii. Myös tiedeyhteisöllä on arvonsa. Voidaan katsoa, että se mitä kulloinkin pidetään tieteenä, määrittyy tieteen arvoista ja menetelmistä. Tiedeyhteisön arvot, metodit ja teoriat muodostavat dynaamisesti kehittyvän verkoston, jonka osat tukevat ja oikeuttavat toisiaan.⁵

Arvot on etiikassa jaettu itseis- ja välinearvoihin. Itseisarvot ovat arvokkaita itsessään riippumatta hyödyllisyydestään jonkin muun tavoitteen suhteen. Ne ovat toimintamme perimmäisiä tavoitteita ja viime kädessä määrittelevät arvohorisonttimme profiilin. Välinearvot ovat vastaavasti arvoja, jotka palvelevat jonkin itseisarvon saavuttamista. Niillä ei ole itsessään arvoa, vaan ne ovat vain keinoja, välineitä.⁶ Tieteessä tämä jako voidaan ymmärtää arvon ja metodin käsitteiden kautta.

Arvohorisontti sisältää käytännössä aina useita eri itseisarvoja, jotka edelleen voivat olla keskenään hierarkkisesti järjestäytyneitä. Tällainen arvojen hierarkia ilmaisee yhteisön tai kokonaisen kulttuuripiirin eetosta eli arvohorisonttia. Esimerkki tällaisesta eetoksesta on vaikkapa valistus, jonka ohjelma koostui tieto-, taide- ja eettisistä arvoista (totuus, kauneus, hyvyys) sekä sosiaalisista arvoista (vapaus, veljeys, tasa-arvo).⁷

Thomas S. Kuhnin käyttämä paradigman käsite⁸ sivuaa myös arvojen olemusta. Paradigman yksi määrite on juuri arvot, jotka tieteellisen yhteisön jäsenet jakavat.⁹ Hyväksytyt uskomukset, joita vakautensa vuoksi voidaan kutsua myös arvoiksi, mahdollistavat yhteisön jäsenten valita, arvioida, kritisoida ja tulkita oman tieteenalansa kohdetta. Samalla yhteisen paradigman jakaminen muuttaa ryhmän jäsenet tieteelliseksi yhteisöksi. Ilman tätä paradigmaa he olisivat vain joukko erillisiä ihmisiä. Paradigman muodostavat elementit saadaan sekä teoriasta että käytännöstä, kyseisestä tieteenalasta sekä muista tieteistä, tieteelli-

sestä ja yleisestä tiedosta jne. Ne arvot, jotka koko erityinen tieteenala jakaa, vaihtelevat sekä yhteisöstä että aikakaudesta toiseen.¹⁰

On kuitenkin huomattava, että tutkijan intressit eivät ylipäätään vastaa ilmiöinä yhteisön arvoja. Tutkijan syyt omalle toiminnalleen ovat luonteeltaan erityyppisiä kuin ne arvot, joita hän toiminnallaan tiedeyhteisössä tulee edistäneeksi. Tutkijoilla on omia, tieteeseen suoraanaisesti liittymättömiä arvoja. Heillä on myös erilaisia motiiveja toiminnalleen kuten esimerkiksi tieteellisen uran edistäminen tai paremman ansion hankkiminen. Nämä eivät kuitenkaan kuulu heidän oman tieteellisen yhteisönsä arvoihin. Yhteisön arvoja on etsittävä yhteisöllisestä näkökulmasta. Vaikka tutkijat muodostavat tiedeyhteisön, ei arvojen määräytymisen suunta ole tutkijan uskomuksista tai hänen toimintansa esimerkiksi psykologisista syistä kohti tiedeyhteisöä vaan päinvastoin yhteisön kulttuurisesta ja historiallisesta tilanteesta tutkijan vakaumukseen.¹¹ Tiedeyhteisön perinteeksi muodostunut arvohorisontti ohjaa sosiaalustumisen kautta sitä tapaa, jolla tutkija tekee työtään. Tämä pätee myös historiantutkijoiden yhteisöön. Keijo Virtasen mukaan ”tradition sitkeys tuntuu historiayhteisön arvomaailmassa”.¹²

Chris Lorenzin mukaan voidaan osoittaa kolme lähtökohtaa, kun tarkastellaan arvojen roolia historiankirjoituksessa. Ensinnäkin on mahdollonta erottaa arvohorisontteja historiantutkimuksen työstä. Historiallisesti vaihtuvista arvohorisonteista riippuu jopa se, mitä historioitsijoiden lausumia pidetään arvottavina tai vain kuvaavina. Toiseksi päinvastoin kuin perinteinen arvovapausvaatimus edellyttää, ei ole perusteita etukäteen käsittää arvojen roolia pelkästään kielteiseksi. Kolmanneksi historiankirjoituksen ”arvo-ongelman” mielenkiintoisimmat puolet eivät tule esiin yksittäisissä arvoperusteissa vaan yhtenäisten kuvauskehysten tasolla.¹³

Näistä lähtökohdista viimeinen on kiinnostavin. Lorenzin hahmotaman kehysten voi ymmärtää siksi kokonaisuudeksi, jonka arvot, metodit ja käsitykset yhdessä muodostavat. Historiatieteen arvoja on siis etsittävä tämän kokonaisuuden ymmärtämisen kautta. Niiniluodonkin mainitsema teorioiden, metodien ja arvojen muodostaman kokonaisuuden dynaamisuus ja vastavuoroisuus tarkoittaa sitä, että muutokset jossakin näistä osista heijastuvat myös muihin osiin. Teoria, metodi ja myös tulkinta ovat arvoperustan mukaisesti muuttumiskykyisiä. Se

miten tulkitaan, rakentuu osittain tulkitsijan arvojen mukaisesti. Tulkinnan luonne käsitetään usein liiaksi vain tiedollisena asiana; kyseessä on kuitenkin historiallisesti määräytyvä ja muuttuva toiminnan tapa, johon erityisesti kannatetut arvot vaikuttavat. Arvot vaikuttavat siis sekä ontologisesti että metodologisesti. Ne muokkaavat sitä ymmärrystä, joka meillä on todellisuuden rakenteesta, sekä ohjaavat sitä tapaa, jolla hankimme tietoa tuosta todellisuudesta. Arvot näyttäytyvätkin näin ymmärrettyinä geneerisinä, uutta luovina voimina. Aiemmin yleinen mutta nykyään jo väistyvä toive tieteen arvovapaudesta on tosiasiallisen mahdottomuutensa ohella myös turha ja tieteen luonteen peittämään pyrkivä.

Tieteessä on julkilausutusti pohjana tiettyjä arvoja, mutta lisäksi tieteen kulloisessakin historiallisessa ajankohdassa sen perustana on myös joukko implisiittisiä arvoja, jotka tulevat osittain esille esimerkiksi tieteen teoreettisissa peruskäsitteissä.¹⁴ Näiden implisiittisten arvojen selvittämiseksi on teoreettiset peruskäsitteet ”purettava”. Tämä tapahtuu kohdistamalla huomio niihin lähtökohtiin, joista käsitteiden perustelun argumentaatio rakentuu. Argumentoinnin lähtökohdat ovat yleensä julkilausumattomia ja koskevat yhtäältä asioiden realisuuden ja toisaalta niiden arvostamisen perusteita.¹⁵ Ns. uuden retoriikan teoria lähteekin siitä, että ”tosiasiat eivät puhu puolestaan”. Tällöin on mahdollista ja tarpeellista eritellä sitä, miten tosiasioita koskevien väitteiden uskottavuus syntyy ja mihin erilaisiin päätelmiin sitoutuminen perustuu.¹⁶ Tieteessä argumentaatio rakentuu tietystä traditiosta, ja tuosta traditiosta myös haetaan pohja keskeisille käsitteille. Kohdistamalla katse näihin käsitteisiin sekä niiden juuriin traditiossa on mahdollista päästä käsiksi myös niihin arvoihin, joita ei tekstissä eksplisiittisesti ilmaista. Näin toimimalla analysoin jatkossa niitä itseisarvoja, jotka käyvät ilmi Immonen ”Uusi kulttuurihistoria” -artikkelista joko suoraan tai epäsuorasti.

Yhteisöllisyys

Jäsentäessään kulttuurihistorian olemusta Immonen esittää joukon käsitteitä, joilla hän pyrkii tämänhetkisen kulttuurihistorian kokonaisu-määrittelyyn. Niistä viimeisimpänä ja samalla painokkaimpana hän tuo

esiin aktiivisuuden käsitteen. Immoselle aktiivisuus merkitsee historian läsnäoloa nykyhetkessä sekä ajatusta historian sovellettavuudesta.¹⁷ Kun kulttuurihistoriassa puhutaan tiedon sovellettavuudesta, kiinnostavaa ei ole pelkästään se, mikä kulttuurissa on konkreettista ja yksityistä, vaan myös se, mikä siinä on yleistä, meidän aikaamme ja sen ylikin ulottuvaa.¹⁸

Näin historiallisen tiedon arvoksi avautuu keskeisyys ihmisen maailmassaolon ja tulevaisuuteen suuntautumisen jäsentäjänä.¹⁹ Vaikka tieto voi sinällään olla myös itseisarvo kuten valistuksen arvohorisontissa, sen asema kulttuurihistoriassa on toimia ihmisen tulevaisuuteen suuntautumisen välineenä. Tiedolla on siis välinearvo, eikä sillä ole arvoa irrallaan ihmisen maailmassaolon jäsentämisestä.

Kun Immonen puhuu ihmisen tulevaisuuteen suuntautumisesta, on hänellä mielessään kaksi erityyppistä ihmistä. Ensimmäinen näistä on historiantutkija, jonka tulevaisuuteen suuntautumisen keinona toimii dialogi menneen kanssa. Hans-Georg Gadameria seuraten Immonen sanoo, että hyvä tutkimus ei vain lisää tietoaamme menneisyydestä vaan antaa myös välineitä oman ymmärryksemme korjaamiseen.²⁰ Toisaalta Immosella on mielessään kuka tahansa historiallista tietoa valmiiden tutkimusten kautta omaksuva ihminen. Tämä on myös se ihminen, joka Immosella on ensisijaisesti kohteenaan, kun hän puhuu historiallisen tiedon aktiivisuudesta ja historian sovellettavuudesta. Kulttuurihistoria siis suuntautuu tieteen ulkopuolelle kohti laajempia ihmisryhmiä, kohti koko yhteistä elämismaailmaa. Kulttuurihistorian itseisarvoksi määritetty aktiivisuuden kautta yhteisöllisyys.²¹

Historiantutkimus on orientaatiotiede, joka tähtää tulevaisuuteen. Tämä lähtökohta sulkee ulkopuolelle pelkkään menneisyyteen jäävät tapahtumakulkujen kuvaukset, joihin ei sisälly minkäänlaista yleisyyttä.²² Tällaisen erityisen ja yleisen yhteyden Immonen liittää totaalisuuteen, kokonaisvaltaisuuteen, ja johtaa ajattelunsa Veikko Litzenin käsitteistä. Immonen lainaa Litzenii:

Mielestäni kokonaisvaltaisuudesta seuraa yksilöllisten tekojen ja ainutkertaisten ilmiöiden näkeminen suuremman kokonaisuuden vaikuttavina osina. Jos arvostamme kulttuuria – kokonaisuutta – koemme jokaisen sosiaalisena olentona tekemämme teon merkittäväksi. Meillä on vastuu kulttuuristamme, pyöri se mihin suuntaan hyvänsä.²³

Sosiaalisuudesta, yhteisöllisyydestä, seuraa vastuu. Yhteisöllisyyden arvo on siis vastuuta kulttuurista. Näin sekä kulttuurisuuden että kokonaisvaltaisuuden käsitteet liittyvät oleellisesti yhteisölliseen vastuuseen. Yhteisöllisyyden arvo sekä ontologiset käsitykset elämismaailman luonteesta, kulttuurisuus ja kokonaisvaltaisuus, järjestäytyvät yhtenäiseksi kuvaustavaksi, jossa sekä arvot että käsitykset ovat sopusoinnussa.

Jos Immosen käyttämä Litzenin lainaus palautetaan alkuperäiseen tekstiyhteyteensä, muuttuu se entistäkin mielenkiintoisemmaksi:

Totuuskin on ajan – siis kulttuurin – tytär. Jos näin jätämme huomiotta ikuiset totuudet, johtaako kulttuurihistoria arvojen kieltämiseen? Antaako kulttuurihistoria mitään tulevaisuuden saavuttamiseksi? Mielestäni kokonaisvaltaisuudesta seuraa yksilöllisten tekojen ja ainutkertaisten ilmiöiden näkeminen suuremman kokonaisuuden vaikuttavina osina. Jos arvostamme kulttuuria – kokonaisuutta – koemme jokaisen sosiaalisena olentona tekemämme teon merkittäväksi. Meillä on vastuu kulttuuristamme, pyöri se mihin suuntaan hyvänsä. Kokonaisuudesta ja vastuusta seuraa arvottaminen.²⁴

Litzen näkee kokonaisvaltaisuuden korostuneen moraalisenä, vastuullisena ratkaisuna. Hän kysyy, johtaako kulttuurihistoria arvojen kieltämiseen hylätessään ikuiset totuudet vain ajan tuotteina. Vastaus on kieltävä, sillä vaikka arvoilta putoaisikin ikuisuuden antama totuus, seuraa oman tutkijaminän identifioitumisesta kulttuuriseen kokonaisuuteen tämän kyseisen kulttuurin arvostaminen sekä yhteisöllinen vastuu sitä kohtaan. Mahdollinen kritiikki kulttuurihistorian arvo-relativismista torjutaan liittämällä tutkimus osaksi kulttuurista kokonaisuutta, elämismaailmaa, yhteisöä. Näin torjutaan myös se syytös, jonka mukaan kulttuurihistoria ei ottaisi kantaa siihen, mikä on hyvää ja huonoa, oikeata tai väärää, koska se ”ei tee eroa arjen ja juhlan, eliitin ja populaarin, korkean ja matalan tai tavallisen ihmisen ja valtaapitävien välillä”.²⁵ Sen sijaan tarjoamalla aktiivista ja sovellettavaa tietoa kulttuurihistorioitsija arvostaa sitä (kuvitteellista) yhteisöä, jonka hän katsoo tutkimustuloksistaan tulevaisuudessa hyötyvän.

Vaikka yhteisöllisyys on kulttuurihistorian itseisarvo, siitä ei seuraa kiinnittymistä mihinkään tiettyyn yhteisöön. On kiinni tutkijan identifioitumisesta, mihin ryhmään tämä yhteisöllisyyden arvostaminen kulloinkin liittyy. Toisenlaista ajattelua kulttuurihistorian luonteesta tuo

esiin Laura Kolbe vuonna 2002 ilmestyneen teoksen *Suomen kulttuurihistoria 1. Taivas ja maa* johdannossa. Siinä Kolbe näkee kulttuurihistorialla olevan oma tehtävänsä 2000-luvun Suomessa. Kulttuurihistorian hän katsoo olevan kulttuurin ja sivistyselämän kuvaamista, sekä uuden tarinan luomista Suomesta ja suomalaisuudesta osana eurooppalaisia kehityskaaria. Kolben mukaan ”kun poliittisten murrosten sijasta tarkastellaan jatkuvuutta, avautuvat kansalliset kehityskulut kiehtovan samankaltaisina suhteessa muuhun Eurooppaan.”²⁶ Immonen ei liitä kulttuurihistorian yhteisöllisyyttä mihinkään tiettyyn ryhmään vaan jättää kysymyksen avoimeksi, jokaisen tutkijan itse ratkaistavaksi. Sen sijaan halutessaan yhdistää Suomen ja suomalaisuuden saumattomasti yleiseen eurooppalaiseen kehitykseen Kolbe liittää kulttuurihistoriallisen lähestymistavan ajatukseen suomalaisista nimenomaan eurooppalaisena kansana. Kolbe identifioituu eurooppalaiseen suomalaiseen.²⁷ Siinä missä Immonen jäsentää kulttuurihistorian yhteisöllisyyden yleiseksi velvoitteeksi, Kolbe haluaa nähdä sen tehtävänä Suomi-Eurooppa-akselin rakentamisen.

Kun kulttuurihistorian kokonaisvaltaisuuden tai totaalisuuden käsitteitä perustellaan, tapahtuu se usein vetoamalla käsityksiin todellisuuden luonteeseen, ontologiaan. Esimerkiksi Keijo Virtanen katsoo ns. marginaaliryhmien tutkimisen tärkeäksi, koska yhteiskunnan hyväksynnän normiston suhteen reunalla elävän marginaaliryhmän analysoiminen kertoo kulttuurista periaatteessa yhtä paljon kuin keskittyminen korkeakulttuurin ilmauksiin.²⁸ Marginaaliryhmiä täytyy siis tutkia, koska siten kulttuuri ymmärretään kokonaisuudessaan paremmin. Kun muistetaan arvojen ja uskomusten liittyminen yhteen kuvauskehyksiksi, voi tämän perustelun kuitenkin kääntää myös toisin päin. 1980-luvulta lähtien ns. uudet historiat ovat pyrkineet tekemään näkyväksi sen, mikä aikaisemmin on jäänyt piiloon. Siksi esimerkiksi naishistoriaan ja erityisesti sukupuolijärjestelmään liittyvä tutkimus on noussut vahvasti esiin.²⁹ En usko, että naishistorian yleistymisen johtuisi pelkästään siitä, että täten ymmärrettäisiin kulttuuria kokonaisuudessaan paremmin. Ennemminkin voisi väittää, että ainakin joiltain osin synnä naishistorian yleistymiseen on naisten yhä suurempi osuus historiantutkijoista. Identifioituminen sukupuolen kautta sekä koettu tarve naisten aseman parantamiseen ovat voineet olla vaikuttamina siihen, että myös men-

neisyyden naisille on haluttu antaa yhä suurempi arvo. Kulttuurihistoriallisen tutkimuksen sovellettavuuden avulla voi menneisyyden naisten elämällä olla sanottavaa myös tämän päivän keskustelulle.

Naisia voidaan pitää historiallisesti ajatellen marginaaliryhmänä, sillä he ovat olleet pääsääntöisesti yhteiskunnallisesti alisteisessa asemassa miehiin verrattuna. Koska marginaaliryhmien tutkimuksen vahvistuminen selittyy paljolti muutoksissa siinä, mitä menneisydessä koetaan tutkimisen arvoiseksi, voi kokonaisvaltaisuuden korostamisen kulttuurihistoriallisessa tulkinnassa katsoa myös ainakin osittain aiheutuvan muutoksista mielenkiinnon kohteissa. Koska arvot ja uskomukset todellisuuden luonteesta muodostavat aina yhtenäisen kuvauskehiksen, voi kokonaisvaltaisuuden korostamisen katsoa teoreettiseksi tavaksi perustella marginaaliryhmien merkitystä menneisydessä. Tämä ei tarkoita sitä, että arvot jollain tavoin sanelisivat sen, kuinka todellisuus ja menneisyys tiedollisesti ymmärretään, vaan sitä, että arvot ja käsitykset todellisuuden luonteesta muodostavat dynaamisesti kehittyvän kokonaisuuden. Asia voidaan parhaiten ymmärtää korostamisen ja esiin tuomisen kautta. Muutos tieteen arvohorisontissa aiheuttaa tarpeen korostaa ja tuoda esiin tiettyjä todellisuuden osa-alueita. Marginaaliryhmien historiallisen merkittävyyden näkyväksi tekeminen edellyttää näin osaltaan kulttuurin ymmärtämisen totaaliseksi, kokonaisvaltaiseksi.

Jorma Kalela viittaa ruotsalaisen filosofin Lennart Lundmarkin ajatuksiin ajan arvosta. Lundmarkin mukaan myöhäisen modernin aikaymmärryksen erittelyissä on keskitytty erityisesti tulevaisuussuhteen pohtimiseen. Ilmeistä onkin, että tämä on aikaymmärryksen tärkein ulottuvuus. Aika on mitattavissa oleva suure, jota voidaan käyttää tarpeelliseksi katsottavaan toimintaan. Lundmarkin mukaan kysymys on kulttuurin arvottamisesta ajan ulottuvuudella. Menneisyyttä, nykyisyyttä ja tulevaisuutta koskevat käsitykset yhdistetään ”yhteiskuntanäkemyksen ja kulttuurisen suuntautumisen lähtökohdiksi”.³⁰ Ajan ja samalla historian merkitys on voimakkainta juuri tulevaisuussuhteen kannalta. Se keino, jolla kulttuurihistorioitsija voi tehokkaasti osallistua nykyhetken muovaamiseen, on juuri ajan ulottuvuuden tuominen osaksi kulttuurista suuntautumista.

Yhteisöllisyys kulttuurihistorian itseisarvona laajentuu sisältämään

joukon käsitteitä, jotka ovat siihen liitännäisiä. Erityisesti kulttuurisuuden ja kokonaisvaltaisuuden käsitteet avautuvat yhteisöllisyyden arvottamisen kautta tavalla, joka osoittaa, että ne eivät ole pelkästään elämismaailmaa määrittäviä ontologisia termejä vaan myös teoreettisia keinoja toteuttaa tutkijan vastuuta omasta kulttuuriympäristöstään.

Oikeudenmukaisuus

Käydessään läpi Gadamerilta omaksuttua dialogisuuden käsitettä Immonen tähdentää, että kulttuurihistorian tutkijan on hyväksyttävä ja ymmärrettävä menneisyyden itseisarvo, nähtävä se, että menneisyydellä on periaatteellisesti sama oikeus subjektiviteettiin kuin meidänkin ajallamme. Menneisyydellä on siis hänen mukaansa oma itsenäinen arvonsa, jonka hän haluaisi jatkossa nousevan yhä keskeisempänä esiin kulttuurihistoriallisessa tutkimusprosessissa. Hän jatkaa samasta dialogisuuden teemasta ranskalaisen sosiologin Edgar Morinin käsityksellä, jonka mukaan kahdenvälinen dialogi on erityisesti humanismin ajatus, koska siinä nykyisen ja menneen vastakohtaisuuksien myös annetaan pysyä vastakohtaisuuksina.³¹

Samansuuntaisen ajatuksen on esittänyt myös Keijo Virtanen todeksaan, että omaa historioitsijapolveamme hallitsee, tai ainakin tulisi hallita, kulttuurin kokonaisvaltainen, yleishumanistinen määrittäminen.³² Huomio kiinnittyy humanismin teeman käyttöön sekä Virtasen että Immosen teksteissä. Vaikka Virtasella painotus ehkä onkin humanistisen tieteen suuntaan, niin Immosen lainaama Morin sen sijaan tarkoittaa humanismillaan selkeämmin humanimpaa, inhimillisempää tutkimusotetta. Kun tämän inhimillisyyden teeman yhdistää käsitykseen menneisyyden oikeudesta omaan subjektiviteettiin, tulkitsen Immosta niin, että hän menneisyyden lisäksi haluaa antaa itseisarvon myös menneisyyden ihmisille. Näin dialogisuudessa olisi kyse myös menneisyyden ihmisen oikeudesta omaan subjektiviteettiin. Täten kulttuurihistorian toiseksi itseisarvoksi yhteisöllisyyden ohella piirtyisi oikeudenmukaisuus.

Oikeudenmukaisuus on tasa-arvoksi tulkittuna arvo, jota edistetään erityisesti tulevaisuutta silmällä pitäen. Tutkiessaan menneisyyttä his-

torioitsija voi osallistua tämän päivän keskusteluun nykyisiä asenteita muuttavasti.³³ Puhe uusista historioista kulttuurihistoriassa³⁴ tuntuu viittaavan siihen, että tasa-arvon edistäminen on sisäänrakennettuna useissa kulttuurihistoriallisiksi katsottavissa tutkimuksissa. Varsinaisesti tasa-arvo osana tulevaisuuden yhteisöjä ei kuitenkaan kuulu kulttuurihistorian arvohorisonttiin, vaikka Immonen sanookin kulttuurihistorian kohtaavan elämismaailman ”kaikessa rikkaudessaan, ilman hierarkkista arvottamista”³⁵. Tähän seikkaan palaan vielä tuonnempana.

On mielenkiintoista, kuinka arvo- ja metodikäsitteiden välillä vallitsee vastaavuutta. Tämä tulee erityisesti ilmi mikrohistoriallisen lähestymistavan kohdalla. Siinä on korostettu uudenlaista lähteiden lukutapaa, jossa lähteiden tulkintatapa on tärkeämpi kuin näiden määrä. Tutkimuksen lähtökohdaksi ei ole perinteinen vaatimus, että historioitsijan pitäisi käydä läpi mahdollisimman suuri lähdeaineisto – itse asiassa mieluiten kaikki mahdolliset tutkimusteemaa sivuavat lähteet. Mikrohistoriassa määrä on korvattu laadulla, mikä on käytännössä tarkoittanut muutamien tekstien tarkkaa lähilukua.³⁶

Chaïm Perelmanin mukaan laatuun perustuva päättely suosii erityisesti sitä, mikä on ainutlaatuisia, harvinaista tai korvaamatonta.³⁷ Menneisyyden ihmisen omalle subjektiviteetille annettu oikeus erityisyyteen voidaan myös ymmärtää ainutlaatuisen ja korvaamattoman suosimisena. Näin mikrohistoriallisten lähteiden lukutapa ja menneisyyden yksilön arvon korostaminen muodostavat yhdessä tulkintamallin, jonka voidaan katsoa olevan erityisen herkkä sille Immosenkin toivomalle tutkimustavalle, joka toisi yhä keskeisemmin esiin menneisyyden autonomisuuden ja arvokkuuden omana itsenään.

Aiemmin eriteltyyn kokonaisvaltaisuuteen liittyy oleellisesti kysymys kontekstista.³⁸ 1980-luvun lopulla virisi yritys ohittaa strukturalistinen ja materialistinen tutkimustraditio problematisoimalla usein ongelmattomana nähty toimijan ja toiminnan ympäristön välinen suhde.³⁹ Kulttuurihistoriassa sovellettu kontekstualisuus on tämän ongelman yksi ratkaisuehdotus. Kyseessä on laajempikin historian tutkimusta koskeva ilmiö, jossa halutaan nähdä konteksti kulttuurista todellisuutta selittävä verkostona.⁴⁰

Tutkimuksessa kontekstia lähdetään etsimään kohteen sisältä, ei sen ulkopuolelta ikään kuin annettuna. Kysymys on kontekstin määritte-

lystä ja sen painoarvosta tulkinnassa.⁴¹ Tällainen kontekstuaalisuus ei ole ytimeltään teoria tai metodi tai edes käsityskanta. Pikemminkin sitä voidaan viime kädessä pitää eetoksena: kriittisenä, suhteuttavana ja kontekstiherkkänä suhtautumisena asioihin.⁴² Kyse on kontekstin muodostamisen suunnasta. Ajatuksena on lukea menneisyydestä säästyneitä lähteitä niin, että niihin ei etukäteen liitetä mitään tiettyä kontekstia, joka sen jälkeen määrittäisi lähteestä tehtäviä tulkintoja. Tavoitteena ja ideaalina on antaa lähteen päättää oma kontekstinsa eli mihin se viittaa. Samalla lähteen kautta tavoitettavan menneisyyden ihmisen paikka omassa ajassaan ei ole etukäteen päätetty. Häntä ei myöskään nähdä vain osana kontekstiaan vaan sitä vastavuoroisesti muokkaavana toimijana. Eettiseksi tällaisen kontekstuaalisuuden tekee se, että ideaalitulanteessa menneisyyden annetaan itse rakentaa oma toimijansa sekä toiminnan ympäristö.

Jos kulttuurihistorian arvohorisontin ainoa itseisarvo olisi yhteisöllisyys, ei pelkkä edistyksen ja tulevaisuuden korostaminen jättäisi paljonkaan tilaa menneisyyden arvostamiselle sen omin ehdoin.⁴³ Myöskään valistusajatteluun pohjautuva käsitys totuuden saavuttamisesta tieteen tärkeimpänä arvona⁴⁴ ei takaisi historiallisille henkilöille oikeutta omaan subjektiviteettiin. Tarvitaan tietoinen tahto siirtyä yhä vahvemmin kohti sellaista tutkimuskäytäntöä, joka jatkuvasti muistaisi oikeudenmukaisuuden arvon.

Muutos 1970-luvulta tähän päivään on tässä mielessä selvä. Vuonna 1974 kulttuurihistorian tuleva professori Veikko Litzen painotti vain yhteisöllisyyden arvoa halutessaan kulttuurihistorian pyrkivän ”tyypittelyyn, yleistykseen” eikä kertomaan yksilön toiminnasta.⁴⁵ Kulttuurihistorian arvohorisontissa ei vielä näkynyt oikeudenmukaisuuden arvoa.

Litzenin tuolloin ilmaisema tahto nähdä kulttuurihistorian peruspäämääränä yleistys osuu aika lähelle sitä, mitä Päiviö Tommila on kutsunut historiankirjoituksen ”uudeksi pragmatismiksi”. Se perustuu siihen, että laajassa mielessä ei ole muita arviointiperusteita kuin tutkimuksen yhteiskunnallinen hyöty.⁴⁶ Tämä ajattelutapa, joka ei siis ole kulttuurihistorian ideaalin mukainen, on edelleen varsin yleinen suomalaisessa historiatieteessä. Tässä suhteessa kulttuurihistorian korostama

menneisyyden omaa subjektiviteettia arvokkaana pitämä tutkimusote on muutosta oikeudenmukaisuutta tähdentävään suuntaan.⁴⁷

Arvojen konflikti ja tutkijan moraali

Jäsentäessään kulttuurihistorian olemusta aktiivisuuden käsitteellä Immonen viittaa siihen, että vaikka historian sovellettavuus perustuu yleisyyteen, säilyy ero systemaattisiin yhteiskuntatieteisiin tavassa, miten yleinen rajataan erityiseen ja ainutkertaiseen.⁴⁸ Tämä yleisen ja yhteisen rajaaminen konkreettisella ja yksityisellä muodostaa mielenkiintoisen yhdistelmän, jos sitä peilaa Perelmanin ajatuksiin arvojen jakautumisesta ns. klassisiin ja romanttisiin. Klassiset arvot, joihin esimerkiksi valistuksen ja rationalismin käsitykset paljolti pohjaavat, korostavat kaikkiin ja kaikissa olosuhteissa päteviä sääntöjä; klassiset arvot ovat perusluonteeltaan abstrakteja. Sen sijaan romanttiset arvot korostavat olioiden ainutkertaisuutta sekä kaiken vaihdettavan kyseenalaisuutta; romanttiset arvot ovat konkreettisia.⁴⁹ Yhdistämällä yleisen ja abstraktin erityisen ja konkreettisen kanssa kulttuurihistoria haluaa antaa arvoa sekä menneisyyden ainutkertaiselle subjektiviteetille että mahdollistaa muutoksen tulevaisuudessa tarjoamalla tutkimustuloksillaan välineitä kulttuurin ja yhteiskunnan kriittiseenkin tarkasteluun. Näin yhteisöllisyyden ja oikeudenmukaisuuden arvojen toteuttaminen samanaikaisesti mahdollistuu, koska samalla kun menneisyyttä ”hyödynnetään” tulevaisuutta silmällä pitäen, taataan sille myös arvo itsessään.

Käytännön tutkimustyössä tämä ideaali toimii ohjenuorana, mutta tilanteesta riippuen abstraktin arvon on alistuttava konkreettiselle ja päinvastoin. Molemmat ovat välttämättömiä sekä yhteisöllisyyden että oikeudenmukaisuuden arvojen toteutumisen ja myös tutkimuksessa käytetyn argumentaation vakuuttavuuden kannalta.⁵⁰ Onkin syytä huomata, että luovalle tutkijalle klassisuus ja romanttisuus eivät sulje toisiaan pois vaan tarjoavat kiehtovan polariteetin.⁵¹ Saman asian voi Virtasen tavoin katsoa jopa kulttuurihistoriallisen tutkimuksen ydinkysymykseksi: ongelmana on tasapainon löytäminen yksityisen ja yleisen, tapahtumien ja rakenteiden välillä.⁵²

On hyödyllistä erottaa toisistaan eettinen ongelma ja väärin toimi-

minen. Eettinen ongelma syntyy silloin, kun emme tiedä, millainen toiminta on eettisesti tai moraalisesti oikein jossakin tilanteessa. Väärin toimiminen (tai väärinkäyttö) tarkoittaa puolestaan sitä, että henkilö tekee tietoisesti ja harkitusti väärin, vaikka hän on selvillä oikeasta toimintatavasta. Eettinen edellyttää aina arvojen vastakkainasettelua; eettisen syntymäpaikka on konflikti.⁵³ Historioitsijan ei siis pidä ajatella toimivansa väärin, jos hän tutkimuksessaan tuntee korostavansa liiaksi menneisyyden ihmisen toiminnan ominaislaatua ilman selkeää linkkiä nykypäivään. Vastaavasti hän ei myöskään menettele väärin, jos tutkimuksen fokus painottuu seikkoihin, joilla voisi olla sanottavaa nykyihmiselle vaikkapa sukupuoliroolien historiallisen ”sattumanvaraisuuden” näkökulmasta samalla kun menneisyyden ihmisen tai ilmiön muut ulottuvuudet tai jopa ristiriitaisuudet jäävät vähemmälle huomiolle. Historiantutkija ei tällöin menettele väärin, vaan hän on kohdannut eettisen ongelman ja antanut siihen vastauksensa, joko tietoisesti tai tietämättään. Kuten Immonen huomauttaa, tutkijan on hyväksyttävä ja ymmärrettävä menneisyyden itseisarvo, mutta samalla hänen olisi saatava menneisyys yleisesti sovellettavaan muotoon.⁵⁴ Molemmissa tapauksissa on kyse oikeudenmukaisuudesta, joko menneisyyden erityistä subjektiviteettia tai tulevaisuuden identifikaatioryhmää kohtaan. Kummankaan suosiminen ei kulttuurihistorian arvohorisontin lähtökohdista ole väärin; käytännön tutkimuksen argumentaatiossa on tehtävä valintoja.

Mahdollisesti arvohorisontin toinen vahva osa, yhteisöllisyys, käytännössä siirtää painopistettä kohti nykypäivän ja tulevaisuuden vaatimuksia, mutta tämän käsityksen perustelu vaatisi kulttuurihistoriallisen tutkimuksen tarkkaa historiografista arviointia. Myös menneisyydestä voi nimittäin tutkijalle tulla nostalginen yhteisö, johon identifoidutaan. Menneisyyden kohtaaminen voi luoda paon nykyhetken kulttuurisista arvoista, paon joka ihannoii niitä asioita, jotka luonnehtivat kulttuuria toisessa ajan hetkessä. Tutkija voi samaistua tiettyyn historialliseen aikakauteen. Tällöin sitä tulkinnallista konstruktiota, joka syntyy tästä menneisyyden kohtaamisesta, voi luonnehtia transferenssi. Toisen horisontin arvot omaksutaan ja niitä käytetään historiasta kertovan tutkimuksen konstruktiossa. Samalla kun historioitsija välttämättä heijastaa menneisyyteen nykyajan arvot ja valitut historiografiset para-

digmat, historiallista tulkintaa voivat vuorostaan tiedostamatta muovata toisen horisontin arvot, jotka on tuotu nykyhetkeen menneisyyden konstruktioita varten.

Eettinen ongelma muodostuu myös silloin, kun historiantutkija arvovaltaansa käyttäen perustelee historialla ratkaisua, jota hän pitää oikeutettuna. Toisin sanoen hän katsoo, että oikea valinta ja oikea arvopäämäärä voidaan löytää historiasta poimitun yksittäisen argumentin avulla.⁵⁵ Millainen on luonteltaan tämä eettinen ongelma? Ainakin osittain kyseessä on yksittäisen sisältämä yleisempi pätevyys. Asialle, jolle annetaan tilaisuus tulla esille, syntyy läsnäolon argumentatiivinen voima.⁵⁶ Yksittäisen historiallisen argumentin käyttö on siis ongelmallista jo pelkästään sen vuoksi, että samaan ratkaisuun voi historiantutkija valita minkä tahansa lukuisista historian tarjoamista yksittäisistä ”tosiseikoista”. Ratkaisu ei tällöin millään muotoa seuraa asioiden ”totuudesta” vaan on historioitsijan oman valinnan tulosta.

Näyttää siltä, että juuri argumentin yksittäisyys tekee siitä ongelmallisen. Voidakseen vaikuttaa tulevaisuuteen, on historiallisella tiedolla oltava voimaa aktivoida. Tämä voima on yksittäisellä argumentilla heikko verrattuna joukkoon samansuuntaisia ja yhdessä vahvemmin vakuuttavia argumentteja. Voi olla, että Immonen kaipaa argumentointia laajemmassa, yleisemmässä mielessä, eikä vain erityisessä. Jos tutkimuksella tuodaan esiin syvärakenteita, on perustellumpaa soveltaa historiallista tietoa tulevaisuuden suhteen.

Oikeudenmukaisuuden arvon käsittelyn yhteydessä mainitsin, että tulevaisuuteen suuntautuva tasa-arvon käsite ei varsinaisesti kuulu kulttuurihistorian arvohorisonttiin, vaikka Immonen sanookin kulttuurihistorian kohtaavan elämismailman ilman hierarkkista arvottamista. Kyseessä on kuitenkin suhde menneisyyden lähteisiin, ei tulevaisuuden yhteisöihin. Sama ajatus on nähtävissä myös Litzenillä sekä Virtasella, jonka mukaan kulttuurihistoria ei pysty eikä pyri sanomaan, mikä on hyvää tai huonoa taidetta; ”arvottaminen tapahtuu vasta vaikutusten analysoimisen välityksellä”.⁵⁷ Tasa-arvon käsite kulttuurihistoriassa tuntuukin edelleen juontuvan taidetta koskevasta keskustelusta.⁵⁸ Aiemman, voimakkaammin korkeakulttuuriin painottuvan tutkimussuuntauksen tilalle on nyt astunut ajattelu, joka ottaa kohteekseen kaikki kulttuurituotteet ilman tarvetta arvioida sitä, mikä noissa tuotteissa on

taiteellisesta näkökulmasta hyvää tai huonoa. Eettinen suhtautuminen tulevaisuuden yhteisöihin säilyy edelleenkin jokaisen yksittäisen tutkijan omalla vastuulla. Tasa-arvoisuuden käsitteestä ei myöskään seuraa tasa-arvoista suhtautumista menneisyyden ilmiöihin tai ihmisiin, kun tutkija tekee käytännön työtään. Konkreettisissa tutkimuksissa arvottaminen tapahtuu aina väistämättä pienemmässä tai suuremmissa mitakaavassa. On jälleen tutkijan omasta moraalista kiinni, minkä arvon hän antaa eri ilmiöille ja ihmisille.

Immosen tapa ottaa yhä vahvemmin huomioon menneisyyden autonomia ja arvokkuus omana itsenään sekä tasa-arvoisuuden liittäminen koko menneisyyden elämismaailmaan ovat yhdessä jo lähellä ajatusta tasa-arvosta tulevaisuuteen suuntautuvan yhteisösuhteen näkökulmasta. Tasa-arvoisuus on selvästikin ulotettu laajempaan kontekstiin Immosen kirjoituksessa kuin mitä se on Litzenillä ja Virtasella. Voi olla, että tasa-arvoisuuden tuominen vahvemmin kulttuurihistorian arvohorisonttiin on jo seuraava askel, kun kulttuurihistorian perusteita uudemman kerran jäsennetään.

Virtasen huomio, että arvottaminen tapahtuu vaikutusten analysoimisen välityksellä, ansaitsee vielä lisäpohdintaa. Se tuntuu liittyvän Litzenin kannanottoon siitä, että yksilölliset teot ja ainutkertaiset ilmiöt on nähtävä suuremman kokonaisuuden vaikuttavina osina. Teoista seuranneiden vaikutusten perusteella voidaan sanoa, mikä menneisyydessä oli oikein ja väärin, mikä hyvää tai huonoa. Immosen dialogisuuteen perustuva ohje siitä, että menneisyydellä on sama oikeus subjektiviteettiin kuin meillä⁵⁹ voidaan käsittää myös em. vastuun kautta. Jos kerran kokonaisvaltaisuudesta seuraa meille vastuu kulttuuristamme, eikö sama päde myös yhtäläisen subjektiviteetin omaavaan menneisyyden ihmiseen?

Menneisyyden arvottaminen

On tavallista todeta, että historia ei ole tai sen ei pitäisi olla oikeusistuin. Analogia tuomioistuimeen on varmastikin väärä, kun mietitään historiantutkimuksen tuloksia. Sen sijaan ajatus siitä, että (kulttuuri)historiantutkimus kohtaisi elämismaailman ilman hierark-

kista arvottamista⁶⁰, vaatii nähdäkseni lisätarkennusta. Lähtökohtana on tällöin tasa-arvo, joka on luonteeltaan abstrakti itseisarvo. On kyse oikeudenmukaisuudesta. Toteutuakseen arvojen on kuitenkin saavutettava konkreettinen muoto. Todellisuudessa arvoilla on yleinen hyväksyntä vain sikäli kuin niitä ei konkreettisesti määritellä. Kun arvoja pyritään täsmentämään soveltamalla niitä tiettyyn tilanteeseen tai konkreettiseen toimintaan, syntyy erimielisyyttä ja erityisryhmien vastakkainasettelua.⁶¹ Ajatus siitä, että kulttuurihistoria kohtaa menneen ilman hierarkkista arvottamista, tarkoittaa itse asiassa sitä, että kulttuurihistoriallisesti katsottava lähestymistapa hyväksyy kaikki elämaailman osa-alueet tutkimuskohteiksi. Se ei siis lähtökohtaisesti sulje mitään historian ilmiötä tarkastelunsa ulkopuolelle. Tässä mielessä se kohtaa maailman ilman arvottamista. Mutta tämä periaate ei voi ulottua yksittäiseen, konkreettiseen tutkimukseen. Jo tutkimusaiheen valinta merkitsee kannanottoa. Ottaessaan kohteekseen jonkin menneisyyden ilmiön tutkija joko antaa tälle ilmiölle lisäarvoa tai vastaavasti ottaa tätä arvoa pois. Vaikka tutkija ei tuomitsisikaan menneisyyden ihmisten toimintaa suorasanaisesti, vaikuttaa se tapa, jolla heistä kerrotaan aina arvottavasti. Kun esimerkiksi muodostetaan kokonaistulkintaa henkilöstä liittämällä häneen ominaisuuksia, tuomalla hänen tiettyjä tekojansa esiin ja jättämällä toisia pois, nostetaan tai lasketaan henkilön arvoa nykylukijan silmissä. Kaikki nämä valinnat ovat historioitsijan itsensä tekemiä eikä jotakin, joka nousisi lähteistä esiin sellaisenaan. Vaikka historiallisiin henkilöihin suhtaudutaan lähtökohtaisesti tasa-arvoisesti, ei se tarkoita, etteikö heille voitaisi antaa ”tuomiota” heidän tekojensa vaikutusten pohjalta. Kokonaisvaltaisuudesta seuraa vastuu ja näistä molemmista yhdessä arvottaminen.

Arvot määrittävät historioitsijan tutkimusaiheen ja -näkökulman valintaa. Lisäksi ne määrittävät sitä tulkintaa, jonka tutkija lopulta tekee. Hän valikoi menneisyyden lähdeaineistosta oman lähestymistapansa kannalta oleellisena pitämänsä. Tutkija myös lukee lähteitä ”arvosilmälaseilla”; hän näkee niissä myös sellaisia asioita, joita odottaa ja toivoo näkevänsä. Uskomukset ja arvot ovat osa tutkimusta ohjaavaa esiyymmärrystä. Tätä voisi pitää huolestuttavana, ellei ymmärtäisi, että ei ole mitään syytä nähdä arvojen vaikutusta pelkästään tai lainkaan negatiivisena. Kyse on ennemminkin siitä, mitä nämä arvot ovat.

Viitteet

- ¹ Ks. *Arvot, tiede, taide*. Toim. Arto Haapala. Valtion painatuskeskus, Helsinki 1990; *Tiede ja etiikka*. Toim. Paavo Löppönen, Pirjo H. Mäkelä ja Keijo Paunio. WSOY, Juva 1991; *Tutkijan eettiset valinnat*. Toim. Sakari Karjalainen, Veikko Launis, Risto Pelkonen ja Juhani Pietarinen. Yliopistokustannus, Tampere 2002.
- ² Keskustelu tieteentekijöiden etiikasta on käsitteellisesti hieman harhaanjohtavaa, sillä itse asiassa tässä keskustelussa on tarkoitus pohtia tieteentekijöiden moraalialia, ei etiikkaa, joka on moraalialia tutkiva filosofian muoto. Läheskään aina ei etiikan ja moraalin käsitteiden erottelu ole tarpeellista, ja sen voi jättää tekemättä silloin, kun sekaannuksen vaaraa ei ole. Pietarinen, Juhani & Launis, Veikko: ”Etiikan luonne ja alueet.” *Tutkijan eettiset valinnat*. Toim. Sakari Karjalainen, Veikko Launis, Risto Pelkonen ja Juhani Pietarinen. Yliopistokustannus, Tampere 2002, 42–57.
- ³ Kalela, Jorma: ”Tutkijan vapaus historiantutkimuksessa.” *Tutkijan eettiset valinnat*. Toim. Sakari Karjalainen, Veikko Launis, Risto Pelkonen ja Juhani Pietarinen. Yliopistokustannus, Tampere 2002, 177–194.
- ⁴ Immonen, Kari: ”Uusi kulttuurihistoria.” *Kulttuurihistoria – Jobdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki. SKS, Helsinki 2001.
- ⁵ Niiniluoto, Ilkka: ”Tiedeinstituutio ja tutkijan eettiset valinnat.” *Tiede ja etiikka*. Toim. Paavo Löppönen, Pirjo H. Mäkelä ja Keijo Paunio. WSOY, Helsinki 1991, 39–45.
- ⁶ Niiniluoto, Ilkka: *Järki, arvot, välineet. Kulttuurifilosofisia esseitä*. Otava, Helsinki 1994, 57–59. Niiniluoto käyttää arvojen profiilista nimeä arvojärjestelmä, mutta samansuuntainen ja parempi metafora on mielestäni Chris Lorenzin käyttämä nimitys arvohorisontti. Tästä ks. Lorenz, Chris: *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*. Böhlau-Verlag, Köln 1997, 384.
- ⁷ Niiniluoto 1994, 187–189.
- ⁸ Kuhn on vaikutusvaltaisen teoksensa *Tieteellisten vallankumousten rakenne* (1962) myöhempien painosten yhteydessä ehdottanut termin ”paradigma” korvaamista käsitteellä ”tutkimusalakohtainen matriisi”; ”tutkimusalakohtainen”, koska se viittaa tietyn opin harjoittajien yhteiseen omaisuuteen, ja ”matriisi”, koska se koostuu erilaisista järjestäytyneistä alkiosta, joista kukin edellyttää täsmennyksiä. Yksi laji näistä alkiosta ovat arvot. Ks. Kuhn, Thomas S.: *Tieteellisten vallankumousten rakenne*. Suom. Kimmo Pietilä. Art House, Helsinki 1994, 192–194.
- ⁹ *Ibid.*, 185.
- ¹⁰ *Ibid.*, passim.
- ¹¹ Häyry, Heta & Häyry, Matti: ”Arvot ja niiden arviointi.” *Arvot, hyveet ja tieto*. Toim. Pekka Elo & Hannu Simula. Painatuskeskus, Helsinki 1995, 42–43; ks. myös Ahlman, Erik: *Kulttuurin perustekijöitä. Kulttuurifilosofisia tarkasteluja*. Gummerus, Jyväskylä 1976, 19–28.
- ¹² Virtanen, Keijo: ”Kulttuurihistoria tutkimuksen ja opetuksen haasteena.” *Kes-*

- kusteluja professorin kanssa.* Toim. Totti Tuhkanen, Elisa Pispala ja Keijo Virtanen. Turun yliopiston historian laitoksen julkaisuja n:o 28, Turku 1993, 35.
- ¹³ Lorenz 1997, 384–387.
- ¹⁴ *Ibid.*, 377–378.
- ¹⁵ Summa, Hilikka: ”Retoriikka ja argumentaatioanalyysi yhteiskuntatutkimuksessa.” *Laadullisen tutkimuksen risteysasemalla.* Toim. Jaakko Leskinen. Helsinki 1995, 74–84. Artikkelit toimii hyvänä johdatuksena ns. uuden retoriikan ajatteluun.
- ¹⁶ *Ibid.*, 70–71.
- ¹⁷ Immonen 2001, 24; Historian läsnäolon problematiikasta ks. Immonen, Kari: *Historian läsnäolo.* Turun yliopisto 1996, passim.
- ¹⁸ Immonen 2001, 24.
- ¹⁹ *Ibid.*, 25.
- ²⁰ *Ibid.*, 23.
- ²¹ Käyttämäni itseisarvojen käsitteellistäminen sekä jaottelu eivät suoranaisesti seuraa kenenkään arvofilosofin jäsentelyä, mutta ne kyllä kiinnittyvät 1800-luvun saksalaiseen idealismiin. Esimerkiksi Niiniluoto seuraa omassa analyysissään Erik Ahlmanin jo 1930-luvulla tekemää itseisarvojen jaottelua, joka pohjaa juuri em. idealismiin. Ahlmanin jaottelu ei kaikilta osiltaan ole enää tyydyttävä, eikä se ota huomioon sitä mahdollisuutta, että myös itseisarvot saattavat tilanteesta ja arvohorisontista riippuen muuttua välineiksi toisille itseisarvoille. Arvojen jaottelusta ks. Niiniluoto 1994, 187–189; Ahlman 1976, passim.
- ²² Immonen, Kari: ”Mennyt nykyisyytenä.” *Metodikirja. Näkökulmia kulttuurihistorian tutkimukseen.* Toim. Marjo Kaartinen, Katriina Mäkinen, Leena Rossi ja Totti Tuhkanen. Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus 1993, 31–32.
- ²³ Immonen 2001, 17.
- ²⁴ Litzen, Veikko: ”Kulttuurihistoria on kokonaisvaltaisuutta korostava historia.” *Mitä kulttuurihistoria on?* Toim. Kari Immonen. Turun yliopiston historian laitos 1981, 17.
- ²⁵ Immonen 2001, 25.
- ²⁶ Kolbe, Laura: ”Eurooppalainen Suomi – kulttuuristen kertomusten maa.” *Suomen kulttuurihistoriaa 1. Taivas ja maa.* Toim. Tuomas M. S. Lehtonen ja Timo Joutsivuo. Tammi, Helsinki 2002, 18.
- ²⁷ *Ibid.*, 18–24.
- ²⁸ Virtanen, Keijo: *Kulttuurihistoria – tie kokonaisvaltaiseen historiaan.* Turun yliopiston julkaisuja n:o C60, Turku 1987, 114.
- ²⁹ Immonen 2001, 19.
- ³⁰ Kalela, Jorma: ”Onko historian aika mennyt sijoiltaan? ”Moderni”/”post-moderni”-keskustelun merkitys historiantutkimukselle.” *Historiallinen Aika-kausikirja* 1/1990, 39–55.
- ³¹ Immonen 2001, 23–25.
- ³² Virtanen 1987, 32.

- ³³ Löfström, Jan: ”Seksuaalisuus, poikkeavuus ja historian tutkimus.” *Historiallinen Aikakauskirja* 4/1990, 327.
- ³⁴ Immonen 2001, 19.
- ³⁵ Ibid., 25.
- ³⁶ Ollila, Anne: ”Mitä mikrohistoria on?” *Suomalaisten kulttuurihistoriaa*. Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus 1998, 53.
- ³⁷ Perelman, Chaïm: *Retoriikan valtakunta*. Suom. Leevi Lehto. Vastapaino, Tampere 1996, 33–38.
- ³⁸ Ks. Immonen 2001, 22–23.
- ³⁹ Aronsson, Peter: ”En lomhörd dialog? Den historievetenskapliga debatten på 1990-talet.” *Historisk tidskrift* 1/1998, 56.
- ⁴⁰ LaCapra, Dominick: *History and Criticism*. Cornell UP 1985, 46.
- ⁴¹ Immonen 2001, 23.
- ⁴² Kovala, Urpo: ”Konteksti – ongelma vai ratkaisu?” *Otteita kulttuurista. Kirjoituksia nykyajasta, tutkimuksesta ja elämäkerrallisuudesta*. Toim. Maaria Linko, Tuija Saresma ja Erkki Vainikkala. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja n:o 65, Jyväskylän yliopisto 2000, 87–88.
- ⁴³ Appleby, Joyce & Hunt, Lynn & Jacob, Margaret: *Telling the Truth About History*. W.W. Norton, New York 1995, 63.
- ⁴⁴ White, Hayden: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Johns Hopkins UP, Baltimore 1987, 147.
- ⁴⁵ Litzen, Veikko: *Keskiajan kulttuurihistoria*. Gaudeamus, Helsinki 1994, 10.
- ⁴⁶ Tommila, Päiviö: *Suomen historian kirjoitus. Tutkimuksen historia*. WSOY, Helsinki 1989, 212.
- ⁴⁷ Vastaava muutos on huomattavissa kulttuurihistorian oppiaineen ”naapuri-tieteen”, Turun yliopiston poliittisen historian professorin Jorma Kalelan ajattelussa, jossa oikeudenmukaisuuden korostaminen on nykyään ehkä vielä enemmän painottunutta kuin Immosella. Ks. Kalela, Jorma: *Historian tutkimusprosessi. Metodinen opas oman ajan historiaa tutkiville*. Gaudeamus, Helsinki 1972; Kalela, Jorma: *Historiantutkimus ja historia*. Gaudeamus, Helsinki 2000.
- ⁴⁸ Immonen 2001, 24.
- ⁴⁹ Perelman, Chaïm: *The New Rhetoric and the Humanities*. D. Reidel, Dordrecht 1979, passim.
- ⁵⁰ Perelman 1996, 33–38.
- ⁵¹ Oksala, Teivas: ”Mitä ovat klassinen, klassikko, klassismi ja klassinen humanismi?” *Kivettyneet ihanteet? Klassismin nousu maailmansotien välisessä Euroopassa*. Toim. Marjo Härmänmaa ja Timo Vihavainen. Atena, Jyväskylä 2000, 17.
- ⁵² Virtanen 1993, 37.
- ⁵³ Pietarinen & Launis 2002, 43–50; kts. myös Ahlman 1976, 19–28.
- ⁵⁴ Immonen 2001, 24.
- ⁵⁵ Immonen 1993, 32.

⁵⁶ Perelman 1996, 42–45.

⁵⁷ Virtanen 1987, 42.

⁵⁸ Ks. esim. Virtanen 1993, 13.

⁵⁹ Immonen 2001, 23–24.

⁶⁰ Ibid., 25.

⁶¹ Perelman 1996, 33–38.

KRITIIKIN MAHDOLLISUUS

Voiko historiantutkimus olla poliittista?

Pirkka Leino

Historiankirjoituksen traditiossa ja myös kulttuurihistoriassa, jonka piirissä käsitykseni etupäässä ovat muodostuneet, elää edelleen ajatus historiasta menneisyyteen suuntautuvana toimintana, jossa pyrkimykseenä on ”tehdä oikeutta” menneelle. Esimerkiksi kulttuurihistorialle keskeisen hermeneutiikan kautta on vallitsevaksi noussut ajatus, jonka mukaan meillä on mahdollisuus tulla tietoisiksi historiallisesti muodostuneista ennakkokäsityksistämme ja ainakin osin puhdistautua niistä sekä välttää omien käsityksiemme projisoiminen menneisyydessä oleviin tutkimuskohteisiin. Tämä kaikki muodostaa tietysti historiantutkimuksen kannalta hyvän suunnan, mutta väitän, että tässä prosessissa olemme kyseisen perusajatuksen suhteen hieman nurinkurisestikin kadottaneet edellytyksemme käyttää historiallista tietoa nykykokemuksemme kriittiseen tarkasteluun.

Vaikka historiantutkimuksen piiristä on jo aikaa sitten karkotettu ajatukset, joiden mukaan historiantutkimus voisi olla lähtökohtaisesti objektiivista tai jopa menneisyyden täydellistä rekonstruointia, on määrävänä nähdäkseni edelleen pyrkimys olla ”mahdollisimman objektiivinen”. Juuri objektiivisuuden ajatus ja keskittyminen merkitysten tulkintoihin on jotakin, joka helposti johtaa Roland Barthesin kuvaile-

maan historiaan liittyvään objektiivisuuden ongelmaan: kerrotaan se, mikä on ollut (tai olisi voinut olla) – ei sitä, mikä ei ole ollut tai ei ole ollut varmaa.¹ Historiaan tieteenalana liittyy myös muita objektiivisuusongelmia. Ensinnäkin, esimerkiksi lause ”historia ei ole oikeusistuin” voi helposti muodostua käsitykseksi, jonka mukaan historiallisen tiedon subjektiivinen tai kriittinen käyttö ei lähtökohtaisesti ole tieteellisen historiantutkimuksen tehtävä.

Toiseksi on muistettava suomalaisen tiedeyhteisön sekä eräänlaisen asiantuntija- tai virkamieskulttuurin erityispiirteet. Suomalainen tiede ei koskaan ole ollut siinä mielessä poliittista kuin esimerkiksi brittiläinen kulttuurintutkimus tai vaikkapa Ranskassa, jossa tutkimusta on aina määrittänyt osaltaan myös sen yhteiskunnallis-poliittinen käyttö. Ranskassa on jo pitkään ollut vallalla eräänlaisten akateemisten media-intellektuellien perinne, jossa poliittinen kannanotto on ajatusmalleille ratkaiseva, eräänlainen käytännön koetilanne.²

Kolmanneksi on muistettava historiantutkimukselle perinteinen vierastus nykyaikaa ja sen tutkimusta kohtaan. Lienee turhaa mainita G. F. W. Hegelin kuuluisaa ajatusta Minervan pöllöstä, joka nousee siviiliseen vasta historian iltahämärässä. Kulttuurihistorialle paljon lähempi Hans-Georg Gadamer on myös selkeästi samaa mieltä ajallisen välimatkan merkityksestä historiantutkimuksessa:

Jokainen tietää, ettemme kykene luotettavasti arvostelemaan, 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.³

Gadamer sanoo varsin suoraan hermeneutiikkaansa liittyvän perusajatuksen, jonka mukaan teosten tai historiallisten lähteiden todellinen hahmo pääsee näkyviin vasta, kun niitä voidaan tarkastella etäisyyden päästä omaa taustaansa vasten. Ajallisen etäisyyden avulla voidaan Gadamerin mukaan erottaa todet ennakkoluulot vääristä. Vaikka tämä merkitysten esiin seulominen on Gadamerin mukaan päättymätön prosessi ja horjuttaa naiivia historiallista objektivismia,⁴ on hermeneutiikassa kehässä tapahtuva oman itsen ja näkökulmien avautuminen usein alisteista historiallisen kohteen ”oikeamieliselle” tutkimukselle tai ”vää-

ränlaisista ennakkoluuloista” puhdistautumiselle ja historioitsijan kannalta usein ikään kuin tämän prosessin sivutuote.

Historiantutkimuksen ja kritiikin traditiot ovat yllättävän harvoin kohdanneet toisensa. Tarkoituksenani onkin käsitellä juuri tuota historiantutkimuksen ja kritiikin kohtaamisen mahdollisuutta. Haluan painottaa sitä, että esimerkiksi hermeneuttinen metodi historiantutkimuksessa ei itsessään ole arvosteluni kohteena. Lähdän siitä olettamuksesta, että tapa jolla sitä sovelletaan yhdistettynä historiantutkimuksen perinteeseen ei parhaalla mahdollisella tavalla palvele historiantutkimuksen mahdollisuuksia, tässä ja nyt olemisemme – todellisuutemme ja siihen sisältyvien mahdollisuuksien – kriittistä tarkastelutapaa. Laajemmin ajateltuna tavoitteeksi voisi kuvata akateemisen tradition pohjalta muodostuneen historiallisen ymmärryksen tuomista vuoropuheluun aikakautensa historiallisen tilanteen kanssa.

Käsittelen tässä artikkelissani laajemmin neljän tunnetun filosofin ajatuksia ja pyrin hahmottelemaan niiden pohjalta ajatustani siitä, miksi historiantutkimuksen tulisi olla – tai oikeastaan miksi se on – lähtökohtaisesti kriittistä tai poliittista. Tämä kriittisyys tai poliittisuus on lähellä sitä, mitä Michel Foucault (1926–1984) kutsuu nykyhetken ontologiaksi ja joka mielestäni myös yhdistää kyseisiä ajattelijoita. Siihen liittyy oleellisesti toiseuden ja eron sekä näiden perusteiden kysyminen tavalla, joka mahdollistaa ja luo suuntaviivoja uudenlaisen, oman aikamme kulttuurihistorian tutkimukselle.

Michel Foucault, hermeneutiikka ja nykyhetken ontologia

Voidaan sanoa, että modernin kritiikin juuret ovat valistuksen traditiossa ja siihen liittyvässä järjen käsitteessä, joka sisälsi vapautumisen konventioista, jotka eivät läpäise järjen kriteereitä.⁵ Suhde valistuksen ajattelijoihin ja ajatuksiin vapautumisesta on usein varsin keskeistä kriittisen ajattelun edustajien piirissä. Michel Foucault on kirjoittanut valistukseen liittyen, kuinka Immanuel Kantin (1724–1804) jälkeen on muodostunut kaksi suurta kritiikin perinnettä. Toinen näistä vaatii tiedon mahdollisuuden ehtojen selvittämistä ja on eräänlaista totuuden analytiikkaa.⁶ Toinen kritiikin perinne puolestaan esittää Foucault'n

mukaan seuraavanlaisia kysymyksiä: ”Mikä on oma ajankohtamme? Mikä on nyt mahdollinen kokemusten alue? Kyse ei tässä ole totuuden analytiikasta, vaan siitä, mitä voitaisiin kutsua nykyhetken ontologiaksi, oman itsemme ontologiaksi.”⁷ Foucault mainitsee samassa yhteydessä tämän jälkimmäisen tradition ja myös oman ajattelunsa perustaksi muiden muassa Hegelin, Friedrich Nietzschen, Max Weberin ja Frankfurtin koulukunnan. Näin Foucault kiinnittyy voimakkaasti traditioon, jolle ominaista on juuri vallan kritiikki.

Katson, että Foucault on oikeassa ja mainitsee tärkeän alueen kysymällä niitä kokemuksia, jotka maailmamme tässä ja nyt mahdollistaa. Juuri mahdollisuus oman aikakautemme kriittiseen tarkasteluun tutkimuskohteen kautta, Foucault’n termiä käyttäen ”nykyhetken ontologia”, tarkoittaa tutkimusprosessissa tutkijan astumista keskiöön tavalla, joka kyseenalaistaa historiallisen distanssin mahdollisuuden.

Toinen tärkeä ajatus nousee esille Foucault’n käsitellessä eri yhteydessä vielä suuremmin juuri historiantutkimuksen tavoitteita. Artikkelissa ”Nietzsche, genealogia, historia” Foucault kirjoittaa uudenlaisesta, ”tehokkaasta historiasta”, jossa ajatus tasaisesti rakentuvasta historiallisesta jatkumosta ja tiedon uudelleenlöytämisestä perustavanlaatuisesti kyseenalaistetaan. Tehokas historia suuntaa Foucault’n mukaan katseensa siihen, mikä on lähinnä, ja poikkeaa historioitsijoiden perinteisestä lähtökohdasta ottaa tutkimuksen kohteeksi ”lupaavan etäisyyden” päässä olevia aiheita.⁸ Näin keskiöön nousevat oma aikamme ja sen erityispiirteet. Foucault’n ajattelussa murrokset, konfliktit ja historian katkokset paljastavat niitä eroja, jotka ovat historiallisten merkitysten taustalla. Tämä murraksien ja katkokkien korostus esittäytyy nähdäkseni selkeänä poikkeamana perinteisestä hermeneutiikasta, jossa tulkinnan tehtävänä on ylittää se, mikä tekstissä on vieraannuttavaa ja käsittämätöntä.⁹

Myös Terry Eagleton huomauttaa, kuinka hermeneuttinen tutkimustapa pyrkii yleensä keskittymään juuri menneisyyden teoksiin. Lisäksi hän toteaa, kuinka hermeneuttisessa ajattelussa on se vaara, että siinä sivuutetaan teosten hajanainen, epätäydellinen ja sisäisesti ristiriitainen luonne.¹⁰ Hermeneutiikka voi kuitenkin mielestäni edelleen toimia pohjana, kun pyritään hahmottelemaan tapoja tehdä historiantutkimusta, mutta sitä on täydennettävä Foucault’n kaltaisella

ajattelulla, joka mahdollistaa nykyhetken ontologian harjoittamisen historiantutkimuksen muodossa. Tämä johtaa väistämättä hermeneuttisen lähtökohdan ja tutkijan ennakkoluulojen analysoinnin uudelleenpuntaointiin. Historioitsijan on ikään kuin avattava itsensä ja mahdollistettava oman aikakautensa ja siihen liittyvien valtasuhteiden sekä niihin kohdistuvan kritiikin näkyminen myös itse tutkimuksessa. Tutkimus, joka suuntaa katseensa lähellä olevaan ja etsii eroja sekä valtasuhteita, on kriittistä ja poliittista. Se myös tunnistaa oman yhteiskuntaan ja nykyyhetkeen kiinnittyvän luonteensa.

Gianni Vattimo on pyrkinyt kehittämään hermeneuttista ajattelua juuri mainitsemaani suuntaan. Jussi Vähämäki tulkitsee Vattimon kirjoituksen ”Rationaalisuuden rekonstruktio” perusajatusta siten, että hermeneuttisen ajattelun ja sen edustamien käsitysten saavuttama määräävä asema ihmistieteissä on saanut aikaan hermeneuttisen ajattelun hampaattomuuden, ja samalla sen argumentatiivinen ja kriittinen luonne on katoamassa.¹¹ Kyseisessä kirjoituksessaan Vattimo mainitseekin, kuinka hermeneuttinen ajattelu voisi lähestyä Foucault’ta ja sitä, mitä tämä kutsuu aktuaalisen ontologiaksi.¹² Vattimo kokee ongelmalliseksi myös sen, että hermeneutiikka on usein noussut varsin määräävään asemaan:

Aikaisemmin suuri enemmistö kirjallisia ja filosofisia keskusteluja joutui vastaamaan marxismin ja strukturalismin haasteeseen, usein välttämättä edes hyväksymättä mitään niiden periaatteista. Nykyään hermeneutiikalla on vastaava keskeinen asema.¹³

Mielestäni ei ole liian rohkeaa todeta tämän kaltaisen tilanteen nousseen esiin myös historiatieteiden piirissä. Esimerkiksi kulttuurihistorian metodi määritellään usein juuri hermeneuttiseksi¹⁴, vaikka lienee oikeutettua sanoa, että hermeneuttinen ajattelu on ennemminkin eräänlainen perustavanlaatuinen tapa ymmärtää suhteemme historiaan ja sen tarjoamiin lähteisiin luovana tulkitsemisena kuin konkreettinen tutkimuksen metodi. Kulttuurihistorian professori Kari Immonen onkin pyrkinyt yhdistämään hermeneutiikkaa ja Foucault’n ajattelua esimerkiksi rinnastaen kulttuurisen syvärakenteen – Foucault’n termiä käyttäen tiedon arkeologian – ja kulttuurihistorian käsitteet toisiinsa.¹⁵

Vattimo siis näkee yhteyksiä edustamansa hermeneutiikan ja Foucault’n ajatusten välillä, mutta vastaamatta on keskeinen kysymys.

Mikä on Vattimon ajattelun kriittinen elementti, onko hänen mukaansa mahdollista käyttää historiallista tietoa vallitsevan todellisuuden tarkasteluun? Kirjoituksessaan ”Ihmistieteet ja kommunikaatioyhteiskunta” Vattimo näkee positiivisena ihmistieteissä vallitsevan dogmatismien vähenemisen ja eräänlaisen tarinaluonteen nousun.¹⁶ Vattimo katsoo, että hermeneuttinen logiikka muodostaa pohjan nykypäivän kriittiselle tarkastelutavalle, ja juuri kertomusten moninaisen luonteen täsmentäminen nousee tärkeäksi: ”Voimme panna ne [kertomusten moninaiset luonteet] toimimaan aineksena, joka vapauttaa monologisten kertomusten ja myytin dogmaattisten järjestelmien jäykkyydestä.”¹⁷ Vattimo haluaa korostaa ihmistieteiden tutkimukselle ominaista jatkuvaa uudelleentulkintaa ja subjektiivisuutta ja näkee tässä mahdollisuuden purkaa erilaisia aiempiin tulkintoihin piiloutuvia ideologioita. Subjektiivisuuden tiedostaminen tarkoittaa myös olemassa olevien tulkintojen tarinaluonteen ymmärtämistä, jolloin ne eivät voi enää esiintyä ”luontona”. Tarinaluonteen ymmärtäminen on siis ymmärrystä siitä, ettei tutkimuksessa pyrkimyksenä voi olla täydellinen objektiivisuus tai läpinäkyvyys vaan juuri olemassa olevien tulkintojen ja ideologioiden kyseenalaistaminen.

Theodor Adornon negatiivinen dialektiikka ja immanentin kritiikin ajatus

Theodor Adornolle (1903–1967) ja koko Frankfurtin koulukunnalle oli ominaista valistuksen periaatteiden voimakas kyseenalaistaminen, johon liittyi ajatus valistuksesta ja järjestä yhteiskunnallisen vallankäytön ja epäoikeudenmukaisuuden välineenä.¹⁸ Adornon ajattelu oli usein varsin kanta-aottavaa, ideologioita ja niiden perusteita kyseenalaistavaa. Adornon tuotantoa on myöhemmin problematisoitu ja kyseenalaistettu hyvin voimakkaasti esimerkiksi hänen massakulttuurikritiikistään ja vetäytymisestäään diskursiivisen ajattelun rajojen ulkopuolelle. Menevämmä syvemmälle Adornon ajattelua koskeviin ongelmiin katson, että siinä on elementtejä, jotka ovat käyttökelpoisia juuri kysymykseeni liittyen – siihen, miten kritiikki ja historian tutkimus on mahdollista yhdistää.

Adorno käytti usein dialektiikan kritiikistään nimitystä ”negatiivinen dialektiikka”, jolla hän pyrki tekemään selvän eron Hegelin edustamaan dialektiseen ajattelutapaan. Tulkinnan idea ei Adornon mukaan edellytä, että olisi olemassa jokin ilmiöiden takana oleva maailma tai ideaali, joka olisi paljastettavissa ilmenevän maailman analyysin avulla. Myös ontologian ja historian suhde problematisoituu tätä kautta Adornon ajattelussa.¹⁹ Adornon mukaan dialektiikka pyrki vastakohtaisuuksien kumoamiseen ja samalla säilyttämiseen prosessissa, jossa tavoitteena on absoluuttinen identtisyys. Adornon negatiivinen dialektiikka taas vaalii identtisen ja ei-identtisen ei-identtisyyttä – vierautta, toiseutta ja erilaisuutta.²⁰

Adornon negatiiviseen dialektiikkaan sisältyy väistämättä varsin kriittinen ajatus, jossa ei kuitenkaan esitetä utooppista vastakuvaa vallitsevalle vaan ”jonkin toisen työstämistä esiin ilman että tiedettäisiin varmasti mitä tästä toisesta lopulta tulee.”²¹ Kritiikki on siis immanenttia. Adornoa lainaten: ”Se asettaa vastakkain sen, miten asia on ja sen, miten se voisi olla; tai sen, miten se on ja sen, mitä se väittää olevansa.”²² Hänen mukaansa siis historiallisen tiedon avulla on mahdollista kysyä jotakin, jota ei vielä ole kunnioittaen sitä sen omassa erityisyydessä. Tätä Adornon ajatusta voidaan tietysti kritisoida sen eräänlaisesta myytisestä tai maagisesta elementistä, jossa huomio kiinnittyy johonkin kokonaan toiseen, vielä määrittelemättömään.²³

Adornon ajattelussa voidaan havaita selkeä pyrkimys nostaa esiin aiheita juuri vallitsevasta yhteiskunnallisesta ja ajatuksellisesta tilasta. Immanentin analyysin kautta Adorno pyrkii pureutumaan vallitsevien mielipiteiden paikkansapitävyyteen ja -pitämättömyyteen, kuitenkin niin ettei mielipidettä ja objektiivisesti pätevää aseteta abstraktisti vastakkain ja tuomita ”platonisella ylemmyydellä”.²⁴ Adornon omissa tutkimuksissa juuri nykyhetki ja siihen liittyvä barbaarisuus, joka ilmeni esimerkiksi massakulttuurin toimintatavoissa tai antisemitismissä, ovat keskeisimpiä elementtejä. Aiemmin mainitussa vastakkainasettelussa, jossa vuoropuheluun pyritään saattamaan ”miten asia on ja se, miten se voisi olla”, juuri historia ja Adornon tapauksessa varsin pessimistinen kuva siitä muodostavat pohjaa jonkin toisen kysymiselle ja esiin astumiselle, immanentille kritiikille. Adornon selkeä anti on tavassa nähdä tutkimuksen merkitys johonkin ennalta määrittelemättömään suuntau-

tuvana. Tutkimuksen fokus on pyrkimyksessä löytää ja tuoda esiin niitä mekanismeja, jotka ovat usein näkymättömissä nykyaikana vaikuttavien valtarakenteiden taustalla.

Tätä kautta Adorno voidaankin kiinnittää aiemmin käsiteltyjen ajattelijoiden lailla siihen traditioon, jolle ominaista on valistuksen tradition kriittinen tulkinta. Tarkoitus on historian kautta valoittaa nykyaikana mahdollisten kokemusten aluetta ja sen ehtoja. Tätä voidaan kuvata Foucault'n termillä ”nykyhetken ontologia”, kuten esimerkiksi Ilona Reiners Adornoa tulkitessaan tekee.²⁵ Adornoa lukiessa tulisi muistaa tekstien syntyajankohta, jolloin niissä esiintyvä konkreettinen, omaan aikaansa liittyvä kritiikki on toissijaista suhteessa perusajatukseen, jonka mukaan tärkeäksi nousee yhteiskunnallisten valtarakenteiden kriittinen tarkastelu.²⁶ Martin Jay kuvaakin Adornon lukemista kokemuksena, jossa kieltäydytään helpoista johdonmukaisuuksista:

Se tuottaa oivalluksen siitä, että kokemus on avoin suhde ennakoimattomaan kaikkine vaaroinen ja esteinen. Kokemus ei ole turvasatama historiasta, vaan muistutus kohtaamisista toiseuden ja uuden kanssa. Nämä kohtaamiset odottavat niitä, jotka ovat kaikesta huolimatta valmiita lähtemään matkaan.²⁷

Historiantutkimus, oikeus ja oikeudenmukaisuus

Jos historiantutkimuksen objektiivisuuden ja historiallisen distanssin ajatukset kyseenalaistetaan, on mielestäni syytä syventää kysymystä siitä, miten historia voisi toimia yhteiskunnallisia valtarakenteita purkavana ja mikä on historioitsijan asema tulkitsijana tässä prosessissa. Yritän seuraavaksi hahmotella, miten dekonstruktion käsitteestään tunnetun Jacques Derridan ajatuksia voisi käyttää kysyttäessä historiantutkimuksen yhteiskunnallista tai poliittista luonnetta sekä siihen liittyvää pyrkimystä oikeudenmukaisuuteen. Derridaa voi tosin arvostella esimerkiksi siitä, että hän suhtautuu varovaisesti historian käsitteeseen kriittiseen ajatteluun ja esimerkiksi Karl Marxiin.²⁸ Derridaa on myös nimenomaisesti angloamerikkalaisen tradition sovelluksien kautta opittu pitämään jopa nihilistisenä ja epäyhteiskunnallisena ajat-

telijana.²⁹ Derridan ajattelussa on kuitenkin toinen puoli, jossa hän jättää sängen avoimeksi mahdollisuuden tulkita dekonstruktio myös yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden välineenä.

Ei ole sattuma, että usein historiantutkijan suhteesta menneisyyteen käytetään termejä ”tehdä oikeutta” ja ”oikeudenmukaisuus”. Esimerkiksi Gadamer nostaa oikeudellisen tulkinnan kaiken tulkitsemisen malliksi. Gadamerin mukaan juridinen tulkitseminen ei käsitteellisesti eroa muista tulkitsemistilanteista ihmistieteissä vaan päinvastoin se toimii esimerkkinä siitä, kuinka soveltaminen kuuluu tulkinnan luonteeseen.³⁰ Lain juridisen merkityksen ymmärtäminen osoittaa, kuinka vaikkapa oikeushistorioitsijalla ja tuomarilla on sama velvoite ”oikeaan” tulkintaan, ajatukseen oikeudenmukaisuudesta.³¹ Tämän esimerkin rohkaisemana pyrinkin hahmottelemaan, mitä Derridan ajatukset oikeudesta ja oikeudenmukaisuudesta voisivat tarjota historiantutkimukselle ja sen ”poliittiselle ulottuvuudelle”.

Derridan mukaan historiallisen ja tulkitsevan muistin tehtävä on dekonstruktion keskiössä, sillä historia, alkuperä ja mieli ovat jotakin, jotka välittyvät meille perinteessä. Oikeudenmukaisuus on jotakin, joka toisaalta pyrkii universaaliuteen mutta kohdistuu yksilöön. Näin ollen oikeudenmukaisuuden koneiston alkuperä ja perusta on herkeämättä kyseenalaistettava – Derridan sanoin on ”kysyttävä hengästymiseen saakka”.³² Oikeudenmukaisuuteen liittyy oleellisesti myös ajatus sen jatkuvasta täydentämisestä, joka tulee annettujen määritelmien tuolta puolen. Tuomarina olemisesta eli oikeuden harjoittamisesta Derrida toteaa, että oikeudessa jokainen tapaus on toisesta poikkeava ja vaatii ainutkertaisen tulkinnan, jota säännöt eivät voi taata ehdottomasti. Derrida kirjoittaa:

– – hänen [tuomarin] on uudelleen säätävän tulkinta-aktin kautta omaksuttava ja hyväksyttävä ratkaisu sekä vahvistettava sen arvo, ikään kuin lakia ei olisi etukäteen olemassa vaan tuomari keksisi sen uudelleen tapaus tapaukselta. Oikeudenmukaisuuden harjoittaminen oikeutena voi olla oikeudenmukaista vain, jos kyse on niin sanoakseni ”tuoreesta päätöksestä”.³³

Oikeudenmukaisuus on Derridan mukaan jotakin, josta on aina sanottava ”voi olla”. Hänen mukaansa oikeudenmukaisuutta absoluuttisena

toiseuden kokemuksen ei voida esittää, mutta silti se on tapahtuman mahdollisuus ja historian ehto.³⁴

On tärkeää huomata, että Derridan mukaan sääntöjen sitovuus ei ole loogista pakottavuutta. Oikeudenmukaisuuden ajatus kyllä välittyy meille perinteestä, mutta se luodaan aina uudelleen kun sitä sovelletaan. Oikeudenmukaisuuteen liittyy siis tapauskohtaisuus – oikeuden harjoittaminen on aina tilanne, jossa oikeudenmukaisuuden ajatus määritellään uudelleen. On myös pidettävä mielessä, että oikeuden käyttö on valtaa: oikeudenmukaisuus toista kohtaan on aina jonkun ”toisen toisen” laiminlyöntiä.

Jos nyt palaamme ajatukseen historioitsijasta toimijana, jonka tehtävänä on tehdä oikeutta menneisyydelle – pyrkiä oikeudenmukaisuuteen –, voimme Derridaa mukaillen todeta, että tulkintaprosessimme ovat historiallisesti muotoutuneita. Historian tulkinta on tapauskohtaista ja tulkintamme uudistaa käsitystä ”historiallisesta oikeudenmukaisuudesta”. Ennen kaikkea tulkintamme on valtaa, joka kohdistuu tutkimuskohteemme lisäksi myös muihin huomiotta jääneisiin tutkimuskohteisiin. Derridan ajattelussa piilevä kriittisyys on juuri ajatuksessa tulkinnan performatiivisesta ja toisaalta normatiivisesta luonteesta. Tämän huomioonottaminen eli perinteen tunteminen ja kriittinen suhtautuminen ovat mahdollisuuksia vastata Derridan määrittelemään vaatimukseen oikeudenmukaisuuden lisäämisestä ja täydentämisestä. Tulkinta on aina vain tulkintaa ja se on avointa myöhemmille tulkintoille. Jokainen tulkinta edustaa kuitenkin omana hetkenämme aktualisoituvaa käsitystämme oikeudenmukaisuudesta.

Lienee perusteltua vastata nyt kysymykseen siitä, miten Derridan ajatukset oikeudesta ja oikeudenmukaisuudesta poikkeavat klassisesta hermeneutiikasta, esimerkiksi Gadamerin ajattelusta. Yhteinen ajatus on, että soveltaminen kuuluu kaikkeen tulkitsemiseen. Gadamerin ajattelussa on kuitenkin varsin vähän sijaa tulkintojen ristiriitaisuudelle ja valtarakenteille, jotka tulkintaan liittyvät. Jarkko Tontti kirjoittaa hermeneuttista filosofiaa käsittelevässä artikkelissaan oikeudesta seuraavasti:

Oikeudenkäynti on tulkintojen konflikti, jossa osapuolet kamppailevat voitosta, yrittävät esittää oman tulkintansa tilanteesta ja laista ja kumota kilpailevat tulkinnat. Mutta myös yleisemmin oikeudelli-

nen tulkitseminen on maailmaa muuttavaa, performatiivista toimintaa, jossa normatiivisuus ja voima näyttäytyvät.³⁵

Derridan mukaan tulkitsija tuo aina historiallisen asemansa lisäyksen tulkintatapahtumaan. Tulkittavan kohteen ja sen tradition sekä myöhempien tulkintojen vaikutus on dekonstruktion lähtökohta. Lukija tai tulkitsija ei kuitenkaan ole vain tulkittavan kohteen välittäjä, vaan tulkinta (tai dekonstruktio) luo uuden omaa historiallista tilannettaan heijastavan tulkinnan. Hermeneutiikassa taas ensisijaisena pyrkimyksenä on ymmärtää tutkimuskohdetta juuri siitä historiallisesta kontekstista käsin, jossa se on esitetty. Omasta historiallisuudestaan tietoisien tutkijan ainakin pitää *pyrkii* ylittämään se, mikä tekstissä on vieraannuttavaa ja käsittämätöntä.³⁶

Kriittinen historiantutkimus käytännössä

Ehkä hieman tarkoitushakuisestikin halusin Derridaa käsitellessäni osoittaa, kuinka historia ja sen tutkimus nimenomaan ovat eräänlainen oikeusistuin. Omat käsityksemme perinteestä ja tapa, jolla sitä tulkitsimme toisintavat käsitystämme oikeudenmukaisuudesta. Juuri silloin nousee keskeiseksi se, mitä käsittelemme ja mitä jätämme käsittelemättä. Voidaan ajatella, että ajatuksemme oikeudenmukaisuudesta on sen oikeudenmukaisuuden ajatuksen välittymistä meille tradition kautta, joka vallan avulla on jättänyt sivuun muut mahdolliset oikeudenmukaisuudet. Samalla tavoin me historiaa tutkivat olemme uusintamassa käsityksiä oikeudenmukaisuudesta – oikeasta ja väärästä tai hyvästä ja pahasta – usein omaan todellisuuteemme kohdistuvan kriittikkimme värittämänä ja omien intentioidemme ohjaamina. Tähän ajatukseen sisältyvät olennaisesti juuri kysymykset, jotka tekevät historiasta poliittista: Mitä tutkimme? Mitä jätämme kertomatta? Ja ennen kaikkea: miksi tutkimme?

Voidaan hyvällä syyllä todeta, kuinka esimerkiksi naishistoriantutkimus kertoo enemmän juuri tässä ja nyt elävistä pyrkimyksistä sukupuolten samanarvoisuuden kuin menneisyyteen sijoittuvista konkreettisista tutkimuskohteistaan. Tällä en suinkaan kohdista kritiikkiä

kyseiseen tutkimussuuntaukseen, pikemminkin päinvastoin. Näin esimerkiksi Luce Irigarayn hahmotelmat sukupuolieron etiikasta³⁷ toimivat juuri sellaisena jonkin toisen vielä hahmottumattoman (Irigarayn tapauksessa naiseuden) kysymisenä, joka ei vielä ole mutta joka voisi olla kuten Adorno sen meille esittää. Feministisellä tutkimuksella onkin usein varsin tietoisesti poliittinen luonne. Sen pyrkimyksenä ei ole ainoastaan tuottaa uutta tulkintaa vaan myös vastata vaatimukseen oikeudenmukaisuuden lisäämisestä ja täydentämisestä.

Historiantutkimuksen ”uusilla alueilla”, juuri naishistoriassa ja esimerkiksi populaarikulttuurin tutkimuksessa, toteutuvat Foucault’n ajatukset katseen suuntaamisesta siihen, mikä on meitä lähinnä. Historian diskursiivinen luonne ja ajatus kritiikistä nykyhetken ontologiana ovat useimmille historiantutkimuksen piirissä oleville tuttuja ajatuksia, mutta ne ovat konkretian tasolla usein yhtä etäisiä kuin hermeneuttinen tutkijan näkökulmien avautuminen ja tämän esille tuominen itse tutkimuksessa. Tutkimus tapahtuu silti aina maailmassa, niissä suhteissa ja vallan rakenteissa, joiden vaikutuspiiriin me väistämättä kuulumme. Jo itse tutkimuksemme ja tutkimusaiheemme sisältävät myös ajatuksen siitä, mitä katsomme oikeaksi tai oikeudenmukaiseksi.

Jean-Paul Sartren aikanaan esittämä ajatus kirjoittamisesta (ja myös kirjoittamatta jättämisestä) kannanottona, eräänlaisena paljastamistoimintana, joka kertoo maailman ei sellaisena kuin se on vaan sellaisena kuin sen mielestämme tulisi olla,³⁸ tuo hyvin esiin sen, miten kirjoittamisessa ja myös historiankirjoittamisessa on keskeisesti mukana myös muuttava, utooppinen elementti. Tämä on mielestäni eräänlainen potentiaali, joka usein jätetään hyödyntämättä. Historiantutkimuksella olisi paljon nykyistä konkreettisemmin mahdollisuus suunnata huomion omaan elämäämme vaikuttaviin valtarakenteisiin, tuoda esiin niiden tarinaluonne, kuten Vattimo asian ilmaisee.

Edward Said käyttää ajattelevan ihmisen vastuuta käsittelevässä kirjassaan tästä prosessista nimitystä ”totuuden puhuminen vallalle”. Said näkee intellektuellin tehtäväksi pyrkimyksen hajottaa ne stereotypiat ja pelkistetyt kategoriat, jotka rajoittavat ihmisten ajattelua ja keskinäistä kanssakäymistä.³⁹ Totuuden puhuminen vallalle on Saidin mukaan vaihtoehtojen huolellista puntaroimista, oikean valitsemista ja sen vii-

sasta esilletuomista siellä, missä se voi tehdä eniten hyvää ja saada aikaan oikeanlaisen muutoksen.⁴⁰

Useat nykyaikaa kriittisesti tarkastelevat ajattelijat ovat nostaneet maanpakolaisuuden ja toiseuden position mahdollisuudeksi ja paikaksi, josta käsin on mahdollista luoda uusia näkökulmia meitä lähellä oleviin asioihin. Tämä maanpakolaisuus voidaan usein ymmärtää hyvin konkreettisesti, mutta käyttäisin sitä tässä yhteydessä metaforana tarkoittamaan sitä, kuinka historiantutkimuksessa juuri historia tarjoaa tuollaisen position, mahdollisuuden totuuden puhumiseen vallalle. Historia ja sen tuntemus voi siis tarjota meille tuollaisen ”maanpakolaisuuden paikan”, josta käsin voimme tarkastella nykyaikaa ja myös paremmin ymmärtää niitä rakenteita, jotka meille mahdollisten kokemusten aluetta määrittävät. Historiantutkimus voi omalta osaltaan näitä rakenteita esille tuodessaan olla niitä muuttava, ”parantava tiede”, kuten Michel Foucault ajatusta kuvaa. Foucault pyrki tähän tavoitteeseen tarkastelemalla esimerkiksi ruumiiseen, seksuaalisuuteen ja rangaistusjärjestelmiin liittyviä vallan verkostoja ja ilmenemistapoja. Theodor Adornon kriittiset puheenvuorot, joissa hän kyseenalaisti valistuksesta perittyjä, yhteiskunnallista vapautta ja oikeudenmukaisuutta rajoittavia ajatuksia järjestä ja rationaalisuudesta, ovat oman aikansa esimerkkejä tästä samasta, ”parantavasta” pyrkimyksestä.

Nykyhetken ontologia – oman aikamme kulttuurihistoria?

Vastatakseni esittämäni kysymykseen, voiko historiantutkimus olla poliittista, katson, että ainoa mahdollinen vastaus on myöntävä. Historiantutkimus on aina yhteiskunnallista ja jo siihen ryhtyminen sisältää suuren määrän väistämättömiä ennakkokäsityksiä, joista ”vapautuminen” ei ole mahdollista. Tämän muistaen olisikin asetettava entistä selkeämmin kysymys siitä, mikä on historiantutkimuksen mahdollisuus nykyculttuurissa ja mitkä ovat ne mahdolliset käytännöt, joihin historiasta tuotettu tieto voi kytkeytyä.

Joyce Appleby, Lynn Hunt ja Marcaret Jacob pyrkivät vastaamaan artikkelissaan ”Telling the truth about the history” näihin kysymyksiin. Heidän mielestään historioitsijat ovat vahvimmillaan luodessaan

yhteyksiä menneeseen ja valottaessaan tätä kautta nykypäivän ongelmia ja tulevaisuudessa olevia mahdollisuuksia. He nostavat myös esiin demokraattisen historian käsitteen, joka rohkaisee vallitseviin käsityksiin kohdistuvaa epäilyä ja jättää avoimeksi varmuuden ja epäilyn välisen vuorottelun.⁴¹ Juuri tämän kaltaiseen epäilyyn ja nykypäivän ongelmien tarkastelun keskeisen aseman ymmärtämiseen käsittelemäni teemat ja ajatukset väistämättä johtavat.

Historiantutkimus on kysymistä, joka suuntautuu menneeseen, nykyhetkeen ja myös tulevaisuuteen. Historiantutkimukseen liittyy Kari Immosta lainaten olennaisesti käsite aktiivisuus. Tällä Immonen tarkoittaa juuri monikerroksisen historian läsnäoloa ja sen tuottamia vaihtoehtoja. Se on myös tietämystä kuvailemastani historiantutkijan asemasta menneisyyden ja tulevaisuuden välissä, nykyhetkessä.⁴² Tähän tietämykseen sisältyy oleellisesti myös vastuu. Vastuu, joka edellyttää kriittistä, lähtökohtiaan jatkuvasti kyseenalaistavaa suhdetta ympäröivään maailmaan.

Artikkeliani kirjoittaessani olen pitänyt mielessäni kuvaa lukijasta, joka on tietoinen historiantutkimuksen ja erityisesti kulttuurihistoriantutkimuksen traditiosta. Uskon, että läpi artikkelini kulkenut ajatus hermeneutiikasta käsitteenä ja metodina, jonka hahmo on eräällä tavalla utuinen – jokin, josta on vaikeaa saada kiinni – on perusteltu. Hermeneutiikka kulttuurihistoriallista lähestymistapaa määrittävänä selitysmallina on varmastikin edelleen toimiva, mutta sen täydentäminen ja tarkempi määrittely on uskoakseni tarpeen. Hermeneuttisen ajattelun piiristä, esimerkiksi Vattimolta, löytyy varmastikin mahdollisuuksia, joita voidaan oman aikamme osallistuvassa kulttuurihistorian tutkimuksessa hyödyntää. Nykyhetken ontologiassa – tai toisin ilmaistuna oman aikamme kulttuurihistoriassa – on mielestäni entistä tarkemmin pohdittava historiantutkimuksen keskeisiä kysymyksiä historiallisen etäisyyden merkityksestä, objektiivisuudesta, tulkinnan oikeudenmukaisuuden ehdoista ja perusteista. Ne ilmenevät tutkimuskohteen valinnassa, metodissa sekä tutkijan omassa käsityksessään itsestään tutkimuksen tekijänä, tulkitsijana.

Viitteet

- ¹ Barthes, Roland: *Tekijän kuolema. Tekstin syntymä*. Suom. ja toim. Lea Rojola ja Pirjo Thorel. Vastapaino, Tampere 1993, 88.
- ² Gustafsson, Lars: ”Viisi vuosikymmentä ranskalaista filosofiaa”. *Merkillinen vapaus*. Suom. ja toim. Erik Rosendahl. Loki-kirjat, Helsinki 2001 (1992), 20–22.
- ³ Gadamer, Hans-Georg: ”Ymmärtämisen kehästä”. Suom. Ismo Nikander. *Niin&Näin* 3/2002 (1959), 69.
- ⁴ Gadamer 2002, 69.
- ⁵ Koivisto, Juha & Mäki, Markku & Uusitupa, Timo: ”Esipuhe”. Esipuhe teoksessa *Mitä on valistus?*. Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki, Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1995, vii–xvi.
- ⁶ Foucault, Michel: ”Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana”. Teoksessa *Mitä on valistus?*. Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki, Timo Uusitupa. Suom. Juha Koivisto ja Tarmo Malmberg. Vastapaino, Jyväskylä 1995 (1984), 259–260.
- ⁷ Foucault 1995, 259–260.
- ⁸ Foucault, Michel: ”Nietzsche, Genealogia, Historia”. *Foucault/Nietzsche*. Suom. Turo-Kimmo Lehtonen ja Jussi Vähämäki. Tutkijaliitto, Helsinki 1998 (1971), passim.
- ⁹ Tuohimaa, Marika: ”Dekonstruktio ja oikeudenmukaisuus. Jacques Derridan dekonstruktion etiikasta”. *Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta*. Toim. Sara Heinämaa ja Johanna Oksala. Gaudeamus, Helsinki 2001, 156. Tässä kirjassa ilmestyvässä artikkelissa Jussi Parikka käsittelee tarkemmin tätä hermeneuttisen tulkinnan ajatuksen problemaattisuutta.
- ¹⁰ Eagleton, Terry: *Kirjallisuusteoria. Johdatus*. Suom. ja toim. Raija Koli ja Mikko Lehtonen. Vastapaino, Tampere 1997 (1983), 96.
- ¹¹ Vähämäki, Jussi: ”Gianni Vattimo – suomentajan alkusanat”. *Niin&Näin* 3/2002, 100.
- ¹² Vattimo, Gianni: ”Rationaalisuuden rekonstruktio”. Suom. Juhani Vähämäki. *Niin&Näin* 3/2002 (1983), 105.
- ¹³ Vähämäki, Jussi: ”Suomentajan esipuhe”. Suomentajan esipuhe Gianni Vattimon teoksessa *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Gaudeamus, Helsinki 1991, 8.
- ¹⁴ Immonen, Kari: ”Uusi kulttuurihistoria”. *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. SKS, Helsinki 2001, 20–25.
- ¹⁵ Immonen 2001, 22.
- ¹⁶ Vattimo, Gianni: *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Suom. Jussi Vähämäki. Gaudeamus, Helsinki 1991 (1989), 34–36.
- ¹⁷ Vattimo 1991, 36.
- ¹⁸ Theodor Adornon ja Frankfurttin koulun suhteesta valistukseen ks. esim. Adorno, Theodor ja Horkheimer, Max: ”Valistuksen käsite”. *Järjen kritiikki*. Suom. ja toim. Jussi Kotkavirta. Vastapaino, Tampere 1991 (1944), 81–122.
- ¹⁹ Adorno, Theodor: ”Filosofian aktualisuus”. *Konstellatioita. Kirja Adornosta*.

- Suom. ja toim. Jussi Kotkavirta ja Ilona Reiners. Vastapaino, Tampere 1999 (1973), 25–35.
- ²⁰ Kotkavirta, Jussi: ”Metafysiikka sen sortumisen hetkellä”. *Konstellaatioita. Kirja Adornosta*. Toim. Jussi Kotkavirta ja Ilona Reiners. Vastapaino, Tampere 1999, 110–111.
- ²¹ Kotkavirta 1999, 110–111.
- ²² Kotkavirta 1999, 112.
- ²³ Negatiivisen dialektiikan kritiikistä ks. esim. Kotkavirta 1999, 113–114.
- ²⁴ Adorno, Theodor: ”Sosiologia ja empirinen tutkimus”. *Järjen kritiikki*. Suom. ja toim. Jussi Kotkavirta. Vastapaino, Tampere 1991 (1957), 166.
- ²⁵ Reiners, Ilona: *Taiteen muisti*. Tutkijaliitto, Helsinki 2001, 21–22.
- ²⁶ Samansuuntaisia ajatuksia Adornosta esittää Kari Kallioniemi. Ks. Kallioniemi, Kari: ”Järkeä ja tunteita. Populaarikulttuurintutkimus katsoo itseään peiliin”. *Kulttuurihistoria. Jobdatus tutkimukseen*. SKS, Helsinki 2001, 96–98.
- ²⁷ Jay, Martin: ”Onko kokemus edelleen kriisissä? Ajatuksia Frankfurtin koulun kaihosta”. *Kritiikin lupaus*. Suom. ja Toim. Olli-Pekka Moisio. SoPhi, Jyväskylä 1999, 191.
- ²⁸ Hyvän kuvan tästä varovaisuudesta antaa Derridan keskustelu Jean-Louis Houbedinen ja Guy Scarpettan kanssa. Ks. Derrida, Jacques: ”Positioita”. *Positioita*. Suom. Outi Pasanen. Gaudeamus, Helsinki 1988 (1971), 45–100.
- ²⁹ Ks. esim. Gustafsson 2001, 32–35.
- ³⁰ Tontti, Jarkko: ”Sinne ja takaisin – hermeneuttisen filosofian seikkailut 1900-luvulla”. *Niin&Näin* 3/2002, 58.
- ³¹ Gadamer, Hans-Georg: ”Esipuhe toiseen painokseen [Wahrheit und Methode]”. Suom. Kimmo Jylhä. *Niin&Näin* 3/2002 (1965), 87.
- ³² Derrida, Jacques: ”Lain voima. Oikeudesta oikeudenmukaisuuteen”. Suom. Susanna Lindberg. *Nuori Voima* 2/2000, 20.
- ³³ Derrida 2000, 21–22.
- ³⁴ Derrida 2000, 25.
- ³⁵ Tontti 2002, 58.
- ³⁶ Tuohimaa 2001, 156–157.
- ³⁷ Viittaan Irigarayn saman nimiseen teokseen, jossa hän pyrkii lähestymään sukupuoliero perinteisestä, ”Freudilaisesta mallista” poikkeavalla tavalla. Irigaray, Luce: *Sukupuolieron etiikka*. Suom. Pia Sivenius. Gaudeamus, Helsinki 1996, passim.
- ³⁸ Sartre, Jean-Paul: *Mitä kirjallisuus on?* Suom. Pirkko Peltonen ja Helvi Nurminen. Otava, Helsinki 1967 (1948), 29–30.
- ³⁹ Said, Edward: *Ajattelevan ihmisen vastuu*. Suom. Matti Savolainen. Loki-Kirjat Helsinki 2001 (1994), 19.
- ⁴⁰ Said 2001, 150.
- ⁴¹ Appleby, Joyce & Hunt, Lynn & Jacob, Margaret: ”Telling the truth about history”. *The Postmodern History Reader*. Ed. by Keith Jenkins. Routledge, London and New York 1997, 216–217.
- ⁴² Immonen 2001, 24.

KIRJOITTAJAT

Kaikki kirjoittajat ovat Turun yliopistosta.

Eva Johanna Holmberg

FM, kulttuurihistoria, eva.holmberg@utu.fi

Kimi Kärki

FM, kulttuurihistoria, kimi.karki@utu.fi, <http://users.utu.fi/kierka/>

Pirkka Leino

Fil. yo., kulttuurihistoria, pijule@utu.fi

Ulla-Maija Matikainen

FM, kulttuurihistoria, ulmati@utu.fi

Hanna Meretoja

FL, yleinen kirjallisuustiede, hailme@utu.fi

Sakari Ollitervo

FL, kulttuurihistoria, artolli@utu.fi

Jussi Parikka

FM, digitaalinen kulttuuri, juspar@utu.fi, <http://users.utu.fi/juspar/>

Jaakko Penttinen

Valt. yo., filosofia, jaapen@utu.fi

Heli Rantala

FM, kulttuurihistoria, hemara@utu.fi

Maria Sell

Fil. yo., yleinen kirjallisuustiede, maria.sell@utu.fi

Valtteri Viljanen

VTM, filosofia, valvil@utu.fi

Timo Väntsi

Fil. yo., kulttuurihistoria, timvan@utu.fi