

Hukkunut Ishmael?

**Gianni Vattimon nihilistinen hermeneutiikka itseviittaavuuden
problematiikan valossa**

Aleksi Mäkinen
Filosofian pro gradu -tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2007

Hukkunut Ishmael? Gianni Vattimon nihilistinen hermeneutiikka itseviittaavuuden problematiikan valossa

Aleksi Mäkinen
Filosofian pro gradu -tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Syksy 2007
Ohjaajat Leena Kakkori ja Jussi Kotkavirta
137 sivua

Tutkielma tarkastelee Gianni Vattimon filosofian kautta kysymystä antirealististen teorioiden itseviittaavasta luonteesta. Usein itseviittaavuutta on käytetty argumenttina osoitettaessa tällaiset teoriat epäjohdonmukaisiksi tai vähintäänkin metateoreettinen valinta niiden puolesta mielivaltaiseksi, kun teorian esittämää kuvausta sovelletaan sen esittämisen positioon. Nihilistinen hermeneutiikka, joksi Vattimon kieltämättä antirealistista ajattelua voi kutsua, pyrkii tässä esitetyn tulkinnan mukaan kuitenkin hyödyntämään itseviittaavuutta rakentavasti. Ensinnäkin se myöntää oman positiionsa rajoittuneisuuden, olevansa historiallisuuttamme käsittelevänä teoriana itsekin ”radikaalisti historiallinen totuus”, mutta argumentoi tämän olevan pikemminkin johdonmukaisuuden tae. Toiseksi se on eksplisiittisesti teoriaa usean eri antirealistisen teorian olemassaolosta nykyisyydes-sämme, joten se tematisoi valinnan vaihtoehtoisten teorioiden kesken, ja esittää valinnan itsensä puolesta varteenotettavampana kuin pelkkänä mielivaltaisuuksena.

Lähtökohtaisesti tuodaan ilmi Vattimon filosofian kytkökset sekä aikalaisdiagnoosiin että Martin Heideggerin innoittamaan tapaan problematisoida metafysiikka. Aikalaisdiagnoosi, tai nykyisyyden ontologia, kuten Vattimo itse sitä kutsuu, kytkee hänen filosofiansa konkreettisiin kysymyksiin kommunikaatioteknologian roolista yhteiskunnassamme. Metafysiikan problematiikka puolestaan avaa mielenkiintoisia kosketuspintoja niin filosofian esitysmuotoon kuin sen eettis-poliittiseen orientaatioonkin. Vattimon filosofian identifioituminen nk. postmetafyysisten teorioiden joukkoon on myös todettava.

Vattimo on hermeneutikko, joka on ansioitunut varsinkin korostamalla Heideggerin ja Friedrich Nietzschen merkitystä postmodernin moninaisuuskeskustelun yhteydessä. Tämän tutkielman tarkoituksena ei kuitenkaan ole Vattimon Nietzsche- tai Heidegger-tulkintojen arviointi, joten heitä on luettu pääasiallisesti Vattimon tuotannon kautta. Toisin on laita Hans-Georg Gadamerin, jonka vaikutusta Vattimoon voidaan pitää huomattavana, joskaan ei Nietzschen tai Heideggerin vaikutuksen veroisena. Yhtäältä koska Gadamer on ylipäänsä keskeisin yksittäinen tekijä filosofisen hermeneutiikan vakiintumisessa nykykeskusteluihin, toisaalta koska Vattimo osoittaa oman teorian statuksen ”radikaalisti historiallisena totuutena” nimenomaan kontrastoitumalla Gadameriin, on tämän filosofiaa käsitelty myös itsenäisenä osana.

Nihilistinen hermeneutiikka kertoo historiallisen narratiivin sen tilanteen rakentumisesta, jossa se yhtenä teoreettisena vaihtoehtona muiden joukossa mahdollistuu, ja tekee tämän tietoisena postmetafyysisestä lähtökohdastaan. Tutkielman keskeisimpänä johtopäätöksenä on, että riippumatta tämän ratkaisun metateoreettisesta eleganssista sen on tingittävä kykeneväisyydestään ottaa kantaa oman nykyisyytensä hyväksyttävyyteen, mikä saattaa muodostua kynnyskysymykseksi tarkasteltujen postmetafyysisten teorioiden usein eksplisiittisen eettis-poliittista orientaatiota silmällä pitäen.

Avainsanat: Gianni Vattimo, itseviittaavuus, metateoria, hermeneutiikka, metafysiikka, nihilismi, aikalaisdiagnoosi, Hans-Georg Gadamer

SISÄLLYSLUETTELO

KÄYTETYT LYHENTEET	4
1 JOHDANTO	5
1.1 NIHILISTINEN HERMENEUTIikka	5
1.2 TUTKIELMAN TARKOITUS.....	11
1.3 ERÄITÄ VARAUKSIA	16
2 TUTKIMUSKYSYMYKSEN ASETTAMINEN	23
2.1 VATTIMON FILOSOFIAN LÄHTÖKOHDAT	23
2.1.1 <i>Tulkinta heideggerilaisesta metafysiikasta</i>	23
2.1.2 <i>Aikalaisdiagnosi</i>	29
2.1.3 <i>Kokemus ”vahvojen” perustojen hajoamisesta</i>	31
2.2 METAFYSIIKKA ON OLEMISEN HISTORIAA	37
2.3 ITSEVIITTAAVUUDEN PROBLEMATIIKKA	42
3 HERMENEUTIikka JA POSTMETAFYYSINEN FILOSOFIA	52
3.1 GADAMERIN FILOSOFINEN HERMENEUTIikka	52
3.2 MUTTA MITÄ ON TULKINTA, MITÄ ON KIELI?	59
3.3 IRTIOTTO METAFYYSISESTÄ HERMENEUTIikasta	64
3.4 HERMENEUTIikka YHTEISENÄ KIELENÄ	71
4 TARINA ”PITKISTÄ JÄÄHYVÄISISTÄ”	80
4.1 VERWINDUNG, ”JUMALAN KUOLEMA” JA SEKULARISAATIO	80
4.2 GE-STELL JA KOMMUNIKAATIOYHTEISKUNTA	90
4.3 TARINA JOTA ON KERROTTAVA	99
4.4 EETTISET JOHTOLANGAT	105
5 HENKI JA KIRJAIN	109
5.1 METAFYYSIIKAN LOUKKUJA	109
5.2 TORJUTUN HEGELIN PALUU	117
5.3 USKONTO	125
6 PÄÄTÄNTÄ	129
KIRJALLISUUSLUETTELO	130

KÄYTETYT LYHENTEET

Tekstissä teoksiin viitataan lyhenteiden avulla siten, että kauttaviivaa edeltävä numero ilmaisee sivun alkukielisessä laitoksessa, jälkimmäinen käytetyssä käännöksessä. Jos kauttaviivaa ei ole, on teosta luettu ainoastaan jompana kumpana versiona. On huomattava, että ensinnäkin kaikista teoksista alkuperäisjulkaisua ei ollut saatavilla, toiseksi tiettyjen teosten kohdalla alkuperäisen italiankielisen laitoksen ja tässä tutkielmassa luetun käännöksen sisältö eivät täysin vastaa toisiaan. Näistä on maininta alla olevassa luettelossa.

- AD *The Adventure of Difference*. Vattimo 1993. Käytettävissä ainoastaan englanninkielinen käännös.
- CC *Credere di credere*. Vattimo 1996 / Vattimo 1999b.
- EI *Etica dell'interpretazione*. Vattimo 1989a / Vattimo 1999a. Alkuperäisjulkaisu ja suomennos poikkeavat huomattavasti sisällöltään.
- FM *La fine della modernità*. Vattimo 1985b / Vattimo 1988b. Alkuperäisjulkaisu ja englanninkielinen käännös poikkeavat sisällöllisesti viimeisen luvun kolmannen osion suhteen.
- IH *Introduzione a Heidegger*. Vattimo 1971.
- IN *Introduzione a Nietzsche*. Vattimo 1985a / Vattimo 2002b.
- NE *Nihilism and Emancipation*. Vattimo 2004. Käytettävissä ainoastaan englanninkielinen käännös.
- OI *Oltre l'interpretazione*. Vattimo 1994 / Vattimo 1997. Erikseen suomennettuna saatavilla luku 5 (Vattimo 1995) ja liite 2 (Vattimo 2005).
- ST *La società trasparente*. Vattimo 1989b / Vattimo 1991.

1 JOHDANTO

1.1 Nihilistinen hermeneutiikka

Pysyä ”ajan hermolla” on kyseenalaistamaton pakko huomattavalle enemmistölle kuluttamiskykyisen maailmanosan väestöstä: tietää mitä on nyt ja kyetä haistelemaan tulevaa. Jos hitusenkaan on taipuvainen näkemään vaikutusyhteyttä arkisten käytäntöjen ja teoreettisten harrasteiden välillä, ei liene vaikeuksia tunnistaa myös filosofiaksi kutsutun inhimillisen toiminnan piirissä tällaista taipumusta aikalaisuuden, nykyhetken tai vallitsevien olojen huomioimiseen. Tietenkin tähän voitaisiin huomauttaa, että niin kauan kuin ihmiskuntaa on puhekyvyllä siunattu, on pääasiassa kinasteltu juuri päivänpolttavista asioista, ja filosofit tuskin tekevät poikkeusta: riittävän tarmokas tiedonsosiologi tai aatehistorioitsija voisi jokaikisessä tapauksessa osoittaa, kuinka kulloisetkin nykyhetken yllykkeet ovat ajaneet tiedon rakastajat viilaamaan teorioitaan, oikeuttamaan tietyn menettelytavan toisen sijaan. Mutta ottamatta kantaa tämänkaltaisen sosiologisen reduktionismin mielekkyyteen on mahdollista vastata erottamalla pyrkimys vallitsevien olojen muuttamiseen pyrkimyksestä tematisoida se mikä vallitsee, itse nykyisyys. Kuten me asian omassa nykyisydessämme ymmärrämme, kreikkalaisia kiinnosti muuttumaton ja siten järjellinen kosmoksen rakenne, ei suinkaan vaihtelulle altis nykyisyys, keskiaikainen mieli kehotti tähyämään iäisyyteen, ei tähän päivään, ja vasta uusi aika, valistus tai 1900-luku mahdollisti sen ilmiön pohtimisen, kuinka se mitä on nyt, on jollain merkittäväällä tavalla erilaista kuin se mitä oli eilen tai on huomenna.¹ Voimme tehdä myönnytyksen

¹ Esimerkiksi Reinhart Koselleck (1985) on tarkastellut aikatietoisuuden muutosta suhteessa Euroopan poliittiseen historiaan aikajanalla, jonka päätepesteinä ovat uskonpuhdistus ja Ranskan vallankumouksen jälkeinen restauraatio. Hänen johtolankanaan toimii ajatus, että kristillistä keskiaikaa luonnehtinut viimeisten aikojen odotus ei mahdollistanut historian avonaisuuden käsittämistä tavalla, jolla me sen nykyään olemme tottuneet tekemään (mts., 241, 277-278). Mutta 1500- ja 1600-luvuilla käydyt uskonsodat ensinnäkin opettivat, että vaikka millainen myllerrys vallitsisi kristikunnassa, tuomiopäivä ei taidakaan koittaa tässä maailmassa, ja toiseksi niiden aiheuttama valtiollisten olojen uusjako pakotti orientoitumaan poliittisiin kysymyksiin entistä määrätietoisemmin. Se edellytti laskelmointia, joten 1600-luvulta alkaen Euroopan hoveihin levinnyt poliittisten ennusteiden laatiminen häivytti ajatuksen jostakin määrätystä apokalyptisesta lopusta, avaten sen sijaan tulevan, joka koostui tietyistä todennäköisyyksiensä mukaan järjestettävissä olevista mahdollisuuksista. Tämä avoin tuleva sitten radikalisoitui pitkin 1700-luvun teknistä kehitystä. (Mts., 9-13, 203.) Lopulta Ranskan vallankumous osoitti, että tuleva voi olla aivan uutta ja odottamatonta menneeseen nähden: fraasi ”historia magistra vitae” menetti merkityksensä, sillä ei ollut enää syytä olettaa menneestä omaksuttavien opettavaisten esimerkkien pätevän tulevaisuudessa (mts., 23, 56). Koselleckin termein: ”odotushorizontti” alkoi erota yhä enemmän ”kokemustilasta” (mts., 276). Samalla myös itse mennyt muuttui tavoittamattomaksi: jos tuleva avautuu kohti radikaalisti uutta, täytyy menneen

huomauttajalle pitämällä kiinni hänen hypoteesistaan, että jopa filosofisillekin alttiita aivoja on kautta aikain elävöittänyt tarve sanoa jotain tähän päivään liittyvää (tai ollaksemme täsmällisempiä: jotain tämän päivän ehdollistamaa), mutta samalla voimme vetää myös kotiinpäin: tässä ehdottamamme eksplisiittinen kysymyksenasettelu koskien sitä, olisiko filosofia ylipäätään joskus voinut olla ohjautumatta niistä seikoista käsin, joista me sen nyt tässä ja tänään koemme ohjautuvan, olisi joskus muulloin ollut täyttä humpuukia, jos ei aivan artikulaatiivisesti mahdotontakin.

Kysymys, mitä on juuri nyt, avaa epämääräisen mutta sitäkin laajemman ongelmakentän: Jos kysymys ”mitä on nykyisyytemme”, on oman spesifin nykyisyytemme ominaispiirteitä, niin miten käy sen aineksen, jonka ei katsota olevan pelkästään omaa nykyisyyttämme? Entä miten orientoidumme, kun tiedostamme, että se mikä tänään on ”nyt”, on huomenna ”jo eilistä”? Onko omien lausumien kuolevaisuus otettava annettuna? Ajan hammas syö sanojeni sisällön – eikä vain siinä mielessä että huomisen nykyisyys ei enää vastaa tuota sisältöä samalla elävyydellä kuin tämänpäiväinen nykyisyys, vaan että huomisen asukit vastaanottavat sanani oman nykyisyytensä läpäisemänä, siis eri tavalla kuin minä tai aikalaiseni. Ja jos tiedostamme tällaisen historiallisen ehdollistuneisuuden, niin miten suhtaudumme siihen mahdollisuuteen, että tämä tiedostaminenkin on historiallisesti ehdollistunutta? Tai vielä: jos osa aikalaisuuttamme on aina uuden nykyisyyden tulemisen tiedostaminen, siis uusimmista uusimman saapumista aina uudelleen ja uudelleen, niin tuleeko tästä uutuudesta uusi sama, joka toistuu ikuisesti? Siis, mikä voisi tulla uutuuden jälkeen?

Tämän kaiken lisäksi ilmenevät ne määrätyt kysymykset, joita spesifi nykyisyytemme asettaa. Jos lausumani ovat kuolevaisia, hyväksynen herkemmin myös muiden lausumien olemassaolon. Alttius tunnistaa eri kielipelien ja viitekehysten partiaalisuus on eräs omaa aikaamme luonnehtiva kokemus: sellainen realismi, joka asetti kielen edellytykseksi ”uskollisen representaation”, on kokenut kolauksia, jossain päin filosofista maailmankarttaa kovempia kuin toisaalla. Näissä realismin haastekirjelmissä kielipelien, teorioiden, viitekehysten, maailmankuvien, paradigmojen tai episteemien katsotaan konstituoivan kohteensa pikemminkin kuin heijastelevan niitä. Mutta onko tietoisuus tästä nonrepresentationaalisuudesta vuorostaan uskollinen representaatio asioiden oikealle tolalle? Vai onko se pikemminkin kielen pragmaattiseen ulottuvuuteen liittyvä kontingentti seikka, jonka vaikutuspiirissä satumme tänään vain elämään? Ja jos ylipäätään satumme

vastavuoroisesti muuttua erilaiseksi nykyisyyteen nähden, sillä onhan nykyinen ollut aikanaan uutta menneeseen nähden (mts., 57, 143, 250, 281).

elämään, niin riittääkö todeta, kuinka ”tässä sitä nyt ollaan: ottakaa irti mitä saatte”, vai voiko siitä seikasta, että juuri me elämme juuri tällaisissa oloissa juuri nyt, päätellä jotain, omaksua tienviittoja omalle toiminnalle, vai ovatko tällaiset yritykset väistämättä paluuta uskolliseen asioiden tolan representaatioon?

Nämä ovat teemoja, joihin italialainen filosofi Gianni Vattimo² on kiinnittänyt huomiota tuotannossaan. Ne ovat myös teemoja, joita yhdistää itseviittaavuuden problematiikka: mihin pisteeseen asti radikaali historiallisuus on itsekkin vain historiallinen toteamus, missä määrin eri viitekehysten partiaalinen rinnakkaiselo on itsekkin vain partiaalinen näkövinkkeli. Teorian asettaminen sen omien periaatteiden koeteltavaksi lukeutuu klassisiin eleisiin, joilla filosofisten kilpailijoiden tyrkyttämien näkemysten houkuttelevuutta on pyritty vähättelemään. Varsinkin realistinen epistemologia on kunnostautunut näissä peliliikkeissä osoittamalla skeptisten tai relativististen vastustajiensa position epäuskottavuuden. Mutta Vattimon filosofia ei luovi tähän suuntaan, vaan hänen voi lukea kiinnostavan itseviittaavuuteen huomiota tarkoituksenaan pikemminkin johdonmukaistaa omaa antirealistista kantaansa. Tämä merkitsee erilaisten kielipelien kuolevaisuuden ottamista vakavasti – myös oman teorian artikulaation kohdalla. Kuten jäljempänä tullaan osoittamaan, tämä on Vattimon keino markkinoida omaa filosofiaansa tilanteessa, jossa erilaiset teorit ja kielipelit asettuvat limittäin tai jopa vastakkain julkisessa keskustelussa. Samoin tullaan esittämään, että Vattimo nostaa oman tuotteensa arvoa korostamalla sen olevan ainoa antirealistinen variantti, joka huomioi itse

² Vattimo on syntynyt vuonna 1936 Torinossa. Hänen nuoruuttaan muovasi katolisten ja sosialististen pyrintöjen yhteensovittaminen, mikä johti yliopisto-opintojen aloittamiseen filosofiassa vuonna 1954. Torinon yliopistossa Vattimon lukuihin vaikutti voimakkaasti Luigi Pareyson, eräs italialaisen eksistentialismin kärkihahmoista, jonka lähestymistapaa leimasi irtiotto melodramaattisesta kuolemasuhteesta ja yhtäläillä eksplisiittinen uskonnollinen värytys. Valmistuttuaan 1959 Vattimo siirtyi Pareysonin assistentiksi ja väitteli tämän ohjauksessa Martin Heideggerista 1963. Näinä vuosina hän myös vietti aikaa Heidelbergissa, jossa tuolloin vaikuttivat mm. Hans-Georg Gadamer ja Karl Löwith. Gadamerin pääteos *Wahrheit und Methode* ilmestyi Vattimon kääntämänä italiaksi vuonna 1970, ollen tämän kirjan ensimmäinen vieraskielinen käännös. Vattimo saavutti kansainvälistä nimeä ensi kerran Heidegger-tulkintoillaan 60-luvun puolivälissä, ja vuonna 1968 hänet nimitettiin estetiikan professoriksi Torinon yliopistoon. Teoreettisen filosofian professuurin Vattimo vastaanotti samaisessa yliopistossa vuonna 1982. Hän on toimittanut italialaisen filosofian vuosikirjaa 80-luvun puolivälistä 90-luvun puoliväliin, ja yhdessä Jacques Derridan kanssa toimitettuna ilmestyi kaksi eurooppalaisen filosofian vuosikirjaa 1995 (uskonnosta) ja 1998 (oikeudesta). Filosofiansa englanniksi lukevalle maailmalle Vattimo on tullut tutuksi vuodesta 1988 alkaen, kun hänen teoksensa *La fine della modernità* (1985) ilmestyi käännöksenä *The End of Modernity*. Vattimo on kirjoittajana varsin tuottelias, mutta hänen noteeratutimmat teoksensa ovat käsitelleet ennen muuta Heideggeria, Friedrich Nietzscheä, hermeneutiikan roolia ja kommunikaatioyhteiskuntaa – sekä 90-luvun puolivälistä lähtien varsinkin uskontoa, mikä enemmän kuin muutamalle hänen tuotannostaan innostuneelle on aiheuttanut myös lievää kiusaantuneisuutta. Ulkoakateemisesta toiminnasta mainittakoon kausi europarlamentissa 1999-2004 sosialistien ryhmittymässä, aktiivinen toiminta Italian seksuaalisen tasa-arvon edistämislakeissa CODS:issa sekä kiinnostus mediaan jo 50-luvulta lähtien, jolloin Vattimo oli mukana tekemässä nuorten televisio-ohjelmia RAI:lle (Italian yleisradio). Tämä on jatkunut osallistumisena julkiseen keskusteluun mm. sanomalehtikolumnistina ja televisioitujen filosofisten keskustelujen isäntänä. (Tarkempia biografisia tietoja ks. Zabala 2007.)

antirealististen markkinoidenkin kuolevaisuuden. Eri asia sitten on, eksyisikö kukaan realisti tällaisen myyntimiehen puheille.

Vattimon yritys muotoilla kieltemme kuolevaisuuden huomioiva teoria vie hänen edustamansa hermeneutiikan historianfilosofian suuntaan, olkoonkin että tämä historianfilosofia tavallaan romahtaa nykyisyyteen. Aikalaiskokemuksen ja sen historiallistamisen problematiikan toi yhteiskuntatieteelliselle ja filosofiselle näyttämölle eritoten keskustelu postmodernista 80- ja 90-luvuilla, ja vaikka tunnollisimpien valistuksen projektin kannattajien helpotukseksi postmoderni on useimpien huulilla jo *passé*, jopa siinä määrin että sen kiihkeimmiksi edusmiehiksi tituleeratut ovat ehtineet suorittaa julkisia tunnustuksia vääräuskoisuudestaan, Vattimo ainakin vielä vuonna 2003 esittää itse uskovansa postmoderniin (NE 153).³ Jos puhe postmodernista kirvoittaa ryppyotsaisempien filosofien päänpuistatuksia, niin Vattimon tapa soveltaa käsitteitteistöään kohtalaisen vapaamieliseen tyyliin ei helpottane asiaa: hän on kutsunut lähestymistapaansa käsitteelliseltä hirviöltä vaikuttavalla nimellä ”optimistinen nihilismi” (Vattimo & Zabala 2002, 463), ja esittääkin, että emme kärsi Freudin nimeämästä ahdistavasta kulttuurista niinkään siksi, että ”olisimme nihilistejä, vaan pikemminkin koska olemme edelleen liian vähäisessä määrin nihilistejä, koska emme kykene elämään loppuun saakka olemisen hajoamisen kokemusta: tästä johtuvat nämä pettymyksen ja ahdistuneisuuden tuntemukset, joita vieraantuneisuudeksi kutsutaan”⁴ (Vattimo 1990, 26-27). Yleensä nihilismillä ymmärretään kaiken toimijuuden lamauttavaa näkemystä, jonka

³ Oman filosofian postmodernisuuden myöntäminen saa tietysti merkityksensä siitä, miten moderni käsitetään. Vattimo lähestyy kysymystä modernin käsitteen etymologian (lat. *modo*, ’juuri, äskettäin, vastikään’) kautta: jos modernilla ymmärretään jotakin uusinta tai viimeisintä, niin mikä voisi tulla uusimman jälkeen? Onko postmodernin ”post” ainoastaan uusimmista uusin? Seurauksena vaikuttaisi näin olevan rypäs erilaisia loppupelien paradokseja, joiden kuuluvaisuus samaan modernin jatkumoon tuntuu väistämättömältä. Vattimo päättelökin juuri näin: postmodernista tekee kinkkisen käsitteen nimenomaan se, ettemme saa ajatella sitä vain uutena historiallisena vaiheena, joka tulee modernin jälkeen ja ohittaa sen (EI 16/47; FM 12/4; NE 49). Tämä johtuu siitä, että ohittaminen tai ylittäminen uuden avulla on nimenomaan modernille ominainen termi. Vattimo käsittääkin modernin ensisijaisesti edistysuskon luonnehtimaksi aikakaudeksi, jota määrittelee laava ”futurismi” ja jossa korkein arvo on ”olla moderni” (EM 121/; FM 10/2, 12/4, 107-109/99-100; NE 50; ST 7/13; Vattimo 1986, 21). Mutta jos moderni ei ole ohitettavissa, jos postmodernin ”post” ei voi merkitä uutta historiallista aikakautta tai uutta periaatetta, niin miten Vattimo sitten ymmärtää sen suhteessa moderniin? Erityisesti teoksessaan *La fine della modernità* hän kohtaa ongelman määrittelemällä postmodernin kokemukseksi uutuuden käsitteen heikkenemisestä (FM 12/4). Tämä näkyy varsinkin taiteissa (FM 115/106), mutta erityisen läheiseksi Vattimo kokee Arnold Gehlenin pessimistisen teorian edistyksen rutinoitumisesta: samalla kun teknologinen innovointi ja kulutusteollisuuden tarpeet ovat asettaneet edistyksen välinearvoksi tuottamaan pelkästään lisää edistystä, myös kuluttajat pitävät uuden tulemista itsessään jo niin tuttuna juttuna, ettei se enää säväytä ketään (EI 121/; FM 15-16/7-8, 110-112/101-104; Vattimo 1986, 23). Uutuus ikään kuin kuluu loppuun tai menettää iskevyytensä, mutta sen tilalle ei tarjoudu mitään muuta.

⁴ ”...oggi noi non siamo a disagio perché siamo nichilisti, ma piuttosto perché siamo ancora troppo poco nichilisti, perché non sappiamo vivere sino in fondo l’esperienza della dissoluzione dell’essere: da qui quell’insieme di sensazioni di frustrazione e di disagio che si chiama alienazione.”

mukaan millään ei ole mitään väliä, koska mitään ei kyetä erottelemaan mistään (lat. *nihil*, 'ei mitään'). Tällaisen ymmärryksen perustana on mielikuva nihilismistä ”puurona”, jossa kaikki näyttäytyy samana harmautena vailla sattumia, mutta Vattimon lähestymistapa nojaa ennemminkin ”mosaiikin” mielikuvaan: johan Nietzschen voidaan esittää tarjonseen ”aktiivisella nihilismillään” (ks. esim. Nietzsche 1924, 21, § 22-23) viitteitä affirmoivaan lukutapaan, ja Vattimo jatkaa tästä todeten nihilismin vapauttavan meidät kaikki suvaitsevaisen moninaisuuden kokemiseen, jossa ehdottomien arvojen ja kiinteiden rakenteiden hajoaminen, nietzscheläinen ”Jumalan kuolema”, ei johdakaan uskon menettämiseen, vaan monien uskojen rinnakkaiseloon (Vattimo & Zabala 2002, 462), siis ”jumaliin” yhden ”Jumalan” sijaan (NE xxvi).

On tietenkin oma kysymyksensä, onko tällaisella affirmatiivisella suhteella nihilismiin paljoakaan tekemistä niiden ilmiöiden kanssa, mitkä pessimistinen kulttuurikritiikki on varsinkin saksalaisella ja venäläisellä kielialueella nimennyt nihilismiksi 1800-luvun jälkipuoliskolta alkaen, mutta se antanee selkeän kuvan Vattimon huolettoman hyväksyvästä asenteesta niihin aikalaietietoisuudessa keskusteltuihin seikkoihin, joita on totuttu lajittelemaan nimikkeen postmoderni alle. Näiden seikkojen huomiotta jättäminen merkitsisi Vattimon retoriikassa neuroottista auktoriteettikaipuuta (NE 58; ST 16/19) tai surun tukahduttamista, kun surun valtaan jättäytyminen puolestaan kuvastuisi yksinkertaisessa relativismiin heittäytymisessä postmodernissa tilanteessamme (EI 25-26/58). Näiden sijaan surutyö on tehtävä, on läpielettävä nykyisyyttämme luonnehtiva hajoamisen kokemus, ja johdettava tästä kokemuksesta johtolankoja eettisille valinnoillemme, minkä seurauksena on mahdollista irtautua tästä surusta. Siis ei nostalgiaa (surun tukahduttaminen), muttei silkkaa anarkiaa tai vahvimman oikeuden sallimistakaan (surussa piehtarointi), vaan oman nykyisyytemme ottamista vakavasti (surutyö). Tätä nykyisyyttä Vattimo luonnehtii vaihtelevilla metaforilla weberiläisestä ”arvojen polyteismista” (NE 155) ja ”joukkotiedotuksen Baabelista” (CC 47/55) ”elämänmuotojen supermarketiin” (Vattimo 1990, 23) ja Nietzscheltä lainattuun ”vaelteluun turistina teatterin puvustamossa” (AD 178; EI 21/52; FM 169/161; NE 50; ST 95/79).

Ajattelijat, joista Vattimo ammentaa eniten omassa tuotannossaan, ovat Heidegger ja Nietzsche sekä hieman vähemmälti Gadamer. Aina silloin tällöin putkahtelee pintaan esityksiä, joissa Nietzsche ja Heidegger luetaan joko kulttuurielitistisiksi änkyröiksi tai saappaankärkipolitiikan etummaisien rivistön ideologeiksi, mutta Vattimo tempaisee aivan päinvastaiseen suuntaan: Nietzsche ja Heidegger ovat hänelle suvaitsevaisen postmodernin moninaisuuden airuita. Mitä taas tulee Gadameriin, tämän filosofinen hermeneutiikka on se

”koulukunta”, josta käsin Vattimo itsekin ponnistaa, mutta hän tahtoo vetää hermeneutiikan painopistettä menneen nöyrästä kuuntelemisesta eksplisiittisemmin nykyisyyden tematisoimiseen.

Mutta mitä tämä hermeneutiikka oikein on? Oppi ymmärtämisestä ja tulkitsemisesta? (Kreik. *hermēneuein*, ’tulkita’.)⁵ Gadamerin oman itseymmärryksen mukaan näin ajateltiin aina Heideggeriin asti, joka ei teoksessaan *Oleminen ja aika* kuitenkaan enää esittänyt perinteistä kysymystä ”kuinka olemista voidaan ymmärtää”, vaan kysyi päinvastoin, ”kuinka ymmärtäminen on olemista” (Gadamer 1976, 49). Tämä kysymys universalisoi hermeneuttisen problematiikan ja suoritti siten siirtymän metodisesta hermeneutiikasta filosofiseen. Heideggerista inspiraationsa ammentava gadamerilainen filosofinen hermeneutiikka pyrkii siten tarkastelemaan inhimillistä toimintaa aina-jo kielellisesti välittyneenä: me emme niinkään puhu kieltä, vaan kieli puhuu meidät (Gadamer 1989, 459). Hermeneutiikka ei näin ollen määriy metodiksi, sillä se ei koskaan voi täysin olla tulkitsijan hallussa. Lopulliseen eksplikoitavuuteen taipumattomassa esiymmärryksessään kelluva maailman merkityksellistäjä, heideggerilainen täälläolo (*Dasein*), on kielellisen välittyneisyytensä vuoksi ”konstitutiivisesti samaa”, kuten sekä Vattimo (EI 106/) että Maurizio Ferraris (1983, 128) ovat todenneet. Eräs Vattimon tiuhaan käyttämä ilmaus koskeekin ”tulkintaa ymmärretyn artikuloitina”: jokainen tulkinnallinen akti, maailman merkityksellistäminen, on jo jollakin tapaa esiymmärretyn aukikerimistä – vastaamme viestiin, johon meidät on aina-jo heitetty (AD 19; EI 111/145/86; FM 123-124/115-116; OI 47/36). Tämä vastaaminen vain ei koskaan tavoita viestiä itseään kokonaisvaltaisesti, oman esiymmärryksen kattava läpivalaisu ei koskaan onnistu kuin osittaisena ja väliaikaisena.

Yleispiirteisesti voisi luonnehtia, että kun Gadamerille tuo ”konstitutiivinen sameus” on syy kuunnella omaa historiallista perinnettämme, jotta oma historiallisesti muovautunut esiymmärryksemme artikuloituisi selvemmin, ja jotta voisimme edes hieman paremmin tiedostaa sen prosessin, jossa jo joka tapauksessa olemme, niin Vattimo hyödyntää ”sameutta” tematisoidakseen sen postmodernin nykyisyyden, jossa nihilistinen hajoaminen tapahtuu: hermeneutiikka on teoria nimenomaan meidän nykyisyydestämme, juuri meidän tulemisestämme sameammiksi. Hermeneutiikka teoriana on sen esiymmärretyn prosessin artikulaatiota, johon meidät on tässä ajassa heitetty. Hermeneutiikka ei todennäköisesti tavoita koko prosessia, eikä se varmasti voi olla vastaus kuin tähän nimenomaiseen

⁵ Tässä yhteydessä on tapana muistuttaa, että Hermes oli samalla sekä jumalten viestinviejä että huijarien suojeleja.

viestiin, jota me nykyisyydessämme luemme, joten Vattimon on myönnettävä oman hermeneutiikkansa statuksen varteenotettavana teoriana olevan altis vaihteluille, kuten Jarkko Tontti (2002, 72) huomauttaa. Sanalla sanoen: hermeneutiikasta tulee nihilististä.

1.2 Tutkielman tarkoitus

Tässä tutkielmassa luetaan Vattimon hermeneuttista filosofiaa siitä kysymyksenasettelusta käsin, kuinka se tematisoi itseviittaavuuden problematiikan. Edellä tähän problematiikkaan viitattiin teorian asettamisella sen omien periaatteiden koeteltavaksi, mutta yhtälailla voitaisiin puhua teorian kyvystä eksplikoida oman artikuloitumisensa ehtoja: millainen suhde piirtyy teorian esittävän position ja saman teorian konstituoiman ontologian välille. Voidaan kysyä, miten oman teorian esittäminen on mahdollista niissä puitteissa, jotka se konstituoii, tai kuten tuonnempana argumentoin Vattimon kysyvän: mitä episteemistä voimakkuusastetta (absoluuttinen tieto, epäilyksetön tieto, koeteltu uskomus, tulkinta, arvaus jne.) tavoitellen voin johdonmukaisesti artikuloida näkemykseni, jos ontologia johon se nojaa on sellainen kuin on. Ja jos tällä tavalla määritetty voimakkuusaste tuntuu liian heikolta tehdäkseen metateoreettisen valinnan oman näkemyksen puolesta mielekkääksi, voidaan sitä yrittää tukea ujuttamalla myös tuo valinta itsessään teorian konstituoihin puitteisiin: jos teoria kykenee eksplisiittisesti tarkastelemaan tilannetta, jossa sen puolesta on tehtävä valinta jonkun muun teorian sijaan, se todennäköisesti tarjoaa kriteereitä itsensä preferoimiseksi.

Itseviittaavuus on logiikan teorialle ja metamatematiikalle paradokseja aiheuttava teema, mutta tämä tutkielma ei käsittele niitä. Samoin se on realistin argumentti tiettyjä antirealisteja vastaan: näiden position ei katsota olevan mahdollinen kyseisen antirealistisen teorian esittämässä ontologiassa. Tämä tutkielma ei myöskään yritä puolustaa erilaisia antirealismien muotoja realismia vastaan, vaikkakin itseviittaavia argumentteja tarkastellaan luvussa 2.3. Sen sijaan tässä tutkielmassa kysytään Vattimon antirealistisen filosofian itseviittaavaa luonnetta olettaen, että antirealismi on hyväksyttävä lähtökohta. Tällöin tarkastellaan, mitä implikaatioita Vattimon esittämällä metateoreettisella ratkaisulla on sen suhteisiin eräiden muiden antirealistisen filosofian muotojen kanssa. Nämä muodot jäsentyvät löyhästi postmodernin, aikalaiskeskustelujen ja hermeneutiikan ympärille, mutta niistä hieman jäljempänä.

Itseviittaavuus ei varmastikaan ole ainoa avain Vattimon tuotantoon⁶, mutta jos hänen nihilistisen hermeneutiikkansa eräksi osviitoiksi myönnetään yhtäältä historiallisuutemme tematisointi, toisaalta tietoisuus siitä, että on olemassa muitakin teorioita ja tapoja tematisoida, jotka eivät automaattisesti ole virheellisiä siitä puhtaasta sattumuksesta johtuen, että omakin teoria on artikuloitu, itseviittaavuudesta voidaan rakentaa sujuva johtolanka nihilistiseen hermeneutiikkaan. Historiallisuus on eittämättä keskeinen tekijä hermeneuttisesti orientoituneessa filosofiassa, jossa ymmärtämistämme ja merkityksen-antoa välittävä kielellinen esiymmärrys on historiallisesti ehdollistunut. Mutta radikaalisti historiaan suuntautuvat teoriat kohtaavat sen haasteen, kuinka ne itse ovat saman ehdollistuneisuuden armoilla. Täten vaikuttaa järkevältä joko luopua radikaalista historiallisuudesta ja vetää raja johonkin, jonka tuolla puolen lymyää ylihistoriallinen, tai sitten – mikäli omaa taipumuksen epäillä kaikkia rajanvetoja mielivaltaisiksi – on myönnettävä omakin ehdollistuneisuus, eksplikoitava itseviittaavuuden avulla vastaus kysymykseen, millaisella episteemisellä voimakkuusasteella voin esittää teoriani, ja argumentoitava oman teorian puolesta tämän eksplisiittisyyden takaaman johdonmukaisuuden turvin. Ja nyt lusikan soppaan pistää tietoisuus muista teorioista: ehdollistuneisuutensa myöntävälle viitekehykselle käy vaikeaksi vaatia omaa varteen-otettavuuttaan muiden teorioiden kustannuksella, mutta jos se kykenee ottamaan kantaa omaan ehdollistuneisuuteensa, ei sen ainakaan tarvitse tyytyä markkinoimaan itseään puhtaana makuvalintana, siis edelleen mielivaltaisuuksena.

Tai jos lähdemme suoraan tietoisuudesta koskien kielipelien ja teorioiden moninaisuutta: jos eri viitekehukset konstituivat referenttinsä, on hyvin vaikeaa löytää neutraaleja kriteereitä, joilla valintaa eri teorioiden välillä voisi perustella. Toki voimme löytää pragmaattisia kriteereitä, ”hypoteettisia imperatiiveja”⁷ (*jos* on tarkoitus puhua rakkaudesta eri persoonien välillä, on hyvä valita intentioita mukanaankuljettava kieli; *jos*

⁶ Suomessa Vattimoa on luettu kohtalaisesti, tosin melko todennäköisesti myös yleisemmän postmodernikeskustelun siivittämänä 90-luvulla. Vattimon suomalaisesta saatavuudesta on kiittäminen Jussi Vähämäkeä, joka on ollut kääntämässä useampaakin filosofin teosta (Vattimo 1991, 1999a, 1999b, 2005). Myös Vähämäen laatimissa artikkeleissa Vattimoa esitellään suomalaiselle lukijakunnalle: nihilismi ja hermeneutiikan oma asema (Vähämäki 1995), sen kanssa samansuuntainen hermeneutiikan liittäminen yhteiskuntatieteiden kehitykseen ja eritoten kommunikaation kasvuun (Vähämäki 1996) sekä oikeudenkäytön tulkinnallisuus eettisine implikaatioineen (Vähämäki 2001). Muita suomalaisia Vattimo-kommenttaareja ovat ainakin seuraavat: Tuomas Nevanlinna (1993) käsittelee Vattimoa ”historian lopun” tematiikan yhteydessä, Maria Sell (2003) puolestaan kirjoittaa Vattimosta modernin historiakäsityksen jatkajana, Jarkko Tontin englanninkielinen väitöskirja sisältää luvun Vattimon Gadamer-kritiikistä (Tontti 2002, 65-76) ja Max Rynnänen (2007) käsittelee Vattimoa massakulttuurin esteetikkona. Ainakin yksi pro gradu -tasoinenkin opinnäytetyö on Vattimosta Suomessa kirjoitettu: Peter Lundqvistin (1994) tarkastelun valteina on Vattimon ”heikon ajattelun” valttaminen eritoten totuuden, subjektin hajoamisen ja kuoleman näkökulmasta.

⁷ ”Hypoteettinen imperatiivi” on konstruktio, jonka Kant (1931, 102) pystyttää lanseeratakseen sitä vasten kuuluisan ”kategorisen imperatiivinsa”.

on tarkoitus puhua vastustajan kannan ideologisuudesta, on hyvä valita tiedostamattomia intressejä tukeva kieli; jos on tarkoitus puhua uusliberalistisen talouspolitiikan erinomaisuudesta, on hyvä valita yksittäisten tahojen vuorovaikutusta avoimessa järjestelmässä kannatteleva kieli jne.), mutta nämä valinnat joutuvat aina oletamaan edeltävän valinnan jonkin hyötyperusteen mukaan. Ehkei se olisi niin vakavaa – ehkä ääretön regressio, joka näistä valintaa edeltävistä valinnoista lopulta seuraa, on viimekätinen inhimillisen ymmärryksen rajoittuneisuuden ilmaus, joka on hyväksyttävä puhtaasti muodollisena rajoittimena: sisältö kuitenkin palautuisi loppujen lopuksi teoriaa kannattavan yksilön eksistentiaaliseksi makuvalinnaksi. Mutta pragmaattisen kriteeristön tasolla voimme korkeintaan toivoa, että kohtaamamme keskustelukumppanit ovat sattumalta valinneet meille suosiolliset makustandardit. Jos näin ei tapahdu, teoreettiset viitekehysemme puhuvat toistensa ohi ja kuuntelemaan vaivautuminen perustuisi yhtäläillä mielivaltaisille kriteereille. Vattimon ratkaisuna on tässä tutkielmassa tarjotun luennan mukaan ankkuroida teorioiden moninaisuus meidän nykyisyyteemme. Jos kielten ja viitekehysten rinnakkaiselo on jotain, joka koskettaa juuri meitä juuri nyt, mutta ei välttämättä joitakuita muita joskus muulloin, on luontevaa preferoida sellaista teoria-tyyppiä, joka pystyy ottamaan kantaa siihen, mikä on muuttunut. Ja mitenäs muuten se tapahtuisikaan kuin viittaamalla historiaan.

Tutkielmani keskeiset väitteet siis ovat, että Vattimon filosofian itseviittaavuudesta voidaan puhua radikaalin historiallisuuden ynnä radikaalin moninaisuustietoisuuden yhteydessä. Historiallisuuden kautta päädytään esittämään omaa teoriaakin yhtäläillä historiallisesti ehdollistuneeksi; moninaisuuden kautta puolestaan omaa teoriaa kykeneväksi huomioimaan sen, että se on vain yksi teoria muiden joukossa, mutta että tämä huomaavaisuus kääntyy sen valtiksi, kun se kykenee tekemään selkoa tilanteesta, jossa tämä asettautuminen muiden joukkoon tapahtuu. Tämä selonteko voi kuitenkin tapahtua vain sillä episteemisellä voimakkuusasteella, jonka teorian konstituomat puitteet mahdollistavat, toisin sanoen tietoisena radikaalista historiallisesta ehdollistuneisuudesta. Alustavasti voi siten esittää, että Vattimon hermeneutiikka hankkii itselleen epäsuoraa legitimaatiota: se ei varsinaisesti pyri kumoamaan kilpailevia viitekehyksiä, vaan pikemminkin sallimaan niiden samanaikaisen olemassaolon, mutta koska muut kehykset eivät kykene oikeuttamaan itseään suhteessa tilanteeseen, jossa niiden moninaisuus on annettu, siis prosessiin, johon ne meidän nykyisyydessämme on heitetty, voivat ne viime kädessä esittäytyä ainoastaan mielivaltaisina – joko rajojapiirtävän ylihistoriallisina tai sitten pragmaattisiin kriteereihin nojautuvina makuvalintoina – ja siten

lakoavat kasaan, jolloin Vattimon teoria jää ainoana seisomaan tantereelle, vaivautumatta itse jakamaan iskuakaan.

Olen tähän mennessä kerinyt auki juonen, jota seuraamalla etenen Vattimon tuotannon halki. Kyseisen matkan pääosa muodostuu edellä esitettyjen itseviittaavuutta koskevien väitteiden lausumisen mielekkyyden perustelemisesta nihilistisen hermeneutiikan yhteydessä. Matkan loppuksi esitetään implikaatioita, joita tässä tutkielmassa Vattimoon attribuotavalla metateoreettisella kannalla vaikuttaisi olevan, ja filosofisesti relevantteja johtopäätöksiä janoavaa lukijaa kehoitetaan hyppäämään suoraan lukuun 5.2. Me muut: nauttikaamme matkasta.

Vattimon ajatus ”tulkinnasta ymmärretyn artikuloitina” tarkoittaa, että sikäli kuin ymmärrämme, olemme aina-jo ymmärtäneet jonakin, yhteydessä johonkin. Ei ole olemassa puhdasta ymmärtämistä, vaan kuten Gadamer (1989, 306-307; ks. myös Bernstein 1986, 61) muistuttaa, ymmärtäminen, tulkinta ja soveltaminen käyvät aina yhdessä: ensinnäkin ymmärtäminen sisältää aina tulkinnallisen elementin, emme voi puhua neutraalista heijastumisesta, ja toiseksi ymmärtäminen sulautuu yhteen ymmärretyn soveltamisen kanssa, jossa se liitetään johonkin yhteyteen. Jos tälle näkökulmalle tahdotaan tehdä oikeutta, ei Vattimon nihilististä hermeneutiikkaakaan voi pyrkiä ymmärtämään puhtaalta pöydältä. Sitä ei siis voi ensin eksplikoida neutraalisti, ja vasta sitten yrittää soveltaa sitä johonkin ongelmaan. Jos tahdotaan tehdä oikeutta soveltamisen ja ymmärtämisen sidokselle, on Vattimon teoriaa esiteltävä tietyn problematiikan valottamana. Siksi tämäkin tutkielma jättää Vattimon tunnetuimpien käsitteiden esittelyn vasta loppumetreille, ja lähtee liikkeelle yleisemmistä historiaa ja metafysiikkaa koskevista huomioista. Ne artikuloidaan itseviittaavuuden problematiikan yhteyteen, ja Vattimon tarjoamaa tarinaa luetaan vastauksena nimenomaan niiden asettamiin kysymyksiin. Toisaalta on pidettävä mielessä, että kyseinen problematiikka ei todennäköisesti olisi hahmottunut sellaiseksi kuin se nyt on riippumatta Vattimon filosofiasta. Tämän unohtaminenhan olisi yhtä vaarallinen abstraktio kuin soveltamisen irrottaminen ymmärtämisestä; nyt vain itse ongelmat nähtäisiin puhtaina ongelmina sinänsä, ja erilaiset filosofiset viitekehykset olisivat yrityksiä vastata niihin jälkikäteen riippumatta ymmärtämistä edellyttävästä tavasta muotoilla ongelmia. Jos itse otan historiallisuutta ja moninaisuustietoisuutta koskettavan itseviittavuuden problematiikan vakavasti, en voi esittää tuon problematiikan olevan universaalia.

Koska soveltaminen on irrottamaton osa ymmärtämistä, ja luumme teorioita jokin ennakoiva kysymys mielessämme, saa Gadamer jäljempänä oman osionsa, kun Nietzsche

ja Heidegger, joita yleensä pidetään Vattimon filosofiselle kehitykselle keskeisempinä, esiintyvät lähinnä tiettyjä aspekteja selventävässä roolissa: Gadamerin filosofinen hermeneutiikka näet on se piste, johon kriittisesti viittaamalla Vattimo rakentaa oman teoriansa itseviittauksellisen kapasiteetin. Näin on kahtalaisessa mielessä: ensinnäkin Vattimon Gadamer-kritiikkiä voidaan lukea oman historiallisen ehdollistuneisuuden radikalisaationa, toisaalta ne teorit, joita varteenotettavampana valintana Vattimon filosofia itsensä esittelee, on kyseisessä filosofiassa määritelty laveasti juuri hermeneutiikan avulla. Nietzschestä ja Heideggerista on kuitenkin sanottava tässä yhteydessä se, että suvaitsevaisuutta korostavan luentansa ohella Vattimolla on taipumus laskea heidät ennen kaikkea moderniteetin tulkeiksi, aikalaisuuttamme tematisoiviksi ajattelijoina, jotka pohtivat maailmaa ja mahdollisuuksiamme ”Jumalan kuoleman” jälkeen (Nietzsche) ja metafysiikan ylittymisen tiimoilta (Heidegger). Tämän pohdinnan avulla Vattimo lukee heidän vastaavan olosuhteisiimme tässä ja nyt. Ja kuten tullaan huomaamaan, Vattimon oma filosofia ei olisi edes ymmärrettävissä, jos siitä karsittaisiin kaikki Heidegger-viittaukset.

Tutkielmani etenee siten, että esitettyäni vielä muutamia varauksia ja aiheenrajauksen kannalta olennaisia huomioita, aloitan seuraavan pääluvun selventämällä Vattimon filosofian lähtökohtia tutkimuskysymyksen asettelemiseksi (2.1). Sitten jatkan hänen Heidegger-luentansa varovaista avaamista johdatellakseni tarkastelun historiallisuuteen (2.2). Se toimii introna tutkimuskysymyksen kannalta keskeiselle osiolle (2.3). Kyseisessä luvussa eksplikoin täsmällisemmin edellä esittämäni väitteet Vattimon filosofian lukukelpoisuudesta itseviittaavuuden kannalta.

Kolmas pääluku on omistettu filosofiselle hermeneutiikalle. Sen ensimmäiset kaksi osaa keskittyvät lähinnä Gadameriin. Tarkoitukseni on alleviivata hänen hermeneutiikkansa odotettavasti historiaa ja keskustelullisuutta painottavaa luonnetta (3.1), sekä alustaa kielellisyytemme tarkastelun kautta tulkintateon ontologiaa (3.2). Tämän jälkeen on aika siirtyä Vattimon Gadamer-kritiikkiin, joka sitoo itseviittaavuuden konkreettisesti hermeneutiikkaan (3.3). Osion viimeinen luku puolestaan korostaa Vattimon filosofiaa suhteessa muihin tarkastelun alla oleviin antirealistisiin teorioihin, joiden joukossa se pyrkii osoittamaan oman varteenotettavuutensa tematisoimalla metateoreettisen valinnan historiallisesti (3.4).

Neljännessä pääluvussa lopulta käsitellään Vattimon omaa tarinaa sisällöllisemmin: mikä on sen suhde metafysiikkaan (4.1); miten tämä suhde näkyy eletyssä nykyisyydessämme (4.2); miten Vattimo keplotteleekaankin sen seikan kanssa, että valintakriteeriksi

tarjottu historiallinen tarina voi ei tavoitella kovin korkeaa episteemistä voimakkuusastetta (4.3); ja lopulta, kuinka hänen teoriansa lupailemat eettiset johtolangat oikein manifestoituvat nihilistisessä hermeneutiikassa (4.4).

Viides pääluku on puolestaan varattu Vattimon teorian arvioinnille. Lyhyen yhteenvedon jälkeen on aika käydä taittamaan peistä. Ensin hänelle esitetään varsin sovinnasta kritiikkiä eräiden muotoilujen mahdollisesta metafyyysisyydestä (5.1), ja järeimmät huomiot on jätetty vasta seuraavaan lukuun (5.2). Se tarjoaa varsinaisen tutkimuskysymyksen kannalta olennaisimmat johtopäätökset. Mukaan on otettu vielä Vattimon 90-luvun puolivälin uudelle suunnalle kunniaa tekevä osio hermeneutiikan ja uskonnon suhteesta (5.3). Päättäntäluvussa on sitten aika panna piste matkallemme tiivistämällä johtopäätökset ja suorittamalla muutama reflektiivinen huomio.

1.3 Eräitä varauksia

Tässä vaiheessa on syytä lausua julki muutama varaus. Ensinnäkin Vattimo tietyllä tapaa edustaa – ja varmasti omasta mielestään, varsinkin mitä tulee johdonmukaisuuteen – erään ajattelun rintamalinjan äärille vievää kehitelmää. Myös niille, jotka filosofisen koulutuksensa johdosta vieroksuvat tätä linjausta, voi olla opettavaista perehtyä Vattimon kannanottoihin, sillä niin hyvässä kuin pahassakin hänen muotoilunsa paljastavat tämän ajattelutavan implikaatioita ehkä muita selvemmin niin eettisten lähtökohtien, praktisten johtopäätösten kuin käsitteellisten erottelujenkin suhteen. Kyseisellä ajattelutavalla en niinkään tarkoita postmodernia, sillä onhan se useaan otteeseen todettua, kuinka suuri osa postmoderneiksi kutsutuista teoreetikoista on joko kieltäytynyt hyväksymästä tätä nimikettä tai jälkikäteen esittänyt katumustaan hetkellisen hairahduksensa vuoksi, ja sitä paitsi postmodernin käyttö antaa helposti ymmärtää, että kaikki keskusteluun osallistuvat ponnistavat aikalaietietoisuuteen ankkuroituneista lähtökohdista käsin. Vaikka Vattimo itse tunnustaakin postmodernia uskoa, ja vaikka hän itse pitää kiinni nykyisyytemme teoretisoinnin tärkeydestä, niin kaikki ne ajattelijat, joiden edustamaan linjaan hänet voidaan sijoittaa – jos ei minkään essentiaalisten piirteiden avulla, niin ainakin sen perusteella, kelle esitetään keskusteluunkutsu – eivät suinkaan koe juuri meidän juuri tässä ja nyt olevan relevantti tekijä filosofisen näkökulman muodostamisessa, vaikka se varmastikin on kasvattanut merkitystään uuden ajan kuluessa. Postmodernin sijaan voisikin olla mielekkäämpää puhua heideggerilaisesti orientoituneesta postmetafyyysisestä

filosofiasta. Yhtäläillä siihen sumputetut ajattelijat voisivat kiistää kuuluvaisuutensa, mutta ainakin Vattimon näkökulmasta Heideggerin esittämä metafysiikan kritiikki vaikuttaa olevan yhteinen tekijä heistä monelle. Seuraavilla sivuilla näistä ajattelijoista esiintyvät Theodor Adorno, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty ja tietenkin Gadamer. Tässä ei siis esitetä, että poststrukturalismi, dekonstruktio, uuspragmatismi, eron filosofia jne. palautuisivat kaikki yhteen, vaan että Vattimo tunnistaa oman filosofiansa läheisyyden niihin ja pyrkii siten keskusteluun ensisijaisesti niiden kanssa.

Toiseksi, vaikka Vattimon voisikin sanoa edustavan postmetafyysisen virittyneisyyden yhtä loppuunkehittyimpää varianttia, ja tätä jopa siinä määrin, että hyvällä syyllä voi kysyä, josko hän lopulta kiepsauttaa itsensä takaisin vedenjakajan metafyysisen/postmetafyysisen ”väärälle” puolelle, en ole halukas lukemaan hänen hermeneutiikkaansa ”oireena” yhtään mistään. Jonkin nimeäminen oireeksi nimittäin on retorinen operaatio, jossa lyödään kaksi kärpystä yhdellä iskulla: yhtäältä vedetään matto yksittäistapauksen alta nimeämällä se ei-toivotun tilan manifestaatioksi, toisaalta identifioidaan tämä ei-toivottu tila patologiaksi jollekin järjestelmälle, jolla on normaalikin tilansa. ”Oireellistavan” ajattelun tehtävä on siis osoittaa meille normit, jonka puitteissa vakavasti otettavissa olevan toiminnan tulee liikkua. Mutta koska en ole valmis olettamaan filosofialla olevan tällaisia valmiita uria, en voi lukita kantaani Vattimoon esimerkiksi antamalla sen tyyppisiä lausuntoja, joissa hänen tuotantoaan varoitetaan lukemasta tai päinvastoin kehoitetaan lukemaan vaikkapa siitä syystä, että se edustaisi postmetafyysisen argumentaation loogista lopputulemaa. Pikemminkin Vattimon hermeneutiikka tarjoaa kiinnostavalla tavalla mahdollisuuden laajentaa käsitystämme siitä, mikä vielä jää metafysiikan varjon alle, ja vähintäänkin yhtä kiinnostavasti se antaa tilaisuuden arvioida tiettyjen postmetafyysisten ratkaisumallien toimivuutta.

Kolmanneksi, filosofia joka neuloo itsensä eksplisiittisesti osaksi omaa nykyisyyttään, on vaarassa mennä pois muodista nopeammin kuin muunlaiset ajattelukehitelmät. Tässäkään en tarkoita pelkästään postmodernin teoretisointia, vaan Vattimon tapaa ajatella hermeneutiikkansa tiivistä yhteyttä kommunikaatioteknologiaan. Sitten vuoden 1989, jolloin Vattimon tätä aihetta terävimmän käsitellyt teos *Läpinäkyvä yhteiskunta (La società trasparente)* alun perin ilmestyi, arkipäiväisesti eletty suhteemme kommunikaatiovälineisiin on intensivoitunut huimasti ennen kaikkea internetin, matkapuhelinten ja kotitietokoneiden moninkertaistuneen informaationkäsittelykapasiteetin vaikutuksesta. Vaikka mm. Rorty onkin kiittänyt Vattimoa internetin näkemisestä asioiden nykyisen

olemistavan mallina, rakennetaan alati muuttavana verkostona vailla keskusta ja stabiliteettia (Rorty 2007, 155-156), niin voidaan kysyä, mahtakohan Vattimon lähes kaksikymmentä vuotta sitten maalaama visio enää pitää pintaansa. Koska kommunikaatioteknologioita koskeva teoretisointi on erottamaton osa Vattimon filosofiaa, ja koska minulla on taipumus nähdä tuossa filosofiassa edelleen relevanssia, vastaan odotettavasti myöntävästi, ja kolmeen seikkaan vedoten: (i) Vattimon käsitys teknologiasta on peritty Heideggerilta. Siinä keskeistä ei ole itse tekniikka, siis uudet kojeet ja vempheet, vaan teknologian provosoima yleisempi suhtautumistapa. Niinpä mahdollisten uusien teknisten innovaatioiden ja niiden arkipäiväistymisen ei tarvitse muuttaa miksiäkään sitä laajempaa teknologista asennoitumista, jonka Vattimo on paikantavinaan nykytodellisuudestamme. (ii) Kysymykset siitä, ovatko ihmiset *todella* suhtautuneet Vattimon enteilemällä tavalla, ja noudattaako viimeisin kommunikaatioteknologinen kehitys *todella* niitä tendenssejä, joita Vattimo on nostanut pöydälle, ovat luonteeltaan empiirisiä. Tällä en suinkaan tarkoita havaintojen riippumattomuutta teoreettisista viitekehyksistä, vaan sitä että Vattimon filosofian tarkoituksena ei ole sanella meille mitä todellisuus on, vaan osallistua keskusteluun mahdollisuuksistamme, keskusteluun jonka tuloksena todellisuus voi muuttua. Siten Vattimon filosofian tuomitseminen falsifioimalla se empiirisesti olisi käsitteellinen sekaannus, jossa ei huomioida aikalaisuuttamme tarkastelevien teorioiden performatiivista luonnetta, kuten Arto Noro (2004, 28, 34) sitä kutsuu. (iii) Vattimon filosofiaa lienee oikeutettua lukea myös tekno-optimismina, mutta toisin kuin yleisimmissä maailmankylän ja demokraattisen tietoyhteiskunnan visioissa, joissa esteetön tiedonkulku ja jokaisen aktiivinen osallistuminen esitetään kuin sisäisenä pakkona kommunikaatioteknologioiden laajentamisessa, hänen mukaansa näiden teknologioiden tapa luonnehtia yhteiskuntaamme ei niinkään tapahdu ”entistä ’läpinäkyvämpänä’, entistä enemmän itsestään tietoisena ja valistuneempana yhteiskuntana, vaan monimutkaisempana ja kaoottisempana yhteiskuntana”⁸ (ST 11/16). Sellaisten rationalististen teknoutopioiden sijaan, joissa puhe demokratisoitumisesta usein kätkee taloudelliset tai biopoliittiset intressit, Vattimon käsitys teknologioiden emansipoivasta vaikutuksesta liittyy niiden tapaan nihiloida läpinäkyvyyden ihanne, tuottaa sameutta: maailma on monimutkaistunut, ja siinä lepää toivomme. Täten hänen filosofiansa lukeminen vain ja ainoastaan naiivina tietoisuskona, joka olisi menettänyt relevanssinsa teknotokraattisen jargonin paljastuttua taas uudeksi hallinnoinnin tai

⁸ ”...essi caratterizzano questa società non come una società più ’transparente’, più consapevole di sé, più ’illuminata’, ma come una società più complessa, persino caotica.” Vähämäen suomennos.

markkinamekaniikan tuotokseksi sen lupaaman esteettömän tiedon valtatieen hajotessa lukemattomiksi eksyttäviksi sivupoluiksi, ei vaikuta aivan oikeutetulta.

Neljäntenä varauksena mainittakoon hermeneutiikan kimurantti suhtautuminen totuuden käsitteeseen. Heideggerille se merkitsee jotakuinkin tietyllä tavalla paljastavaa aukeamaa, joka samalla kätkee toisenlaisia tapoja avautua (ks. esim. Heidegger 1995, 50-57; 2000b, 271-279). Kuten asian ymmärrän, kyse on esiymmärryksemme ohjautumisesta tiettyjen struktuurien varassa, olivat nämä struktuurit sitten *Daseinin* ymmärtävää avautumista maailmalleen tai kokonaisen historiallisen aikakauden kulttuurisesti spesifi horisontti, jossa se elää. Gadamer puolestaan puhuu totuudesta oivaltavana kokemuksena ja puhuteltavaksi jättäytymisenä, joka ei rajoitu tieteen metodiseen varmisteluun (ks. esim. Gadamer 1981, 44; 2004, 18-28). Vattimo on tässä käsittääkseni lähempänä Heideggeria.⁹ Yhteistä näille näkemyksille on, että halveksuvasti ei suhtauduta vain totuuden määrittelemiseen korrespondenssina, vaan myös totuuden näkemiseen ylipäätään proposition paikantuvana. Vaikka niin Vattimo (OI 118/94) kuin Tontikin (2002, 66-67) haluavat muistuttaa, että propositionaalista totuutta ei kumota, ainoastaan sen asema osoitetaan toisarvoiseksi suhteessa johonkin alkuperäiseen, puhuttelevaan tai avaavaan, jää tästä hivenen elitistinen maku. Hermeneuttinen filosofia esittäytyy usein arkipuheen puolustajana erityiskielen ja asiantuntijajargonin invaasioita vastaan, mutta totuuden ”paikan” määrittelemisen jonkin muualle kuin mihin kaikki muut sen ovat tottuneet sijoittamaan – olkoonkin että tämä sijoittaminen proposition olisi historiallinen sattuma, jolla ei ole universaalia pätevyyttä – luo meidän ajassamme aivan uuden erityiskielen, jossa hermeneuttiset asiantuntijat varaavat itselleen länsimaisen kulttuurihistorian voimallisimman käsitteen määrittelyoikeuden. Ehkä ”totuuden” korvaaminen jollain muulla ilmaisulla ei olisi tuottanut toivottua tulosta modernille ajattelulle ominaista objektivointia vastaan kamppailtaessa, mutta propositionaalisen totuuskäsityksen väheksyminen osoittaa vaarallisuutensa, kun teorioita ajatellaan propositionien joukkoina: oma teoria immunisoidaan kritiikiltä, kun sen sisältämiä yksittäisiä väittämiä ei voi arvostella ulkoisten sidosten epätasällisuudesta (referenssi) eikä edes suhteessa toisiinsa (konsistenssi). Irvileuat voisivat sanoa, että tämä johtaa fideismiin, sillä jos hermeneutiikkaa itseään ei voi arvioida sen esittämien propositionien perusteella, on kai arvioitava kokonaisuutta tai jollain tavoin ”paremman intuition” keinoin sen syvärakennetta. Jos omataan ”parempi intuitio” ollaan jo ehkä vakavasti otettavan

⁹ Vattimon totuuskäsityksistä ks. esim. AD 21; FM 91/83; IH 71-73; OI 8/5, 22-23/16-17, 95-120/75-96; Vattimo 1983, 24-26.

keskustelun ulkopuolella, jos taas pyritään arvioimaan kokonaisuutta, on ensin kahlattava tuhansia sivuja jonkun Heideggerin tuotantoa – ja silloinhan on jo liian myöhäistä... Mutta vaikka kysymys totuudesta on filosofiselle hermeneutiikalle ehdottomasti keskeinen, ja vaikka kyseessä olevan Vattimo-tutkielmankin omin tematiikka kiertää totuuden koordinaatistossa, ainakin sikäli kuin totuus kertoo, ”miksi esittämäni kannanotot olisivat kuuntelemisen arvoisia”, koen tarkastelemieni hermeneutikkojen standardivastaukset hivenen kiusallisiksi, joten olen pitäytynyt rajoittamaan totuuden käsittelemistä tässä esityksessä.

En myöskään tule liiemmästi puhumaan subjektista. Tälle pidättäytymiselle on hyvät perusteet, sillä vaikka varsinkin ranskalainen strukturalismin ja postrukturalismin kyllästävässä ilmapiirissä on aika ajoitin julistettu ”subjektin kuolemaa”, ja vaikka Vattimokin puhuu ”subjektin kriisistä”¹⁰, ei ole aivan itsestäänselvää, mikä tässä oikein laulaa joutsenlauluun. Subjektilla kun voimme käsittää ainakin seuraavia seikkoja:

1. Ominaisuuksien kannattelijat. Kuten Heidegger (1995, 20; 2000a, 23) kertoo, kreikkalaisten *hypokeimenon* latinannetaan ilmauksella *subiectum*. Kyse on siitä, millä katsotaan olevan joitain ominaisuuksia. Se toimii sittemmin perustana myös kieliopilliselle jäsennyksellemme: subjekti on se, johon predikoidaan jotain.
2. Toinen jäsen kaksipaikkaisessa relaatiossa (subjekti/objekti), joka kuvaa jotain episteemistä asennetta. Jos Heideggeria (1977, 82-83; 2000a, 27-28) on jälleen uskomisen, tällainen käsittämistapa on velkaa uudelle ajalle. Mutta keskeisenä tässä merkityksessä katson olevan, että subjekti voi lopulta luiskahtaa pois episteemisestä keskustelukontekstista ja assosioitua esimerkiksi ainutkertaisen sisäisen maailman kanssa, jolloin sitä ei enää ymmärretä representaation varmuuden rajoitteeksi, vaan eettis-esteettiseksi voimavaraksi (asioiden ”subjektiivinen arvo”).
3. Henkisen operationaalisuuden keskusyksikkö tai akseli, joka kykenee reflektioon, ja josta käytetään usein synonyymia tietoisuus tai itsetietoisuus. Täten se kytkeytyy myös rationaalisuuteen: miten säilytän operaatioideni tilinpidon kunnossa. Tämäkin merkitys on uuden ajan tuotosta. Heidegger liittää sen suoraan

¹⁰ Vattimon subjektikäsitteistä ks. esim. AD 53-57; CC 45-47/53-55; EI 81-95/; FM 50-54/42-46; Vattimo 1990, 108-121.

edelliseen merkitykseen (Heidegger 1977, 88-89), mutta tässä ne on esitelty erillisinä: kun episteemisen asenteen jäsenenä subjekti korostaa sisäisen ja ulkoisen suhdetta, niin rationaalisuuden takeeksi ymmärretty subjekti tarkoittaa pikemminkin sisäisiä operaatioita kokoavaa kontrollikeskusta.

4. Alamainen, alistettu. Kyse on nyt siitä, mikä on subjektoitu jollekin toiselle. Osittain tämän ja edellisen merkityksen rinnastamiseen perustuu tiettyjen ranskalaisten poliittisten analyysien viehäytys (ks. esim. Althusser 1984, 36-48, 123-137).
5. Toimija (agentti) sekä moraalissa että poliittisessa mielessä. Voi olla yksilö tai kollektiivi, harvemmin persoonaton.

Vaikka ”subjektin kuoleman” voisikin paikantaa koskemaan erityisesti kolmatta merkitystä, henkisen toiminnan rationaalista keskusta, niin ei ole selvää, missä määrin muiden edellä mainittujen merkitysten odotetaan seuraavan mukana, eikä missä määrin nämä kuolleeksi julistamiset ovat kuvauksia, missä määrin kehotuksia, tai mitä sitten ovatkaan, missä määrin ne oletetaan päteviksi aina ja kaikkialla, missä määrin vasta tässä ja nyt. Ja jos subjekti on rationaalisen toiminnan tae, niin missä määrin sen viraltapanoon tulee suhtautua rationaalisesti. En kohtele näitä ongelmia vähätellen, ne ovat Vattimon filosofian kannalta olennaisia, mutta epäilen käsitteen subjekti kantavuutta sen epämääräisyyden vuoksi. Siksipä viides varaukseni koskee subjektin käsitteen vapaamielistä käyttöä: sikäli mikäli sanaa subjekti tässä tutkielmassa jäljempänä käytetään, ja ellei erityisesti toisin ilmoiteta, esiintyy se ainoastaan toisessa edellä esitellyssä merkityksessään episteemistä asennetta kuvaavan relaation jäsenenä.

Kuudenneksi, ottaen huomioon postmetafyysisen inspiraation, mikään ei kai estäisi meitä määrittelemästä heti ensikäteän hermeneutiikkaa ylipäänsä ”merkityksen metafysiikaksi” tai Vattimon nihilististä varianttia siitä ”olemisen tapahtumaluonteen metafysiikaksi”, mikä toki veisi pohjan koko tältä tutkielmalta. Mutta eipä kiirehdiä asioiden edelle. Nihilistinen hermeneutiikka kertoo meille mehuaan tarinan, ja – hitusen eksistentiaalista patinaa kerätäkseni – mitä muuta meillä on kuolemaa vastaan kuin tarinamme? Niiden kertominen samalla sekä lykkäys että matka, jonka varrelta jotain jää käteän, olkoonkin että tuo käsi, joka tätäkin tekstiä kirjoittaa, ei huomenna enää ole. Ilmeiseen syytökseen, että tässä edelleen on kyse käsitteelliseltä entropialta pelastamaan

tarkoitetusta ”tarinankerronnan metafysiikasta” vastataan huomauttamalla – vailla yritystäkään peittää ilkkurisuutta – että tietyissä Heideggerin innoittaman ajattelun perinteissä tunnutaan ainakin ulkopuolisen silmin vajonneen nimenomaan ”metafysiikaksi nimittelyn metafysiikkaan”, mikä muistuttaa termin ideologia tietyistä käyttötavoista: ”enhän minä mutta ne muut...”. Mutta taas ollaan asioiden edellä.

2 TUTKIMUSKYSYMYKSEN ASETTAMINEN

2.1 Vattimon filosofian lähtökohdat

Ennako-oletuksetonta teoriaa ei olekaan. Vattimon filosofiallakin on tiettyjä lähtökohtia, joita hyväksymättä sen ymmärrettävyyttä on vaikea tavoittaa. Esitänkin, että seuraavat kolme muodostavat mielekkään kokonaisuuden, jonka kautta nihilistinen hermeneutiikka avautuu. Kyseisten lähtökohtien esittelyjärjestys ei tällaisena ole mitenkään välttämätön; en väitä että muut voitaisiin palauttaa ensimmäiseen, mutta nimenomaan tämä järjestys lienee havainnollistavin:

1. Heideggerin osoittama metafysiikan uhka on otettava vakavasti.
2. Filosofian tulee tulkita omaa aikaansa.
3. Tästä omasta ajasta meillä kaikilla on ”kokemusperäistä” tietoutta. Ja keskeisimmäksi kokemukseksemme identifioidaan ”vahvojen” perustojen hajoaminen.

2.1.1 Tulkinta heideggerilaisesta metafysiikasta

Ensinnäkin Vattimo esittää allekirjoittavansa heideggerilaisen käsityksen metafysiikasta, vaikkakin hän tulkitsee sitä omaan suuntaansa. Tässä tutkielmassa ei missään kohdin pyritäkään kiistämään, etteikö esittelyssä olisi nimenomaan läpeensä vattimolainen luenta siitä. Tavanomaisesti metafysiikaksi kutsutaan muuannen Aristoteleen jälkeensä jääneiden kirjoitusten satunnaisen sijoitusjärjestyksen mukaan (*ta meta ta physika*) olevaisen kaikkein yleisimpien ja kuolevaisille aisteille salattujen aspektien kartoitusta. Tällainen ”puhdas järki” tai ”spekulaatio” oli välillä huonossa huudossa jäätyään empiristien ja positivistien muodostaman käytännönläheisemmän jatkumon jalkoihin, mutta aika ajoin se on sieltä esiin putkahdellut. Olennaista vakiintuneessa käsityksessä metafysiikasta on, että se mielletään tietyksi filosofian osa-alueeksi, jolle joko annetaan lupa poiketa tai sitten ei, mutta että muu filosofian maankäyttö ei kärsi tästä vierailusta. Heideggerille puolestaan

metafysiikka on pikemminkin asennoitumistapa, tyyli, kuin spatiaalisen metaforan mukaan jäsennetty osa-alue. Tämä suhtautumistapa ei kuitenkaan tarkoita kapeaa psykologista asennetta, kuten silloin jos aamulla töihin mennessämme otamme tietyn tuimailmeisen asenteen työtehtäviimme, jonka sitten vaihdamme vapaalle tehtaanpillin huutaessa päivän päättymisen merkiksi. Metafyysinen suhtautumistapa on jotakin läpitunkevampaa, se leimaa koko filosofiaa – tai paremminkin: koko kulttuurille ominaista tapaa puhua maailmastaan – eikä sitä kierretä pelkällä fenomenalismin tai käytännönläheisyyden julistuksella.

Ehkäpä heideggerilainen käsitys metafysiikasta avautuu parhaiten nk. ontologisen eron avulla: ”ontologista” kysymistä olemisesta (*Sein*) ei pidä samaistaa ”ontiseen” kysymykseen olevista (*Seiendes*); toisin sanoen ontologinen ero olemisen ja olevien välillä on syytä pitää avoimena (ks. esim. Heidegger 2000b, 23, 26, 31-32). Tulkitsen tätä siten, että emme voi tyhjentävästi sanoa, mitä oleminen *on*, koska se jo tekisi siitä olevan. Olevalla ymmärrän kulloinkin annettua vastausta kysymykseen, ”mitä on”: läsnäoleva, määriteltävä, nimettävä, tarkasteltavissa teoreettisella katseella ja haltuunotettavissa teoreettisella kouralla. Tämä ei vielä kohoa tautologiaa ylemmäksi: tottahan toki voimme myöntää, että ”jokin *on*” ei ole sama kuin ”*jokin on*”, mutta kiinnittäisinkin huomiota sanaan ”kulloinkin”. Heideggerilainen puhe ontologisesta erosta, vaikka ei annakaan olemisen tulla määritellyksi, osoittaa kuitenkin, että on enemmän kuin ovat, on enemmän kuin mitä kulloinkin aukeama (horisontti, maailmankuva, viitekehys, symboliuniversumi) laskee olevaksi. Ontologinen ero ei tämän tulkinnan mukaan siis ole analysoitavissa oleva dikotomia, se on vain tapa ilmaista, että olemisella – olkoonkin, että kyse saattaa aina olla olevien olemisesta – on muitakin mahdollisuuksia kuin ne mitä sille näyttäytyvät kulloinkin vallalla olevassa historiallisesti spesifissä maailmassa, että vallitseville oleville – vallitseville oloille – on Toinen.

Vattimolle heideggerilainen metafysiikka merkitsee yleisluontoisimmillaan olemisen unohtamista: ontologinen ero unohtetaan, ja oleminen latistuu olevan tasolle, silkkaan läsnäoloon (ital. *semplice-presenza*). Se mitä kysytään, on pelkästään ”mitä on”, ja oleminen tyypistyy oleville yhteiseksi luonteenpiirteeksi, siksi joka saa ne olemaan. (Heidegger 2000a, 79; AD 111; IH 61, 77; NE 68.) Eli edellä luonnostellun ontologisen eron tulkinnan valossa metafysiikka on asennoitumistapa, jossa kulloinkin hegemonisessa asemassa oleva jäsenitys koskien sitä, mikä noteerataan olemassaolon arvoiseksi, pyritään absolutisoimaan, jolloin olevien mahdollisuus paljastua tai kohota esiin jollakin muulla tavalla unohtetaan. Tätä voisi kutsua olemisen jähmettämiseksi, sillä onhan kyse

eräänlaisesta muiden olemismahdollisuuksien salpaamisesta; tai sitten silkan läsnäolon totalisoinniksi, sillä olevaksi sinänsä lasketaan vain se-mikä-nyt-on. Näin oleminen typistyy olevien yhteiseksi tekijäksi, koska kysytään ainoastaan, miten on se-mikä-nyt-on.

Yhteinen piirre on rakenne, perusta (*Grund*) tai koostava periaate (*arkhē*). Metafysiikassa olevaksi kelpuutetaan vain ja ainoastaan se, jolla on perusta olemassaololleen, joka toisin sanoen voidaan palauttaa rakenteeseen. Tämän jälkeen olevat voidaan tunnistaa ja tuntea perustansa kautta. (IH 64, 130; Vattimo 2007, 413.) Ensimmäisten periaatteiden tai viimekätisten perustojen ”lopullisuudet” kuvastavatkin todellisuuden haltuunottoyritystä ”yhdellä iskulla” (*con un "colpo di mano"*) (ST 15-16/19). Ne tähtäävät olevien kentän totaaliseen eksplikaatioon tai hallintaan, joten Vattimo voi mielestään esittäytyä metafysiikoiden psykologina ja todeta tämän osoitukseksi manipulatiivisuuteen tai defensiiviseen varmuudenkaipuuseen taipuvaisesta mielenlaadusta (AD 5; IH 131; ST 16/19). Vattimolaisessa luennassa metafysiikassa läsnä tuotu oleminen huokuu hallinnan lisäksi voimaa, täsmällisyyttä, pysyvyyttä ja valtaa (FM 68/60; NE 154).

Vaikka Vattimokin myöntää, että Heideggerin metafysiikkaa koskevaa näkemystä voidaan pitää hivenen omintakeisena, niin hänen mukaansa suuri osa nykyfilosofiaa Wittgensteinista uuspragmatismiin kuitenkin jakaa sen kanssa saman perusvireen (Vattimo 2003). Jos perustan pystyttäminen kerran merkitsee muiden olemismahdollisuuksien salpaamista, niin

tarkasteltaessa metafysiikkaa vastaan suunnatun heideggerilaisen ”kumouksen” alkuperäisiä motiiveja (kumouksen, joka omaksuu ja systematisoi filosofisessa mielessä ankaralla ja hedelmällisellä tavalla useita osatekijöitä varhaisen 1900-luvun taiteellisesta ja filosofisesta avant-gardesta), voidaan hyvällä syyllä väittää, että ne ovat luonteeltaan eettisiä (tai eettis-poliittisia) pikemminkin kuin teoreettisia, ja että ne torjuvat metafysiikan – olemisen ajattelemisen läsnäolona ja objektiivisuutena – juuri siksi että ne mieltävät sen ennen kaikkea väkivaltaiseksi ajatteluksi. Olisi itse asiassa vaikeaa kuvitella, että Heidegger, asetellessaan olemisen merkityksen ongelman uudestaan *Olemisessa ja ajassa*, olisi ollut etsimässä adekvaatimpaa ja todempaa kuvausta olemisesta kuin mitä metafysiikalla oli tarjottavanaan.¹¹ (OI 38-39/29)

¹¹ ”se si considerano le motivazioni originali della ’rivoluzione’ heideggeriana contro la metafisica (che del resto riprendono e sistematizzano in termini filosoficamente rigorosi e produttivi molte componenti dello spirito dell’avanguardia artistica e filosofica primonovecentesca), si può a buon diritto sostenere che esse hanno un carattere etico (o etico-politico) piuttosto che teoretico, e che rifiutano la metafisica – il pensiero dell’essere come presenza e oggettività – in quanto la vedono anzitutto come pensiero violento. Sarebbe difficile, infatti, pensare che Heidegger, nel riproporre il problema del senso dell’essere in *Essere e tempo*, vada in cerca di una rappresentazione dell’essere più adeguata e più vera di quella ereditata dalla metafisica.”

Vattimon tulkinnassa Heidegger siis nimeää metafysiikalla ajattelutyylin, jonka koettu haitallisuus ei niinkään johdu puhtaasti teoreettisista syistä vaan omaksutusta eettisestä orientaatiosta. Varmuudenkaipuu sietää huonosti toiseutta, totaalinen eksplikaatio ei jätä mitään puhuttavaa (IH 132-133). Metafyysinen tapa vedota ”lopullisuuksiin”, niiden kautta ”sanoa tyhjentävästi” se mitä katsotaan sanomisen arvoiseksi, on Vattimon luennassa vaimentava auktoriteetti: annettuna otettu, jonka äärellä voi vain hiljentyä mietiskelyyn tai ihailuun (CC 20/22; OI 40/31). Se on väkivaltaa, joka tukahduttaa lisäkysymykset (CC 63/77; NE 46, 179; Vattimo & Zabala 2002, 455). Vapaus, jota tällainen metafyysinen väkivalta sortaa, on käsitetty äärettömyyksiin jatkuvan keskustelun figuurin avulla. Se tarjoaa keinon lukea Heideggeria suvaitsevaisuuden kannattajana, sillä Vattimon mukaan Heidegger puolustaa viime kädessä sananvapautta (Vattimo 1983, 25), tämä kuulemma käy rinta rinnan ideologiakritiikin kanssa reifioivia objektifikaatioita vastaan (mts., 18), ja lopulta saamme tietää Heideggerin olevan jopa samoilla linjoilla ”avointa yhteiskuntaa” puolustavan Karl Popperin kanssa: kulloinkin nimetyin perustan salaisuuden tuntevat toki vain harvat ja valitut, joten metafyysisestä asenteesta irtautuminen mahdollistaa samalla pääsemisen eroon erinäisistä totuuden omistajista (Vattimo 2003).

Vaan lieneeköhän tämä hivenen yksioikoista puhetta? Eikös uudella ajalla tapahtunut siirtymä substantiaalisesta järjestä proseduraaliseen ole kumonnut ankarimman essentialismin ja vapauttanut meidät metafyysisistä ”lopullisuuksista” jo aikoja sitten? Näin varmaankin olisi tapahtunut, mikäli tarkoittaisimme metafysiikalla sitä yliaistillista spekulaatiota, joksi se tavanomaisesti käsitetään. Mutta Heideggerin mukaan uuden ajan filosofia on edelleen metafysiikkaa: kyse on uuden ajan subjektikäsitteen muutoksesta, jonka seurauksena ”se mikä on” esittäytyy objektina tämän nyttemmin inhimilliseksi tiedon haltijaksi ymmärretyn subjektin näyttämöllä (Heidegger 2000a, 27). Näin tulkittuina vastapoolit subjekti ja objekti implikoivat toisensa (Heidegger 1991, 78; 2000a, 23), sillä viimeistään uuden ajan alussa ottaa paikkansa joukko merkittäviä muutoksia: kreikkalaisille tyypillinen välittömämpi suhde olevaan, jota voidaan kutsua ”vastaanottavaisuudeksi”, korvautuu ”re-presentaatiolla”; objekti asettuu tietämissuhteen toiseksi osapuoleksi sen kanssa, jolle se re-presentoidaan; ja tiedon varmentamisesta tulee täten ongelma, jolloin metodologian tarve saattaa liikkeelle pikku hiljaa tapahtuneen epistemologian kohoamisen ”ensimmäisen filosofian” asemaan (Heidegger 1977, 89; 2000a, 27, 42-47). Uuden ajan metafysiikka asettaa maailman tilaisuutena objektifikaatioon, tarkastelee ”sitä mitä on” varmentamista silmällä pitäen. Tällöin tietenkin varteenotettaviksi olevan piirteiksi seuloutuvat juuri tietynlaiset ominaisuudet:

olemme sosiaalistuneita poimimaan yksikäsitteisyyden, mitattavuuden, yleisyyden ja toistettavuuden kaltaisia aspekteja.

Vattimo siis näkee metafysiikan nojautuvan perustoihin saavuttaakseen varmuuden ja hallinnan tunteen suhteessa olemiseen, mutta tämän lisäksi häneltä löytyy kaksi metafysisen asennoitumistavan merkittävää implikaatiota: ensinnäkin kaksijako tosi/näennäinen ja toiseksi kriittinen ylittäminen. Toden ja näennäisen erottelu on seurausta vetoamisesta perustaan (Vattimo 1988a, 201; 2007, 420). Ymmärrän tämän siten, että perusta erottelee essentiaaliset piirteet aksidenteista, jotta olevien oleminen voitaisiin paikantaa joksikin tietyksi olevaksi, jolle sitten suodaan ”todellisen” nimilappu. Mutta jos puhumme toden ja näennäisen ohella myös olennaisesta ja epäolennaisesta, oliosta sinänsä ja vaikutelmasta, rakenteesta ja kokemuksesta – koko syvyyden ja pinnan topiikasta – selvenee Vattimon alleviivaama heideggerilaisen ”kumouksen” eettinen virittyneisyys: toden ja näennäisen jako toimii väkivaltaisen vaimentamisen operaattorina karsiessaan tiettyjä puheenvuoroja ulos niiden epäolennaisuuteen vedoten.

Toki filosofia, joka antaisi piut paut kaikille kriteereille mielettömän puheen ulossulkemiseksi, menettäisi hyvin äkkiä oman mielekkyytensä, mutta Vattimon tarkoitusperät selvenevät liitettäessä jako tosi/näennäinen kriittiseen ylittämiseen. Se merkitsee, että edellisten kantojen hylkääminen, kilpailijoiden suora kumoaminen, vanhan virheen korvaaminen uudella totuudella ja aiempaa adekvaatimman näkemyksen esittäminen ovat yllykkeitä, jotka metafysisen ajattelu on aina uskonut oikeutukseksi (IH 94; Vattimo 1986, 25). On tähdennettävä, että ”kriittisyys” tarkoittaa Vattimolle nimenomaan jonkin uuden perustan pystyttämistä (NE 11). Vanha perusta, joka on osoittautunut virheelliseksi, korvataan uudella ja todemmallalla. Se todistaa, että aikaisempi tieto oli näennäistä ja nyt ”tiedämme paremmin”. Vattimon näkökulmasta heideggerilaisesti inspiroitunut postmetafysisinen filosofia ei siten ole ainoastaan antifoundationalistista ja antiessentialistista, vaan kärjistetyn antirealististakin – Heideggerhan ei hänen mukaansa ollut tarjoamassa adekvaatimpaa kuvausta olemisesta. Vattimon metafysiikaksi nimeämän ajattelutavan voisikin kiteyttää huudahdukseen ”nyt vihdoinkin!”, jonka kriittinen ylittäjä päästäisi paljastaessaan toden rakenteen. Tämän jälkeenhän kimpsut voisi pakata ja poistua keskustelupiiristä.

Jos ”paremmin tietävä” ylittäminen jää edelleen metafysisen sulkeuman vangiksi, jos olemisen unohtaminen jatkuu kaikissa yrityksissä kertoa, mitä oleminen on, niin kuinka sitten esittää uusia näkemyksiä, miten tarjota vaihtoehto itse metafysiikalle? Sitä ei ilmeisestikään voi tehdä tyrkyttämällä keskustelua uudeksi todellisuudeksi, joka ”nyt

vihdoinkin!” on paljastunut meille kaiken tämän teoreettisen työn lopputuloksena. Keskustelun tavoin muutkin postmetafyysiset jäsenyykset, kuten maailma ”eron leikkinä”, ”tulkintojen konfliktina” tai ”vallantahdon pelinä” kohtaavat antirealistisen dilemman, jonka mukaan ne eivät voi olla kuvaus siitä, mitä reaalisesti on. Eräs Vattimon keskeisistä vakaumuksista onkin, ettemme voi yksinkertaisesti korvata realistista metafysiikkaa relativistisella moninaisuuden metafysiikalla (OI 116/92-93). Sen huomaaminen, että olevat asettuvatkin vaihtelevin tavoin, joista yksikään ei ole sen pätevämpi kuin muut, olisi edelleen metafysiikkaa, sillä ainoastaan jostain ”paremmin tietävän” näkökulmasta voisimme tunnistaa moninaisen maailman todella olevan moninainen (NE 42). Näin hän myöntää sen postmetafyysisille ajattelihoille usein palautetun vastaväitteen, että heidän nk. post-asenteensa ei täytä niitä kriteereitä, joita sitä loogisesti edeltävän metafysiikan kritiikin piti tarjoaman (ks. esim. Fay 1998, 87-89).

Metafyysinen ”nyt vihdoinkin!” toteaa jonkin aina-olleen lopulta paljastuneen meille: kyse on ajan ulkopuolella sijaitsevan rakenteen tunnistamisesta. Ranskalaista (post)fenomenologiaa arvostellessaan Vattimo jakaakin kiitosta niin Derridalle¹² kuin Lévinas’llekin näiden herkkyydestä tunnistaa metafysiikan väkivaltaisuus, mutta heidän ongelmanaan hänen kannaltaan on historiallisuuden puute: kummankaan tuotannossa ei liiemmin tematisoida kysymystä, miksi ero tai Toinen on noussut pinnalle juuri meidän aikanamme, vaan ryhdytään muuttamaan niiden maineenpalautukseen (AD 64-65, 140; CC 86-87/109-110; EI /144-145; OI 125/100; Vattimo 2005, 180). Ikään kuin kyse olisi kunnian tekemisestä jollekin ikuiselle, mutta vasta nyt löydetylle. Pikemminkin olisi kysyttävä vakavasti, miksi ero tai Toinen juuri nyt; mitä tekemistä omalla nykyisyydellämme on sen kanssa, että postmetafyysiset teemat ovat aktualisoituneet.

¹² Erityisesti teoksessaan *Le avventure della differenza* (1980) Vattimo käsittelee Derridaa tältä kannalta. Vaikkei Vattimon luenta ehkä kaikkien mielestä tekisikään oikeutta Derridalle, auttaa se selvittämään, mitä Vattimo itse ajaa takaa ajatuksellaan moninaisuuden metafysiikasta. Hän aloittaa siteeraamalla Derridan varhaista tekstiä, jossa tämä esittää, että ero ”ei ole historiassa” (”la *différence*... n’est pas *dans l’histoire*”), vaan se päinvastoin on ”alkuperäinen rakenne” (”une structure originaire”, Derrida 1967, 47). Tämän perusteella Vattimo katsoo voivansa todeta, että vaikka ”eron filosofia” ei ajattelekaan olemista läsnäolona ja täyteytenä, niin se identifioi sen kuitenkin joksikin: eroksi, puutteeksi tai säröksi (AD 67). Eron, tai kuten Derrida sittemmin ilmaisee, *différencen* leikin voi sanoa olevan alkuperäinen puute tai lykkäys, joka konstituoii symbolisen kentän, mutta jos sen esitetään aina olleenkin juuri näin, vaikkakin vasta nyt paljastuneena, ei tämä juurikaan erotu niistä äänenpainoista, joilla kukin metafyysinen *arkhē* on vaatinut oman perimmäisyytensä noteeraamista (AD 141). Vattimon mukaan Derrida siis edelleen kauppa yhtä metafyysistä näkemystä: siinä kerrotaan, miten ”se mitä on” ”viime kädessä”, ”todella” tai ”oikeasti” on, olkoonkin että tämä oleminen ei enää määrity yksi- vaan moniäänisenä. Derridalle ero on uusi *arkhē*, uusi arkkirakenne, joka sijaitsee ajan ulkopuolella (AD 72, 144-146).

2.1.2 Aikalaisdiagnoosi

Toinen Vattimon filosofian lähtökohdista onkin filosofialle esitetty vaatimus tulkita omaa aikaansa. Hän huomauttaa, että 1900-luvun filosofiassa on elänyt vahvana ”sosiologinen impressionismi” eli filosofian kytkeminen eksplisiittisesti vallitseviin yhteiskunnalliskulttuurisiin oloihin: merkittävä osa nykyfilosofista käytäntöä taipuu tässä luennassa teoriaksi moderniteetista (NE 4-6, 10). Tämänkaltaisen toteamus ei varmaan koskaan ole tullut yllätyksenä hegeliläisille tai marxilaisille teoreetikoille, eikä nyttemmin postmodernin tai kulttuurintutkimuksen kyllästämälle nykykeskustelullekaan, mutta Vattimon tapa vetää Heidegger ja Nietzsche suoraan nykyisyysteoretisoinnin ytimeen saattaa tuntua joistakuista hivenen oudolta. Ja kieltää ei sovi sitäkään, etteikö mainittu ”sosiologismi” olisi monelle nykyfilosofille huomionarvoinen ala sinänsä, mutta että siitäkö olisi tullut filosofian ensisijainen pelikenttä – siitä voidaan varmasti olla montaa mieltä. Faktuaalisen kuvauksen sijaan Vattimon voikin tulkita antavan kehotuksia lukea viimeaikaista filosofiaa tietyllä tavalla ja sitten harjoittaa sitä tämän luennan mukaisesti. Hänen mielestään aikalais tietoinen filosofia varustaa meidät kyvyllä antaa mieli kokemustemme moninaisuudelle ja puhua toistemme kanssa (EI 33/), ja sitä ilmeisesti tarvitaan, muistettakoon vain Vattimon käyttämän metaforisen kuvaston sävytyt: puhe ”supermarketista” tai ”polyteismista” antaa vaikutelman pirstaleisuudesta tai jatkuvasta ohikiitävyydestä. Maailman mielekkyys vaikuttaa olevan uhattuna, ja sitä paikkailemaan saapuu filosofian tarjoama jatkuvuus yhtenäiskuvan muodossa, kun erilaiset pirstoutumiset talutetaan arkikielemme kokoavuuteen (EI 34-35/; NE 9). Tulkinta omasta ajastamme nimeää, ”missä maailmassa elämme” ja mahdollistaa siten keskustelun käymisen tuon maailman eri piirteistä.

Mielekkyys ja keskusteluyhteyden palauttaminen antavat vaikutelman maailman tekemisestä jälleen ”tutuksi”. Pitäisikö tämä siis ymmärtää eräänlaisena vieraantumisen voittamisena? Ajoittain Vattimo näin esittääkin, esimerkiksi markkinoidessaan Heideggeria aikalais tietoisena ajattelijana: tällä oli Vattimon mukaan mielessään emansipaatio, marxilaisin termein vieraantuneisuuden päihittäminen (NE 18). Mutta toisaalla Vattimo kiistää jyrkästi oman heideggerilaisuutensa olevan tähdätty vieraantuneisuuden ylittämiseen, sillä se nojautuisi ”klassiseen” (taidehistoriallisessa merkityksessä) malliin, jossa osat integroidaan harmoniseksi kokonaisuudeksi, palautetaan johonkin alkuperäiseen yhteyteen, joka on sama ja rikkumaton (AD 129-131). Jos vieraantumisen voittamiseen myönteisesti suhtautuvaa kommenttia lievennetään näkemällä

se pääasiallisesti Heideggerin suvaitsevaisten puolien korostuksena, sen sijaan että se luettaisiin pelinavauksena vieraantumiskeskusteluihin, voidaan muotoilla välittävä kanta: maailman mielekkääksi saattaminen ei merkitse sovitusta eikä varsinkaan paluuta, vaan varustamista kyvyllä elää tapahtuneen kanssa – sanalla sanoen: surutyötä.

Vuonna 1988 Vattimo ensi kerran sovelsi aikalaiskeskustelun yhteydessä Foucault'n käsitettä nykyisyyden ontologia (ital. *ontologia dell'attualità*) samannimisessä artikkelissaan (Vattimo 1988a, 203). Sen jälkeen termistä on tullut erottamaton osa Vattimon hermeneutiikan arsenaalia. Foucault oli käyttänyt käsitettä selventääkseen oman tuotantonsa sijaintia nykyfilosofian kentällä: Kantin kirjoituksista saa hänen mukaansa alkunsa kaksi modernin kritiikin suurta perinnettä, epistemologisesti painottunut totuuden analytiikka ja oman ajankohtamme luonnetta kysyvä nykyisyyden ontologia, johon Foucault myös itsensä sijoitti (Foucault 1995, 259-260). Hän luki Kantin vallankumousmyönteisistä teksteistä esiin kiinnostuksen tähän päivään, siihen mikä on ”nyt”, ja johon kysyjä itsekkin automaattisesti kuuluu. Foucault'lle Kantin myötä syntyy modernin diskurssi. (Mts., 249-253.) Vattimo omii termin mutkattomasti omaan käsitteistöönsä: filosofia, joka on muuttunut nykyisyyden ontologiaksi, harjoittaa aikakautemme tulkintaa, ilmaisten tiettyä historiallista vaihetta elävän ihmiskunnan kokemuksen (NE 87).

Sijoitettiinpa tällainen aikalais tietoinen filosofia alkamaan sitten Kantista, kuten Foucault näki parhaaksi, Hegelistä, kuten Jürgen Habermasin (1987, 7, 16) tavoin useimmat ovat tehneet, tai korostettiinpa Thomas Wallgrenin (1996, 31) lailla jo Rousseau'n nostaneen pöydälle sen tematiikan, jonka Foucault Kantin yhteydessä identifioi, epäilyksettömältä vaikuttaa, että aikakauden ominaispiirteiden jäljitys on ollut ominaista ainoastaan aikakaudelle, joka on kestänyt vähemmän kuin viimeiset 250 vuotta. Tämän tyyppistä filosofiaa ja yhteiskuntateoriaa voidaan kutsua aikalaisdiagnoosiksi. Mutta miksi juuri ”diagnoosi”? Siksi että ainakin Wallgrenin (mts, 10) mukaan saksankielisessä keskustelussa sana on kohtalaisen vakiintunut (*Zeitdiagnose*), ja siksi että vaihtoehdot ”aikalaiskritiikki” ja ”aikalaisanalyysi” johdattelevat hieman erilaisille urille: kuten Noro (2004, 26-27) toteaa, ”kritiikin” käyttö implikoisi liian suppean kielteisen tai kriisiytymiseen viittaavan merkityshorisontin, ”analyysi” puolestaan antaisi ymmärtää, että olemme tekemisissä pikkutarkan erittelyn kanssa. Aikalais tarkasteluissa kun usein voi olla kyse myös affirmatiivisista tai synteettisistä esityksistä. Tosin ”diagnoosillakin” on omat Wallgrenin (1996, 146) osoittamat ongelmansa: sen taustana on sanan kliininen käyttö, mikä luo ennakoivan vaikutelman, että kyse on aina jostain patologiasta, että sille voidaan

löytää vastalääke ja että tässä on kyse vaivattomasti identifioitavissa olevista taudinaiheuttajista. Sosiaalisen elämän kohdalla nämä implikaatiot eivät ole vain teoreettisesti ja metodologisesti heppoisia, vaan ennen kaikkea poliittisesti vaarallisia.

Vattimon nihilistisen hermeneutiikan toisen lähtökohdan, filosofian tulkitsemassa omaa aikaansa, voi siten liittää laajempaan nykyistä yhteiskuntateoriaa ja filosofiaa luonnehtivaan taipumukseen, jota nimitetään tässä esityksessä tästä lähin aikalaisdiagnoosiksi. Se avautuu suoraan itseviittaavuuden problematiikkaan: jos aikalaisdiagnoosi on jotain nimenomaan omaa aikalaisuuttamme (tai filosofian historian kontekstissa: lähimenneisyyttämme) luonnehtivaa, voi tähän puuhaan heittäytyvällä filosofialla olla jotain sanottavaa omasta asemastaan, niistä ehdoista joiden puitteissa se kielellisenä toimintana artikuloituu. Mutta ääneenlausumattomana lisäoletuksena tässä lepää se seikka, että ”oma aikakausi” on jokin ”olio sinänsä” joka voidaan tulkinnallisesti, jos ei tavoittaa sinällään, niin ainakin konstituoida koherentisti, ja tämä silläkin varauksella, että tuon konstituution episteemisestä voimakkuudesta sanotaan sitten mitä tahansa. Aikalaisuutemme siis vaikuttaa olevan itseensä sulkeutuva totaliteetti, joka on pistettävissä pakettiin huolimatta siitä, että ajankulun mukanaantuoma kriittinen etäisyys puuttuu, tai että painvastoin kukin yritys lausua mitä on ”tänään” jää jälkeen kohteestaan ja onnistuu tavoittamaan vain ”eilisen”. Toki aikalaisdiagnoosi voidaan mieltää aina vain provisionaaliseksi (tästä ks. Noro 2004, 25, 32) – ja Vattimo on eittämättä ensimmäisiä myöntämään tämän – mutta kysymykseen siitä, onko tuon diagnoosin kohde ylipäättään tematisoitavissa, oletetaan jo vastatuksi.

2.1.3 Kokemus ”vahvojen” perustojen hajoamisesta

Kolmas lähtökohta konkretisoi tietyn teeman aikalaisdiagnoosin sisällöksi. Se sitoo samalla aiemmat ennakko-oletukset yhteen: jos postmetafyysinen filosofia ei voi ”nyt vihdoin!” tarjota adekvaatimpaa näkemystä siitä mitä oleminen on, ja jos sen on ennemminkin käännettävä katseensa aikalaisuuteemme, jossa postmetafyysisiksi luetut seikat aktualisoituvat, saamme aikalaisdiagnostiseksi huomioksi metafyyssisten perustojen hajoamisen. Kokemuksia tästä ei Vattimon mukaan ole vain filosofisella kulttuurieliitillä, vaan meistä jokaisella, joka elää nykyisessä moninaisuuden leimaamassa maailmassa (CC 60/74). Hän uskoo puhuvansa meidän kaikkien suulla esittäessään, että

kokemukseni on mielestäni luonteeltaan nihilististä. Tiede puhuu objekteista, joita on yhä vaikeampi suhteuttaa arkikokemukseen. Enää en kovin hyvin tiedä, mitä pitäisi kutsua ”todellisuudeksi” – sitäkö, minkä näen ja tunnen, vai sitä, mistä löydän kuvauksia fysiikan tai astrofysiikan kirjoista. Tekniikka ja tavaroiden tuotanto hahmottavat maailmaani yhä keinotekoisemmaksi, eivätkä siinä enää erotu ”luonnolliset” ja elimelliset tarpeet luoduista ja mainonnan käsittelemistä. Siksi minulla ei myöskään enää ole mittaa, jolla erottaa todellinen ”keksitystä”. Historiallakaan ei ole kolonialismin lopun ja eurooppakeskeisten ennakkoluulojen katoamisen jälkeen enää yhtenäistä suuntaa. Se on hajonnut historioiksi, joita ei voi palauttaa yhteen johtoajatukseen.¹³ (CC 21-22/23)

Kokemuksemme sisältöinä esittäytyvät nihiloiva pirstaleisuus ja tietynlainen vakaiden rakenteiden keventyminen merkitsevät Vattimolle olemisen itsensä ”heikentymistä” nykyisyydessämme (AD 5-6). Toisin sanoen: metafysiikan ”vahvat” perustat hajoavat.

Muutama alustava selvennys hajoamisesta on paikallaan. Kuten asian ymmärrän, Vattimo todellakin ajattelee, että kyse on hajoamisesta reaalisen prosessin, ei sellaisen todellisuuden paljastumisesta, joka olisi aina ollutkin ”heikkoa”. Hän on ensinnäkin vakuuttunut kokemuksemme nihilistisestä luonteesta, ja toiseksi omaa vakaumuksen, että sille on tehtävä oikeutta filosofisesti: ”heikkenemisen” vakavasti ottaminen merkitsee, ettemme voi ajatella sitä ”nyt vihdoinkin!” kokemuksessamme paljastuneeksi todeksi perustaksi, jota aikaisemmat näennäisyydet vain ovat estäneet ilmenemästä. Siis: jos haluan tehdä oikeutta kokemuksilleni metafysiisten rakenteiden hajoamisesta, en voi olettaa, että se mistä puhumme sijoittuisi ainoastaan kokemuksen tai vaikutelman tasolle, koska silloin pitäisin yllä uskoa rakenteeseen jonakin ne ylittävänä. Vattimo ilmaisee tämän tulkitsemalla Nietzschen ”Jumalan kuolemaa” tapahtumana, jossa ”Jumala” – ei pelkästään eräänä teologisenä oliona, vaan ”vahvoina” rakenteina ylipäätään¹⁴ – nimenomaan kuolee, ei paljastu valheeksi, joka hän olisi aina ollutkin: kyse ei ole ”Jumalan” olemattomuutta koskevasta tiedonannosta, sillä sehän sehän jatkaisi samaa jumaluskoa luottamuksena toteen rakenteeseen, jonka lopulta olemme löytäneet (FM 33/25; IN 60/76, 67/85; NE 52; OI 10/6; Vattimo 1988a, 206).

¹³ ”un’esperienza di cui mi sembrano evidenti i caratteri nichilisti: la scienza parla di oggetti sempre meno confrontabili con quelli della esperienza quotidiana, per cui non so più bene che cosa devo chiamare ‘realtà’ – quello che vedo e sento o quello che trovo descritto nei libri di fisica, di astrofisica; la tecnica e la produzione di merci configurano sempre più il mio mondo come un mondo artificiale, in cui anche i bisogni ‘naturali’, essenziali, non si distinguono più da quelli indotti e manovrati dalla pubblicità, per cui anche qui non ho più alcun parametro per distinguere il reale dall’ ‘inventato’; anche la storia, dopo la fine del colonialismo e la dissoluzione dei pregiudizi eurocentrici, non ha più un senso unitario, si è disgregata in una quantità di storie irriducibili a un filo conduttore unico.” Vähämäen suomennos.

¹⁴ Heidegger aloittaa tunnustamalla, että Nietzsche (1972, 189, § 343) rinnastaa kuolevan ”Jumalansa” eksplisiittisesti kristilliseen jumalaan, mutta jatkaa sitten esittämällä, että koska platonismin perillisenä kristillisyyden merkitys ylipäätään uskoa tuonpuoleisen yliaistillisen maailman ensisijaisuuteen, voimme olettaa Nietzschen tarkoittaneen ”Jumalansa kuolemalla” perinteisessä mielessä ymmärrettyä ateismia laajempaa ilmiötä (Heidegger 1977, 60-61, 64).

Tästä vaikuttaisi seuraavan paradoksaalinen tilanne: jotta päästäisiin irti ”vahvasta” jaosta kokemus/rakenne on vuorostaan postuloitava ”vahva” käsitys muutoksesta, jossa tuo alkuperäinen jako hajoaa. Mutta vaikka muutos olisikin tavallaan reaalinen, niin se myönnetään tietyn teoreettisen kielen konstituimaksi; se toisin sanoen kerrotaan ”heikentyneellä” tavalla. Tämän kertomisen on väistämättä oltava ”heikkoa”, sillä kuvatun muutoksen molemmiin puolin sijaitsevat asiantilat eivät ole samanarvoisia: se mikä muutoksessa muuttuu, on juuri kyky antaa selvitys jostain asiantilasta. Vattimo ilmaisee tämän arvostellessaan aikalaiskeskusteluihin osallistuvaa kolmikkoa Lyotard, Habermas ja Rorty: kukin heistä tahollaan ”esittää väitteen, jota sanoo muiden peliin osallistuvien väitteitä pätevämmäksi sikäli, kuin kriteerinä on parempi ’vastaavuus’ tilanteeseen”, mutta ”se, mikä metafysiikan loppuun palamisen takia on joutunut kriisiin, on nimenomaan faktisen tilanteen normatiivinen pätevyys”¹⁵ (EI 22/54). Jos muutos koskee mahdollisuutta viitata rakenteeseen tai perustaan, muutoksen jälkeisestä asioiden tilasta ei enää voi puhua samaan tapaan kuin muutosta edeltävästä. Ja jos johdonmukaisia ollaan, ei edes itse muutoksestakaan.

Eli postmetafyysisen filosofian, joka yrittää tulla toimeen ilman perustoja, on oikeutettava itsensä vakuuttavimpana vastauksena nykyisyydelleen (NE 39). ”Heikentymisen” vakavasti ottaminen johtaa aikalaisdiagnoosiin, jossa tehdään huomio ”heikentymisestä” reaalisenä muutoksena. Mutta ”vakuuttavuus”, jolla se nykyisyydelleen vastaa, on luonteeltaan hermeneuttista, siis juuri meidän varustamistamme keskustelukyvyyllä. Jos muutoksessa muuttuu kyky antaa selvityksiä, ei aikalaisdiagnoosistakaan voi puhua kuin ”heikossa” mielessä: kyse ei ole tietystä asiantilasta ”todistettuna” (*dimostrato*) vaan ”kerrottuna” (*narrato*) (EI 36/). Filosofia ei täten Vattimolle voi olla aikakauden hengen ”ilmentymä” tiukan hegeliläisessä mielessä, vaan vain ”tulkinta”, joka myöntää oman kuolevaisuutensa (NE 88). Silti se Vattimon mukaan tarjoaa argumentteja. Ne ovat järkeenkäypiä tulkintoja tilanteestamme tässä ja nyt (CC 39/43). Eikä perustoista kieltäytyvää ”heikentymistä” pidä ymmärtää vastuuttomuudeksi, sillä olosuhteisiin vastaaminen, riippumatta tuon vastauksen episteemisestä voimakkuusasteesta, on vastuuntuntoisuuden eräs muoto (NE 39). Aikalaisdiagnoosina nihilistinen hermeneutiikka tarjoaakin eettiselle toiminnallemme syitä (*motivazioni*), ei perusteita (*fondamenti*) (EI 146-147/88).

¹⁵ ”...avanza tesi che si raccomandano come valide a preferenza delle altre in gioco, in quanto, in definitiva, si pretendono più ’conformi’ alla situazione...” ”Ma ciò che con la consumazione della metafisica è andato in crisi sembra proprio la coerenza normativa di una situazione di fatto.” Vähämäen ja Kuntun suomennos.

Vakuuttavuus vailla perusteita mutta silti eettisiä johtolankoja tarjoten piirtää linjan takaisin Vattimon Heidegger-tulkintaan, ja siirtää filosofian painopisteen jonkin seikan todistamisesta yleisempään edifioivuuteen (EI 36/; Vattimo & Zabala 2002, 452). Sitä Vattimo on nimennyt ”heikoksi ajatteluksi” (*il pensiero debole*) yhdessä Pier Aldo Rovattin kanssa vuonna 1983 toimittamansa artikkelikokoelman mukaan. Rovatti on jälkepäin todennut, kuinka kyse oli kutakuinkin postmodernin tematiikasta, mutta eksplisiittisin viittauksin Nietzscheen ja Heideggeriin (Rovatti 2007, 142). Vattimokin vaatii, että postmoderni on vakavasti otettavissa ainoastaan samaisen kaksikon kautta luettuna (FM 9/1), ja kuten olen esittänyt, postmodernin sijaan olisikin täsmällisempää puhua postmetafyysisestä ajattelusta. ”Heikkoutta” ei ymmärrettävästi pidä käsittää synonyymina ”kyvyttömyydelle”, mutta Vattimon mukaan tapa, jolla hän ajattelemisen ”heikkoudesta” puhuu, ei myöskään merkitse entistä selkeämpää tietoisuutta ajattelun rajoittuneisuudesta, vaan teoriaa itse ”heikentymisestä” (CC 25-26/27). Puheena ei siis ole paremman näkemyksen valossa ajattelemiselle määrätty vaatimattomuusriske, vaan herooinen aikalaisdiagnostinen spekulatio. Yhteisessä esipuheessaan Vattimo ja Rovatti (1983, 9) luonnehtivat ”heikkoa ajattelua” seuraavasti: (i) se ottaa vakavasti nietzscheläisen huomion ”vahvojen” perustojen ja vallankäytön välisestä yhteydestä; (ii) silti se ei typisty pelkkään naamioita riisuvaan asenteeseen, vaan säilyttää myönteisen suhtautumistavan ilmiötason ja kielellisesti pakattuihin kokemuksiimme; (iii) tämä ei puolestaan johda ”simulakran glorifiointiin” (viittaus Deleuzeen), vaan pyrkii tarjoamaan järkeenkäyviä argumentteja; (iv) ja lopulta, vaikka yhteys kielelliseen välittyneisyyteen eksplikoidaankin, tämä ei tarkoita paluuta johonkin ”vahvaan” käsitykseen siitä, mitä (maailma, kieli) on, vaan ”heikentyminen” huomioidaan tavassa tehdä näitä eksplikaatioita.

Totesin edellä, että Vattimon filosofian lähtökohtia ei ole esitetty missään välttämättömässä järjestyksessä. Vaikka asiat onkin kerrottu ikään kuin ensin omaksuttaisiin postmetafyysinen vakaumus ja sen ohjaamana sitten diagnosoitaisiin ”heikentynyt” aikalaisuutemme, mikään ei estäisi päinvastoin ajattelemasta, että nihilistiseksi luonnehdittu kokemus nykyisyydestä on kausaalisesti ensisijainen virike, joka sitten motivoi tunnustamaan Heideggerin tunnistaman metafysiikan uhan. Tämä vuorollaan johtaa vaatimaan joitain tarkennuksia filosofian harjoittamiseen. Joten vaikka ”heikko ajattelu” ei tarkoittaisikaan ajattelun rajoittamista, jossa jo-asettunutta liikkumatilaa kavennettaisiin kvantitatiivisesti, niin tietynlaisesta kvalitatiivisesta filosofian uusjaosta ”heikossa” tai postmetafyysisessä ajattelussa kuitenkin on kyse. Vattimo (2007, 408)

selventää tätä diagnosoimalla filosofisen ajattelun nykyään kohtaaman haasteen: sitä eivät aiheuta niinkään uudet tietämisen muodot, jotka tunkeutuisivat filosofian tontille ulkoapäin, vaan itse tiedon sisäisen perustan statuksen muutos. Jos perustojen hajoaminen otetaan vakavasti, niin filosofiaa ei voi enää harjoittaa siihen malliin kuin jossain piireissä on tähän asti tehty. Nämä piirit saattaisivat jopa nähdä Vattimon mainostaman uuden asenteen filosofian itsensä tuhona. Siksi Vattimon filosofia onkin tämän logiikan mukaisesti osoitettava epäfilosofiaksi. Ja keinojan siihen riittää: sen itsetarkoituksellinen analyttisyyden puute, lähtökohtien kehämäisyys, johtopäätösten triviaalius jne. Tai sitten voidaan päinvastoin toivottaa Vattimon identifioimat johtopäätökset tervetulleiksi. Näin tekee Rorty, joka puhuu uuspragmatisminsa yhteydessä erityisestä ”post-Filosofisesta kulttuurista”: ihanteena on älyllinen ympäristö, jossa ei enää ole Totuuden haltijoita, eikä siten Filosofiaa isolla F:llä, vaan omien teoreettisten viitekehysten (Rortyn termin: ”sanastojen”) kuolevaisuus hyväksytään siihen pisteeseen asti, että itsen ja nuivasti tähän visioon suhtautuvan välille ei kuvitella voitavan luoda yhteistä kriteeristöä, jonka avulla tuo toinen vakuutettaisiin lopullisesti (Rorty 1982, xxxviii-xliii). Hän on maailmanlaajuisesti tunnetuista nykyfilosofeista Derridan ohella ehkä lähimpänä Vattimoa, mistä kielii yhteisten kirjoitushankkeiden lisäksi Rortyn jo vuonna 1991 esittämä tunnustus oman näkökulmansa läheisyydestä ”heikkoon ajatteluun” (Rorty 1991, 6), mutta tiettyjä erojakin heidän välillään on: Vattimon kannalta yhteisen kriteeristön puuttuminen kokonaan merkitsisi luisumista makuvalintojen mielivaltaan eri kielipelien välillä, joten filosofian on kyettävä edelleen tarjoamaan kriteereitä, olkootkin ne ”heikkoja” (ks. luku 3.4). Mutta Vattimokin esittää, että filosofian entinen suvereeni asema sosiaalisten käytäntöjen joukossa on mennyttä (Vattimo 1983, 26).

Sosiologi Zygmunt Bauman (1987) on kertonut konfliktiteoreettisen tarinan intellektuellien roolista uudella ajalla. Hänen mukaansa sitä voi kuvailla ”lainsäätäjäksi”, joka omaamalla rahvasta esteettömämmän pääsyn kognitiivisiin resursseihin hankkii universaalisti pätevän auktoriteetin Kantin osoittamalla kolmen kritiikin alueella: mikä on totuus, mikä on oikea moraalinen arvostelma ja mikä on hyvä esteettinen maku (mts., 4-5). Tällä auktoriteetilla on tilaus, kun uusien valtioiden on 1500- ja 1600-luvuilla kohdattava väestönkasvun ja maaomaisuuden uusjaon aiheuttaman liikaväestön uhka stabiliteetilleen. ”Lainsäätäjaintellektuelli” tarjoaakin legitimaation erilaisille valtion suorittamille kontrollin muodoille oppineella mielipiteellään. (Mts., 40-47) Varsinkin kansankulttuurin laajamittainen kitkeminen sivistyksen nimissä jättää sosiaalisen rakenteen uusintamisen riippuvaiseksi ulkopuolisten specialistien tarjoamasta kasvatuspuheesta (mts., 62-67).

Tämä asetelma säilyy 1900-luvulle, jossa Bauman paikantaa kolme muutosta: ensinnäkin valtio ei enää edellytä oppineen mielipiteen takaamaa auktoriteettia toimilleen, kun byrokratia pyörii omalla painollaan; toiseksi epäkeskitetty markkinamekanismi korvaa jalustalle itsensä korottaneen intellektuellin makutuomarina (mts., 122-124, 158-159); ja kolmanneksi länsimaisen teollisuustyöväestön suhteellisen lukumäärän huvetessa intellektuellit menettävät proletaarisen ”sankarinsa”, jonka valmentamisella suurta tehtävää varten he ovat voineet ainakin tuntea itsensä tarpeellisiksi (mts., 178). Tätä sosiologista taustoitusta keskeisempää kuitenkin on Baumanin näkemys intellektuellien sopeutumiskeinoista: oman oppineen perinteensä puitteissa, jossa on aina ollut varaa heittäytyä indifferenttiin keskusteluun keskustelun itsensä vuoksi, heillä on edellytyksiä omaksua uusi ”tulkitsejan” rooli suhteessa moninaistuneeseen maailmaan (mts., 5, 143). ”Tulkitseminen” jatkaa intellektuellin sivistyspainotteista elämänsäasettämistä, mutta toisin kuin ”lainsäätäminen”, se sanoutuu irti universaaleista vaateista keskittyen toisiinsa palautumattomien partikulaaristen kielien väliseen kääntämiseen. Esimerkkeiksi uuden intellektuellityypin tuotteista Bauman korottaa itsensä partiaaliseksi tiedostavan ideologiateorian, gadamerilaisen hermeneutiikan ja rortylaisen uuspragmatismia (mts., 143-144). Mitä ilmeisemmin mukaan mahtuisi myös Vattimo.

Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole Baumanin avulla redusoida ”heikkoa ajattelua” erään profession selviytymiskamppailun käänteeksi, vaan kiinnittää huomiota siihen, kuinka edifioiva tulkitseminen tarjoutuu luontevaksi ratkaisuksi niille, jotka ovat menettäneet uskonsa universaaleihin ajattelun perustoihin. Jos oman ajattelun sisällöllisiin väittämiin kykenevää eettis-poliittista pohjavirettä haluaa edelleen ylläpitää huolimatta siitä, että normatiivinen etiikka vaikuttaa liian totalisoivalta deontologisissa ja utilitaristisissa varianteissaan, ja että poliittinen emansipaatio joko vallankumouksen tai liberalistien lupaileman maltillisen approksimaation keinoin näyttäytyy hukatulta mahdollisuudelta, varteenotettavalta vaihtoehdolta voi vaikuttaa vetoamus jatkaa keskustelua ja huomioida osallistujien moninaisuus. Tämä keskustelullisuus on tällöin kuitenkin oletettava ”heikentyneeksi”, ”tulkinnalliseksi” tai ”kuolevaiseksi”, eivätkä esimerkiksi universaalisti sitovat kantilaiset tarjokkaat kauaa viihdy samassa pöytäseurueessa.¹⁶ Siitäkin huolimatta,

¹⁶ Vaikka Vattimo aikoinaan itsekin on esittänyt vaatimuksia heideggerilaista hermeneutiikkaa tukevan ”yleisen kommunikaation teorian” kehittämistä empiirisiin tieteisiin (psykologia, informaatioteoria, systeemiteoria) nojaten (AD 155), hän kuitenkin on myöhemmässä tuotannossaan torjunut Habermasin ja Karl-Otto Apelin edustaman kantilaisen hermeneutiikan sen ylihistoriallisiin piirteisiin vedoten: Apel ja ennenkaikkea Habermas argumentoivat historiallisuutemme unohtavan kommunikaation käsitteen puolesta, mikä kuitenkin on Vattimon mukaan palautettavissa tietyn spesifisti modernille lännelle ominaiseksi läpinäkyvyyden ihanteeksi, jonka esikuvana on tiedemiehen eksaktius (EI 45/24, 138-140/78-80, 145/86; NE

että Vattimo lainaa Habermasilta ilmauksen ”tulkki” (*Dolmetscher*) kuvaamaan filosofin uutta roolia yhdessä hierarkioista riisutun ”papin” ja ”katutaiteilijan” kanssa (Vattimo 2003).

Heideggerilaisesti inspiroitunut postmetafyysinen ajattelu, aikalaisdiagnoosi ja kokemus hajoamisesta, jotka olen esittänyt Vattimon filosofian lähtökohdiksi, lupailevat hänen nihilistiselle hermeneutiikalleen erinäisiä hedelmiä: yhtäältä ”heikentymisen” ottaminen vakavasti – siis sen tiedostaminen, että se ei koske vain väitteiden sisältöjä, vaan koko filosofian harjoittamisen tapaa tai muotoa – pyrkii osoittamaan tällaisen hermeneutiikan olevan johdonmukaisempaa kuin sen postmetafyysiset keskustelukumppanit; toisaalta ”heikentynyt” filosofia alleviivaa eettis-poliittista orientaatiotaan, ja voi täten yrittää kiistää relativismisyytöksiä, joita post-ajattelijoita kohtaan on usein esitetty.

2.2 Metafyysikka on olemisen historiaa

Tässä luvussa jatkan Vattimon olemista ja metafyysikkaa koskevien käsitysten tarkastelua alustaakseni seuraavassa luvussa tapahtuvaa tutkimuskysymyksen esittämistä. Keskeiseksi teemaksi muodostuu nyt olemisen ja historian suhde.

Vattimon heideggerilaiset tulkinnat ovat johdattaneet dilemman eteen: yhtäältä vaikuttaisi hankalalta sanoa, että olemisen *on*, toisaalta hän vaatii, että olemisesta on edelleen puhuttava (NE 87; OI 16-18/12-13). Ymmärrän tämän vaateen siten, että ainoastaan olemisen merkityksen pitäminen mukana keskustelussa voi taata Vattimolle mahdollisuuden puhua hajoamisesta reaalisen prosessina: puhe olemisen ”heikkeneemisestä” on keino kiinnittää huomiota siihen, että juuri meille juuri nyt tapahtuva pirstaloituminen on teoreettisesti relevantti seikka – tässä eivät hajoa ainoastaan jotkin enemmän tai vähemmän psykologiset esteet, jotka pidättelivät meitä tajuamasta todellisuuden ”heikkoa” rakennetta, vaan hajoamisen läpikäyminen itse. Mutta miten olemisesta sitten pitäisi puhua? Vattimon oma ratkaisuehdotus kuulostaa ensi alkuun varsin

xxviii, 158; OI 27/20, 43-44/33; ST 29-33/29-32; Vattimo 2007, 419). Nämä ovat tuttuja väitteitä Heideggerin ja Gadamerin innoittamalle lähestymistavalle. Lisäksi Vattimo toistaa sen Habermasia kohti usein suunnatun yleisen huomautuksen, että hänen kommunikatiivisen toiminnan teorian on itse suurimpia elämämaailman kolonisoijia nostessaan tietynlaisen kielenkäytön sen käytänteiden ihanteeksi (OI 44/33-34). Vattimon mukaan kommunikaatio nähdään viimekätisenä normina, joka voi kyllä joutua illegitiimin kolonisaation uhriksi, mutta jonka omia toimituksia ei kyseisessä teoriassa määritelmän mukaan kyetä vuorostaan näkemään muita kolonisoivina (EI 139/78).

naiivilta, sillä hänelle ”oleminen *ei ole*, vaan *tapahtuu*”¹⁷ (ST 99/82). Onko kyse verbaalisesta vitsistä? Predikaatin ”olla” eksistenssifunktio (on oleminen) tunnutaan heitettävän pois identifioivan funktion (mitä oleminen on) kanssa, puhumattakaan muista mahdollisista funktioista, joita tunnollinen kielen analyysi meille paljastaa. Ja mahtaakohan ”tapahtuminen” loppujen lopuksi sulkeakaan pois kiusallisia hypostatisoivia implikaatioita, kuten ”tapahtuma”, ”tapahtuva”, ”tapahtunut” jne., jotka edelleen hyödyn-täisivät ”olla”-predikaattia?

Antautumatta keskusteluun teosanojen ja eri nominiluokkien merkitysten keskinäisestä ontologisesta painoarvosta voidaan jatkaa eteenpäin täsmentämällä, että väitteellään ”oleminen tapahtuu” Vattimo tarkoittaa tapaa kiistää kaikki ylihistorialliset rakenteet ja nähdä oleminen – se minkä metafysiikka on aina identifioinut joksikin olevaksi – sarjaksi historiallisesti varioivia epookkeja, joiden sisällä olevat annetaan kuten kullekin epookille on ominaista. Vattimon ratkaisuna on siis torjua universalisoiva rakenne viittaamalla ajallisesti vaihteleviin rakenteisiin, joita voi kutsua olemisen historian epookeiksi, aukeamiksi tai horisonteiksi. Yhtäältä tämä tekee olemisen historiasta epäjatkovaa, kun erilaiset rakenteet korvaavat toisensa, ja toisaalta se painottaa kunkin rakenteen sisäistä konsistenssia.

Olemisen epokaalisuuden määrittelemisen sisällöksi väitteelle olemisen tapahtumi-
sesta ponnistaa Vattimon Heidegger-luennassa ajatuksesta, että kaikesta huolimatta metafysiikka on olemisen historiaa (vrt. Heidegger 1977, 110). Tämä tarkoittaa Vattimolle ainakin kolmea asiaa: (i) Metafysiikka ja vain metafysiikka on olemisen historiaa. Oleminen ei ”sijaitse” missään metafysiikan ulkopuolella, josta se olisi sitten tavoitettavissa. (ii) Olemisen historia on metafysiikan historiaa. Metafyysisten perustojen vaihtuminen, monen *arkhēn* tuleminen ja meneminen, on nimenomaan se mitä olemisessä tapahtuu. (iii) Koska metafysiikka on nostettu itse olemisen merkittävyytasolle, ei sen kohdalla ole kyse pelkästä psykologisesta tottumuksesta tai ajatteluvirheestä, joka voitaisiin korjata yksinkertaisesti vain ”tietämällä paremmin”. (AD 76-78; CC 26/28; EI 124/, 145/86; FM 182/174; IH 77-80.) Olemisen epäjatkovat mutta sisäisesti suhteellisen konsistentit epookit ovatkin siten metafysiikan epookkeja. Ne ovat ”arkeologisia” siinä mielessä, että kutakin hallitsee yksi *arkhē*, emmekä voi kurottaa näiden epookkien

¹⁷ ”L’essere non è, ma accade.” Tämä väite ilmenee tiuhaan Vattimon kirjoituksissa. Tiedonjanoisen lukija voi halutessaan kääntyä myös jonkin seuraavista puoleen: AD 76; EI 30/, 90-91/, 108/; FM 11/3; NE 6; OI 97/76; Vattimo 1983, 19; 1986, 26. Vrt. myös Heidegger 2000a, 74.

ulkopuolelle legitimoidaksemme väittämiämme (EI 19-20/50; Vattimo 1988a, 202). Olemme aina heitettyjä siihen epookin tapahtumiseen, josta löydämme itsemme.

Jos emme tahdo olla julkilausumassa viimeistä sanaa olemisen rakenteesta, on meidän myönnettävä, että olemisen tapahtuu eri tavoin eri epookeissa. Siispä, jos metafysiikka on olemisen unohtamista jonkin spesifin olevien järjestyksen tai aukeaman hyväksi, niin heideggerilainen olemisen muistaminen (*Andenken*) ei puolestaan voi Vattimolle merkitä minkäänlaista alkuperän tai aidon olemisen mieleenpalauttamista, onhan olemisen historia vain ja ainoastaan metafysiikkaa (FM 126-128/118-120; NE 87; Vattimo 1986, 26). Tätä voisi tulkita siten, että haikailu jonkun aidon paluun perään olisi ”arkaismia”, halu pystyttää uusi *arkhē* noutamalla se väitetystä menneisyydestämme. Muistamisen merkitys typistyykin Vattimon luennassa juuri olemisen ajattelemiseen epokaalisena: olemisen kysymisen historiallistaminen ”ei takaa meille kiinteää tukipistettä, vaan johdattaa meidät eräänlaiseen menneen paluuseen *in infinitum*, jossa niiden historiallisten horisonttien painokkaat ja lopulliset vaateet, joista parhaillaan löydämme itsemme, juoksettuvat, ja jossa olevien nykyinen järjestys, jonka metafysiikan objektivoiva ajattelu luulottelee samaistavansa olemiseen, paljastuu päinvastoin vain yhdeksi historialliseksi horisontiksi”¹⁸ (FM 129/120-121). Muistutus siitä, että olemisen on tapahtunut eri epookeissa eri tavoin riisuu epookkien perustat ”vahvuudestaan”; kun juoksumme metafysiikan historian *arkhēt* näyttämölle, ne juoksettuvat, sillä rinnakkain asetettuina ne eivät enää voi näyttäytyä hegemonisina. Tai kuten Vattimo asiaa selventää jo varhaisessa Heidegger-kommentaarissaan: metafysiikan hahmottaminen historiana on askel sen ylittämistä kohti (IH 94), sillä jos metafysiikka on olemisen unohtamista, osoittaa tämän unohduksen tunnistaminen jo kykyä muistaa (IH 82). Ja tunnistamme sen nimenomaan puhumalla olemisestä historiana.

Nykyisessä horisontissamme annetun olevien järjestyksen keventyminen tai juoksettuminen tiedostamalla horisonttien moninaisuus ei ole mitenkään omintakeinen ratkaisu. Pelkistetyimmilläänhän kyse on siitä, että ”jos puhun murrettani, loppujen lopuksi aina murteiden maailmassa, olen myös tietoinen siitä, että murteeni ei ole ainoa ’kieli’, vaan vain yksi murre muiden joukossa”¹⁹ (ST 18/20). Gadamer kertookin, että klassinen humanistinen ihanne historiasta toteuttamassa inhimillisen olemassaolon tyylien

¹⁸ “...non ci fornisce un punto fermo su cui poggiare, ma ci spinge in una specie di risalimento *in infinitum* in cui la pretesa definitività e cogenza degli orizzonti storici nei quali ci troviamo si fluidifica, l’ordine presente degli enti, che nel pensiero oggettivante della metafisica pretende di identificarsi con l’essere, viene svelato invece come un particolare orizzonte storico.”

¹⁹ “Se parlo il mio dialetto, finalmente, in un mondo di dialetti, sarò anche consapevole che esso non è la sola ‘lingua’, ma è appunto un dialetto fra altri.” Vähämäen suomennos.

mahdollisimman rikasta kirjoa on ollut jo 1700-luvun lopulta alkaen kasvualustana aatevirtaukselle, jota sittemmin on alettu kutsua historismiksi (Gadamer 1989, 199-200). Vattimon oma suhtautuminen historismiin (saks. *Historismus*, engl. *historicism*, ital. *storicismo*) on ambivalenttia: hän pitää historismia viimeisenä suurena metafysiikkana, joka nyt on päättynyt (NE 154), mutta toisaalta kutsuu omaa nihilististä hermeneutiikkaansa ajoittain ”postmetafyysiseksi” (AD 178) tai ”turmeltuneeksi” (FM /176) historismiksi. Sen merkitystä onkin selvennettävä Vattimon ymmärtämiseksi.

Historismista voidaan puhua ainakin seuraavissa kolmessa merkityksessä, jotka eivät ole ongelmattomasti palautettavissa toisiinsa:

1. Kiinnostus historiallisten ilmiöiden ainutkertaisuuteen. Niitä ei voi selittää universaaleilla tekijöillä, vaan ne on nähtävä oman aikansa lapsina. Historiallisesti tämän merkityksen voi paikantaa valistuksen ylihistoriallista luonnonoikeusajattelua vastustaneisiin romantikkoihin, joiden esikuvina toimivat Giambattista Vico ja J.G. Herder (Hamilton 2003, 2, 26-36; Lehikoinen 1985, 72; Mannheim 1952, 85). Näin käsitettynä historismi olettaa kohtaavansa historiallisesti ehdollistuneita elämänmuotoja, maailmankuvia tai horisontteja, joita kutakin on kohdeltava omien ehtojensa mukaisesti. Tämä yleensä implikoi, että erilaiset kognitiiviset tai evaluatiiviset arvostelmat katsotaan päteviksi ainoastaan oman esittämishorisonttinsa sisällä.
2. Pyrkimys historiografiseen objektivismiin, oletus menneisyyden edustavan rekonstruktion mahdollisuudesta ja tarpeellisuudesta. Tämä merkitys viittaa ennen kaikkea historiatieteen institutionalisoitumiskamppailuihin liittyvään nk. historialliseen koulukuntaan, joka Leopold Rankesta ja Johann Gustav Droysenista Wilhelm Diltheyhin asti muodosti metodologisia seikkoja korostaneen jatkumon 1800-luvun saksalaisessa historianteoriassa. Objektivismin ääriesimerkkinä mainitaan usein Ranken vaatimus kyetä rekonstruoimaan asiat ”kuten ne todella ovat olleet” (*wie es eigentlich gewesen*) (Iggers 1995, 143; Lehikoinen 1985, 73). Tämä historismin merkitys on tausta, jota kriittisesti peilaamalla Gadamer rakentaa oman filosofisen hermeneutiikkansa (ks. esim. Gadamer 1976, 48-49; 1989, 250).²⁰

²⁰ Gadamerin ohella myös Nietzschen historiografiselle historismille esittämä kritiikki on ollut vaikutusvaltaista. Hän nimittää ”historiakuumeksi” historiantajun mukanaantuomaa liiallista vimmaa asioiden historian tarkasteluun. Historiografisessa historismissa oli tältä kannalta ongelmallista nimenomaan

3. Totalisoiva historianfilosofia, joka etsii historian kulun mielekkääksi tekevää periaatetta, ja jota Karl Popper tunnetussa teoksessaan arvostelee. Tosin hän erottelee ”historismin” (*Historismus, historicism*) suomalaisittain kömpelöltä kuulostavasta ”historisismista” (*Historizismus, historicism*), joka on hänen tosiasiallisen kritiikkinsä kohteena (Popper 1960, 17). Sillä hän tarkoittaa yhteiskuntatiedettä, joka omistautuu suuren kattavuusluokan ennusteisiin historian liikelakeja tai trendejä paljastamalla (mts., 3, 105-106). ”Avointa yhteiskuntaa” puolustava Popper pelkää, että tämä johtaisi ”holistiseen insinööriyteen”, mikä jo määritelmällisestikin olisi uhka liberaaleille lännen demokratioille (mts., 67, 89-90).²¹ Tämä merkitys on rajoittuneempi englantilaiselle kielialueelle ja kontekstualisoitavissa kylmän sodan ilmapiiriin.

Se myönteinen arvo, jonka Vattimo historismille suo, ei käsittääkseni voi kuulua kumpaankaan jälkimmäisistä merkityksistä: Ensinnäkin hän torjuu eksplisiittisesti yritykset samaistaa hermeneutiikka historismiin, joka rekonstruoi menneisyyden (FM 128/120). Tässä Vattimo johdonmukaisesti seuraa Gadameria hylkäämällä historiografisen objektivismin. Toiseksi hän rinnastaa kritisoimansa historismin ajattelutapaan, jossa yksittäiset tapahtumat nähdään yhtenäisen ja merkityksellisen tapahtumakulun osina (EI 14/43). Se olisi metafysisesti oikeutettua historismia Hegelin, Marxin ja Comten tyyliin, jossa historian mieli ajatellaan ”faktaksi”, joka on löydettävissä ja joka sitten on hyväksyttävä (EI 18/48; OI 137/110; Vattimo 2005, 191). Näin ollen myöskään Popperin identifioima totalistinen historianfilosofia ei Vattimolle kelpaa.

sen intensiivisyys: historiallisen aineiston runsaus löi yli yksilön vastaanottokyvyn ja lamaannutti hänen toimintakapasiteettinsa. Ihmisen kun on kyettävä unohtamaankin orientoituakseen käytännöllisesti. (Nietzsche 1999, 10-13, 81-83.)

²¹ Popperilla on itseasiassa kaksi erillistä argumenttia laajojen historiallisten ennusteiden lainomaisuutta vastaan: Ensimmäinen lähtee olettamuksesta, että inhimillisen tiedon määrällä on vaikutusta historian kulkuun. Mutta jos tietomme kasvaa, emme voi tänään tietää, mitä tiedämme huomenna. Täten emme tänään voi tietää, miten historia kulkee huomenna. (Popper 1960, v-vii.) Toinen argumentti nojaa Popperin tieteenfilosofiseen falsifikaatiokriteeriin, ja on tiukemmin riippuvainen historismin määrittelemisestä liikelakien paljastamiseksi. Koska holististen insinöörien hankkeet ovat niin kokonaisvaltaisia, voivat ne oikeuttaa itsensä ainoastaan viittauksella lain kaltaisiin objektiivisiin teorioihin. Mutta ainutkertaisella maailmanhistorian liikkeellä ei voi olla lakia, sillä laki on määritelmällisesti usean instanssin perusteella tehty universaali yleistys. Jos yritämme laatia ennusteen yksittäisen prosessin perusteella, kuten tekisimme väittäessämme maailmanhistorian noudattavan tiettyä trendiä, päätyisimme esittämään falsifikaatiokriteeriä täyttämättömän eksistenssiväitteen (vrt. ”on olemassa valkoinen korppi”). Tätä ei voi periaatteessa kumota, sillä trendin olemassaoloa puolustava historisti voisi aina väittää, ettemme ole etsineet tarpeeksi tarkasti, ettemme ole pureutuneet riittävän syvälle. (Mts, 108-115, 128-130.)

Vattimon tulkintaa heideggerilaisesta olemisen historiasta voi mielestäni kuitenkin tarkastella ensimmäisenä esitetyn historismin merkityksen valossa. Siinä siis on kyse eri elämänmuotojen ymmärtämisestä historiallisesti ainutlaatuisina. Äärimmilleen vietynä tämä johti saksalaisella kielialueella ensimmäisen maailmansodan jälkeisessä kulttuuripesimismien aallonpohjassa käytyyn keskusteluun ”historismin kriisistä” ja länsimaisten arvojen relativisoitumisesta, kun kunkin kulttuurin historiallisen ehdollistuneisuuden todetaan pätevän yhtäläillä myös länsimaihin (ks. Iggers 1995, 132-142). Vattimon moninaisuustietoinen nihilismi ei teeskentelekään välittävänsä tästä ”kriisistä”, vaan lukee sitä juoksettumisen esittämänä kutsuna tai mahdollisuutena ”heikkoon ajatteluun”: olemisen epokaalinen historia vastaa tässä merkitykseltään täsmennetyn historismin ajatusta ainutkertaisista ja historiallisesti ehdollistuneista elämänmuodoista, mutta sitä mitä modernit saksalaiset 20- ja 30-luvulla vielä kauhistelivat, tervehditään italialaisessa postmodernissa ilolla.

Mutta tämänkaltainen historismi vaikuttaa loppujen lopuksi paradoksaaliselta: jos erilaiset evaluatiiviset ja kognitiiviset väittämät ovat historiallisia, ja tätä läpitukevammin kuin pelkkänä huomiona siitä, että eri aikoina ja eri kulttuureissa ihmisiä askarruttavat erilaiset asiat, jos historiallinen ehdollistuneisuus koskettaa yksittäisten ilmiöiden sisältöjen lisäksi myös niiden pätevyyttä, siis jos – heideggerilaisella kielellä ilmaisten – emme voi lausua eri aukeamia ylittäviä ”ontisia” väitteitä; niin koskettaako tämä ehdollistuneisuus myös teoriaa joka näin esittää? Toisin sanoen: historiaa – tai mitä tahansa muutakin aihealuetta koskeva – teoria omaa kognitiivista sisältöä, mutta kognitiivisten sisältöjen episteemistä vahvuusastetta horjuttavana teoriana historismissa on itseviittaava ominaisuus. Jos se ei ota tätä ominaisuuttaan vakavasti, hotkaisevat rationalistisemmat lähestymistavat sen suupalana, mutta kuten tässä esityksessä argumentoin, Vattimon näkökulmasta kyseisen ominaisuuden myöntäminen ja eksplikointi voi toimia myös voimavarana, jolla postmetafyysinen teoria perustelee omaa vakavastiotettavuuttaan.

2.3 Itseviittaavuuden problematiikka

Itseviittaavuudella en tarkoita esoteerisuutta, siis sitä että esitetty teoria puhuttelee vain siihen perehdyttyä sisäpiiriä, vaikka edellä huomioidut fideismisyytökset heideggerilaista olemisymmärrystä ja totuuden problematiikkaa vastaan eivät olekaan aivan tuulesta temmattuja. Itseviittaavuudella en myöskään tarkoita teorian kykyä todistaa itseään

puhtaasti itsestään käsin, nk. Münchhausen-vaikutusta, jossa teoria kelpo paronin tavoin nostaisi omaan hiuspalmikkoonsa ronskisti tarttuen itsensä ylös epävarmuuden suosta. Mielessäni on jotakuinkin se, mitä Arthur C. Danto esittää:

Filosofit ovat taipuvaisia jättämään itsensä ulos omista analyyseistaan. Tämä on suhteellisen harmitonta tapauksissa, joissa analyysit käsittelevät aiheita, joihin filosofia ei sisälly, mutta asetelma muuttuu vakavaksi, kun filosofia asiaankuuluvasti sisältyy analysoituun aiheeseen, esimerkiksi kun aiheena pitäisi olla ajattelu. Tässä tapauksessa filosofia on asetettava omien selitystensä pantiksi siten, että jos muiden filosofien esimerkiksi odotetaan hyväksyvän sellainen selonteko ajattelusta, joka ei vastaa sen tuottaneen analyysin läpikäymää ajatteluprosessia, niin kyseinen analyysi on vakavasti rajoittunut tai virheellinen. Filosofisen teorian ensimmäisenä koetinkivenä pitäisi olla sen selonteko itsestään, mikäli relevanttia. Tietoa koskevan teorian pitäisi kyetä selittämään omilla termeillään, kuinka me tiedämme sen olevan tosi, ja jos se ei tähän pysty, se on joko epäkelpo tai epätäydellinen. Merkitystä koskevan teorian pitäisi kyetä selittämään, kuinka *se* saa merkityksensä, ja ymmärrystä koskevan teorian, kuinka me ymmärrämme sen.²² (Danto 1995, 73.)

Jos kerran esitetään jotakin, on katsottava, onko sillä vaikutusta itseän tätä esitystä tekemässä. Yksinkertaisimmillaan kysymys kuuluu siis seuraavasti: miten oman teorian esittäminen on mahdollista niissä puitteissa, jotka tuo teoria konstituoit. Jos kutsumme ontologiaksi niitä seikkoja, joiden varassa kulloinenkin teoria operoi, jotka se toisin sanoen olettaa olemassaoleviksi, voimme esittää jokaiselle teorialle selvityspyynnön siitä, miten tämä ontologia ottaa huomioon kyseisen teorian artikuloitumisen yhtenä seikkana muiden joukossa. Jos teoria käsittelee vaikkapa ruoansulatuselimistön toimintaa, itseviittaavaa relaatiota ei synny, joten selvityspyyntöön vastaaminen ei ole tarpeellista, mutta kun kyse on tiedosta, merkityksestä, ajattelusta tai kielestä, teoriaa voidaan haluttaessa tarkastella yhtenä sen konstituoimana seikkana. Jos palataan edellisessä luvussa tarkasteltuun historismin tematiikkaan, niin kognitiivisten ja evaluatiivisten seikkojen historiallisuutta koskevan teorian täytyisi Danton ehdottamaa koetta noudattaessaan kyetä selittämään omilla termeillään, kuinka tai missä mielessä se itse on historiallinen.

²² ”Philosophers are prone to exempt themselves from their own analyses. This is harmless enough when the latter bear on subjects to which philosophy does not belong, but the position is seriously compromised when philosophy does belong by rights to the subject analysed, for example if the subject should be thought. In that case philosophy must be hostage to its own accounts, in that if, again for example, philosophers should accept an account of thought to which the thinking that went into the analysis fails to conform, then the analysis is seriously limited or flawed. A first test of a philosophical theory should be that it account for itself whenever relevant. A theory of knowledge, for example, ought to be able to explain how, in its own terms, we know it to be true, and if it is not up to this, then it is either inadequate or incomplete. A theory of meaning should be able to explain how *it* gets its meaning, and a theory of understanding how we understand it.”

Itseviittaavuuden eksplikaatio on tapahtunut varsinkin Hegelin vanavedessä. Heikki Ikäheimo kuvaakin Hegelin panosta vaatimukseksi siitä, että ”ontologia ja epistemologia eivät saa olla ristiriidassa keskenään”: ”mikäli todella tahdotaan lausua perimmäinen ja viimekätinen totuus olemisesta, on osoitettava myös että tuon perimmäisen olemista koskevan totuuden tietäminen on mahdollista niillä ehdoilla jotka oleminen – sellaisena jollaiseksi se on käsitteellistetty – asettaa” (Ikäheimo 2003, 52). Mutta kyllähän itseviittaavuus on teorian sisäisen johdonmukaisuuden testinä tunnettu niin kauan kuin filosofiaa on kirjallisesti harrastettu, kritisoihan esimerkiksi Platon Protagoraan suvaitsevaista relativismia sen kautta, että tunnustaessaan kaikkien käsitykset yhtä tosiksi Protagoras myöntää todeksi myös sen vastustajiensa käsityksen, että hän itse on väärässä (Platon 1979, *Theaitetos*: 171a). Useimmat skeptiset paradoksit rakentuvat samankaltaisen syytöksen varaan. Kyseisen syytöksen mukaan skeptisen teorian artikuloitumisen pitäisi olla mahdotonta, mikäli sen kuvaamat olosuhteet olisivat voimassa (kärjistäen: jos en voi tietää mitään, en voi tietää edes sitä etten tiedä). Frederic B. Fitchiä (1946, 67-69) seuraten voitaisiin tämänkaltaisia syytöksiä kuvata sallituksi tavaksi argumentoida *ad hominem*.

Ehkäpä ytimekkäimmin sen on ilmaissut David Stove (1991, 61-64), joka Herman Melvillen *Moby Dickin* kertojan mukaan nimeää Ishmael-vaikutukseksi paradoksaalisen asetelman, jossa yhtäältä todetaan kaikkia kohdannut kadotus, mutta toisaalta esitetään itse jostain kumman syystä vältytyn tältä, sillä Melvillen teoksen epilogin tavoin siteerataan Jobin kirjaa: ”Minä yksin jäin jäljelle kertomaan tästä sinulle.” Stove pyörittelee paradoksia erityisesti nk. verhoteorioiden (*veil-doctrines*) yhteydessä: ne ovat kantoja, jotka kertovat meille jotain verhon takaisesta, mutta esittävät samaan hengenvetoon, ettei sinne ole kuolevaisin keinoin asiaa. Näin kärjistetyksi kuvatun verhoteorian omaksuminen vaikuttaa hyvällä syyllä mahdottomalta, sillä sen ontologiassa ei ole laisinkaan tilaa esittämisenä positiolle, mutta Stovea voidaan lukea lievemmin: vaikkemme tuomitsisikaan Ishmaelia suoralta kädeltä, voimme kuitenkin kysyä, josko hän kykenisi tarjoamaan joitain lisäargumentteja sille, että kuuntelisimme juuri häntä kaikkien niiden muiden sijaan, joita aina vaikuttaa olevan tyrkyllä kertomaan Pequodin haaksirikosta. Jos erilaiset skeptisesti virittyneet teoriat eivät kykene tekemään tällaista lisäselvitystä, joutunevat ne myöntämään oman statuksensa täysin satunnaiseksi, ja niiden puolustajien voi olla hankala saada ulkopuolista vakuuttumaan oman teorinsa varteenotettavuudesta. Ne ovat toisin sanoen kyvyttömiä ottamaan kantaa oman esittämisenä positioon, joten juuri niiden kuunteleminen kaikkien muiden väitteiden sijaan vaikuttaa varsin epäuskottavalta.

Habermas (1987) puolestaan puhuu vastaavassa tilanteessa itseä koskevasta performatiivisesta ristiriidasta, jossa ilmaisun sisältö ja ilmaisu tekona eivät ole yhteensovittavissa. Hän arvostelee sen nojalla erinäisiä postmetafyysisiksi tietyin varauksin kutsuttavissa olevia ajattelijoita Adornosta Foucault'hon ja Heideggerista Derridaan (mts., 119, 185-186, 276-282). Habermasin keskeisin teesi kuuluu yksinkertaisuudessaan, että nämä Nietzscheä seuraavat järjen radikaalit kriitikot unohtavat, että jos kyse ei enää ole järjen itsekritiikistä, vaan jonkin järjelle ulkoisen tahon suorittamasta järjen alasajosta, ei harjoitetun kritiikin järkipäiväinen vakuuttavuus voi olla korkea (mts., 59, 302-303, 336). Järjen kritiikki on ongelmissa nimenomaan unohtaessaan positionsa: järjen epäileminen ilmaisun sisältönä kaivaa maata sen varteenotettavuuden alta, jota tällä ilmaisulla tekona voi olla.

Niinpä sellainen historismi, jossa erilaiset elämänmuodot esittäytyvät historiallisesti ehdollistuneina, jossa partiaalisten maailmankuvien sisällä artikuloitujen väitteiden universaaliin kattavuuteen suhtaudutaan epäillen, jossa kunkin ilmaisun sisältö toisin sanoen on tuon ilmaisun kontekstin funktio, vaikuttaisi täten teoriana palautuvan itseen vain jonkin partiaalisen maailmankuvan tai elämänmuodon ehdoilla mielekkäästi artikuloitua väitteeksi. Samanlaisen kysymyksen edessähän ovat ideologiateoria ja radikaali perspektivismi – siis teoriat, joissa on skeptinen tai relativistinen elementti. Onkin ymmärrettävää, että historismin tyypisissä teorioissa on pyritty vähättelemään skepsiksen painoarvoa. Tällöin historiallisen ehdollistuneisuuden ei enää katsota pätevän universaalisti, vaan oletetaan olemassaolevaksi joukko väitteitä, jotka säästyvät siltä. Ja oma teoria luetaan kuuluvaksi tähän etuoikeutettuun joukkoon. Mutta jotta kyseinen kuuluvaisuus vaikuttaisi enemmän kuin puhtaalta sattumalta, on yleensä postuloitava edistyksen kaltainen yhteenkokoava periaate, joka tekee mielekkääksi ajatuksen, että joskus suoritettut kognitiiviset toiminnot ovat olleet ehdollistuneita, mutta että ”nyt vihdoinkin!” voidaan panna toimeen ehdoton toimitus, jossa nuo ”vielä” ehdollistuneet lausutaan julki. Ideologiateoriassa edistykselle analogista funktiota täyttää standpoint: tietystä sosiaalisesta asemasta käsin on mahdollista muita tarkemmin paljastaa erilaiset häiriöt ja partiaalisuudet.²³

²³ Esimerkiksi Karl Mannheim (1952) kyllä kannattaa sellaista historismia, jossa kognitiivisten kategorioiden oletetaan läpikäyvän laadullisia muutoksia historian kuluessa (mts., 91), mutta oman teorian artikuloitumisen ehdot on turvattu olettamalla tiedon edistykseellisyys: tämä edistys ei kuitenkaan ole lineaarisesti eteenpäinvyöryvää rationalisoitumista, vaan ”dialektista” siinä mielessä, että epäjatkua kehitys absorboi uudessa vaiheessaan edellisen vaiheen saavutukset ja lataa niihin muuttuneen mutta syvemmän merkityksellisyyden (mts., 90, 115). Feministisestä standpoint-teoriasta ks. esim. Harding 1998, 149-150.

Vattimo ei odotetusti voi kuitenkaan taipua tällaiseen ratkaisuun, kieltäähän hänen omaksumansa postmetafyysinen ote kaikki ”paremmin tietämisen” tai ”lopullisuuden” muodot. Skeptikkoja vastaan suunnatut paradoksit ja performatiivinen ristiriita eivät häntä vakuuta: ne ovat Vattimon mukaan silkan muodollisia argumentteja, joilla ei saada ketään vakaumuksellista skeptikkoa muuttamaan mieltään (FM 12/4; NE 158; OI 97/77). Mutta silti väitän, että Vattimon filosofiaa on mielekästä lukea itseviittaavuuden kautta. Näin on kahdesta syystä. Ensinnäkin itseviittaavuuden tematisointi teorian sisäisen johdonmukaisuuden testinä antaa Vattimolle mahdollisuuden esittää, että radikaali historismi onkin mielekäs teoria vain ja ainoastaan tietyssä historiallisesti ehdollistuneessa maailmankuvassa tai olemisen epookissa: hänen nihilistinen hermeneutiikkansa ”ei ole pelkästään teoria totuuden (horisonttien) historiallisuudesta; se itsessään on radikaalisti historiallinen totuus”²⁴ (OI 9/6). Hän lainaa Heideggerilta (2000a, 52, 54) fraasin ”genetiivin kahdesta merkityksestä”: Vattimon hermeneutiikka on nykyisyyden ontologiaa tai moderniteetin teoriaa yhtäältä siinä mielessä, että se käsittelee nykyisyyttä tai moderniteettia (objektiivinen genetiivi), toisaalta siinä mielessä, että se kuuluu ainoastaan nykyisyyteen tai moderniteettiin (subjektiivinen genetiivi) (NE 7-8, 155; OI 15/11; Vattimo 1988a, 220). Teoria käsittelee omaa aikaamme, oma aikamme on mahdollistanut teorian ja teoria voi olla pätevä vain omamme kaltaisena aikana. Vattimon filosofia siis myöntää oman ehdollistuneisuutensa, oman teoriansa statuksen alttiuden vaihteluille, sen itsensäkin ainoastaan radikaalisti historiallisena totuutena, toisin sanoen nykyisyyden ontologiana genetiivin subjektiivisessa merkityksessä. Tällä tavoin vastataan Dantoa mukaillen esitettyyn kysymykseen, missä mielessä historiallisuutta tarkasteleva teoria on itsekin historiallinen. Realisti olettaa automaattisesti, että johdonmukainen vastaus implikoi ehdollistuneisuuden rajoittamisen (jolloin Ishmael joutuisi tarkentamaan, että aivan kaikki eivät olekaan kadotuksessa), mutta Vattimon postmetafyysinen vastaus pyrkii pikemminkin myöntämään ehdollistuneisuuden kaikkine performatiivisine paradokseineen. Ja silti hän pitää tätä johdonmukaisena liikkeenä – ainakin mitä tulee ajattelun ”heikkouteen”, sillä hermeneuttisen filosofian harjoittama ”positivistisen skientismin ja objektivismien kritiikki ei olisi radikaalia eikä johdonmukaista mikäli hermeneutiikka vaatisi, että se otetaan niitä adekvaatimpana kuvauksena siitä, mitä kokemus, eksistenssi tai

²⁴ ”L’ermeneutica non è solo una teoria della storicità (degli orizzonti) della verità; è essa stessa una verità radicalmente storica.”

Dasein todella on”²⁵ (OI 131/105; Vattimo 2005, 186). Tätä voidaan kutsua Vattimon yritykseksi lausua filosofiansa ”heikko” sisältö myös ”heikossa” muodossa (jolloin Ishmael joutuukin tarkentamaan, etten minä oikeastaan itsekään pelastunut kadotuksesta...). Vattimo siis tunnustaa teoriansa pystyttämän ontologian ja sen esittämistä edellyttävän position välisen yhteyden, mutta argumentoi säilyttävänsä johdonmukaisuutensa realistin päinvastaisista oletuksista huolimatta nimenomaan heikentämällä teorian artikaulation episteemistä voimakkuusastetta ontologisia sisältöjä vastaavalle tasolle.

Mutta silti häntä kiinnostaa oman teorian varteenotettavuuden puolustaminen. Kuten Vattimo Nietzschen yhteydessä toteaa, tämän perspektivismi ”ei suinkaan tarkoita, että teorian itse, pitäessään kiinni perspektiivien moninaisuudesta, ei pitäisi eikä se voisi suorittaa valintoja näiden perspektiivien joukossa. Voisimme sanoa, että *vähintäänkin sen on kyettävä valitsemaan itsensä monien muiden tarjolla olevien tulkintojen joukosta.*”²⁶ (IN 98/126.) Tähän liittyy toinen syy siihen, että kyseisessä tutkielmassa puolustan itseviittaavuutta mielekkäänä näkökulmana Vattimon filosofiaan. Väitän, että Vattimon filosofia on nykyisyyden ontologiana teoriaa nimenomaan usean eri teoreettisen viitekehyksen olemassaolosta nykyisyydessämme. Tällöin se on itseviittaavaa varsin eksplisiittisesti, ja tavalla jossa tematisoidaan valinta näiden eri viitekehysten kesken.

Antirealistinen filosofia, jota postmetafyysisiksi kutsutut teoriat edustavat, kokee hankalaksi perustella itseään vetoamalla teorian ulkopuoliseen todellisuuteen – valinta kulloisenkin teorian puolesta ei vaikuttaisi varteenotettavalta, jos se oikeutettaisiin ainoastaan sillä perusteella, että valittu teoria korrespoisi muita uskollisemmin jonkin ”annetun” kanssa. Tähänhän realistinen filosofia voi tarttua ja argumentoida itseviittaavuuden avulla, että antirealismi ei mahdollista metateoreettista valintaa oman teorian puolesta muuna kuin korkeintaan satunnaisena seikkana: Ishmael ei siis vakuuta ketään, jos hän esittää itsensä ainoaksi pelastuneeksi kulloinkin tapahtuneeksi kerrotulta kadotukselta. Näinhän edellä on mm. Habermasin todettu arvostelevan postmetafyysisiä ajattelijoita. Postmetafyysinen filosofia voisi toki vastata puolustamalla lähtökohtaansa sen erinäisiin seurauksiin vedoten: jokin antirealistinen teoria saattaisi olla varteenotettava vaihtoehto, jos sen avulla pystytään sanomaan jotakin kiinnostavaa, hyödyllistä, eettisesti merkityksellistä tai poliittisesti inspiroivaa. Vattimonkin on todettu kannattavan

²⁵ ”La critica dell’oggettivismo e dello scientismo positivisticò non sarebbe radicale e coerente se l’ermeneutica pretendesse di valere come una descrizione più adeguata di ciò che l’esperienza, l’esistenza, il *Dasein*, davvero è.” Vähämäen suomennos.

²⁶ ”Il prospettivismo – un’altra parola che Nietzsche usa per indicare la propria dottrina dell’ultimo periodo – non significa affatto che la teoria stessa che afferma la pluralità delle prospettive non debba e possa scegliere fra di esse; o almeno, diciamolo, fra sé stessa e le molteplici altre.” Kursivointi A.M.

heideggerilaisesti orientoitunutta ”kumousta” metafysiikkaa vastaan pikemminkin eettisistä kuin teoreettisista syistä. Mutta arvo, jonka teorian valitsemisen aiheuttama seuraus tuottaa, riippuu valintaa tekevän henkilön omista preferensseistä: kyse on ”hypoteettisista imperatiiveista” (*jos...*), kuten johdannossa totesin. Ne ovat makuasioita. Tämä ei välttämättä ole tuhoisaa postmetafyysiselle filosofialle, mutta Vattimo kuitenkin korostaa, että argumentti, jonka nihilistinen hermeneutiikka tarjoaa oman valitsemisensa puolesta, ”ei ole loogisesti pätevä ’edellyttäen että’, vahva perusta, mutta *se ei myöskään ole pelkkä toivomus saman maun jakamisesta*”²⁷ (OI 131-132/106; Vattimo 2005, 186). Luottamus keskustelukumppanin maun suopeuteen ei riitä Vattimolle. Hän tahtoo tarjota sitovampia kriteereitä, ja luen tätä tarjousta itseviittaavuuden kautta. Sen omaksuman spesifin muodon havainnollistamiseksi suoritetaan nyt pieni ekskursio filosofian historiaan.

Spinozan ”*Etiikka* selittää kaiken muun paitsi ajassa elävän ihmisen mahdollisuuden kirjoittaa se”²⁸, totesi aikanaan Alexandre Kojève (1947, 354). Hänen tarkoituksenaan oli korostaa *Phänomenologie des Geistesin* merkitystä esityksenä, jossa Hegel tekee selkoa omasta positiostaan, oman teoreettisen järjestelmänsä artikuloitumisen ehdoista, ja tämän läpikäytävämmän kuin kukaan ennen tai jälkeen häntä. Hegel on selkeästi tietoinen kilpailevista lähtökohdista, siitä että on olemassa useita teoreettisia vaihtoehtoja, jotka kukin omaan juurimetaforaansa tukeutuen väittävät olevansa muita pätevämpiä. Hän ei siten katso voivansa oikeuttaa omaa teoriaansa siihen silkkaan toteamukseen vedoten, että sekin on (Hegel 1977, 49, § 76); tällainen vakuutteluhan olisi kuin pyssyn suusta ammuttu oman näkemyksen julistus absoluuttiseksi heti kättelyssä (mts., 16, § 27). Olisi sen sijaan kerrottava, miksi juuri minua pitäisi kuunnella, miksei tätä tai tuota teoreettista kilpailijaa, joka saattaisi yhtälailla saada aikaiseksi varsin oivaltavan ja konsistentilta vaikuttavan järjestelmän. Muut kannat on otettava lukuun, ja oma teoria on osoitettava päteväksi tietoisena siitä, että nekin ovat. *Phänomenologie des Geistesia* on tästä näkökulmasta usein tulkittu ”loogisesti”, siis immanentin kritiikin tietyllä välttämättömyydellä etenevänä esityksenä, jossa vaihtoehtoiset kannat, kulloisetkin ”luonnollisen tietoisuuden” muodot, osoitetaan lopulta ristiriitaisiksi (mts., 53-55, § 84-85; ks. myös Ikäheimo 2003, 43-45). Kojèven luenta puolestaan auttaa kiinnittämään huomiota ”historianfilosofiseen” tulkintaan: Hegelin teoshan on ”luonnollisen tietoisuuden” muotojen kuvauksen ja kritiikin ohella näiden muotojen historiallisen esiintymisen selonteko. Substanssi on Hegelille

²⁷ ”...non è un ’posto che’ logicamente cogente, una fondazione forte; ma non è nemmeno il puro e semplice invito a condividere un certo gusto” Vähämäen suomennos. Kursivointi A.M.

²⁸ ”...l’Éthique explique tout, sauf la possibilité, pour un homme vivant dans le temps, de l’écrire.”

tunnetusti subjekti (Hegel 1977, 10, § 17-18, 488, § 802), jolla tässä yhteydessä tarkoitetaan aikaan asettunutta toimintaa ja itsetiedostamista: Henki (*Geist*) – riippumatta siitä, kuinka teistisesti se tulkitaan – täydellistyy itsetiedostamalla historian kuluessa. Charles Taylorin (1975, 91) tavoin voidaan huomauttaa, että tämä itsetiedostusprosessi edellyttää äärellisiä tajuntoja välikappaleikseen. Kun ajattelemme Hengen itsetiedostuksen sisältävän oman kehityskaarensa kuvauksen ja selityksen, voidaan Kojèvea seuraten – ja on syytä korostaa, että hänen tulkintansa Hengestä on sieltä ateistisimmasta päästä – hahmottaa Hegel itse kirjoittamassa teostaan absoluuttisen tiedon ”subjektiiviseksi ehdoksi” (Kojève 1947, 162-165).

En ole väittämässä, että Hegelin filosofian ydin tai edes Kojèven luenta siitä tyhjentyisi edellä esitettyyn, mutta Kojèven tapa asettaa Hegel ja Spinoza rinnakkain alleviivaa Hegelin kykyä ottaa oman teoriansa artikuloitumisen olosuhteet huomioon, ja nimenomaan tarjoamalla historiallisen narratiivin. Ajassa elävä Hegel itse kirjoittamassa teostaan *Phänomenologie des Geistes*, Hegelin oma positio, josta käsin hän teoriansa esittää, on välttämätön tuon teorian kuvaamille sisällöille – Hengen itsetiedostus edellyttää, että joku pukee sen teoreettiseen muotoon. Toisaalta sisällöt perustelevat kyseistä positiota: ”luonnollisen tietoisuuden” muotojen historiikki kertoo, miten on syntynyt sellainen historiallinen tilanne, jossa oma teoria voidaan esittää. Muut kilpailevat viitekehykset, joita edustamaan Spinoza on nimetty, olettavat että silkka teorian olemassaolo, sen perustelu teorian omilla elementeillä, riittää vakuuttamaan kanssakilpailijat. Mutta Hegel lisää tähän itseviittaavan relaation, joka pyrkii perustelemaan valintaa hänen oman teoriansa puolesta: kuinka teoriani ensinnäkin ottaa huomioon, että sen artikuloi äärellinen olento tietystä spesifistä historiallisesta tilanteesta käsin, ja toiseksi että tällaisena teoriana se on eräs osapuoli usean keskenään kilpailevan teorian joukossa. Hänen ratkaisuksi tarjoamaansa absoluuttista idealismia ei varmaan kukaan meidän historiallisessa tilanteessamme enää ota tosissaan, mutta kuten niin usein ennenkin, esitetty kysymys on annettua vastausta elinvoimaisempi.

Ja tähän kysymykseen luen Vattimonkin tarttuvan. Tavoitellessaan omalle postmetafyysiselle teorialleen varteenotettavuuta, joka koostuisi muustakin kuin makuvalinnasta hän korostaa itseviittaavuutta hyvin hegeliläiseen tyyliin: millainen on se historiallinen tilanne, jossa oma teoriani ja sen kilpailijat artikuloidaan. Niinpä ”mikäli on olemassa jokin syy kuunnella hermeneutiikkaa, niin se voi sisältyä vain siihen tosiseikkaan, että hermeneutiikka näyttää itsensä kuuluvaksi aikakauteen, jota elämme; se

on tuon aikakauden 'adekvaatti' teoria, mutta vain määrättyssä mielessä²⁹ (EI 143/83). Tässä ympyrä kiertyy takaisin aikalaisdiagnoosiin: yhtäältä Vattimo myöntää filosofiansa olevan radikaalisti historiallinen totuus ja nykyisyyden ontologiaa genetiivin subjektiivisessa merkityksessä, toisaalta hän ehdottaa, että itseviittaava sijoittuminen niiden seikkojen joukkoon, joista samalla puhutaan, takaa joitain kriteereitä tehdä valinta oman teorian puolesta, ottaahan nihilistinen hermeneutiikka ehdollistumisensa ohella kantaa niihin olosuhteisiin, jotka sitä ehdollistavat. Mutta tietenkään tämä ei voi olla "vahva" kannanotto Hegelin tapaan. Vattimo ei ole ratkaisemassa historian merkityksen ongelmaa "nyt vihdoinkin!", eikä hän usko minkään filosofian voivan varmistua oman position perustasta (AD 118, 162). Pikemminkin tarjottu narraatio otetaan eksplisiittisen provisionaalisenä, sen tarkoituksena on ainoastaan tarjota mielekkyys puheelle nykyisyydestä, ei läpivalaista koko historiaa, jossa Hengen oletetaan kulkevan kohti lunastustaan. Tässä mielessä historianfilosofia romahtaa nykyisyyteen, ja "historia loppuu"³⁰, kuten Vattimo eräissä 1980-luvun teksteissään korostaa. Näin hän edelleen johdonmukaistaa vaatimustaan kertoa "heikko" sisältö "heikossa" muodossa: postmetafyysinen hermeneutiikka ei ainoastaan ole ehdollistunut vain tiettyyn historialliseen tilanteeseen, vaan myös sen selonteon, jossa tämä ehdollistuneisuus julkilausutaan, on oltava yhtäläillä "heikkoa".

²⁹ "...se c'è qualche ragione per ascoltare il discorso dell'ermeneutica, essa può risiedere solo nel fatto che l'ermeneutica si mostra come appartenente all'età in cui viviamo, come sua teoria, solo in un certo senso 'adeguata'." Vähämäen ja Kuntun suomennos.

³⁰ Francis Fukuyama tuli tunnetuksi "historian loppua" koskevasta teesistään popularisoidessaan Kojèven Hegel-luentaa itäeurooppalaisen reaaliosialismin yhteydessä. Fukuyamalle "historian loppu" merkitsee länsimaista liberalismia ihmiskunnan aatteellisen evoluution päätepisteenä, kun viimeinenkin kilpailija on vihdoin raivattu pois pelistä (Fukuyama 1990). Vattimo, joka itseasiassa ei ole käyttänyt ilmausta enää 90-luvun puolella, tarkoittaa sillä puolestaan edistysuskon näivettymistä ja yhtenäishistorian pirstoutumista, "posthistoriaa". Hän luettelee "historian lopun" syiksi historiografisia tekijöitä, kuten kiinnostuksen sosiaali- ja mikrohistorioihin sekä narratiivisuuteen. Mutta ennen kaikkea "historian loppuun" on ollut vaikuttamassa eurosentrisen maailman pirstoutuminen, dekolonisaatio. (FM 16-17/8-9; ST 9-11/14-15; NE 17, 51-52, 154; Vattimo 1983, 15; 1986, 22.) Universaalihistorian on tehnyt mahdottomaksi juuri historian universaaliuden toteuttaminen: kun muut kulttuurit ovat ottaneet itselleen puheoikeuden, on tullut mahdottomaksi enää palauttaa kokonaismerkitystä yhteen tapahtumakulkuun (FM 17-18/9; ST 57/50, 92/77). Ajoittain Vattimo toteaa poleemisesti, että lopussa ei ole ainoastaan tietty käsitys historiasta, vaan historia itse: jos tekisimme eron käsityksen ja itse asian välille, sortuisimme metafyyssiseen jakoon tosi/näennäinen eli ylläpitäisimme uskoa johonkin kokemuksemme ja kertomuksemme ylittävään (FM 17/9; Vattimo 1986, 22). On kuitenkin pidettävä mielessä, että hän tarkoittaa loppuneella historialla (i) edistyskertomuksen asuun puettua (ii) ihmiskunnan yhtenäishistoriaa. Mutta edistyksestä voidaan puhua ainoastaan jos historia on yhtenäinen (ST 8/14), ja historian yhtenäisyydestä ainoastaan jos ihmiskunta kokonaisuudessaan näyttäytyy sen eheänä toimijana (Vattimo 1986, 22). Näin ei eurosentrismin alasajon jälkeen enää Vattimon näkökulmasta tunnuta ajattelevan, joten "historian loppu" on hänelle vakavasti otettavissa oleva fraasi. Hän ei siis kuitenkaan väitä, että "mitään ei enää koskaan tapahdu", vaan että se mikä tapahtuu, "ei enää" tapahdu yhtenäisen edistyksen termein. Näin ollen "historian loppu" vaikuttaisi koskevan lähinnä sitä, mitä edellisessä luvussa kutsuttiin totalisoivaksi historianfilosofiaksi.

On korostettava, että ehdottamani tapa lukea Vattimon filosofiaa itseviittaavuuden tematiikan kautta ei saa tukea hänen omista lausumistaan: runoudesta puhuessaan Vattimo jopa mainitsee itseviittaavuuden kalskahtavan liikaa itsetietoisuuden filosofialta (FM 81/73), ja hermeneuttisen ”konstitutiivisen sameuden” kannattajalta tämä onkin ymmärrettävää. Itseviittaavuudesta puhuminen saattaa kuulostaa teoreettisen keskustelun palauttamiselta valistuksen läpinäkyvään järkeen, jossa kyky luoda reflektiivinen suhde omaan positioon on askel tiellä kohti oman ajattelun täydellistä läpivalaisua ja universalisointia. Samoin on myönnettävä, että Vattimo suhtautuu nuivasti yrityksiin luonnostella metateoriaa, josta tässä tutkielmassa esitetyssä lukustrategiassa viime kädessä kuitenkin on kyse. Tosin hän tarkoittaa metateorialla universalisoitavuusvaateita esittävää kielenkäytön metafysiikkaa, joka ei tunnusta omaa metafyysisyyttään (NE 26-27). Mutta jos metateoreettisilla kysymyksillä ymmärretään tietyn teoriajoukon kesken suoritettavan valinnan mielekkyyden tarkastelua, huolimatta siitä kuinka radikaalisti historiallinen se tilanne on, jossa kyseistä valintaa pohditaan, en näe syytä olla nimittämättä Vattimon ajattelun tiettyjä puolia metateoreettisiksi. Joka tapauksessa, tässä tutkielmassa puolustettu tulkinta Vattimosta on korostetusti soveltava, ja oikeutustaan käsitteen itseviittaavuus käyttöön se ei voi hankkia siteeraamalla hänen yksittäisiä kannanottojaan, vaan Vattimon ehdottama pelkkää makuvalintaa varten otettavampi syy tehdä valinta hermeneutiikan puolesta on luettava laajemmassa yhteydessään eli sidoksissa siihen, miten hän hermeneutiikan käsittää. Tähän ryhdyn seuraavassa pääluvussa Gadamerin tuotannon kautta. Vattimon ajatus hermeneutiikan omasta statuksesta radikaalisti historiallisena totuutena tulee ilmi nimenomaan hänen Gadamer-kritiikistään, ja itseviittaavuus teorian varten otettavuuden lisääjänä edellä luonnostellussa hegeliläisessä merkityksessä osoitetaan hänen käymässään keskustelussa muiden postmetafyysisten näkemysten kanssa. Vattimo kutsuu niitä kaikkia ympäröivästä ”hermeneuttisiksi”, joten senkin vuoksi katson hermeneutiikan laajan tarkastelun olevan paikallaan.

Kysyn siis, miten Vattimo tematisoi oman filosofiansa itseviittaavan luonteen, ja miten hän käsittää tämän luonteen voimavaraksi muiden postmetafyysiksi kutsuttujen teorioiden joukossa. En suinkaan aio ratkaista mitään suurta ongelmaa koskien sitä, kuinka performatiivisen ristiriidan tai Ishmael-vaikutuksen haaste koskee skeptisiä tai postmetafyysisiä teorioita, saatika sitä, tarvitsisiko niiden vaivautua kyseiseen haasteeseen vastaamaan. Kysyn vaatimattomammin, mikä on Vattimon kanta kysymykseen teorian valitsemisen mielekkyydestä, ja tarkastelen implikaatioita, joita tällä nimenomaisella kannalla vaikuttaa olevan.

3 HERMENEUTIikka JA POSTMETAFYYSINEN FILOSOFIA

3.1 Gadamerin filosofinen hermeneutiikka

Tässä pääluvussa perustelen tarjoamani itseviittaavuutta korostavan luennan Vattimon filosofiasta. Olen valinnut lähestymistavaksi hänen Gadamer-tulkintansa tarkastelun, sillä ensinnäkin itseviittaavuuden tematiikkaa voi pitää sinä nimenomaisena tapana, jolla Vattimo tahtoo korjailla Gadamerin näkemyksiä, toiseksi koska kyseinen tematiikka ylipäätään on selvemmin esillä suhteessa Gadameriin kuin vaikkapa Nietzscheen tai Heideggeriin, ja kolmanneksi koska hermeneutiikka, jonka avulla Vattimo luonnehtii suurta osaa (mielestään mielenkiintoista) nykyfilosofiaa, on tunnustettu filosofinen kanta ennen kaikkea Gadamerin ansiosta.

Jo Schelling oli aikanaan ilkkunut edeltäjiensä tunnontarkoilta yrityksille kuroa tiedon subjektia ja objektia erottava kuilu yhteen sen jälkeen kun subjekti ja objekti ensin on määritelty toisistaan erilleen: niin kauan kuin lähtökohtana on tälle jaolle perustuva käsitteellisesti refleктоiva tietoisuus, on episteeminen agnostikko päihittävä realistiset kilpailijansa kysymyksessä tiedon mahdollisuudesta (ks. Pinkard 2002, 174-178). *Olemisessa ja ajassa* Heidegger teki samankaltaisen huomion kutsuen epistemologista kuilua ”filosofian skandaaliksi”: ongelma ei ole siinä, että ulkomaailman olemassaoloa ei kyetä todistamaan, vaan siinä että tällaisen todistuksen tavoittelua ylipäätään pidetään kunnianarvoisana puuhana (Heidegger 2000b, 255-257). Subjektia ja objektia, tietoisuutta ja maailmaa ei tarvitse nähdä erillään, vaan pikemminkin *Dasein* on kielellisine ja historiallisine repertuaareineen aina-jo maailmassa. Jos kysymys ei olekaan siitä, ”kuinka olemista voidaan ymmärtää”, vaan ”kuinka ymmärtäminen on olemista”, ei puheena oleva ymmärtäminen voi merkitä vain erästä *Daseinin* mahdollista toimintavaihtoehtoa, jonka se voisi valita tai olla valitsematta, vaan sen olemisen tapaa (mts., 184-186). Tämä tapa ei merkitse samaa kuin käsittäminen, ainakaan jos tarkoitamme käsittämällä propositioksi muotoilua, objektivoitavissa olevaa, siis jotain mikä on talutettavissa käsitteelliseen arvostelmaan subjektin tietoisesta itsekontrollin turvin (tässä subjekti esiintyy sekä episteemisen relaation osapuolena että keskusyksikkönä). Ymmärtäminen viittaa puhtaaksi riisuvan katseen sijaan *Daseinin* ”konstitutiiviseen sameuteen”: ymmärretty on aina ”jonakin” (mts., 192), mutta tämä ”jonakin” on yhteydessä merkityksellisesti elettyihin

projekteihimme pikemminkin kuin läpivalaisevaan subjektiin. Kuten Gadamer toteaa, lähestymistavallaan Heidegger katkoi välit opettajansa Husserlin fenomenologiaan korostamalla, ettei itseymmärrys ole läpinäkyvyyttä itselle, vaan itsen kokemista (Gadamer 1976, 49).

Olemisen ja ajan jälkeen Heidegger alkoi painottaa itse kielen merkitystä: tunnetun fraasin mukaisesti kieli on hänelle ”olemisen talo” (Heidegger 2000a, 51). Mutta samalla ilmaisu, jossa tämä asustelu tuodaan esiin, muuttui hankalammaksi seurata. Gadamer kokee Heideggerin myöhemmän tuotannon itselleen läheisemmäksi, mutta pyrkii välttämään tämän erityissanastoa (Gadamer & Grondin 2006, 86). Niinpä hän poimiikin Heideggerin 20-luvun teksteistä ilmauksen ”faktisuuden hermeneutiikka” (Heidegger 2000b, 100 -viite 89) lähtien kehittämään yleistä kielellis-historiallisesti välittyneen inhimillisen olemassaolon teoriaa, jota on Habermasin (1983, 192, 196-197) nimitystä seuraten usein kutsuttu esoteerisena ja ylimielisenä pidetyn heideggerilaisen filosofian ”urbanisaatioksi” tai ”humanistiseksi” sovellukseksi.

Keskeisimmät erot, jotka vaatimattomaksi tunnettu Gadamer itse näkee oman tuotantonsa ja Heideggerin välillä, ovat yhtäältä Gadamerin kiinnostuksen herääminen hermeneutiikkaa kohtaan ei niinkään ontologian, olemisen kysymisen, vaan nimenomaan ymmärtämisen historiallisuuden vuoksi (Gadamer 1989, 268), toisaalta, ja tämän johdosta, Gadamerin tapa painottaa mennyttä ja perinteemme välittymistä meille, kun Heidegger *Olemisessa ja ajassa* pikemminkin korosti *Daseinin* tulevaisuusorientaatiota, projektiivisuutta (Gadamer 1989, xxxiv). Olemisen kysymistä vähemmän tärkeänä pitävä Gadamer ei olekaan kovin huolissaan metafysiikan uhasta, ja häneltä puuttuu, ainakin tässä tutkielmassa tarjotun luennan mukaan, kaikkinaisen ”traagisuus”. Hän omaksuu heideggerilaisen äärellisyyden tematiikan, mutta tämä ei johda mihinkään eksistentiaalistis-sävytteiseen kuolematietoiseen melodraamaan, vaan perinteemme elinvoimaisuuden juhlistamiseen. Tai kuten John D. Caputo (1987, 112) toteaa – tosin kriittisessä mielessä: Gadamer asettaa äärellisyytemme äärettömän palvelukseen, hän puolustaa perinteemme äärettömiä resursseja korostamalla sen kulloisenkin manifestaation olevan äärellinen, siis ei-tyhjentyvä.

Heideggerin ohella toinen Gadamerin oleellinen taustavaikuttaja on ollut Hegel, kuten useimmat kommentaattorit muistavat mainita (ks. esim. Bernstein 1986, 106; Caputo 1987, 6). *Phänomenologie des Geistes* on kasvutarina, jossa sen päähenkilö, itsetiedostava Henki, oppii voittamaan vierauden näkemällä sen osana itseään, mutta samalla sen itsemäärittely muuttuu. Tätä prosessia voidaan tietenkin tulkita joko herruuden figuurin kautta, jolloin

jokainen avaus kohti toista luetaan merkitsemään viimekätistä paluuta itseen, toisen haltuunottoa, tai sitten lohduttoman tietoisuuden (*unglückliches Bewußtsein*) figuurin avulla, jolloin kyse on aiemman itsen uhraamisesta, jatkuvasta pakosta astua omien turvallisten rajojensa yli.³¹ Joka tapauksessa: omasta on luovuttava, jotta sovittava momentti voisi saapua. Gadamer lukee tämän liikkeen sisältyvän jokaiseen suopeasti ymmärtävään kohtaamiseen toisen kanssa, oli sitten kyse toisesta perinteestä, josta ammennamme, tai toisesta konkreettisen keskustelutilanteen osapuolena: kukin lähtee kohtaamiseen omasta partikulaarisesta horisontistaan käsin, mutta avautuminen toiselle rikastuttaa olemassaoloa kun horisontit sulautuvat tuottaen kokonaisuuden, joka ei ole palautettavissa alkuperäisiin (Gadamer 1989, 301-305). Mutta itsetietoisuuden kontrollia vastustavana Gadamer ei halua kohottaa kohtaamista dialektiseksi täydellistymisprosessiksi, joka lopulta johtaisi johonkin absoluuttiseen positioon. Hänen onkin tulkittava hegeliläistä dialektiikkaa sokraattisen dialogin mallin mukaan ikuisiksi itseään korjaavaksi liikkeeksi (Gadamer 1981, 47, 60), mikä tekee hänen hegeliläisyydestään ”huonoa ääretöntä”, kuten hän itsekin auliisti myöntää (mts., 40).

Gadamerin filosofisen hermeneutiikan eräs peruspilareista on ennakkoluulon (*Vorurteil*) käsite. Sen painoarvon korostaminen on hänen tapansa ilmaista heideggerilainen projektiivisuus ja aina-jo paikkansa ottanut maailmassa-oleminen. Puhuttiinpa sitten ennakkoluuloista, esiyymmärryksestä, ennakkokäsityksistä tai ennakkoarvostelmista, ne ovat kaiken ymmärtämisen edellytys, kokemustemme ehto, joka orientoi meitä, avaten tiettyjä polkuja ja sulkien toisia (Gadamer 1976, 9; 1989, 272-274). Koska ennakkoluulot kumpuavat kielellisesti välittyneestä perinteestämme, merkitsee niiden myönteisen roolin painottaminen ihmisen kielellisyyden ja historiallisuuden, joita yleensä on totuttu pitämään lähinnä valitettavina esteinä, näkemistä tuottavina ja mahdollistavina. Tähän liittyy historiallisesti vaikuttanut tai vaikutushistoriallinen tietoisuus (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), joka Gadamerille tarkoittaa samalla sekä tietoisuutemme ehdollistumista historiallisen perinteemme kautta että tietoisuutta tästä ehdollistumisesta (Gadamer 1989, xxx). Historian ulkopuolelle ei voi noin vain astua. Mutta silti se ei ole monoliitti, minkä havainnollistamiseksi Gadamer hyödyntää ikivanhaa hermeneuttisen kehän periaatetta. Kehä ei enää kuitenkaan tarkoita tulkintaa harjoittavan tahon suorittamaa osien ja kokonaisuuden pyörittelyä – siis tämän tahon hallinnassa olevaa

³¹ Herruudesta ks. yksipuolisesti ratkeavaa tunnustuskamppailua (Hegel 1977, 115-116, § 189-191), lohduttomasta tietoisuudesta ks. puolestaan sisäistä ristiriitaisuutta, johon abstrakti ajattelu päättyy (mts., 124-127, § 205-208). Näistä Hengen itseliikunnan tulkinta-avaimina ks. Butler 1989.

tutkimusmetodia – vaan historiallisuutemme luonnetta. Jo Heidegger (2000b, 196-197) oli pyrkinyt antamaan kehälle positiivisen statuksen, ja Gadamer jatkaa tästä todeten, että kehässä on kyse ennen kaikkea tulkitsijan ja perinteen keskinäisleikistä, jossa tulkitsija saa ehdot ymmärtämiselleen, mutta samalla perinne artikuloituu luovalla tavalla (Gadamer 1989, 293).

Meitä ehdollistavan perinteen viimekätinen avoimuus onkin gadamerilaisen hermeneutiikan silmiinpistävimpiä piirteitä. Jos ykskantaan vain toteaisimme olevamme aina-jo ymmärtävässä suhteessa maailmaan, ja tämän ymmärryksen olevan historiallisesti ehdollistunutta, olisi seurauksena varsin passivoiva kuva hermeneuttisesta tapahtumasta. Pikemminkin perinne on uudella tavalla jokaisessa instantiaatiossaan. Gadamer käyttää tässä hyväkseen soveltamisen (*Anwendung*) käsitettä, joka siis hänelle on erottamaton ymmärtämisestä ja tulkinnasta. Richard J. Bernsteinin (1986, 101, 279 -viite 1) tavoin on hyvä huomata, että soveltaminen ei tässä yhteydessä merkitse jonkin jo-valmiin jälkikäätistä teknistä sovellusta käytäntöön, vaan soveltamisen (partikulaari) ja sovellettavan (universaali) suhde on sisäinen. Se mitä kulloinkin ymmärretään on olemassa ainoastaan historiallisissa ymmärtämisen tapahtumisissa, oli sitten kyse kokonaisesta perinteestä tulkintoineen, laista täytäntöönpanoineen, taideteoksesta esityksineen ja näytteillepanoineen tai konkreettisesta toisesta keskusteluineen. Esimerkiksi tuomari haluaa noudattaa lakia johtamissaan oikeusjutuissa, mutta lain yksikäsitteistä merkitystä sinänsä ei ole olemassa riippumatta siitä perinteestä, jossa sitä sovelletaan konkreettisiin tapauksiin. Jokaisessa tapauksessa on tehtävä tulkinta, ja kukin tapaus vuorollaan konkretisoi ja ohjaa kyseisen lain tulevaa tulkittamista johonkin tiettyyn suuntaan. Ja tulkitsijan on hyväksyttävä, että huomisen lainsoveltajat tai historian tutkijat tai taidekriitikot päätyvät hieman eriäviin konkretisoiviin ratkaisuihin kuin hän. (Gadamer 1981, 126; 1989, 334-336.) Habermas onkin tämän seikan suhteen verrannut Gadamerin näkemystä historiallisesta perinteestä Wittgensteinin käsitykseen elämänmuodoista: Habermasin näkökulmasta wittgensteinilainen lähestymistapa ei kykene ottamaan kantaa siihen, kuinka elämänmuodot muuttuvat historiallisesti, kun Gadamerin puolestaan osoittaa kunkin sääntöä soveltavan tapauksen myös artikuloivan säännön sisältöä uudestaan, jolloin sitä kannatteleva perinne muuttuu (Habermas 1977, 338-340, 354).

Perinne siis elää meissä, mutta ainoastaan välittyneenä. Tällä on kolme keskeistä implikaatiota, jotka katson aiheelliseksi tässä esittää: Ensinnäkään mikään partikulaari manifestaatio ei tavoita itse asian (*Sache*), kuten Gadamer sitä kutsuu (ks. esim. Gadamer

& Grondin 2006, 91), koko merkitysvaruutta.³² Täten voidaan todellakin yhtyä mainittuun Caputon toteamukseen, että filosofinen hermeneutiikka on Gadamerille keino puolustaa perinteen äärettömiä mahdollisuuksia äärellisen avulla. Ja on huomattava, että näihin äärellisiin manifestaatioihin kuuluvat myös alkuperäisen lainlaatijan tarkoituserät, taiteilijan visiot ja historiallisten toimijoiden tekoihinsa lataamat merkitykset. Mikään niistä ei voi olla suvereeni auktori, joka tuomitsisi tietyt tulkinnat adekvaateiksi ja toiset kehnoiksi (Gadamer 1989, 124).

Toiseksi tällainen välittynyt perinne pakottaa tarkastelemaan historiaa jatkuvana. Jos asiat itse ovat meille vain partiaalisina manifestaatioinaan, joiden taakse emme pääse kurkistamaan, voidaan menneen sanoa elävän edelleen niissä tulkinnoissa, joita me siitä teemme. Mennyt ei ole välittömästi, mutta tätä ei pidä nähdä puutteena, vaan se horisontti, jonka se kohtaamisessaan nykyisen ymmärryksen kanssa tuottaa, on sen ”aito” olemistapa. Gadamer kritisoikin historiografista historismia juuri sen naiiveista rekonstruktivisista taipumuksista. Hänen pääteoksensa *Wahrheit und Methode (Totuus ja metodi)* pyrkii mahtipontisen nimensä³³ avulla muistuttamaan, että luonnontieteistä omaksuttu metodinen etäännytyks ja objektivismi eivät sovi henkítieteiden (*Geisteswissenschaften*) alueelle, jossa tiedon objekti ja subjekti eivät ole erillään toisistaan (ks. esim. Gadamer 1989, 285, 525-526). Jos mennyt on osa nykyisyyden vaikutushistoriaa, ja jos ”mennyt sinänsä” on ainoastaan niissä tulkinnoissa, joita nykyisyydessämme teemme, olisi hivenen omituista, että joku tässä maailmassa tavoittelee objektiivista totuutta historiasta. Gadameria voi lukea niin, että hän ei vastusta metodia sinänsä, mutta epäilee sen kantavuutta historiallisen tiedon suhteen (vrt. mts., 526). Tämä ei kuitenkaan tarkoita henkítieteellisen tiedon irrationalismia, vaan Gadamerin tarkoituksena on puolustaa tieteelliseen metodiin palautumattomien totuuskokemusten oikeutusta: esimerkiksi *Wahrheit und Methoden* ensimmäinen taidetta käsittelevä osa on nähtävissä taiteen totuudellisuuden

³² Tätä soveltamisen sisäiseksi suhteeksi edellä kutsuttua seikkaa Gadamer havainnollistaa taiteen yhteydessä esittämällä, että taideteos on ainoastaan esilletulemisessaan (*Darstellung*), ja että originaali (*Urbild*) ei ole olemassa vailla kuviaan (*Bild*), vaikka mikään yksittäinen kuva ei olekaan sille välttämätön (1989, 120, 136-137, 141-145). Voitaisiin toki esittää, että nämä toteamukset koskevat rajattua taideteoreettista kenttää, eikä niillä ole tekemistä laajemman, historiallisen perinteen välittymistä koskevan kysymyksen kanssa. Mutta teosta *Wahrheit und Methode*, josta tässä on kyse, voidaan mielestäni perustellusti lukea pedagogisena teoksena, jossa tulkinnallisuuden problematiikka osoitetaan relevantiksi ensin taiteen kokemisen yhteydessä, ja josta se sitten levitetään pitkin inhimillisen olemassaolon mahdollisuuskenttää. Näin ollen taiteen yhteydessä luettuja toteamuksia voi soveltaa historialliseen olemassaolomme ylipäättään.

³³ Teoksen julkaisija suhtautui epäillen Gadamerin alun perin esittämään tasapaksuun nimeen ”Filosofisen hermeneutiikan elementit” (ks. Gadamer & Grondin 2006, 87), eihän kukaan vuonna 1960 ollut kuullut filosofisesta hermeneutiikasta. Niinpä oli ymmärrettävää, että Gadamerin oli kehiteltävä hieman raflaavampi otsikko.

osoittamisyriytyksenä (mts., 84), vaikkakin tässä on pidettävä mielessä hermeneuttisten filosofien omintakeinen suhde totuuden käsitteeseen.

Kuten sen ymmärrän, historian jatkuvuus piirtää myös selkeän kontrastin edellä esitettyyn Heideggerin ja Vattimon kannattamaan olemisen epokaalisuuteen. Gadamerille perinne jatkaa vaikutustaan, mutta se artikuloituu jokaisessa sovelluksessaan hieman eritavalla. Tällöin on turha asettaa historiaan selkeitä rajoja, joissa jokin aukeama loppuu ja toinen alkaa.

Kolmas implikaatio koskee Gadamerin provosoivaa puhetta ennakkoluulojen – ja samaan hengenvetoon auktoriteetin – maineenpalautuksesta (Gadamer 1989, 278-279). Tällainen asennoituminen vaikuttaa ensikuulemalta iskulta vasten kaiken yhteiskuntakriittisesti orientoituneen historianfilosofian kasvoja, tehden Gadamerista pinttyneen traditionalistin ja konservatiivin. Mutta mikäli Gadamer on konservatiivi, on hän sitä siinä mielessä, että hän tahtoo konservoida menneestä sen kyvyn puhutella meitä (lat. *conservare*, 'pitää voimassa, säilyttää', mutta myös 'vaalia, varjella'). Suomalla perinteelle auktoriteetin luovutamme sille oikeuden puhutella, koskettaa meitä, ja tämä puhuttelu edellyttää vastaamista, kannan ottamista, ei välitöntä kumartamista (Gadamer 1976, 33-34; 1989, 280-285). Jos olemisemme maailmassa on aina historiallisesti kerrostuneiden ennakkoluulojen lataamaa, on hyvä suorittaa tiedusteluretkiä tuohon historiaan, mutta koska historiallinen tieto ei ole objektivoitavissa, on asenteen oltava hivenen keskustelluisempi. Gadamerilaisen hermeneutiikan voi täten tulkita tarjoavan mielikuviksi menneen kuuntelemista, tilan luomista, jotta se voisi puhua meille. Mutta koska perinne on avoin, ei tämä merkitse suoraa alistumista muinaisuudesta kulkeutuville kehotuksille.

Tämä kaikki on varmastikin hyvin mielenkiintoista, mutta kysymys kuuluu: kuinka me sovellamme tätä tulkintaa kielellis-historiallisesti välittyneestä inhimillisestä olemassaolosta? Filosofisen hermeneutiikan suvaitsevaista keskustelua korostava puoli edellyttää vielä tarkentamista. Vaikka ymmärrämmekin aina-jo tietyn esiyymmärryksen valossa, ei tämä siis merkitse tuon esiyymmärryksen silleen jättämistä, vaan hermeneuttisesti orientoitumalla jotain siitä, mikä muussa tapauksessa tapahtuisi ”selkämme takana” tulee tietoisuuteemme (Gadamer 1976, 38). Kyseinen orientaatio ei Gadamerille voi olla itseään ajattelevan itsetietoisuuden läpivalaisua, vaan heittäytymistä keskusteluun. Hän onkin käyttänyt metaforaa leikki (*Spiel*) kuvatakseen ymmärtämisen tapahtumista: leikki on ekstaattista – se toteutuu vain, jos leikkijä kadottaa itsensä leikkiin. Sen edestakainen liike vailla muita päämääriä kuin itsensä edellyttää enemmän kuin yhden osanottajan ja merkitsee minän unohtamista sekä omistautumista itse asialle. Kuten kieli puhuu meidän,

leikki leikkii leikkijänsä. (Gadamer 1976, 51-54; 1989, 103-106, 122.) Avoimuus merkitsee itsen pistämistä peliin, omien ennakkoluulojen ja itsetyytyväisten uskomusten asettamista alttiiksi koettelulle (Gadamer 1989, 299, 390, 570). Ja mikä tärkeintä, omien ennakkoluulojen tiedostaminen edellyttää yritystä ymmärtää jotakin uutta ja vierasta (Gadamer 1976, 92) – havahdummehan toimintamme seuraajiksi usein vasta kompastuttuamme johonkin säröön muuten niin mukavantuntuisesti soljuvassa arjessamme. Tätä voi tarkastella Heideggerin *Olemisen ja ajan* työpajavertauksen sovelluksena: *Dasein* uppoutuu työkalujensa ääreen, ottaa ne itsestäänselvyyksinä, mutta jos jokin paljastuu käyttökelvottomaksi oman käyttämisensä kautta, tulee sen olemassaolo noteeratuksi (Heidegger 2000b, 102-105). Samalla tavoin ennakkoluulojammekaan ei voi suorilta käsin tunnistaa ja poimia erilleen, vaan ne saattavat pulpahtaa pintaan vasta kontrastoituaessaan ymmärtämistapahtumassa. Mitä avoimemmin suhtaudumme toiseen ja mitä vieraamman toisen olemme valinneet keskustelukumppaniksemme, sitä todennäköisempää on, että osa ennakkoluuloistamme paljastaa itsensä. Tämä paljastuminen ei kuitenkaan ole askel kohti läpinäkyvyyttä, riisuuntumista ennakkoluuloista kaikkienensa, vaan päättymätön prosessi, jossa jotain tulee esille.³⁴ Näillä eväillä filosofinen hermeneutiikka vaikuttaisi siten tuovan julki suvaitsevaisen keskustelullisuuden ihanteen, jota Vattimon on esitetty peräänkuuluttavan tulkinnassaan heideggerilaisesta ”kumouksesta” metafysiikkaa vastaan.

³⁴ Gadamer on havainnollistanut tätä elämyksen (*Erlebnis*) ja kokemuksen (*Erfahrung*) vastakkainasettelulla: kun objektivoivat elämykset saavat subjektin pysyttelemään kunnan hyönteistutkijan lailla etäällä ja välinpitämättömänä, niin kokemukset orientoivat meitä kohti aina uusia kokemuksia. Gadamer vetoaa siihen, että ”kokeneena” henkilönä emme niinkään pidä jotakuta, jolla on paljon tietoja, vaan sitä, joka on avoin uudelle, joka omaa ”näkemystä”. Jos kokemus näin karttuu uuden ilmenemisestä, on odotusten pettäminen olennainen seikka sen muodostumisessa, aivan kuten kehotus ennakkoluulojen riskeeraamisesta vihjasikin. Maailmaamme rikastavat kokemukset voivatkin olla kivuliaita, ja jos niillä jokin erityinen sisältö on, on se nimenomaan inhimillinen äärellisyys, projektiemme hauraus kielen ja historian pyörteissä. (Gadamer 1976, 101; 1989, 347-352.) Kokemusten kivuliaisuutta korostamalla tarjoutuisi myös tapa Gadamerin ”traagiseen” lukemiseen. Hanna Meretoja (2003, 66) huomauttaa, ettei Gadamer tavoittele ainoastaan parempaa itseymmärrystä siitä, kuinka menneisyys ehdollistaa meitä, vaan myös oman rajallisuuden tajuamisesta kumpuavaa sokraattista viisautta, tietoa siitä ettei tiedetä. Meretoja ei itse lähde luovimaan ”traagiseen” suuntaan, vaan tahtoo Gadamerin sokraattisuuden avulla alleviivata, ettei hermeneuttinen itseymmärrys voi tavoitella läpinäkyvyyttä, mutta rajallisuuden myöntämistä voitaisiin soveltaa myös Gadamerin filosofian passiivisten taipumusten esiinkaivamiseksi: pois kaikki täysi-ikäisen autonomian haihattelu, historiallisuutemme opettaa meitä ottamaan alistuvasti vastaan kaiken sen, mitä prosessi, johon meidät on jo heitetty, eteemme juoksuttaa. Vaikka tuottaisimmekin tuota prosessia jatkuvasti uudelleen, ja aina hieman edellisestä instantiaatiosta poikkeavalla tavalla, niin perimmäisenä sanomana tuntuu olevan tyytyminen siihen rajalliseen tonttiin, joka ihmisen asuttavaksi on annettu.

3.2 *Mutta mitä on tulkinta, mitä on kieli?*

Edellä esitetyn perusteella olisi hyvin vaikea käsittää Gadamerin käsitystä tulkinnasta ensinnäkään ”vain” tulkinnaksi johonkin faktuaaliseen verrattuna, toisaalta metodiksi, jolla jokin muussa tapauksessa välitön saavutettaisiin silloin kun suoraviivaisemmat keinot (havainnointi, tekijältä kysyminen) eivät ole käytettävissä. Tulkinta ei ole ”vain” tulkinta, sillä ymmärtäminen on *Daseinin* olemisen tapa. Olemme maailmassa aina-jo koska kieli on välittänyt kaikki merkityksellisinä kokemamme suhteet (Gadamer 1976, 29; 1981, 4, 50; 1989, 469). Gadamerilainen hermeneutiikka korostaakin kielen pragmaattista ulottuvuutta: keskiössä eivät ole syntaktiset tai semanttiset ongelmat, vaan se mitä me teemme – ja ennen kaikkea: mitä meille tapahtuu – puhuessamme.³⁵ Gadamer esittääkin, että hänen tarkastelemaisensa kieli ei ole ilmausten varanto, vaan äärettömiin jatkuvaa dialogia (Gadamer 1989, xxxi, 553). Kielellisyytemme merkitsee hänelle viime kädessä loputtomiin jatkuvaa vastavuoroista toimintaa, jossa tapailemme sopivampaa ilmausta, täsmennämme sitä ”mitä oikeastaan tarkoitimme” (Gadamer 1976, 67, 87; 1984, 63; Gadamer & Grondin 2006, 91). Mutta tämä asiaa itseään paremmin vastaava sana ei koskaan saavu lopullisesti, muuttuuhän asia itsessäänkin niiden sovellusten myötä, mitä siitä keskustelussa jatkuvasti tehdään. Kielen voikin väittää olevan Gadamerille alijäämä, joka muodostuu siitä, että ilmaus on aina vajaa suhteessa siihen mitä sen on tarkoitus merkityksellistää. Ja vaikka kielenkäyttäjillä onkin tuskallinen tietoisuus kulloisenkin ilmauksen riittämättömyydestä, ei tilanne voi koskaan raueta, sillä alijäämä on sisäänkirjoitettu kuolevaisen mielen kielelliseen kapasiteettiin. Äärellinen ilmaisukyky on kuitenkin kielen avoimuuden taie: se juuri mahdollistaa monitulkintaisuuden ja siten luovan kielenkäytön tai kääntämisen kaltaiset ilmiöt. (Gadamer 1989, 427, 444, 548.) Täydellisen mielen käyttämä kielihän olisi lukkoonlyödyn yksikäsitteinen, mutta me kuolevaiset, koska emme koskaan saa ilmaisua ja merkitystä sopimaan täysin yhteen, voimme vain jatkaa uusien ilmauksien etsimistä.

³⁵ Tämä ajatus juontaa juurensa jo Wilhelm von Humboldtin (1988, 49) suosittelemaan kielen tarkasteluun toimintana (*energeia*), ei lopputuotteena (*ergon*). Gadamerkin (1989, 437-440) tunnustaa Humboldtin vaikutuksen, ja suomalaisista kommentaattoreista hänen kielifilosofiansa humboldtilaisia juuria on korostanut esimerkiksi Erna Oesch (1994, 57, 68), joka Humboldtin ja Ferdinand de Saussuren vastakkainasettelulla pyrkii valaisemaan myös Gadamerin ja Paul Ricoeurin näkemysten keskinäisiä eroja. Taylor (1985, 228-230) taasen ei tarkastele nimenomaisesti Gadameria, vaan ylipäättään kielen ekspressiivisen ulottuvuuden tutkimista tunnustaessaan Herderin ohella Humboldtin keskeisen roolin. Taylorille huomion kiinnittäminen kielen ekspressiiviseen funktioon merkitsee kielen näkemistä toimintana, jossa jotakin realisoituu. Kieli eksplikoi jotakin aiemmin implisiittiseksi jäänyttä ja luo keskusteluyhteyden, julkisen tilan, jossa jokin voi tulla ilmi. (Mts., 230-232, 256-272.)

Tältä pohjalta Gadamerin kuuluisa toteamus ”oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä”³⁶ (Gadamer 1976, 31, 103; 1989, xxxi, 470) on tulkittavissa mielekkäästi. Toteamus voidaan itse asiassa lukea ainakin kahdella tavalla: (i) oleminen, joka muuten on ymmärrettävissäkin, on kieltä ja vain kieltä; tai (ii) sellainen oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä. Ensimmäistä lukutapaa kannattaa Vattimo, jonka mukaan kielen predikoiminen vain sellaiseen olemiseen, joka voitaisiin ymmärtää, olisi pelkkä tautologia (AD 19), ja kaiken kukkuraksi jatkaisi vedenjakajan ihmistieteet/luonnontieteet ylläpitämistä erotellessaan tietyn olemisen lajin, joka nimenomaisesti voidaan ymmärtää (Vattimo 2002a, 301-302; ks. myös FM 186/). Oma kysymyksensä tietenkin olisi, missä määrin Vattimon heideggerilaisemmin käsittämä oleminen on samaistettavissa Gadamerin käsitykseen olemisesta, mutta ainakin Jean Grondinille antamassaan haastattelussa Gadamer toteaa varsin suorasanaisesti, ettei ole koskaan väittänytkaan ”kaiken olevan kieltä. Oleminen, joka voidaan ymmärtää, siinä määrin kuin se voidaan ymmärtää, on kieltä. Tämä sisältää rajoituksen. Se mitä ei kyetä ymmärtämään, voi asettaa loputtoman tehtävän yrittää löytää sana, joka edes hivenen lähestyy itse asiaa”³⁷ (Gadamer & Grondin 2006, 91; ks. myös Gadamer 1989, xxxi).

Gadamerin oman hermeneutiikan puitteissahan on mahdollista esittää tulkintoja, jotka menevät ristiin alkuperäisen auktorin kanssa, joten Vattimolla on täysi oikeus omaan lukutapaansa. Käsiteltäköön sitä kuitenkin tuonnempana. Tässä vaiheessa on oleellista huomata Gadamerin itse tarjoama lukuvinkki eli yhteys äärettömään dialogiin. Sen avulla toteamus on tulkittavissa seuraavaan tapaan: kaikki oleminen ei suinkaan palaudu kieleen, mutta mikäli haluamme ymmärtää jotain siitä, mitä olemisemme tässä maailmassa merkitsee, meidän on yritettävä kielellistää se. Tämä operaatio on jo määritelmällisestikin päättymätön prosessi, sillä kieli merkitsee ääretöntä dialogia, jossa jokin tulee ilmaistuksi, mutta tavalla joka ei koskaan asetu lepotilaan ja joka ei koskaan ole kenenkään osallistujan täydessä kontrollissa. Ja ennakkoluulojen tiedostamisen voi nyt ujuttaa samaan kuvioon: oleminen kattaa muun muassa tiedostamattomat esiyymmärryksemme ehdot, jotka voivat tulla huomatuiksi ainoastaan jos yritämme saattaa kielellisesti ilmaistuksi jotain maailmastamme, ja mitä vieraampaa tämä jokin on, sitä todennäköisemmin osittaista tiedostamista edesauttava särö syntyy.

³⁶ Saksankielisenä lause kuuluu: ”Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.”

³⁷ ”I have never thought and never ever said that everything is language. Being that can be understood, in so far as it can be understood, is language. This contains a limitation. What cannot be understood can pose an endless task of at least finding a word that comes a little closer to the matter [*die Sache*].” Kyseisen haastattelun alkuperäiskieli on epäselvä, sillä mahdollisia kääntäjätietoja ei ilmoiteta.

Näin on selkeytettävissä myös Gadamerin ja Habermasin kuuluisa välienselvittely. Habermas arvostelee Gadamerin hermeneutiikkaa jonkinlaisesta ”panlingvismistä”, joka ei kykene ottamaan lukuun yhteiskunnallisia valtasuhteita tai työtä ja tuotantotapaa inhimillisten kokemusten itsenäisinä sfääreinä kielen rinnalla (Habermas 1977, 360-361). Metodien asemaa vastustaessaan Gadamer riisuu yhteiskuntatieteet kriittisestä potentiaalistaan, sillä vaikka hänen huomionsa ennakkoluulojen voimasta ovat jotakuinkin oikeita, tämä ei implikoi kyvyttömyyttä muokata tarkoituksellisesti perinnettä tieteellisesti ohjatun reflektion avulla (mts., 357). Gadamerin ja Habermasin keskustelussa on useita poimuja, kuten kysymys sosiaaliteknologioiden roolista ja käytännöllisen filosofian määritelmästä, mutta Gadamerin hermeneutiikan kokonaismerkityksen kannalta kaksi Habermasin väitettä osoittautuvat muita keskeisemmäksi: (i) kieli ei ole kaikenkattava, mutta Gadamer esittää asian näin; ja (ii) hermeneutiikalla on oma pätevyytensä, mutta sen ala ei suinkaan ole universaali. Edellä esitetyn perusteella Gadamerin vastaus ensimmäiseen väitteeseen vaikuttaa ilmeiseltä – kaikki ei suinkaan ole kieltä, mutta ainoastaan kielessä se voi tulla ilmi (Gadamer 1989, 550-551; 2005a, 217). Meillä on varmasti somaattinen puolemmine nautintoineen ja haavoittuvuuksineen, samoin kuin yhteiskunnallista elämää jäsentävät vallan ja työnjaon rakenteet, mutta kokemustemme verbalisointi on ainoa tapa tuoda ne julki, tiedostetuiksi ja keskustelunkohteiksi. Siksi vastaus toiseen väitteeseen on myös ilmeinen: hermeneutiikan pätevyysala on universaali, koska asiat tulevat meille ymmärrettäväksi vain kielellistämisyritystemme kautta. Gadamerin näkökulmasta Habermas rajoittaa kielen ongelmallisesti arkikieleen, jolloin tieteellisen reflektion harjoittaminen kohotetaan hermeneuttisen problematiikan yläpuolelle (Gadamer 2005a, 216, 218). Perinne ei ole vain ”kulttuuriperintö”, jota humanistiset tieteet tutkiskelisivat maailman melskeiltä eristäytyneinä, vaan kokemustemme ehto (Gadamer 1983, 263; 2005a, 234-235).³⁸

Mutta nyt kysymykseen, mitä tulkinta Gadamerille merkitsee. Paul Ricoeurilta löytyy kuuluisa jaottelu – jonka hän tosin on laatinut täysin Gadamerista riippumatta – kahteen hermeneutiikan ”lahkoon”, joiden keskinäisen jännitteen hän katsoo ilmentävän moderniteetin olemusta: yhtäältä restauraatio, muinoin sanotun kuunteleminen, toisaalta demystifikaatio, epäily (Ricoeur 1965, 35-36). Nämä ”lahkot” ovat ”eheyttämiseen”

³⁸ Valaiseva tässä yhteydessä on myös Gadamerin vastaus Bernsteinille, joka oli epäillyt tämän hermeneutiikan kantokykyä moniarvoisessa yhteiskunnassa (Bernstein 1986, 68, 71-71, 110-111): Gadamerin mukaan Nietzscheä seuraavat fragmentoitumisen kannattajat sortuvat älylliseen ylimielisyyteen kiistämällä se solidaarisuuden, jolla arkielämä joka tapauksessa aina soljuu eteenpäin (Gadamer 1983, 264). Eli kieli ei rajoitu ainoastaan välittyviin arvoihin, se ei ole pelkkä ”kulttuuriperintömme”, vaan se on tapa jolla olemme aina-jo kohdanneet toisen.

tähtäävä merkityksen palauttaminen (*récollection/restauration du sens*), ”toisen asteen naiivius”, joka on kyllä läpikäynyt rationaalisen ja kriittisen koetteluun, mutta joka pyrkii pelastamaan kohteestaan sen mielekkään ytimen, kuuntelemaan sitä (mts., 36-40) sekä toisaalta Marxin, Nietzschen ja Freudin edustama ”epäilyn koulukunta” (*l'école du soupçon*), jolle keskeistä on riisua naamiot ja samalla paljastaa niitä tuottavan naamioimisen mekanismin toimintaperiaatteet (mts., 40-44). Ensivaikutelman perusteella saattaisi tuntua luontevalta sijoittaa Gadamer muutta mutkitta ”ehyttävän” hermeneutiikan ytimeen. Mutta hänen suhteensa on tehtävä kolme varausta: Ensinnäkin Gadamer on itse korostanut oman filosofisen hermeneutiikkansa paljastavan epäsuorasti myös ennakkoluulojamme, joten tyyli puhdas ”ehytys” tuskin tulee kysymykseen. Toiseksi Ricoeurin jako on metodologinen, siinä siis tarkastellaan tietoisia lähtökohtia, joihin tulkintaa harrastava sitoutuu ennen uppoutumistaan kohteeseensa. Gadamerin kohdalla tällaisen etukäteen valitun asenteen korostaminen ei ole aivan mutkatonta, vaikka onkin myönnettävä, että jos hänet pitäisi pistää valitsemaan Ricoeurin tarjoamasta kahdesta vaihtoehdosta, vastaus eittämättä olisi kuunteleminen epäilyn sijaan. Kolmanneksi, ja tämä on tärkeää, Ricoeurin kaksijaossa ”ehyttäminen” on kuvattu alkuperän palauttamiseksi, menneen tuomiseksi jälleen tähän päivään, mutta Gadamerille tällainen välittömyys olisi perintemme avoimen soveltamisen unohtamista.

Ricoeurin kaksijakoa voidaan kuitenkin käyttää heuristisena mallina, jonka avulla Gadamerin tulkintakäsitys on eksplikoitavissa, ja jonka avulla Vattimon ero Gadameriin nähden selvenee. Kielen välittävän luonteen vakavasti ottava tulkintateon ontologia voi olla vähintäänkin kahtalainen:

1. ”Temporaalinen”: tulkinta merkitsee asian realisoitumista historian kulussa ilmenevissä erilaisissa manifestaatioissaan. Avainfiguurina on instantiaatioiden sarja. On hyväksyttävä, että kulloinkin puheena oleva asia itse (*Sache*) ei koskaan ole riippumatta partikulaarisista sovelluksistaan, mutta tämä ei poissulje mahdollisuutta, että useampi kuin yksi taho voi soveltaa sitä samalla tavalla. Johtopäätöksenä on ”ehyttävä” asenne, sillä kunkin asian mieli ja merkitys pyritään takaamaan historiallisena jatkuvuutena. Paradigmaattisena tulkintatapah- tumana on menneisyydestä periytyvän tekstin lukeminen.
2. ”Spatiaalinen”: tulkinta merkitsee rinnakkaisten ja toisiinsa nähden konfliktuaalisten perspektiivien olemassaoloa. Avainfiguurina on projektioiden rypäs. On

hyväksyttävä kielen hajanaisuus ja perspektiivien yhteenkäymättömyys. Johtopäätös muistuttaa ”epäilevää” asennetta, sillä perspektivismiin kannalta kaikkinen, jotka yrittävät kieltää näkökulmien moninaisuuden tekevät sen jostain nimenomaisesta näkökulmasta käsin. Paradigmaattisena tulkintatapahtumana on keskustelu.

Gadamerin käsitys tulkinnasta on luettavissa ”temporaalisen” ontologian puitteisiin. Erityisesti Grondin on korostanut hänen eroaan tässä ”spatiaaliseksi” nimitettyyn perspektivismiin: gadamerilainen tulkinta on poimittu esittävästä taiteista, joissa merkitystä ei suinkaan heijasteta teokseen ulkoa päin, vaan se aktualisoidaan esittämällä itse teos. Jokainen esitys on varmasti ainutlaatuinen, mutta silti siinä manifestoituu asia itse. Kyse ei ole ohikulkijoiden tekemistä keskenään kilpailevista tulkinnoista, joissa annettaisiin merkitys muuten mielettömäksi jäävälle todellisuudelle, vaan todellisuuden annetaan tulla ilmi tietyllä tavalla. (Grondin 2007, 208.) Jos ”temporaalista” tulkintakäsitystä luetaan siinä valossa, jota edellä esitetty tulkinta toteamuksesta ”oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä” heijastaa, voidaan tulkintatapahtuma ajatella olemisen ilmitulemiseksi kielessä erilaisina ymmärtämisen tapahtumina: olemisen ei tyhjene mihinkään näistä tapahtumista, mutta silti kyse on jostakin yksittäisiä perspektiivejä tai horisontteja laajemmasta, jonka ”eheyttämiseksi” on vaalittava suvaitsevaa keskusteluyhteyttä ja kuuntelemista. Maailmalle tarjotaan jälleen mieli, mutta kyse ei ole alkuperän palauttamisesta, vaan jatkuvuuden kokemuksesta, joka seuraa oivalluksesta, että toinen on perimmältään tuttu. ”Temporaalinen” figuuri tuppaa samalla kuitenkin unohtamaan konfliktien olemassaolon, ja onkin odotettavasti taipuvaisempi tarkastelemaan tulkintaa kirjoitetun tekstin kohtaamisena: teksti ei pane vastaan, vaan antaa itsensä tulla luetuksi, kunhan me vain muistamme orientoitua suopeasti. Mutta miten pitäisi suhtautua siihen, että keskusteluun osallistuminen ei tosiasiallisesti tapahdu vastavuoroisen suvaitsevaisuuden hengessä? Tai jos sen väitetään tapahtuvan, niin millainen on tämän väitteen status tulkintana? Craig Calhounin (1995, 52) sanoin: ”Valta ei yksinkertaisesti ole vain keskustelun häiriötekijä, se on sen syy. Amazonin jokialueen yanomamat ja Uuden-Guinean papualaiset eivät yleensä ole nimenomaisesti etsineet eurooppalaisia yhteisymmärrykseen tähtäävää dialogia varten.”³⁹

³⁹ ”Power is not simply a distortion of the conversation, it is its occasion. Yanomamo in the Amazon basin and Papuans in New Guinea generally have not simply sought out Europeans for dialogue aimed at mutual understanding.”

Jos ”temporaalinen” käsitys tulkinnasta avaa instantiaatioissaan kehkeytyvän ja sallivan valoisan maailman, niin ”spatiaalinen” tulkintateon ontologia johdattelee kohti synkkää kamppailun ja ulossulkemisen maailmaa. Se pakottaa asukkaansa ”epäilevään” asenteeseen, mutta tässä yhteydessä sitä ei pyritä samaistamaan Ricoeurin ”epäilyn koulukuntaan”, ainakaan jos tuolla ryhmittymällä oli tarkoitus paljastaa jokin faktuaalinen, ei-tulkinnallinen mekanismi kaikkien naamioiden tuolla puolen. Silti Nietzsche varmastikin on ”spatiaalisen” figuurin itseoikeutettu puhemies, onhan hänelle ”olemassa vain perspektiivistä näkemistä, vain perspektiivistä ’tietämistä’” (Nietzsche 1969, 117). Radikaalin perspektivismiin opit ovat sittemmin levinneet varsinkin siihen filosofian harjoittamisen keskustelurinkiin, johon Vattimo paikantaa itsensä. ”Spatiaalinen” käsitys korostaa tulkintaa yhtenä tulkintana muiden joukossa, kuten pimeään avaruuteen sijoitetun kappaleen heijastuspintana, jota erilaiset perspektiivit keskenään kinastellen pyrkivät valaisemaan omista lähtökohdistaan käsin. Paradigmaattisena tapauksena on pahantah- toinen keskustelu, jossa kamppaillaan määritelmistä ja positioista. Vattimon tavoin Gadamerin fraasi ”oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä” on käsitettävissä läpituokevaksi kielellisyydeksi, jossa ei ole muuta kuin eri perspektiivejä omine kuolevaisine sanastoineen. Koska perspektiivien tuolle puolen ei oleteta mitään, vetoaa ”spatiaalinen” tulkintakäsitys relativistiseen mielenlaatuun, ja on siten alttiimpi itseviit- taaville paradokseille kuin ”temporaalinen” käsitys. Lopulta sen onkin myönnettävä itsensä käsityksenä tulkintojen perspektiivisyydestä vain yhdeksi perspektiiviksi.

3.3 Irtiotto metafysisestä hermeneutiikasta

Gadamerilaisen hermeneutiikan ongelmana vaikuttaisi olevan, että konfliktuaalisuutta ei suin surminkaan saa ujutettua sen tematisointikapasiteetin piiriin. Erilaiset ristiriitaisuudet tai ennakkoluulojemme sumentavat vaikutukset voivat Gadamerille tulla tiedostetuksi ainoastaan epäsuorasti ja osittaisina, kunhan ensin on heittäydytty suopeaan keskusteluun. Derrida (2005) onkin nimittänyt Gadamerin hermeneutiikkaa ”hyvän tahdon metafysiikaksi”. Ismo Nikander selventää tätä esittäen, että Gadamerille ”oleminen, joka voidaan ymmärtää, on toisen kieltä, mutta vain siinä määrin, kuin se on käännettävissä omalle kielelle. Tekstin merkitys on vain sitä, mikä voidaan omaksua: ainoastaan sitä, mikä voidaan sisällyttää hyvän tahdon piiriin.” (Nikander 2005, 261.) Gadamer siis kumoaa toisen toiseuden tulkinnallisessa teossa oman ”hyvän tahtonsa” nimissä, toinen käännetään

loppujen lopuksi omalle kielelle, omaksutaan merkityksenä (mts., 256-259). Derridalaisesta näkökulmasta Gadamerin filosofian hegeliläinen kosketus paljastuu juuri herruuden otteeksi: sama kohtaa toisen vain palatakseen itseensä, toisen kohtaaminen on viime kädessä saman rikastuttamista, toisen omimista. Caputo ilmaisee tämän todeten, että vaikka Gadamer antaakin suuren painoarvon leikille, niin hänen käsityksensä leikistä on kuitenkin varsin turvallinen: pelipallo palaa aina takaisin, toisin kuin Heideggerilla tai Derridalla (Caputo 1987, 111, 113). Tältä kannalta Gadamer markkinoi teoriallaan tyynnyttelevää konfliktien lakaisemista maton alle, horisonttien sulautumisen totaalista prosessia, jossa vastapuoli halataan kuoliaaksi.⁴⁰

On mahdollista ajatella, että Gadamerin suorittama ”urbanisaatio” teki heideggerilaiselle metafysiikan problematiikalle palveluksen avaamalla sen kohti keskustelua ja karistamalla täten joitain elitismien rippeitä, mutta kaiken kaikkiaan Gadamer ei pidä metafysisistä asennetta yhtä pahana uhkana kuin opettajansa. Myös Vattimo näkee tämän vaarallisena teoreettisena siirtona, joka johtaa takaisin jatkumoon metafysiikan kanssa (EI 46/25-26; FM 150/141). Hän ei näe Gadameria niinkään traditionalistina, jolle totuuden mittapuu olisi asian sopeutuminen kulttuuriperintöömme, vaan Gadamer on Vattimolle ”klassikko”, ei-konfliktuaalisen yhteenkuuluvuushanteen edustaja (EI 44/23). Tällöin uhkana on, että yhteisön konsensus absorboi kriittiset puheenvuorot (EI 109/; FM 148-149/140, 187/). Sekä Derridan että Vattimon esittämää Gadamer-kritiikkiä voi siten lukea edellä ”spatialiseksi” ristityn tulkintateon ontologisen jäsenyyksen esittämänä epäilyinä ”temporaalista” tulkintakäsitystä vastaan. Mutta tutkielmani kysymyksenasettelun kannalta Vattimon Gadamer-luentaa on mielenkiintoisempi avata lähtemällä liikkeelle teorian artikuloimisen episteemisen voimakkuusasteen ja teorian esittämien sisältöjen välistä suhdetta koskevasta kysymyksestä. Toisin sanoen: jos kerron ”heikon” sisällön, niin miten se vaikuttaa muotoon jossa esitän sen.

⁴⁰ Gadamer voisi vastata tällaisiin syytöksiin hermeneutiikastaan tulkinnallisena väkivaltaana korostamalla, että toinen tai teksti on lopultakin läsnä vain tulkinnoissaan, se tulee ilmi ainoastaan niissä soveltamisen teoissa, joita tulkitsija tekee. Jotta voisimme väittää jonkun olevan tekemässä tulkinnallista väkivaltaa, haltuunottamassa toiseutta, täytyisi meidän olettaa jokin ”toinen tai teksti sinänsä” jota vasten soveltava teko sitten määrittäisi väkivaltaisena. Derridalainen vastaväite puolestaan voisi kuulua siten, että muistutetaan kulloisenkin sovelluksen olevan vain yhden perspektiivin tekemä muiden joukossa, jolloin tulkinta on aina väkivaltaa nostaessaan yhden kontingentin projektion muiden yläpuolelle. Derridan ja Gadamerin välienselvittely on samalla kahden tulkintakäsityksen keskinäissuhteiden konkretisoituma: jos ne asetetaan oppositioon keskenään, on ”spatialinen” käsitys vahvoilla, jos taas pyritään niiden synteisiin, on ”temporaalinen” käsitys hyvissä asemissa. Tässä mielessä valaiseva on Gadamerin kirjoittama vastine Derridan arvosteluun: Gadamer ihmettelee, miksi Derrida ylipäätään vaivautuu esittämään hänelle kysymyksiä, keskustelemaan, edellyttämään tulevansa ymmärretyksi (Gadamer 2005b, 269, 272).

Vattimon mukaan hermeneutiikan on ”löydettävä alkuperäinen inspiraationsa – siis heideggerilainen pohdinta metafysiikasta ja sen kohtalosta”⁴¹ (EI 42/20). Tässä tutkielmassa puolustan väitettä, että Gadamerin suhteen se merkitsee juuri itseviittavuuden tematiikan kärjistämistä. Erityisesti teoksissaan *Etica dell’interpretazione* (1989) ja *Oltre l’interpretazione* (1994) Vattimo on argumentoinut hermeneutiikan löytävän varteenotettavuutensa ainoastaan tietynlaisella oman position radikalisoinnilla. Hermeneutiikka on historiallisuutta koskeva teoria, joten ”yrityksemme teoreettinen oikeutus on sidottu sekä tarpeeseen vastata alkuperäiseen antimetafyysiseen inspiraatioon (joka tässä merkitsee: ei voida pysähtyä hegeliläiseen totaliteettiin sovittautumisen ihanteeseen) että siihen liittyvään tarpeeseen hyväksyä oma historiallisuus radikaalilla tavalla”⁴² (OI 50/38-39). Erilaiset modernin filosofian hermeneuttiset pelinavaukset ”vaikuttavat johtavan ainoastaan siihen, mitä voitaisiin kutsua hermeneutiikaksi metateorian tulkintojen leikistä. Seuraava askel, jota tässä esitetyn väitteen mukaisesti ollaan ottamassa, on kysyä miksei sellaisen metateorian pitäisi tunnustaa radikaalimmin omaa historiallisuuttaan, omaa statustaan tulkintana, mikä poistaisi sitä uhkaavan vihonviimeisen metafyyssisen epämääräisyyden”⁴³ (OI 13/9). Ja mitä tulee erityisesti Gadameriin, hänen filosofisen hermeneutiikkansa eräät epäjohdonmukaisuudet kumpuavat Vattimon mukaan siitä, että

omaan teoriaan ei sovelleta riittävästi periaatteita, joihin se tukeutuu. *Totuuden ja metodin* asettamien lähtökohtien radikalisointi merkitsee siten sen tunnustamista, että hermeneutiikka teoriana voidaan johdonmukaisesti oikeuttaa vain näyttämällä, että se itse ei omalta osaltaan ole mitään muuta kuin hermeneuttisesti hyväksyttävä tulkinta menneisyydestä tai ainakin ’muualta’ tulevasta viestistä, johon se itse jossain määrin aina jo kuuluu – koska tämä kuuluminen on itse viestin vastaanoton mahdollisuusehto. Positivistisen skientismin ja objektivismin kritiikki ei olisi radikaalia eikä johdonmukaista mikäli hermeneutiikka vaatisi, että se otetaan niitä adekvaatimpana kuvauksena siitä, mitä kokemus, eksistenssi tai *Dasein* todella on.⁴⁴ (OI 130-131/105; Vattimo 2005, 185-186.)

⁴¹ ”...ritrovando la propria ispirazione originaria (cioè la meditazione heideggeriana sulla metafisica e il suo destino)” Vähämäen ja Kuntun suomennos.

⁴² ”la legittimità teorica del nostro tentativo è legata sia all’esigenza di corrispondere all’originaria ispirazione antimetafisica (che qui significa: non ci si può fermare all’ideale, hegeliano, della conciliazione con la totalità), sia alla connessa esigenza di assumere radicalmente la propria storicità.”

⁴³ ”sembrano però condurre solo a quella che mi pare si possa chiamare l’ermeneutica come metateoria del gioco delle interpretazioni. Il passo ulteriore che, secondo la tesi qui proposta, si tratta compiere, è quello di domandarsi se tale metateoria non debba riconoscere più radicalmente la propria storicità, il proprio statuto di interpretazione, eliminando l’ultimo equivoco metafisico che la minaccia”

⁴⁴ ”una insufficiente applicazione alla propria teoria dei principi che essa vuole sostenere. Radicalizzare le premesse poste in *Verità e metodo*, perciò, significa riconoscere che l’ermeneutica come teoria può coerentemente legittimarsi solo mostrando che è essa stessa, a sua volta, nient’altro che una interpretazione ermeneuticamente corretta di un messaggio che le proviene dal passato, o comunque da un ‘altrove’ al quale, in qualche misura, essa stessa già sempre appartiene – poiché questa appartenenza è la condizione stessa della possibilità di ricezione del messaggio. La critica dell’oggettivismo e dello scientismo positivistic non

Vattimon luennassa hermeneutiikan inspiraationa on heideggerilainen metafysiikan problematiikka, joten se on kiinnostunut ”heikentymisestä”. Jotta tällainen teoria voisi esittäytyä johdonmukaisena, on sen esitettävä kyseinen ”heikko” sisältö myös ”heikossa” muodossa. Tämä merkitsee aloitetta oman itseviittaavan luonteen eksplikaatioon. Olen esittänyt, että itseviittaavuuden problematiikalla voidaan tarkoittaa teorian kykyä ottaa kantaa oman artikuloitumisensa ehtoihin: teoria konstituoi tietyt ontologiset puitteet (tässä tapauksessa historiallisia tulkintoja), ja mikäli ne ovat luonteeltaan kognitiivisia (kyllä ovat), on sen suhteutettava ne omaan positioonsa (itsekin historiallinen tulkinta). Kun esitetty ontologia on sellainen kuin se on, Vattimon on myönnettävä sen esittämisen position episteemiselle voimakkuusasteelle koituvat seuraukset. Hermeneutiikka teoriana on itsekin ainoastaan hermeneuttisesti hyväksyttävissä oleva tulkinta muualta tulevasta viestistä.

Mitä tämä oman position historiallistaminen ja tulkinnallistaminen oikeastaan tarkoittaa? Vattimo tarkentaa ajatustaan muistuttaessaan, kuinka heideggerilainen metafysiikan arvostelu oli eettisesti motivoitunutta, ja kuinka tuo motivaatio elää hermeneutiikassa, mikäli sen ”alkuperäinen inspiraatio” pidetään mielessä:

Hermeneutiikka voi vastata eettiseen kutsumukseensa oikealla tavalla vain pysymällä uskollisena historiallisuuden instanssille. Mutta kuinka? Ennen muuta: se ei saa ajatella itseään pohjimmiltaan metafysisiksi teoriaksi, joka kuvaa olemassaolon hermeneuttista konstituutiota, vaan sen on pikemminkin ajateltava itsensä kohtalon tapahtumana. Hermeneutiikan on tunnustauduttava metafysiikan lopun aikakauden ajatteluksi, ja vain siksi. Hermeneutiikka ei ole inhimillisen tilanteen adekvaattia kuvausta, joka historian tiettyssä vaiheessa lopulta avautuu jonkun ajattelijan tai joidenkin otollisten olosuhteiden ansiosta. Sen sijaan se on maallistuneen Euroopan filosofista ajattelua. Sille on paljon yleisesti ajateltua olennaisempaa se, että se on peräisin protestanttisen reformaation, uskonnottomien ja klassisen antiikin taiteen ja kirjallisuuden elvyttämisen unelman maailmasta. ”Habermasilaiselle” kielelle käännettynä: hermeneutiikka on julkisen mielipiteen, siis nykyään massakommunikaation filosofiaa. Heideggerilaisella kielellä: se on maailmankuvien ja niiden väistämättömien konfliktien aikakauden filosofiaa.⁴⁵ (EI 141-142/81-82.)

sarebbe radicale e coerente se l'ermeneutica pretendesse di valere come una descrizione più adeguata di ciò che l'esperienza, l'esistenza il *Dasein*, davvero è.” Vähämäen suomennos.

⁴⁵ ”L'ermeneutica può corrispondere in modo appropriato alla sua vocazione etica solo rimanendo fedele all'istanza della storicità. Ma questo, come? Anzitutto non pensando sé stessa come teoria descrittiva, in fondo metafisica, della costituzione ermeneutica dell'esistenza; bensì come evento di destino. L'ermeneutica deve riconoscersi come il pensiero dell'epoca della fine della metafisica, e solo di questa. L'ermeneutica non è la descrizione adeguata della condizione umana che si faccia strada finalmente a un certo punto della storia, per il merito di un pensatore o per una serie di circostanze fortunate. È invece il pensiero filosofico dell'Europa secolarizzata; le è essenziale, molto più di quanto si riconosca in genere, la sua provenienza dal mondo della riforma protestante, delle guerre di religione, del sogno classicistico di recuperare la tradizione della letteratura e dell'arte dell'antichità. In termini 'habermasiani', potremmo tradurre: l'ermeneutica è la

Loppujen lopuksi: ”Jos hermeneutiikka tahtoo olla yhteneväistä itse suorittamansa metafysiikan torjumisen kanssa, ei se voi muuta kuin esitellä itsensä vakuuttavimpana filosofisena tulkintana vallitsevasta tilanteesta, ’epookista’ ja siten välttämättömästi myös lähtökohdasta”⁴⁶ (OI 15/10). Tämä lähtökohta on prosessi, johon meidät on heitetty, heideggerilaisesti käsitetty olemisen historia epookeineen – ja ennen kaikkea se nykyinen epookki, jossa olemisen unohtaminen tunnistetaan. Jotta hermeneutiikka voisi olla johdonmukaisesti postmetafyysistä, on sen muututtava aikalaisdiagnoosiksi.

Tulkitsen Vattimon ajatuskulkua seuraavasti: Jos hermeneutiikka on, kuten hänen todettiin esittävän, metafysiikan lopun aikakauden ajattelua ja vain sitä, ja jos metafysiikka on olemisen unohtamista, on olemisen muistaminen (*Andenken*) ajateltava tällaisen ”heikentyneessä” muodossa käsitetyn hermeneutiikan yhteyteen. Kuten luvussa 2.3 esitettiin, muistaminen ei voi merkitä ”arkaaista” paluuta johonkin metafysiikan turmelevalta vaikutukselta säästyneeseen olemiseen, vaan se on yksinkertaisesti ymmärrettävä olemisen hahmottamisena historiaksi, eri perustojen ”juoksettumisena”. Koska metafysiikkaa ei voi paeta kriittisellä ylittämällä, ”tietämällä paremmin”, olemme edelleen jossain spesifissä epookissa, emme ”nyt vihdoinkin!” lausumassa ylihistoriallista rakennekuvausta olemisen tapahtumallisesta luonteesta. Joten vaikka hermeneutiikka tunnistaisikin oman aikalaisuutensa epookiksi, jossa metafyysiset *arkhēt* riisutaan perustavuudestaan, on sen – mikäli se tahtoo olla pystyttämättä uutta *arkhēa* – ajateltava tämä huomio ehdollistuneena ainoastaan tähän nimenomaiseen epookiin. Tätä merkitsee nihilistisen hermeneutiikan oma status radikaalisti historiallisena totuutena ja nykyisyyden ontologiana genetiivin subjektiivisessa merkityksessä.

Kiteytettynä: oleminen ei ole, vaan tapahtuu, ja tapahtuu siten, että epookki johon Vattimo aikalaisineen vakuuttelee olevansa heitetty, on sellainen että aiempien epookkien *arkhēt* välittyvät meille hermeneuttisesti. Mutta olennaista on, että mainitun kaltainen hermeneuttinen välittyminen ei (todennäköisesti) ole kuulunut muiden olemisen historian epookkien luonteeseen. Emme voi tietää, etteikö se olisi kuulunut, mutta tapa tehdä selkoa ”heikentyneeksi” koetusta nykyisyydestämme tuntuisi edellyttävän näin.

Suvaitsevaisen keskustelullisuuden lisäksi hermeneutiikan valttina on kyky tematisoida perinteen historiallinen välittyminen meidän nykyisyyteemme. Perinne on tässä

filosofia della società dell’opinione pubblica, oggi della comunicazione di massa. In linguaggio heideggeriano: essa è la filosofia dell’epoca delle immagini del mondo e del loro inevitabile conflitto.” Vähämäen ja Kuntun suomennos.

⁴⁶ ”L’ermeneutica, se vuol essere coerente con il proprio rifiuto della metafisica, non può che presentarsi come l’interpretazione filosofica più persuasiva di una situazione, di un’ ’epoca’, e dunque, necessariamente, di una provenienza.”

ymmärretty metafysiikan dominoiman olemisen historian muodostamaksi sarjaksi eri epookkeja, joista meitä nyt – omassa epookissamme – on muistutettu. Mutta hermeneutiikka teoriana historiallisesta välittymisestä toteamisena on pätevä tulkinta vain meidän epookissamme. Ja tämä pätevyys on ”heikkoa”, se on tulkinta, joka kyllä yrittää tarjota perusteita omalle varteenotettavuudelleen, muttei pyri vaimentamaan muita ääniä esittäytymällä ”lopulliseksi” kuvaukseksi inhimillisen olemassaolon historiallisesta luonteesta.

Paul Hamilton (2003, 83) on tiedustellut Gadamerilta, joskohan perinne on aina ollut yhtä avoin kuin tämä esittää. Edellä väitetyn perusteella Vattimo vastaisi empimättä: ei suinkaan, perinne on avoin vasta meille. Hermeneutiikka filosofiana, joka tematisoi perinteen avointa välittymistä, voi olla mielekäs teoria vasta nyt. Hermeneutiikan historiallinen ehdollistuminen ei siis merkitse ainoastaan sitä, että sen esittäminen mahdollistui tietynä aikana – esimerkiksi uudella ajalla tapahtuneen historiantajun kärjistymisen myötä – vaan että se voi vaatia pätevyysalueekseen ainoastaan tiettyä historiallista epookkia, se siis on varteenotettava teoria ainoastaan meidän epookissamme. Jos hermeneutiikka olisikin jostain mystisestä syystä artikuloitu teoriana jo keskiajalla, ei sitä olisi ainoastaan kumottu epäuskoisten luostariveljien tunnollisen skolastiikan aseina, vaan se olisi kaiken kaikkiaan ollut epäkelvo teoria: perinteen avoin välittyminen ei ollut mahdollista keskiajalla, sillä silloin kulloistakin aukeamaa dominoi yksi totalisoiva *arkhē*. Mutta tämän väittäminenhän jo edellyttäisi jotain yliepokaalista tietoa; niinpä näin ei viime kädessä väitetäkään, vaan ainoastaan tulkitaan ”heikosti” omaa epookkiamme.

Perustelen tätä tulkintaa Vattimosta tarkemmin vielä luvuissa 4.1, 4.2 ja 4.3. Olennaisempaa on tässä vaiheessa tarkastella hänen Gadamer-kritiikkinsä oikeutusta. Sitä on tässä luettu johdonmukaistamisen vaatimuksena vastaamalla itseviittaavuutta koskeviin tiedusteluihin: historiallisuutta koskevana teoriana hermeneutiikka itsekin palautuu vain eräästä aukeamasta käsin artikuloituksi näkökulmaksi. Mutta olisikohan itseviittaavuuden ohittamisesta syyttäminen kuitenkaan aivan reilua Gadameria kohtaan? Hän on nimittäin useammassakin yhteydessä korostanut historiallisen tietoisuuden problematisoitumista vasta tietyssä historian vaiheessa: se tapahtuu silloin kun voimakas yhtenäistraditio järkkyy ja tekee menneestä vieraamman. Erityisesti uskonpuhdistus ja Ranskan vallankumous ovat Gadamerille tällaisia tapahtumia. (Gadamer 1976, 22-23, 46; 1981, 97-98.) Kun joku Heidegger painottaa länsimaisen ajattelun kohtalonkysymyksenä kreikkalaisten käsitteiden latinantamista, niin Gadamerin mukaan viimeisten muutaman vuosisadan aikana tapahtunut historiallisen tietoisuuden aktualisoituminen on huomattavasti merkittävämpää (Gadamer 1989, xxiii).

Näin ollen Gadamerinkin voisi nähdä antavan kieltävän vastauksen Hamiltonin kysymykseen: perinne on ollut avoin vasta uudella ajalla. Mutta Vattimolle tärkeintä kuitenkin on postmetafyysisen inspiraation johdonmukainen seuraaminen. Jos metafysiikka merkitsee hänelle lopullisten periaatteiden ja rakenteiden kartoittamista, on kysyttävä, josko Gadamer tarjoaa mahdollisuutta tulkita vaikutushistoriallinen tietoisuus ainoastaan tiettyyn historialliseen epookkiin tai aukeamaan ehdollistuneeksi radikaalisti historialliseksi totuudeksi. Gadamer kyllä itse pohtii vaikutushistoriallisuuden periaatteen teoreettista statusta ja myöntää, että se tähyää kohti ymmärtämisen universaalien rakenteiden asemaa, mikä saattaa vaikuttaa ristiriitaiselta historiallista ehdollistuneisuuttamme koskevien väitteiden rinnalla (Gadamer 1989, xxx).⁴⁷ Mutta loppujen lopuksi vaikutushistoriallisuus on niin fundamentaalinen huomio, ettei sitä hänen mukaansa voi rajoittaa mihinkään tiettyyn historialliseen tilanteeseen (mts., xxxi). Tässä valossa Gadamer siis vaikuttaisi esittävän, että vaikka historiantaju ja sen implikoima perinteen välittymisen oivaltaminen ovatkin aktualisoituneet vasta uudella ajalla, niin kyse on vain mahdollisuudesta tunnistaa ”nyt vihdoin!” se, mikä aina ja ikuisesti on tehnyt työtään selkämme takana. Teoria on siis pätevä universaalisti, mutta sen tiedostamista ovat merkittävästi auttaneet tietyt historialliset sattumukset. Tällaisena se oletettavasti esittäytyisi Vattimolle edelleen metafyysisenä.

Mutta entäpä jos kiinnitetään huomiota siihen, että Gadamer rakentaa useimmat argumenttinsa tiiviissä yhteydessä filosofian historian merkkipaalujen lähiluentaan? Bernstein on todennut, kuinka Gadamerin soveltamisen käsitteen kehittäminen lukemalla Aristoteleen *fronēsisista* (Gadamer 1981; 47-49, 117, 131-133; 1989, 310-321) on itsessään paraatiesimerkki siitä, mitä soveltaminen voi olla: perinteestä ammennetaan jotain, joka puhuttelee meitä vielä tänäänkin (Bernstein 1986, 101-102). Samalla tavoin Gadamer soveltaa myös mm. Platonia, Augustinusta, Hegeliä, Humboldtia, Diltheyä ja Heideggeria. Hän ei asetu oppositioon edeltäjiinsä nähden, vaan ”eheyttää” heidän viestejään. Tällöin filosofian historian lukeminen on keino rakentaa oma argumentti, ja samalla tämä keino tukee tuon argumentin sisältöä. Jos nyt ajatellaan perinnettä avoimena ja muistetaan, kuinka tämänpäivän soveltajan on hyväksyttävä omien tulkintojensa poikkeavan huomisen soveltajien tekosista, on mahdollista lukea Gadamerin tarkoittaneen oman hermeneutiikkansa teorianakin radikaalisti historialliseksi totuudeksi, vain yhdeksi sovellukseksi, jonka käsittelemä asia itse, länsimainen kulttuurihistoria, taipuu hieman eri tavalla

⁴⁷ Gadamer kyllä tarkastelee tätä vähättelevästi ”reflektiiviseksi” kutsumaansa ristiriitaa paikoittain (ks. Gadamer 1989, 445, 489-490 -viite 85, 530).

seuraavien tulkitsijoiden hyppysissä: filosofinen hermeneutiikka on meidän nykyisyydessämme tehty sovellus, vastaus juuri meidän tarpeisiimme ja huoliimme, eikä se mitä sovelletaan ole realisoitunut eikä enää koskaan realisoidukaan aivan samalla tavalla. Näin ollen Gadamerista löytyisi sitä postmetafyysistä radikaalin historiallisen ehdollistuneisuuden kipinää, jota Vattimo peräänkuuluttaa.

Mutta Vattimo on viime kädessä moninaisuustietoinen nihilismin edusmies. Vaikka Gadameria voisikin lukea niin, että tämä historiallistaa radikaalisti oman positionsa, on kyseessä edelleen ”temporaalinen” tulkintakäsitys, joka ei Vattimon kannalta katsoen tematisoi riittävän kattavasti sitä, että tietyssä historian tilanteessa kohtaamme useita vaihtoehtoisia tulkintoja, kilpailevia perspektiivejä, joiden joukossa se on vain yksi monista. Gadamerin tarjoama ”eheyttäminen” ei tule kuuloon, koska se ylenkatsoo kyseisen tilanteen – oman ”heikkenevän” nykyisyytemme – konfliktuaalisuutta pyrkiesään kiistämään eri teorioiden välisen sulkeutuneisuuden tai yhteismitattomuuden. Hermeneutiikan on tähdennettävä artikuloitumisensa ehtoja myös siltä kantilta, että se osallistuu peliin muiden viitekehysten kanssa. Ja tässä tähdentämisessä koko hermeneutiikan sisältö venyy ja paukkuu.

3.4 Hermeneutiikka yhteisenä kielenä

Ferraris (1983, 121) oli kutsunut jo ”heikon ajattelun” tiimoilta hermeneutiikkaa yhteiseksi kieleksi (*koinē*), ja Vattimokin viljelee nimitystä järjestelmällisesti varsinkin 80-luvun lopulla. Hänelle hermeneutiikasta on tullut uusi filosofinen yhtenäiskieli, mikä merkitsee sitä, että kun 50- ja 60-luvuilla yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti orientoituneen filosofian oli otettava kantaa marxilaisuuteen ja 70-luvulla strukturalismiin, jos ei sentään ilmaisemalla yhteneväisyyttään, niin ainakin positioimalla itsensä suhteessa niihin, niin 80-luvulla tämän paikan on ottanut hermeneutiikka (EI 27/, 38/15, 79/). Vattimo kuvaa tätä historististen vaatimusten uudelleenaktualisoitumisena formaalimman strukturalismin sijaan (EI 39/17). Oltakoon tästä nykyfilosofian tyypittelystä mitä mieltä tahansa, se kuitenkin paljastaa selkeästi, mitkä tahot Vattimo on tarkoittanut omien kirjoitustensa ensisijaiseksi yleisöksi. Uudeksi *koinēksi* kerrotun hermeneutiikan merkitys on niinkin ylimalkainen kuin totuuskokemusten mieltäminen aina jonkinasteista tulkintaa edellyttäväksi (OI 7/4), jolloin Vattimo voi laskea hermeneutikoiksi Heideggerin, Gadamerin ja Ricoeurin ohella mm. Habermasin, Apelin, Pareysonin, Derridan, Foucault’n, Deleuzen,

Lévinas'n, Rortyn ja Taylorin (AD 18; EI 28/, 39/17; OI 3/1). Hermeneutiikka postmodernina yleiskielenä ei siten merkitse ainoastaan eksplisiittistä kiinnostusta tulkinnan teorian kehittämiseen, vaan oman käsitteellisen kannan määrittelemistä suhteessa väitteisiin kielen läpitukenavuudesta ja historiallisuuden painoarvosta.

Näin laveasti luonnehdittu hermeneutiikka on tietenkin hankala käsitteellisesti erottaa esimerkiksi sitä edeltäväksi väitetystä strukturalismista, mutta Vattimon tarkoituksena vaikuttaakin olevan nimenomaan alleviivata yhteiseksi kieleksi ymmärretyn hermeneutiikan leväperäisyyttä. Harvassa lienevät ne filosofiset kannat, jotka esittävät meidän tavoittavan kognitiivisten aktiemme kohteet ”puhtaasti” vailla mitään välittäviä mekanismeja. Tästä Vattimon ei ensisijaisesti voi väittää johtavan naiivia julistusta hermeneutiikan ylivertaisuudesta – vaikka sellaisenkin vaikutelman hänen kannanotoistaan ajoittain saa – vaan hän pikemminkin näkee hermeneutiikan *koinē*-asemassa vaaran löperöityä myhäileväksi puheeksi tulkintojen leikistä, kangistua triviaaliksi fraseologiaksi jolla ei enää ole mitään sanottavaa. Hermeneutiikka on omaksunut epämääräisen ”ekumeenisen” ulkoasun, jonka myötä se on hukannut kykynsä puhutella esimerkiksi perinteisten filosofisten kysymysten suhteen (EI 39/17; OI ix/ix). Tämä menetys tuntuu olevan hinta, joka yhteisen kielen statuksesta on maksettava, sillä tulkinnallisuus on niin yleisesti hyväksyttyä juuri siksi että se on varsin harmitonta (OI 4-5/2). Löperö puhe kuuluu ennen muuta antiskientistisesti sävyttyneessä humanistisessa propagandassa, joka voi korkeintaan esittäytyä jonkinlaisena yleisenä kulttuurifilosofiana (OI 30/22, 56/45). Se on juuri relativistista metafysiikkaa, joka ehkä kykenee toteamaan horisonttien tai aukeamien moninaisuuden, mutta jolla on hyvin vähän sanottavaa tämän jälkeen (EI /37, 142/82; OI 114/91, 117/93). Mutta Vattimo peräänkuuluttaa johtolankoja, filosofian on sitouduttava konkreettisiin emansipatorisiin pyrintöihin. ”Tässä ’ulkoinen’ vaatimus, joka perää hermeneutiikan emansipatorista perspektiiviä, kohtaa hermeneutiikan itsensä johdonmukaisuuden ja ’koherenssin’ vaatimuksen. Riittääkö pelkkä ’dialogin teoria’ loppujen lopuksi mihinkään?”⁴⁸ (EI 45-46/25). Vastaus on odotettavasti kielteinen: ”Hermeneutiikka ei voi olla ainoastaan dialogin teoria, tai sitä ei ehkä voida lainkaan ajatella dialogin teoriana (jos dialogi ymmärretään jokaisen inhimillisen kokemuksen todelliseksi rakenteeksi, jonka universaali olemus olisi kuvattava ’metafyysisesti’); mutta

⁴⁸ ”Qui l’esigenza ’esterna’ che richiede all’ermeneutica una prospettiva emancipativa si incontra con l’esigenza interna di ’coerenza’ e consequenzialità dell’ermeneutica stessa. Basta, insomma, una ’teoria del dialogo?’” Vähämäen ja Kuntun suomennos.

sen on, mikäli se haluaa olla koherenttia, *tarkennuttava dialogina* – sitouduttava konkreettisesti suhteessa perinteen sisältöihin”⁴⁹ (EI 45/25).

Hermeneutiikan on siis löperöityminen välttääkseen täsmennettävä merkitystään. Tämä suo sille sekä emansipatorista sananvaltaa että johdonmukaistaa sitä postmetafyysisenä teoriana edellisessä luvussa kuvatulla tavalla. Emansipatorisiin tai eettisiin johtolankoihin palataan tuonnempana (ks. luku 4.4), mutta tässä yhteydessä tehtävänä on tarkastella Vattimon näkemystä omasta nihilistisestä hermeneutiikastaan teoriana, joka tematisoi erilaisten teoreettisen viitekehysten moninaisuuden. Edellähän on todettu, kuinka Gadamerin filosofia Vattimon mukaan kaipaa itseviittaavuuden eksplikointia oman postmetafyysisen asenteensa ylläpitämiseksi: Gadamer kyllä huomioi historian ja tiettyyn pisteeseen asti omankin asemansa siinä, mutta ei omaa teoriaansa yhtenä ”spatiaalisena” tulkintana muiden joukossa. Monet postmetafyysiset teoriat, joita voidaan löyhässä *koinē*-merkityksessä myös kutsua hermeneuttisiksi, lausuvat vuorostaan julki ”spatiaalisen” perspektivismin, mutta niiden ongelmana on rajoittuminen vain yhdeksi perspektiiviksi, jota säestää riittävän historiantajun puute, kuten Derridan ja Lévinas’n yhteydessä on jo mainittu. Vattimon etsimä täsmennetty hermeneutiikka puolestaan myöntää olevansa osallinen ”spatiaalisessa” tulkintojen konfliktissa, mutta lisää tähän, että sen Gadamerilta perimä historiallisuus toimii varteenotettavuuden takeena tässä samaisessa konfliktissa, jonka erilaiset teoreettiset viitekehukset ja kielipelit muodostavat. Nämä teoriat voivat viitata erinäiseen konstituomaansa evidenssiin, mutta ”hermeneutiikan filosofisen pätevyyden puolesta muiden nykyisten filosofioiden joukossa voitaisiin argumentoida osoittamalla, että kaikki tämänkaltaiset vaateet välittömään evidenssiin eivät muuta kuin ohita, riennä pistämään sivuun tai ole kyvyttömiä ottamaan kantaa omaan ’historiallisuuteensa’ riittävällä radikaaliudella”⁵⁰ (OI 14/10). Hermeneutiikka on filosofinen teoria kilpailussa muiden teorioiden kanssa, eikä se omalta kannaltaan voi esittää varteenotettavuutensa tueksi rakenteellisia kuvauksia (Vattimo 2002a, 305).

Tämän ymmärrän keskeisimmäksi merkitykseksi ajatuksessa hermeneutiikasta yhteisenä kielenä: nihilistinen hermeneutiikka on keskustelun yksi osapuoli, eräs osanottaja sellaisessa kilpailussa varteenotettavuudesta, jossa erilaiset postmetafyysiset tai epämää-

⁴⁹ ”L’ermeneutica non può essere solo teoria del dialogo; anzi, forse non può affatto pensarsi come *teoria* del dialogo (inteso come la vera struttura di ogni esperienza umana – ancora ’metafisicamente’ descritta nella sua essenza universale); ma deve articolarsi, se vuol essere coerente, *come* dialogo – dunque impegnandosi concretamente nei confronti dei contenuti della tradizione.” Vähämäen ja Kuntun suomennos.

⁵⁰ ”la validità stessa dell’ermeneutica come filosofia tra le altre filosofie di oggi si potrebbe anche argomentare mostrando che tutti questi tipi di pretese evidenze immediate non fanno che ignorare, o mettere sbrigativamente da parte, o non assumere con la necessaria radicalità, la propria ’storicità’”

räisessä mielessä hermeneuttiset filosofiset teoriat, jotka myöntävät totuuskokemusten olevan tulkinnallisia, ja joiden siten on myönnettävä oman mahdollisen evidenssinsä syntyvän teorian sisäisen konstituution voimasta, eivät enää kykene johdonmukaisesti vetoamaan ”vahvaan” rakenteelliseen kuvaukseen siitä ”mitä on” tai vaatimaan, että muiden teorioiden edustajien olisi hyväksyttävä niiden kovaääninen huudahdus ”nyt vihdoinkin!” Väitänkin, että Vattimon vaade hermeneutiikan merkityksen täsmennyksestä on luettavissa itseviittaavuuden valossa, ja että täten se ei ainoastaan tarkennu dialogina suhteessa perinteeseen – vaikka tämäkin on tärkeää – vaan ennen kaikkea dialogina ”spatiaalisessa” suhteessa nykyisiin muihin teorioihin. Sillä kuten Vattimoa on edellä siteerattu, ensinnäkään perspektivismi ei tarkoita, etteikö teorian pitäisi kyetä valitsemaan itseään muiden tarjolla olevien tulkintojen joukosta, ja toiseksi hermeneutiikan itselleen suoman oikeutuksen täytyy olla enemmän kuin pelkkä toivomus saman maun jakamisesta. Toisin sanoen: hermeneutiikka *koinēna* merkitsee tulkinnallisuuden ja keskustelullisuuden huomioimista, mutta koska tällaisena teoriaperheenä sillä on itseviittaava ominaisuus, on sen täsmennettävä merkitystään eksplikoimalla itseviittaavuutensa; ensin johdonmukaisuutensa nimissä myöntämällä, ettei se voi olla ”vahva” kuvaus, sitten – ja näin tapahtuu aina yksittäiselle perheenjäsenelle vuorollaan – esittämällä tulkinnan, jonka myötä sen asema keskustelussa muuttuu varteenotettavammaksi. Vattimon tapauksessa tällainen tulkinta tekee selkoa siitä, miten keskustelu, josta se löytää itsensä, on saanut alkunsa. Kyse on artikuloitumisen olosuhteiden eksplikaatiosta historiallisen narratiivin turvin: jos oman teorian sisältönä on keskustelu, johon olemme nykyisessä epookissamme heitetyt, ja joka siten koskettaa myös oman teorian artikuloitumista tällaisen keskustelun osapuolena, on teorialle eduksi, jos se kykenee ottamaan itse konstituoidessaan puitteissa kantaa siihen, miten tällaiset olosuhteet ovat astuneet voimaan.

Edellä on todettu Vattimon vaativan filosofialta makuvalintaa vahvempaa argumenttia itsensä puolesta. Tarkastelen sen havainnollistamiseksi hänen luentaansa Rortyn uuspragmatistisesta filosofiasta, jossa post-Filosofisen kulttuurin edifioivuutta käsitellään kykynä laatia aina uusia sanastoja ja puhetapoja, kohdata ”poeettisesti” uusia maailmoja ja metaforajärjestelmiä (Rorty 1979, 360). Olennaista tässä on, että Rortyn mukaan tällaisella edifioivuudella ja ”normaalitieteellisellä” epistemologialla ei ole yhteistä rationaliteettia (mts., 317-318, 364), minkä Vattimo tulkitsee merkitsevän, että julkisesti tunnistettavien argumenttien esittäminen kuuluu epistemologian alueelle, jonne hermeneuttisella edifioivuudella ei ole asiaa (OI 122/98; Vattimo 2005, 178). Painottaakseen merkitykseltään täsmennetyin hermeneutiikan varteenotettavuutta keskustelun yhtenä osapuolena,

siis suorittaakseen hermeneutiikan ”rationaalisuuden rekonstruktion”, Vattimo katsoo nyt aiheelliseksi esittää Rortyn teorialle selvityspyynnön sen itseviittaavasta luonteesta. On kysyttävä, onko Rortyn tarjoama kuva filosofiasta uusien sanastojen laatimisena itsessään vain yksi sanasto muiden joukossa: jos ei ole, niin se tähyää uudeksi metafysiikaksi kielellisestä olemassaolostamme (NE 26-27) samaan tyyliin kuin Gadamer tekisi tarjotessaan kuvausta olemassaolon hermeneuttisesta konstituutiosta; jos se taas on, niin sen argumentatiivinen voima vaikuttaa puutteelliselta. Ennen kaikkea onkin kysyttävä,

onko rortylainen erottelu hermeneutiikan ja epistemologian välillä epistemologinen, siis argumentatiivinen, vai hermeneuttinen ja ’poeettinen’? Tämänkaltainen ongelma näyttää todennäköisesti vain muodolliselta, tai suoranaisesti harhaanjohtavalta. Seuraavassa yritän kuitenkin osoittaa, että se päinvastoin on olennainen hermeneuttista rationaalisuuden käsitettä rekonstruoitaessa. [...] Sikäli kuin tämä tapa harjoittaa filosofiaa ei tarjoa mitään perusteluja omalle ensisijaisuudelleen, on se siksi loppujen lopuksi ’poeettinen’, luova ehdotus uudesta paradigmasta, uudesta metaforisesta kielestä.⁵¹ (OI 123/99; Vattimo 2005, 178-179.)

Vattimosta vaikuttaa siltä, että Rortylle ”ainoa tapa ’ottaa’ hermeneuttinen näkökulma filosofiassa näyttää olevan kuin lähestyä taideteosta tai diskurssiuniversumia, joka on omaksuttava (mutta miksi? se on ongelma, jonka myös esteettinen kokemus loppujen lopuksi joutuu asettamaan) intuitiivisesti”⁵² (OI 129/104; Vattimo 2005, 184). Jos Rorty ei tahdo kohottaa omaa filosofiaansa uuden metafysiikan asemaan, on hänen myönnettävä sen olevan itse konstituomissaan puitteissa ”poeettinen” näkökulma, esteettinen intuitio. Ja tällöin

uusien metaforajärjestelmien ymmärrys asettuu vastakkaiseksi tieteellis-normaalille toiminnalle, joka argumentoi tietyn annetun ja hyväksytyn paradigman sisällä. Tämä ymmärrys ei voi olla kuin jonkinlaista esteettistä maailman ’assimiloimista’ ja maailmaan ’assimiloitumista’. Maailmaan, jonka uusi metaforajärjestelmä, ymmärrettynä Heideggerin *Taideteoksen alkuperän* mielessä taideteokseksi, on avannut. Tässä mielessä assimilatio, mikäli sitä kutsutaan näin, sulkee pois argumentaation, todistelun ja loogisen johdonmukaisuuden.⁵³ (OI 126-127/102; Vattimo 2005, 182.)

⁵¹ ”la distinzione rortiana tra epistemologia ed ermeneutica è essa stessa epistemologica, cioè argomentativa, oppure è ermeneutica e ’poetica’? Un simile problema sembra probabilmente solo formale, o addirittura capzioso; ma nel seguito di questa esposizione cercherò di mostrare che, invece, è cruciale per la ricostruzione di una nozione ermeneutica di razionalità [...] siccome questo modo di praticare la filosofia non offre alcuna giustificazione per la propria preferibilità, è alla fine esso stesso una proposta ’poetica’, creativa, di un nuovo paradigma, di un nuovo linguaggio metaforico.” Vähämäen suomennosta muutettu hieman.

⁵² ”la sola via di ’adottare’ un punto di vista ermeneutico in filosofia sembra essere quella di accostarvisi come a un’opera d’arte, a un universo di discorso che si tratta (ma perché, poi? è un problema che, alla fine, si deve porre anche all’esperienza estetica) di assimilare intuitivamente” Vähämäen suomennos.

⁵³ ”la comprensione di nuovi sistemi di metafore si oppone alla attività scientifico-normale che argomenta all’interno di un paradigma dato e accettato. Quella comprensione non può che essere una sorta di ‘assimilazione’ estetica del mondo e con il mondo aperto dal nuovo sistema di metafore inteso come

Rortyn tavoin hahmoteltu hermeneutiikka ei siten kykene tekemään selkoa omasta asemastaan yhtenä keskustelun osapuolena: se ei tarjoa mitään perustetta, miksi se olisi hyväksyttävä teoriana; ainoa mitä se meille kertoo on vetoamus esteettisestä kohtaamisesta itsensä kanssa, mutta omilla termeillään – siis kuten Vattimo Rortya tulkitsee – tämä kohtaaminen ei voi olla rationaalista eikä siten edistä omaa varteenotettavuuttaan valintana erilaisten teoreettisten viitekehysten joukosta. Edellä sovelletun ilmauksen mukaisesti: Rorty ei pääse pidemmälle kuin toivomukseen saman maun jakamisesta.

Eli Vattimon tapa esittää itseviittaava kysymys Rortylle ei ole ainoastaan muodollinen ongelma, kuten vaikkapa skeptisissä paradokseissa, joissa performatiiviseen ristiriitaan vedoten yritetään karsia epätydyttävät antirealistiset kannat ulos keskustelusta. Itseviittaavan relaation eksplikaatio voi pikemminkin olla etu tai voimavara, jonka avulla omaa valintaa oman teorian puolesta yritetään kaupitella muille tilanteessa, jossa olemme hyvin tietoisia useiden yhtäaikaisten viitekehysten olemassaolosta. Koska on annettu pikkusormi postmetafyysiselle ajattelulle, ei tästä ”spatiaalisesta” tilanteesta voi yrittää paeta vetoamalla ”vahvaan” metateoriaan, joka korottaisi oman position kaikkien muiden yläpuolelle jollain ”nyt vihdoinkin!” -tyyppisellä teoreettisella liikkeellä, mutta tyytyminen omaan positioon vain yhtenä perspektiivinä, jonka puolesta voi argumentoida korkeintaan makuvalintana, vaikuttaisi edelleen liian irrationaliselta.

Niinpä eräänlainen ”heikko” metateoria tarjoutuu tämän tutkielman edustaman tulkinnan mukaan Vattimon ratkaisuksi. Edellisessä luvussa todettiin, kuinka hermeneutiikan on postmetafyysistä inspiraatiotaan johdonmukaisesti noudattaakseen rajoitettava nykyisyyden ontologiaksi. Mutta sellaisena se joka tapauksessa on nykyisyyden ontologiaa myös genetiivin objektiivisessa merkityksessä: se ottaa kantaa niihin olosuhteisiin, jotka sitä ehdollistavat. Se ottaa vakavasti ajatuksen moninaisuudesta juuri meidän aikalaisuutemme piirteenä: ”oleminen, joka metafysiikassa annettiin auki levitettynä läsnäolona [...] annetaan nykyään moninaisuutena, ajallisuutena, kuolevaisuutena”⁵⁴ (OI 115-116/92). Siksi historia on keskeistä: moninaisuuden aktualisoitumisen prosessi on kerrottava. Näin ollen ”hermeneutiikka ’todistaakin’ oman pätevyytensä filosofisena teoriana vain viittaamalla historialliseen prosessiin, josta esittämänsä rekonstruktion avulla se osoittaa miksi ’valinta’ hermeneutiikan puolesta – esimerkiksi positivismin sijaan – olisi

Heidegger intende, nell'*Ursprung des Kunstwerkes*, l'opera d'arte; in questo senso, l'assimilazione, per chiamarla così, esclude l'argomentazione, la dimostrazione, la cogenza logica.” Vähämäen suomennos.

⁵⁴ ”l'essere, che nella metafisica si è dato nella forma della presenza dispiegata [...] si dà oggi come molteplicità, temporalità, mortalità.”

suositeltavaa tai oikeutetumpaa.”⁵⁵ (OI 132-133/107; Vattimo 2005, 187.) Ei ole aivan selvää, mitä Vattimo tarkoittaa ”positivismilla”, ja lukisinkin kommenttia siten, että Vattimo esittää täsmennetyt hermeneutiikan osoittavan valinnan itsensä puolesta rationaaliseksi nimenomaan muiden postmetafyysisten tai laveassa mielessä hermeneutisiksi ymmärrettyjen teorioiden joukossa. Se kertoo, miksi moninaisuus juuri meille juuri nyt, miksi hermeneutiikka on *koinē*. Mutta koska se esittää olevansa johdonmukaista postmetafyysisenä filosofiana, ei kyseessä oleva ”rekonstruktio” voi tarkoittaa menneen objektiivista kartoitusta.

Vattimon nihilistisen hermeneutiikan tarjoama selvitys omista valintakriteereistään on yhtäläillä tulkinnallinen kuin minkä tahansa muunkin ”spatiaaliseen” peliin osallistuvan teorian. Mutta mikäli hänen teesiään yrittää kiistää vetoamalla siihen, että on myös toisenlaisia lähtökohtia, toisenlaisia viitekehyksiä, on jo suonut sen tarjoamalle tulkinnalle ainakin tietynasteisen pätevyyden, sillä teoreettisten viitekehysten moninaisuuden tuottanut olemisen ”heikkeneminen” on sisältö, josta nihilistinen hermeneutiikka puhuu. Se toisin sanoen tematisoi keskustelun, josta se itsensä löytää. Silti Vattimolle tässä tarjottu metapositio ei ole varma.⁵⁶ Hänen on tietenkin tehtävä joitain ennakko-oletuksia, joista kolme olen eksplikoanut luvussa 2.1: (i) Vattimon on edellytettävä ei ainoastaan antirealistinen vaan postmetafyysinen inspiraatio, sillä hänen paradokseille flirttaileva filosofiansa kohtaa vaikeuksia yrittäessään vakuuttaa ”vahvaksi” nimeämiään filosofianharrastajia. (ii) Vattimon on oletettava aikalaisdiagnoosin relevanssi, sillä jos filosofialle ei olisi väliä millaisissa oloissa se artikuloidaan, olisi hankala korostaa teoreettisesti merkityksellisenä seikkana (iii) tulkintaa, että moninaisuutta kohtaan tunnettu kiinnostus on aktualisoitunut vasta nyt.

Tässä pääluvussa on perusteltu itseviittaavuutta mielekkäänä tulkinta-avaimena Vattimon filosofiaan tarkastelemalla hänen suhdettaan erityisesti gadamerilaiseen hermeneutiikkaan. Edellä on jo todettu Vattimon erottautuminen Gadamerista painottamalla ”spatiaaliseksi” kutsuttua tulkinnan ontologiaa, minkä Vattimo itse ilmaisee moninaisuutta juhlistavassa nihilismin käsitteessään. Lisäksi Vattimo lukee hermeneutiikkaan ”alkuperäisen inspiraation”, jonka nojalla hän voi vaatia Gadameria tilille tämän

⁵⁵ ”L’ermeneutica, come teoria filosofica, ’prova’ la propria validità solo riferendosi a un processo storico, del quale propone una ricostruzione che mostra come la ’scelta’ per l’ermeneutica – di contro, per esempio, al positivismo – sia preferibile, o più giustificata.” Vähämäen suomennosta muutettu.

⁵⁶ Myöntämällä auliisti tämän en katso olevani velvoitettu vastaamaan eräisiin ilmeisiin kysymyksiin, jotka tosin saattaisivat tuottaa aivojumpan nautintoa. Näitä regressiokehysten uhkaavasti aloittavia kysymyksiä ovat mm.: onko metateorioilla metateoria? millaisin ehdoin pidämme itseviittaavuutta varteenotettavana teorian varteenotettavuuden kriteerinä? onko väite väitteiden itseviittaavasta ominaisuudesta kognitiivinen?

position historiallisuudesta. Mutta ennen kaikkea Vattimo heideggerilaisella puheellaan olemisen epookeista ujuttaa mukaan Gadamerille vieraan ajatuksen historian epäjatkuvuuksista. Gadamerille historia on jatkuvaa, vaikkakin sen realisoituminen tapahtuu aina hieman eri tavoin. Vattimon aikalaisdiagnostiselle filosofialle on olemassa spesifi nykyisyys, joka on erillään aiemmista historiallisista aukeamista, ja jossa tulkinnan ehdot ovat erilaiset kuin joskus muulloin. Tämä edellyttää, että nykyisyyden, sen tilanteen jossa itse seisotaan, voi ottaa teoreettisesti haltuun riittävän temaattisesti. Voidaan väittää, että Gadamerin kannalta tämä tuntuisi ongelmalliselta, sillä nykyisyys on osa esiyymmärryksemme ”sameaa” kudosta, ja siitä voi kyetä sanomaan jotakin ainoastaan epäsuorasti ja osittain, kun törmäämme ennakkoluuloihimme avoimessa keskustelussa vieraalta vaikuttavan kanssa.

Aikalaisdiagnosi tuntuu siis olevan kiertämättömissä oleva ennakkoehto Vattimon filosofialle ja varsinkin sen itseviittaaville aspekteille. Tätä voidaan korostaa suorittamalla Vattimolle itselleen samankaltainen kysymys kuin mitä hän tekee Rortylle: Vattimonhan on edellä todettu esittävän filosofiansa olevan pikemminkin ”tulkinta” aikakaudesta kuin sen ”ilmentymä” hegeliläiseen tyyliin. Mutta onko se seikka, että aikakaudelle on tyrkytettävä jokin tulkinta itsestään, jokin nykyisyyden ontologia, vuorostaan tuon aikakauden ”ilmentymä” vai ”tulkintaa” siitä? Siis missä määrin aikalaisdiagnosin tarve, riippumatta siitä mitä kulloinenkin diagnoosi esittää asiakseen, on välttämätön? Jos Vattimo vastaisi, että tilaus nykyisyyden ontologialle on yhtäläillä tulkinta nykyisyydestämme, kadottaisi hän ymmärtääkseni filosofiansa puhuttelevuuden, ainakin mikäli tulkinta käsitetään ”spatialisessa” mielessä yhdeksi mahdolliseksi perspektiiviksi muiden joukossa. Vattimo joutuukin olettamaan nykyisyyden ontologian välttämättömyyden nykyisyyden ”ilmentymäksi”, siis joksikin, jonka nykyisyys jossa olemme pakottaa meidät omaksumaan. Tarve huomioida prosessi, johon meidät on heitetty, on Vattimon hermeneutiikan vihonviimeinen annettuus, joka sen on lopulta tunnustettava. Ja tämä vie häntä kauemmas muista postmetafyysisistä filosofiista ja lähemmäs Hegeliä kuin hän itse on valmis myöntämään.

Mutta joka tapauksessa Vattimo tarjoaa varsin omintakeisen luennan postmetafyysisen filosofian mahdollisuuksista ja vaaroista meidän aikanamme. Tämä ajankohta on otettava huomioon teorian itseviittaavuuden eksplikaatiossa, ja se konkretisoituu havaintoon hermeneutiikasta uutena *koinēna*. Se on tapa taivuttaa Gadameria konfliktuaalisuuden tunnistavaan suuntaan, mutta samalla se myös mahdollistaa Vattimon kahden muun vaikuttajan – Nietzschen ja Heideggerin – tunnistamisen keskinäisessä jatkumossaan (EI

78-79/). Tämän jatkumon muodostaa nihilismi, ja sen kautta olemme vihdoin Vattimon oman teorian sisällöllisten kysymysten äärellä.

4 TARINA ”PITKISTÄ JÄÄHYVÄISISTÄ”

4.1 Verwindung, ”Jumalan kuolema” ja sekularisaatio

Edellisissä luvuissa olen perustellut itseviittaavuuden tematisoivaa Vattimo-luentaani, mutta nyt on aika marssittaa hänen nihilistinen hermeneutiikkansa erilaisia viitekehyksiä pullollaan olevalle postmetafyysiselle tantereelle. Hermeneutiikan on siis luvattu kertovan historiallisen tarinan, joka tukee valintaa sen itsensä hyväksi, mutta suoriutuvan tästä kertomisesta johdonmukaisena ”heikkoa” postmetafyysistä inspiraatiotaan kohtaan. Tarinalle, jossa Vattimo sijoittaa hermeneutiikan metafysiikan lopun aikakauden ajatteluksi ja vain siksi, näyttäisikin asettuvan tiettyjä kriteereitä: (i) Sen on noudatettava ”heikkoa” muotoa ”heikon” sisällön ohella. (ii) Lisäksi se on ankkuroitava tiukasti tähän päivään, onhan Vattimo allekirjoittanut ajattelunsa aikalaisdiagnostiset lähtökohdat ja vakuuttanut, että me kaikki omaamme ”heikentymistä” koskevia kokemuksia. (iii) Toisaalta tarinan kertominen pelkästään tämänpäiväisillä käsitteillä sitoisi sen ”ontiseen”, tietyn aukeaman sisäiseen jäsenyykseen. Olemme toki edelleen jossain tietyssä epookissa, mutta tämän epookin on esitetty olevan erityislaatuinen. Niinpä Vattimo ei voikaan kertoa tarinaansa perinteisin historia- ja yhteiskuntatieteellisin juonenkääntein, sillä silloin se palautuisi nämä tieteet luoneelle modernille epookille ominaiseen olemisen jähmettämiseen. Eli emme voi kertoa tarinaa olevien avulla. Mutta jos metafysiikka on olemisen historiaa, eikä oleminen täten voi ”sijaita” jossain metafyysiseltä asenteelta suojatussa poukamassa, jonne tunnollinen postmetafyysinen ajattelija sitten purjehtisi ammentamaan tujauksen autenttisuutta, emme voi kertoa tarinaa edes olemiseen viitaten, ainakaan mikäli olemista pyrittäisiin ajattelemaan riippumattomana metafysiikan historiasta. Jos sekä oleminen että olevat on vaihtoehtoina pelattu ulos, tuntuisi ainoaksi viitepisteeksi tarinassa metafysiikan lopun aikakaudesta kelpaavan metafysiikka itse, olemisen unohtaminen olevan hyväksi. Samalla tämä viitepiste on ankkuroitava jollakin tavoin aikalaiskokemukseemme, mutta tavalla joka säilyttää siihen sisäisen suhteen.

Tässä pääluvussa käsittelen Vattimon historiallista narratiivia mainittujen kolmen kriteerin rytmittämänä, mutta käänteisessä järjestyksessä. Aloitan siis metafysiikasta viitepisteenä.

Vattimon on todettu pitävän kriittistä ylittämistä metafysiiseen sulkeumaan paikantuvana proseduurina, jossa metafysiikka pystyttää itsensä uutena perustana jokaisessa ylityksessä. Niinpä hänen ratkaisunsa kuulostaa ensi alkuun tyrmistyttävän vieraannuttavalta: emme *me* voikaan ylittää metafysiikkaa, se voi ylittyä ainoastaan oman toimintansa vaikutuksesta. Kuten todettua, Vattimon heideggerilaisessa luennassa metafysiikkaa ei voi ajatella psykologisena tottumuksena tai inhimillisenä erehdyksenä, jonka korjaamiseksi riittäisi hienosäätää teorioitamme paremmin asioita vastaaviksi. Voisimme näet aina kysyä, mitä ”asioita”. Niinpä Vattimo on esittänyt jo varhaisessa Heidegger-kommentaarissaan, että olemisen historian osana metafysiikkaa ei voi ylittää teoreettisesti, vaan mahdollinen ylitys voi tapahtua vain olemisen itsensä muuttuessa (IH 107, 134-136). Samoin olemme jo todenneet, kuinka heideggerilainen *Andenken* riisuu *arkhēt* perustavuudestaan, ja kuinka tätä voidaan kutsua tietystä Vattimon teorialle sisäisessä mielessä ”heikentymiseksi”. Tämä prosessi ei siis voi olla teoreettisen mielen tekosia, joten sen on saatava liikevoimansa olemisesta itsestään, mutta nimenomaan olemisesta, jota ei voi ajatella irrallaan metafysiikan historiasta. Teoksestaan *Le avventure della differenza* (1980) lähtien Vattimo on käyttänyt puheena olevasta prosessista heideggerilaista nimitystä *Verwindung*.

Eräässä kirjoituksessaan Heidegger metafysiikan ylittämismahdollisuutta käsitellessään toteaa, ettei metafysiikkaa voi sysätä syrjään kuten mielipidettä, johon emme enää usko. Jos metafysiikan ylittämisestä (*Überwindung*) tahtoo puhua, on se tehtävä *Verwindung*-termin avulla, jolloin metafysiikkaa tarkastellaan ikään kuin itse itsensä ylittäneenä.⁵⁷ (Heidegger 1991, 67-68, 73.) Vattimo soveltaa tätä asettaen *Überwindungin* merkitsemään parhaamaansa kriittistä ylittämistä ja *Verwindungin* puolestaan taipumista (ital. *torsione*), turmeltumista (*distorsione*), toipumista (*convalescenza*), mutta myös hyväksymistä (*accettazione*) ja jatkamista (*prosecuzione*). *Verwindung* on toipumista sairaudesta, jonka jälkiä edelleen kannamme: se kertaa metafysiikkaa, mutta turmelee sen samalla, säilyttäen kuitenkin tietoisuuden, ettei metafysiikasta voi noin vain pestä käsiään. Olennaista tässä on, ettei kyseinen toipuminen tapahdu potilaan oma-aloitteisena kuurina, vaan sairaus itse aiheuttaa laimenemisen. (AD 113; EI 19/50, 48/27-28; FM 48/39,

⁵⁷ Joan Stambaugh on kääntänyt termin *Verwindung* eglanniksi ilmauksella *incorporation*, joka Vattimon Heidegger-luennan yhteydessä ei tavoita kaikkia tarvittavia merkitysulottuvuuksia. Saksankielisessä alkutekstissä (Heidegger 2000c) *Verwindung* esiintyy Vattimon hakemassa mielessä seuraavissa ilmauksissa: ensinnäkin ”metafysiikan ylittäminen tapahtuu olemisen *Verwindungina*” (”die Überwindung der Metaphysik als Verwindung des Seins sich ereignet”, mts., 70), ja toiseksi ”ylittäminen on ajattelemisen arvoista ainoastaan miellettyä *Verwindungiksi*” (”Überwindung bleibt nur insofern denkwürdig, als an die Verwindung gedacht wird”, mts., 77). Koska *Verwindung* on Vattimolle spesifi heideggerilaisen filosofian käsite, ei sille ole yritetty etsiä sopivaa suomennosta.

60/52, 180/172, 189/; NE 27-28; OI 67/53; ST 94/84 -viite 8; Vattimo 1983, 21; 1986, 25; 1988a, 207.)

Olemisen siis tapahtuu historiallisina epookkeina, metafysiikka kattaa nämä epookit, nyt olemme tulleet tietoisiksi tästä olemisen epokaalisuudesta, mutta se ei johdu teoreettisesta etevämmyydestämme, vaan metafysiikka itsessään, sikäli kuin se muodostaa olemisen historian, on taipunut tai turmeltunut sillä tavoin, että postmetafyysinen asenne, tietoisuus epookkien tulemisesta ja menemisestä, on mahdollistunut. Toisaalta *Verwindung* ei ”käännä selkäänsä” menneille epookeille, ja toimiikin Vattimon mukaan etuliitteen ”post” merkityksen selventäjänä niin postmodernissa kuin postmetafyysisessäkin ajattelussa (EI 17-19/47-50; FM 172/164; Vattimo 1986, 25). Ei siis ”nyt vihdoinkin!” adekvaattia kuvausta, vaan pikku hiljaa tapahtuva rapautuminen ja taipuminen, joka kuitenkin tapahtuu kyseessä olevan ”järjestelmän” oman ”logiikan” tunnollisen noudattamisen vaikutuksesta. *Verwindung* on samaan aikaan metafysiikan täydellistymä ja romahdus.

Kulminaation ja turmeltumisen yhteenkäyminen *Verwindungissa* on varsinaisesti aiheena vasta seuraavassa luvussa, jossa tarkastellaan Vattimon toista heideggerilaista tuontitavaraa, käsitettä *Ge-Stell* keinona liittää abstraktilta kalskahtava olemisen historia konkreettisesti läpielettyyn arkipäiväämme, mutta tässä yhteydessä tunnollisen ”logiikan” seuraamisen ja sen aiheuttaman rapautumisen keskinäissuhde on valotettavissa hahmottelemalla yhteyksiä *Verwindungin* ja sen kahden sukulaiskäsitteen, sekularisaation ja nietzscheläisen ”Jumalan kuoleman” välille. Paikka paikoin Vattimo esittääkin näiden termien käyvän yhteen (EI 32/; FM /179; ST 59/51; Vattimo 1986, 29; 1988a, 208). Niin *Verwindungissa*, sekularisaatioissa kuin ”Jumalan kuolemassakin” on puhe prosessista, jossa noudatetaan annettuja periaatteita, toimitaan aivan ”oikein”, mutta silti seurauksena on etäännyminen näistä samoista periaatteista, niiden ”heikentyminen” tai turmeltuminen.

”Jumalan kuolema” on eräs Nietzschen tunnetuimmista fraaseista, banalisoitumiseen saakka. Jumala on kuollut – ja me tapoimme hänet (Nietzsche 1972, 116, § 125); ja mikäs muu lopulta veikään voiton kristillisestä jumalasta kuin kristillinen moraali itse, usko totuudellisuuden arvoon (mts., 210-211, § 357). Vattimo lukee nietzscheläistä tarinaa siten, että jumalan tappoivat lopulta hänen omat kannattajansa: kristillinen moraali kehotti kannattajiaan totuudellisuuteen, mutta sen kirjaimellinen noudattaminen on sittemmin vienyt pohjan koko samaiselta moraalilta, ja totuudellisuudelta sen mukana (FM 32/24, 175/167; IN 95/120-121; NE 51-52; OI 11/7). Toisin sanoen: totuuden arvostus on johtanut siihen, että totuuden nimissä emme enää voi pitää arvossa puhdasta totuutta sinänsä. Mutta

tämä on ymmärrettävä prosessiksi, jossa totuudellisuuden arvo ”heikkenee” sisäisen ”logiikkansa” voimasta, ei uudeksi totuudeksi totuuden valheellisuudesta. Tämän vuoksi ”Jumala” nimenomaan kuolee, ei vain paljastu valheeksi, kuten luvussa 2.1.3 jo esitettiin.

”Jumalan kuolema” voidaan siis lukea rinnakkaisilmiöksi *Verwindungille*, jossa täydellistymisen toteutuminen aiheuttaa romahtamisen itseensä – Jumalalle kiitos, emme enää keksi käyttöä Hänelle. Massimo Verdicchion esittämä kritiikki Vattimon Nietzsche-luennalle, vaikkakin mahdollisesti uskollisempi Nietzschen alkuperäisiä muotoiluja kohtaan, ohittaa mielestäni tämän ”Jumalan kuoleman” ja *Verwindungin* yhteyden. Verdicchionille ”Jumalan kuolema” merkitsee naamioita riisuvaa operaatiota, jossa Jumala paljastetaan ihmisen itse luomaksi metaforaksi, jonka hän vain on unohtanut luoneensa (Verdicchio 2006, 650). Vattimon kannalta tämä tekisi Nietzschestä ”antropologisen” uskontokriitikon tyyliin, jota jo Feuerbach edusti (ks. Vattimo 1988a, 205), eikä se johdonmukaisesti noudattaisi määritelmää, jossa ”Jumalaa” ei nähdä vain teologisena oliona, vaan yleisemminkin luottamuksena viimekätisiin rakenteisiin. Verdicchion luenta ”Jumalan kuolemasta” vaikuttaisi palauttavan sen kriittiseen ylittämiseen, jossa ”Jumalan” tosiasiallinen metaforinen olemus ”nyt vihdoinkin!” paljastuu, eikä mikään Vattimo-kritiikki, jossa häntä arvostellaan Nietzschen väärinkäytöstä, voi nähdäkseni saada Vattimoa vakuuttumaan, että hän on lukenut Nietzscheä huonosti, jollei tuo kritiikki huomioi sitä, että totuuden arvonalennuksen myötä emme voi enää vedota tosiasiallisiin olemuksiin. En siis tahdo kiistää Verdicchion tulkinnan arvoa, mutta huomauttaisin, että Vattimo-kritiikkinä se on liian ulkoista, eikä Vattimolla olisi vaikeuksia ohittaa sitä ”edelleen” metafysisenä puheena.⁵⁸

Jos ”Jumala” kuolikin omien säädöstensä tähden, siis *Verwindungin* turmelevaa aspektia korostavasti, niin sekularisaatiossa on pikemminkin kyse *Verwindungin* jatkamis-

⁵⁸ Mutta tiettyjä rosoja Vattimonkin Nietzsche-tulkinnassa tuntuisi olevan. Ajatusta, että ”Jumalan” edustama metafysisen asenne on ennen pitkää turmellut itsensä, on Vattimon kirjoituksissa ajoittain elävöitetty nietzscheläisellä kertomuksella metafysisisten perustojen mahdollistamasta rationalisointiprosessista, joka lopulta aiheuttaa maailmamme muuttumisen niin turvalliseksi, ettemme enää tarvitse ”Jumalan” kaltaisia karkeita hypoteeseja rauhoittamaan materiaalisia olojamme (EI 34/, 90-91/, 128-129/; IN 61-62/76-78, 95/121; OI 10-11/7). Mutta voiko Vattimo johdonmukaisesti puhua tarpeesta, joka nyttemmin olisi todettu rauenneeksi? Tokihan tällainen puhe resonoi mukavasti vaikkapa ”arvokemme postmateriaalisuutta” koskevien julistusten kanssa, mutta Vattimon oman näkemyksen kannalta se vaikuttaa ongelmalliselta, sillä yhtäältä siinä tunnutaan oletettavan jumala-hypoteesi varsin suppeaksi, jolloin sen säilyminen olisi riippuvainen vain siitä, että on olemassa joku, joka tekee huomioita sen tarpeellisuudesta tai tarpeettomuudesta, ja toisaalta se lähtee vyöryttämään Vattimon filosofiaa suuntaan, jossa oman teorian vakuuttavuus voi ilmetä vain sellaiselle, jolla on materiaalisessa mielessä varaa tehdä tällaisia noteerauksia jonkin asian tarpeellisuudesta. Koska olen tässä tutkielmassa kiinnostunut Vattimon hermeneutiikan kyvystä perustella omaa valintaansa muiden viitekehysten joukossa, ja koska olen argumentin vuoksi allekirjoittanut hänen esityksensä, että teorian preferointi ei voi perustua makuvalintaan, en voi hyväksyä postmetafyysisen asenteen oikeutukseksi ajatusta, että jollakulla on varaa tehdä se.

ja kertaamisaspektista. Vattimo nostaa esiin sekä Karl Löwithin ajatukset juutalais-kristillisen eskatologian merkityksestä modernin historiantajun synnylle että eritoten Max Weberin kuvaaman länsimaisen rationalisoitumiskehityksen, jossa protestanttinen työetiikka näyttelee keskeistä osaa.⁵⁹ Vattimo tahtoo lukea heitä siten, että kyseessä on tietyn ”alkuperän” tai ”lähtökohdan” soveltava aukikeriminen, joka edelleen jatkaa samaa prosessia: tällaisessa tulkinnassa Löwith ja Weber puhuvat modernin länsimaailman kehittymisestä kristillisistä juuristaan, jolloin jatkuvuutemme siihen korostuu, mutta tavalla joka ei ole lineaarinen, vaan pikemminkin ironis-turmeleva. Länsimainen rationalisointumisen ja historiantaju jatkavat juutalais-kristillisen monoteismin ja eskatologian olennaisia tendenssejä, mutta tavalla, jossa niiden uskonnolliset ”perustat kuluvat” ja maallistuvat. Emme ole irrallaan uskonnollisesta ”lähtökohdastamme”, mutta emme myöskään alistu sille. Suhde siihen on *Verwindung*. (EI 72-73/71-72; ST 59/51; Vattimo 1988a, 212-220).

Sekularisaatiossa tematisoidaan sekä tietty ”lähtökohta” että sen turmeltuminen, joten se Vattimon mukaan havainnollistaa heideggerilaista postmetafyysistä asennetta (Vattimo 1988a, 220). Ja keskeistä on, että se nimenomaan vain havainnollistaa: jos Löwithiä tai Weberiä seuraten luonnostelisimme koko uuden ajan länsimaiseen kulttuurihistoriaan vaikuttavia sekularisaatiokulkuja, ja jos samalla nimeäisimme sekularisaation *Verwindungin* aisapariksi, niin eikö tämä uhkaisi *Verwindungin* roolia erityisesti postmetafyysisenä tai postmodernina ilmiönä, jonka piti olla mahdollinen vasta meidän epookissamme? Joko nykyisen *Verwindungin* luonnehtiman epookin ajallista kattavuutta on laajennettava niin kauas uuden ajan varhaisempaan historiaan, että aikalaisdiagnosi hukkaa merkityksensä, tai sitten sekularisaation ja *Verwindungin* keskinäissuhde on eksplikoitava huolellisemmin. Puolustan jälkimmäistä vaihtoehtoa: onkin korostettava

⁵⁹ Löwith väittää, että historiantajua länsimaiseen kulttuuriin ei iskostanut mikään muu kuin kristillinen pelastushistoria. Kreikkalaisille kosmos järjestyi harmonisena syklinä, mutta juutalais-kristillinen aikakäsitys merkitsi lineaarista kulkua kohti tulevassa realisoituvaa lopullista päämäärää. Tämä on ymmärrettävästi kannustanut erinäisiin yrityksiin kyseisen kulun kokonaisliikkeen hahmottamiseksi. (Löwith 1949, 2-5, 18, 207.) 1700-luvun aikana muotoiltu edistyksen käsitekin on ymmärrettävä kristillisen historiantajun mutaationa, sekularisaationa, saman periaatteen jatkumisena hieman eri tavoin tulkitussa muodossa. Juutalais-kristillinen maailmankuva oli tarjonnut odotusta ja toivoa kreikkalaisten syklisen paluun sijaan, mutta valistuksen naturalistisen otteen puristuksessa kaitselmuksen johdatus muuttuu epäuskottavaksi, jolloin toivo paremmasta tulevaisuudesta sysätään ihmiskunnan itsensä harteille. Lineaarisuus ja toivo säilyvät, mutta tietty ennalta saneltu transsendentti lopputulos sekularisoituu uskoksi äärettömään kehitykseen täysin immanentissa maailmassa. (Mts., 60-62, 84, 111-114.) Tällainen käsitys uskonnon vaikutuksen jatkumisesta tulevaisuusorientoituneen historiantajumme muovautumisessa on ilmiselvästi ristiriidassa esimerkiksi Koselleckin edellä todettujen näkemysten kanssa (ks. viite 1). Weber puolestaan kysyy, miksi kapitalismin edellyttämä rationalisointi asenne arkielämää kohtaan syntyi nimenomaan Euroopassa uuden ajan ensimmäisinä vuosisatoina (Weber 1989, 53, 89), ja vastaa esittämällä, kuinka pelastuksestaan huolestunut protestantti löysi psykologisen varmuuden ”maailmansisäisissä askeesissa” eli toimiessaan aktiivisena ”Jumalan työkaluna” maallisissa askareissaan niin tunnollisesti kuin mahdollista (mts., 87, 117-118).

sekularisaation havainnollistavaa tai esimerkillistä luonnetta. Sekularisaatio ei, ainakaan Weberin tai Löwithin avulla luettuna, voi nähdäkseni toimia Vattimolle sinä historiallisena tarinana, joka sijoittaisi hermeneutiikan metafysiikan lopun aikakauteen, vaan se on ymmärrettävä pikemminkin allegoriana siitä, miten me koemme *Verwindungin* ilmenevän meille tuolla aikakaudella. Tällaisessa luennassa eskatologiaa ja monoteismia ei esitetä uuden ajan lännelle konstitutiivisiksi elementeiksi, jotka pikku hiljaa purkautuessaan mahdollistaisivat askeleen post-aikakauteen, vaan Vattimon tapa mainita Löwith ja Weber nähdään keinona havainnollistaa sitä, miten *Verwindung* suhtautuu edeltävään metafysiikan historiaan: siis tiedostaen jatkuvuutensa, mahdottomuuden irtautua täysin, mutta taivuttaen tämän suhteen ironis-turmelemaan asentoon. Ja ilmeistä on, että tällaisen luennan myötä sekularisaatio voi olla varteenotettava teoria vasta meidän omassa epookissamme.

Jos *Verwindung* ei voi olla uuden perustan omaksumista, on sillä ymmärrettävästi paljon tekemistä menneen kanssa. Vattimo toteaaakin, kuinka jatkuvuus menneeseen on ainoa hyväksyttävissä oleva rationaalisuuden muoto (OI 146/116 –v. 17/18), kuinka metafysiset perustat sekularisoituvat jatkuvuudeksi (EI 34/) ja kuinka ainoa mahdollinen postmetafyysinen perusta voi löytyä siitä, mitä me perimme (Vattimo 1986, 27). Tätä ajatuskulkua voidaan hahmottaa Heideggerin termillä *Ge-Schick*, joka useimmiten käännetään ”kohtaloksi” tai ”johdatukseksi”, mikä on omiaan kannustamaan fatalistisiin tulkintoihin. Mutta Vattimo lukee sitä ennemminkin menneestä kantautuvien viestien (*Schickung*) yhteenkokoamisena (*Ge-*). Hänelle *Ge-Schick* on olemisen historia ajateltuna ryppäänä lähetyksiä tai viestejä, jotka me perimme, johon me vastaamme ja joihin me olemme heitetyt (EI 30/; NE 7; OI 113-115/90-92; Vattimo 1983, 19). Mikä tärkeintä, Vattimo eksplisiittisesti rinnastaa *Verwindungin* ja *Ge-Schickin* (Vattimo 1983, 22): metafysiikan turmeltuminen meidän nykyisyydessämme on yhteydessä siihen, kuinka menneen metafysiikan perustat välittyvät meille viesteinä tai lähetyksinä. Näin itseasiassa toistetaan se jo varhainen Heidegger-tulkinta, jonka mukaan metafysiikan hahmottaminen historiana on jo askel olemisen muistamisen (*Andenken*) suuntaan.

Mutta samalla Vattimo *Verwindungin* ja *Ge-Schickin* rinnastuksellaan korostaa, kuinka postmetafyysinen asenne ei voi tarjota mitään muuta: ainoa mitä meille jää käteen, on olemisen historia lähetyksineen ja perittyine viesteineen. *Verwindungissa* historia tunkee silmille, saattaa liikkeeseen kategoriamme, mutta se on kaikki mitä on. Tässä valossa voidaan ymmärtää Vattimon toteamus siitä, kuinka Heidegger välttää relativismin kertomalla tarinaa olemisen historiasta, eikä vain virheiden historiasta (FM 184/175). Tulkitsen Vattimon tarkoittavan, että lähetykset ja viestit menneestä kuitenkin tekevät

maailmastamme sen mitä se on: vaikkemme voikaan ”arkaistisesti” tavoittaa autenttista olemista, niin emme myöskään voi ”anarkistisesti” heittäytyä poimimaan, mitä kulloinkin haluamme, ja kumoamaan, mitä kulloinkin huvittaa, mikä olisi relativistisen moninaisuuden metafysiikan johtopäätös. Puhe olemisesta alleviivaa sitä, että lähetyksillä on väliä, vaikkakaan ne eivät enää asettaisi toimintamme puitteita yksikäsitteisesti.

Samalla selkenee hermeneutiikan merkitys Vattimon filosofian kannalta. Hänelle hermeneutiikan kaksi poolia muodostuvat johonkin kuulumisen ja toiseuden kohtaamisen varaan (FM 163/154). Jos postmetafyysinen perusta ei voi olla muuta kuin lähetyksen keräämistä, kuuluvaisuutta niiden jatkumoon, on ymmärrettävää, että hermeneutiikka vastaanottavaisena teoriana sopii tähän tarkoitukseen. Mutta lisäksi korostuu toiseus: se lisää lähetyksiin oman panoksensa, jolloin on mahdollista kuunnella niitä viestejä, joista ei koskaan ole tullut dominoivia, jotka ovat jääneet vahvempiensa jalkoihin (Vattimo 1983, 27-28). Vattimo puhuukin useaan otteeseen perityn avoimuudesta asettaen vastakkain jäykän perinteen, jonka otamme annettuna (saks. *Tradition*), ja välittyvän perityn (*Überlieferung*), ja korostaa jälkimmäistä hermeneutiikan työskarkana (EI 88-89/, 114/; OI 113-115/90-92; Vattimo 2002a, 304). Ja tällaisena toimena hermeneutiikkaa voidaan ajatella vasta nyt, postmetafyysisessä epookissa, kuten Vattimon itseviittaavuutta problematisoiva Gadamer-kritiikki on yrittänyt vakuutellakin: vasta *Verwindung* avaa menneen meille sarjana lähetyksiä (*Ge-Schick*), jotka välittyvät meille avoimesti (*Überlieferung*), ja joiden suhteen filosofisen hermeneutiikan teesit tulkinnallisuudesta pätevät.

Nyt paljastuvat mielekkäiksi myös eräät Vattimon Gadamer-luennan ensikuulemalta omituisilta vaikuttaneet palaset. Edellähän (ks. luku 3.2) Gadamerin kuuluisaa fraasia ”oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä” tulkittiin siten, että kyse on ainoastaan sellaisesta olemisesta, jota voidaan ymmärtää, ei olemisesta kaikkienensa. Vattimon kuitenkin todettiin lukevan Gadamerin fraasia siten, että puheena oleva oleminen tarkoittaisi tälle kaikkea olemista. Gadamerille ”olemisen” voi väittää merkitsevän sitä elettyä suhdetta maailmaan, joka kaiken muun ohella sisältää esiymmärryksemme. Tällöin kieli äärettömänä dialogina tuo tuosta olemisesta aina jotain epäsuorasti ymmärryksen piiriin. Vattimolle ”oleminen” puolestaan vaikuttaisi palautuvan heideggerilaisempaan olemisen historiaan, ja erityisesti nykyiseen epookkiimme, jossa hermeneutiikka on *koinē*, ja jossa se mitä on, tulee ilmi vain kielessä. Lisäksi Vattimo teoksessaan *Etica dell'interpretazione* korostaa – ja jälleen päinvastoin kuin edellä on Gadameria luettu – että ”kieli” ei merkitse kielellisyyttä, siis merkityksellistä toimintaa tai rakennetta, joksi gadamerilainen ääretön dialogi viime kädessä on tulkittava, vaan luonnollisia kieliä,

historiallisesti perittyä rypästä sisältöjä, jotka jäsentävät kokemustamme (EI 30/, 116-118/). Nämä kaksi Vattimon Gadamer-tulkinnan omituisuutta, yhtäältä olemisen tyhjentäminen kieleen, toisaalta kielen käsittäminen perityiksi historiallisiksi kieliksi, saavat nähdäkseni mielekkyytensä juuri ymmärrettäessä *Verwindung* prosessiksi, jossa jatkuvuus menneeseen, sen lähetyksiin, muodostaa ainoan postmetafyysisen ”perustan”: aikakaudella, johon hermeneutiikka sijoittuu, kaikki oleminen on kielessä, ja kieli on historiallisesti perittyä, sillä kaikki mitä meillä on, on menneestä välittyvä moninainen rypäs ”heikkoja” sisältöjä.

Miten lähetyksen esitetty avoimuus sitten pitäisi käsittää? Metafyysikkahan määriteltiin ontologisen eron unohtamiseksi, olemisen latistamiseksi silkkaan läsnäoloon. Postmetafyysisen muistamisen täytyykin jollain tavoin kiertää läsnäolevaksi tuomisen jähmettävyys. Vattimon ratkaisu on eräänlainen temporalisoitu figuuri: ”Oleminen ei koskaan todella ole ajateltavissa läsnäolona, ja ajattelu joka ei pyri unohtamaan sitä, voi olla ainoastaan sen muistamista, toisin sanoen sen ajattelemista aina-jo kadonneena, poismenneenä, poissaolevana”⁶⁰ (FM 128/120). Oleminen ajatellaan *Verwindungin* kautta jonakin, joka on ollut, menneenä, jälkenä, muistona, ”ei enää” läsnäolevana (AD 121, 175; FM 182/174; EI 146/87; Vattimo 1983, 22). Jos olemisesta on edelleen puhuttava, mutta sitä ei pidä nimetä tai tuoda käsille, on eräs keino korostaa sitä viesteinä ja lähetyksinä menneestä, jossa läsnä eivät ole itse asiat, vaan kohtaamme niiden jälkiä. Viestit toki edellyttävät tulkitsemista ja vastaamista, joten asioiminen niiden kanssa peräänkuuluttaa keskustelevaa orientaatiota. Otamme ne vähemmän annettuina. Vattimo tarjoaa retorista liikettä, jossa tempuksen korvaaminen toisella aiheuttaa myös moduksen vaihtumisen: voidaan väittää, että postmetafyysisen teorioiden kritiikki läsnäoloa kohtaan on hyvin pitkälle keskustelua modaliteeteista, jossa välttämättömän kategorian tahdotaan korvata kontingentin kategorialla, siis olemisen modusta pyritään vaihtamaan. Vattimon osallistuminen tähän keskusteluun tapahtuu tarjoamalla toisenlaista temporaalista jäsenystä; hän puhuu aina-jo menneestä, olleesta, jäljistä, mikä on keino korvata preesens jollakin menneen ajan tempuksella. Tämän retorisen korvaamisen seurauksena myös tapamme suhtautua olemiseen oletetaan muuttuvan, kun sitä ”ei enää” voida omaksua läsnäolevana annettuutena.

⁶⁰ ”L’essere non è mai davvero pensabile come presenza; il pensiero che non lo dimentica è solo quello che lo ricorda, cioè che lo pensa già-sempre come sparito, andato via, assente.”

Vattimon onkin jo nähty valjastavan käyttöönsä liudan kielikuvia metafysiikan *Verwindungista* vahvojen rakenteiden turmeltumisena, heikkenemisenä, rapautumisena, romahtamisena, näivetyksenä, hajoamisena, keventymisenä jne. Kyseessä on

teema, joka luonnehtii sitä mitä esitän kutsuttavan heideggerilaiseksi vasemmistoksi: ei tietenkään ensisijaisesti poliittisessa mielessä, vaan merkityksessä joka viittaa termien oikeisto ja vasemmisto käyttöön hegeliläisessä koulussa: Heideggerin tapauksessa oikeisto on tulkinta hänen metafysiikan ylityksestään yrityksenä kaikesta huolimatta valmistella jollakin tavalla ”olemisen paluuta”, ehkäpä apofaattisen, negatiivisen, mystisen ontologian muodossa; vasemmisto on minun esittämäni luenta olemisen historiasta ’pitkinä jäähyväisinä’, olemisen päättymättömänä heikentymisenä; kyseisessä tapauksessa metafysiikan ylittäminen on tarkoitettu ainoastaan unohtamisen muistamiseksi, ei koskaan olemisen läsnäolon palauttamiseksi, ei edes terminä, joka pakenisi jokaikistä formulointia. Syyt suosia Heideggerin vasemmistolaista luentaa – jota hän muuten ei itse valinnut – tiivistyvät aikeeseen pysyä uskollisena, jopa hänen tekstiensä kirjainta pidemmälle mennessä, ontologiselle erolle, toisin sanoen ohjelmalle välttää samaistamista olemista olevaan.⁶¹ (OI 17-18/13)

Tosin pitäen mielessä Heideggerin vuosien 1933-34 edesottamukset, harvassa lienevät kommentaattorit, jotka allekirjoittaisivat oman tulkintansa ”heideggerilaisena oikeistona”.

”Pitkät jäähyväiset” vahvoille rakenteille eivät siis koskaan saavuta jotain lopputilaa, jossa voisimme todeta asioiden olevan tietyllä tavalla (edes niin, että niitä ei ole), vaan ne on ymmärrettävä päättymättömäksi kulumisen prosessiksi, johon meidät on heitetty (CC 60-61/74-75). Metafysiikka ei ole hävitettävä erehdys, vaan ”kulumisen matka” (EI 62/126-127). Vattimo muistuttaa Heideggerin sanaleikeistä koskien läntistä kulttuuripiiriä: *Abendland* (saks. ’illan maa’) ja *occidens* (lat. ’painuva, mailleen menevä’) (AD 182; CC 22/23-24; NE 57). Lännen ”kohtalo” on pikku hiljaa tapahtuva olemisen hajoaminen, kun metafysiikka romahtaa itseensä *Verwindungina*. Kärjistäen: metafysiikka ei lähde pamahtaen, vaan vaikertaen, eikä sen tuonpuoleisesta ole lupa puhua. Daniel Barbiero (1992, 170) huomauttaa Vattimon metaforien yhteydessä melankoliasta, joka aiheutuu tiedostettaessa, että emme täysin voi irtautua menneestä metafysiikasta. Tämähän on *Verwindungin* jatkuvuusaspektin merkitys kontrastoituna *Überwindungin* haihattelemaan

⁶¹ ”È piuttosto il tema caratteristico di quella che propongo di chiamare la sinistra heideggeriana: non principalmente in senso politico, ovviamente, ma in un senso che allude all’uso dei termini destra e sinistra nella scuola hegeliana: destra è, nel caso di Heidegger, una interpretazione del suo oltrepassamento della metafisica come sforzo, nonostante tutto, di preparare in qualche modo un ”ritorno dell’essere”, magari nella forma di una ontologia apofatica, negativa, mistica; sinistra è la lettura che io propongo della storia dell’essere come storia di un ’lungo addio’, di un indebolimento interminabile dell’essere; in questo caso l’oltrepassamento della metafisica è inteso solo come un ricordarsi dell’oblio, mai come un rifar presente l’essere, nemmeno come termine che sta sempre al di là di ogni formulazione. Le ragioni di preferire la lettura di sinistra di Heidegger – che egli stesso, per lo più, non scelse – si riassumono nel proposito di restare fedeli, anche al di là della lettera dei suoi testi, alla differenza ontologica, cioè al programma di non identificare l’essere con l’ente.”

uuteen alkuun, ja siinä mielessä Barbieron havainto Vattimosta tietynlaisen modernistisen frustraation ilmentäjänä on paikkansapitävä (mts., 171-172), mutta edellä esitettyyn nojaten kutsuisin Vattimon metaforista arsenaalia melankoliseksi pikemminkin siitä syystä, että vaikka mennyt tarjoaakin lähetyksissään ainoat puitteet toiminnallemme, emme kuitenkaan voi päästä kasvokkain sen kanssa. Saamme yhteyden menneeseen metafysiikkaan ainoastaan hyvästelemällä sen (EI 33/). Melankolisen vaikutuksen tuottaa nimenomaan mailleen meno, näivettyminen, ei siis ”edelleen”, vaan ”ei enää”.

Vattimon silmin ”heideggerilainen vasemmisto” ei voi nostalgisoida paluulla, sillä se olisi ”arkaismia”, eikä haaveilla ”täysin toisesta”, sillä se olisi eskapismia, joka edelleen täyttäisi kriittisen ylittämisen tuntomerkit. ”Vasemmisto” ei voi kuin ottaa historian liikkeen vakavasti, puhua prosessista jossa olemme, ja joka vaikuttaa tapaamme puhua siitä, mutta vailla viitteitä kyseisen prosessin oletettuun lopputilaan. Heideggerilainen historianfilosofia onkin Vattimolle tarina, jossa historian kokonaismerkitys on kokonaismerkityksen katoaminen (Vattimo 1990, 10), tai metakertomus, jonka ainoa sisältö on metakertomusten hajoaminen (Vattimo 1986, 28-29). Ainoa seikka mihin voimme viitata on se, mikä ”ei enää” ole.

Näin voimme tehdä yhteenvedon postmetafyysisen *Verwindungin* merkityksistä Vattimolle: (i) Se on seurausta metafysiikasta itsestään, aivan kuten ”Jumalan kuolemakin” oli tosi uskovaisten täytöntöönpano. (ii) Heideggerilainen muistaminen (*Andenken*) on samalla sekä tapa, jolla *Verwindung* tapahtuu, että se, mitä meille jää käteen sen vaikutuksesta. *Verwindungin* tapa se on juoksuttaessaan erilaiset perustat (*Grund, arkhē*) yhtäaikaisesti näyttämölle, mikä saa juoksettumaan tai ”heikkenemään” niiden ”lopullisuuden”. (iii) *Verwindungin* ”tulos” se on siinä mielessä, että koska uuteen maailmaan johdettava kriittinen ylittäminen on poissuljettu vaihtoehto, meille jää perustojen ”kulumisesta” jäljelle ainoastaan tuo menneiden perustojen moninaisuus, rypäs lähetyksiä (*Ge-Schick*), jotka sekularisoituneina tarjoavat tukeaan. Kun adekvaattia rakennetta ei ”nyt vihdoinkin!” voidakaan paljastaa, niin historia on kaikki mitä meillä on, joukko viestejä. (iv) Nämä viestit vain eivät enää pakota meitä ”lopullisuuksina”, kuten metafyysiset *arkhēt* aikanaan, jolloin kuviteltavissa oli kerrallaan vain yhdenlainen tosi rakenne, vaan turmeltuminen, taipuminen ja sekularisoituminen ovat muuttaneet asennettamme niihin. Toivomme nimenomaan muistamalla metafyysisten lähetysten moninaisuuden, sillä muutakaan meillä ei ole. (v) Vattimo kuitenkin eroaa Gadamerista, vaikka puhuu itsekin yhä jatkuvuudesta: kun Gadamerille vaikutushistoria ja perityn avoimuus muodostavat läpi koko historian kulkevan jatkuvuuden, niin Vattimolle hermeneuttisesti avoin perinne

(*Über-lieferung*) on olemassa vasta nyt – tapa kokea historiallinen jatkuvuus, vaikkakin turmeltunut sellainen, on ainoastaan nykyinen postmetafyysinen tapa, mikä piirtää epäjatkuvuuden suhteessa aiempiin aikakausiin, joille Vattimon ilmeisesti on postuloitava epäjatkuva tapa hahmottaa oma menneisyytensä. (vi) Ja lopulta, emme saa puhua tästä avoimuudesta kuin jostakin lopputuloksesta, sillä kyse on ”pitkien jäähyväisten” loputtomasta prosessista. *Andenken* voi olla *Verwindungin* ”tulos” ainoastaan lainausmerkeissä.

4.2 *Ge-Stell ja kommunikaatioyhteiskunta*

Metafyysikan *Verwindungin* myötä historia levähtää silmiemme eteen. Mutta edelleen on avoinna kysymys, miten ihmeessä *Verwindung* toteuttaa metafyysikan turmeltumisen sen oman täydellistymisen myötä. Selonteollaan tästä kaksoisliikkeestä Vattimo pääsee toden teolla aikalaisdiagnoosin pariin ja paljastaa filosofiansa konkreettisimmat yhteydet mm. yhteiskuntatieteellisiin kysymyksenasetteluihin. Mutta lähdetäänpä liikkeelle siitä metafyysikasta. Heideggerilaisesti inspiroituneessa filosofiassa se siis on mahdollista määritellä luonteeltaan väkivaltaiseksi yritykseksi pakottaa oleminen oleviksi, saattaa se manipulaation alaisuuteen varmuuden hankkimiseksi. Heidegger itse on kuvannut tämän tapahtumista uudella ajalla objektivismissa, jossa re-presentatiivinen ote tuo maailman metodisesti itsensä eristäneen subjektin hallittavaksi. Ei olekaan ihme, että hän on samoin identifioinut teknologian uuden ajan metafyysikaksi (Heidegger 2000a, 9). Vattimo tarttuu kyseiseen rinnastukseen ja esittää, että teknologinen asenne ”ei eroa metafyysikasta, vaan on pikemminkin sen täydellistymä: metafyysikkahan on aina käsittänyt olemisen *Grundina* tai perustana, joka varmistele järjen valtaa ja jonka olemassaolosta järki on aina pyrkinyt varmistumaan. Globaaleine projekteineen sijoittaa koko planeetan entiteetit ennustettaviin ja kontrolloitaviin kausaalisuhteisiin teknologia edustaakin metafyysikan kehittyneintä astetta.”⁶² (FM 48/40.) Tämä koskee myös tiedettä, jossa ”suunniteltuna tutkimuksena, jota toimeliaasti sovelletaan yksittäisille olevan sektoreille, metafyysikka aukikeriytyy täydellisimmässä muodossaan: se vaatii maailman palauttamista syiden ja vaikutusten yleiseksi järjestelmäksi, ’kuvaksi’ joka tuppaa olemaan tieteellisen subjektin käytettävissä

⁶² ”Questa essenza non è altro dalla metafisica, ma ne è il compimento: ciò perché la metafisica ha sempre concepito l’essere come *Grund*, come fondamento che assicura la ragione e di cui la ragione si assicura. Ma la tecnica, nel suo progetto globale di concatenare tendenzialmente tutti gli enti in legami causali prevedibili e dominabili, rappresenta il massimo dispiego della metafisica.”

kokonaisvaltaisesti.”⁶³ (OI 33/25.) Tieteellis-teknisen orientaation luonnostelussa Vattimolla on mielessään Heideggerin ajatus ”maailman-kuvasta” (*Weltbild*) vasta uuden ajan tuotteena: se mikä on re-presentoitavissa, on varsinaisesti olevaa, ja takaa selkeyden, kun tällä tavoin esiin tuotu järjestetään osaksi kokonaiskuvaa (Heidegger 2000a, 24-25). Kyse on läpivalaisusta, joka tuo olevan täysin läsnäolevaksi, ja johtaa muunlaisten olemismahdollisuuksien joukkokatoon. Vattimon mukaan metafysiikan yhteys vallankäyttöön ja totaalisen hallinnan tavoitteluun paljastuu vasta sen huipentuessa manipulaatiiviseksi teknologiaksi (AD 86; NE 11; OI 33/25). Toisin sanoen: metafysiikan eettisesti virittynyt paheksuminen on mahdollista vasta, kun metafysiikka on intensivoitunut maailman totaalisesti haltuunottavaksi kausaalisuhteiden läpinäkyvyydeksi.

Tietyissä teknologiaa pohtivissa teksteissään Heidegger oli esittänyt, ettei tekniikka ole pääasiallisesti mitään teknistä (Heidegger 1994a, 31), vaan se on tietty tapa, jolla maailma paljastuu (mts., 33). Niinpä se ei ole väline tai tieteen ulkokohtainen sovellutus, jota voisimme halutessamme olla käyttämättä, vaan osana olemisen historiaa se nivoutuu siihen epookkiin, jossa elämme. David Kolbin (1986, 144) tavoin voisi sanoa, että tekniikka on itse asiassa mahdollistanut nykyisen tieteen tekemällä luonnon tietyllä tavalla ulottuvillamme olevaksi. Modernin teknologian Heidegger nimeääkin sanalla *Ge-Stell*⁶⁴: siinä on kyse todellisuuden asettamisesta tietynlaiseen asemaan, nimittäin kalkyloitavaksi varannoksi, jota haastetaan aina uusiin käyttötarkoituksiin (Heidegger 1994a, 34-38). Yhdistämällä tämä ajatukseen maailman-kuvasta voitaisiin sanoa, että *Ge-Stell* on tapa, jolla maailma asetetaan kuvaksi, joka representatiivisuutensa keinoin on kalkyloitavissa, kontrolloitavissa, ja joka siten pakotetaan vastaamaan haasteeseen tarjota aina uusia resursseja ihmiskunnan käyttöön. Tämä on käsitettävä vain yhdeksi mahdolliseksi tavaksi, jolla maailma voi paljastua meille, mutta läpituokeudessaan se saa muut paljastumisen tavat näyttäytymään irrelevantteina. Ja vaikka puhummekin maailman paljastumisesta ”meille”, ei teknologiaa kuvatulla tavalla pidä ymmärtää välineeksi, jolla ”me” suoritamme

⁶³ ”Nella scienza come ricerca pianificata che si applica industriosamente a singoli settori dell’ente si dispiega la metafisica nella sua configurazione più compiuta: il mondo, per essa, deve venir ricondotto a un sistema generale di cause ed effetti, a una ’immagine’ della quale il soggetto scientifico dispone tendenzialmente in modo totale.”

⁶⁴ Etymologisesti sanaa voi lähestyä erilaisten asettamuksien (*Stellen*), kuten *an-stellen* (’suorittaa, käynnistää’), *her-stellen* (’valmistaa’), *vor-stellen* (’representoida’), *be-stellen* (’tilata’) jne. yhteenkokoamisena (*Ge-*). Se voidaan usein suomentaa telineeksi, alustaksi, hyllyköksi tai luurangoksi. Heideggerilaisessa yhteydessä Vesa Jaaksi päätyy suosimaan ilmausta ”puite” (ks. Heidegger 1994a-b, 44 -viite 7), Hannu Sivenius puolestaan ”asetin” (ks. Heidegger 1995, 92-93 -viite 4). Vattimo kääntää termin ajoittain italiaksi sanalla *im-posizione* (’pakottava asettaminen’), mutta jättää sen usein alkuperäiseen asuunsa. Samaan ratkaisuun on päädytty myös tässä esityksessä. *Ge-Stellin* merkityksistä ks. myös Vähämäen kommenttia (ST /36-37 -viite 2), Kolbin katsausta Heidegger-käännöskäytäntöihin (Kolb 1986, 145) ja Vattimon omia huomautuksia (esim. AD 169; FM 179/171; NE 13; OI 143/114 -viite 15).

erilaisia toimenpiteitä. Heidegger korostaa, että haastaminen koskee myös ihmistä itseään (mts., 35, 37). Jacques Taminiaux (1998, 199) puhuu *Ge-Stellistä* vaatimassa jatkuvaa tilintekoa ihmiseltä, antamaan perusteluja, käymään käsiksi varantoon. Vattimo taas korostaa, kuinka ”ihminen asettaa esineet manipulaationsa kohteeksi, mutta häneltä itseltään vaaditaan aina uusia suorituksia niin, että *Ge-Stell* on eräänlaista jatkuvaa, ihmisen ja olemisen hillitöntä molemminpuoleista provokaatiota”⁶⁵ (ST 77-78/65; ks. myös AD 169). Jos maailman-kuva objektivoikin luonnon, asettaa se samoin tein myös ihmisen objektiksi (AD 171, 174). Emme ainoastaan ole velvoitettuja selvittämään varannon kausaalisia kytköksiä, vaan meitä itseämme koskevat samanlaiset selvitykset.

Tähän mennessä Heideggerilta esiin luettu kanta teknologiaan ei poikkea humanistisesti värittyneestä tieteisuskon kritiikistä, jota 1900-luvun alkupuolen kulttuuripessimismi on laaja-alaisesti esittänyt, ja jota voidaan hyvällä omallatunnolla epäillä myös taantumuksellisuudesta, se kun pyrkii vähättelemään tieteellis-teknisen orientaation mukanaantuomia parannuksia elämäämme. Mutta Vattimon Heidegger-tulkinnan omintakeisuuden aikaansaakin *Ge-Stellin* lukeminen *Verwindungin* yhteydessä: koska teknologia edustaa läsnäoloon latistavan ja manipulatiivisen metafysiikan kliimaksia, ja koska voimme omaksua postmetafyysisen asenteen ainoastaan metafysiikan turmeltuessa oman ”logiikkansa” vaikutuksesta, ei suhtautumistapamme *Ge-Stelliin* voi jäädä pelkäksi humanistiseksi päivittelyksi. Senhän voisi väittää kaupittelevan jonkinlaista ”arkaaista paluuta” teknologisen metafysiikan saastuttavalta otteelta pelastuneeseen aitoon olemassaoloon. Vattimo nostaakin oman Heidegger-luentansa ”skandaalinomaisiksi piirteiksi” yhtäältä metafysiikan ylittämisen olemisen itsensä toimesta, toisaalta tiettyyn pisteeseen asti myötämielisen suhteen teknologisiin ilmiöihin elämässämme (Vattimo 2007, 416). Ensimmäistä näistä ”skandaaleista” edustaa *Verwindung*, toista *Ge-Stell*. Emme voi torjua metafysiikan aiheuttamaa saastumista; meidän on läpielettävä se.

Oikeutuksena tulkinnalleen Vattimo muistuttaa Heideggerin *Ge-Stellin* yhteydessä spekulointeen ”vaarassa kasvavasta pelastuksesta”: puhe on käsitteestä *Ereignis*⁶⁶, ”olemisen välähdyksestä” *Ge-Stellissä*, joka jollakin lukijalle epäselväksi jäävällä tavalla avaa teknologisen provokaation tuolle puolen käyvän mahdollisuuden (Heidegger 1994a, 39; 1994b, 42-44; vrt. myös 2000a, 47 -viite 11). Vattimon tulkinta tästä avauksesta

⁶⁵ ”...l'uomo pone le cose come oggetti della sua manipolazione, ma è la sua volta sempre richiesto di nuove prestazioni, in modo che il *Ge-Stell* è una specie di continua, sfrenata provocazione reciproca di uomo ed essere.” Vähämäen suomennos.

⁶⁶ *Ereignis* voidaan suomentaa ”tapahtumaksi”, tai sitten ”tapahtumapaikaksi”, kuten Jaaksi tekee (Heidegger 1994a-b, 44 -viite 13). Ks. myös Taminiauxin (1998, 201) ja Kolbin (1986, 159) tulkintoja.

muodostaa hänen Heidegger-luentansa kulmakiven. Hän huomioi useammassakin yhteydessä *Ge-Stellin* ”alkusoittona” tai mahdollisuutena *Ereignikseen* (AD 170-173; EI 92/, 144/84; FM 36/28, 49/41, 179-180/171; NE 14; ST 78/65; Vattimo 2007, 418), joka odotettavasti ymmärretään olemisen ”heikentymisenä” ”heideggerilaisen vasemmiston” mielessä, ei ”oikeistolaisena” ”paluuna”. Mutta jotta *Ge-Stell* voitaisiin tyydyttävällä tavalla lukea *Verwindungin* valossa, on Vattimonkin myönnettävä, että Heideggerin teknologiakäsitys edellyttää ajan tasalle saattamista.

Vielä kirjassaan *Introduzione a Heidegger* Vattimo tuppasi jakamaan Heideggerin epäluuloisen asenteen julkisuutta kohtaan, saahan se uppoutumaan *das Manin* jokapäiväiseen epäautenttisuuteen (IH 91-92), mutta Vattimon 80-luvun kirjoituksissa julkisuus alkaa saada sitä myönteistä väriä, jota postmodernin teoretikolta sopii odottaakin. Hänen mukaansa niin Heidegger kuin vaikkapa kulttuuripessimistien kärkekaartiin nostettu Adornokin ovat jääneet mekaanisen teknologiakäsityksensä vangeiksi, kun teknologiaa olisi nykyään hedelmällisempää ajatella informaation käsittelyn näkökulmasta. Mekaaninen käsitys painottaa eksploraatiivista luontosuhdetta, ja sen kantametaforana on moottori, jossa yksisuuntainen voimansiirto tapahtuu keskuksesta reunoille. Tällöin on toki ymmärrettävää, että teknologia saa yksiulotteistavan ja totalisoivan määreitä, mutta tilanne muuttuu korvattaessa mekaaninen malli verkostoa kantametaforanaan pitävällä informatiikan mallilla: nyt keskiössä ei enää ole yksisuuntainen siirto, vaan moniulotteinen informaation kokoaminen, organisointi ja leviäminen vailla keskuksia. (EI 94/, 144/85; FM 22/14-15 -viite 12; NE 14-16; ST 24-26/26-27; Vattimo 2007, 419.) Informatiikan rooli korostuu kommunikaatioyhteiskunnassa, joka on Vattimon aikalaisdiagnoosin itselleen konstituoitu konteksti ja samalla hänen filosofiansa konkreettisin linkki arkielämään, jota hermeneutiikka on usein julistanut kykenevänsä kunnioittamaan muita filosofisia lähestymistapoja uskollisemmin. Kaikkein perusteellisimmin läpitunkevan kommunikaation merkitys *Ge-Stellille*, joka puolestaan keskeinen tekijä metafysiikan *Verwindungille*, tulee ilmi kirjassaan *Läpinäkyvä yhteiskunta* (*La società trasparente*).

Kommunikaatioyhteiskunta on tavallaan Hegelin absoluuttisen hengen perversio: se on kaikenkattava ja sisältää lupauksen julkisen alueen takaamasta onnesta (FM 59/51; ST 14/17). Mutta tällä tavoin käsitetty hegeliläinen unelma edellyttäisi yhteiskunnan itseläpinäkyvyyttä valistuksen kannattamalla tavalla, siis yhden rationaalisesti valkenevan sosiaalisen todellisuuden itse itselleen suorittamaa läpivalaisua. Ja tässä on oikeutus puheelle sen pervertoitumisesta, sillä

todellisuutta eri puolilta käsittelevän informaation lisääntymisen ja intensivoitumisen mahdollisuus tekee kuitenkin yhä vaikeammin käsitettäväksi ajatuksen *yhdestä* todellisuudesta. Kenties joukkotiedotuksen yhteiskunnassa tulee ajankohtaiseksi yksi Nietzschen ”ennustus”: todellisesta maailmasta tulee vihdoinkin tarina. Mikäli meillä on jokin käsitys todellisuudesta, niin myöhäismodernin olosuhteissa se ei voi olla ennalta sovittu ajatus objektiivisesta kaiken alla olevasta todellisuudesta, joka olisi olemassa siellä jossakin, niissä kuvissa, joita ei näytetä tiedotusvälineissä. Kuinka ja missä voisimme kohdata todellisuuden ”sellaisenaan”? Todellisuus on meille pikemminkin tulos monien kuvien kohtaamisesta, ”saastumisesta” (”kontaminaatiosta” latinankielisessä merkityksessään), tulkinnoista ja re-konstruktioista, joita tiedotusvälineet levittävät esimerkiksi keskinäisessä kilpailussaan, mutta joka tapauksessa ilman minkäänlaisen ”keskuksen” ohjausta.⁶⁷ (ST 14-15/18.)

Kyseessä oleva ”saastuminen” on maailman tai kokemuksen ”kuvitteellistamista” (*fabulazione*) (FM 38/29; ST 38/34) ja ”todellisuusperiaatteen eroosiota” (NE 16; ST 15/18), jota Vattimo havainnollistaa Nietzschen (1995, 29-30) kertomuksella siitä, miten ”tosi maailma” viimein muuttui tarinaksi. Tämä on toisin sanoin ilmaistu olemisen ”heikentyminen” tai nihilismi, josta Vattimon hermeneutiikka esittää löytävänsä itsensä.

Itse asiassa informaatioteknologinen *Ge-Stell* voisi tapahtua tämän tarinan puitteissa ainakin kahdella tavalla: (i) Teknologinen haastaminen yrittää puristaa kaiken mahdollisen käyttökelpoisuuden irti maailmasta. Tämä edellyttää lukuisia erilaisia teoreettisia viitekehyksiä, sillä ne asettavat (konstituivat) eri aspekteja varannon piiriin. Seurauksena on viitekehysten keskinäinen yhteismitattomuus ja autonomia, kun huomataan että mikään niistä ei voi olla perustava. Näin ”saastuminen” tapahtuu läheisessä yhteydessä *Ge-Stellin* kalkyloivaan piirteeseen. (ii) Toisaalta joustava informaation käsittely on keino tehostaa erilaisten teknologisten järjestelmien ja niiden alajärjestelmien toimintaa, kuten esimerkiksi haaveissa yhteiskunnan itseläpinäkyvyydestä. Kaiken saattaminen informaation kattavuusalueelle suo kaikelle kuitenkin myös mahdollisuuden tunkeutua informaation tuotannon ja levityksen piiriin, jolloin alkunsa saa puheoikeuden leviäminen aiemmin vaiennetuillekin ryhmittymille. Tässä variantissa ”saastuminen” tapahtuu läheisessä yhteydessä *Ge-Stellin* re-presentoivaan piirteeseen.⁶⁸

⁶⁷ ”...L'intensificazione delle possibilità di informazione sulla realtà nei suoi più vari aspetti rende sempre meno concepibile la stessa idea di *una* realtà. Si attua forse, nel mondo dei *mass media*, una 'profezia' di Nietzsche: il mondo vero alla fine diventa favola. Se abbiamo un'idea della realtà, questa, nella nostra condizione di esistenza tardo-moderna, non può essere intesa come il dato oggettivo che sta al di sotto, al di là, delle immagini che ce ne danno i *media*. Come e dove potremmo attingere una tale realtà 'in sé'? Realtà, per noi, è piuttosto il risultato dell'incrociarsi, del 'contaminarsi' (nel senso latino) delle molteplici immagini, interpretazioni, ri-costruzioni che, in concorrenza tra loro o comunque senza alcuna coordinazione 'centrale', i *media* distribuiscono.” Vähämäen suomenos.

⁶⁸ Vattimolta on luettavissa myös kolmas *Ge-Stellin* aktualisoitumistapa, mutta koska se linkittyy vaikeasti piirtyvän subjektin käsitteeseen, en käsittele sitä varsinaisen esitykseni yhteydessä. Lyhyesti ilmaisten: kyse on *Ge-Stellissä* tapahtuvasta ihmisen itsensäkin objektivoitumisesta, jonka Vattimo kertoo johtavan subjektin

Vattimo vaikuttaisi nostavan jälkimmäisen version ensisijaiseksi: ”koko informaation ’kaupan’ logiikka edellyttää sen kaupan jatkuvan laajentumisen logiikkaa. Sen seurauksena ’kaikki’ jollakin tavoin tulee kommunikaation asiaksi. Tämä kommunikaation huimaava moninkertaistuminen ja jatkuvasti lisääntyvien alakulttuurien puheoikeus, on *joukkotiedotuksen* kaikkein selkeimmin havaittava aikaansaannos”⁶⁹ (ST 13/17). Välineet jotka vihdoin mahdollistaisivat kaikenkattavan tiedonvälityksen, ovat tehneet siitä mahdotonta (FM 17-18/9). Heideggerilainen maailman-kuva on pirstoutunut useiksi vaihtoehtoisiksi kuviksi (OI 34/25-26).

”Kuva” on Vattimolle ymmärrettävästi elinvoimainen metafora. Tietysti se alleviivaa kommunikaatioyhteiskunnassa levittyvän massakulttuurin visuaalista luonnetta, mutta lisäksi ”kuva”, painottaessaan pintaa syvärakenteen kustannuksella, auttaa havainnollistamaan ”vahvojen” perustojen hajoamista ja nihilismia Vattimon hakemassa merkityksessä. Sillä vaikka Nietzscheen yhteydessä olisikin mahdollista tulkita (aktiivista) nihilismia myönteisessä valossa, niin Heideggerille nihilismi kuitenkin on vastustettava subjektivistisen metafysiikan seurannaisilmiö, jossa kaikki olemisen merkityksellisyys katoaa, ja jonka huippua Nietzsche edustaa palauttaessaan olemisen itse luoduksi arvoksi (Heidegger 1977, 102-108; 2000a, 37-38). Vattimolla on täten edessään ongelma: kuinka sovittaa yhteen nietzscheläinen ja heideggerilainen käsitys nihilismistä. Hän vastaa tähän haasteeseen kärjistämällä Heideggerin kantaa: olemisen merkityksellisyys todellakin kuluu arvon hyväksi, mutta kyseinen arvo on pikemminkin vaihtoarvo. (AD 65; FM 27-30/19-22, 126/118; ST 96/80.) Ratkaisun voi toki ymmärtää sylkäisyksi marxilaisen teorian kasvoille, mutta mielekkäämpää lienee kuitenkin Barbieroa (1992, 163, 166) seuraten tulkita vaihtoarvo kieleksi, joksikin joka on kaikille yhteistä ja johon kaikilla on pääsy. Yleistetyn vaihdon maailmassa kaikesta tulee tarinaa (FM 35/27), ja Vattimo voi täten yhdistää Nietzscheen ja Heideggerin itselleen sopivalla tavalla: näiden nihilismi osoittaa, ”että oleminen ei välttämättä ole samaa kuin vankka, pysyvä ja tasapainoinen, vaan että se on pikemminkin tekemisissä tapahtuman, sopimuksen, vuoropuhelun ja tulkinnan

ja objektin, ihmisen ja olemisen keskinäisten ominaispiirteiden jatkuvaan sekoittumiseen, ja joka siten mahdollistaa essentialismista irtautumisen, kun emme enää koe noita piirteitä kiinteästi ankkuroituineiksi. (AD 174; EI 92/; FM 53/45; NE 14; Vattimo 2007, 417-418.) Tarkastellessaan ihmistä empiirisenä olentona ihmistieteet näkevät kohteensa omien kulttuuristen ja historiallisten muodostelmiensa tuotteena, jolloin ne osallistuvat ihmisen metafysisen olemuksen rapauttamistyöhön (ST 23-24/25-26).

⁶⁹ ”...la stessa logica del ’mercato’ dell’informazione richiede una continua dilatazione di questo mercato, ed esige di conseguenza che ’tutto’, in qualche modo, diventi oggetto di comunicazione. Questa moltiplicazione vertiginosa della comunicazione, questa ’presa di parola’ da parte di un numero crescente di sub-culture, è l’effetto più evidente dei *mass media*...” Vähämäen suomennot.

kanssa”⁷⁰ (ST 19-20/21). ”Kuvan” keskeisyys olemisen nihiloitumisessa onkin siten esitettävissä seuraavasti: metafysiikka kulminoituu informatiikan mallin mukaan käsitetyssä *Ge-Stellissä*, kun maailma tuodaan jäänteettömästi läsnä representaatioissa. Nämä kuvat ovat pintaa, kieltä, ja poistavat tarpeen olettaa niiden tuolle puolen minkäänlaisia rakenteita. Tämä toteuttaa metafysiikan *Verwindungin* kuvien moninkertaistuksessa, ja samalla seuraa eräänlainen vapautuminen, kun käteemme jäävät pinnalliset kuvat ovat kaikki mitä meillä on. Niitä voi vain välittää ja niistä voi vain keskustella – siis jatkaa ”saastumista” ja läpikäydä surutyö.

Vattimo tarjoaa aikalaisdiagnoosinsa perusajatukseksi sitä, että kommunikaatioyhteiskunnan emansipoiivat vaikutukset eivät suinkaan liity informaation tasaiseen ja selkeään jakautumiseen kaikkien kansalaisten kesken, vaan päinvastoin ne syntyvät epäyhtenäisemmän ja epävarmemman maailman tuottamisesta (ST 40-41/36). Todellisuutemme on pirstaleinen ja samea:

joukkoviestimien leviämiseen sisältyy itse asiassa myös kokemuksen korostettu liikkuvuus ja pinnallisuus. Se taas on vastakkainen hallinnan laajentumispyrkimyksille, sillä se tekee mahdolliseksi eräänlaisen koko todellisuuden käsitteen ”heikkenemisen” ja sen seurauksena myös koko todellisuuden normatiivisen pätevyyden heikkenemisen. Situationistien ”spektaakkelin yhteiskunta” ei ole ainoastaan vallan manipuloimien näennäisyyksien yhteiskunta. Se on myös yhteiskunta, jossa todellisuus näyttää notkeammalta ja juoksevammalta ja jossa kokemus voi saada oskillaation, kodittomuuden sekä leikin luonteenpiirteitä.⁷¹ (ST 82-83/68.)

Oskillaatio ja kodittomuus merkitsevät jatkuvaa epävarmuutta (ST 70-75/60-63), mutta leikin mukaantuominen on tarkoitettu poistamaan tästä mahdollisesti seuraava raskasmielisyys. Leikki toimii myös yhdyslinkkinä informaatioteknologioista populaarikulttuurin estetiikkaan, joka eittämättä on eräs Vattimon lempiaiheista. Vaikkei hänen julkilausumansa arvostelu Adornon edustamaa massakulttuurin halveksuntaa kohtaan esittäytyisikään viime vuosikymmenien kulutussosiologisesti ja elämänpoliittisesti inpiroituneen kulttuurintutkimuksen valossa tarkasteltuna aivan yhtä omaperäisenä kuin Vattimo haluaa lukijoilleen uskotella, on hänen näkemyksillään populaarikulttuurin kasvaneesta merkityksestä oma arvonsa ainakin sisäänajettaessa pikemminkin kokemuk-

⁷⁰ ”...che l’essere non coincide necessariamente con ciò che è stabile, fisso, permanente, ma ha da fare piuttosto con l’evento, il consenso, il dialogo, l’interpretazione...” Vähämäen suomennos.

⁷¹ ”...l’avvento dei *media*, infatti, comporta anche una accentuata mobilità e superficialità dell’esperienza, che contrasta con le tendenze alla generalizzazione del dominio, in quanto dà luogo a una specie di ’indebolimento’ della nozione stessa di realtà, con il conseguente indebolimento anche di tutta la sua coerenza. La ’società dello spettacolo’ di cui parlarono i situazionisti non è solo la società delle apparenze manipolate dal potere; è anche la società in cui la realtà si presenta con caratteri più molli e fluidi, e in cui l’esperienza può acquisire i tratti dell’oscillazione, dello spaesamento, del gioco.” Vähämäen suomennos.

sellisuuteen kuin ”klassisiin” teoksiin keskittyvää teoriaa filosofiseen estetiikkaan, joka tunnetusti reagoi empiirisiä tieteitä verkkaisemmin kommunikaatioteknologioiden vaikutusten kaltaisiin ulkoisiin ärsykkeisiin.

Mediateknologia on taho, joka Vattimon kertomuksessa konstituoii massat. Koska tämä tapahtuu tarjoamalla puitteet alakulttuurien erilaisten makustandardien manifestoitumiselle, voi Vattimo kutsua konstituutiota esteettiseksi. (FM 63-64/55.) Hän kokeekin läheiseksi kantilaisen estetiikan, jossa kauneuden kokemus on kytköksissä yhteisesti jaettavissa olevaan. Mutta kun Kant vielä eli ja vaikutti maailmassa, jossa eurosentrisesti väritynyt universaalihistoria oli ainoa mahdollinen kokoava viitekehys esteettiselle yhteisölle, on meidän Vattimon mukaan tunnustettava, että erilaiset kauneuden standardit ovat räjähdysmäisesti kasvattaneet lukumääräänsä antaen siten puheoikeuden mitä erilaisimmille yhteisöille. (FM 64/56; ST 90-93/76-78.) Kun elämäntapa estetisoituu ja esteettinen fragmentoituu, emme enää voi vedota ”yhteishyvään” tai ”hyvään makuun” – kuten mm. Gadamer haaveilee vielä tekevänsä (ks. Gadamer 1989, 17-35). Sitä merkitystä vasten, jonka Vattimo diagnosoi aikalaisuudellemme, tällaiset vetoamukset eivät voi näyttäytyä muuna kuin integraation perään haikailevana ”klassismina”, joka suhtautuu tympeästi alakulttureille avautuneisiin itseilmaisun ja elämäntyylyttelyn mahdollisuuksiin.⁷²

⁷² Populaarikulttuurin apologia jatkuu Vattimon pohtiessa taiteen ja uskonnon keskinäisyyttä. Sen sijaan että taide astuisi uskonnon tilalle, jolloin siitä tulisi pelkkää ylempien yhteiskuntaluokkien distinktiokamppailussa hyödyntämää korkeakulttuurista kuorta vailla elävää sisältöä, on taide myönnettävä sekularisoituneeksi uskonnoksi, jolloin se saa uskonnollisesta lähtökohdastaan yhteenkokoavaa voimaa. Vastavuoroisesti uskonto voitaisiin kyseisen sekularisaation johdosta myöntää leikkisämmäksi ja vähemmän dogmaattiseksi. (OI 89-92/71-74; Vattimo 1995, 30-32.) Vattimo tarkoittanee, että jos irrotamme esteettisen täysin niistä elementeistä, joita uskonnollisella katsomme olevan, esteettinen formalisoituu elitismiksi, jolle käyttöä voivat löytää vain harvat ja omasta mielestään valitut. Näin tapahtuisi, mikäli esteettinen nostettaisiin sille tyhjälle jalustalle, joka on vapautunut osoitettuamme uskonnon omaavan erinäisiä ideologisesti epäilyttäviä piirteitä. Mutta tämä apoteoosi tekisi taiteesta uutta ideologista uskontoa, jossa estetiikan dosentit jakelevat taivaspaikkoja. Sen sijaan on tarkasteltava esteettistä jatkamassa eräiltä osin uskonnollisia elementtejä, mutta sekulaareissa muodoissaan. Tällöin esteettisiksi katsomamme ilmiöt voisivat säilyttää uskontoon liittyviä myönteisiä piirteitä, kuten sosiaalisen yhteyden rakentumisen, sisällöllisyyden jne. Huolimatta siitä, että Verdicchion (2006, 643-644) kaltaiset kriitikot näkevät taiteen ja uskonnon rinnastamisyrityksissä lähinnä retorista sekaannusta, voidaan Vattimon kantaa populaarikulttuuriin selvittää viittauksella toiseen postmoderniin ajattelijaan. Kyseessä on Michel Maffesoli, joka ponnistaa durkheimilaisesta uskonnonsosiologisesta perinteestä. Siinä uskontoa tarkastellaan functionalistisesti käyttäen vihjeenä oletetun kantasanan etymologiaa (lat. *religare*, ’sita kiinni, liittyy yhteen’): uskonto on perinjuurin sosiaalinen ilmiö, joka toteuttaa kollektiivisiä koossapitävää tehtävää. Pidemmän päälle käy ilmeiseksi, että uskonnollisiksi voidaan näillä kriteereillä määritellä hyvinkin vaihtelevia sosiaalisia käytänteitä shoppailusta televisioituihin urheilukoitoksiin. Maffesolin keskeisenä pyrkimyksenä on vakuutella lukijoitaan yksilöllis-rationalistisen elämänsentien väistymisestä postmodernin uusheimoisuuden tieltä, jossa uudelleen lumoudutaan maailmasta, mutta eritoten muiden kanssa nautiskellen, ja muodoissa jotka ovat satunnaisia, hetkellisiä ja vaivattomasti kierrätettäviä (Maffesoli 1995, 88-94). Tämä ”uskonnollisuus” ei siten perusta integraatiosta kuin paikallisesti ja provisionaalisesti. Keskeistä Vattimon problematiikan kannalta on, että Maffesolin teoretisoi kommunikaation esteettisillä aspekteilla: esteettisen ja uskonnollisen voi sanoa käyvän yhteen, kun medioitunutta todellisuuttamme halkovissa

Kertauksena voidaan esittää, että *Verwindung* tai metafyyssisen ”Jumalan kuolema” tapahtuu siirryttäessä informaation käsittelyä korostavaan teknologiaan. *Ge-Stell*, todellisuuden haastaminen maailman-kuvaksi, mahdollistaa olemisen muistamisen, kun kuvat moninaistuvat sen saman ”logiikan” intensivoitumisen seurauksena, joka alunalkuaan oli aikaansaanut koko unohduksen. Emme varsinaisesti tee itse mitään – ainakaan emme saavuta jotain adekvaatimpaa teoreettista näkemystä – vaan meitä pyydetään ainoastaan hyväksymään ja läpielämään prosessi, johon olemme jo heitetyt. Tässä tapauksessa se merkitsee ”yhden todellisuuden eroosiota” ja sen ”normatiivisen pätevyuden heikkenemistä” moninaisten kielipelien eduksi. Ja kuten nihilistiseksi itseään tituleeraavalta teorialta odottaa sopii, tästä seurauksena syntyvän yhteiskunnallisen emansipaation katsotaan pikemminkin olevan tekemisissä ”sameuden” kuin läpinäkyvyyden kanssa. Jos puhe moninaisuudesta yhdistetään edellä *Verwindungin* yhteydessä esiteltyyn Vattimon käsitykseen menneisyyden lähetyksistä (*Ge-Schick*), on *Ge-Stellin* vapauttamat kielet tulkittava menneisyydestämme, tai ainakin matkamme varrelta pursuaviksi viesteiksi, joiden tunnistamisen on mahdollistanut taipaleen nykyinen vaihe. Kyseessä ei tarvitse olla ainoastaan omana aikanaan hegemonisessa asemassa olleiden kielten palaaminen näyttämölle, vaan lähetykset voivat koskea kieliä, joita ei koskaan aiemmin päästetty puhujankorokkeelle asti.

Yrittäen ilmaista asia vailla heideggerilaisia käsitteitä: Vattimon aikalaisdiagnoosi tahtoo suhtautua vakavasti siihen, että se mitä pidämme todellisuutenamme, on fragmentoituneiden kielten ja ”kuvien” mellastuskenttä. ”Vakavuus” tarkoittaa tässä sitä, että (i) pirstaloituminen moninaisuudeksi on aito muutosprosessi, joka tapahtuu vasta nyt, se ei ole iäisyyden paljastumistaan odotellut oikea asioiden tola; ja sitä että (ii) pirstaloitumiseen ei voi asennoitua elättelemällä unelmia uudesta tiukasta kielenkäytön universaaliteoriasta, joka osoittaisi kullekin fragmentaarille puheenparrelle sen ansaitseman paikkansa. Hermeneutiikka löytää itsensä tästä tilanteesta. Välttääkseen löperöitymisen sen olisi täsmennettävä suhdetta omiin artikuloitumisen olosuhteisiinsa, ja tehtävä tämä täsmennys sillä episteemisellä voimakkuusasteella, jonka nuo olosuhteet

informaatiopaketeissa merkityssisältöä keskeisempää ovat emootiot, joita ne pistävät vastaanottajansa jakamaan (mts., 106). Alakulttuurit pysyvät kasassa ainoastaan emotionaalis-esteettisesti jakamansa yhteisen standardin turvin, mutta tämä standardi ei velvoita niiden jäseniä viipymään hetken hurmaa pidempään. Samalla standardi artikuloituu ja on jaettavissa nimenomaan uusien kommunikaatioteknologioiden vaikutuksesta ja välityksellä. Tosin on huomautettava, että Maffesolin variantti korostaa tikahtumiseensa saakka uusheimojen hedonistista luonnetta, kun Vattimolle tärkeämmältä motiivilta ainakin eksplisiittisellä tasolla vaikuttaisi olevan moninaisuuden mahdollistama emansipaatio.

sallivat. Tämä jälkimmäinen haaste on aiheena seuraavassa luvussa. Siinä kysymme, minkälaisen tarinan oikeastaan voi kertoa maailman muuttumisesta tarinaksi.

4.3 *Tarina jota on kerrottava*

Lyotard lienee muotoillut kuuluisimman kiteytyksen postmodernista: hänelle se on totalisoiviin metakertomuksiin kohdistuvaa epäluottamusta, joka vapauttaa meidät vastaanottavaisiksi eroille ja sietämään yhteismitattomuutta (Lyotard 1985b, 7-9). Mutta lisäksi hän on eräässä artikkelissaan antanut ymmärtää, että aivan tietyt tapahtumat voidaan nähdä metakertomuksia kumoavassa roolissa: Auschwitz kumosi idealistisen historian-filosofian, sillä kaikki reaalin ei olekaan rationaalista; reaalisozialistisen koneen erinäiset yskähdykset kumosivat historiallisen materialismin, sillä puolue ja työläinen eivät käykään rinta rinnan; ranskalaisintellektuelleille aina niin keskeinen Pariisin toukokuu 1968 kumosi parlamentaarisen liberalismia, sillä demokratia ei olekaan kansalta kansalle jne. (Lyotard 1985a, 563). Vattimo pääseekin nyt kysymään, esittääkö Lyotard mainitseman tapahtumat historiallisina tosiseikkoina, joinakin jo lopullisesti ohitsemme kulkeutuneina, jotka meidän on siten hyväksyttävä niiden vallitsevuuden vuoksi (Vattimo 1986, 23-24). Vattimolle vaikuttaisikin siltä, että niin postmoderniksi tunnustautuvan Lyotardin kuin modernin projektia edelleen puolustavan Habermasin tarinoissa ”kieltäydytään tematisoimasta vakavasti tarinaa historian lopusta ja kaupitellaan sitä (kuten tekee Lyotard) tosiasiana, joka ei ole kertomisen kohteena, vaan johon meidän täytyy sopeutua, tai teoreettisesti merkityksellisenä asiana”⁷³ (EI 17/48) kuten Habermas vuorostaan tekee. Habermasin virheenä Vattimon kannalta on se, että tämä ei ylipäätään vakuutu ”heikentymisestä”, Lyotardin ongelmana puolestaan se, että tämä ei johdonmukaisesti huomioi sitä mikä muutoksessa muuttuu: kyky antaa selvitys jostain asiantilasta.

Oli tämä tulkinta reilua Lyotardia kohtaan tai ei, sen avulla Vattimo pääsee jälleen alleviivaamaan, että pelkkä tapahtuneen – tai tapahtuvan, mikäli ollaan uskollisia ”pitkien jäähyväisten” loputtomuudelle – toteaminen ei riitä: ”heikkous” josta on puhe, vaikuttaa myös tapaan tai muotoon puhua siitä. Ja näin siis kahdella tasolla: ensinnäkin, jotta emme olisi esittämässä ”nyt vihdoinkin!” lopullista kuvausta asioiden tolasta, on postme-

⁷³ ”Entrambe queste posizioni estreme rifiutano di tematizzare seriamente la storia della fine della storia, spacciandola, l’una – Lyotard – come un fatto che non è oggetto di racconto ma a cui ci dobbiamo adeguare; e l’altra – Habermas – come un incidente teoricamente irrilevante...” Vähämäen ja Kuntun suomennos.

tafyysisen ajattelun Vattimon näkökulmasta tunnustettava oma historiallisuutensa, sen on myönnettävä olevansa vain tietyn aikakauden ajattelua, oman nykyisyytensä tulkintaa; mutta toiseksi, vaikka toteaisimmekin Lyotardin tavoin, että nykyisyytemme läpikäy metakertomusten hajoamisen – tai Vattimon kielellä ilmaisten: olemisen ”heikkenemisen” – kaltaisen muutoksen, jota voitaisiin käyttää selittämään, miksi harrastamamme ajattelu edustaa vain tiettyä aikakautta, on kyseinen selityskin annettava episteemiseltä voimakkuusasteeltaan postmetafyysiselle ”inspiraatiolle” uskollisena. Toisin sanoen: vaikka myöntäisinkin olevani historiallisesti ehdollistunut, ”radikaalisti historiallinen totuus”, en voi esittää edes tätä ehdollistuneisuuttani ”vahvana” toteamuksena, vaan sekin on myönnettävä ainoastaan tietynlaiseksi tulkinnaksi.

Muutoksessa muuttuneen selvityskyvyn episteemisen voimakkuusasteen problematiikkaa Vattimo lähestyy erityisesti Nietzschen kautta. Kuten jo todettua, ”Jumalan kuolemaa” ei johdonmukaisesti voi ymmärtää tiedonannoksi ”Jumalan” olemattomuudesta. Se ei siis ole tosiseikka, joka vaatisi ajattelua sopeutumaan ”annettuun”, ja joka siten säilyttäisi ”Jumalan” uskona ”annetun” velvoittavaan voimaan. Vattimon mukaan emme ”Jumalan kuoleman” yhteydessä laisinkaan puhu tosiseikasta, vaan tarinasta, historiaan sijoittuvasta kokemuksesta, joka tulkitaan tietyllä tavoin (EI 30/; FM /176; IN 67/85; OI 131/106; Vattimo 2005, 186; 2007, 408-409). ”Jumalan kuoleman” pitää itsekin olla kertomisen kohteena – toisin kuin Lyotardilla. Tätä voidaan täsmentää ottamalla tarkasteluun ”tosi maailman muuttuminen tarinaksi”, joka Vattimon Nietzsche-luennassa on rinnasteinen ”Jumalan kuolemalle”. Jotta maailmasta tarinana ei tulisi uutta ”tosi maailmaa”, jossa substantiaalisien ja aksidientaalisten kategorioiden yksinkertaisesti vain on keikautettu pääläelleen, on tarinaksi muuttumisen tarina kerrottava; maailma tarinana voi olla itsekin vain tarina (EI 31-32/; OI 11/7; Vattimo 1986, 28). Muutosprosessista on annettava selonteko – muutenhan meidän olisi pääteltävä, että mitään muutosta ei ole tapahtunut, ja oleminen olisi edelleen stabiili rakenne – ja toiseksi, että kyseinen selonteko on luonteeltaan sellainen, että siihen pätevät kaikki ne ”heikkoudet” jotka löydämme muutosprosessin aikaansaamasta tilanteestakin.

Jos ”annettuun” vetoaminen määritellään edelleen metafyysiseksi proseduuriksi, käy ilmeiseksi, että

argumentit, joita hermeneutiikka tarjoaa oman moderniteettitulkituksensa tueksi, ovat tietoisia omasta luonteestaan ’vain’ tulkintoina; ei siksi että uskoisivat ulkopuolellaan hämmöttävään todellisuuteen, joka voitaisiin lukea toisellakin tavalla; vaan siksi että ne myöntävät olevansa kyvyttömiä vetoamaan oman pätevyytensä puitteissa mihinkään

välittömään objektiiviseen evidenssiin: niiden arvo piilee kyvyssä avata koherentti ja jaettavissa oleva näkövinkkeli, samalla kun odottelemme muiden tarjoavan varteenotettavampaa vaihtoehtoa.⁷⁴ (OI 15-16/11.)

Esitetty tarina on tietoisesti provisionaalinen, se myöntää, että muut saavat tulla kertomaan asiat paremmin. Nietzsche esittääkin eräässä eittämättä monille erilaisille merkityksellistyksille avoimessa kohdassa, että hänen tulkintaa koskevan filosofiansa status itsekin tulkintana ei häiritse häntä (Nietzsche 1984, 26, § 22). Vattimo lukee tätä kannanottoa siten, että nietzscheläisen filosofian on tiedostettava esittävänsä ainoastaan tulkintoja (AD 70, 92; EI /33; IN 97/124-125). Näin se on johdonmukaista postmetafyysisenä teoriana, mutta jotta se voisi argumentoida oman pätevyytensä puolesta, on sen kuitenkin viitattava edes johonkin. Tämä jokin on nykyisyys, jolle teoria pyrkii takaamaan mielekkyyden. Hermeneutiikan tarjoama ”todistus” omasta varteenotettavuudestaan on kädenojennus kokemuksille, joita meillä on aikalaisuudestamme. Vattimo nostaa näistä oleellisimmaksi vahvojen rakenteiden hajoamisen, joka ilmenee erityisesti kommunikaatioyhteiskunnan informaatiotulvassa. Koska muita viitepisteitä ei metafysiikan turmeltumisen jälkeen enää ole, voimme korkeintaan esittää historiallisen narratiivin, joka pyrkii vakuuttelemaan, mutta joka ei kuvittele olevansa tosiasiallinen kuvaus historian liikkeestä. (EI /33; FM /176-177; OI 13/9.)

Hermeneutiikka puolustaa varteenotettavuuttaan historialla, jonka tulosta se itse on. Se itse esittäytyy vastauksena viestiin, jonka ”Jumalan kuolema” ja ”tosi maailman” muuttuminen tarinaksi nimeävät. Vattimo väittääkin, että ”hermeneutiikan totuutta ei vaikuta olevan mahdollista ’todistaa’ esittämättä sitä vastauksena olemisen historiaan, joka on tulkittu nihilismin tapahtumisena”, toisin sanoen ajattelematta hermeneutiikkaa ”lopputulemana sellaisesta historiasta, jonka emme arvele olevan kerrottavissa (tulkittavissa) mitenkään muuten kuin nihilistisin termein, jotka löydämme ensi kertaa Nietzscheltä”⁷⁵ (OI 11-12/8). Tämä tarkoittaa: kokemusta ”heikentymisestä” ei voi tehdä mielekkääksi kuin ainoastaan kertomalla tarinan, ja eritoten tarinan, jonka on fokusoiduttava ”heikentymiseen” reaalisenä muutosprosessina. ”Nihilismin tapahtuminen” tai

⁷⁴ ”...gli argomenti che l’ermeneutica offre per sostenere la propria interpretazione della modernità sono consapevoli di essere ’solo’ interpretazioni; non perché credano di lasciare fuori di sé una realtà vera che potrebbe essere letta in modo diverso; bensì perché ammettono di non potersi appellare, per la propria validità, a nessuna evidenza oggettiva immediata: il loro valore sta nella capacità di dar luogo a un quadro coerente e condivisibile, in attesa che altri proponano un quadro alternativo più accettabile.”

⁷⁵ ”...non sembra possibile ’provare’ la verità dell’ermeneutica se non presentandola come risposta a una storia dell’essere interpretata come accadere del nichilismo.” ”...come conclusione di una storia che non riteniamo di poter raccontare (interpretare) se non nei termini nichilisti che troviamo per la prima volta in Nietzsche.”

”todellisuusperiaatteen eroosio” ovat tapahtumia, jotka ”todella” ovat tapahtuneet – niissä ei ole kyse aina-jo hajonneen maailman viimekätisen luonteen paljastumisesta eikä näennäisistä muutoksista kaiken pysyessä edelleen samana – mutta tätä ”todella” ei voi ”todistaa”, se voidaan ainoastaan esittää mahdollisimman vakuuttavana tarinana, jonka joku jossain määrin kiehtovampi tarina saattaa korvata jo huomenna. Nihilistinen hermeneutiikka esittää olevansa metafysiikan *Verwindungin* aikakauden lapsi, mutta sen ajoittuminen tähän läpituken kommunikaation maailmaankin on omalta osaltaan tulkinta, ei objektiivinen tiedonanto.

Vattimo kuvailee hermeneutiikan omaa tulkinnallista asemaa ajoittain ehkä turhankin heroisesti: kun omien väitteiden tarinaluonne myönnetään, ja kun hyväksytään, että omat argumentit voivat tähyillä vain provisionaalista vakuuttavuutta, saa lukija kuulla seurauksena olevan omien tulkinnallisten kannanottojen muuttumisen ”vaaralliseksi” (CC 39-40/43) ja ”vastuullisuutta” edellyttäväksi (NE 39; OI 15/11). Jäämättä syvällisemmin pohtimaan, josko Vattimo tarkoittaa metafysisiksi katsomiensa esitysten sitten olevan ”vastuuttomia”, on hyvä huomata, että nihilistisin termein tulkittua historiaa on kerrottava aina uudestaan ja uudestaan, sillä muussa tapauksessa se olisi vaarassa jäähmettyä tapahtumaksi, joka on jo kulkeutunut ohitsemme (Vattimo 1986, 28). ”Pitkät jäähyväiset” ovat päättymätön prosessi, ja tämä päättymättömyys manifestoituu myös keinoissa, joilla sitä kuvataan. Vakuuttavuus ei voi syntyä jonkun ”tyhjentävän” todistuksen avulla, vaan pikemminkin narratiivisesti, jolloin mahdollista vakuuttavuutta efektinä ei voi ajatella irrallaan siitä spesifistä toiminnasta, jossa tuota efektiä tuotetaan. Jos hermeneutiikalle tällä tavoin on asetettu vaade perustella itsensä oman historiansa – tai nykyisyyden historian, jonka ilmentymä se on – avulla, ja jos kyseinen historia on ”heikentymisen” vuoksi väistämättä toistavaa, tulee ymmärrettäväksi myös eräs Vattimon filosofiselle tuotannolle ominainen piirre: vähemmän hyväntahtoinen tulkitsija voisi nähdä hänen kirjoitustensa motiivit epäilyttävinä, kun markkinoille syydetään teoksia, joiden ydinajatuksukset poikkeavat hyvin vähän jos ollenkaan toisistaan – käsitteet kuten *Verwindung*, *Ge-Stell*, *Andenken* ja ”Jumalan kuolema” seikkailevat suurimmassa osassa Vattimon tuotantoa varsin samankaltaisissa ympyröissä – ja suopeampikin lukija joutunee myöntämään, että Vattimo kunnostautuu pikemminkin yhden suuren ajatuskerän aukipyörittelijänä kuin monen erillisen idean lanseeraajana.⁷⁶ Mutta: jos hermeneutiikan kerran on oikeutettava itsensä kerta kerran jälkeen oman historiansa narraatiolla, niin mitäpä muutakaan Vattimon voi

⁷⁶ Isaiah Berlinin (2004, 9-10) termein: pikemminkin siili kuin kettu.

sanoa olevan tekemässä marssittaessaan edellisistä teoksistaan tuttuja käsitteitä jälleen kerran silmillemme. Hän nimenomaan kertoo olemisen hajoamisen historiaa, sillä sen vakuuttavuus on tuotettava aina uudestaan ja uudestaan. Metateoreettisen valinnan nihilistisen hermeneutiikan puolesta oikeuttava historia on tarina, jota on kerrottava. Kerta toisensa jälkeen.

Gadamer on useassa yhteydessä korostanut hermeneutiikan ja retoriikan likeisyyttä: kummallekin keskiössä ovat vakuuttavat, ehkäpä jopa ”itsestäänselvät” väittämät, enthymeemit, jotka kuitenkin eivät ole loogisesti sitovia, tai joita ei voi pitävästi todistaa (Gadamer 1976, 24-25; 1981, 119; 1989, 479; Gadamer & Grondin 2006, 89-90). Kukaan ei varmaankaan ole kieltämässä niiden painoarvoa jokapäiväisessä rupattelussa, mutta niiden nostaminen filosofisen esityksen askelmerkeiksi jakaa epäilemättä mielipiteitä. Vattimon ”heikolle ajattelulle” retorinen vakuuttavuus on kuitenkin ainoa keino säilyttää johdonmukaisuus, sillä ”tyhjentäviin” kannanottoihin päätyminen uusintaisi metafysiikan vaimentavaa asennetta keskustelukumppaneihin. Nihilistinen hermeneutiikka osallistuu neuvotteluun, suostuttelevaan retoriikkaan (NE 64-67; Vattimo 1990, 36, 86), jossa ”mielipiteitä tuodaan julki tiedostaen, että samaan asiaan on olemassa paljon muitakin näkemyksestämme eroavia mielipiteitä” ja jossa siten ”emme koskaan tosissaan ajattele, että kyseessä olisi viimeinen sana”⁷⁷ (Vattimo 1990, 19). Kun eettisen orientaation jäsentäväksi figuuriksi on valittu suvaitsevainen keskustelullisuus, on ilmeistä, että avoin neuvottelu tai vakuuttelu, jossa sitoudutaan jatkuvasti tarkentamaan omaa kantaa ja ottamaan huomioon muiden mahdollisesti poikkeavat lähtökohdat, on prefereoitavampi asenne kuin lattian pyyhkiminen toisen argumenteilla. Mutta johan tämän julkilauseminenkin on itsessään melkoinen retorinen operaatio, sillä ei ole aivan selvää, kuinka vähemmän retorinen tai tunnollisemmin omat totuusehtonsa eksplikoiva argumentti olisi millään tavoin suvaitsemattomampi. Itse asiassa edes metafysiikan ”tyhjentävän” asennoitumisen väkivaltaisuus ei ole mikään kiistaton ”annettuus”, vaan sekin on osoitettavissa korkeintaan vakuuttelevana tulkintana (OI 41/31). Vaikka Vattimo korostaakin filosofiansa eettistä inspiraatiota, niin sekään ei ole varma lähtökohta, vaan edellyttää tietynlaisten kokemusten suodattamista postmetafyysisen aikalaisdiagnoosin kerta kerran jälkeen uudelleen pystyttämän tarinankerronnallisen kehikon läpi.

Klassisena voi pitää unta, jossa toistuvasti uneksitaan herääminen, mutta jossa ei koskaan todella olla valveilla. Jos metafyyksiseksi proseduuriksi edellä määriteltyä kriittistä

⁷⁷ ”...professare un’opinione sapendo che ci sono molte altre opinioni differenti dalla nostra riguardo alla stessa questione”...”non pensiamo mai davvero che sia l’ultima parola.”

ylittämistä (*Überwindung*) voi ajatella tällaisena unennäköinä – onhan jokainen luuloteltu ylitys aina uuden ”vahvan” perustan pystyttämistä – niin millaista somnista toimitusta edustaisi postmetafyysinen *Verwindung*? Vastaukseksi Vattimo tarjoaa Nietzscheä (1972, 66, § 54) vapaamuotoisesti lainattua kehotusta jatkaa uneksumista tiedostaen kuitenkin samalla uneksuvansa (AD 128; EI 84/; IN 61/76; ST 18/20, 58/50). Se tietenkin kärjistää *Verwindungin* sisältyvää ajatusta menneen lähetyksistä ainoana käteemme jäävänä sisältönä: uneksumista on jatkettava; mutta samalla terävöityy sen turmeleva aspekti: onhan uneksumisemme tiedostettua. Vaan voipa kehotusta lukea myös avaimena narratiivisen argumentaation oikeuttamiseen: uneksuminen on tarinankerrontaa, ja nihilistinen hermeneutiikka tekee sitä tietoisena provisionaalisuudestaan.

Yhteenvetona: Koska ”heikentyminen” otetaan vakavasti, ei siihen johtavaa prosessiakaan voida enää kertoa ”vahvoin” äänenpainoin. Muutos ei ole ”annettu”, johon meidän olisi vain sopeuduttava, vaan se itse on ”heikon” vakuuttelun ja kertomisen kohteena. Olemisen historia on samalla lailla itsekin tulkinta, ja pyrkii lähinnä tekemään nykyisyyden kokemisen mielekkääksi. Tässä merkityksessä voidaan ajatella, että Vattimon teoriassa historianfilosofia romahtaa aikalaisdiagnoosiin: historia ei esittäydy reaalisenä liikkeenä, vaan tietoisena provisionaalisena taustatarinana, jonka avulla aikalaisuuttamme luonnehtivaksi väitetty ”heikentyminen” on ymmärrettävissä. Ja tässä saavutaan nihilistiselle hermeneutiikalle ominaiseen ”annettuuteen”. Kuten edellä on esitetty, Vattimo ei kykene kiertämään sitä oletustaan, että nykyisyys on tietynlainen totaliteetti, joka ensinnäkin on tematisoitavissa koherentisti (vaikkakin aina provisionaalisesti), ja joka toiseksi jossain määrin vaatii meiltä itsensä käsittämistä mielekkääksi kokonaisuudeksi. Aikalaiskokemustemme niputtaminen yhtenäiseksi tarinaksi on ”annettu”, jota Vattimon filosofia ei enää kykene perustelemaan. Mutta se ei häntä ehkä haittaakaan: voimmehan ajatella, että samoin kuin metafysiikan väkivaltaisuus on ”todistettavissa” ainoastaan kerta kerralta muotonsa ottavassa narraatiossa, niin samoin aikalaisdiagnoosin tarvekin aktualisoituu vasta tullessaan kerrotuksi.

Näin nihilistinen hermeneutiikka perustelee itseään kertomalla omaa historiaansa, kertaamalla omaa syntyään. Sen on perusteltava itseään nimenomaan siten. Se ei voisikaan perustella itseään mitenkään muuten. Ja voimme uskaltautua kysymään, kykeneekö se ylipäättään tekemään mitään muuta kuin tuottamaan aina uudestaan tämän saman tarinan.

4.4 Eettiset johtolangat

Vattimo on julistanut, että heideggerilainen ”kumous” metafysiikkaa vastaan on pikemminkin eettis-poliittisesti kuin teoreettisesti inspiroitunutta. Lisäksi hän on ollut vaatimassa löperön hermeneutiikan merkityksen täsmentämistä johdonmukaisuusvaateen lisäksi myös emansipatorisista syistä. Ja todettu relativistisen moninaisuuden metafysiikkankin ongelma on erityisesti se, että se tuppaa jättämään meidät eettisesti passivoivaan asemaan, tai kuten Paolo Flores D’Arcaisia (2007, 254) myötäillen Vattimoa voitaisiin tulkita: relativistinen metafysiikka päätyisi esittämään metafysisin äänenpainoin, että relativismi on hyväksyttävä lopullisuutena myös etiikassa. Kuten ymmärrän Vattimon Lyotard-kritiikkiä: jos esittäisimme metakertomusten lopun uutena metakertomuksena – mistä Lyotardia tunnetusti on arvosteltu – hukkaisimme kaikki kriteerit valinnoillemme, sillä vain jokin metakertomus voi taata legitimaation valintojen tekemiselle; mutta koska Lyotard kertoo metakertomuksen voimakkuudella, että metakertomukset ovat loppuneet, vaatii hän meitä yksinkertaisesti vain sopeutumaan kriteerittömyyteen (EI 15/45; Vattimo 1986, 21, 29). Vattimon näkökulmasta tämä olisi eettistä relativismia tai ”anarkiaa”, jossa yhden ohjaavan *arkhēn* puuttumisesta vedetään johtopäätökset, ettei mitään ohjeita ole, ja siten nostetaan kädet ylös vahvimpia suosivan ”vallantahdon pelin” edessä.

Miten tätä lupautta oman filosofian tarjoamista eettisistä johtolangoista sitten pitäisi lähteä lunastamaan? Varsinkin teoksessaan *Läpinäkyvä yhteiskunta* Vattimo vastaa kertomalla tarinaa, jonka mukaan moniäänisessä kommunikaatioyhteiskunnassa ilmaantuu vapauden ihanne, joka pohjautuu oskillaatiolle ja moninaisuudelle, kodittomuudelle, joka päästää erot tai ”paikallismurteet” vapaiksi (i) antamalla niille puheoikeuden, kun maailma pirstoutuu lukuisiksi kuviksi, ja (ii) saattamalla kunkin huomaamaan, ettei oma murre ole ainoa kieli, vaan vain yksi murre muiden joukossa (ST 15-19/18-21). Eri yhteisöjen moninaisuus itsessään luo normatiivisen johtolangan, vetoimuksen niiden moninaisuuden puolesta (ST 94-95/79). Tätä epävarmuuden sietokykyä ja moninaisuuden arvon tiedostamista voisi kutsua ”postmodernin sivilisoivaksi vaikutukseksi”⁷⁸: nihilismi kaikesta ensikokemalta ahdistavasta pirstaleisuudestaan huolimatta lupaa yhteiskunnallista emansipaatiota todellisuuden keventymisen muodossa. Koska Vattimo on kuvannut

⁷⁸ Ilmaus on poimittu Ian Angusilta (1994), joka tosin käyttää sitä hieman eri merkityksessä ja yhteydessä. On huomattava, että tässä ilmausta käytetään Marx-pastissina: kuten kaikesta huolimatta ”kapitalismikin sivilisoi” tarpeiden järjestelmän kehittäessä meille rikkaan yksilöllisyyden hienojakoistamalla halujamme (ks. Marx 1986, 256), niin kaikesta epävarmuudesta huolimatta postmodernikin koului eettisiä potentiaalejamme.

metafysiikan ”vahvoja” perustoja vaimentavan väkivaltaisiksi, ei ole ihme, että hänen filosofiassaan keventymisen läpikäyneelle poliittiselle ”vasemmistolle” – johon Vattimo selvästi kokee samaistuvansa – ehdotetaan sanomaksi väkivallan vähentämistä ”oikeiston” kilpailuretorikan edessä hampaattomaksi jäävän ja ihmisen essentialisoivan tasa-arvon sijaan (EI 127/, /38-39; NE 150-151). Oikeiston ja vasemmiston välinen rajanmäärittely on kovin hankalaa näinä elämänpolitiikan aikoina, kuten Vattimo itsekin myöntää (NE 102-104, 116), mutta ainakin hänen voi todeta itse nostavan yhdeksi filosofiansa kriteeriksi kykeneväisyyden eettis-poliittisten kannanottojen tekemiseen.

Vattimon keventymistä ja suvaitsevaisuutta vaativiin painotuksiin vaikuttanee harmistus, joka Italian voimakkaammin uskonnollisessa kulttuurissa elävälle yksilölle on ymmärrettävämpi kokemus kuin pohjoismaisessa ilmapiirissä kasvaneelle, mutta se mitä hän teoriallaan tahtoo sanoa, on selkeää: lukijalle tyrkytetään aikalaisdiagnoosia, jossa välkehtii monikulttuurisen identiteettipolitiikan lupaus, kunhan maltamme olla vaipumatta vanhan hyvän yhtenäismaailman kaipuuseen. Ongelmana vain on, että tähän mennessä teoksen *Läpinäkyvä yhteiskunta* pohjalta esiteltyjen kannanottojen perusteella Vattimo ei kontrastoidu kritisoiomaansa moninaisuuden metafysiikkaan: kyllähän Lyotardinkin on todettu lupaavan meille vastaanottavaisuutta eroja kohtaan ja yhteismitattomuuden sietokykyä, mutta jos tämän paradoksi metakertomusten loppua koskevasta metakertomuksesta on Vattimon näkökulmasta haitallinen ennen kaikkea eettisessä mielessä, ei hän itsekään voi tyytyä julistamaan, että pelkkä erojen ja moninaisuuden tunnistaminen olisi riittävä ehto postmetafyysiselle etiikalle. Tarkoitan, että Vattimoa lukiessa ei pidä jäädä asteelle, jossa hänet yksinkertaisesti nähtäisiin esittämässä, kuinka moninaisuus ”nyt vihdoin!” tunnistetaan ja kuinka sen arvo sitten on tunnustettava siitä silkasta seikasta johtuen, että se on. Jos Vattimo ajattelisi näin, jäisi hän omien kriteeriensä perusteella edelleen eettisesti passivoivaan kantaan, jolla ei ole mitään sanottavaa niille, jotka syystä tai toisesta sattuvat kieltäytymään tunnistamasta omaa murrettaan vain yhtenä muiden joukossa: moninaisuuden silkkä toteaminen, kuten tapahtuisi esimerkiksi esitettäessä maailma ”tulkintojen konfliktina”, ”vallantahdon pelinä” tai ”eron leikkinä” on vielä merkittävyydeltään löperöä hermeneutiikkaa, joka on vaipunut itsetyytyväisyyteen saavuttamansa *koinē*-aseman johdosta. Se ei kykene tekemään eroa niiden eri perspektiivien välillä, joista osa on rauhantahtoisia, osa väkivaltaisia.⁷⁹

⁷⁹ Tämä tekee nähdäkseni myös Tontin (2002, 75, 208-209) Vattimo-tulkinnasta liian yksinkertaistavan: Tontti esittää Vattimon ajattelevan, että koska maailma on vain ”tulkintojen konfliktia” eikä mitään muuta, ainoa osviitta voi täten olla suvaitsevainen asenne muita tulkintoja kohtaan. Mutta vaikka suvaitsevaisuus

Niinpä eettisiä johtolankoja löytääkseen onkin palattava ajattelumme radikaalia historiallisuutta painottaviin vivahteisiin Vattimon filosofiassa. Ennen kaikkea on syytä panna merkille, että kun Lyotard hänen mukaansa kertoo metakertomuksen metakertomusten lopusta, niin Vattimonhan on edellä todettu pikemminkin tarjoavan metakertomuksen metakertomusten hajoamisesta: siinä korostuu *Verwindungin* jatkuvuus-aspekti. Moninaisuus tapahtuu vasta nyt, ja samalla se heittää silmillemme koko menneisyytemme. Tätä menneen välittymistä meille avoimesti vasta omassa epookissamme meidän on ajateltava

välttääksemme ties monennenko metafyyssisen väärinkäsityksen, joka on nähtävissä kaikissa silkan relativistisissa hermeneutiikan versioissa, jotka olettavat hermeneutiikan pelkäksi perspektiivien redusoitumattoman moninaisuuden filosofiaksi. Mutta heideggerilaisessa hermeneutiikassapa perspektiivien moninaisuuden avaakin sellaiselle *Daseinille* konstitutiivinen kuolevaisuus, joka löytää itsensä aina-jo heitettyä johonkin projektiin, kieleen tai kulttuuriin, jonka se *perii*. Ja mikä tärkeintä, perspektiivien, kulttuuristen universumien, maailman kokemisen mahdollistavien apriorien moninaisuutta koskeva tietoisuuskin on *perintöä*.⁸⁰ (OI 114-115/91.)

Perspektiivien ja kielipelien moninaisuus on seurausta olemisen historiasta. Kun metafysiikka kulminoituu *Ge-Stellissä* ja läpikäy *Verwindunginsa*, etemme ryöpsähtää ”kuvien” ja historiallisten lähetysten tulva: olemme nykyisyydessämme heitettyjä tähän tulvaan, mutta se on kaikki mitä meillä on. Tulva koostuu menneestä peritystä kimpusta lähetysistä, jotka ovat juoksettuneet asettuessaan rinnakkain. Ne ovat kuolevaisia, katoavaisia, kontingentteja muotoja, mutta siltikin menneellä on väliä, koska historiallisesti välittyneet muodot koostavat jäännöksettömästi sen maailman, jonka koemme asunnoksemme. Niinpä

kun ymmärrämme, että mitkään arvojen järjestelmät eivät ole muuta kuin inhimillisiä, liian inhimillisiä rakennelmia, niin mitä me voimme enää tehdä? Hävitämmekö ne valheellisina ja virheellisinä? Ei, pidämme niitä vielä rakkaampina, koska ne ovat kaikki, mitä meillä on käytettävissämme maailmassa. Ne ovat kokemuksemme ainoa tiivistymä, sen runsaus ja rikkaus, ne ovat ainoa ”oleminen”.⁸¹ (EI 23/56.)

muodostaakin sen, mitä Vattimo haluaa sanoa, ei hänelle voi omien moninaisuuden metafysiikkaa koskevien kriittisten kommenttiensa valossa riittää pelkkä toteaminen tyyliin: ”maailma *on*...”

⁸⁰ ”...per sfuggire a un ennesimo possibile equivoco metafisico, che è visibile in tutte le versioni dell’ermeneutica come puro relativismo; versioni che assumono l’ermeneutica come una pura filosofia della molteplicità irriducibile delle prospettive. Ora, la molteplicità delle prospettive è aperta, nell’ermeneutica heideggeriana, dalla costitutiva mortalità dell’esserci; il quale si trova già-sempre gettato in un progetto, in una lingua, in una cultura, che *eredita*. Anche e anzitutto la consapevolezza della molteplicità delle prospettive, degli universi culturali, degli a priori che rendono possibile l’esperienza del mondo, è *eredità*.”

⁸¹ ”...una volta che scopriamo che tutti i sistemi di valori non sono altro che produzioni umane troppo umane, che cosa ci resta da fare? Li liquidiamo come menzogne ed errori? No, li teniamo ancora più cari,

Kyse on suhtautumistavasta, jota Vattimon mukaan

voimme kutsua myös sanalla *pietas*, ei niinkään vanhassa latinankielisessä merkityksessä, jossa sen kohteena olivat perhearvot, vaan siinä modernissa merkityksessä, joka sanalla *pietas* on, siis omistautumisena ja huomion antamisena sille, jonka arvo on kuitenkin rajallinen, ja joka ansaitsee huomiota, koska tämä arvo on rajallisuudestaan huolimatta ainoa, jonka tunnemme. *Pietas* on rakkautta elävään ja sen jälkiin – sekä niihin, joita se jättää että niihin, joita se kuljettaa mukanaan menneisyydestään.⁸² (EI 20/51.)

Eräissä 80-luvun teksteissään Vattimo jopa korottaa *pietaksen* ”heikon ajattelunsa” kolmanneksi avainkäsitteeksi *Verwindungin* ja *Andenkenin* rinnalle (Vattimo 1983, 22; 1986, 30). Perityllä on arvoa siitä syystä, ettei meillä ole muutakaan. Mutta koska kyse on ”heikentyneestä” ja avoimesta peritystä, emme suhtaudu siihen ”annettuna” auktoriteettina. Koska emme kuitenkaan voi heittää lähetyksiä suin päin menemään, muuttuu suhteemme keventymisen myötä helläksi: katoavaista ja haurasta mennyttä on varjeltava, tulkittava varoen. (Ks. esim. FM 184/175-176; Vattimo & Rovatti 1983, 11; Vattimo 1983, 22-25; 1986, 27-30.)

Käsitän Vattimon ajatuksenjuoksun seuraavasti: jos metafysisesti julistaisimme maailman olevan moninaisten ”tulkintojen konfliktia”, emme löytäisi mitään syytä vieroksua tulkintaa, joka väkivaltaisuuksellaan jyrää keskustelukumppaninsa. Jos sen sijaan esitämme tulkintojen moninaisuuden tulkinnaksi, joka on ehdollistunut historiaan, siis vastaus muille tulkinnoille, perintöämme, on meidän syytä ottaa nämä muut tulkinnat suvaitsevaisesti huomioon, koska ne ovat jossain määrin konstitutiivisia asemallemme. ”Tulkintojen konflikti” on vastaus historiallisiin lähetyksiin ja muihin viesteihin, se ei olisi mahdollinen ilman niitä, joten sen on omaksuttava ymmärtäväinen asenne niitä kohtaan. Tässä ilmenee hermeneuttisesti orientoituvan filosofian ero muihin postmetafyysisiin kumppaneihinsa: historia on varmastikin kontingenttien muotojen tulemistä ja menemistä, mutta nuo muodot ovat perintönään silti jäsentäneet maailmamme sellaiseksi kuin se tänään sattuu olemaan, joten niihin ei ole tarpeenmukaista suhtautua ”anarkistisesti”, jossei myöskään kumartaen. Näin Vattimo paljastaa oman ajattelunsa ”konservatiiviset” piirteet – tosin siinä merkityksessä, joka edellä suotiin myös Gadamerille.

perché sono tutto ciò di cui disponiamo al mondo, sono la sola densità, spessore, ricchezza, della nostra esperienza, sono il solo ‘essere’.” Vähämäen ja Kuntun suomennosta muutettu hieman.

⁸² ”Si tratta di un atteggiamento che possiamo anche chiamare di *pietas*, non tanto nel significato latino dove aveva per oggetto i valori della famiglia, ma nel senso moderno di pietà come attenzione devota per ciò che, tuttavia, ha solo un valore limitato; e che merita attenzione perché questo valore, pur limitato, è l’unico che conosciamo: *pietas* è l’amore per il vivente e le sue tracce – quelle che egli lascia e quelle che porta in quanto le riceve dal passato.” Vähämäen ja Kuntun suomennos.

5 HENKI JA KIRJAIN

5.1 *Metafysiikan loukkuja*

On ymmärrettävää, että Vattimosta muodostuu epämääräisen postmodernin karnevalistin vaikutelma. Vaikka hänen tuotantonsa painopisteen voikin väittää sijaitsevan erojen vapautumisen ja todellisuuden keventymisen juhlistamisessa, katson siinä olevan filosofisesti mielenkiintoista sanottavaa myös sen jälkeen kun 80-luvun postmodernista moninaisuustulvasta on toivuttu: ”toipumisella” sekä siinä merkityksessä, joka erojen tunnustamisen muuttumisella itseoikeutetuksi poliittiseksi lähtökohdaksi on, että merkityksessä, joka kehkeytyy kärkkäimpien modernia rationalismia vastaan suunnattujen hyökkäysten vaimenemisesta. Tätä sanottavaa olen lähestynyt itseviittaavuuden kautta. Nihilistinen hermeneutiikka ei ammennu tyhjiin pelkällä julistuksella erojen vapauttamisen puolesta, vaan kuten olen esittänyt, se on ennenkaikkea itseviittaavaa teoriaa useamman toisiinsa palautumattoman teorian yhtäaikaisesta olemassaolosta. Tämä itseviittaava suhde on tarkoitettu tekemään kääntymisestä sen puoleen varteenotettavampaa kuin pelkän makuasian, sanalla sanoen – tilanteessa, jossa ”vahvoja” perusteita millekään valinnalle on vaikea keksiä – rationaalista.

Vattimo lähtee liikkeelle tietoisuudesta, että kieliä ja teoreettisia viitekehyksiä on useita. Aikalaisdiagnoosin eli foucault’laisittain nykyisyyden ontologian tehtävänä on sitten nostaa tämä moninaisuustietoisuus teoreettisen relevanssin tasolle. Vattimon käsissä se merkitsee, ettemme ensinnäkään voi tavoitella yhtä metakieltä, johon muut olisivat käännettävissä, sillä meidän on otettava vakavasti ”heikkous” johon moninaisuus meitä kutsuu, ja ettemme toiseksi voi jättää huomioimatta ”heikentymistä” prosessina, jossain määrin reaalisenä muutoksena, jossa moninaisuus tapahtuu vasta meille, sillä muutenhan olisimme paljastamassa lopullista totuutta moninaisuudesta, jota maailma on aina ollut, ja joka meille onnekkaille ”nyt vihdoinkin!” on suvainnut valjeta. Mutta vaikka metakieli olisikin torjuttu ”heikkoutta” kohtaan tunnetun kunnioituksen nimissä, niin joitain argumentteja oman kannan puolesta pitäisi kuitenkin pystyä tarjoamaan. Erialaisten teoreettisten kielten moninaisuudessa vaikuttaisi varteenotettavalta suosia sellaista pelaajaa, joka pystyy ottamaan kantaa siihen, miten pelikenttä on rakentunut juuri sellaiseksi kuin mistä se kilpakumppaneineen itsensä löytää. Mutta koska kyse on

”heikosta” tai postmetafyysisestä filosofiasta, jonka on myönnettävä olevansa vain eräs ”spatiaalinen” tulkinta, ei tarjottu historiallinen narraatio voi kohottaa itseään varmaan asemaan. Se on tietoisesti tarina, ja siksi se on aktualisoitava kerta toisensa jälkeen.

Raskas heideggerilainen käsitteistö on Vattimon itselleen valitsema tapa kertoa historiallista tarinaansa. *Verwindung* ja *Ge-Stell* yrittävät alleviivata sitä, ettei oma teoria ole ”paremmin tietämistä”, vaan tapahtuma olemisen historiassa, sillä muuten ”heikentymiselle” ei tehtäisi riittävästi oikeutta. Heideggerin käsitteet ovat abstrakteja, mutta tulkitsemalla teknologiaa informatiikan mallin kautta Vattimo saa ohjattua niitä lähemmäs arkielämäämme. Näin metafysiikan kulminoitumisen ja turmeltumisen kaksoisliike vastaanottaa konkreettisia piirteitä, kun kommunikaatioyhteiskunta, jossa sujuvamman ja läpitunkevamman informaation käsittelyn piti varmistella todellisuuden entistä totaalisempaa haltuunottoa, osoittaakin merkkejä saastumisesta ja sameudesta. Nihiloituminen tai ”heikentyminen” on sisäinen kommunikaation tai metafysiikan periaatteille, se on seurausta sen omasta ”logiikasta”.

”Heikentymisen” sisäinen suhde sitä edeltävään ”logiikkaan” on olennaista Vattimon projektille, sillä sen avulla hän yrittää ujuttaa mukaan eettisiä sävytyksiä. Koska kokemamme ”heikentyminen” on seurausta aiemmasta ”vahvasta” perinteestämme, ja koska se seurauksena käteemme kuitenkin jää vain tämä perinne lähetyksineen, vaikkakin nyt keventyneenä ja juoksettuneena, emme voi yhtäältä tavoitella jotakin uutta ja ulkoista perustaa, jonka varaan rakentaa etiikkamme, emmekä toisaalta täysin hylätä vanhojakaan arvojen järjestelmiä. Asenteemme niihin täytyy olla *pietas*, varjeleva keskustelullisuus. Samalla piirtyy esiin Vattimon hermeneutiikan melankolinen sävy: olemme suuren kulttuurin – länsimaisen metafysiikan – perillisiä, mutta joudumme kokoamaan perintömme ajopuista ja riekaleista, rantaan ajautuneista voitonmerkkien jäljistä, minkä vuoksi arkkimme ”ei enää” kykene kantamaan meitä uudelle mantereelle. Voimme ainoastaan keskittyä jättämään ”pitkiä jäähyväisiä” sille mikä kerran oli. Ja tällä tavoin emme Vattimon mielestä myöskään antaudu voimakkaita suosivaan vallantahdon peliin, sillä *pietaksen* armeliaisuuden kerrotaan laajenevan koskemaan suhtautumistamme kaikkeen kuolevaiseen, siis historian armoille heitettyyn. Ja koska nyt elämme olemisen historian epookissa, jossa oleminen on kieltä, kaikki välittyy hermeneuttisesti, niin mikäpä ei siis olisi historian armoilla.

Koska Vattimon yhteydessä ei myöskään olla tekemisissä sellaisen teorian kanssa, joka asettuisi aikalaisdiagnostiselle laverille viimeisenä sanana, vaan keskustelun osapuolena, joka vielä paukuttelee henkseleitään tiedostaessaan tämän, ei ole mitään syytä

pimittää kysymyksiä, joita nihilistinen hermeneutiikka saattaisi saada vastattavakseen tällaisissa vuorovaikutuksellisissa toimituksissa. Mutta kun nyt aletaan puhua kritiikistä, katson kuitenkin sillä olevan painoarvoa, että henkilökohtaisesti kannatan filosofista lähestymistapaa, jossa eri näkemyksiä pyritään arvioimaan mittareilla, joita niiden puolestapuhujienkin voisi odottaa sertifioivan. Tämä on toki idealisaatio, sillä proponentin hyväksyntää lukijan kaikille tekstiä koskeville teoreettisille toimituksille on ymmärrettävästi vaikea saada, mutta se ilmentää syvyyttä, jossa tämän tutkielman kirjoittaja ainakin kuvittelee itsekkin kylpevänsä hermeneuttisessa orientaatioissa. Ja vaikka proponentin hyväksyntää edellyttävää kritiikkiä usein kutsutaankin immanentiksi, on syytä täsmentää, ettei sillä tässä yhteydessä tarkoiteta ainoastaan muodollista johdonmukaisuutta, jolle hankitaan konfirmaatiota poimimalla kulloinkin tarkasteltavan teorian koostavista propositioneista vähintäänkin kaksi kerrallaan vertailevan suurennuslasin alle, vaan kyse on, jos dualistinen metafora sallitaan, ”kirjaimen” ohella ennen muuta ”hengestä”. Tällainen ”henki” vaikuttanee monen makuun turhan idealistiselta, jopa epämääräiseltäkin, sillä sen kulloisenkin sisällön määrittämisen ehtona on tulkinta siitä, mihin teoriassa on pyritty, sen soveltaminen. Mutta sen antirealistisen lähtökohdan valossa, jota tämäkin tutkielma heijastelee, en kykene kuvittelemaan, kuinka filosofinen teoria voisi olla soveltumatta jollakin tavoin, jos se kerran ei representoikaan mahdollisimman adekvaatisti jotakin asiantilaa. Ja koska soveltamisen menestyksellisyyttä on vuorostaan hankala representoida uskollisesti, on nähdäkseni oikeutettua arvioida teorioita niiden ”hengestä” puhuen, siitäkin huolimatta, että arvioitsijan on tehtävä tulkinta ”hengen” ulos puristamiseksi. Siihen ryhdytään seuraavassa luvussa. Nyt on aika ottaa mittaa Vattimon filosofian ”kirjaimesta”.

Teen ensin huomioita niistä nihilistisen hermeneutiikan elementeistä, joita saatettaisiin pitää vielä metafysisinä. Sen jälkeen tarkastelen Vattimon heideggerilaisesta olemisen historiasta tekemän tulkinnan mielekkyyttä. Hänen oman teorian metafysisillä elementeillä ei tässä yhteydessä tarkoiteta sitä triviaalia seikkaa, että niistä, joita postmodernikeskustelujen siivittämä rationaalisuuden uudelleenarvioinnin problematiikka tai Heideggeria seuraten tematisoitu olemisen kysyminen eivät järin kiinnosta, Vattimon tapa käsitellä esimerkiksi ”historian loppua” tai ”tekniikkaa provokaationa” vaikuttaa nimenomaan eletystä elämästä vieraantuneelta skolastiikalta tai ainakin käsitteelliseltä saivartelulta, vaan Vattimon nihilistinen hermeneutiikka sisältää metafysisiä loukkuja myös hänen itse allekirjoittamansa metafysiikan määritelmän kannalta. ”Kirjaimen” tasolle sijoittuvina näitä ansoja ei pidä kohdella kuolettavina, vaan uskon niiden olevan

purettavissa huolellisin täsmennyksin, jos eivät alunalkuaankin olleet vain pelkkää tarkoitushakuista pilkettä lukijan silmäkulmassa.

Edelleen mahdollisesti metafyyysisinä elementteinä Vattimon tuotannossa nostan pöydälle kolme seikkaa. Ensinnäkin hänelle ominainen tapa puhua asioiden – lähinnä hermeneutiikan – ”kutsumuksesta” (*vocazione*) tai alkuperäisestä inspiraatiosta (ks. esim. EI 135-136/73-74; NE 159; OI 23/17, 48/36), joka on vaarassa unohtua metafysiikan kaltaisen vaaran edessä, tuntuisi konstituoivan ”hermeneutiikan” erityistyyppisenä oliona, johon tietty taho kokee oikeudekseen liimata ”alkuperän” tai ”aidon kutsumuksen” kaltaisia essentiaalisia piirteitä. Tietysti voidaan ajatella, että ehkäpä Vattimokin suorittaa tietoisia sovelluksia, joilla hän etsii hermeneutiikan yleisluontoista ”henkeä”, ja nimeää sen sitten ”kutsumukseksi”, jotta voisi terästää retorista vakuutteluaan, ei suinkaan ajattele löytäneensä hermeneutiikan olemusta, joka piilisi sen jokaisessa instantiaatioissa muuttomattomana, ja jonka avulla voitaisiin arvioida eri instantiaatioita sen mukaan, kuinka niiden manifesti pinta noudattaa substantiaalista syvärakennetta. Mutta kun edellä puhuin teorian ”hengestä”, katsoin sen pätevän ainoastaan yksilöihin. Vattimon ”hermeneutiikka” puolestaan on lajikäsitem, jonka avulla hän ensin niputtaa joukon nykyfilosofeja yhteen, ja sitten jakaa näille nuhteita siitä, etteivät he ole muistaneet asiaankuuluvalla tavalla kunnioittaa joukkonsa koostavan ominaisuuden ”kutsumusta”. Tällaista on hyvin vaikea olla pitämättä objektifikaationa, jolla on ”hiljentävä” vaikutus.

Toisena metafyyysisenä loukkuna voidaan käsittää Vattimon historianfilosofisesti väritynyt argumentaatio, jolla hän todistelee tarjoamiaan ohjenuoria. Edellä selostettiin hänen etiikkaansa *pietas*-ajatuksen kautta, mutta ajoittain siihen on sisältynyt myös kannanotto situaatiosta: mikäli hermeneutiikka ”tunnustaa itse *kuuluvansa* johonkin eikä pukeudu metafyyksiseksi kuvaukseksi, se tunnustaa tietyn kohtalon (lähtökohdan) ja saa kyvyn valintaan, siis moraalisuuteen”⁸³ (EI 142/82). Sen tulee ”oivaltaa prosessin sisäinen sääntö matkantekona, johon olemme sekaantuneet, ja jolla kohtaamme maamerkkejä, jotka meidän on otettava huomioon arvostelmissamme ja valinnoissamme”⁸⁴ (CC 67/82-83). Lukisin tämän mielelläni aikalaisdiagnoosin oikeuttamiseksi, jolloin nykyisyys on lähtökohtamme, jota tulkitsemalla hankitaan itseviittaava etu muihin teoreettisiin kilpailijoihin nähden. Tällöin ”metakertomus metakertomusten hajoamisesta” olisi sovitet-

⁸³ ”...si riconosce essa stessa come *appartenente*, e non si traveste da descrizione metafisica, allora si riconoscerà un destino (una provenienza) e diventerà capace di scelte, cioè di moralità.” Vähämäen ja Kuntun suomennos.

⁸⁴ “...di cogliere la regola interna del processo, come il senso di un itinerario nel quale siamo coinvolti e che contiene indicazioni di cui tener conto nei nostri giudizi e nelle nostre scelte.” Vähämäen suomennosta muutettu.

tavissa moninaisuustietoisessa pelissä suoritetuksi siirroksi, joka kyllä hyödyntää historianfilosofista tematiikkaa, mutta vailla sitoutumista etukäteen mihinkään erityiseen sisältöön, jolla on vaarana paljastua taas yhdeksi ”ontiseksi” ratkaisuksi.

Edellä on todettu, kuinka Vattimon tapa soveltaa esimerkiksi käsitettä *Ge-Schick* kiertää kaukaa fatalistisimmat tulkinnat, mutta loppujen lopuksihan myös hän puhuu ”kohtalosta”, ja sitä paitsi tapa viljellä ”prosessin sisäisen säännön” tai ”maamerkkien” kaltaisia ilmauksia, olkoon kyse sitten kuinka nihilistisestä prosessista tahansa, saattaa tulla ymmärretyksi kyseisen prosessin objektiivisen tunnistamisen merkityksessä, jolloin etsisimme sen liikkeestä vinkkejä toiminnallemme. Tämä merkitsisi metafysisen historiamin paluuta, jossa entiteetit korvattaisiin tapahtumilla tai prosesseilla, rakenteet matkalla tai lähtökohdalla, ja adekvaatti representaatio kuuluvaisuuden tunnistamisella. Kyse olisi lopultakin vain Popperin kritisoimasta totalisoivasta historianfilosofiasta, joka yrittää päätellä trendejä historian yksittäisestä liikkeestä, mutta joka olisi näennäisesti suojattu metafysiikkasyytöksiltä esittämällä sen olevan kuitenkin vain tarina. Tällaista tulkintaa tukee Vattimon väite, että vasta genesiksen tai teloksen kaltainen välttämätön rakenne tekisi historianfilosofiasta metafysisistä (Vattimo 1988a, 218-219), jolloin voisimme päätellä, että ”heikompi” tendenssi tai trendi ei hänelle merkitsisikään paheksuttavaa objektifikaatiota, ja että Vattimo voisi mielestään esteettä oikeuttaa etiikkansa tunnistamalla länsimaisessa historiassa tiettyyn suuntaan kulkevan tendenssin, jota meidän sitten on kunnioitettava. Mutta tämä tarkoittaisi erityisten sisältöjen, ”ontisten” aspektien paluuta, ja viime kädessä vain kiinteät oliot tapahtumakuluilla korvaavaa metafysiikkaa. Jotain tämän tyyppistä nähdäkseni tapahtuu Vattimon ajattelun viimeisimmässä käänteessä, jossa kristinusko nostetaan nihilistisen hajoamisprosessin synonyymiksi. Siinä spesifi ”ontinen” seikka, kristillisyyden tietyn aukeaman sisältä käsin artikuloituna olevana, laajenee kattamaan koko olemisen historian merkityksen. Kyseisen laajentumisen avulla sitten argumentoidaan lähimmäisenrakkauteen ja suvaitsevaisuuteen pohjaavan etiikan puolesta.

Kolmas metafysisinen elementti, tai ainakin uhka, joka Vattimon filosofian yllä leijuu, ja joka edellyttää varovaista luentaa, liittyy hänen teoriansa statukseen radikaalisti historiallisena totuutena, joka poissulkee mahdollisuuden ajatella sitä jonkin aiemmin vain piilossa pysyneen rakenteen paljastumisena ”nyt vihdoinkin!”. Hänellä nimittäin on ilmauksia, joissa tämä nihilistisen hermeneutiikan ehdollistuminen vain ja ainoastaan metafysiikan *Verwindungin* epookkiin tunnutaan vesitettävän: ensinnäkin ”yleistetyn vaihtoarvon maailmassa kaikki annetaan – kuten se *on aina annettukin*, mutta nyt

selvemällä ja kärjistetyimmällä tavalla – tarinana, kertomuksena”⁸⁵ (FM 35/27), ja toiseksi ”metafyysisen rakenteen mukana on poistunut se, mikä *esti pietasta ilmenemästä*”⁸⁶ (EI 24/56). Jos oleminen annetaan aina tarinana, ei hermeneutiikan paikantuminen vasta ”Jumalan kuoleman” jälkeiseen olemisen historiaan tunnu enää niin vakuuttavalta. Ja vaikka Vattimo muistuttaakin, ettei *pietasta* pidä käsittää ykseydeksi, vaan historiallisesti varioivaksi (Vattimo 1983, 25), niin puhetta jostakin, joka aiemmin on ainoastaan estynyt ilmenemästä, on vaikea olla ymmärtämättä ylihistorialliseksi rakennekuvaukseksi. Lainatut kohdat ovat harvinaisuuksia Vattimon kirjoituksissa, ja olen taipuvainen pitämään niitä ohitettavina lapsuksina. Mutta ne antavat vihjeitä siitä, ettei Vattimon lukema heideggerilainen olemisen historia ehkä olekaan aivan konsistentti: jos tulkinnan filosofia on pätevää vasta meidän postmetafyysisessä epookissamme, niin miten meidän pitäisi ajatella vielä metafysiikan sisälle jääneistä aukeamista, joiden puitteissa yhtäläillä kai on esitetty erilaisia tulkintoja, väitteitä, teorioita jne., jos niistä ei voi puhua hermeneuttisina samassa merkityksessä kuin omastamme?

Vattimon filosofian ”kirjaimeen” onkin sisällytettävä tarkastelu hänen kertomansa olemisen historian mielekkyydestä. Jos oleminen tapahtuu erilaisina epookeina tai historiallisina horisontteina, jotka ovat sisäisesti kohtalaisen homogeenisia mutta keskenään epäjatkuvia tai ainutkertaisia, ja jos ”oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieltä” meidän nykyisessä epookissamme, niin miten oleminen sitten tapahtuu muissa epookeissa? Metafyysisissä aukeamissa ”se mitä on” jäsenyi aina tietyn *arkhēn* varaan. Tämän *arkhēn* ei kuitenkaan voine väittää ohjanneen kulloistakin olemisymmärrystä vailla tulkinnallisia operaatioita; siis vaikka olemisen historia olisikin tyhjentyntä metafysiikkaan, ei se ole voinut tyhjentyä mihinkään tiettyyn metafyysisen epookin jäsennostapaan, joten kunkin *arkhēn* tapa hahmottaa maailmansa on eittämättä tulkinnallinen – se paljastaa jotain ja peittää jotain muuta. Tulkinnoista voi siis mielekkäästi puhua jo ennen omaa ”kuvien” turmelemaa todellisuuttamme. Meille – tai ainakin niille meistä, jotka kutsuvat itseään nihilistisiksi hermeneutikoiksi – tulkinnat ovat itsetietoisia tulkintoja, mutta näin ei ilmeisesti ole aina ollut. Ongelmana on, että Vattimo ei paljoa puhu siitä, miten tulkinta tai kieli operoi vielä metafyysisissä epookeissa.

Tähän tarttumalla voitaisiin patistella Vattimoa eksplikoimaan käsitystään olemisen historiasta: jos esitetään jokin ero, on mielekäästä ajatella, että joko kyseistä esitystä

⁸⁵ ”Nel mondo del valore di scambio generalizzato tutto è dato – come sempre, ma in modo più evidente e smaccato – come narrazione, racconto...” Kursivointi A.M.

⁸⁶ ”...colla struttura metafisica è tolto ciò che impediva alla *pietas* di manifestarsi...” Vähämäen ja Kuntun suomennos. Kursivointi A.M.

havainnollistetaan eroavaisuuksien sisällöllisellä identifioinnilla tai sitten tästä pidättäytyminen perustellaan jotenkin, esimerkiksi toteamalla eron olevan samaan palautumaton toiseus tms. Mutta Vattimo ei kerro, millainen ero nykyisen postmetafyysisen epookin ja aiempien metafyysisten epookkien tulkinnallisilla operaatioilla on. Tällöin on vaikea arvioida, missä määrin metafysiikan historiaa voidaan ylipäättään ajatella mielekkäästi hänen teoriansa valossa. Mutta patistelijalle voidaan myös vastata Vattimon puolesta: edellisten epookkien sisältöä ei voi identifioida, sillä se edellyttäisi yliepokaalisen metodin hallintaa, mikä radikaalisti itsensä historiallistaneessa hermeneutiikassa on mahdollisuutena torjuttu. Vaikka omassa posthistoriallisessa horisontissamme perimekin menneisyyden lähetykset avoimena kimppuna, emme silti voi ottaa kantaa siihen, kuinka ne on vastaanotettu meitä edeltävissä horisonteissa. Voimme ainoastaan sanoa, että ne ovat meille avoimemmin kuin edeltäjillemme – tai todennäköisesti ovat – sillä muussa tapauksessa emme tekisi oikeutta nihilistiselle kokemuksellemme tässä ja nyt. Vattimohan ei niinkään ole historianfilosofi kuin aikalaisdiagnostikko. Ainoa millä on väliä on heikentyminen prosessina, ja koska kyseinen prosessi myös vaikuttaa kykyymme antaa selontekoja, emme voi esittää kovin sisällöllisiä väitteitä prosessin aiemmista asiantiloista. Me vain tulkitsemme huolellisesti prosessin sitä vaihetta, johon olemme *nyt* heitetyt.

Mutta entäpä jos Kolbin (1986, 231-234) esimerkkiä seuraten kysytäänkin olemisen epokaalisuuden mielekkyyttä historian sijaan kulttuurierojen kohdalla? Tämä tarkoittaisi ”toisen”, jota tulkitsemme, hahmottumista etnografisesti. Kysymys epokaalisten erojen sisällöstä vaikuttaisi tällöin olevan polttavampi, sillä nyt ”toinen” on elävä keskustelukumppani, joka voi ainakin periaatteessa tulla vaatimaan oikeuksiaan eteemme ja kiistämään tekemämme tulkinnat vääristävinä. Etnografinen käsitys epookkista tuntuukin kärjistävän ”spatiaalisen” tulkintafiguurin konfliktuaalisen ulottuvuuden. Vattimo tosin vähättelee ”klassiseksi” ja ”antropologiseksi” nimeämiensä hermeneuttisten käytäntöjen eroa: antropologin kohtaaman vieraan kulttuurin ”radikaali toiseus” on aina ollutkin romanttista idealismia, ja oman perinteemme ”klassikot” eivät puolestaan ehkä olekaan niin tuttuja kuin luulemme (FM 161/152-153, 169/160-161). Hän liittää eron kaventumisen odotettavasti ”historian loppuun” ja metafysiikkamme *Verwindungin*, mutta kysymys historiografisen ja etnografisen hermeneutiikan erosta ei nähdäkseni kuitenkaan ole ydinkohta. Pikemminkin olisi kysyttävä, mitä Vattimon on sanottava olemisen historiansa puitteissa ei-länsimaisista kulttuurisista horisonteista, jos hän kerran pitää nimenomaan *Ge-Stellin* saastuttamaa läntistä maailmaa suvaitsevaisen keskustelullisuuden lupauksena. Siis jos suvaitsevainen hermeneuttinen asenne paikantuu länsimaiseen olemisen historian

viimeiseen epookkiin, niin mitä mieltä Vattimo on muiden kulttuuristen epookkien keskustelutaidoista?

Tähän voidaan ehdottaa ainakin kolmea vastausta: (i) Muut ei-länsimaiset epookit kykenevät samanlaiseen keskusteluun kuin mekin. Mutta tällöin olemisen historian postmetafyysisen epookin ”heikko” erityisluonne katoaa, ja Vattimon aikalaisdiagnoosilta putoaa pohja. (ii) Muut ei-länsimaiset epookit eivät kykene samanlaiseen suvaitsevaiseen keskusteluun kuin me. Mutta tällöin Vattimo toistaisi etnosentristä ”valkoisen miehen taakkaa”, jossa länsimaisten arvojen ylivertauus todettaisiin samalla kun esitettäisiin harras toive niiden globaalista leviämisestä. (iii) Muutkin ovat yhtä keskustelullisia kuin mekin, mutta se johtuu siitä, että metafysiikan *Verwindung* on tavoittanut myös heidät. Tämä vaikuttaisi olevan Vattimon virallinen kanta, sillä hän toteaa länsimaalaistumisen olevan myös muiden kulttuurien kohtalo (NE 33-34). Kommunikaatioteknologia ja arkielämän kaupallisesti välittynyt estetisoituminen tavoittavat varmasti yhä suuremman osan maapallon väkiluvusta, kuten globalisaatiopuhe meille iloisesti kertoo, ja sen erääksi seuraukseksi on toki mahdollista tulkita Vattimon ennuste sameamman ja keventyneen todellisuuden emansipiovista vaikutuksista. Mutta mahtaakohan tämänkaltaisen tarina ottaa aivan vakavissaan sen seikan, että heideggerilainen olemisen historia on kerrottu ennen muuta länsimaista kulttuurihistoriaa koskevilla viittauksilla varustettuna, ja että jos vapauttava nihilismi tapahtuu alistavan metafysiikan sisäisenä turmeltumisena, niin kuinka tämän sisäisen prosessin pitäisi päteä globalisaation kaltaisessa tapauksessa, jossa se selvästi tuodaan ulkoapäin? Vattimon tarina olemisen historiasta tuntuu kirjoittavan ei-länsimaiselle maailmalle pelkän statistin osan. Ja lisäksi se johdattelee kohti kysymystä nihilistisen hermeneutiikan ”hengestä” alleviivatessaan – tahtomattaankin – länsimaalaistumista hyväksyttävänä asiana, jonakin joka on otettava annettuna ja läpielettävä.

Tässä luvussa esiinnostetut kriittiset seikat koskettavat lähinnä Vattimon nihilistisen hermeneutiikan ”kirjainta”, enkä viime kädessä pidäkään niitä kovin mielenkiintoisina. Ne koskevat muodollisia epäjohdonmukaisuuksia, ja kuten Vattimo Adornoa ja Lévinas’ta arvostellessaan toteaa, keskeisimpiä ongelmia eivät suinkaan ole näiden teorioiden sisäiset ristiriitaisuudet tai aporiat, vaan huomio on kiinnitettävä niiden eettisiin mahdollisuuksiin (Vattimo 2007, 412). Niinpä Vattimoa itseäänkään ei pitäisi ensisijaisesti kritisoida pelkän ”kirjaimen” perusteella. Nyt onkin aika siirtyä hänen filosofiansa ”henkeen”, joka tutkimuskysymyksen asettamiselle uskollisena tulkitaan itseviittaavuuden tematiikkaan nivelyneeksi.

5.2 *Torjutun Hegelin paluu*

Nihilistisen hermeneutiikan itseviittaavia piirteitä korostava luenta voidaan tiivistää seuraavasti: Episteemisen voimakkuusasteen, jolla artikuloin näkemykseni, on noudatettava tuon näkemyksen konstituoimia puitteita. Niinpä postmetafyysisen filosofian on otettava oma positionsa huomioon esittämällä ”heikon” sisältönsä myös ”heikolla” tavalla tai ”heikossa” muodossa. Vattimo suorittaa tämän teoreettisen liikkeen esittämällä historiallisuuttamme koskevan hermeneutiikkansa itsekin radikaalisti historialliseksi totuudeksi, toisin sanoen metafysiikan lopun aikakauden ajatteluksi ja vain siksi. Tulkinnan filosofia on itsekin vastaus viestiin; ja tällaisena se yhtäältä esittäytyy johdonmukaisena postmetafyysisenä filosofiana, toisaalta kykenee tematisoimaan keskustelun, josta se muiden postmetafyysisten teorioiden kanssa löytää itsensä. Tarjoamalla historiallisen narratiivin omasta – ja siinä sivussa kilpailijoidensakin – mahdollistumisesta se pyrkii vakuuttelemaan itsensä puolesta tehtävän metateoreettisen valinnan mielekkyydestä.

Kyseisellä tavalla ratkaistulla kysymyksellä antirealistisen filosofian itseviittaavasta luonteesta on eräitä mielenkiintoisia implikaatioita, joiden katson aiheuttavan ongelmia myös Vattimon omille sitoumuksille – tai ainakin asettavan kyseenalaiseksi niitä kielellisiä ilmauksia, joilla hän sitoumuksiaan esittää. Sen osoittamiseksi on manattava esiin nihilistisen hermeneutiikan ”henki”. Tämän tutkielman keskeisten johtopäätösten osalta se leijuu niiden Vattimon väitteiden yllä, joissa hän esittää edustamansa heideggerilaisen metafysiikan vastaisen ”kumouksen” olevan ennen kaikkea eettis-poliittisesti motivoitunut. Tarkoitin tätä kahdessa mielessä: (i) Suppeammassa poliittisessä merkityksessä Vattimo pitää ääntä ”vasemmistolaisuudestaan”. Vaikka hänenkin on todettu myöntävän sen määrittämisen ongelmallisuuden, katson sen silti edellyttävän, että filosofia kokee tärkeäksi ottaa kantaa ja ylipäättään kykenee niin tekemään suhteessa vallitseviin yhteiskunnallisiin oloihin. (ii) Laveammassa eettisessä merkityksessä Vattimon edifioiva ”heikko ajattelu” allekirjoittaa hermeneuttisen keskustelullisuuden. Itseviittaavana tämä ele tarkoittaa myös hänen teoriansa tarkentumista dialogina suhteessa muihin teorioihin.

Väitänkin nyt, että tässä kahtalaisessa mielessä luonnosteltu Vattimon nihilistisen hermeneutiikan ”henki” kyseenalaistuu hänen metateoreettisen ratkaisujensa vuoksi. Keskeisintä roolia tässä esittää se, että Vattimo ei syystä tai toisesta kykene myöntämään teoriansa hegeliläistä otetta. Kärjistäen: ongelma koskee sitä, mihin pisteeseen asti postmetafyysisen filosofian tulee sietää kontingenssia. Vattimon tapauksessa ainakaan

valinta oman teorian puolesta ei enää voi olla kontingentti makuasia, vaan se on sidottava aikalaisdiagnoosiin. Mutta viittaus nykyisyyteen oman teorian varteenotettavuuden mahdollisuusehtona aikaansaa sen, ettei tämän samaisen teorian puitteissa voi hahmotella vaihtoehtoisia nykyisyyksiä, vaan sen on hyväksyttävä vallitsevat olot ainakin niiltä osin kuin se katsoo omalla konstituutiolleen välttämättömäksi. Vattimolle tämä tarkoittaa ”Jumalan kuoleman” ja nihilismin affirmaatiota kaikkine lieveilmiöineen paikallismurteiden moninaisuudesta aina arkielämän estetisoinniseksi kutsuttuun mielikuvateollisuuden invaasioon asti. Ymmärtääkseni Vattimo joutuukin ajattelemaan seuraavalla tavalla: (i) Sikäli kuin pidän teoriaani pätevänä, on minun hyväksyttävä ehdot, joiden puitteissa se on pätevä. (ii) Koska hermeneutiikka voi olla pätevä vain ja ainoastaan metafysiikan lopun epookissa; (iii) ja koska tätä epookkia luonnehtii läpitukenava hajoaminen; (iv) on minun hyväksyttävä hajoaminen sen kaikissa muodoissaan; (v) sillä teoriani ei sisällä kriteeriä, jolla erotella hajoamisen hyväksyttävät muodot ei-hyväksyttävistä.

Vaikka oman teorian metateoreettista preferenssiä tukemaan tarkoitettu ele onkin episteemisesti ”heikko”, siis Vattimon tapauksessa itsensä provisionaaliseksi myöntävä historiallinen narratiivi, niin sen argumentointi postmetafyysisen tai nykyisyydessä koetun moninaisuuden vakavasti ottavan filosofian varteenotettavuuden ainoaksi takeeksi aiheuttaa sen, ettei ole mahdollista kertoa tarinaa, joka päätyisi muunlaisiin johtopäätöksiin, jos kerran lähtökohdaksi on otettu nykyisyydessä koettu moninaisuus ja sen vakavasti ottaminen. Näin ollen eräänlainen jälkikäteen teleologia haltuunottaa Vattimon hermeneutiikan: kyse ei ole siitä, että olisimme matkalla johonkin ennalta asetettuun päämäärään, vaan että nykyinen ei voisikaan olla toisin kuin se on. Tähän liittyy se, että keskustelullisuuden tuntuu tukahduttavan itsensä ”heikoksi” esittelevä vuoropuhelun muoto: kyse ei ole siitä, että yksi osallistuja huutaisi muut hiljaisiksi, vaan että se tyrkyttää puheenvuoron esittämiseksi sellaisia ehtoja, että niitä seuraamalla ei voikaan lausua kuin tietynlaisia asiasisältöjä.

Näin ollen Vattimon nihilistisen hermeneutiikan itseviittaavan luonteen kaksi vakavaa ongelmaa, joiden katson ainakin osittain johtuvan siitä, että hän ei kykene irtautumaan hegeliläisestä otteesta, ovat:

1. Nykyisyyttä, joka toimittaa oman teorian artikuloitumisen olosuhteiden virkaa, ei kyseisen teorian puitteissa voida ajatella muunlaisena kuin se on. Tämä Vattimon

nykyisyyden ontologian läpeensä affirmatiivinen versio asettaa koetukselle hänen kovaan ääneen kuuluttamansa ”vasemmistolaisuuden”.

2. Ehdot, joita keskustelevalle filosofialle asetetaan, toisin sanoen postmetafyysisen teorian muoto, ovat sellaisia, ettei niiden avulla voisiakaan esittää muunlaista sisältöä kuin nyt on esitetty. Tässä on kyse siitä, että Vattimon ajattelussa saattaakin piillä varsin ”vahvoja” painotuksia sen näennäisestä ”heikkoudesta” huolimatta.

Vaikka kyseiset ongelmat kietoutuvatkin yhteen, tarkastelen niitä seuraavaksi erilleen abstrahoituina.

Aikalaisdiagnoosin affirmatiivinen luonne on nähdäkseni paljon velkaa Hegelille. Vattimo itse on kuitenkin ambivalentti suhteessaan uuden ajan merkittävimpään historianfilosofiin: yhtäällä hän kiistää, että hermeneutiikkansa esittämä teorian ja historian sidos olisi hegeliläinen (Vattimo 1988a, 223; ks. myös AD 160-3, 166-167), toisaalta häneltä löytyy muotoiluja, joiden mukaan olemisen historia perii jotain Hegelin kertomuksen teleologisuudesta (EI 61/125) ja ”heikko ajattelu” jatkaa dialektiikan perinnettä, joskin *Verwindungin* läpikäyneenä (Vattimo 1983, 23). Kommentaattoreista D’Arcais onkin todennut hänen palaavan lopulta hegeliläisyyteen nostaessaan historiallisen rekonstruktion rationaalisuuden takeeksi (D’Arcais 2007, 266). Tämä on vielä hivenen epämääräistä, joten tarkennettakoon sitä vertaamalla Vattimon tapaa soveltaa käsitettä nykyisyyden ontologia Foucault’n tapaan käyttää sitä. Ja koska termi on suoraan tältä lainattu, kyseisen vertauksen oikeutuksesta ei pitäisi olla epäselvyyttä.

Vaikka Vattimokin on sitä mieltä, että nykyisyyden ontologia tekee filosofiasta läpikotaisin poliittista (NE 86), ei se hänelle ensikädessä merkitse vallitsevien olojen kontingenssia, vaan tapaa selvittää olemisen itsensä heikentyntä merkitystä nykyisyydessämme (NE 3). Foucault’n puolesta taas voidaan väittää, että häntä aikalaisdiagnostisissa pyrinöissä innoitti juuri mahdollisuus historiallisesti osoittaa kulloisenkin nykyisyyden kontingenssi, se että kulloinkin vallitseva asioiden tona voitaisiin paljastaa muutettavissa olevaksi (ks. Foucault & Raulet 1983, 206). Tai kuten Johanna Oksala esittää, Foucault kysyy, miten tietynlaiset asiat mahdollistuvat historiallisesti (Oksala 2005, 161), ja mitä olemme omasta nykyisyydestämme valmiita tältä pohjalta hyväksymään, mitä muuttamaan (mts., 157). Kun Foucault siis asettaa aikakauden spesifin rakentuneisuuden sulkeisiin, kysyy ontologiallaan, miten juuri tällainen nykyisyys on tullut olemassaolevaksi, ja miten voisimme muuttaa meidän siinä alistaviksi kokemiamme

piirteitä, Vattimo sen sijaan pidättäytyy asettamasta vallitsevia oloja sulkeisiin, ja kysyy ontologiallaan pikemminkin, miten oleminen yleensä muuttaa luonnettaan meidän nykyisyydessämme. Sanalla ”ontologia” on herroille eri merkitys: Foucault käyttää sitä tapana osoittaa historiallisen tarkastelun keinoin kukin konstellaatio kontingentiksi, Vattimo puolestaan tapana kysyä kunkin konstellaation olennaisia piirteitä. Hän ei itseviittaavan historiallisen ehdollistuneisuutensa vuoksi voikaan asettaa vallitsevia oloja sulkeisiin, vaan Vattimon on edellä esitetyllä tavalla ajateltava, että koska nykyisyys on niin kuin se on, on teoriani mahdollinen, ja sikäli kuin pidän omaa teoriaani pätevänä, on minun kerrottava tämän spesifin nykyisyyden historiaakin välttämättömänä. Tällöin hänen nykyisyyden ontologiansa on pakostakin affirmatiivista, ja täyttää nimenomaan ne kriteerit, joita Foucault varoittaa hegeliläissävytteisillä aikalaisdiagnooseilla olevan niiden glorifioidessa nykyhetkensä jonkinlaiseksi kulminaatiopisteeksi (ks. Foucault & Raulet 1983, 206).

Vaikka kontingenssille flirttaileva moninaisuus ja ”vahvojen” perustojen keveneminen ovatkin keskeisiä elementtejä, joista nykyisyys Vattimolle rakentuu, ei tämän nykyisyyden ontologia kykene hahmottamaan kyseisen konstellaation olemassaoloa sinänsä kontingentiksi. Sen jälkeen kun tämä on todettu, on sitten mahdollista kritisoida Vattimon filosofiaa siitä, että hän ei kykene sen puitteissa tekemään eroa mahdollisesti haitallisten ja muiden nykyisyyden piirteiden välille – ainakaan siinä määrin kun tarkoitamme näillä piirteillä moninaisuutta ja hajoamista, jotka ovat metafysiikan *Verwindungin* epookin konstitutiivisia piirteitä Vattimon teoriassa. Ainoa mitä hän voi niiden suhteen tehdä, on kannustaa läpielämään koettu nihilismi ja luopumaan ”neuroottisesta nostalgiaasta”.

Tällaisia haitallisia piirteitä, jotka liittyvät moninaiseen ja hajonneeseen nykyisyyteemme, joka Vattimon kuitenkin on ajateltava välttämättömästi sellaiseksi kuin se on, mainittakoon tässä kaksi. Ensinnäkin kommunitaristisesti sävyttynyt kulttuurikritiikki arvostelee yhteisen maailman pirstaloitumista sen sosiaaliseen anomiaan ja keskinäiseen kilpailuun johtavista seurauksista. Esimerkiksi Stjepan G. Meštrović (1997, 106-109) kutsuu tätä ”länsimaiden balkanisoitumiseksi”, jossa yhtenäiskulttuuri hajoaa toisiinsa vihamielisesti suhtautuviin alaryhmiin. Vattimohan kyllä esittää tarjoavansa kriteereitä, joilla anarkistinen ”tulkintojen konflikti” ja vahvimpia suosiva ”vallantahdon peli” saadaan hillittyä, mutta hänen tarinansa nihilismin ja olemisen hajoamisen suvaitsevaisista seurauksista vaikuttaa edelleen turhan optimistiselta. Nihilistinen hermeneutiikka näet ohittaa moraalipsykologiset kysymykset turhankin nopeasti: Vattimo ei kerro, kuinka erilaisten alakulttuurien kannattajat saadaan motivoitumaan hänen *pietas*-ajatustensa taakse, kun hän ensin on esitellyt ne eettisinä johtolankoina. Vattimo voi hyvinkin tarjota

erilaisia narraatioita ja tulkintoja, mutta voiko hän niiden avulla saada sellaista henkilöä vakuuttamaan, joka jo ennalta käsin ei ole hyväksynyt suvaitsevaista keskustelullisuutta ohjenuorakseen? Tai onnistuuko tämä erityisesti vetoamalla heideggerilaiseen olemisen historiaan, jossa vilahtelevat *Verwindungin*, *Ge-Stellin* ja *Andenkenin* kaltaiset termit, joita on vaikea pitää kovin helposti lähestyttävänä? Tässä mielessä Vattimoakin voi kutsua fideistiksi: nihilistinen hermeneutiikka ajautuu varhaisen lähelle tilannetta, jossa se toimii lähinnä itseään eettisesti ja intellektuaalisesti etuoikeutettuina pitävän postmetafyysisen kerman keskinäisen vakuuttelun välineenä, jolla ei vielä poispyyhkäistä kommunitaristisesti orientoituneiden kantamaa huolta siitä, kuinka lihaa ja verta olevat ihmiset saadaan käyttäytymään suvaitsevaisesti tilanteessa, jossa aiempi kollektiivisen tietoisuuden tai yhteisen todellisuuden ylläpitämä keskusteluyhteys on murentunut.

Jos kommunitaristit ovatkin yleensä edustaneet poliittista oikeistoa, niin toisena hajonneen nykyisyyden mahdollisena ongelmana mainittava antautuminen markkinalogiikalle herättää huolta laajemmaltikin. Moninaisuuspuheen ja elämäntyylien estetiikan näkeminen kulutusteollisuuden apologiana on niin yleisesti jaettu argumentti, että esimerkiksi Terry Eagletonilla (2000, 64, 71) ei ole mitään vaikeuksia käyttää postmodernia ja kaupallista kulttuuria mutkattomina synonyymeina. Jos alakulttuurien versominen nähdään mielikuvateollisuuden tuotokseksi, näyttäytyy Vattimon populaarikulttuuriin ja esteettisen fragmentoitumiseen kannustavasti suhtautuva filosofia silkkanä markkinamyönteisenä ideologiana, ja voihan hänen itsensäkin mukaan nihilistisen hermeneutiikan artikulaation olosuhteita kutsua ”elämänmuotojen supermarketiksi”.

Nämä kaksi mahdollista kritiikin lähettä kumpuavat siis moninaisuuden tapahtumisesta, joka Vattimon on otettava annettuna. Hän toki itsekin huomaa teoriassaan piilevän vaaran, että se saattaisi merkitä apologiaa vallitseville oloille (EI 36/; NE 12), muttei pidä uhkaa niin vakavana; onhan seurauksena kuitenkin suvaitseva ja moninaisuustietoinen filosofia. Mutta ongelmana on se, että sosiaalisen anomian tai kulutusteollisuuden kaltaisiin kysymyksiin se kykenee vastaamaan ainoastaan *ad hoc* -tyyppisillä tulkinnoilla, joiden vakuuttavuus kaiken lisäksi edellyttää ”väkivaltaisuutta”, jota vastustaa. Jos tällaista piirrettä ei löydy, kuten vaikuttaa usein olevan asia varsinkin markkinaretoriikassa, joka tietenkin esittää edustavansa elämänmyönteistä potentiaaliemme vapauttamisen hyökyä, tuntuu nihilistinen hermeneutiikka aseettomalta. Mutta toisaalta: miksi tästä pitäisi huolestua? Eikö Vattimo pyri nimenomaan osoittamaan, että suurin osa kritiikistä joutuu olettamaan uuden perustan, ja siksi postmetafyysisen filosofian harjoittaminen on tarkoitettava affirmatiivista suhdetta elettyyn elämään? Ehkä näin onkin, mutta silloin

Vattimon tiuhaan viljelemä nimitys filosofiastaan ”vasemmistolaisena” vaikuttaa turhan päälleliimatulta. Ainakin näin tapahtuu, mikäli ”vasemmistolaisuudella” ymmärretään halua ja kykyä ottaa kantaa sen historiallisen tilanteen hyväksyttävyyteen, jossa satumme elämään.

Jos nykyisyyden ontologian suhteen Vattimon hegeliläisyys paistaa läpi historiallisen narratiivin jälkikätesenä teleologisuutena, niin ”heikkoon” keskustelullisuuteen Hegel voidaan liittää palaamalla mainittuun Hengen itseliikunnan tulkintaan herruuden eleenä: kun Hegelille avautuminen toista kohti on käsitettävissä kotiinpaluun valmisteluna, jossa toinen on vain momentti oman position varmistelussa, niin Vattimollakin omaa ”heikkoutta” voi tarkastella uudenlaisen ”vahvuuden” valmisteluna, jossa muut keskustelukumppanit kumotaan siihen vedoten, että ne eivät kykene vaadittavaan ”heikkouden” myöntämiseen. Toki tähän voidaan vastata, että näinhän Vattimon filosofia luonnollisesti nähdään, jos sitä alunalkuaankin on lähdetty tarkastelemaan metateoriana, joka Hegeliin verrattavissa olevalla tavalla pyrkii haltuunottamaan ajattelun liikkeen, mutta kiinnittäisinkin Verdicchion (2006, 652-653) tavoin huomiota Vattimon retoriikkaan, jossa oma ”heikkous” esitellään: miksei sitten samalla myöntää omaa ”vahvuutta”, jonka kyseinen retoriikka tuottaa? Vattimon nihilistinen hermeneutiikka on mielestäni ennen kaikkea metateoreettinen hanke, se käy keskustelua postmetafyysisen filosofian kentän sisäisistä ehdoista, ja siten sillä mielestäni olisi velvollisuus eksplikoida tavoitteensa, uudenlainen ”vahvuus”.

Edellä kyseistä ”vahvuutta” alustettiin filosofisen esityksen muodon määrittelynä niin, että sisältö on pakko kertoa Vattimon haluamalla tavalla. Selkeimmät esimerkit löytynevät teoksesta *Credere di credere*, jossa hän ensi alkuun viattoman oloisesti tuntuu kannustavan muita tarjoamaan varteenotettavampaa aikalaisdiagnoosia: ”Odotan siis, että ihminen, joka ei ole samaa mieltä kanssani ja joka kiistää sanomani vain siksi, että se on liian kaunista ollakseen totta (että moderniteetti tai Länsi tai maallistuminen ovat termeinä liian yleisiä päteäkseen ’objektiivisesti’), esittäisi minulle toisen ja tulkinnaltaan vakuuttavamman väitteen”⁸⁷ (CC 37/33). Mutta pian lukijalle käykin ilmi, että ”sen, jonka mieltä tämä kuohuttaa” – Vattimo puhuu erityisesti kristillisesti sävyttyneestä historianfilosofiastaan, mutta sen voinee yleistää koskemaan ylipäättään hänen tapaansa vakuutella hermeneutisesti – ”täytyy käydä käsiksi ongelmaan ja ottaa vastuulleen vastakkaisen todistuksen

⁸⁷ “Dunque aspetto che, invece di obietarmi solo che è troppo bello per essere vero (o, il che vale lo stesso, che la modernità o l’Occidente o la secolarizzazione sono termini troppo generali per valere, appunto, ‘oggettivamente’), chi non è d’accordo mi proponga un’altra ipotesi interpretativa più persuasiva.” Vähämäen suomennos.

taakka. Se taas voisi johtaa vain uuteen metafyyssiseen kantaan, joka ei näyttäisi kovin vakuuttavalta.”⁸⁸ (CC 70/87.) Eli ”heikko” hermeneuttinen tarina toivottaa avosylin muutkin tulkinnat samaan keskustelupiiriin, mutta tekee samalla selväksi, että toisenlaisen tarinan kertominen olisi auttamattomasti metafyyssinen operaatio. Ne ehdot, joita Vattimo laskee postmetafyyssisen filosofian joutuvan noudattamaan, ovat luonteeltaan sellaisia, että niiden puitteissa tarina pitääkin kertoa jokseenkin seuraavalla tavalla: (i) Olemisesta on edelleen puhuttava ja otettava moninaisuus vakavasti jonakin, jonka me vasta nyt kohtaamme. (ii) Täten on kerrottava olemisen historiaa, jossa moninaisuus tapahtuu, olemisen ”heikkenee”, vasta tiettyssä vaiheessa. (iii) Kun kerran moninaisuuden tapahtuminen vaikuttaa myös tapaamme kertoa, on kyseinen historiikkikin vain yksi osanottaja muiden joukossa. (iv) Mutta tunnustaessaan tämän se osoittautuu jossain määrin varteen-otettavammaksi kuin toverinsa.

Voidaan tosin kysyä, josko Vattimon ”heikko” narratiivisuus, joka joutuu tuottamaan historiallisen taustatarinansa aina uudestaan, kykenee välttämään itseensä kietoutumista. Ehkäpä hänen *pietas*-asenteensa on eettinen johtolanka, mutta loppujen lopuksi se ei kuitenkaan tarjoa kovin sisältörikkaita puitteita toiminnallemme. Täten on kysyttävissä, osoittautuuko Vattimon nihilistinen hermeneutiikka lähinnä sellaiseksi teoriaksi, joka kertoo tarinaa siitä, kuinka se on mahdollistunut kertomaan tätä tarinaa. Jos etiikalta on tottunut odottamaan muutakin kuin *pietaksen* tarjoaman muistutuksen tarpeesta varjella kaikenlaista katoavaista, ei tämä riitä.

Leikitäänpä hetkinen ajatuksella, että filosofia on läpi kulttuurihistoriamme jatkuvaa keskustelua. Tällaisena toimintana se merkitsisi mielipiteenvaihtoa, jossa yksittäinen teko, puheenvuoron käyttäminen, koostuu tietyn kannan eksplikaatiosta ja puolustamisesta, ei reflektiomattomasta julistamisesta. Kunkin puheenvuoron sisältöä ei ole mikään pakko olettaa lopulliseksi totuudeksi, vaan se voi toimia ”mielenkiintoisena näkökulmana” tai hyvässä lykyssä jopa ”toistaiseksi parhaana” (toki valituista kriteereistä riippuen) kannanottona kulloiseenkin puheenaiheeseen. Mutta vaikka proponentti olisikin anti-realisti, niin hänkin useimmiten esittää asiansa kuin se olisi kuvaus jostakin asiantilasta, joka vallitsee (tai sitten on vallitsematta). Tällainen predikaatin ”olla” viljeleminen omassa puheenvuorossa suo mahdolliselle vastaväittäjälle tilaisuuden tarttua esitettyyn väitteeseen, kommentoida sitä, tehdä sillä vuorostaan jotain. Tiettyjen tahojen mukaan avoin ja

⁸⁸ “Chi trova tutto ciò scandaloso dovrebbe poi prendersi la briga, accettare l’onere, della prova contraria, che potrebbe essere solo una rinnovata posizione metafisica; la quale non sembra più molto probabile.” Vähämäen suomennos.

suvaitsevainen keskustelu merkitsee juuri sitä, että pyritään eksplikoimaan ainakin osa omista ennakko-oletuksista – niin pitkälle kuin se hermeneuttisessa mielessä suinkin on mahdollista – ja tarjoamaan siten vastapuolelle vinkkejä siitä, miten omia argumentteja voitaisiin vastustaa. Leikkiä jatkaen voisi ehdottaa, että näiden tahojen mukaan tämä tapahtuu nimenomaan esittämällä omat argumentit kuvauksiksi, jolloin vastapuolella on aina mahdollisuus yrittää osoittaa, ettei väitetty asiantila vallitse (tai että se vallitsee). Ja näitä ”kuvauksia” tai ”asiantiloja” ei välttämättä tarvitse palauttaa empirismiin tai realismiin – ne voivat olla argumentteja muodostavan teorian itse konstituivia seikkoja. Mutta pääasia tässä ajatusleikissä on, että ne ovat ”vahvoja” väitteitä, ne sanovat että jotain ”on”, ja tietyin ehdoin. Koska puheenvuoro sitoutuu eksplikoimaan näitä ehtoja, ja altistuu siten vastaväitteille, ei se ”vahvuudestaan” huolimatta alista muita ”lopullisuutena”.

Kuten arvata saattaa, Vattimon filosofia ei näyttäytyäkään niin suvaitsevaisena tämänkaltaisessa leikissä. Tässä tutkielmassa nihilistisen hermeneutiikan nimiin luettu ehdotus ”heikosta” esitysmuodosta ”heikon” sisällön ohella vaikuttaa omien väitteiden suojaamiselta kaikelta kritiikiltä, kun ne alunalkuaankin on esitetty vain tulkinnoiksi, jotka eivät haihattele kykenevänsä toteamaan asiantiloja, ja joiden vakuuttavuus on tuotettava aina uudestaan ja uudestaan kertomisen aktissa. Olen kyseisen tutkielman luvussa 2.1 kuvannut Vattimon hermeneutiikan ennakko-oletuksia, ja siten pyrkinyt tämän vasta-argumentaatiolle altistamisen keinoin osoittamaan, mitä kautta hänet voitaisiin lukea soveliaaksi edellä leikinomaisesti luonnostellulle keskustelukäsitykselle. Mutta lähtökohtien puutteellinen eksplikaatio ei ole ainoa nihilistisen hermeneutiikan väitetyn keskustelullisen luonteen epäilyttävä piirre: kaikesta huolimatta Vattimo nimittäin puhuu omasta filosofiaan jossain määrin varteenotettavampana, vakuuttavampana, parempana teoriana kuin kilpailijansa. Tämä ei siis tapahdu toteamalla ”vahvasti”, että se kuvaisi jotain asiantilaa keskustelukumppaneitaan adekvaatimmin, vaan että se huomioi ”heikkouden”, joka ilmeisesti edellyttää tulla huomioiduksi, muita varteenotettavammin. Tässä tutkielmassa viljellyn ilmauksen mukaisesti se siis argumentoi olevansa ainoa, joka noudattaa filosofisen esityksen muodon ”heikentymistä” riittävän vakuuttavasti. Mutta millaisena keskustelukumppanina voi Vattimo omaa filosofiaansa pitää, jos se piiriin astuessaan nimeää toisten osanottajien puhettavan suorilta käsin epäkelvoksi? Tässä haikahtaa ”metafysiikaksi nimittelyn metafysiikka”, jossa termi ”metafysiikka” toimii kokoavana nimilappuna kaikille muille puheenvuoroille paitsi omilleni. Tokihan filosofian historia on täynnä sovelluksia, joissa rakkaus omaan viisauteen paljastuu viimekätiseksi motivaattoriksi, ja joissa muiden kannat muotoillaan oman teorian termein niin, että ne

näyttäytyvät auttamattomasti vajavaisina. Mutta tämä kuvaa otetta, johon itseään ”heikoksi ajatteluksi” tituleeraavasta filosofiasta ei olisi uskonut. Ei olisikaan kaukaa haettua epäillä Vattimon nihilististä hermeneutiikkaa omanlaisestaan metafyyssyydestä, sillä se vaikuttaa essentialisoivan tietyt kielenkäytölliset tavat: Vattimohan tuntuisi ajattelevan, että puheenvuorot tyyppiä ”väitän: että on...” ovat jotenkin olemuksellisesti metafyyssimpiä kuin puheenvuorot ”esitän tulkinnan tiedostaen sen tulkinnaksi: että on...” Näin kai ei olisi mikään pakko ajatella, joten onko tässä kyse joidenkin kielenkäytöllisten olemismahdollisuuksien salpaamisesta toisten hyväksi?

5.3 *Uskonto*

Toisin kuin saattaisi olettaa, tälle luvulle ei suinkaan ole raivattu työsarkaa Vattimon tuotannon ”henkisimpien” elementtien ilmituojana. ”Henki” kuului edelliseen lukuun, nyt tarkastellaan vain uskontoa. Se on ollut Vattimolle mieluinen tema 90-luvun puolivälin paikkeilta lähtien, ja vaikkei varsinaisesti kuulukaan tämän tutkielman aihepiiriin, voisi uskonnon hiljainen ohittaminen toisaalta vaikuttaa joko kaunistelulta tai sitten epäoikeudenmukaisuudelta Vattimon itse läheiseksi kokemaansa elämänaluetta kohtaan. Siksipä on tarpeellista tehdä muutama huomio nihilistisen hermeneutiikan liukumisesta uskonnon suuntaan Vattimon tuotannossa: Vaikka jo 90-luvun alkuvuosina Vattimo oli eräissä kirjoituksissaan (ks. EI /109) pohtinut hermeneutiikan ja juutalais-kristillisen perinteen suhdetta, niin varsinainen pelinavaus tapahtui vuoden 1994 teoksessa *Oltre l'interpretazione*, jonka sisältämä kokonainen luku uskonnosta perustelee hermeneuttisen filosofian asemaa länsimaisen uskonnollisen perinteen sekularisoituneena jatkeena tai sovelluksena. Seuraavana vuonna ilmestyi yhdessä Derridan kanssa toimitetussa eurooppalaisen filosofian vuosikirjassa Vattimon artikkeli ”Jäljen jälki” (suomennosta ks. EI /128-147), joka käsitteli aikalaiskokemuksissamme paluuta tekevän uskonnollisuuden ottamista vakavasti. Ja vuonna 1996 sitten julkaistiin paikoin hyvin henkilökohtainenkin *Uskon että uskon (Credere di credere)*, joka nimensä puolesta oli tarkoitettu ilmaisemaan Vattimon tuntemaa sympatiaa ”heikentyneeseen” tai ”puoliuskovaiseen” kristillisyyteen (CC 68-69/86). Viimeistään siitä lähtien on ollut selvää, että nihilismillä on Vattimon kannalta paljonkin tekemistä uskonnon kanssa.

Tottahan toki, jos ”uskonto” tai varsinkin ”usko” määritellään esimerkiksi vakuuttuneisuudeksi eettisen toiminnan sitovuudesta siitäkin huolimatta, että sille ei löydy lopul-

lisia normatiivisia tahi motivationaalisia perusteita, tai heittäytyneisyydeksi tähän yhteen ainoaan ihmiselämään vailla halua selittää sitä tyhjentävästi, oli kyse sitten naturalistisesta tai metafyyysisestä selityksestä, voitaneen Vattimon tekemä rinnastus hermeneutiikkansa ja uskonnon välillä hyväksyä mukisematta. Mutta kun ”uskonto” samaistetaan eksplisiittisesti (katoliseen) kristillisyyteen, alkavat vastalauseet. Vattimo näet uskoo, että ”kaikki länsimaisen kulttuurin pääasialliset luonteenpiirteet rakentuvat viittaussuhteessa perustekstiin, joka kulttuurillemme on ollut juutalais-kristillinen pyhä kirja”⁸⁹ (CC 36/39). Tosin kristin-usko ei hänelle löydy dogmeista, vaan suvaitsevaisuudesta (CC 58/71; NE 31-32). Kristillisen perinteen ydin ei Vattimon mukaan olekaan mikään muu kuin maallistuminen, väkivaltaisen ”pyhän” kaikkien autoritaaristen vaateiden pikku hiljaa tapahtuva hajoaminen (CC 44/51). Tämä uskonnon ja heideggerilaisesti luetun metafysiikan *Verwindungin* rinnastaminen saa Vattimon tarinassa oikeutuksensa kristillisestä inkarnaation käsitteestä: Jumalan laskeutuminen maailmaan eli *kenosis* on vattimolaisen teologian perustermi, jolla viitataan Jumalan realisoitumiseen vasta ajan myötä ja vasta tuonpuoleisista piirteistään luopumalla (CC 31/35, 41-42/46-47; OI 60-69/48-55). Sen avulla Vattimo käy vastustamaan vahingolliseksi katsomaansa uskonnon paluun ”traagista” varianttia, jossa Jumala nähdään maalliselle elämälle ”täysin toisena”, ja joka Vattimon näkökulmasta edelleen ylläpitää Jumalan metafyyysisiä ja autoritaaris-väkivaltaisia piirteitä (CC 83-87/106-110). Hänen Jumalansa on pikemminkin kehoitus kääntää katse ajalliseen kulkuun, jossa auktoriteetit kuluvat, ja tähän ihmisten maailmaan, jossa lähimmäisenrakkaus toteutuu suvaitsevaisena keskustelullisuutena. Ja jos kenootin Jumala tällä tavoin toteutuu ainoastaan turmeltumalla eettisyydeksi, ei ole vaikea asettaa *kenosista* neljänneksi jäseneksi *Verwindungin*, ”Jumalan kuoleman” ja sekularisaation rinnalle havainnollistamaan etuliitteen ”post” merkitystä postmetafyyysisessä filosofiassa.

Vattimon keventyneen ja postmodernin teologian ansiona on varmastikin huomion kiinnittäminen siihen, kuinka uskonnollista perinnettämme voidaan tarkastella hermeneutiikan ja historiantajun ylipäätään lähtökohtana⁹⁰, ja kuinka nihilististä suvaitsevaisuuden

⁸⁹ ”...tutti i tratti principali della civiltà occidentale si strutturano in riferimento a quel testo base che è stato, per questa civiltà, la Scrittura ebraico-cristiana.” Vähämäen suomennos.

⁹⁰ Oltakoon Vattimon teologian vakuuttavuudesta mitä mieltä tahansa, se joka tapauksessa nostaa jälleen esiin mielenkiintoisen kysymyksen historiallisuuden tajun ja kristinuskon suhteesta. Annettujen vastausten riippuvuus kulloisestakin historiallisuuden määritelmästä on tietenkin itsestäänselvyys, mutta mainitsisin tässä yhteydessä kolme erilaista vaihtoehtoa: (i) Edellä (ks. viite 59) on jo sivuttu Löwithin kuuluisaa esitystä juutalais-kristillisestä eskatologiasta modernin historiantajun, sikäli kuin se ymmärretään uskoksi lineaariseen kehitykseen, juurena. (ii) Lisäksi voitaisiin Julián Mariasin (1967, 105-106, 131-132) tavoin korostaa, että kun kreikkalainen kosmos oli täyteys, jota kyllä kosketti muutos, mutta joka silti oli asukeilleen ongelmattomasti niin kuin se oli, niin vasta kristillinen käsitys luomisesta asetti maailman olemassaolon kyseenalaiseksi: jos maailma edellyttää tulemistaan luoduksi, voisi se yhtä hyvin olla olemattakin, joten

etiikkaa voidaan havainnollistaa uskonnon paluun kaltaisilla teemoilla, mutta vetoamus sellaisen tulkintojen esittämiseen, joiden mukaan juutalais-kristillinen perinne on jotenkin konstitutiivista länsimaiselle kulttuurille ja eritoten metafysiikan *Verwindungille*, eivät mielestäni ole johdonmukaisesti sovitettavissa yhteen Vattimon olemisen historiaa koskevien käsitysten kanssa. Kyse on jo edellä mainitusta vaarasta lukea ”prosessin sisäinen sääntö” tai ”lähtökohta” liian historianfilosofisesti, jolloin päädyttäisiin esittämään, että toimiakseen ”kutsumuksensa” edellyttämällä tavalla nihilistisen hermeneutiikan pitäisi tunnistaa asemansa jonkin tietyn prosessin objektiivisena vaiheena, ja johtaa tästä asemasta toimintasuosituksia prosessin ”trendimäisyyteen” vedoten. Tietenkin Vattimo on varovainen ja ilmoittaa, että myös pelastushistorian lukeminen sekularisaationa ynnä sen linkittäminen ”vahvojen” rakenteiden hajoamiseen, on yhtäläillä tulkinta (CC 67-68/85), mutta kiinnostavaa tässä on lähinnä se, voiko hän ylipäätään nostaa uskontoa olemisen historian merkittävyysasteelle kommunikaatioteknologian tavoin: informatiikan *Ge-Stell*, joka toteuttaa ”vahvojen” rakenteiden hajoamisen, on metafysiikkana luetun olemisen historian sisäisellä ”logiikalla” realisoitava tapahtuma, sen lupaus *Verwindungista* on kytkeyty metafysiikan määritelmään läsnäoloon latistavana asennoitumistapana, joka sitten saavuttaa kliimaksinsa kalkyloivissa ja medioituneissa maailmankuvissa, mutta uskonto on pikemminkin ”ontinen”, tietystä aukeamasta käsin julistettu seikka, jolla ei ole samanlaista sisäistä suhdetta metafysiikkaan kuin informaatiolla. *Kenosis* ja inkarnaatio voivat kyllä toimia *Verwindungin* ilmenemistä havainnollistavassa roolissa, mutta pyhän väkivallan väistämättömän hajoamisen prosessi länsimaiselle kulttuurille konstitutiivisena on viime kädessä jotain, jonka vakuuttavuuden suhteen

maailman ja sitä asuttavien luotujen olemassaolo jäsentyy kontingentiksi verrattuna niiden Luojaan. Kun Luoja sitten menettää merkitystään uuden ajan pyörteissä, jää luotujen kontingentti olemassaolo ikään kuin riippumaan tyhjän päälle. Marías ei tosin tätä johtopäätöstä tee, mutta se voitaisiin nähdä historiallisuuden juurena siinä mielessä kuin historiallisuus määritellään kulloistenkin olojen asettamisena sulkeisiin, siis merkityksessä, joka historialle pakotienä metafysiikasta on ajoittain luovutettu. Mutta kumpikin näistä vastausehdotuksista on varsin yleisiä: nehan kertovat, miten kristinusko toimi tiettyjen teemojen esittelijänä kreikkalaiseen maailmankatsomukseen, mutta sinänsä ne eivät kiellä, etteikö samaan olisi pystynyt jokin muukin pelastususkonto, jolla on aktiivinen luojajumala. (iii) Niinpä on otettava esiin kolmas vaihtoehto, johon Vattimokin turvautuu. Kyse on inkarnaation käsitteestä. Sitä on oivaltavasti käsitellyt Gadamer (1989, 418-420), joka tosin soveltaa käsitettä ajattelun ja kielen keskinäissuhteeseen, mutta en näe mitään syytä olla hyödyntämättä sitä myös historiallisuuteen. Gadamerin perusideana on verrata inkarnaatiota ruumiillistumiseen (*Einkörperung*), jossa sielu ja ruumis oletetaan erillisiksi, ja jossa itse ruumiillistuminen on pelkkä aksidentaalinen lisäke jo-realisoituneeseen sieluun. Inkarnaatiossa puolestaan henkinen elementti realisoituu täysin vasta inkarnoituneessaan. Kun tämä tulkitaan ajassa olevaksi tapahtumaksi, voidaan löytää kristillisyyden kolmas historiallisuutta korostava aspekti, joka lisäksi on ominainen ainoastaan sille: koska inkarnaatio tähdentää Jumalan maailmallista ja historiaan sijoittuvaa realisaatiota, toimii se kehotuksena tarkastella ilmiöitä ajallisina, kutsuna ajatella historian kulkua substantiaalisena. Edellä (luku 2.3) mainittua Hegelin *Phänomenologie des Geistesin* tekemää subjektin ja substanssin rinnastusta voinee pitää tämän käsityksen eräänlaisena kulminaationa.

voimme Vattimon filosofian omia kriteereitä noudattaen parhaassakin tapauksessa korkeintaan luottaa hänen henkilökohtaiseen sanaansa. Tai sitten olla luottamatta.

Tämä ei poista sitä mahdollisuutta, että noteeraamme uskonnon *pietas*-asenteemme avulla: se on lähetys menneisyydestä, ja on omalta osaltaan koostamassa maailmaamme jäännökseltömästi sellaisena kuin se on, joten siihen on mahdollista suhtautua vähemmän kriittisesti. Mutta tässä suhteessa se ei eroa yhdestäkään muusta metafysisestä perustasta, jotka samalla tavoin nyt juoksetetaan eteemme, ja joihin voimme vastata keventyneellä asenteella. Kyseenalaistettu siis on ne Vattimon väitteet, että juutalais-kristillisellä perinteellä olisi jokin konstitutiivinen asema, joka nihilistisen hermeneutiikan pitäisi tunnistaa oman operatiivisuutensa varmistamiseksi, ja että uskontoa voitaisiin käyttää hermeneuttisen etiikan syynä, jos nyt ei sentään perusteena. Pikemminkin uskonto on eräs aspekti menneiden aukeamien meille viestittämästä avoimesta perinteestä, johon voimme soveltaa hermeneuttista etiikkaa. Ja ehdotankin, että Vattimon ehdotus ”uskoa, että uskoo” on esimerkki siitä, mitä tällainen *pietas* uskonnon suhteen voisi tarkoittaa.

6 PÄÄTÄNTÄ

Tämäkin tutkielma on vattimolaisessa hengessä tarina. Mutta ne esteettisesti tyydyttävät vaikutukset, joita se kirjoittajassaan ja mahdollisesti lukijoissaan paikoitellen aikaansaa, eivät voi olla sen ainokainen kriteeri: filosofiseen varteenotettavuuteen pyrkien kyseinen tarina tarjoaa myös pienen opetuksen. Näin ollen on esitetty, että itseviittaava relaatio, jonka Vattimon hermeneutiikka itselleen rakentaa, ei pääse irtautumaan hegeliläisestä lumouksesta, ja seurauksena onkin yhtäältä varsin affirmatiivinen suhde nykyisyyteen, toisaalta omanlaistensa ”vahvojen” ehtojen määrittelypyrkimys filosofiselle keskustelulle. Olen esittänyt nämä johtopäätökset luvussa 5.2 ehkä turhankin kärkkäästi, mutta kunnan tarinankertojaksi itseäni kuvitellen uskon dramatiikan etuihin. Samoin uskon immanenttiin kritiikkiin, enkä siten ole nivonut tarjoamaani opetusta yritykseen osoittaa Vattimon filosofiaa liian ”heikoksi” esimerkiksi episteemisesti relativistisena, vaan kysymällä päinvastoin, joskohan se onkaan niin eettis-poliittisesti motivoitunutta tai ”heikkoa” kuin itse väittää olevansa. Tämän vuoksi en ole lähtenyt avaamaan itseviittaavuuden problematiikkaa päivittelemällä, kuinka Vattimon antirealismi rapauttaa omaa episteemistä positiotaan. Ishmael kyllä hukkuu, mutta ei niinkään antirealistisiin paradokseihinsa, vaan omiin ”heikkouden” kriteereihinsä; eikä kyseinen kadotus ole kertalaakista tapahtuva vajoaminen pohjaan, vaan eksyminen oman tulkinnallisuutensa juoksuhiikkaan, jossa hentoinen aines kuitenkin juntaa eetisesti ja poliittisesti orientoituneen filosofin tiukasti kantaottamattomuuden suohon.

KIRJALLISUUSLUETTELO

Althusser, Louis 1984. Ideologiset valtiokoneistot. Käänt. Leevi Lehto ja Hannu Sivenius. Jyväskylä: Kansankulttuuri & Vastapaino. Alkuperäisjulkaisu 1976.

Angus, Ian 1994. Inscription and Horizon: a Postmodern Civilizing Effect? Teoksessa Herbert W. Simons & Michael Billig (toim.) *After Postmodernism. Reconstructing Ideology Critique*. London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE, 79-100.

Barbiero, Daniel 1992. A Weakness for Heidegger: The German Root of *Il Pensiero Debole*. Review-artikkeli. *New German Critique* nro 55, 159-172.

Bauman, Zygmunt 1987. *Legislators and Interpreters*. Cambridge: Polity Press.

Berlin, Isaiah 2004. Siili ja kettu. Käänt. Hanna Tarkka. Helsinki: Otava. Alkuperäisjulkaisu 1953.

Bernstein, Richard J. 1986. *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Cambridge: Polity Press.

Butler, Judith 1989. Commentary on Joseph Flay's "Hegel, Derrida, and Bataille's Laughter". Teoksessa William Desmond (toim.) *Hegel and His Critics. Philosophy in the Aftermath of Hegel*. New York: State University of New York Press, 174-178.

Calhoun, Craig 1995. *Critical Social Theory. Culture, History, and the Challenge of Difference*. Oxford and Cambridge: Blackwell.

Caputo, John D. 1987. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Danto, Arthur C. 1995. *The Decline and Fall of the Analytical Philosophy of History*. Teoksessa Frank Ankersmit & Hans Kellner (toim.) *A New Philosophy of History*. London: Reaktion Books, 70-85.

D'Arcais, Paolo Flores 2007. Gianni Vattimo; or rather, Hermeneutics as the Primacy of Politics. Käänt. Robert T. Valgenti. Teoksessa Santiago Zabala (toim.) *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 250-269.

Derrida, Jacques 1967. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.

Derrida, Jacques 2005. Hyvä tahto valtaan – vastine Hans-Georg Gadamerille. Käänt. Ismo Nikander. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.) *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 266-268. Alkuperäisteksti 1984.

Eagleton, Terry 2000. *The Idea of Culture*. Oxford and Malden: Blackwell.

- Fay, Brian 1998. Nothing But History? Review-artikkeli. *History and Theory* 37 (1), 83-93.
- Ferraris, Maurizio 1983. Invecchiamento della "scuola del sospetto". Teoksessa Gianni Vattimo & Pier Aldo Rovatti (toim.) *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 120-136.
- Fitch, Frederic B. 1946. Self-Reference in Philosophy. *Mind* 55, 64-73.
- Foucault, Michel 1995. Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana. Käänt. Juha Koivisto ja Tarmo Malmberg. Teoksessa Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa (toim.) *Mitä on valistus?* Jyväskylä: Vastapaino, 248-260. Alkuperäisteksti 1983.
- Foucault, Michel & Raulet, Gérard 1983. Structuralism and Post-Structuralism. Käänt. Jeremy Harding. *Telos* nro 55, 195-211.
- Fukuyama, Francis 1990. Historian loppu. *Suomen kuvalehti* 11/1990, 56-60.
- Gadamer, Hans-Georg 1976. *Philosophical Hermeneutics*. Käänt. David A. Linge. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1981. *Reason in the Age of Science*. Käänt. Frederick G. Lawrence. Cambridge and London: The MIT Press. Alkuperäisjulkaisu 1976.
- Gadamer, Hans-Georg 1983. A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer. Teoksessa Richard J. Bernstein *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Oxford: Basil Blackwell, 261-265.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. The Hermeneutics of Suspicion. Teoksessa Gary Shapiro & Alan Sica (toim.) *Hermeneutics. Questions and Prospects*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 54-65.
- Gadamer, Hans-Georg 1989. *Truth and Method*. 2. korj. painos. Käänt. Joel Weisheimer ja Donald G. Marshall. London and New York: Continuum. Alkuperäisjulkaisu 1960.
- Gadamer, Hans-Georg 2004. *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Käänt. Ismo Nikander. Tampere: Vastapaino.
- Gadamer, Hans-Georg 2005a. Vastauksia kritiikkeihin. Käänt. Jarkko S. Tuusvuori. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.) *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 211-238. Alkuperäisteksti 1986.
- Gadamer, Hans-Georg 2005b. Mutta kuitenkin: hyvän tahdon valta. Käänt. Ismo Nikander. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.) *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 269-272. Alkuperäisteksti 1984.
- Gadamer, Hans-Georg & Grondin, Jean 2006. Looking Back with Gadamer Over his Writings and their Effective History. *Theory, Culture & Society* 23 (1), 85-100.
- Grondin, Jean 2007. Vattimo's Latinization of Hermeneutics: Why Did Gadamer Resist Postmodernism? Teoksessa Santiago Zabala (toim.) *Weakening Philosophy. Essays in*

Honour of Gianni Vattimo. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 203-216.

Habermas, Jürgen 1977. A Review of Gadamer's Truth and Method. Teoksessa Fred R. Dallmayr & Thomas A. McCarthy (toim.) Understanding and Social Inquiry. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 335-363.

Habermas, Jürgen 1983. Philosophical-Political Profiles. Käänt. Frederick G. Lawrence. Cambridge and London: The MIT Press. Alkuperäisjulkaisu 1981.

Habermas, Jürgen 1987. The Philosophical Discourse of Modernity. Käänt. Frederick G. Lawrence. Cambridge: Polity Press. Alkuperäisjulkaisu 1985.

Hamilton, Paul 2003. Historicism. 2. painos. London and New York: Routledge.

Harding, Sandra 1998. Is Science Multicultural? Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Hegel, G.W.F. 1977. Phenomenology of Spirit. Käänt. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press. Alkuperäisjulkaisu 1807.

Heidegger, Martin 1977. The Question Concerning Technology and Other Essays. Käänt. William Lovitt. New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin 1991. Overcoming Metaphysics. Käänt. Joan Stambaugh. Teoksessa Richard Wolin (toim.) The Heidegger Controversy. A Critical Reader. London and Cambridge: The MIT Press, 67-90.

Heidegger, Martin 1994a. Tekniikan kysyminen. Käänt. Vesa Jaaksi. Niin & Näin 1 (2), 31-40. Aalkuperäinen teksti 1955.

Heidegger, Martin 1994b. Paluu. Käänt. Vesa Jaaksi. Niin & Näin 1 (2), 41-44. Alkuperäinen teksti 1955.

Heidegger, Martin 1995. Taideteoksen alkuperä. Käänt. Hannu Sivenius. Helsinki: Taide. Alkuperäinen teksti 1935.

Heidegger, Martin 2000a. Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika. Käänt. Markku Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto. Alkuperäisjulkaisut 1949 ja 1938.

Heidegger, Martin 2000b. Oleminen ja aika. Käänt. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino. Alkuperäisjulkaisu 1927.

Heidegger, Martin 2000c. Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Alkuperäisjulkaisu 1954.

Humboldt, Wilhelm von 1988. On Language. The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind. Käänt. Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press. Alkuperäisjulkaisu 1836.

Iggers, Georg G. 1995. Historicism: The History and Meaning of the Term. *Journal of the History of Ideas* 56 (1), 129-152.

Ikäheimo, Heikki 2003. Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto. Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustussuhteista. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Kant, Immanuel 1931. Siveysopilliset pääteokset. Käänt. J.E. Salomaa. Porvoo: WSOY.

Kojève, Alexandre 1947. Introduction à la lecture de Hegel. Paris: Gallimard.

Kolb, David 1986. The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Koselleck, Reinhart 1985. Futures Past. On the Semantics of Historical Time. Käänt. Keith Tribe. Cambridge and London: The MIT Press. Alkuperäisjulkaisu 1979.

Lehikoinen, Anja 1985. Mitä kaikkea historismilla on tarkoitettu? Turun historiallinen arkisto 39, 71-95.

Lundqvist, Peter 1994. Heikko ajattelu: tutkielma Gianni Vattimon postmetafyysisestä filosofiasta. Helsingin yliopisto. Käytännöllinen filosofia. Pro gradu -tutkielma.

Liotard, Jean-François 1985a. Histoire universelle et différences culturelles. *Critique* 38, 559-568.

Liotard, Jean-François 1985b. Tieto postmodernissa yhteiskunnassa. Käänt. Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino. Alkuperäisjulkaisu 1979.

Löwith, Karl 1949. Meaning in History. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Maffesoli, Michel 1995. Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista. Käänt. Mika Määttänen. Tampere: Gaudeamus. Alkuperäisjulkaisu 1993.

Mannheim, Karl 1952. Essays on the Sociology of Knowledge. Käänt. Paul Kecskemeti. London: Routledge & Kegan Paul.

Marías, Julián 1967. History of Philosophy. Käänt. Stanley Appelbaum ja Clarence C. Strowbridge. New York: Dover. Alkuperäisjulkaisu 1941.

Marx, Karl 1986. Vuosien 1857-1858 taloudelliset käsikirjoitukset (Grundrisse). Osa I. Käänt. Antero Tiusanen. Moskova: Progress. Alkuperäisjulkaisu 1939.

Meretoja, Hanna 2003. Itseymmärryksen kulttuuris-historiallinen välittyneisyys Gadamerin ja Ricoeurin hermeneutiikassa. Teoksessa Sakari Ollitervo, Jussi Parikka & Timo Väntsi (toim.) Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria. Turku: Turun yliopisto, 87-109.

- Meštrović, Stjepan G. 1997. *Postemotional Society*. London, Thousand Oak and New Delhi: SAGE.
- Nevanlinna, Tuomas 1993. Kehnot verkot vai kalojen puute? Posthistoriateesien tutkiskelua. Teoksessa Tuomas Seppä, Tapani Hietaniemi, Heikki Mikkeli & Juha Sihvola (toim.) *Historian alku. Historianfilosofia, aatehistoria, maailmanhistoria*. Helsinki: Tutkijaliitto, 14-38.
- Nietzsche, Friedrich 1924. *The Will to Power. Books One and Two*. Käänt. Anthony M. Ludovici. Saatavilla [www-muodossa: <URL: http://ia331317.us.archive.org/1/items/completeworksrie033168mbp/completeworksrie033168mbp.pdf>](http://ia331317.us.archive.org/1/items/completeworksrie033168mbp/completeworksrie033168mbp.pdf). (Luettu 14.9.2007).
- Nietzsche, Friedrich 1969. *Moraalin alkuperästä*. Käänt. J.A. Hollo. Helsinki: Otava. Alkuperäisjulkaisu 1887.
- Nietzsche, Friedrich 1972. *Iloinen tiede*. Käänt. J.A. Hollo. Helsinki: Otava. Alkuperäisjulkaisu 1882.
- Nietzsche, Friedrich 1995. *Epäjumalten hämära*. Käänt. Markku Saarinen. Helsinki: Unio Mystica. Alkuperäisjulkaisu 1888.
- Nietzsche, Friedrich 1999. *Historian hyödystä ja haitasta elämälle*. Käänt. Anssi Halmesvirta. Jyväskylä: Yliopistopaino. Alkuperäisjulkaisu 1874.
- Nikander, Ismo 2005. Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus – Gadamerin ja Derridan ”epätodennäköinen kiistely”. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.) *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 241-265.
- Noro, Arto 2004. Aikalaisdiagnoosi: sosiologisen teorian kolmas lajityyppi? Teoksessa Keijo Rahkonen (toim.) *Sosiologisia nykykeskusteluja*. Helsinki: Gaudeamus, 19-39.
- Oesch, Erna 1994. *Tulkinnasta. Tulkinnan filosofiset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Oksala, Johanna 2005. Feministinen filosofia nykyisyyden ontologiana. Teoksessa Johanna Oksala & Laura Werner (toim.) *Feministinen filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 156-173.
- Pinkard, Terry 2002. *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon 1979. *Teokset 3*. Käänt. A.M. Anttila, Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski & Marianna Tyni. Helsinki: Otava.
- Popper, Karl Raimund 1960. *The Poverty of Historicism*. 2. painos. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ricoeur, Paul 1965. *De l'interpretation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.

Rorty, Richard 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rorty, Richard 1991. *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press.

Rorty, Richard 2007. Heideggerianism and Leftist Politics. Teoksessa Santiago Zabala (toim.) *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 149-158.

Rovatti, Pier Aldo 2007. *Weak Thought 2004: A Tribute to Gianni Vattimo*. Käänt. Robert T. Valgenti. Teoksessa Santiago Zabala (toim.) *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 131-145.

Ryynänen, Max 2007. Oskillaatio ja massakulttuuri. Gianni Vattimo (et. al.) nykyäikää etsimässä. *Synteesi* 26 (1), 59-80.

Sell, Maria 2003. Perspektiivisyys ja tulkinta. Hermeneutiikka modernin ajan tuotteena ja kriittikkona. Teoksessa Sakari Ollitervo, Jussi Parikka & Timo Väntsi (toim.) *Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria*. Turku: Turun yliopisto, 87-109.

Stove, David 1991. *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell.

Taminiaux, Jacques 1998. Ge-Stell ja Ereignis. Käänt. Markku Lehtinen. Teoksessa Arto Haapala (toim.) *Heidegger. Ristiriitojen filosofi*. Helsinki: Gaudeamus, 183-202. Alkuperäisteksti 1982.

Taylor, Charles 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles 1985. *Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tontti, Jarkko 2002. *Right and Prejudice. Prolegomena to a Hermeneutical Philosophy of Law*. Helsinki: University of Helsinki Printing House.

Vattimo, Gianni 1971. *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Laterza.

Vattimo, Gianni 1983. *Dialettica, differenza, pensiero debole*. Teoksessa Gianni Vattimo & Pier Aldo Rovatti (toim.) *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli, 12-28.

Vattimo, Gianni 1985a. *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari: Laterza.

Vattimo, Gianni 1985b. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.

Vattimo, Gianni 1986. *The End of (Hi)story*. *Chicago Review* 35 (4), 20-30.

Vattimo, Gianni 1988a. *Ontologia dell'attualità*. Teoksessa Gianni Vattimo (toim.) *Filosofia '87*. Roma-Bari: Laterza, 201-223.

Vattimo, Gianni 1988b. *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*. Käänt. Jon R. Snyder. Cambridge: Polity Press. Alkuperäisjulkaisu 1985.

Vattimo, Gianni 1989a. *Etica dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier.

Vattimo, Gianni 1989b. *La società trasparente*. Milano: Garzanti.

Vattimo, Gianni 1990. *Filosofia al presente*. Milano: Garzanti.

Vattimo, Gianni 1991. *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Käänt. Jussi Vähämäki. Tampere: Gaudeamus. Alkuperäisjulkaisu 1989.

Vattimo, Gianni 1993. *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Käänt. Cyprian Blamires ja Thomas Harrison. Cambridge: Polity Press. Alkuperäisjulkaisu 1980.

Vattimo, Gianni 1994. *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma-Bari: Laterza.

Vattimo, Gianni 1995. *Arte*. Käänt. Peter Lundqvist. *Synteesi* 14 (4), 22-33. Alkuperäisteksti 1994.

Vattimo, Gianni 1996. *Credere di credere*. Milano: Garzanti.

Vattimo, Gianni 1997. *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Käänt. David Webb. Stanford: Stanford University Press. Alkuperäisjulkaisu 1994.

Vattimo, Gianni 1999a. *Tulkinnan etiikka*. Käänt. Jussi Vähämäki ja Liisa Kunttu. Helsinki: Tutkijaliitto. Alkuperäisjulkaisu 1989.

Vattimo, Gianni 1999b. *Uskon että uskon*. Käänt. Jussi Vähämäki. Jyväskylä: Gummerus. Alkuperäisjulkaisu 1996.

Vattimo, Gianni 2002a. *Gadamer and the Problem of Ontology*. Käänt. Stefano Franchi. Teoksessa Jeff Malpas, Ulrich Arnsward & Jens Kertscher (toim.) *Gadamer's Century. Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge and London: The MIT Press, 299-306.

Vattimo, Gianni 2002b. *Nietzsche. An Introduction*. Käänt. Nicholas Martin. London: The Athlone Press. Alkuperäisjulkaisu 1985.

Vattimo, Gianni 2003. *Heidegger filosofo della democrazia? Filosofian maailmankongressissa Istanbulissa elokuussa 2003 pidetty esitelmä*. Saatavilla www-muodossa: <URL: http://www.giannivattimo.it/menu/f_newsletter.html>. (Luettu 1.3.2007).

Vattimo, Gianni 2004. *Nihilism and Emancipation. Ethics, Politics, & Law*. Käänt. William McCuaig. New York: Columbia University Press. Alkuperäisjulkaisu 2003.

Vattimo, Gianni 2005. Rationaalisuuden rekonstruktio. Käänt. Jussi Vähämäki. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.) Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta. Tampere: Vastapaino, 177-191. Alkuperäisteksti 1994.

Vattimo, Gianni 2007. Conclusion: Metaphysics and Violence. Käänt. Robert T. Valgenti. Teoksessa Santiago Zabala (toim.) Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 400-421.

Vattimo, Gianni & Rovatti, Pier Aldo 1983. Premessa. Teoksessa Gianni Vattimo & Pier Aldo Rovatti (toim.) Il pensiero debole. Milano: Feltrinelli, 7-11.

Vattimo, Gianni & Zabala, Santiago 2002. "Weak Thought" and the Reduction of Violence. Käänt. Yaakov Mascetti. Common Knowledge 8 (3), 452-463.

Verdicchio, Massimo 2006. The 'Weakening' of Gianni Vattimo. Textual Practice 20 (4), 637-654.

Vähämäki, Jussi 1995. Nihilismi kutsumuksena. Gianni Vattimo ja hermeneutiikka yhteisenä kielenä. Niin & Näin 2 (3), 32-37.

Vähämäki, Jussi 1996. Gianni Vattimon radikaalin hermeneutiikan merkitys yhteiskuntateorialle. Teoksessa Keijo Rahkonen (toim.) Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset. Tampere: Gaudeamus, 254-285.

Vähämäki, Jussi 2001. Gianni Vattimo – filosofinen perustelu postmodernille oikeudelle? Teoksessa Jarkko Tontti & Kaisa Mäkelä (toim.) Filosofien oikeus II. Helsinki: Suomalainen lakimiesyhdistys, 361-392.

Wallgren, Thomas 1996. The Challenge of Philosophy. Beyond Contemplation and Critical Theory. Helsinki: University of Helsinki.

Weber, Max 1989. Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus. Käänt. Tapani Hietaniemi. Tampere: Vastapaino. Alkuperäistekstit 1920.

Zabala, Santiago 2007. Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy. Teoksessa Santiago Zabala (toim.) Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 3-34.