









## ABSTRACT

Ikäheimo, Heikki

Recognition, Subjectivity and the Human Life Form: Studies on Hegel and Interpersonal Recognition

Jyväskylä, University of Jyväskylä, 2003, 192 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research,

ISSN 0075-4625; 220)

ISBN 951-39-1458-5

Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto: Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustussuhteista

Summary

Diss.

This work consists of eight articles and an appendix containing a Finnish translation of the chapter 'Phenomenology' in Hegel's *Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*. Articles 1-4 are scholarly in their character and articles 5-8 systematical philosophy.

The scholarly articles discuss Hegel's philosophy with an emphasis on the theme of concreteness and finitude of subjectivity, and the role of interpersonal recognition (*Anerkennung*) in its constitution. A wholly new approach to Hegel's Encyclopedia philosophy of subjective spirit (1830) is presented, where intersubjectivity is revealed, contrary to earlier interpretations and widely shared prejudices, to be a central constituent of subjectivity and of objectivity in Hegel's late system.

The common theme in the systematical articles (5-8) is recognition (*Anerkennung*). Compared to the importance given to the theme of recognition in the discussions in political and social theory during the last decades, very little attention has been paid to the basic conceptual questions. In the articles, the question what is recognition is posed. Since the word 'recognition' has multiple meanings that are usually confused in the theoretical discussions, these meanings are separated as three distinct concepts and renamed as 'identification', 'acknowledgement' and 'recognition'. The precise meanings of these are discussed. Various types of cognitive attitudes (love, respect and esteem) are analysed in a synthetic manner, that allows the differences and similarities of these attitudes to be seen. Genus of the cognitive attitudes – taking another being as a person – is proposed and necessary conditions for cognitive attitudes to add up to recognition proper are presented. The connection of the cognitive attitudes to the dimensions of self-relation of persons (self-love, self-respect, self-esteem) is discussed.

Keywords: Recognition, subjectivity, love, respect, esteem, Hegel, Honneth

**Author's address** Heikki Ikäheimo  
Department of Social Sciences and Philosophy/  
Philosophy  
P.O.Box 35, FI-40014 University of Jyväskylä  
E-mail: heanik@yfi.jyu.fi

**Supervisor** Docent Jussi Kotkavirta  
Department of Social Sciences and Philosophy  
University of Jyväskylä, Jyväskylä, Finland

**Reviewers** Docent Vesa Oittinen  
Alexander Institute  
University of Helsinki, Helsinki, Finland

Docent Sami Pihlström  
Department of Philosophy  
University of Helsinki, Helsinki, Finland

**Opponent** Doctor Susanna Lindberg  
Department of Philosophy  
University of Helsinki, Helsinki, Finland

*Totuuden tutkiminen on eräässä mielessä helppoa, mutta toisessa mielessä vaikeaa. Tätä osoittaa se, ettei kukaan voi onnistua siinä riittävästi eikä epäonnistua siinä kokonaan.*

*Aristoteles*

## SISÄLLYS

ALKUPERÄISARTIKKELIT .....	8
ESIPUHE .....	11
JOHDANTO .....	19
I    Hegel-artikkelit .....	20
II   Tunnustuksen teemaa käsittelevät systemaattiset artikkelit .....	28
I    HEGELISTÄ .....	39
1    Tietoisuuden tieltä hakotielle; Heidegger lukee Hegelin <i>Hengen fenomenologian</i> johdantoa .....	41
2    Kant, Hegel ja pragmatismi .....	54
3    Tunnustus, tottumus ja intentionaalisuus Hegelin konkreettisen subjektiviteetin teoriassa .....	65
4    ‘Vanha Hegel’ ja intersubjektivisuus: Kuinka hahmottaa intersubjektivisuuden asema Hegelin Ensyklopedian subjektiviisen hengen filosofiassa .....	78
II   TUNNUSTUKSESTA .....	123
5    On the Genus and Species of Recognition .....	125
6    Taylor on Something called ‘Recognition’ .....	141
7    Soveltuuko ansio-oikeudenmukaisuus kulttuuristen erityispiirteiden tunnustuksen periaatteeksi? .....	152
8    Persoonien välisestä rakkaudesta – lähtökohtia teoriaan .....	157
SUMMARY .....	170
LIITE	
G.W.F. Hegel: Filosofisten tieteiden ensyklopedia (1830). Kolmas osa: Hengen filosofia. Ensimmäinen pääjakso: Subjektiviinen henki .....	173



## ALKUPERÄISARTIKKELIT

- 1 Heikki Ikäheimo (1998), 'Tietoisuuden tieltä hakotielle: Heidegger lukee Hegelin Hengen fenomenologian johdantoa'. ('From the Road of Consciousness to the Woodpath: Heidegger Reading the Introduction of Hegel's Phenomenology of Spirit'.) Teoksessa Petri Kuhmonen ja Seppo Sillman (toim.): *Jaettu jana, ääretön raja*. Filosofian julkaisuja n:o 65, 1998. Jyväskylän yliopisto.
- 2 Heikki Ikäheimo (2002a), 'Kant, Hegel ja pragmatismi'. ('Kant, Hegel and Pragmatism'.) Teoksessa Sami Pihlström, Kristina Rolin & Floora Ruokonen (toim.): *Käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino 2002.
- 3 Heikki Ikäheimo (2002b), 'Tunnustus, tottumus ja intentionaalisuus Hegelin konkreettisen subjektiviteetin teoriassa'. ('Recognition, Habit and Intentionality in Hegel's Theory of Concrete Subjectivity'.) Teoksessa Lauri Mehtonen ja Kari Väyrynen (toim.): *Järjen todellisuus. Osa 2*. Sophopolis 2002. (Juhlakirja Markku Mäelle.)
- 4 Heikki Ikäheimo (2003a), "'Vanha Hegel' ja intersubjektivisuus: kuinka hahmottaa intersubjektivisuuden asema Hegelin Ensyklopedian subjektivisen hengen filosofiassa'. ('Old Hegel' and Intersubjectivity: How to Conceive the Role of Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit'.) Tiivistetty versio tästä tekstistä tulee ilmestymään teoksessa Jussi Kotkavirta ja Petteri Niemi (toim.): *Persoona*. Jyväskylä: SoPhi 2003.
- 5 Heikki Ikäheimo (2002c), 'On the Genus and Species of Recognition.' Reprinted from 'On the Genus and Species of Recognition' by H. Ikäheimo, Inquiry ([www.tandf.no/inquiry](http://www.tandf.no/inquiry)), Vol 45, 2002, pp 447-462, by permission of Taylor & Francis AS. Julkaistaan uudelleen kokoelmassa Rasmus Willig & Gwynn Markle: *Honneth – Critical Debates*, SUNY.
- 6 Heikki Ikäheimo (2002d), 'Taylor on Something Called Recognition'. Teoksessa Laitinen, Arto & Smith, Nicholas H. (toim.): *Perspectives on the philosophy of Charles Taylor*. Acta Philosophica Fennica 71. Helsinki: Societas Philosophica Fennica 2002.
- 7 Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen ja Michael Quante (2003), 'Soveltuuko ansio-oikeuden mukaisuus kulttuuristen erityispiirteiden tunnustuksen periaatteeksi? ('Justice of Merit: A Principle of Esteem for Cultural Particularities?') Alunperin: 'Leistungsgerechtigkeit: Ein Prinzip der Anerkennung für kulturelle Besonderheiten?'. Ilmestyy teoksessa Christoph Halbig & Michael Quante (toim.): *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Ethik und Anerkennung*. LIT Verlag 2003.

- 8 Heikki Ikäheimo (2003b), 'Persoonien välisestä rakkaudesta – lähtökohtia teoriaan'. ('On Love Between Persons – Points of Departure for a Theory'.) Ilmestyy teoksessa Jussi Kotkavirta (toim.): *Persoonuuden ulottuvuuksia*. Jyväskylä: SoPhi 2003.

## ESIPUHE

Vanhan vitsin mukaan kunnon kantilaisen tunnistaa seuraavasta ajatuskaavasta: jos Kant on sanonut näin niin sen täytyy olla totta (jotenkin), jos tämä on totta niin Kant on varmasti sanonut näin (jossakin). Lyhyesti:  $x$  on totta = Kant on sanonut  $x$ . Hieman maltillisempaa versiota tästä ajattelumallista kutsutaan usein “anteliaisuuden periaatteeksi” ja sen katsotaan kuuluvan perusvarustukseen aina filosofian klassikoita luettaessa. Ennen kuin lausutaan tuomio jostakin, ensi näkemältä oudolta ja kenties kyseenalaiselta vaikuttavasta filosofisesta ajatuksesta, tapoihin kuuluu tutkia asiaa perusteellisesti ja yrittää keksiä ajattelumalli, tai tulkinta jonka valossa ajatus voitaisiin hyväksyä. Ja toisaalta, jos jokin filosofinen kanta mahdollisimman avarakatseisesti ajateltuna vaikuttaa järkevältä, on syytä lähtökohtaisesti olettaa, että kyseistä teemaa käsitellyt toinen filosofi on ainakin periaatteessa saattanut oivaltaa saman asian ja ottaa sen huomioon kirjoituksissaan.

Kovin paljon ei liioittele, jos väittää Hegelin ehkä useammin kuin kenenkään muun filosofian klassikoista joutuneen täsmälleen päinvastaisen asennoitumisen kohteeksi. Kaikkihan tietävät, että Hegelin ajattelutavassa on jotakin pohjimmitaan perverssiä. Kerta kerran jälkeen, kun Hegelin kuoleman jälkeen filosofiassa on introdusoitu jokin ajattelutapa uutuuksena, niin juuri Hegel on saanut edustaa äärimmäistä esimerkkiä siitä minkä vastakohtana kyseinen uutuuksena määrittää itsensä. Jos markkinointitoimistolle annettaisiin tehtäväksi uuden filosofisen tai yhteiskuntateoreettisen ajattelutavan lanseeraamiseen, varteenotettavana kandidaattina kampanjan eksplisiittiseksi tai piilosisällöksi varsin todennäköisesti ainakin harkittaisiin formulaa:  $x$  on totta = Hegel on sanonut ei- $x$ . Hegelin nimen mainitseminen sellaisen ajattelutavan kiteytymänä jota itse vastustaa, on useimmiten erinomainen retorinen veto. Se synnyttää yleisössä juhlallisen kunnioituksen tunnelman, sillä jollakin tavalla Hegel oli kuitenkin “suuri ajattelija”, ja mitä todennäköisimmin vain minimaalisen määrän vastarintaa, sillä hyvin harvat ovat Hegeliä kuitenkaan kovin syvällisesti lukeneet tai edes yrittäneet lukea. Hegelin nimeen sedimentoituneet assosiaatiot elävät omaa elämäänsä ja pyörivät itseään ruokkivassa kierto liikkeessä, jota harvoin jarrutetaan tekstien vakavalla tutkimisella. Hegelistä on tullut hyvä vihollinen.

Toisaalta Hegelin tuotannosta on toki löydetty ammennettavaa, inspiraatioita ja ajatusmalleja mitä moninaisimpiin filosofisiin ja tieteellisiin tarkoituksiin ja tässä suhteessa Hegelin positiivista vaikutusta hänen jälkeisensä ajattelun historiaan tuskin kukaan voi täysin sivuuttaa. Lähes poikkeuksetta Hegeliltä ideoita ammentaneet filosofit ovat kuitenkin muistaneet jossakin kohtaa huomauttaa, että *perimmiltään* Hegelin ajattelussa on silti jotakin torjuttavaa. Hegeliltä otetaan se mitä tarvitaan, mutta tärkeää on muistaa irtisanoutua 'hegeliläisestä' ajatusmaailmasta. Leikkisästi voisi sanoa, että näin Hegel jaetaan 'ei-hegeliläiseen Hegeliin' ja 'hegeliläiseen Hegeliin'.

Oma kiinnostukseni Hegelin ajatteluun heräsi alunperin yleissivistyksellistä tarpeesta. Varsin varhaisessa vaiheessa opintojani havaitsin, että yhtään syvällisemmän kuvan muodostaminen eurooppalaisen filosofian vaiheista viimeisen puolentoista vuosisadan aikana edellyttää väistämättä jonkinasteista Hegelin ajattelun tuntemusta. Lukiessaan saksalaista tai vaikkapa ranskalaista 1900-luvun filosofiaa ei voi olla törmäämättä Hegelin nimeen jatkuvasti ja mitä moninaisimmissa yhteyksissä. Ensimmäinen kosketukseni uudempaan eurooppalaiseen filosofiaan tapahtui 80- ja 90-lukujen taitteessa tuolloin filosofian assistenttina toimineen Jussi Kotkavirran vetämässä Gilles Deleuze -lukupiirissä. Olin juuri aloittanut filosofian opintoni ja rehellisesti puhuen suurin osa kyseisen seminaarin sisällöstä meni minulta – kuten sanotaan – yli kampauksen. Erityisesti lukiesamme Deleuzen *Nietzsche ja filosofia* -teosta opin kuitenkin, että on eräs saksalainen ajattelijana, jonka nimi toistuu niin sanotussa ranskalaisessa nykyfilosofiassa lähes mantran tavoin: Hegel. Viattomassa mielessäni häilähti, että mikäli haluaisin isona Deleuzeksi, niin minunkin täytyisi kyetä keskustelemaan vakuuttavasti tuosta jotenkin synkällä tavalla kiehtovasta saksalaisesta mestariajattelijasta. Edes Nietzscheä – toinen hahmo, joka jatkuvasti figuroi Deleuzen teksteissä – ei ollut samaa hehkua kuin mielikuvassa Hegelistä. Kaikkihan Nietzscheä lukivat, näköjään siitä sen suuremmin viisastumatta.

Kuten asiaan kuuluu, vähitellen filosofinen yleissivistykseni kasvoi, käsitykseni filosofiasta syventyi ja omat filosofisen kiinnostuksen kohteeni alkoivat jäsentyä. Lukupiiristä ja seminaarista toiseen, luettiinpa sitten Lyotardia, Vattimoa tai vaikkapa Gadameria, sama kokemus kuitenkin toistui: jotta kaikesta luetusta voisi todella itse sanoa jotakin filosofisesti painavaa, täytyisi tuntea se mistä nämä kaikki puhuvat: Hegel. Ensimmäinen omakohtainen kosketukseni Hegelin kirjoituksiin tapahtui lopulta jossakin vaiheessa yhdeksänkymmentäluvun alkupuoliskoa *Phänomenologie des Geistes* -seminaarissa, jota veti jälleen Jussi Kotkavirta. Hegelin lukemisesta jäi tässä vaiheessa käteen jo merkittävästi enemmän, kuin ensikosketuksesta Deleuzeen. Tuskinpa kukaan ymmärtää kyseisestä teoksesta ensimmäisellä lukemalla lähestulkoonkaan kaikkea, mutta ainakin muutama teema jäi kiehtomaan mieltäni. Henkilökohtaisen taustani ja kokemuksieni kanssa resonoi erityisesti Hegelin teoksen esipuheessa ja johdannossa korostama filosofisen toiminnan täydellisen eksoteerisuuden vaatimus ja tämän yhteys siihen, mitä Hegel kutsui tunnustukseksi (*Anerkennung*).

Tässä oli ajattelijana, joka kirjoitti vaikeammin kuin kenties kukaan muu modernin filosofian klassikoista ja joka samalla korosti filosofian velvollisuutta

tarjota “tikapuut”<sup>1</sup> kenelle hyvänsä joka todella halusi ymmärtää mitä filosofi yritti sanoa. Ei vähäisintäkään populistista pyrkimystä kirjoittaa helppotajuisesti ja samalla periaatteellinen nöyryys lukijoitaan kohtaan. Kyse oli ainakin kunnioituksesta: filosofin täytyy kunnioittaa lukijoitaan dialogikumppaneina, mutta tämä edellyttää, että lukijoiden täytyy vuorostaan kunnioittaa filosofin vakavaa pyrkimystä yrittämällä itse ajatella käsiteltäviä aiheita samalla perinpohjaisuudella. Hegelin teoksen sisällöllinen rikkaus, melkeinpä loputon määrä valaisevia näkökulmia mitä moninaisempiin todellisuuden alueisiin ja ulottuvuuksiin, jätti samalla lähtemättömän vaikutelman äärimmäisen ankarasta pyrkimyksestä tavoittaa todellisuus kaikessa rikkaudessaan redusoimatta sitä yksinkertaisiin ja helposti toistettavissa oleviin kaavoihin ja formuloihin. Voi sanoa, että Hegelin kirjoitustavan vaikeus on ainakin osittain seurausta todellisuuden rikkauden ja moninaisuuden kunnioittamisesta.

Hegelin ohella olin opiskeluaikanani kiinnostunut myös toisesta saksalaisen filosofian tarunhohtoisesta hahmosta, jonka nimi sanoin tuli toistuvasti vastaan lukupiireissä ja seminaareissa luetuissa teksteissä: Heidegger. Järjestettiin Heidegger-seminaari, jossa luettiin erinäisiä Heideggerin lyhyempiä kirjoituksia, mutta varsin nopeasti päädyin siihen tulokseen, että Heideggerin lukeminen on ajan hukkaa, ellei ensin ole yrittänyt perehtyä hänen pääteokseensa. *Sein und Zeitin* lukeminen oli lähes yhtä mullistava henkilökohtainen kokemus kuin *Phänomenologie des Geistesin* lukeminen, mutta samalla jotenkin ristiriitaisempi.

Tekstinä *Sein und Zeit* ei ollut lähimainkaan yhtä vaikeaa luettavaa kuin *Phänomenologie des Geistes*. Toisaalta Heidegger näytti käsittävän oman filosofisen positionsa suhteen arkiajatteluun ja muiden filosofien ajatteluun perustavalla tavalla toisin kuin Hegel. Käytännössä ero ei kenties ole kovin dramaattinen: Heideggerin tekstiä luetaan filosofisesti yrittämällä ajatella Heideggerin käsittelemiä aiheita samalla perinpohjaisuudella kuin Heidegger itse. Pyrkimyksenä on siis kunnioittaa kirjoittajan pyrkimyksiä ja samalla itse ansaita kunnioitus edes jotakuinkin tasaveroisena dialogikumppanina. Heideggerin keskeiset teemat, *Daseinin* olemisen ajallinen dynaamisuus ja tietynlainen käytännöllisyyden ensisijaisuus olivat kiistämättä tärkeitä ja Heideggerin käsityöläisen taito niiden analysoimisessa hyvin opettavaista. Hegelin lukemisen jälkeen nuo teemat eivät varsinaisesti olleet täysin uusia. Jos joku, niin Hegel puhui maailmassa olemisen käytännöllisyydestä, ja vaikkei Hegel *Phänomenologie des Geistes* -teoksessa lähimainkaan samalla yksityiskohtaisuudella analysoinut ajallisuuden “ekstaattisuutta”, niin jotenkin tuokin dynaaminen malli tuntui sopivan varsin hyvin Hegelin ajattelutapaan.

*Sein und Zeitin* lopussa Heidegger päätyy lopulta käsittelemään Hegelin ajatuksia ajallisuudesta.<sup>2</sup> Tuossa vaiheessa Hegel-lukeneisuuteni ei juuri ulottunut *Phänomenologie des Geistesin* ja noihin aikoihin suomennetun *Oikeusfilosofian* ulkopuolelle, joten itse ei omannut erityisempiä resursseja arvioida Heideggerin Hegel-tulkinnan kohdallisuutta. Sekundäärikirjallisuuden perusteella muodostin

<sup>1</sup> Katso Hegel: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch (1986), nide 2, s. 29.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993 [1927], luku 82.

kuitenkin sen käsityksen, että Heideggerin tapa lukea ajallisuuden teema Hegelillä nimenomaan Ensyklopedian luonnonfilosofiasta oli erikoinen ja varsin kyseenalainen ottaen huomioon, ettei Hegel luonnonfilosofiassa ylipäätään keskustele inhimillisestä subjektiviteetista tai subjektista, jotka ovat lähimmin analogisia teemoja Heideggerin *Daseinin* kanssa.

Erehdyksiä sattuu paremmissakin piireissä, eikä Heidegger varmasti ole ensimmäinen suuri filosofi joka lukee edeltäjiään hieman suurpiirteisesti. Kuitenkin juuri tämä erehdys, jos sitä erehdyksenä voi pitää, tuntui jotenkin oireelliselta. Siinä missä Hegelin filosofian voi sanoa suhtautuvan länsimaisen ajattelun historiaan totuuden auki kehitymisen prosessina, jota se itse voi kiittää olemassaolostaan, Heideggerille koko länsimaisen ajattelun historia on sen ilmiön yhä syvenevän unohduksen historiaa, jonka paljastamisen Heidegger katsoo omaksi tehtäväkseen. Siinä missä Hegel löytää traditiosta loputtomasti hyödynnettävää, materiaalia rationaalisille rekonstruktioille ja yhteenvedoille, Heidegger löytää melkein pelkästään torjuttavaa. Heideggerille traditio ei ole elävä dialogikumppani samassa mielessä kuin Hegelille, sillä kaikessa mitä se sanoo, Heidegger kuuntelee jälkiä kaikkein tärkeimmän asian – olemisen – ajattelemattomuudesta ja peittymisestä. Tämän yhden teeman näkökulmasta traditiosta tulee Heideggerin otteessa monoliitti, jossa ei juuri nyansseja näy. Jotta Hegelin filosofia länsimaalaisen ajattelun täydellistymänä sopisi Heideggerin totalistiseen tulkintaan, täytyy Heideggerin lukea Hegeliä varsin väkivaltaisesti, ehkä suorastaan vääriltellen.

Psykologisoiden voisi arvailla, että Hegel oli Heideggerille vakava kilpailija Heideggerin henkilökohtaisessa kilpailussa länsimaalaisen filosofian suurimman ajattelijan tittelistä: Heidegger sentään katsoi oivaltaneensa koko länsimaalaisen ajattelun salaisen periaatteen, jota *kukaan muu* häntä ennen (kenties Herakleitoksen tai Hölderlinin kaltaisia marginaalisia hahmoja lukuun ottamatta) ei ollut nähnyt. Vakavampana motiivina Heideggerin tarpeelle nivoa Hegel mutkat oikean olemisen unohduksen yksiääniseen historian tarinaan voidaan nähdä pyrkimys löytää moderniteetin keskeisten ongelmien – siten kuin jyrkän antimodernistisen katolisen taustan omaava Heidegger ne käsitti – alkuperä. Heideggerin suuri selitys länsimaalaisen ajattelun historiasta olemisen kysymyksen unohutumisen prosessina romahtaisi, mikäli Hegel ei sopisi tuohon tarinaan. Jälkimmäisestä näkökulmasta Heideggerin Hegeliä käsitteleviä tekstejä voi lukea Heideggerin vakavina yrityksinä testata kokonaisselityksensä toimivuutta Hegelin ajattelua vasten.

Heideggerin ja Hegelin suhteessa on kyse sellaisen suuruusluokan kysymyksistä, että kovin kevyitä tuomioita siitä “kumpi oli oikeassa”, on turha jaella. Opiksi voi kuitenkin ottaa Heideggerin suhteellisen ilmeisestä tavasta pakottaa kulloinkin lukemansa Hegelin tekstit ennalta lukkoon lyötyyn skeemaan, välittämättä juurikaan kulloinkin luettavana olevan tekstin systemaattisesta asemasta, saati Hegelin motiiveista. Vaikka siitä, missä määrin mikäkin Hegelin edeltäjänsä esittämä tulkinta todella tekee oikeutta kohteelleen, voi keskustella pitkään, Hegelin periaatteellinen suhtautuminen edeltäjiinsä on kuitenkin ratkaisevasti erilainen. Siinä missä Heidegger etsii edeltäjiensä teksteistä yhä syvenevää

epätotuutta, Hegel etsii yhä syvenevää totuutta. Kumpikin etsii ja toivoo löytävänsä.

Muun muassa tällaisia ajatuksia – oikeita tai vääriä – pyöri mielessäni keväällä 1996 valitessani pro gradu-työni aiheeksi Heideggerin tulkinnan Hegelin *Phänomenologie des Geistes* -teoksen johdannosta, josta olin samoihin aikoihin valmistelemassa suomennosta yhdessä Ossi Martikaisen kanssa (ks. niin & näin, 2/97). Gradun valmistuttua menin välittömästi filosofian opettajaksi helsinkiläiseen lukioon ja kysymys filosofisen ajattelun suhteesta ajatteluun ja elämään yleensä asettui perin konkreettisesti. Hegeliläiset teemat – dialogisuus, vastavuoroinen kunnioitus ja rekonstruktivinen suhtautuminen traditioon sekä dialogikumppanien ajatuksiin ja arkielämään sisältyviin viisauden ituihin – saivat elävän merkityksen oppitunneilla ja niitä valmistellessani. Opettajan työssä asettuneet prioriteetit ovat uskoakseni vaikuttaneet sittemmin kaikkeen tähänastiseen filosofiseen työhöni. Heideggerilainen totalistinen suhtautuminen koko länsimaa-laisen ajattelun historiaan turmeluksen yönä ja resignoitunut suhtautuminen tulevaisuuteen jonkin tulevan Jumalan odottamisena,<sup>3</sup> tuntuu perin pohjin epäasianmukaiselta, kun kohtaa nuoria ihmisiä, joilla on kullakin oma ainutkertainen elämänsä edessään ja joille filosofialla täytyisi olla jotakin sanottavaa. Totaalista turmellusta voi murehtia yksin metsämökissä ja tulevaa jumalaa odotella intellektuelli-ystävien seurassa tyylikkäissä trendikahviloissa uhkuen itsettyytyväisyyttä erinomaisesta kyvystään seistä (tai siis istua) kaiken pahan ulkopuolella sen näkijänä ja todistajana. Nuorten ihmisten ainutkertaisesta elämästä vastuuta tuntevalla opettajalla ei ole varaa moiseen vieraantuneisuudella herkutteluun.

Minulle filosofinen toiminta ylipäänsä on toimintaa maailmassa, tietyssä tilanteissa ja sen tekemisen motiivit nousevat tuosta tilanteesta. Tässä merkityksessä filosofinen toiminta on oleellisesti äärellistä. Eräs versio Aristoteleen poliittisen elämän ja teoreettisen elämän täydellisestä toisistaan vieraantumista on totaalinen kritiikki, illuusio kyvystä tehdä täydellinen irtiotto tilanteestaan, Heideggerilainen *Schritt zurück* koko tradition taakse ja löytää sieltä totaaliselitys oman aikansa ongelmille – siten kuin ne itse käsittää.<sup>4</sup> Älykkö, joka näkee oman aikansa ongelmat seurauksena yli kaksi tuhatta vuotta sitten alkaneesta vääjäämättömästä prosessista ja niiden ratkaisun “uudessa jumalassa”, jota joudutaan odottamaan ehkä toiset kaksi tuhatta vuotta, voi näin ajattelemalla vapauttaa itsensä moraalisesta ja poliittisesta vastuusta. Me elämme tässä ja nyt ja meidän

<sup>3</sup> Katso Heideggerin Der Spiegel -haastattelu “Enää vain jumala voi meidät pelastaa” (niin & näin, 4/96).

<sup>4</sup> Heideggerin tapa kohottaa partikulaarinen visionsa oman aikansa modernista arkielämästä ja -ajattelusta, *common sensestä* yliajalliseksi fundamentaaliontologiseksi käsitteellistykseksi näkyy varsinkin *Sein und Zeitin* § 27:n sisältämässä ekspressionistisessä visiossa kaupunkilaiselämästä julkisine kulkuvälineineen ja sanomalehtineen *Daseinin* modifikaationa, jossa *Dasein* ei ole autenttisesti valinnut omia mahdollisuuksiaan, vaan jossa *Daseinin* “kuka” on anonyymi *Das Man*. Se, missä määrin Heideggerin yliajalliseksi tarkoittamaa fundamentaaliontologiaa, tai niin sanotun “Kehren” jälkeistä olemishistoriallista ajattelua, määrittää tosiasiaassa Heideggerin partikulaarinen kokemusmaailma ja kulttuurista taustaansa vasten tarkasteltuna ei välttämättä erityisen omaperäinen konservativistinen suhtautuminen moderniin “massakulttuuriin”, on kuitenkin laaja kysymys johon ei kannata kovin kevyesti vastata. Eräitä kiinnostavia näkökulmia tähän kysymykseen tarjoaa Michael E. Zimmermanin kirja *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics and Art* (Indiana University Press, 1990).

lapsemmekin vain jonkin rajatun ajan meidän jälkeemme. Moraalisen ja poliittisen vastuun kantaminen tapahtuu nyt ja vaikka sen ajallinen ulottuvuus ajateltaisiinkin kohtalaisen kauas tulevaisuuteen, jonkin rajan ylitettyään se lakkaa koskettamasta konkreettisesti yksilöä. Teoreettinen elämä kokonaan irrotettuna poliittisesta elämästä merkitsee teoretikon kohottautumista oman äärellisyytensä yläpuolelle. Tästä näkökulmasta Hegelin ajatukset filosofian tarpeesta oman ajan ajatusjärhmettyneiden liuottamiseksi ja elämälle vahingollisten dualismien syntetisoimiseksi ovat ratkaisevasti maanläheisempiä ja vieraita kaikelle elitistiselle itsetyytyväisyydelle.<sup>5</sup> Näin ajateltuna Hegelin ajattelussa äärellisyys saa paljon kouriintuntuvamman merkityksen kuin Heideggerilla, jolle olemisen äärellisyys oli kuitenkin keskeinen filosofinen teema, teema jota Heidegger katsoi tai toivoi ajattelevansa ratkaisevasti paremmin kuin nimenomaan Hegel.<sup>6</sup>

Näiden ajatusten – jälleen oikeiden tai väärin – taustaa vasten ymmärrän tämän hetkisen filosofisen työni painopisteiden valikoitumisen. Tähänastinen työni yliopistofilosofina on koostunut yhtäältä Hegel-tutkimuksesta ja toisaalta systemaattisesta filosofiasta. Näillä kahdella tutkimusalueella tekemälläni työllä on selkeä temaattinen johtolanka: subjektien välisten suhteiden konstitutiivinen merkitys yksilösubjektin olemisessa. Ensisijaisesti olen kiinnostunut asioista, toissijaisesti siitä, kuka mitäkin on niistä sanonut. Näkemykseni on kuitenkin, että Hegel on ohittamaton ajattelija juuri mainitussa teemassa ja että Hegelin tutkiminen tämän teeman näkökulmasta on sen vaatiman vaivan arvoista. Kaikki mitä Hegel sanoi, ei varmasti ole totta, eikä Hegel varmasti ole sanonut kaikkea mikä on totta. Kuitenkin rakentava filosofinen dialogi Hegelin kanssa on mielestäni ratkaisevasti kiinnostavampaa ja antoisampaa, kuin alati muodikas ‘anti-hegelismi’. Juhlalliset irtisanoutumiset ‘hegeliläisestä ajatusmaailmasta’ ovat jotakuinkin tyhjänpäiväisiä, niin kauan kuin Hegelin ajattelua ei olla edes perusteellisesti tutkittu. Tietyiltä osin näin on mielestäni edelleenkin. Siltä osin, kuin tähän kokoelmaan sisältyvissä Hegeliä käsittelevissä artikkeleissa on apologeettinen sävy, kyse on pyrkimyksestä esitellä, ja anteliaisuuden periaatteen hengessä myös jossain määrin puolustaa, sellaisia puolia Hegelin ajattelusta, jotka ovat mielestäni Hegelistä riippumattomasta filosofisesta näkökulmasta tärkeitä ja jotka on tähän mennessä aiheetta sivuutettu joko kokonaan tai lähes kokonaan.

Hegelin, sen enempää kuin kenenkään muunkaan filosofin lukemisen ei pitäisi olla itsetarkoitus. Omalla kohdallani Hegelin lukeminen jatkuu niin kauan, kuin koen dialogin Hegelin kanssa hedelmälliseksi. Subjektiiiviset tärkeyden kokemukset, prioriteetit ja sensibiliateetit muuttuvat ja filosofian klassikoiden tai pienempien hahmojen suhteellinen kiinnostavuus sen myötä. Tämän kokoelman

<sup>5</sup> “Filosofian tarpeesta” katso Hegel: *Werke in 20 Bänden*, 2/20-25. Sosiaalipsykologisena sivuhuomiona voi esittää, että totaalisten kulttuurikriitikoiden lukemisen synnyttämä ensivaikutelma lukijassa riippuu kaiketi pitkälti siitä, assosioiko lukija itsensä kritiikin kohteeseen, vai ylhäisestä yksinäisyydestään kritiikkiä esittävään mestariajattelijaan. Oman kokemukseni perusteella olen hieman taipuvainen ajattelemaan, että osa Nietzschen tai Heideggerin kaltaisten ylhäisten yksinäisten sukupolvesta toiseen uusiutuvaan vetovoimaa on odotuksessa nopeasta totaaliirratkaisusta, joka kertaheitolla nostaa mestarin seuraajat kaiken – ja kaikki muut – paljastavaan näkökulmaan ilman opiskelun ja ajattelun raskasta työtä. Jälleen oma kokemukseni on, että tuo odotus on haihtuvaa lajia.

<sup>6</sup> Katso Schmidt, Dennis. *The Ubiquity of the Finite; Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy*. Cambridge: MIT Press. 1988.



artikkeleista ‘Persoonien välisestä rakkaudesta – lähtökohtia teoriaan’ on esimerkiksi sellaisesta filosofisen työni osa-alueesta, jossa olen ainakin tähän mennessä kokenut dialogin nimenomaan Hegelin kanssa vähemmän tärkeäksi.

\* \* \* \* \*

Tämä kokoelma sisältää yhden yhteisartikkelin, ‘Soveltuuko ansio-oikeudenmukaisuus kulttuuristen erityispiirteiden tunnustuksen periaatteeksi?’, joka olen kirjoittanut yhdessä Arto Laitisen ja Michael Quanten kanssa. Filosofiselta kannalta kysymys siitä, kuka teki mitäkin missäkin ajattelu- ja kirjoitustyön vaiheessa on melko yhdentekevä, mutta koska väitöskirja-kontekstissa asiaan kuuluu tehdä tiliä väitöskirjan tekijän osuudesta yhteisartikkelin syntyyn, esitän asiasta oman käsitykseni. Keskeinen kysymys tuossa artikkelissa on, onko periaatteessa mahdollista käsittää persoonien kulttuuriset erityispiirteet kontribuutioksi johonkin yhteiseen hyvään ja voidaanko niitä siis arvostaa Axel Honnethin artikuloiman ‘kontribuutioperiaatteen’ (*Leistungsprinzip*) kriteerein. Esitin tämän kysymyksen suullisesti Honnethille hänen vieraillessaan Helsingin yliopistossa vuonna 1998. Honnethin antama vastaus tuntui epätydyttävältä ja ryhtyessäni vuonna 2000 yhdessä Arto Laitisen kanssa systemaattisemmin työstämään tunnustuksen teemaa tuo kysymys oli eräs lukuisista meitä askarruttaneista kysymyksistä.

Kun saimme kutsun kevään 2001 *Münsteraner Vorlesungen* -tilaisuuden yhteydessä järjestettyyn Honneth-kollokvioon Münsterin yliopistossa, jossa Honneth tulisi olemaan läsnä kommentoimassa hänen työtään käsitteleviä kriittisiä papereita, pohdimme yhdessä mahdollisia esitelmän aiheita ja päädyimme lopulta tähän kysymykseen. Kyseisen artikkelin, alun perin siis kollokvio-paperin, ensimmäisen idea-version kirjoitti Arto Laitinen, minä työstin Laitisen kirjoittamaa tekstiä artikkelin muotoon, joitakin asioita pois jättäen ja toisia korostaen. Michael Quante käänsi tekstin englannin kielestä saksan kielelle ja samalla muokkasi eräitä muotoiluja väitteistä pikemminkin kysymyksiksi. Tätä kokoelmaa varten käänsin saksankielisen version suomen kielelle. Tässä vaiheessa tein ainoastaan vähäisiä tyylillisiä muokkauksia, joiden osalta konsultoin myös Laitista. Kiitän Laitista ja Quantea luvasta julkaista artikkelimme osana väitöskirjaani.

Kahden muun tunnustuksen teemaa laajemmin käsittelevän artikkelin (5 ja 6) osalta vastuu on yksin minun, mutta johtuen siitä, että tunnustuksen teeman parissa tekemäni työ on tapahtunut huomattavalta osin yhteistyössä Laitisen kanssa, olen niidenkin kohdalla paljosta kiitollinen Laitiselle. Artikkelissa ‘On the Genus and Species of Recognition’ esittämäni käsitteelliset erottelut ja synteetit, samoin kuin niiden sovellukset ja edelleen kehittelyt artikkelissa ‘Taylor on Something Called Recognition’, ovat alunperin omaa käsialaani, mutta keskustelut Laitisen kanssa ovat monin tavoin vaikuttaneet niiden taustalla olevaan ajattelutyöhön. Kyseessä on kollektiivinen work-in-progress, jossa oivallukset ovat yhteistä omaisuutta. Liitteenä olevaa suomennosta valmistellessani olen voinut konsultoida Markku Mäen suomennosta kyseisen tekstin Itsetietoisuusjaksosta. Kyseessä on osa työ alla olevasta Hegelin *Ensyklopedian* koko hengenfilo-

sofian suomennoksesta. Vastuu käännösratkaisuista ja virheistä on nyt julkaistun suomennoksen osalta yksin minun.

Haluan kiittää kaikkia niitä lukuisia opettajia, kollegoita, tukijoita ja ystäviä, joita ilman tähänastinen filosofinen työni olisi jäänyt tekemättä tai ollut oleellisesti toisenlaista. Erityinen kiitos kuuluu ainakin seuraaville: Manfred Frank, Christoph Halbig, Susanna Hartikainen, Axel Honneth, Jussi Kotkavirta, Eerik Lagerpetz, Arto Laitinen, Eerik Lagerpetz, Timo Lilja, Ossi Martikainen, Markku Mäki, Petteri Niemi, Risto Niemi-Pynttari, Tuija Pulkkinen ja Michael Quante. Opettajille ja ystäville lausuttu kiitoksen sana ei koskaan täysin tavoita sitä mikä heidän merkityksensä on. Aristoteleen arvoituksellinen muotoilu, ”ystävä on toinen minä”, puhuu uskoakseni jostakin hyvin oleellisesta. Suurkiitokset myös työn esitarkastajille Vesa Oittiselle ja Sami Pihlströmille kommentteista ja kriittisistä huomioista, sekä Jürgen Matthiesille, Klaus Sondermanille, Esa Konttiselle ja Olli Kalpiolle neuvoista työn viimeistelyn loppumetreillä.

Isälleen ja äidilleen ei voi koskaan olla kyllin kiitollinen siitä mitä heiltä on saanut. Isäni Carl-Heinz Ikäheimo ja äitini Anneli Kurki eivät ole koskaan lausuneet ainuttakaan epäilevää tai vähättelevää sanaa vuosikausia kestäneestä työstäni, joka pitkään ei tuottanut mitään erityisen näkyviä tuloksia. Luottamuksesta ja muusta voi vain yrittää kiittää työllään ja elämällään. Lämpimimmät kiitokset myös kummeilleni, sekä kaikille lähimmille sukulaisilleni. Sanomattakin on selvää, että ilman kaikista ihanaisimpia Annea ja Saaraa tätäkään työtä ei olisi olemassa.

Omistan työn isoäitini Aino Rantalan muistolle.

## JOHDANTO

Jos etsii yhtä sanaa yhteiseksi nimittäjäksi kaikille tämän kokoelman artikkeleille, se on epäilemättä tunnustus.<sup>1</sup> Kansainvälisessä – lue, englannin kielisessä – politiikan teoriassa tunnustus (*recognition, acknowledgement*) on ollut eräs kiihkeimmin keskustelluista teemoista viimeisen kymmenen vuoden aikana.<sup>2</sup> Käsitteellisesti keskustelu on tähän asti ollut suurimmaksi osaksi melko sekavaa, johtuen siitä, että keskustelua on käyty yleensä eksplikoimatta mitä kukin täsmälleen ottaen tarkoittaa *recognition*- tai *acknowledgement*-sanoilla. Kun puheena oleva asia on haluttu kiinnittää edes löyhästi johonkin selkeähkään kiintopisteeseen, on yleensä viitattu Hegeliin, joka tunnetusti kirjoitti kiinnostavia asioita jostakin, jota hän kutsui termillä *Anerkennung*. *Anerkennung* on tapana kääntää englanniksi sanoilla *recognition* ja *acknowledgement*. Kuten niin usein, niin tässäkin yleinen viittaus filosofian klassikkoon tekee paljon vähemmän todellista filosofista työtä, kuin viittaaja toivoisi. Kuinka moni todella tietää tai osaa sanoa, mitä Hegel tarkoitti *Anerkennungilla*?

Oma metodinen nyrkkisääntöni tunnustuksen teemaa tutkiessani on ollut jotakuinkin se mitä Aristoteles seuraa *Nikomakhoksen etiikassa*. Lähtökohtaisesti ei ole täysin selvää, mistä tarkkaan ottaen kukin keskustelija puhuu puhuessaan jostakin mitä kutsuu termeillä *recognition, acknowledgement, Anerkennung* tai tunnustus, mutta koskapa keskustelussa ainakin näennäisesti onnistutaan kommunikoidaan jotakin, on järkevää olettaa, että jossakin määrin keskustelijoilla on

---

<sup>1</sup> Alustavaksi osviitaksi lukijalle: 'tunnustuksella' ei tässä työssä tarkoiteta ensisijaisesti virheiden, syntien yms. tunnustamista, tai 'tunnustuksien tekemistä', vaan pikemminkin tunnustusta siinä merkityksessä, jossa 'annamme ja saamme tunnustusta'. Näiden kahden 'tunnustus' -sanan merkityksen ero on varsin lähellä artikkelissa 6 eksplikoitua *acknowledgement-recognition*-eroa. Kyseisessä artikkelissa esitetään myös alustava luonnostelma kyseessä olevien kahden ilmiön suhteesta.

<sup>2</sup> Keskusteluun voi tutustua selailemalla melkeinpä minkä hyvänsä politiikan filosofian tai sosiaalifilosofian alan kansainvälisen journalin viimeisimpiä vuosikertoja. Katso esimerkiksi *Constellations* 2000, Vol 7(4); *Theory, Culture and Society* 2001, Vol 18(2-3); *Inquiry* 2002, Vol 45(4). Eräs tärkeä lähtölaukaus keskustelulle oli Charles Taylorin artikkeli 'The Politics of Recognition' ja sen ympärille koottu kirja *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Guttman 1992). Tayloria lienee inspiroinut Axel Honnethin habilitaatio-väitöskirja, jonka tarkastajana Taylor toimi, ja joka julkaistiin sittemmin otsikolla *Kampf um Anerkennung: Zum moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Honneth 1992). Honnethista ja Taylorista lisää tämän kokoelman artikkeleissa.

mielessään samoja asioita. On yksi asia selvittää, mitä kukin nykykeskustelija tarkoittaa puhuessaan *recognitionista*, toinen asia selvittää mitä Hegel tarkoitti *Anerkennungilla* ja kolmas asia tehdä systemaattista käsitteellistä jäsennystyötä sen ilmiökentän parissa, johon kaikki näyttävät viittaavan.

Omassa työssäni olen tietoisesti pyrkinyt säilyttämään tietyn etäisyyden Hegel-tutkimuksen ja systemaattisen filosofisen työn välillä. Tämä on mielestäni tärkeää niin Hegel-tutkimuksen kuin filosofiankin tekemisen kannalta. Jotta dialogi klassikon kanssa on hedelmällistä, sen täytyy toki saada motivaationsa lukijan omasta filosofisesta ajattelusta, halusta ymmärtää jotakin ilmiötä tai ilmiökenttää klassikon avustuksella. Avoimeen dialogiin kuuluu kuitenkin avoimuus mahdollisuudelle, että dialogikumppani puhuukin jotakin muuta, kuin sitä mitä lukija halusi kuulla tai odotti kuulevansa. On oltava valmis yllätyksiin, uusien asioiden ja näkökulmien kohtaamiseen. Liian suoraviivainen klassikon hyödyntäminen nykykeskustelujen tarpeisiin saattaa sulkea mahdollisuuden, että klassikko toisi keskusteluihin jotakin todella uutta.

Toisaalta filosofiaa tehtäessä aiheena on todellisuus, ei se mitä tämä tai tuo filosofi on siitä sanonut. Olkoonkin että Hegel on pitkälti koko tunnustuksen teeman introdusoija filosofiaan, hän on vain yksi monista ajattelijoista, jotka ovat kirjoittaneet kyseessä olevasta ilmiöstä. Tunnustus ilmiönä ei tietenkään syntynyt Hegelin myötä, eikä ole mitään syytä a priori olettaa, että Hegel olisi välttämättä käsittänyt asian oleellisesti paremmin kuin joku toinen.<sup>3</sup> Systemaattisessa filosofisessa työssä liian intiimi läheisyys jonkun kauan sitten eläneen filosofin lähtökohtiin ja ajatusmaailmaan tukahduttaa helposti oman ajattelun liikkeen ja estää näkemästä oman maailmansa elävää todellisuutta avoimin silmin. Tätä kirjoittaessani käsitykseni kuitenkin on, että omat tunnustusteoreettiset kehittelyni ovat yhteensopivia sen kanssa, mitä Hegel tarkoittaa *Anerkennungilla* tutkimissani teksteissä. Lukija arvioikoon tätä, kuten kaikkea muutakin.

## I Hegel-artikkelit

Ensimmäinen artikkeli 'Tietoisuuden tieltä hakotielle: Heidegger lukee Hegelin *Hengen fenomenologian* johdantoa' käsittelee eräitä pro gradu-työni (Ikäheimo 1996) teemoja. Tunnustuksen teema figuroi oleellisesti Hegelin *Phänomenologie des Geistesille* (tästä eteenpäin *Hengen fenomenologia*) kaavailemassa metodissa, sellaisena kuin Hegel tuon metodin teoksen johdannossa luonnostele.

---

<sup>3</sup> Ajattelijoista, jotka Hegelillä todennäköisesti oli mielessään *Anerkennung*-teemaa työstäessään, voidaan mainita ainakin Hobbes, Rousseau ja Fichte, joista jälkimmäisen käytännöllisessä ja teoreettisessa filosofiassa *Anerkennung* ja erityisesti siihen liittyvä *Aufforderung* ovat eksplisiittisesti läsnä. Katso Siep 1979. Suomessa Ari Kivelä on käsitellyt fichteläistä *Aufforderung*-teemaa useissa kirjoituksissaan. Katso esimerkiksi Kivelä 2002. Puhe filosofien toisiltaan saamista 'vaikutteista' johtaa kuitenkin helposti harhaan. Siinä määrin kuin filosofi todella tekee filosofiaa, hänen 'vaikutteensa' tulevat todellisuudesta ylipäättään ja toiset filosofit ovat dialogikumppaneita todellisuuden jäsentämisessä, eivät kausaalisia syitä tälle tai tuolle ajattelutavalle.

Hegelin mukaan filosofisen tieteen on turha julistaa totuuttaan norsunluun-tornista, sillä näin tehdessään siitä tulee vain yksi kilpailija totuuden markkinoilla (Hegel 1997, § 4). Hegel katsoo velvollisuudekseen osoittaa oikeaksi oma käsityksensä filosofisen tiedoitsemisen perimmäisestä tasosta, 'absoluuttinen tietäminen', immanentin kritiikin avulla, jossa subjekti-objekti-dualismin eri muodoissaan tiedoitsemisen viimekätiseksi ehdoksi olettavat kilpailevat näkemykset osoitetaan itsensä kumoaviksi niiden omilla kriteereillä. Mikäli kritiikki ei ole immanenttia, vaan sitä harjoitetaan kriteereillä joita kohde ei "tunnusta" omikseen (mt., § 11), todellista dialogia ei tapahdu. Oleellista *Hengen fenomenologian* metodissa on absoluuttisen tietämisen – eli filosofisen ajattelun perimmäisen tason, joka ei ole subjekti-objekti-asetelman ehdollistama – osoittaminen jokaisessa subjekti-objekti-dualismin ylittämättömäksi olettavassa tietoisuuden muodossa itsessään piileväksi mahdollisuudeksi.

Hegelin esittämistä vakuutteluista *Hengen fenomenologian* sisältämän tietoisuuden muotojen sarjan "täydellisyydestä" (mt., § 7) voi olla montaa mieltä. Samoin voi epäillä, onko *Hengen fenomenologia* lopulta systemaattiselta kannalta ylipäänsä edes välttämätön sen todistamiseksi mitä Hegel kutsuu absoluuttiseksi tietämiseksi.<sup>4</sup> Joka tapauksessa kiistämätöntä tässä teoksessa on Hegelin pyrkimys filosofisen näkökannan – siten kuin hän se käsittää – ja sille vaihtoehtoisten ajattelutapojen välitysprosessiin, jossa filosofi yrittää osoittaa oman käsityksensä totuudesta piilevästi läsnäolevaksi dialogikumppaniensa näkökannoissa. Kyse on sen tunnustamisesta, että dialogikumppanin käsityksissä on 'järkeä', tai järkevä ydin joka voidaan ja täytyy ottaa vakavasti. Vain tällaisen dialogisen, immanentin ja 'säilyttävän' kritiikin prosessin kautta filosofia, tässä tapauksessa siis Hegelin filosofia, voi odottaa tulewansa toisten järkeväksi tunnustamaksi.<sup>5</sup>

Heideggerin *Hengen fenomenologian* johdannon tulkinnan merkittävyys on siinä, että nimenomaan tämä filosofisen näkökannan ja 'luonnollisen tietoisuuden' välitys peittyi siinä kokonaan. Heideggerin mukaan modernissa ajattelussa olevien olemien on vähitellen identifioitunut objektina olemisen kanssa. Olemien on redusoitunut olemiseksi objektina subjektille. Subjektista on tullut olevan perusta, *hypokeimenon* (Heidegger 1972, s. 161), jonka mieltämis- tai representaatio-aktiiviteetti (*representatio, Vorstellen*) määrittää mitä on ja miten se mitä on, on. Hegelin absoluutti on Heideggerin luennan mukaan synteesi koko edeltävästä metafysiikan historiasta ja erityisesti sen modernista subjektivistisestä, tai representationalistisesta, käännteestä itsensä itselleen representoivana ja itsensä representaatioissaan, tai *Vorstellungeissaan*, tiedostavana todellisuuden kanssa kaiken kaikkiaan identtisenä absoluuttisena subjektina. Heideggerin tulkinta vie

<sup>4</sup> Tästä kysymyksestä ks. Pöggeler 1993.

<sup>5</sup> Dialogisuutta ei kompromettoi se, että Hengen fenomenologian sisältämien tietoisuuden muotojen sarja "voidaan käsittää", kuten Hegel sanoo, "epätoivon tienä" (Hegel 1997, § 6), jossa jokaisen yksittäisen tietoisuuden muodon käsitys todellisuudesta ja sen tietämisestä ajautuu kriisiin. Toivo, säilytys ja rekonstruktiiivisuus sisältyy siihen, että jokaisesta kriisistä otetaan opiksi, sisällytetään sen määrätty tulos (mt., § 7) seuraavaan tietoisuuden muotoon. Se että jokainen seuraava tietoisuuden muoto nähdään ratkaisuna joihinkin edellisen sisältämiin ongelmiin, merkitsee eräänlaista tietoisuuden muotoihin sisältyvän piilevän viisauden tunnustamista. Konkretisoituna tämä ajattelutapa on mielestäni erinomainen filosofian didaktiikan malli.

äärimmäisyyksiinsä käsityksen Hegelin systeemiin sisältyvästä ‘absoluuttisesta subjektista’, jonka tiedon tahdon toteuttajia äärelliset subjektit ovat ja jonka itsetietoa äärellisten subjektin ajattelu ja tiedoitseminen on. Koko Heideggerin tulkinta seisoo tai kaatuu kuitenkin yhden mitä ilmeisimmin metaforisen lausahduksen tai vitsin varassa, jossa Hegel sanoo ‘absoluutin olevan ja tahtovan olla kanssamme’ (Hegel 1997, § 1). Heideggerin tulkinnassa ‘luonnollinen tietoisuus’ suorittaa olevien representoimisen ja ‘me’ toteuttaa absoluutin tahtoa keräämällä (*legein*) representaation sisällöt illusorisesta toiseudesta absoluutin itsetiedoksi (ks. Heidegger 1972, ss. 169, 185). Kumpikin ovat vain välineitä absoluuttisen subjektin itsetietoiseksi tulemisen prosessissa.

Hegelin metafora ‘tahtovasta absoluutista’ sopii Heideggerin metafysiikan historian suureen tarinaan, jossa olevan hallinta täydellistyy täydellisen representaation tahtomisessa,<sup>6</sup> mutta väitteellä jonka mukaan Hegel todella puhuisi todellisuudesta kaiken kaikkiaan täydellistä itsetietoa tavoittelevana, tahtovana ja tiedoitsevana ‘absoluuttisena subjektina’, joka on ja tahtoo olla “kanssamme”, ei tämän metaforan lisäksi ole minkäänlaista evidenssiä *Hengen fenomenologian* johdannossa.

Heidegger käsittää luonnollisen tietoisuuden ja filosofisen tarkastelun tason, eli “meidän” välisen dialogin kiinnostavan idiosynkraattisella tavalla. Luonnollinen tietoisuus on Heideggerin luennassa “onttinen tietoisuus” ja “me” “ontologinen tietoisuus”. Onttisen tietoisuuden näkökulmasta oleva paljastuu tietyllä tavalla, ilman että onttinen tietoisuus olisi perillä olevan ilmenemisen luonteesta absoluutin itserepresentaationa (tai *presentaationa*, *Vorstellungina*). “Ontologinen tietoisuus” sen sijaan absoluutin itsetiedon tahdon toteuttajana suorittaa ilmiöiden täydellisen “keräyksen” (*legein*) tietoisena olevasta absoluuttisen subjektin momenttina ja sen ilmenemisestä absoluuttisen subjektin itselleen ilmenemisenä. Kaiken kaikkiaan ontin tietoisuuden ja ontologisen tietoisuuden dialogina tapahtuva kokemus (*Erfahrung*) on absoluuttisen subjektin olemus ja dialogi vain sen omien momenttien välinen (*dia*) itsensä täydellistämisen tai keräyksen (*legein*) liike. Loppujen lopuksi ylimpänä seisoo Heidegger, joka käsittää että Hegelin ontologinen tietoisuuskin on väärä käsitys olemisen luonteesta.

Heideggerin tulkinnassa *Hengen fenomenologia* erään filosofin, elävän yksilön toisille yksilöille kirjoittamana kirjana, jolla on tietty argumentatiivinen funktio ja jonka metodissa yksilöllisten ja kulttuuristen näkökulmien moneus on varsin konkreettisesti otettu vakavasti, peittyä massiivisen tarinan alle ‘absoluuttisen subjektin’ olemisesta, jonka *tahtoa* yksilöt ja kulttuurit kaikkina aikoina ovat toteuttaneet ja jonka momentteja ne, kuten todellisuus kaiken kaikkiaan ovat. Jos Hegel todella olisi todella ollut tätä mieltä, syvä epäluulo hänen filosofiaansa kohtaan olisi kiistämättä aiheellista.

Heideggerin luennan tekee kiinnostavaksi ehkäpä nimenomaan hänen tapansa lukea oma “onttinen versus ontologinen” -erottelunsa Hegelin tekstiin. Hegelin ajattelutavassa filosofisen näkökulman ja niiden näkökulmien, joista ja

---

<sup>6</sup> Representationalismin ja teknologisen hallinnan järjestelmän, *Gestellin* yhteydestä, katso esimerkiksi Heidegger 2000a ja Heidegger 1962. Näiden sekä “vallan tahdon” yhteydestä Hegelin ajatteluun Heideggerin mukaan, katso esimerkiksi Heidegger 2000a, ss. 102-3. Heideggerin representationalismia, vallan tahtoa ja teknologiaa koskevassa ajattelussa tapahtuneiden muutosten edes pintapuolinen kartoitus on tässä yhteydessä mahdotonta.

joiden kanssa se puhuu, välinen ero on kumoutuva ja Hegel on käsitteellistänyt tämän kumoutumisen prosessin oleelliseksi osaksi filosofisen järjestelmänsä johdannoksi kirjoittamaansa *Hengen fenomenologiaa*. Ainakin *Sein und Zeit*issa Heidegger sen sijaan on paljon vaitonaisempi siitä, kuinka ontallinen, epäautenttinen ja arkipäiväinen näkökulma voi kohota ontologisen, autenttisen ja filosofisen näkökulman tasolle, millainen välitysprosessi tai dialogi näiden välillä on mahdollista tai onko se ylipäänsä mahdollista. Mikäli ontologisen ajattelun tasolle kohoaminen tapahtuu “Angstin” tai “Langeweilen” kaltaisten rajakokemusten kautta, voi kysyä, mitä tarvitaan urbaanien massayksilöiden, joiden “Selbst” on “Das Man”<sup>7</sup>, havahduttamiseksi olemisen kysymyksen autenttisuuteen. Filosofinen dialogi tuskin riittää. Hegel-tulkintana Heideggerin *Hegels Begriff der Erfahrung* on niin selkeästi tendenssimäinen ja väkivaltainen, että se herättää kysymyksen, yrittääkö Heidegger siinä todellakaan vakavasti ymmärtää Hegeliä, vai onko kyseessä ajatuskoe, jolla Heidegger koettelee pikemminkin oman ajattelunsa rajoja ja implikaatioita.

Kokoelman toisen artikkelin ‘Kant, Hegel ja pragmatismi’ taustalla on kysymys ajattelemisen ja tiedoitsemisen äärellisyydestä, näkökulmaisuudesta, käytännöllisyydestä ja sosiaalisuudesta, lyhyesti sanottuna situationaalisuudesta. Ajattelun ja olemisen äärellisyyden teema on läsnä kaikkialla Heideggerin Hegeliä käsittelevissä teksteissä. Tämä teema määrittää usein myös mielikuvia Kantin ja Hegelin ajattelutapojen erosta. Kyseisen artikkelin vähintäänkin implisiittinen teesi on, että – tosin kuin usein ajatellaan – systemaattiselta kannalta Hegelin ajattelutapa sisältää oleellisesti parempia välineitä todellisuutta koskevan tiedon äärellisyyden tai situationaalisuuden käsitteellistämiseksi, kuin Kantin jyrkän dualistinen ajattelutapa. Jos todella halutaan konsistentisti ajatella esimerkiksi pragmatistien tavoin todellisuuden jäsentyvän subjekteille “päämääräsidonnaisten inhimillisten käytäntöjen kautta, erilaisten inressiemme ja tarkoitustemme mukaisesti” (Pihlström 1999, s. 17), täytyy subjekti käsittää maailmassa olevaksi ja erilaisten maailmallisten suhteidensa määrittämäksi äärelliseksi yksilöksi ja maailman rakenne erilaisia näkökulmia itseensä sallivaksi. Ilmeistä on, että ‘olio sinänsä’, niin kuin Kant sen käsittää, ja niin kuin Hegel asian esittää sitä koskevissa eksplisiittisissä lausunnoissaan, ei ole malli itseensä erilaisia näkökulmia sallivasta todellisuudesta. Varsin selvältä näyttää myös, että Kantin dualistiset lähtökohdat tekevät hyvin vaikeaksi, ehkäpä mahdottomaksi, konsistentin teorian rakentamisen äärellisestä, maailmassa ja maailmaan intentionaalisissa suhteissa olevasta subjektista.

Hegelin näkökulmasta Kantin filosofia vie äärimmilleen modernissa filosofiassa yleisen ajattelutavan – kutsuttakoon sitä representationalismiksi – jonka mukaan välitön tiedon kohde on jokin ikään kuin todellisuuden ja subjektin välissä oleva elementti, idea, representaatio tai *Vorstellung*. On selvää, ettei Kantin *Vorstellung* ole missään yksinkertaisessa merkityksessä mielen sisäinen asia, mutta yhtä kaikki, sen suhde maailmaan siten kuin maailma on subjektiivisen representaatio-prosessin erityisistä määreistä riippumatta, on ongelma vielä radikaalimmassa merkityksessä, kuin konventionaalisempaan representationalis-

<sup>7</sup> Katso Heidegger 1993 [1927], §§ 27, 34B, 35, 51 ja 52.

miin erottamattomana kuuluva ongelma mielen sisäisen representaation ja todellisuuden korrespondenssista. Jos todella halutaan vakavasti puhua maailman subjekteille avautumisen näkökulmaisuuudesta, on voitava käsitteellistää se, kuinka maailma itse määrittää sitä, miten se kustakin näkökulmasta näyttäytyy. Jo *Kritik der reinen Vernunftin* ensimmäiset lukijat huomauttivat, että mitä enemmän Kant sanoo siitä, kuinka olio sinänsä, eli maailma subjektin näkökulmasta riippumatta, määrittää subjektille avautuvaa tiedollista näkymää, sitä enemmän hän on ristiriidassa oman lähtökohtansa kanssa, jonka mukaan oliosta *sinänsä* ei voi sanoa tiedollisesti mitään.<sup>8</sup>

Ja jos vakavasti halutaan puhua sosiaalisten käytäntöjen ja ylipäätään intersubjektivisten suhteiden merkityksestä tiedollisen maailmasuhteen määrittämisessä, on kyettävä käsitteellistämään subjektien maailmallinen yhdessä elo. Kantin jyrkästi dualistinen tapa jakaa subjekti transsendentaaliseen ja empiriseen ja tästä seuraava käsitteellinen vaikeus käsittää subjektien moneus ja maailmallisuus eivät avaa erityisen lupaavia näkymiä tiedoittamisen intersubjektivisen luonteen käsitteellistämiseksi. Todellisuus sinänsä on absoluuttisen transsendentti, eikä siten ilmeisesti voi sisällöllisesti vaikuttaa tiedon sisältöihin. Toisaalta subjekti transsendentaalisena on riippumaton empirisistä suhteista, eikä maailmallinen intersubjektivinen välitys siten voi määrittää sen representoimis-aktiiviteettia jonka kautta ilmiömaailma (mukaan lukien empirinen subjekti) subjektille rakentuu.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ks. Beiser 1987. Vaikka Kantin kuuluisa, tai pahamaineinen, kuinka halutaan, ajatus olion sinänsä kausaalista vaikutuksesta käsitettäisiin transsendentaalisen argumentin mallin mukaan, ei siis kokemustiedoksi, jäisi jäljelle kysymys, eikö Kant näin joka tapauksessa kompromettoi erään koko *Kritik der reinen Vernunftin* projektin keskeisistä päämääristä, nimittäin tilan rajaamisen vapaudelle. Ilmiömaailmassa Kant ajattelee kausaalisen determinaatoin sulkevan pois vapauden mahdollisuuden. Jos kausaalisten suhteiden ajatellaan vallitsevan maailmassa myös niin kuin se on ilmenemisen ehdoista riippumatta, on samalla tuhattu se mikä piti pelastaa, mahdollisuus ajatella vapaus mahdolliseksi maailmassa, siten kuin se on ilmenemisen ehdoista riippumatta. Kokonaan oma filosofinen kysymys on, kuinka vakavasti ylipäätään halutaan Kantin tavoin ajatella, että modernin (Kantin aikaan newtonilaisen) luonnontieteen mekanistinen kuva on totuus ilmenevästä maailmasta, ja *common sense* kuva, jossa ihmisten katsotaan aivan arkisesti olevan enemmän tai vähemmän vapaita ja vastuullisia, epäosi. Mikäli filosofi suhtautuu tässä kysymyksessä hieman suvaitsevaisemmin *common senseen*, jonka varassa hän itsekin joka tapauksessa elää, ei kyseinen kantilainen ehdistus ylipäätään herää, eikä koko Kantin dualistinen projekti näytä edes lähtökohtaisesti välttämättä erityisen kiinnostavalta. Hegelille vapaus ei ole sen enempää transsendentti kuin transsendentaalinenkaan asia ja tässä Hegel on nähdäkseni paljon lähempänä *common senseä*, tai Hegelin termein 'luonnollista tietoisuutta', kuin Kant. "Kant oder Hegel"-kysymyksessä mahdolliset teologiset motiivit ovat kokonaan oma lukunsa. Kantilaisuus on ainakin Saksassa ollut perinteisesti respektabeli strategia kiinni pitämiseksi sekä kristillisestä uskosta, että uskosta luonnontieteisiin (Ludwig Siepin suullinen huomio, Münster 1.3.2003).

<sup>9</sup> Sekä Hegel että Heidegger kritisoivat modernia filosofiaa, tiedettä ja maailmankatsomusta laajasti luonnehdittuna siis 'representationalismista' (vaikka tämä *sana* ei kuulukaan Hegelin sanastoon). Siinä missä Hegelin *Hengen fenomenologian* johdannossa kritisoima representationalismi päättyi postuloimaan representaatioiden 'taakse' tuntemattoman maailman sinänsä, Heideggerin tarkoittama representationalismi redusoi olevan kokonaan representaatioiden määreisiin. Kulttuurikritiikeiksi käsitettyinä, Hegelin ja Heideggerin representationalismikritiikit täydentävät nähdäkseni toisiaan, tavoittaen kumpikin oleellisen ulottuvuuden moderneista filosofisista, tieteellisistä, uskonnollisista jne. ajattelutavoista. Esimerkiksi Kant hyväksyy kriittisessä filosofiansa lähtökohdaksi newtonilaisen luonnontieteen maailmankuvan, joka redusoi olevan matemaattis-fysiikaaliseen käsitteistöön, tai representaatioihin. Siten Kant omaksuu lähtökohdakseen representationalismia



En luonnollisestikaan pyri esittämään kyseisessä artikkelissa minkäänlaista kokonaisarviota Kantin teoreettisen filosofian koherenssista,<sup>10</sup> vaan pikemminkin tematisoimaan siihen mielestäni joka tapauksessa sisältyviä vaikeita ongelmia ja valottamaan Hegelin vaihtoehtoista ajattelutapaa. Siellä missä Hegel todella puhuu tiedon subjektista, eli hengenfilosofiassa, tuo subjekti on kaiken kaikkiaan maailmassa oleva olento, jonka näkökulmaa maailmaan määrittää maailma itse, paitsi tiedon sisältöinä, myös subjektin itsensä olemisen ja toiminnan rakenteina joiden erottamattomia momenteja ovat kehollisuus, käytännölliset tarpeet, sosiaalisuus, kielellisyys ja niin edelleen. Todellisuus sinänsä ei ole subjektille, siten kuin Hegel sen käsitteellistää, transsendentti, eikä todellisuus subjektille ilmenevänä ole missään erityisen dramaattisessa mielessä rakenteeltaan subjektin oman aktiviteetin luomus. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* -kokonaisuuden Fenomenologiassa ja Psykologiassa Hegel analysoi juurta jaksain niitä prosesseja joiden kautta subjektin tiedollinen ja toiminnallinen suhde maailmaan ja todellisuus subjektille jäsentyy. Tiedon sisällöt eivät ole representaatioita edellä kuvatussa merkityksessä, vaan pikemminkin valikoimia ja jäsennyksiä todellisuuden monimutkaisesta kudoksesta. On täysin luontevaa ajatella, että nuo jäsennykset ovat aina jossakin määrin sidoksissa jaettuihin ja yksilökohtaisiin intresseihin. Vain maailmassa olevina subjektit voivat jakaa intressejä ja välittää toistensa tottumuksellisiksi muodostuvia tapoja jäsentää todellisuutta. Kantilainen ajatus subjektiviteetin transsendentaalisuudesta on kaukana Hegelin ajattelutavasta.

Seuraavassa artikkelissa 'Tunnustus, tottumus ja intentionaalisuus Hegelin konkreettisen subjektiviteetin teoriassa' esittelen hieman lähemmin subjektiviteetin konstituutiota Hegelin mukaan ja erityisesti subjektien välisen tunnustuksen merkitystä siinä. Kaiken kaikkiaan kyseisen teorian sisältävään *Enzyklopädien* subjektiivinen henki-jaksoon, tai 'subjektiivisen hengen filosofiaan' on kautta aikojen kohdistettu hämmästyttävän vähän huomiota. Paitsi että subjektiivisen

---

Heideggerin tarkoittamassa merkityksessä. Kantin ratkaisu tästä seuraaviin ongelmiin on puolestaan representationalismi Hegelin kritisoidussa merkityksessä. Tärkeä periaatteellinen ero Hegelin ja Heideggerin välillä on siinä, että Hegelille kyse on vääristä ja sisäisesti ristiriitaisista käsitystavoista, jotka sellaisina ovat tematisoitavissa ja muutettavissa filosofisen kritiikin avulla, kun taas Heideggerin käsitteistön sisäänrakennettu fatalismi näyttää väistämättä johtavan ajatukseen, että muutos tulee vain mikäli olemisen paljastuminen niin sallii. Jälkimmäisessä ajattelutavassa käsittämättömäksi jää kuitenkin se, mistä näkökulmasta representationalismi on voitu ensinnäkin ylipäänsä tematisoida ja toiseksi arvostella vääräksi tai huonoksi.

<sup>10</sup> Tällaisessa yrityksessä pitäisi ainakin vakavasti huomioida *Kritik der Urteilkraftiin* sisältyvät ajatukset arvostelmien muodostamisen sosiaalisuudesta (katso Makkreel 1990, luku 8). On yksi asia todeta, että toki Kant on yrittänyt sanoa jotakin asiasta, toinen asia arvioida, salliiiko Kantin teoreettisen filosofian dualistisuus asiasta puhumisen ilman vakavia sisäisiä ristiriitaita. Sikäli kuin arvostelmien muodostaminen on jossakin mielessä sosiaalista, sen täytyy olla empiiristen, maailmassa toistensa kohtaavien subjektien toimintaa. Empiirinen maailma, empiiriset subjekti mukaan luettuna, on kuitenkin (transsendentaalisen subjektin rakentamana) kausaalisesti determinoitunut. Kant ei kuitenkaan halunnut ajatella, että arvostelman muodostaminen on mekaanista tapahtumista. Käsittääkseni paljon keskusteltu "kahden aspektin tulkinta" Kantista (katso Allison 1983) ei mitenkään ratkaise näitä sisäisiä jännitteitä, vaan parhaimmillaankin voi vain kohottaa ne seuraavaan potenssiin. Puhe oliosta sinänsä ja ilmiömaailmasta, tai *noumenaalista* ja *fenomenaalista*, näkökulmina tai tarkastelun tapoina jättää sellaisenaan täysin auki kysymyksen siitä subjektista, jonka tarkastelun tapoja ne ovat.

hengen filosofian perusteellinen tutkimus syventää nähdäkseni merkittävästi kuvaa Hegelin käytännöllisestä filosofiasta *Enzyklopädiens* objektiivinen henki - jaksossa, jonka varhaisen version laajennettu laitos Hegelin *Oikeusfilosofia* (Hegel 1994 [1821]) on, se on myös täysin sivuuttamaton Hegelin teoreettisen filosofian ymmärtämiseksi.

*Oikeusfilosofiaan* sisältyviä sisällöllisiä kantoja yksilön ja yhteisön suhteista ja valtiosta niiden järjestelmänä tuskin voi syvällisesti ymmärtää, ellei tutustu subjektiivisen hengen filosofian sisältämään teoriaan yksilösubjektin konstitutiosta ja sosiaalisuuden merkityksestä siinä. Populäärit mielikuvat objektiivisesta hengestä jonkinlaisena 'kollektiivimielenä' leijailevat kaikessa epämääräisyydessään *Oikeusfilosofian* ympärillä niin kauan, kun subjektiivisen hengen filosofia sivuutetaan sen tulkinnassa.

Samoin mielikuvat Hegelin "absoluuttista" jonkinlaisena tahtovana ja tiedoitsevana hyper-subjektina, jonka momentteja yksilöt ja maailma kaiken kaikkiaan ovat, jatkavat elämäänsä siihen saakka, kunnes todella vaivaudutaan lukemaan Hegelin subjektiivisen hengen filosofiaan sisältyvää teoriaa tiedoitsevista ja tahtovasta subjektista. Tietäminen tai tiedoitseminen (*Wissen, Erkennen*) ja tahtominen (*Wille*) ovat äärellisen yksilösubjektin intentionaalisen aktiviteetin muotoja, ja sellaisina ne ovat välttämättä sidottuja maailmassa olemisen kehollisuuteen ja sosiaalisuuteen. Näin ollen esimerkiksi Heideggerin ajatus *tahtovasta* absoluuttisesta subjektista on Hegelin järjestelmässä käsitteellinen mahdottomuus. Kun hengen filosofiaa todella lukee, havaitsee, ettei Hegel siinä missään vaiheessa todellakaan introdusoi mitään – eikä ketään – sen enempää tahtovaa kuin tiedoitsevaakaan 'absoluuttista subjektia' äärellisten yksilöiden rinnalle, yläpuolelle tai alapuolelle.

Absoluuttisen hengen filosofiassa eksplisiittisesti aiheena oleva filosofinen tiedoitseminen, "absoluuttinen tieto" on tietämisen taso, jolla subjekti-objekti-ero, toisin sanoen tietoisuus eli intentionaalinen maailmasuhde, on kumoutunut. Tämä ei kuitenkaan millään muotoa merkitse, etteikö filosofia sen kaikkein abstrakteimmalla tasollaankin todellisuuden perusrakenteita jäsentävänä "logiikan tieteenä" olisi äärellisten yksilöiden toimintaa, siinä missä vaikkapa syöminen, rakastelu tai mäkihyppy. Absoluuttinen henki ei ole mikään itsenäinen subjekti, vaan eräs konkreettisen subjektiviteetin aktiviteetin taso.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Tätä ei muuta miksikään Hegelin *Enzyklopediassa* aivan lopuksi tekemä syvä kumarrus Aristoteleen suuntaan. Hegel lainaa teoksensa viimeisiksi sanoiksi Aristoteleen *Metafysiikan* kahdennentoista kirjan seitsemännen luvun kohtaa, joka on suomennettu seuraavasti: "Ja ajatteleminen itsessään koskee sitä, mikä on itsessään parasta, ja se, mikä on täydessä merkityksessä ajattelemista, koskee sitä, mikä on täydessä merkityksessä parasta. Ja järki ajattelee itseään, koska se osallistuu siihen, mikä on ajateltavaa; sillä olemalla kosketuksissa asioiden kanssa ja niitä ajattelemalla siitä tulee se, mikä on ajateltavaa, joten järki ja se, mikä on ajateltavaa, ovat sama. Se näet, mikä voi vastaanottaa sen, mikä on ajateltavaa, ja substanssin, on järki. Ja se on aktuaalinen, kun se omistaa sen, mikä on ajateltavaa. Sen vuoksi jälkimmäinen pikemminkin kuin edellinen on se jumalallinen asia, jonka järki näyttää sisältävän, ja teoreettinen mietiskely on nautittavinta ja parasta. Jos siis jumala on aina siinä hyvässä tilassa, jossa me olemme vain joskus, se on ihmettelemisen arvoista. Ja jumala on tässä tilassa. Ja elämä kuuluu myös jumalalle, sillä järjen aktuaalisuus on elämä. Jumala on tämä aktuaalisuus, ja jumalan aktuaalisuus itsessään on paras ja ikuinen elämä. Sen vuoksi me sanomme, että jumala on elävä olento, ikuinen ja paras, joten elämä ja jatkuva, ikuinen olemassaolo kuuluvat jumalalle, sillä tämä on jumala." (Aristoteles 1990, s. 218; 1072b, 18-30) Hegel ei itse kommentoi tätä lainausta mitenkään, joten merkityksen

Hegelin mukaan filosofia on erilaisia tietoisuuden kohteita koskevien mielteiden (*Vorstellung*) ajatuksellista jäsentämistä (ks. *Werke in 20 Bänden*, 8/41-3) ja tämän jäsentämisen abstraktein muoto on juuri logiikan tiede. Siinä missä mielteet ovat aina partikulaarisella tavalla määrittäviä näkökulmia todellisuuteen, logiikan tieteen tehtävä on käsittää kaikkien mahdollisten mielteiden rakenteelliset määreet puhtaasti universaalisesti, 'ei mistään erityisestä näkökulmasta'. Absoluuttinen tiedoitseminen tässä merkityksessä on äärimmäisen vaikeaa, kuten jokainen Hegelin logiikan tiedettä lukenut tietää. Hegel ei missään väitä, että hän itse olisi onnistunut tehtävässä täydellisesti ja johtuen siitä täysin ilmeisestä seikasta, että näkökulmaton käsittäminen voi työn jokaisessa vaiheessa vajota takaisin näkökulmaiseksi mieltämiseksi, täydellinen onnistuminen tehtävässä on järkevää käsittää vain jonkinlaiseksi raja-arvoksi. Vaikka logiikan tiede on siis käsitteensä mukaan puhtaasti universaalia, ei minkään erityisen näkökulman määrittämää, se missä määrin esimerkiksi Hegel on todella onnistunut abstrahoitumaan näkökulmansa erityisyydestä, on luonnollisesti toisten subjektien arvioitavissa. Tässä merkityksessä logiikan tiede, tai absoluuttinen tietäminen, on kaikkien muiden tieteiden tavoin intersubjektiivinen projekti. Tässä, kuten missään muussakaan tieteessä vaivan näkeminen pelkästään sen osoittamiseksi, että joku yksittäinen ajattelija ei ole onnistunut tehtävässä täydellisesti, ei sellaisenaan ole vielä kovin merkittävä kontribuutio.

Reaalifilosofia ja siis myös subjektiivisen hengen filosofia on astetta konkreettisemmän tason tiedoitsemista. Se on ajassa ja avaruudessa eksistovien olioiden ja prosessien erityisten rakenteellisten konstellaatioiden ajatuksellista jäsentämistä. Vaikka Hegel ei missään erityisen selkeästi puhu tästä asiasta, selvältä näyttää, että johtuen olemuksellisesta sidoksestaan välttämättä situationaaliseen empiiriseen arkikokemukseen ja tieteelliseen kokemukseen, reaalifilosofia ei edes periaatteessa voi olla samassa määrin universaalia tai absoluuttista kuin logiikan tiede.<sup>12</sup> Näin ajateltuna reaalifilosofia on hyvin konkreettisesti merkityksessä oman aikansa ja paikkansa ajatuksellista jäsentämistä, tai todellisuuden jäsentämistä oman aikansa ja paikkansa määrittämistä horisontista (ks. Hegel 1993, s. 64). Vaikkei Hegel tätä itse korostakaan, tästä nähdäkseni implikoituu, että Hegelin omien partikulaaristen, osittain ympäristölleen tyypillisten, osittain idiosynkraattisten ajattelutapojen, priorisointien ja ennakkoluulojen löytyminen reaalifilosofiasta ei ole sensaatiouutinen, vaan pikemminkin reaalifilosofian luonteen asettama väistämättömyys. Logiikassa analysoidut käsitteelliset rakenteet eivät edes periaatteessa voi täydellisesti määrittää reaalifilosofiaa, vaan jonkin asteinen kontingenssi kuuluu asiaan. Jälleen toisten subjektien tehtäväksi jää arvioida, *missä määrin* yleispätevää mikäkin erityinen alateoria esimerkiksi subjektiivisen hengen filosofiassa on, ja pyrkiä itse suurempaa yleispätevyyteen.

---

antaminen sille Hegelin oman järjestelmän kontekstissa jää lukijan huviksi. Erinomainen esitys Hegelin ja Aristoteleen suhteesta on Ferrarin 2001.

<sup>12</sup> Tämän tosiasian implikaatiot ovat Dirk Stederon kirjassa *Hegel Philosophie des Subjektiven Geistes* (Stederoth 2001) keskeinen aihe. Michael John Petry korostaa Hegelin reaalifilosofian olemuksellista yhteyttä arkiseen ja tieteelliseen kokemukseen ja dokumentoi perusteellisesti subjektiivisen hengen filosofian tekstin eksplisiittisiä ja implisiittisiä viittauksia Hegelin tunteisiin kutakin aihetta käsitteleviin oman aikansa keskusteluihin toimittamansa kaksikielisen subjektiivisen hengen filosofian edition toimituksellisissa osuuksissa (Petry 1978-9).

Varsinkaan reaali­filosofiassa pelkästään Hegelin jättämien ongelmien, epätäydellisyksien ja idiosynkrasioiden noukkiminen ei yksinään ole vielä kovin vakavaa filosofista työtä.

Kuten kyseessä olevassa artikkelissa esitän, tunnustus maailmassa olevien subjektien tietoisuuden välittymisen prosessina on Hegelin mukaan välttämätön tekijä niin teoreettisen kuin käytännöllisenkin maailmasuhteen muodostumisessa. Riittävällä yleisyydellä muotoiltuna tuskin monikaan haluaisi olla varsinaisesti eri mieltä Hegelin kanssa siitä, että intersubjektii­vinen välittyminen on tavalla tai toisella tärkeä elementti intentionaalisen maailmasuhteen muodostumisessa. Hegelin teorian moniulotteisuus, yksityiskohtien rikkaus ja holistinen pyrkimys käsittää subjektiviteetin ja sitä vastaavan objektiviteetin rakentumisen momentit sisäisessä yhteydessään hakevat kuitenkin vertaistaan.<sup>13</sup>

Artikkelissa ‘Vanha Hegel ja intersubjektii­vuus: Kuinka hahmottaa intersubjektii­vuuden asema Hegelin Ensyklopedian subjektii­visten hengen filosofiassa’ menen edelleen lähemmäksi Hegelin subjektii­visten hengen filosofian tekstiä ja esittelen tulkintani subjektii­visten hengen filosofiasta, johon kahdessa edellisessä artikkelissa esittämäni väitteet Hegelin konkreettisen subjektin situationaalisuudesta ja intersubjektii­visten tunnustusprosessin merkityksestä konkreettisen subjektin tai subjektiviteetin konstituutiosta perustuvat. Artikkelit on tiivis luonnostelma eräistä tekeillä olevan monografian keskeisistä sisällöistä.

## II Tunnustuksen teemaa käsittelevät systemaattiset artikkelit

Kuten edellä sanoin, tunnustuksen teema on noussut viime vuosina intensiivisen keskustelun aiheeksi kansainvälisessä politiikan filosofiassa ja sosiaalifilosofiassa.

<sup>13</sup> Lähimmät vertailukohteet löytyvät 1900-luvun fenomenologisesta perinteestä. Intersubjektii­vuuden tematiikasta fenomenologisessa perinteessä, katso Zahavi 2001. Pidän varsin todennäköisenä, että Hegelin maine olisi tänä päivänä ratkaisevasti toinen, mikäli Hegelin subjektii­visten hengen filosofiaan olisi kiinnitetty vakavaa huomiota nimenomaan fenomenologisessa perinteessä. Ranskassa Hegel-reseptiä 1900-luvulla määrittä huomattavassa määrin Alexandre Kojèven 30-luvun kuuluisat Hegel-luennot Pariisissa, joille osallistui suuri joukko tuolloista ja myöhempää ranskalaista älymystöä. Kojèven Hegel-luenta oli tunnetusti hyvin selektiivinen ja tendenssimäinen, ja oli osaltaan synnyttämässä sitä ‘Hegel-keskustelun’ perinnettä, jossa Hegel esiintyy pikemminkin vapaan assosiaation ja projektioiden, kuin vakavan tutkimuksen kohteena. Esimerkiksi Merleau-Pontyn, Sartren tai Levinasin pääteoksissa figuroivalla ‘Hegelillä’ on nähdäkseni melko vähän tekemistä sen Hegelin kanssa, joka tulee tutuksi kun vaivautuu todella tutkimaan subjektii­visten hengen filosofiaa, eli sitä osaa Hegelin järjestelmästä, jossa fenomenologeille tärkeät kehollisuuden, situationaalisuuden, intersubjektii­vuuden, toiseuden jne. teemat todella ovat Hegelin eksplisiittisen tarkastelun kohteena. Saksalaisella puolella Heideggerin elinikäisessä konfrontaatiosta Hegelin kanssa on samoin silmiinpistävää, ettei Heidegger – ainakaan julkaistujen tekstiensä perusteella – missään vaiheessa näytä perehtyneen siihen osaan Hegelin filosofiaa, joka systemaattiselta kannalta näyttäisi kaikkein ilmeisimmältä vertailukohtalta Heideggerin oman projektin kanssa, siis subjektii­visten hengen filosofiaan. Olen käsitellyt fenomenologisen perinteen ja Hegelin ajattelun yhteyksiä julkaisemattomassa esitelmässäni ‘Hegel’s Encyclopaedic Theory of Concrete Subjectivity: An Unknown Predecessor of the 20th Century Phenomenological Tradition’ (Nordic Society for Phenomenology/Helsinki Meeting, Helsingin yliopisto, 26.4.2003). Kojèven, Sartren ja Levinasin Hegel-käsityksistä ks. Williams 1997, luku 15.

Koska artikkeleiden ‘On the Genus and Species of Recognition’ sekä ‘Taylor on Something Called ‘Recognition’’ keskeinen tehtävä on edistää näiden, tähän mennessä enimmäkseen englanninkielisten keskustelujen käsitteellistä täsmällisyyttä ja koska tällaisen käsitteellisen jäsennystyön, ollakseen todella dialogista, on lähdettävä liikkeelle siitä kielestä ja niistä sanoista, joilla tuota keskustelua on tähän mennessä käyty, ei kyseisten artikkeleiden suomentaminen sellaisenaan tätä kokoelmaa varten ollut tarkoituksen mukaista. Samoista asioista on toki täysin mahdollista kirjoittaa suomen kielellä, mutta silloin vastaavanlaiseen käsitteelliseen jäsennykseen pyrkivän tekstin täytyy lähteä liikkeelle nimenomaan suomenkielisten ilmaisujen erityisluonteesta. Ilmiöt ja käsitteet eivät sinänsä katso luonnollisten kielten rajoja, mutta kunkin luonnollisen kielen erityispiirteitä, siihen kiteytyneitä totunnaisia todellisuuden jäsentymisen tapoja, ei voi ilmiöistä ja käsitteistä keskusteltaessa lähtökohtaisesti suinkaan kokonaan sivuuttaa.<sup>14</sup>

Mainittujen kahden artikkelin, samoin kuin niitä seuraavan yhteisartikkelin ‘Sovelтуuko ansio-oikeuden mukaisuus kulttuuristen erityispiirteiden tunnustuksen periaatteeksi?’ sisäinen yhteys on nähdäkseni riittävän selvää, joten en käsittele sitä tässä erikseen. Esitän sen sijaan eräitä periaatteellisia lisähuomioita ja sisällöllisiä täsmennyksiä noissa artikkeleissa käsitellystä teemasta. Artikkelin ‘On the Genus and Species of Recognition’ alussa huomautan, Avishai Margalitiin viitaten, että englannin kielen sanalla ‘recognition’ tarkoitetaan arkikielessä ja myös mainituissa teoreettisissa keskusteluissa useampaa kuin yhtä asiaa tai asioiden konstellaatiota. Riippuu tietenkin täysin asiasta ja tilanteesta, onko jonkin sanan monimerkityksinen käyttö ongelma arkipuheessa. Teoreettisessa keskustelussa monimerkityksisyys on ongelma aina silloin, kun keskustelijat eivät tiedosta tarkoittavansa samalla sanalla tosiasiasa monia eri asioita. Silloin kun näin on, tuloksena on ohipuhumista, väärinkäsityksiä, hedelmättömiä näennäiskiiostoja ja metsävarojen tuhlausta. Ja mikä oleellisinta, todellisuutta lähestytään sekavin ajatuksin, jotka sekavuudessaan tekevät väkivaltaa todellisuudelle. On melkein pä trivიაali huomio, että erityisesti sosiaalista todellisuutta koskevalla teoretisoinnilla on helposti hyvin konkreettisia seuraamuksia. Teoreettiset diskurssit muokkaavat osaltaan poliittisten toimijoiden itseymmärrystä ja sitä kautta heidän pyrkimyksiään ja toimintaansa. Ei ole varmasti yhdentekevää, ymmärtävätkö poliittiset toimija esimerkiksi kaivatessaan ja vaatiessaan ‘tunnustusta’, mitä he tarkkaan ottaen kaipaavat ja vaativat. Eikä ole yhdentekevää, ymmärtävätkö toiset, mistä tässä kaipaauksessa ja vaatimuksessa on kyse. Varsinkin poliittisesti latautuneista sanoista tulee kovin helposti epämääräisiä sloganeita, jotka pikemminkin heikentävät kuin parantavat subjektien kykyä artikuloida tilannettaan, tarpeitaan, toiveitaan ja unelmiaan niin itselleen kuin toisilleen.

Se, kuinka käsitteellisen jäsentämistyön tulee edetä, on nähdäkseni hyvin

---

<sup>14</sup> Itse olen kokenut tähänastisen filosofisen työni väistämättömän monikielisuuden pikemmin inspiroivaksi, kuin valitettavaksi asiaksi. Tietty kielellinen ulkopuolisuus, vieraus, kodittomuus, tai monikotisuus pakottaa kiinnittämään huomiota asioihin, jotka pysyvät helposti tematisoitumattomina itsestäänselvyyksinä niille, jotka kokevat maailmaa enimmäkseen oman äidinkielenä välityksellä. Se myös konkretisoi nähdäkseni hyvin kouriintuntuvasti esimerkiksi Hegelin allekirjoittaman ajatuksen, jonka mukaan ajattelu ei ole koskaan täydellisesti sidottua jonkin luonnollisen kielen kulloinkin annettuun erityisluonteeseen.

suuresta määrin asiakohtaista. Voin esittää vain tapauskertomuksen. Artikkelissa ‘On the Genus and Species of Recognition’ ehdottamieni käsitteellistysten, samoin kuin artikkelissa ‘Taylor on Something Called ‘Recognition’’ tekemieni täsmennyksien (joista kohta hieman lisää) takana on pitkälinen taustatyö. Yhtäältä olen vuosikaudet tarkastellut omaa elämääni, ympäristöäni ja jossain määrin myös perinteisessä merkityksessä poliittisia tapahtumia näkökulmista, joita on näyttänyt yhdistävän ‘tunnustuksen’ teema – kuitenkin ilman että olisin kyennyt artikuloimaan kovin selkeästi itselleni, mitä tarkkaan ottaen olen ajatellut ajatelllessani sitä mihin ‘tunnustus’-sana viittaa. Toisaalta olen muutaman viime vuoden aikana lukenut suuren joukon teoreetikoiden kirjoituksia, kirjoittajinaan Hegel, Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser, Francis Fukuyama ja lukuisa joukko hieman vähemmän tunnettuja ajattelijoita, joissa aiheena, ainakin sanojen tasolla, on näyttänyt olevan suunnilleen tämä sama ilmiö tai ilmiökenttä. Olen myös pitänyt seminaareja, joissa on perusteellisesti luettu eräitä mainittujen henkilöiden kirjoituksia ja käynyt aiheesta lukemattomia keskusteluja kollegojen ja ystävien kanssa yliopistolla, junissa, kapakoissa ja kotona.<sup>15</sup>

Artikkelin ‘On the Genus and Species of Recognition’ sisältämä suhteellisen yksinkertainen kaavio tunnustajasta, tunnustetusta, tunnustetun saamasta “attribuutista”, tunnustetun “persoonuuden dimensioista”, sekä attribuuttien ja persoonuuden dimensioiden suhteesta, syntyi apuvälineeksi sen erittelemiseksi, mistä tarkkaan ottaen kukin ‘recognitionista’ puhuva teoreetikko puhuu kirjoituksissaan, tai mitä ovat ne ilmiöt joihin ‘recognition’ -sana jollakin lähtökohtaisesti suhteellisen epämääräisellä, mutta silti ilmeisen toimivalla kriteerillä *relevanteissa* keskusteluissa näyttää viittaavan. Mallin täsmällinen muoto on jatkuvasti hieman muuttunut ja täsmentynyt, mutta kaiken kaikkiaan sen kehittämisen keskeinen työhypoteesi on ollut, että tunnustuksessa on kyse hyvin moninaisesta ilmiökentästä, jonka ilmiöt ovat kuitenkin jossakin tärkeässä merkityksessä saman asian erilaisia variaatioita tai lajeja. Artikkelissa esittämäni ajatus siitä, että kaikki tunnustusasenteet ovat nimenomaan toisen olennon persoonana ottamisen – tai kuten voisi ehkä myös sanoa, personifioivan asennoitumisen – lajeja, että tämä on siis kaikkien tunnustusasenteiden suku, nousi esille ja alkoi tuntua mielekkäältä vasta melko pitkällisen fenomenologisen työn jälkeen. Käsitteellinen jäsentäminen ei ole vain teoretikon hatustaan heittämän määritelmän pakottamista ilmiöiden moninaisuuden päälle, vaan määritelmän päästään – jos siihen ylipäänsä päästään – vasta kun todella on tehty perusteellista työtä ilmiöiden ja puhetapojen moninaisuuden kanssa.<sup>16</sup> Edelleenkin se, onko tapa käsittää *rakastaminen*, *kunnioittaminen* ja *arvostaminen* persoonana ottamisen lajeina – tai, mikä on sama, ajatella personifioivan asennoitumisen spesifioituvan rakkaudeksi, kunnioitukseksi ja

---

<sup>15</sup> Kuten jo esipuheessa mainitsin, merkittävä osa tästä työstä on tapahtunut yhdessä Arto Laitisen kanssa. Pidin myös yhdessä tohtori Michael Quanten kanssa lukukauden mittaisen *Hauptseminarin* Hegelin *Hengen fenomenologian* halua ja tunnustusta käsittelevistä jaksoista Münsterin yliopistossa talvella 2000-2001.

<sup>16</sup> Ks. Kantin keskustelu määritelmien roolista filosofiassa (*Kritik der reinen Vernunft*, A 727-732).

arvostukseksi – hedelmällinen, tai mihin rajaan saakka se on hedelmällinen, on luonnollisesti avoin kysymys ja tulee sellaisena säilymään.<sup>17</sup>

Tällä hetkellä minusta näyttää, että tämä ajattelutapa avaa melkein pärajattomasta hedelmällisiä ajattelun polkuja. Käsitän tunnustusasenteen, siis toisen olennon ottamisen persoonana (tai subjektina, so. intentionaalisen olentona)<sup>18</sup> erääksi intentionaalisuuden rakenteen keskeisistä momenteista. Heideggeria mukaillen voisi ehkä puhua *eksistentiaaliasta*.<sup>19</sup> Hegelin teoriassa toisen olennon kokeminen subjektiksi merkitsee oleellista modifikaatiota pelkästään välittömästi maailmaan suuntautuvan subjektin maailmasuhteessa. Donald Davidsonin käyttämää (Davidson 2001) metaforaa lainaten, toisen subjektin kokeminen subjektiksi, tai ottaminen subjektina, synnyttää *triangulaatio*-rakenteen, jossa subjektin suhde toiseen subjektiin, itseensä ja maailmaan ylipäättään kehittyvät ja muuttuvat käsi kädessä. Viime aikoina Robert Brandom on kehittänyt tämän suuntaista ajattelutapaa inferentialistisessa semantiikassaan (katso Brandom 1994, 1995, 1999). Brandomin mukaan käsitteelliset sisällöt, ja niiden kautta todellisuus-

<sup>17</sup> Koska ajatus, jonka mukaan käsitteellinen jäsennytyö (toisin sanoen filosofia) on *sinänsä* jollakin tavalla keskustelun avoimuuden sulkemaan pyrkivää “monologismia”, on nykyään varsin yleisesti jaettu, on kenties varmintaa lausua ääneen asia, joka on mielestäni sinänsä täysin triviaali itsestäänselvyys: jokainen filosofinen teksti on kirjoitettu toisille ja toiset ovat sen sisältämien ajatusten arvioijia. Jokainen käsitteellistys on yritys, ehdotus, keskustelupuheenvuoro ja sellaisenaan nimenomaan odottaa toisten arvioita ja kritiikkiä. Tältä kannalta usein kuultavat heitot ‘monologistisista’ ja ‘dialogistisista’ ajattelijoihin jäävät sisällöltään helposti kovin epämääräisiksi. Esimerkiksi sitä, ettei vaikkapa Hegel *erikseen maininnut* kirjoittavansa kirjojaan toisten luettaviksi, arvioitaviksi ja arvosteltaviksi, ja siis puheenvuoroiksi keskusteluun (epäilemättä Hegel itse piti niitä varsin painavina puheenvuoroina), ei voitane pitää merkinä jostakin erityisen ‘monologisesta’ filosofiakäsityksestä. Siitä, että joku lukija lukiessaan ja arvioidessaan filosofin kirjoittamaa tekstiä onnistuu olemaan oivaltamatta filosofin kirjoittaneen tekstinsä toisten luettavaksi ja arvioitavaksi, tuskin voi syyttää filosofia. Käsitteellisen jäsennytyön mielekkyys kyseenalaistetaan usein myös niin sanotun *perheyhtäläisyyden* nimissä. Tähän sisältyy helposti perustavanlaatuisen väärinkäsityksen siemen. Käsitteellinen jäsennytyö ei ole pelkästään sanojen faktuaalisten, usein hyvinkin sekavien, arkimerkitysten kirjaamista, vaan oleellisesti selventävien ehdotusten tekemistä. On triviaali tosiseikka, että vaikkapa sanalla ‘rakkaus’, tai sanalla ‘tunnustus’, tullaan tarkoitaneeksi arkisesti vaikka mitä. Käsitteellinen jäsennytyö pyrkii selvittämään dialogisesti, mitä noilla sanoilla yritetään tarkoittaa tai tahdotaan tarkoittaa. Kun yksi selventävä ehdotus on tehty, toiset voivat esittää sitä kohtaan kritiikkiä, joka mahdollisesti tuo lisää valoa asiaan. Huonoimmassa tapauksessa puhe perheyhtäläisyyksistä toimii vain alibina tämän käsitteellisen työn välttämiseksi. Empiirisen maailman käsitteellisen jäsennytyön ei luonnollisesti tarvitse myöskään tavoitella eikä saavuttaa *täydellistä* yksimerkityksisyyttä tai merkityksen säilymistä kommunikaatiossa saavuttaakseen *paremman* yhteisymmärryksen tilan.

<sup>18</sup> Käytän sanoja ‘subjekti’ ja ‘persoonana’ tarkoituksellisesti melko löyhästi, suunnilleen synonyymisinä. Tunnustuksen teoria on nähdäkseni tärkeä elementti persoonuuden teoriassa, mutta tässäkin järkevään metodiin ei kuulu persoonan käsitteen liian varhainen lukkoon lyöminen. Hedelmällisempää on tehdä ensin fenomenologista työtä tunnustuksen ja muiden persoonuuden oletettavasti sisäisessä yhteydessä olevien ilmiöiden parissa ja katsoa millainen käsitys persoonuudesta tätä kautta alkaa muotoutumaan.

<sup>19</sup> Tunnustuksesta puhuminen heideggerilaisittain eksistentiaalina on Stanley Cavellin ehdotus (ks. Cavell 1976, s. 264). Cavellin oma teoria tunnustuksesta (Cavell käyttää termiä *acknowledgement*) on melko luonnoksenomainen, mutta sen keskeinen tarkoitus on olla ratkaisu vanhaan ‘other minds’-ongelmaan. Cavellin mukaan toisten olioiden kokeminen ‘mielen’ omaaviksi ei ole neutraali tiedollinen asia, vaan perustavanlaatuinen maailmasuhteen modifikaatio, joka tavallaan on ‘aina jo’ mukana olemisessamme. Karteesiolainen kysymys siitä, onko toisilla ihmisillä todella mieli (ts. ovatko he subjekteja tai persoonia), on tyhjä ajatusleikki, johon henkisesti edes jotakuinkin normaalin ihmisen orientoituminen maailmassa on aina jo vastannut myöntävästi.

den jäsentyminen subjekteille ylipäätään, määrittyvät sosiaalisissa käytännöissä, joissa subjektit tunnustavat toisensa vastavuoroisesti arvostelmien ja päätelmien pätevyuden päteviksi tuomareiksi. Brandomin teorian tekniset yksityiskohdat ovat oma asiansa, eivätkä sinänsä kiinnostuksen kohteideni keskiössä. Hegelin subjektiivisen hengen filosofia, artikkelissa ‘Vanha Hegel ja intersubjektiivisuus: Kuinka hahmottaa intersubjektiivisuuden asema Hegelin Ensyklopedian subjektiivisen hengen filosofiassa’ luonnostelemani tulkinnan valossa, avaa osaltaan näkymiä siihen, mitä kaikkea tunnustusasenteet konstituivat. Voisi sanoa, että Hegelin teoria tuo lihaa Brandomin teorian kantilaisten luiden päälle.

Rakastamisen, kunnioittamisen ja arvostamisen ajattelu on tunnus-  
tunasenteiksi ja siten mainitun triangulaatio-rakenteen momenteiksi – ajatteluta-  
pa, joka ei nähdäkseen ole ristiriidassa Hegelin ajatusten kanssa, vaikkei se  
myöskään yksinkertaisesti palaudu mihinkään mitä Hegel on kirjoittanut –  
konkretisoi asetelmaa edelleen. Artikkelissa ‘Taylor on Something Called ‘Recogni-  
tion’’ esitän implisiittisesti, että Brandomilainen tunnustusasenne on *kunnioitusta*.  
Toisen ottaminen enemmän tai vähemmän päteväksi arvostelmieni ja päätelmieni  
potentiaalisenä tuomarina on hänen kunnioittamisestaan enemmän tai vähemmän.  
Ne, joita kunnioitan, välittävät käsitteellisiä käytäntöjäni ja siten sitä kuinka  
todellisuus jäsentyy minulle niin teoreettisesti kuin käytännöllisestikin.

*Arvostaminen* asettaa omalla tavallaan kiintopisteitä käytännölliselle maail-  
masuhteelleni, tai orientaatiolleni. Arvostaminen, Axel Honnethia mukaillen, on  
toisen olennon kokemista sellaiseksi subjektiksi tai persoonaksi joka tavalla tai  
toisella kontribuoi tai kykenee kontribuoimaan arvostajan hyvänä pitämiin  
asioihin. Näin se jäsentää elämiskaikmaani kuuluvien toisten subjektien suhteel-  
lista merkitystä tai ‘painoa’ minulle ja siten osaltaan orientoitumistani maailmas-  
sa. On merkille pantavaa, että ajateltuna nimenomaan personifioivaksi tunnus-  
tunasenteeksi, toisten arvioiminen sen kannalta, missä määrin he kontribuivat  
johonkin hyvänä pitämäni, ei ole puhtaasti välineellistä suhtautumista.<sup>20</sup>

Kertomus siitä, kuinka olen päätenyt jäsentämään *rakkauden* siten kuin sen  
tämän kokoelman artikkeleissa jäsenän, olisi pitkälti samankaltainen, kuin tarina  
tunnustusprojektista ylipäätään. Rakkauden teema on tunnustusprojektin alatee-  
moista ensimmäinen ja ainoa, jota olen tähän mennessä työstänyt yksityiskohtai-  
semmin. Ehdottamani käsitystavan mukaan rakkaus, tunnustusasenteen eräänä  
lajina, ja muista tunnustusasenteen lajeista poiketen, on hyvin yksinkertainen  
asenne. Yksinkertaisuudesta huolimatta sen merkitystä tuskin voi liioitella.  
Käsitettäessä rakastaminen siten, kuin artikkelissa ‘Persoonien välisestä rakkaudes-  
ta: lähtökohtia teoriaan’ ehdotan, rakastaminen näyttää olevan sama asia, kuin  
aristoteelinen välittäminen tai huolen kantaminen onnellisuudesta tai hyvästä  
elämästä (*eudaimonia*). Itsensä rakastaminen on omasta onnellisuudesta välittä-  
mistä ehdoitta, toisen rakastaminen hänen onnellisuudesta välittämistä ehdoitta.

---

<sup>20</sup> Tällä ajattelutavalla esimerkiksi Heideggerin kiinnostavaa analyysiä tarvikkeista (*Zeug*),  
työmaailmasta (*Werkwelt*) ja kanssamaailmasta (*Mitwelt*) voidaan uskoakseni täsmentää  
persoonien välisten riippuvuussuhteiden moninaisuuden ja persoonakohtaisuuden parem-  
min huomioivaksi. Intersubjektiivisuus-tematiikasta Heideggerin fundamentaalintologias-  
sa, katso Zahavi 2001, luku VI.2.



Aristoteleen *eudaimonialle* antama täsmällisempi sisältö on tässä yhteydessä yhdentekevää. Oleellista on se, että kyseessä on pyrkimys tai käytännöllisen intentionaalisuuden momentti, jolle itselleen ei ole perusteita, mutta joka luo perusteita tai tekee perusteista motivoivia. Hyvää elämää tai onnellisuutta ei toivota jonkin muun asian vuoksi, eikä jokin muu asia voi olla siis hyvän elämän toivomisen peruste. Toisin sanoin, me emme rakasta itseämme ja toisiamme jonkin asian vuoksi, jollakin perusteella. *Kunnioittaminen* on rationaalinen asenne siinä merkityksessä, että toisen ihmisen aktuaalinen tai potentiaalinen autonomisuus on peruste kunnioittaa häntä. Samoin *arvostaminen* on rationaalinen asenne siinä merkityksessä, että toisen ihmisen erityispiirteiden aktuaalinen tai potentiaalinen kontribuutio muiden hyvänä pitämiin asioihin on heille peruste arvostaa häntä. *Rakastaminen* sen sijaan ei tässä merkityksessä ole rationaalinen asenne. Toisen ihmisen autonomian aste, tai hänen erityispiirteidensä joillakin kriteereillä arvioitu arvo ei anna perusteita rakastaa häntä, toisin sanoen toivoa hänelle onnellisuutta *hänen itsensä vuoksi*. ”Hänen itsensä vuoksi” tarkoittaa nimenomaan sitä, ettei kyseisellä toiveella ole perusteita, ettei rakkautta – toisin kuin kunnioitusta ja arvostusta – voi ansaita tai olla ansaitsematta, ettei toisen tai itsensä rakastamisen puolesta tai sitä vastaan voi esittää argumentteja. Rakastaminen ei kohdistu toiseen tai itseen autonomisena tai erityisenä, vaan singulaarisena.

Näin ajateltuna itsen ja toisten rakastaminen, eli omasta ja toisten onnellisuudesta välittäminen, on ylipäänsä toiminnan motiivien lähde, se mikä ihmisiä liikuttaa, se mikä lämmittää erilaiset potentiaaliset toiminnan perusteet kutakin yksilöä motivoiviksi. Tämän ajattelutavan seuraukset ovat uskoakseni hyvin kauaskantoisia, eikä niiden kartoittaminen tässä ole mahdollista.<sup>21</sup>

Kaiken kaikkiaan käsitän tunnustuksen konstitutiivisen merkityksen subjektiviteetin konstituutiiossa huomattavasti laajemmin, kuin esimerkiksi Axel Honneth. Honneth on tähänastisissa kirjoituksissaan keskittynyt tunnustuksen merkitykseen tunnustuksen kohteen käytännölliselle itseidentiteetille ja tätä kautta subjektin toimintakyvylle (ks. Honneth 1992). Tämä on reitti, jonka kautta Honneth pyrkii konstruoimaan mittapuita hyvälle yhteiskunnalle. ‘On the Genus and Species of Recognition’-artikkelissa esitän muun muassa eräitä täsmennyksiä Honnethin tunnustuksen ja tunnustuksen kohteen itsesuhteen täsmällisempien muotojen yhteyttä koskeneisiin kehittelyihin. Lopulta kuitenkin tunnustus, siten kuin sen käsitän ja tulkitsen myös Hegelin käsittäneen, konstituoi subjektiviteettia, sen intentionaalista maailmasuhdetta ja siten myös objektiviteettia paljon perustavammanlaatuisessa merkityksessä, kuin Honneth ja tunnustuksesta viime vuosina kirjoittaneiden teoreetikoiden suuri enemmistö näyttää ajattelevan. Ellemme tunnustaisi toisiamme subjekteiksi, me emme olisi subjekteja sanan

<sup>21</sup> Yksi monista avoimista tutkimuskysymyksistä on, millaisia implisiittisiä päätelmällisiä verkostoja rakastaminen, kunnioittaminen ja arvostaminen voivat persoonien välisissä suhteissa periaatteessa muodostaa. Tähän liittyy myös täsmällisempi kysymys siitä, ovatko kunnioitus ja arvostaminen erillisiä motivaation lähteitä rakkauden rinnalla, vai palautuuko kaikki motivaatio todellakin rakastamiseen. Perinteisesti Kantin ajatus kunnioituksesta moraalisen motivaation lähteenä on koettu kaikessa abstraktisuudessaan kovin ongelmalliseksi. David Vellemanin artikkeli ‘Love as a Moral Emotion’ (Velleman 1999) on varsin hyödyllistä luettavaa kunnioituksen, rakkauden ja moraalisen motivaation teemasta Kantilla, vaikka paikoin se kärsiikin huolimattomuudesta nimen omaan rakkauden käsitteen suhteen.

täydessä merkityksessä. Ilman tunnustusta ei olisi jaettava, kommunikoitua objektimaailmaan, eikä ylipäätään ‘meitä’ kommunikoivana elämänmuotona.

Lyhyt huomio on paikallaan artikkelissa ‘Taylor on Something Called ‘Recognition’ esittämäni *identification/ acknowledgement/ recognition*-erottelun merkityksestä tältä kannalta. Tämän erottelun tarkoitus on jäsentää alustavasti ongelmakenttää sen kysymykseen tarkastelemiseksi, missä määrin ja missä merkityksessä ‘recognition’-sanana monien merkitysten merkittävällä tavalla luonteva sekoittuminen viimeaikaisissa keskusteluissa saattaa olla, kuten Avishai Margalit (Margalit 2001) ounastelee, yhtä hyvin “fruitful fusion”, kuin “frightful confusion”. Kuten kyseisessä artikkelissa esitän, ‘On the Genus and Species of Recognition’-artikkelini alussa esittämäni erottelua edelleen kehitellen, *recognition* tai tarkemmin ottaen *recognitive attitude* on toisten olentojen ottamista persoonina tai subjekteina, *acknowledgement* normien tai perusteiden päteviksi tai sitoviksi tunnustamista ja *identification* kaikkea sitä, mitä identifikaatiolla filosofiassa on perinteisesti tarkoitettu.<sup>22</sup> Mikäli on pelkkää sattumaa, että kaikkia näitä ilmiöitä voidaan kutsua arkisesti englannin kielessä myös yhdellä sanalla ‘recognition’, kyseessä on varsin onnekas sattuma. Nämä kolme ilmiötä näyttävät näet muodostavan tiiviisti yhteen nivoutuvat ilmiökimpun.

Ehdotan seuraavanlaista ajattelutapaa. *Recognition* on sisäisessä yhteydessä käsitteellisten normien *acknowledgementiin*. Konkreettisemmin sanottuna, toisen persoonan kunnioittaminen, rakastaminen ja arvostaminen merkitsevät aina joidenkin erityisten normien ja perusteiden asettumista subjektille pätevinä tai motivoivina. Tämä taas muokkaa subjektin näkymää todellisuuteen kaiken kaikkiaan, sitä miten sekä se miten on (eli objektiviteetti teoreettisessa intentionaalisuudessa), että se miten pitää olla (eli objektiviteetti käytännöllisessä intentionaalisuudessa) jäsentyvät, valikoituvat ja priorisoituvat subjektin näkökulmasta – toisin sanoen subjektin *identifikaatioiden* järjestelmää, tai ‘als-rakennetta’. Lähin esimerkki on se kuinka subjektin laadullinen itse-identiteetti, eli subjektin laadullinen käsitys itsestä rakentuu itseidentifikaatioiden myötä. Tämä on kuitenkin vain yksi esimerkki. Niissä rajoissa, joissa maailma sallii jäsentää itseään monin tavoin, maailmaa ylipäätään – ei ainoastaan subjekti itse kohteena itselleen – avautuu ja jäsentyy subjektille hänen erityisten *recognition*- ja *acknowledgement*-suhteidensa määrittämissä *identification*-prosesseissa. Kyse ei ole siis vain subjektin *laadullisen itseidentiteetin* konstituoitumisesta, vaan intentionaalisen *subjektiviteetin* ja *objektiviteetin* konstituutioprosessista kaiken kaikkiaan.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Suomen kielessä *recognition* ja *acknowledgement* tarkoittamissani merkityksissä kääntyvät molemmat ‘tunnustukseksi’. *Identification* sen sijaan, mikäli halutaan välttää vierasperäistä identifikaatio-sanaa, kääntyy ‘tunnistukseksi’.

<sup>23</sup> Väärinkäsitysten välttämiseksi on syytä huomauttaa jo tässä vaiheessa, etten missään tapauksessa katso subjektiviteetin rakenteen *kokonaisuudessaan* rakentuvan intersubjektiviivissä välitysprosesseissa. Näin ei myöskään Hegel ajattele. (Ks. Ikäheimo 2000.)

\* \* \* \* \*

Kokoelman liitteenä on suomennokseni Hegelin *Enzyklopädien* (1830) Hengen fenomenologia -jaksosta, jota käsittelen useissa tämän kokoelman artikkeleista. Suomennos on osa valmisteilla olevaa koko *Enzyklopädien* subjektiivisen hengen filosofian suomennosta. Käännös perustuu Suhrkamp Verlagin taskukirjalaitokseen (*Werke in Zwanzig Bänden*), sekä Michael John Petryn kaksikieliseen laitokseen (Petry 1978-9), joka sisältää kyseisen tekstin vuoden 1830 painoksen mukaisessa alkuperäisessä asussaan.

Muutama sana käännösratkaisuista on paikallaan. Ylipäättään Hegelin kääntämisessä ainoa kestävä periaate on nähdäkseni täsmällisyys ja johdonmukaisuus. Hegel ei ole helppoa luettavaa alkukielellä, eikä kääntäjän tehtävä ole muuntaa Hegelin tekstiä keinotekoisesti helppolukuisemmaksi käännöskielelläkään. Vaikeiden tekstien lukeminen vaatii joka tapauksessa vaivaa, eikä ole pahitteeksi mikäli se tapahtuu hyvän opettajan avustuksella. Vaikka Hegelin lauserakenteita ei sellaisinaan useinkaan ole mielekästä säilyttää käännöksessä, on varottava filosofisen sisällön hukkumista pettävän sujuviin uudelleen muotoiluun – ‘helppolukuisuutta’, joka todellisuudessa aiheuttaa vain väärinkäsityksiä ja lisävaivaa lukijalle.

Vakavassa opiskelussa alkutekstiä on aina syytä lukea käännöstekstin rinnalla. Yksittäisten sanojen kääntämisessä tekemäni valinnat selviävät vertaamalla käännöstä alkutekstiin, enkä ryhdy tässä yhteydessä niitä kovin laajasti listaamaan. Muutama valinta mainittakoon kuitenkin.

Olen suomentanut Hegelin käyttämän termit *Erkennen* ja *Erkenntnis* ‘tiedoitsemiseksi’. *Wissen* -sanan olen puolestaan kääntänyt ‘tietämiseksi’. ‘Tiedoitsemisen’ on tarkoitus tavoittaa *Erkennen* ja *Erkenntnisin Wissenä* prosessuaalisempi sävy Hegelin tekstissä.

*Wahrnehmung* -termin olen kääntänyt ‘todeksi ottamiseksi’. Kuten esitän artikkelissa ‘Vanha Hegel ja intersubjektiivisuus: Kuinka hahmottaa intersubjektiivisuuden asema Hegelin Ensyklopedian subjektiivisen hengen filosofiassa’, *Wahrnehmung* on subjektiivisen hengen filosofiassa totuusnormatiivisuuden alaista maailman teoreettista intentioimista ja tätä toinen suomennoskandidaatti ‘havainto’ ei välttämättä tavoita. ‘Todeksi ottaminen’ tavoittaa siis juuri sen, mitä Eino Kaila aikoinaan tavoitteli, ehkäpä hieman humoristisesti, ehdottaessaan ‘vaarinottoa’ *Wahrnehmungin* suomennokseksi. Kömpelyydestään johtuen ‘todeksi ottaminen’ tuskin vakiintuu *Wahrnehmungin* suomennokseksi, mutta tässä yhteydessä se palvelee tarkoitustaan.

Todeksi ottaminen on systemaattiselta kannalta komplementti toisten olentojen subjektina ottamiselle, eli tunnustukselle (*Anerkennung*). ‘Tunnustuksesta’ *Anerkennungin* käännöksenä on syytä varmuuden vuoksi vielä (ks. alaviite 1) huomauttaa, että kyse ei ole tunnustuksesta – ainakaan ensisijaisesti – merkityksessä, jossa tunnustamme syntejämme, syyllisyyksiämme, virheitämme ja niin edelleen (lat. *confessio*), vaan pikemminkin merkityksessä jossa ‘annamme ja saamme tunnustusta’. Huomattakoon, että ei-systemaattisissa yhteyksissä Hegeilläkin *Anerkennung* esiintyy usein jota kuinkin synonyymisenä sanojen *Einges-*

*tändnis*, *Geständnis* tai *Bekennnis* kanssa, jotka vastaavat jotakuinkin suomen kielen 'tunnustusta' ensin mainitussa merkityksessä.

*Anschauung*-sanan olen kääntänyt 'intuitioksi', kuten englannin kielisissä käännöksissäänkin on tapana. Vesa Oittinen on varmasti oikeassa siinä, että Kant-käännöksissä 'intuitio'-sanon arkiset nykymerkitykset ovat haitaksi. Tämän vuoksi Oittinen on suomentanut *Anschauungin Prolegomena* -suomennoksessaan 'havainnoinniksi'.<sup>24</sup> Hegelin *Anschauung* on kuitenkin Kantin *Anschauungia* laajempi käsite ja kattaa myös ainakin joitakin ulottuvuuksia 'intuitio'-sanon nykyisistä arkimerkityksistä. Lisäksi sanalle *Beobachtung* tarvitaan suomennos ja 'havainnointi' tai 'havainto' vaikuttavat tähän tarkoitukseen osuvimmilta (ks. § 420, § 420 Lisäys, § 422 Lisäys). 'Intuitio'-sanon taivuttamisessa päädytään paikoin hankaluuksiin, mutta silti se verrattain vakiintuneena käännöksessä puolustaa paikkaansa. Kaikki palaute käännöksestä on lämpimästi tervetullutta.

---

<sup>24</sup> Katso Oittisen selitykset (Kant 1997 [1783], ss. 233-237).

## KIRJALLISUUS

- Allison, Henry. 1983. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press.
- Aristoteles. 1990. *Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari, Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
- Beiser, Frederick. 1987. *The Fate of Reason; German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Brandom, Robert. 1994. *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brandom, Robert. 1995. *The Social Articulation of the Space of Reason*. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, no. 4, December 1995, pp. 895-908.
- Brandom, Robert. 1999. *Some Pragmatic Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*. *European Journal of Philosophy* 7:2 1999, pp. 164-189.
- Cavell, Stanley. 1976. *Knowing and Acknowledging*. Artikkelikokoelma *Must We Mean What We Say: A Book of Essays*. Cambridge: Cambridge University Press. Toinen painos.
- Davidson, Donald. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.
- Ferrarin, Alfredo. 2001. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guttman, Amy (toim.). 1992. *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton University Press.
- Hegel, G.W.F. 1994 [1821]. *Oikeusfilosofia*. Suomentanut Markus Wahlberg. Oulu: Kustannus Pohjoinen.
- Hegel, G.W.F. 1997 [1807]. *Hengen fenomenologia: Johdanto*. Suomentaneet Heikki Ikäheimo ja Ossi Martikainen. *niin & näin* 2/1997.
- Hegel, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch 1986-. [Viittaukset tähän laitokseen joko muodossa x/y, jossa x on niteen numero ja y sivunumero, tai – *Ensyklopedia* ja *Oikeusfilosofian* kohdalla – § -merkillä joka viittaa kulloinkin kyseessä olevan teoksen pykälöintiin.]
- Heidegger, Martin. 1962. *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Günther Neske.
- Heidegger, Martin. 1972 [1942]. *Hegels Begriff der Erfahrung*. Kokoelma *Holzwege*, ss. 105-192. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1993 [1927]. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin. 1996 [1976]. *Martin Heideggerin Der Spiegel-haastattelu "Enää vain jumala voi meidät pelastaa"*. Suomentanut Tere Vadén. *niin & näin* 4/96.
- Heidegger, Martin. 2000. *Kirje humanismista & Maailmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heidegger, Martin. 2000a. *Maailmankuvan aika*. Teoksessa Heidegger 2000.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Ikäheimo, Heikki. 1996. Absoluutin hengessä: Hegelin Phänomenologie des Geistes'n johdanto ja Heideggerin tulkinta. Filosofian pro gradu-tutkielma. Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos, Jyväskylän yliopisto.
- Ikäheimo, Heikki. 2000. Self-Consciousness and Intersubjectivity; A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit. Publications in Philosophy 67/2000. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Kant, Immanuel. 1989 [1781]. Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. Ingeborg Heide-  
mann. Stuttgart: Reclam Universalbibliothek.
- Kant, Immanuel. Prolegomena. 1997 [1783]. Suomentanut Vesa Oittinen. Helsinki:  
Gaudeamus.
- Kivelä, Ari. 2002. Interpersoonallisuusteoria J. G. Fichten *Wissenschaftslehre nova  
methodossa*. Teoksessa Lauri Mehtonen & Kari Väyrynen (toim.): Järjen  
todellisuus, Osa 1. Oulu: Sophopolis.
- Makkreel, Rudolf A. 1990. Imagination and Interpretation: The Hermeneutical  
Import of the Critique of Judgement. Chicago: Chicago University Press.
- Margalit, Avishai. 2001. Recognition II: Recognizing the Brother and the Other.  
Aristotelian Society Supplementary Volume 75.
- Mead, George Herbert. 1925. The Genesis of the Self and Social Control. Interna-  
tional Journal of Ethics 35, 251-277.
- Petry, Michael John. 1978–9. Toimitukselliset tekstit teoksessa *Hegel's Philosophy  
of Subjective Spirit*. Edited and translated with an introduction and ex-  
planatory notes by M. J. Petry. Dordrecht: Reidel Publishing Company.  
[Kaksikielinen laitos vuoden 1830 subjektiivisen hengen filosofiasta, kolme  
nidettä.]
- Pihlström, Sami. 1999. Kuinka mieli ymmärtää maailmaansa; huomioita John  
McDowellin naturalismista, Kantilaisuudesta ja pragmatismista. niin&näin,  
3/99.
- Pöggeler, Otto. 1993. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. München:  
Karl Alber.
- Schmidt, Dennis. 1988. The Ubiquity of the Finite; Hegel, Heidegger and the  
Entitlements of Philosophy. Cambridge: MIT Press.
- Siep, Ludwig. 1979. Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie;  
Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Karl Alber  
Verlag.
- Stederoth, Dirk. 2001. Hegel Philosophie des Subjektiven Geistes. Berlin: Akade-  
mie Verlag.
- Velleman, J. David. 1999. Love as a Moral Emotion. Ethics 109, 338-374.
- Williams, Robert R. 1997. Hegel's Ethics of Recognition. Berkeley: California  
University Press.
- Zahavi, Dan. 2001. Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to  
the Linguistic-Pragmatic Critique. Athens: Ohio University Press. (Alkuperä-  
steos: Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort  
auf die sprachpragmatische Kritik. Dordrecht: Kluwer 1996.)
- Zimmerman, Michael E. 1990. Heidegger's Confrontation with Modernity:  
Technology, Politics and Art. Bloomington: Indiana University Press.

# I HEGELISTÄ

# 1 TIETOISUUDEN TIELTÄ HAKOTIELLE; HEIDEGGER LUKEE HEGELIN *HENGEN* *FENOMENOLOGIAN* JOHDANTOA

Heideggerin suhde Hegeliin on suhteellisen vähän tutkittu aihe. Kuitenkin, kuten Dennis J. Schmidt (1988) on vakuuttavasti osoittanut, Heidegger pyrkii selvittämään oman ajattelunsa suhdetta Hegelin ajatteluun monissa keskeisissä pitämässään kysymyksissä. Hegel onkin Heideggerille aivan ilmeisesti haaste Heideggerin pyrkiessä jäljittämään olemis-kysymyksen kohtalon vaiheita eurooppalaisen filosofian traditiossa, ja täsmentämään oman ajattelunsa eroa traditioon nähden. Siirtyessään *Sein und Zeit*-teoksessa hahmottelemastaan fundamentaaliontologian projektista olemiskysymyksen historiallisempaan tarkasteluun, Heidegger ryhtyy rakentamaan kuvaa eurooppalaisen metafysiikan historiasta, pyrkien selvittämään millaisia transformaatioita kysymys olemisesta on sen kuluessa kokenut. Vaikkei Heidegger missään vaiheessa kerrokaan yhtä 'suurta tarinaa', on hänen intentionsa aivan ilmeisesti ajatella metafysiikan historia yhtenä kokonaisuutena – hieman samaan tapaan kuin oli Hegelin noin sata vuotta aiemmin. Kokonaisuuden ja suurten tarinoiden konstruointiin liittyy kuitenkin tunnettu riski: yksityiskohdat ja mahdolliset yhteismitattomuudet jäävät helposti kokonaisuuden jalkoihin. Hegel jos kuka on filosofi jota usein syytetään juuri tästä erojen ja toiseuksien hukkaamisesta ja hävittämisestä. Oltiin näiden Hegelin kohdistettujen syytteiden oikeutuksesta mitä hyvänsä mieltä, on ehkä avartavaa katsoa miten Heidegger – äärellisyyden ja toiseuden filosofi – puolestaan rakentaessaan omaa olemishistoriaansa kohtelee Hegelin tekstiä.

Tarkoitukseni on seuraavassa lyhyesti selvittää Martin Heideggerin Hegelin *Hengen fenomenologian* johdantoa koskevan tulkinnan keskeisiä elementtejä, ja osoittaa ettei Heidegger yrityksessään lukea kyseistä tekstiä todistuksena Hegelin sitoutumisesta länsimaisen metafysiikan traditioon (sellaisena kuin Heidegger sen tulkitsee) onnistu esittämään tulkintaa joka nojautuisi uskottavalla tavalla siihen mitä Hegel kirjoittaa. Heideggerin tulkinta näyttää myös peittävän *Hengen fenomenologian* ymmärtämisen kannalta keskeisiä asioita. Se edustaa eräänlaista ääripäätä *Hengen fenomenologian* tulkintojen joukossa, ja artikuloi äärimmillään vietyä käsityksen Hegelistä ajattelijana joka epäkriittisesti postuloi olemisen absoluuttiseksi subjektirakenteeksi. Kritiikkini Heideggerin tulkintaa kohtaan on



samalla osa yleisempää yritystä hahmottaa Hegelin ajattelua nähdäkseni oikeammalla tavalla, osoittaen ettei ainakaan *Hengen fenomenologian* argumentaatio, sellaisena kuin Hegel sen johdannossa esittää, nojautu epäkriittisille metafyyksille postulaatioille. Hegelin teksti sisältää myös välineitä joiden avulla Heideggerin ajattelua on mahdollista tarkastella kriittisesti.

## Hegelin *Hengen fenomenologian* johdanto

*Hengen fenomenologia* sisältää varsinaisen teoksen kirjoittamisen jälkeen kirjoitetun esipuheen, jossa Hegel käsittelee eräitä filosofisen järjestelmänsä kannalta keskeisiä kysymyksiä, sekä luonnehtii yleisesti johdatukseksi järjestelmänsä tarkoittamansa *Hengen fenomenologian* yleisiä piirteitä. Esipuheen jälkeen seuraa teoksen – Suhrkamp-editiossa 12 sivun mittainen – johdanto, joka on erittäin tiivis teoksen metodin esitys.

Hegel aloittaa johdantonsa luonnehtimalla modernin filosofian lähtökohtaa. Modernilla ajalla ensimmäiseksi filosofiaksi tulee epistemologia. Hegel kirjoittaa: “On luonnollista ajatella, että ennen kuin filosofiassa käydään itse asiaan, nimitetään sen varsinaiseen tietämiseen, mikä todella on, on välttämätöntä ensin saavuttaa ymmärrys tietämisestä [...]” (1, 68).<sup>1</sup> Toisinsanoen, ennen kuin filosofia ryhtyy puhumaan todellisuudesta tai olevasta, on tutkittava kuinka ja millä edellytyksillä siitä ylipäänsä voidaan saada tietoa. Hegel tiivistää nämä modernit epistemologiset pyrkimykset erilaisissa muodoissaan kahdeksi perustyyppiksi. Ensimmäisessä tietäminen ymmärretään työkaluksi jolla absoluuttia pyritään haltuunottamaan, ja toisessa välittäjäksi tai väliaineeksi jonka kautta tai läpi absoluutti nähdään tai näyttäytyy meille. Metaforiikka on nykylukijankin näkökulmasta edelleen luonteva, ja esimerkiksi Kantilta se on luettavissa vähintäänkin kieli- tai mielikuvien tasolla.

Ongelma, johon moderni filosofia näistä lähtökohdista lähtien törmää on nyt Hegelin esittämänä se, että olevan tavoittaminen sellaisena kuin se on, näyttää näin mahdottomalta. Hienoinkin työkalu aiheuttaa muutoksia siinä mitä sillä käsitellään, eikä väliaine voi olla vaikuttamatta olevasta saavuttamaamme näkymään. Hegel esittää loogisen lopputuloksen: “Tämän [epistemologisen] huolen on varmaankin muututtava vakaumukseksi, että koko hanke hankkia tietämisen avulla tietoisuudelle se, mikä on itsessään, on käsitteessään mieletön, ja että tietämisen ja absoluutin välille lankeaa ne kerta kaikkiaan toisistaan erottava raja.” (1, 68) Hegel viittaa tällä Kantin ajatukseen ilmiömaailman ’taakse’ jäävästä oliosta sinänsä. Kantin mukaan subjektiviteetin tiedoitsemisrakente asettaa ilmiömaailman määreet, mutta se millainen maailma on tästä rakenteesta riippumatta, jää tyystin tuntemattomaksi. Mikäli tietämissuhde käsitetään moder-

---

<sup>1</sup> *Hengen fenomenologian* johdannon suomennokseni seuraa (pienin muutoksin) *niin&näin*-lehdessä julkaistua suomennosta (Ikäheimo, Heikki & Martikainen, Ossi, 1997). Muut suomennokset ovat omiani. Viittauksissa *Hengen fenomenologian* johdantoon ensimmäinen numero tarkoittaa *niin&näin*-lehden suomennoksessa käytettyä kappalenumerointia, toinen Suhrkamp-edition sivuja.

niin tapaan, on filosofian kriittisen pyrkimyksen lopputuloksena siis väistämättä umpikuja: se jonka tavoittamisen varmistamiseksi nähtiin niin paljon huolta, karkaa käsistä.

Hegel kysyy retorisesti, eikö koko tämä tapa ymmärtää tietäminen siitä aiheutuvine seurauksineen olisi syytä hylätä suoralta kädeltä (4, 70). Eikö kantilainen ajatus olion sinänsä voitaisi vain julistaa hedelmättömäksi ja palata muodossa tai toisessa vanhaan metafysiikkaan, jolle ilmiömaailman määreet eivät olleet subjektin asettamia, vaan sen mikä on, ilmenemistä sellaisena kuin se on? Hegel antaa ymmärtää ettei moderni tietokritiikki ole perillä lähtökohdakseen asettamansa subjekti-objekti-asetelman merkityksestä. On jopa niin että “tapa käyttää monien muiden ohella sellaisia sanoja kuten absoluutti, tietäminen, objektiivinen ja subjektiivinen, olettaen niiden merkitys yleisesti tunnetuksi, voitaisiin tulkita jopa petokseksi” (4, 71). Tämän ajatuksen Hegel kuitenkin hylkää samantien. Totuudellisempi ’tiede’<sup>2</sup> ei voi vain astua esiin ohjelmanjulistuksin ja vakuuttaa olevansa parempaa tietämistä. Näin tehdessään se olisi yksi huutaja markkinoilla muiden joukossa ja “pelkkä vakuutus [oman kantansa paremmuudesta] pätee [...] täsmälleen yhtä paljon [ja yhtä vähän] kuin toinenkin” (ibidem.). Pelkkä vakuuttelu ei riitä, vaan tieteen on kyettävä osoittamaan kantansa toisille heidän hyväksymillään argumenteilla. Kyse ei siis ole siitä, että Hegel vain hylkäisi modernin tietokritiikin ja palaisi vanhaan naiiviin metafysiikkaan, joka ei kyseenalaistanut todellisuuden tavoitettavuutta tietämisessä. Hegel ottaa tosissaan modernin ajatuksen kuilusta joka vallitsee subjektin ja objektin välillä, sekä ajatuksen tästä seuraavasta erosta sen välillä mitä todellisuus on ’itsessään’, ja kuinka se näyttyy ’meille’. Tämä kahdentunut asetelma sitä määrittävine määreineen on otettava filosofisen tarkastelun kohteeksi, mikäli tahdotaan oikeuttaa siihen nähden vastakkainen kanta. Juuri tästä syystä Hegel ryhtyy Hengen fenomenologiassa “ilmenevän tietämisen esitykseen” (ibidem.), jossa ’ilmenevä tietäminen’, eli moderniin tapaan subjekti-objekti-asetelmalle perustuva ajattelu sen erilaisissa hahmoissa osoitetaan itseymmärrykseltään riittämättömäksi ja omien lähtökoh-  
tiansa perusteella ylittäväksi.

Kuinka tämä esitys (*Darstellung*) sitten etenee, eli mikä on Hegelin argumentaatiostrategia tarkemmin ottaen? Oleellista on, ettei kritisoitavia kantoja voida kritisoida muilla mittapuilla, kuin niillä jotka ne itse asettavat itselleen. Tiede ei voi asettaa itseään eikä omaa, modernien intuitioiden vastaista käsitystään mittapuuksi, johon nähden muut käsitykset osoitettaisiin riittämättömäksi, sillä “tässä, tieteen vasta astuessa esiin, ei se [...] ole vielä oikeuttanut itseään [...] mittapuuksi” (9, 75-76). Näin ollen ei “sen jota [tieteeseen tai tieteen lausumiin käsityksiin] verrattaisiin ja jota koskeva ratkaisu tämän vertailun avulla tehtäisiin, tarvitsisi välttämättä tunnustaa tätä mittapuuta” (11, 76). On siis kritisoitava

---

<sup>2</sup> 'Tiede' (*Wissenschaft*) on Hegelin nimitys sille mitä perinteisesti on kutsuttu ja edelleen kutsutaan filosofiaksi. Hegelin melko mahtipontinen perustelu tälle hänen terminologiselle valinnalleen löytyy Hengen fenomenologian esipuheesta: “Tosi hahmo, jossa totuus eksistoi, voi olla vain sen tieteellinen järjestelmä. Edesauttaa filosofiaa lähentymään tieteen muotoa – [sitä] päämäärää [että] se voi luopua nimestä *viisauden rakkaus* ja olla *todellista* tietämistä – on tehtävä jonka olen asettanut itselleni.” (14)

immanentisti, kritisoitavien 'tietoisuuden hahmojen'<sup>3</sup> eli kulloinkin käsiteltävänä olevien perustavanlaatuisen ontologis-epistemologisten kantojen omilla kriteereillä. Tämä on mahdollista, koska jokaisella esityksen kohteeksi otettavalla tietoisuuden hahmolla on tietty vähintäänkin implisiittinen käsitys kohteestaan ja tietty käsitys sitä koskevasta tietämisestä. Jokainen näistä hahmoista on myös kykenevä reflektomaan ja vertailemaan näiden käsitysten yhteensopivuutta. Mikäli käsitykset ovat keskenään ristiriidassa, eli mikäli tietoisuus esimerkiksi ilmaisee omaavansa sellaista tietoa kohteesta, jota sen tulkinta itse kohteesta ei itseasiassa mahdollista, joutuu kyseinen tietoisuuden hahmo hylkäämään käsityksensä. Hieman yksinkertaistettuna kyse on sokraattisesta dialogista, jossa dialogikumppanina olevaa tietoisuutta pyydetään artikuloimaan käsityksensä, jotta niiden sisältämät ristiriitaisuudet voisivat tematisoitua.

Hengen fenomenologian argumentaatio etenee siten, että yhden hahmon kriisiytymisen jälkeen seuraavaksi otetaan käsittelyyn tietoisuuden hahmo, jossa edellisen kriisiytymiseen johtaneet ristiriitaisuudet on huomioitu.<sup>4</sup> Toisin sanoen: seuraavassa tietoisuuden hahmossa 'kohteena' on juuri edellinen ristiriitainen asetelma. Hegel kirjoittaa: "Tämä *dialektinen* liike, jota tietoisuus harjoittaa itsessään, niin tietämisessään kuin kohteessaankin, on [...] juuri se mitä nimitetään *kokemukseksi*" (14, 78). Se, mitä Hegel tarkoittaa 'kokemuksella' (*Erfahrung*), voidaan tulkita hieman eri tavoilla. Joko niin, että kokemus merkitsee yksinkertaisesti yhden tietoisuuden hahmon kokemusta omien käsitystensä ristiriitaisuudesta (tähän näyttäisi edellinen lainaus viittaavan), tai sitten niin että kokemus tarkoittaa siirtymää yhdestä tietoisuuden hahmosta toiseen. Jälkimmäisessä tapauksessa 'meillä', eli Hegelillä ja hänen lukijoillaan näyttäisi olevan olennainen osuus 'kokemuksessa' (ks. 15, 79-80). Tämä on mahdollista käsittää siten, että esityksen subjektin, eli Hegelin tekstissä 'meidän', hermeneuttinen kontribuutio on ajatella, mikä on sellainen ontologis-epistemologinen kanta, jossa edellisen ongelmat on tematisoitu.

Yhtä kaikki, 'kokemus' on loogis-argumentatiivinen tapahtuma, jonka avulla Hengen fenomenologian esitys etenee halki tietoisuuden hahmojen sarjan.

<sup>3</sup> Tulkinnat siitä ovatko 'ilmenevä tietäminen' ja 'luonnollinen tietoisuus' yksi ja sama käsitteellinen hahmo, vai kenties kaksi funktioltaan Hegelin esityksessä hieman erilaista hahmoa, vaihtelevat. Kysymys ei tässä kuitenkaan ole oleellinen ja puhunkin niistä synonyymisesti. Lisävalaistukseksi ks. Marx 1971 ja Claesges 1981.

<sup>4</sup> On mielenkiintoista lukea esimerkiksi Kantin *Prolegomenaa* tästä näkökulmasta. Hänen tapansa yhtäältä puhua 'oliosta sinänsä', eli – voisi sanoa – 'siitä mikä todella on', ja toisaalta paljastaa sitä koskevat tietonsa näyttäisi olevan juuri tässä mielessä ristiriitainen. Yhtäältä olio sinänsä on määritelmänsä – tai käsitteensä/käsityksensä – mukaisesti tiedon kannalta tavoittamaton, toisaalta Kant käsittää tietävänsä siitä yhtä ja toista. Kant kirjoittaa: "oliot on annettu meille ulkopuolellemme sijaitsevina aistiemme kohteina, mutta emme tiedä mitään siitä, millaisia ne sinänsä saattavat olla, vaan tunnemme ainoastaan niiden ilmiöt, toisin sanoen ne mielteet, jotka ne saavat meissä aikaan vaikuttaessaan aisteihimme" (Kant 1997, 88). Hegeliläisittäin sanoen jonkin tietäminen on sen määreiden tietämisestä. Kant sanoo nyt yhdessä ja samassa lauseessa yhtäältä ettemme tiedä ainuttakaan näistä määreistä, ja toisaalta kumoaa itsensä tietämällä ainakin kaksi, a) että ne *sijaitsevat* 'meidän ulkopuolellemme', b) että ne *vaikuttavat* aisteihimme. Ks. Myös Kant 1997, 187, jossa Kant tietää olion sinänsä 'aistimaailman *perusteeksi*'. Hegel itse ei esitä *Hengen fenomenologiassa* tällaista Kant-kritiikkiä, eikä yleensääkään kritisoi ketään siinä nimeltä, vaan esittää pikemminkin hyvin pitkälle idealisoituja filosofisten kantojen ideaalityyppejä. Kuitenkin hegeliläisittäin ajatellen johdonmukainen tulos Kantin ristiriitaisesta asetelmasta olisi se, että tarkastelun kohteeksi on otettava ne käsitteelliset määreet, jotka kyseistä asetelmaa määrittävät.

Sarjan päätteeksi “tietoisuus saavuttaa pisteen, jossa se pääsee eroon illuusios- taan, että on vain sille ja toisena olevan vieraslaatuisen vaivaama” (17, 81). Lyhyesti sanottuna sarjan päätteeksi oletus toisiinsa nähden ’vieraslaatuisista’ subjektista sekä objektista, ja siihen nivoutuva käsitys tietämisen luonteesta on todistettu itsensä kumoavaksi. Mikäli Hegel onnistuu viemään läpi argumentaa- tionsa, on moderni epistemologinen dualismi ja siitä seuraava skeptisismi osoitet- tu – eikä siis vain julistettu – ylitetyksi.<sup>5</sup> Esitettyjen tietoisuuden hahmojen mu- kaan ajattelevat on johdatettu ’absoluuttisen tietämisen’ näkökannalle ja varsina- inen tieteellinen tarkastelu (eli Hegelin logiikka) voidaan aloittaa. Tässä tarkaste- lussa Hegel pyrkii systematisoimaan kaikkein perustavimmat käsitteelliset määreemme, rajaamaan niiden pätevyysalueet sekä esittämään niiden väliset suhteet niiden oman logiikan edellyttämällä tavalla. Hegelin logiikka ei siis ole kantilaiseen tapaan transsendentaalista logiikkaa – johtuen siitä että oletus subjektiivisten ja mahdollisten objektiivisten määreiden erilaisuudesta ja siihen perustuva käsitys logiikan pelkästä subjektiivisuudesta on *Hengen fenomenologis- sa* kumottu.<sup>6</sup> Subjekti-objekti-suhteella ei ole mitään fundamentaalista statusta, vaan se on eräs käsitteellinen asettamus, jonka edellytykset ovat logiikassa tarkastelun kohteena.<sup>7</sup> Mistään tämän merkillisemmästä ei paljon parjatussa ’absoluuttisessa tietämisessä’ tarvitse tulkita olevan kyse. Menemättä tähän liittyvään problematiikkaan pidemmälti voidaan joka tapauksessa todeta, ettei Hegel suinkaan ’ammu pyssyn suusta’ subjekti-objekti-eron kumousta, vaan nimenomaan korostaa esimerkiksi Schellingistä (ja omasta varhaisajattelustaan) poiketen välttämättömyyttä osoittaa se yleisesti hyväksytyin argumentein.<sup>8</sup>

## Heidegger ja metafysiikan historia

Heideggerin tulkinta *Hengen fenomenologian* johdannosta tarjoaa kuitenkin hyvin toisenlaisen kuvan asiasta. Heidegger lukee Hegelin tekstiä todisteena Hegelin –

<sup>5</sup> Se, onnistuuko Hegel *Hengen fenomenologian* argumentaatiossa, on toinen kysymys ja sellaista suuruusluokkaa, että jätän sen suosiolla tyystin rauhaan. Samoin kysymys – josta tulkitsijat ovat hyvin montaa mieltä – siitä missä määrin johdannossa esitetty argumentaa- tiotekniikka on todella käytössä *Hengen fenomenologiassa*, on tässä irrelevantti. Kyse on nyt pikemminkin teoksen ’ideasta’ sellaisena kuin Hegel sen johdannossa esittää ja sellaisena kuin se on Heideggerinkin kohteena.

<sup>6</sup> Hegel ei näin ollen esimerkiksi vain yksinkertaisesti ja epäkriittisesti väitä Kantia vastaan, että voimme tietää ’olion sinänsä’, vaan pikemminkin kritisoi modernia epistemologista – ja Kantinkin seuraamaa – kysymyksen asettelun tapaa. ’Olio sinänsä’ on kyseenalaistettavissa olevalle subjekti-objekti-suhteelle perustuva käsitteellinen asettamus, ei jokin annettu itsestäänselvyys. Modernin epistemologian valtavirran ja Kantin transsendentaalifilosofian yhtäläisyyksistä sekä eroista ks. Claesges 1981.

<sup>7</sup> Modernilla ajalla ensimmäiseksi filosofiaksi käsitetyt tason kysymykset subjektin ja maailman tietosuhteesta eivät Hegelin järjestelmässä siis ole lähtökohta, vaan ne sijaitsevat vasta logiikkaa seuraavassa reaaliilosofiassa. Näin ollen ensimmäinen tarkastelun taso Hegelillä on taso jolla artikuloidaan kaikkea filosofista diskurssia määrittävä käsitteistö, myös sitä joka käsittelee subjektin ja objektin suhdetta sen eri muodoissa.

<sup>8</sup> Hegelin ajattelun transformaatiosta ennen vuoden 1807 *Hengen fenomenologiaa* ks. Kotkavirta 1993.

hänelle itselleen ainakin osin tiedostamattomasta – sitoutumisesta metafysiikan, tai kuten Heidegger sanoo 'onto-teo-logian' pitkään traditioon. Esitän seuraavassa Heideggerin tarinan metafysiikan historiasta hänen Hegel-tulkintansa kannalta relevantein osin, siten kuin se on rekonstruoitavissa Heideggerin lukuvuonna 1942/43 pitämään seminaariin perustuvasta ja Holzwege-kokoelmassa julkaistusta 'Hegels Begriff der Erfahrung'-tekstistä (jatkossa HBE), sekä samoin Holzwege-kokoelmaan sisällytetystä Heideggerin neljä vuotta aikaisemmin pitämästä esitelmästä 'Die Zeit des Weltbildes' (jatkossa ZW).<sup>9</sup>

Heideggerin mukaan Hegelin tekstissä yhdistyvät ensinnäkin aristoteelinen ontoteologia, toiseksi karteesiolainen subjektivismi ja siihen niveltävä representationalismi, ja viimeiseksi Leibnizista alkunsa saava ja sittemmin Nietschen ajattelussa täydellistyvä tahdon metafysiikka.

Aristoteleen 'ensimmäinen filosofia', joka tunnetuista toimituksellisista syistä on myöhemmin nimetty 'metafysiikaksi', tarkastelee olevaa olevana (*on hee on*) (*Metafysiikka*, 1003 a 21) (HBE, 117). Se ei tarkastele olevaa mistään erityisestä näkökulmasta, vaan yleisesti sen kannalta mikä on yhteistä kaikelle olevalle. Heideggerin mukaan Aristoteleelta jää kuitenkin ymmärtämättä kreikan *on*-sanan monimielisyys. Yhtäältä *on* tarkoittaa olevaa, toisaalta olevan olemista. Jälkimmäisen, eli olemisen redusoimattomuus – 'ontologinen ero' – olevaan peittyy, kun olemisen radikaalin kysymyksen korvaa Aristoteleella kysymys olevien olevaisuudesta (*ousia*) ja sen määreistä. Olevaisuus on jotakin ajatonta ja muuttumatonta ja se assosioituu Aristoteleella, ja sittemmin yhä vahvemmin, olevan 'perustaksi' (*hypokeimenon*), joka esiintyy myöhemmässä aristoteelisessä ajattelussa substanssina ja modernilla ajalla subjektina. Olemisen ja sen paljastumisen ajallisuus ja tapahtumaluonne katoavat näin näköpiiristä. Olevien tieteestä tulee onto-logiaa, olevien keräämistä (*legein* = kerätä) tiedetyksi kokoelmaksi yhteisen perustansa kautta (HBE, 161). Aristoteleella kysymys olevan olevaisuudesta kietoutuu myös monimutkaisella tavalla kysymykseen korkeimmasta olevasta (*to theion*). Pyrkimys ajattomaan ja muuttumattomaan perustaan – 'länäolon metafysiikka' – johtaa ajatukset olevaan joka on kokonaan ajaton ja muuttumaton, oma perustansa. Aristoteleen korkein oleva (*to theion*) täyttää tämän vaatimuksen. Heideggerin mukaan Aristoteleen "ensimmäinen filosofia ei tarkastele vain olevaa sen olevaisuuden kannalta, vaan tarkastelee samalla sitä olevaa, joka vastaa puhtaimmin [tätä] olevaisuutta: korkeinta olevaa" (HBE, 179). Tiede olevan perustasta (ontologia) ja korkeimmasta olevasta (teologia) kulkevat sittemmin käsi kädessä saaden erilaisia transformaatioita. Tästä syystä Heidegger kutsuu länsimaalaista ajattelua onto-teologiaksi.

Mitä moderni käänne filosofiassa sitten merkitsee Heideggerille? Ainakin sitä että *ousia* olevan perustana tulkitaan uudelleen. Keskiaikainen ontoteologia korosti teologiasta momenttiaan asettaen korkeimman olevan, eli Jumalan mitä suurimmassa määrin olevan perustaksi: alkuperäksi luojajumalana ja päämääräksi kaiken pyrkimyksen viimekätisenä teloksena. Modernin ajan taitteessa uskon

<sup>9</sup> Rajaan käsittelyni ulkopuolelle toisen Heideggerin tekstin, joka käsittelee Hegelin *Hengen fenomenologiaa: Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, II Abteilung, Vorlesungen 1923-1944, Band 32 (Frankfurt: Klostermann 1980).

varmuus olevan muuttumattomasta perustasta ja järjestyksen takaajasta korvautuu Descartesilla subjektin varmuudella omista cogitaatiostaan. Ihmisestä itsensä tulee olevan ilmenemisen perusta (re-)presentoivana subjektina. Heidegger kirjoittaa: “Kun nyt ihmisestä tulee ensimmäinen ja varsinainen subjectum, tämä merkitsee: ihmisestä tulee se oleva, johon kaikki oleva olemisen tapansa ja totuutensa puolesta perustuu” (ZW, 81). Olevan olevaisuus saa Descartesilla ’subjektiteetin’, eli subjekti-objekti-suhteen hahmon (HBE, 122). Kaikki muu oleva on nyt subjektin objekti (*Gegenstand*). Heideggerin tulkinnan mukaan subjektin suhde objektiin on Descartesilla esitys-suhde. Subjekti esittää (presentoi, *vorstellt*) muut ovat itseään vastapäätä kohteikseen. Toisin sanoen subjektin esitysaktiviteetti käsitetään olevien olemisen määrittäjäksi. Tällä määrityksellä Descartes lausuu samalla modernin tieteen ’metafyysisen perustan’ (ZW, 80-). Descartesista alkaen tieteellisen tiedon hankinnan luonne muuttuu yhä enemmän ’kohteellistavaksi’. Vain se, mikä on subjektin käsitteellistysten ja matemaattisten mallien avaamasta horisontista mahdollinen kohde, on todella olevaa.

Subjektin kohtaamat ovat siis subjektin esittämiä kohteita. Kuitenkin Descartesin vallankumous jää oleellisessa mielessä puolitiehen. Subjekti on nimitäin yhtäältä edelleen Jumalan luoma oleva, *ens creatum*, ja toisaalta tietämisensä puolesta yhä Jumalasta riippuvainen. Descartes aloittaa meditaationsa kyllä Jumalasta ja maailmasta abstrahoidusta egosta joka tarkastelee omia presentaatioitaan, mutta joutuu viimekädessä turvaamaan presentaatioiden totuuden “jumaltodistuksen takaoven kautta” (HBE, 123). Aristoteleen asettama ideaali jää siten luojajumalan ja totuuden takaajan hahmossa Descartesilla yhä tuonpuoleiseksi ja tavoittamattomaksi.

Heideggerin mukaan seuraavan oleellisen siirtymään Hegelin ajattelua lähestyttäessä tekee Leibniz. Heidegger kirjoittaa: “Oleva ilmenee [...] ajattelulle Leibnizista lähtien siten, että jokainen *ens qua ens* [=oleva olevana] on *res cogitans* ja tässä mielessä subjekti” (HBE, 121). Leibnizille jokainen monadi on siis subjekti ja olevan kohteeksi esittäjä. William J. Richardson selostaa klassiseksi muodostuneessa Heideggerin ajattelun esityksessään Heideggerin vain lyhyesti viittaamaa asiaa.<sup>10</sup>

Leibnizille jokainen monadi on subjekti, sillä se esittää [*pro-poses*]<sup>11</sup> itselleen *perception* ja *appetituksen* operaatioissa, joista elämän itsensä olemus koostuu. Kyse ei ole kuitenkaan välttämättä tietoisesta elämästä yksilöllisen tietoisin egon merkityksessä. *Perceptio* tulee ymmärtää laajassa, todellakin metafyysisessä, merkityksessä, sillä se tarkoittaa mitä hyvänsä sisäisesti spontaania maailman ilmaisua tai representaatiota – oli sitten kyseessä vaikkapa puhtaasti rakenteellinen, ja siten tiedostamaton korrespondenssi universumin kanssa. *Appetitus* taas on monadin pyrkimys siirtyä yhdestä *perceptiosta* toiseen, tavoitteena aina ja alati adekvaatimpi (so. kirkas ja selkeä) universumin *perceptio*. Kummatkin ovat presentaation [*presentation*] tapoja: *perceptio* esittää [*pro-poses*], so. (re)presentoi [(*re*)presents]

<sup>10</sup> Heideggerin viittaus Leibniziin HBE:ssä on todellakin vain kursorinen (ks. HBE, 121), eikä Heideggerin käsitys Leibnizin ja ’tahdon metafysiikan’ yhteydestä käy siitä selkeästi ilmi. Richardsonin ehdotus näyttää kuitenkin uskottavalla tavalla täyttävän tämän aukon siinä mitä Heidegger lausuu eksplisiittisesti.

<sup>11</sup> Richardson pelaa saksan kielen *Vorstellen*-sanon englantilaisilla käännoismahdollisuuksilla käyttäen paikoin termejä *present/represent*, paikoin termiä *pro-pose*. Heidegger samoin johtaa *Vorstellenin* takaisin latinan *representatio*-sanaan.

universumin; *appetitus* esittää [*pro-poses*] elämän täydellisyyden johon monadi pyrkii (Richardson 1963, 328).<sup>12</sup>

Descartesin ajatus esittävästä subjektista laajenee Heideggerin tulkinnan mukaan Leibnizilla siis kattamaan koko olevien kokonaisuuden. Leibniz artikuloi samalla modernin metafysiikan olemuksen tahdon metafysiikkana. Olevien oleminen on *appetitukseen* kautta tahtoa olemisen täydelliseen ja läpinäkyvään hallintaan esittämisessä. Leibniz on Heideggerille tässä suhteessa paitsi Hegelin, myös Nietzscheen edeltäjä.

Heideggerin metafysiikan historian esitys on tunnetusti kritiikki. Olemisen ja sen paljastumisen luonne prosessuaalisena ja täydellistä hallintaa pakenevana *phusiksenä* ja *aletheiana* peittyä totaalisen tiedettävyyden ja manipuloitavuuden illuusion alle, kun oleminen käsitteellistetään olevaksi perustana ja tämä perusta sittemmin maailman kohteekseen esittäväksi ja olevan täydellistä läpinäkyvyyttä tahtovaksi egoksi.

### ***Hengen fenomenologian johdanto Heideggerin mukaan***

Kuinka sitten Hegel Heideggerin mukaan jatkaa ontoteologian traditiota? Tiivistän Heideggerin erittäin vaikean tulkinnan tekstissä *Hegels Begriff der Erfahrung* muutamaa keskeiseen momenttiin. Heidegger katsoo Hegelin paljastavan johdantotekstinsä ensimmäisessä virkkeessä, “[...] ennen kuin filosofiassa käydään itse asiaan, nimittäin sen varsinaiseen tietämiseen mikä todella on [...]” (1, 68), sitoutuvansa aristoteeliseen ontoteologiaan. Kyse on Heideggerin mukaan Aristoteleen aloittamasta *on hee on*’n tieteestä. Heideggerin mukaan Hegel seuraa myös ontoteologian modernia karteesiolaista käännettä ja Leibnizin siihen tekemää transformaatiota. ‘Todella oleva’, eli olevan perusta on Hegelille nyt ‘henki’ (*Geist*), jonka “olemus on itsetietoisuus” (HBE, 117). Heidegger tulkitsee Hegelin tarkoittavan ‘hengellä’, ‘tietoisuudella’ ja ‘absoluutilla’ yhtä ja samaa olevan perustaa. Tämä absoluutti eräänlaisena super-egona on synteesi Aristoteleen ajatteluaan ajattelevasta (*noesis noeseos*)<sup>13</sup> korkeimmasta olevasta, Descartesin esittävästä ego cogitosta sekä Leibnizin tahtovista monadeista. Heideggerin mukaan tietoisuuden hahmojen sarjan, ‘tietoisuuden tien’ (5, 72) halki kuljettavan matkan liikuttajana toimii absoluutin tahto absolvoitua<sup>14</sup> kaikesta itseensä nähden toisesta. Tämän käsityksen varaan pitkälti rakentuu koko Heideggerin tulkinta. Kyseinen tulkinta saa kuitenkin mahdollisen oikeutuksensa yhdestä ainoasta – varsin kuvaannollisesta – lauseesta Hegelin tekstissä. Hegel kirjoittaa viitaten käsitykseen tietämisestä instrumenttina todellisuuden tavoittamiseksi: “Jos taas absoluutti kuviteltaisiin työkalun avulla vain tuotavan lähemmäksi meitä muuttamatta siinä mitään, ikään

<sup>12</sup> Korostukset Richardsonin, lisäykset hakasuluissa omiani.

<sup>13</sup> Katso Aristoteleen *Metafysiikka* XII, 9. luku.

<sup>14</sup> Heidegger tulkitsee Hegelin absoluutti-termiä sen latinalaisen etymologian kautta: *ab-solvere* = vapautua, irrottautua (HBE, 125). Katso myös Richardson 1963, 332-333 sekä Inwood 1995, hakusana ‘Absolute’.

kuin lintu liimakepin avulla, se varmaankin ilkkuisi tälle juonelle, ellei se itsessään ja itselleen jo olisi ja tahtois olla kanssamme” (1, 69).

Heidegger katsoo Hegelin tässä ilmaisevan käsityksensä absoluutista 'kanssamme olevana' ja kanssamme olemista tahtovana. 'Me' tässä tarkoittaa Heideggerin tulkinnan mukaan johdannossa esiintyvää me-hahmoa. Heideggerin mukaan 'me' tarkoittaa olemisen totuuden tiedostavia ihmisiä, tieteilijöitä jotka toteuttavat absoluutin tahtoa. Onko Heideggerin erittäin raskas luenta kyseisestä Hegelin lauseesta oikeutettu?

Ensinnäkin on sanottava että kyseessä on todellakin vain kuvaannollinen ilmaus eikä suinkaan mikään filosofisen väite, ja sikäli kovin raskas merkitysten lataaminen siihen on arveluttavaa. Toiseksi kuvaannollisenakaan ilmauksena lause ei välttämättä ilmaise jotakin erityisen hegeliläistä kantaa, vaan eräänlaisen vitsin muodossa esitetyn analyttisen totuuden tai *reductio ad absurdum*: absoluutti ei ole absoluutti, mikäli se on ulkoisen suhteen rajoittama. Toisin sanoen: joko se mitä ulkoa käsin käsitetään tavoiteltavan, ei ole absoluutti, ehdoton, koska se on tämän ulkoisen suhteen ehdollistama; tai sitten kyseinen tiedoitsemissuhde kuuluu absoluuttiin, jolloin käsitys suhteen ulkoisuudesta on väärä. Jälkimmäinen käsitys – tällä yleisyyden tasolla lausuttuna – epäilemättä on Hegelin oma, mutta tämä ei ole kohta jolla olisi oleellista merkitystä Hegelin argumentaatiossa. Kyseessä on pikemminkin asia, jonka todistamiseksi koko *Hengen fenomenologian* massiivinen korpus on kirjoitettu.

Kolmanneksi se, miten 'tahtominen' tässä vitsissä tulisi ymmärtää, on nykylukijalle epäselvää, eikä esimerkiksi Andreas Graeser erittäin perusteellisessa lause lauseelta etenevässä kommentaarissaan (Graeser 1988, 49-50) uskalla lähteä arvailemaan tätä vitsin yksityiskohtaa. Joka tapauksessa 'tahto'-sana esiintyy vain tämän yhden ainoan kerran johdannon tekstissä, eikä se näyttele minkäänlaista osaa Hegelin tehdessä selkoa metodistaan. Johdantoa lukiessa on myöskin hyvin vaikeaa ellei suorastaan mahdotonta nähdä, että 'tahto' näyttelisi jonkinlaista Hegelille mahdollisesti tiedostamatonta roolia, tai artikuloisi jotakin oleellista Hegeliltä itseltään artikuloimatta jäänyttä siinä mitä Hegel johdannossaan esittää.

Neljänneksi on varsin hämäävää väittää, että vitsin 'me' joiden kanssa 'absoluutti on ja tahtoo olla', olisi täsmälleen sama 'me' joka toimii argumentatiivisena figuurina *Hengen fenomenologiassa*. Puhe meistä absoluutin tahtoa toteuttavina pikemminkin hämärtää kuin kirkastaa 'meidän kontribuutiomme' merkitystä.

Nimen mukaisesti Hegelin kokemuksen (*Erfahrung*) käsitteen tulkinta on *Hegels Begriff der Erfahrung*'ssa keskeisellä sijalla. Heideggerin mukaan *Erfahrung* on Hegelillä yhtä kuin olevan olemisen (HBE, 166, 175). Heidegger tulkitsee Hegelin absoluutin synteesiksi aristoteleen korkeimmasta olevasta, ja se kar-teesiolaisesta (esittävä subjekti) sekä leibnizilaisesta transformaatiosta (itse-läpinäkyvyyttä tahtomalla toteuttava monadi). Hegelin absoluutissa toteutuu se mikä Aristoteleen *to theion*-figuurissa jää lopulta saavuttamatta: puhdas itsesuhde. *To theion* ei ole lopulta suhteessa vain itseensä, koska se on ilmenevään maailmaan ja ihmisiin nähden 'toinen' ja näin ollen ulkoisessa suhteessa näihin. Hegelin absoluutille sen sijaan ei ole toista – se on kaikki mitä on, oleva ja sen tietäminen. Absoluutti subjektina esittää objektin, joka näin ollen on vain sen momentti. *Erfahrung* on prosessi jossa absoluutti 'meidän' sekä 'luonnollisen tietoisuuden'



moduksissa toteuttaa tahtomalla (vrt. Leibnizin *appetitus*) puhtaan itsesuhteensa. 'Luonnollisen tietoisuuden' hahmoissa absoluutti 'ulkoistaa' (*Entäussert*) itsensä objektiviteetiksi. 'Meidän' avulla, jotka toimimme absoluutin absoluuttisuutta tahtovan tahdon toimeksipaniijoina ja joilla on tieto siitä että kohteellisuus kaikissa tietoisuuden hahmoissa on vain absoluuttiin kuuluva momentti, absoluutti puolestaan sisäistää (*Er-innert*) (HBE, 176) tai kerää (*legein*) objektivaationsa. *Erfahrung* on todellakin luonnollisen tietoisuuden ja 'meidän' välinen dialogi, mutta koska luonnollinen tietoisuus ja me samoin ovat absoluutin momentteja, se on vain absoluutin sisäinen sen momenttien välissä/kautta (*dia*) tapahtuva keräys (*legein*) (HBE, 169). Olevan eli absoluutin oleminen on näin ollen Heideggerin mukaan yhtä kuin *Erfahrungin* prosessi, jossa egon, res extensan ja korkeimman olevan toiseus toisiinsa nähden syntetisoituvat absoluuttiseksi itsesuhteeksi.

Heideggerin äärimmäisen raskas tulkinta *Erfahrungista* on kuitenkin nähdäkseni epätydyttävä sekä sisäisin että ulkoisin mittapuun arvioituna. Sisäisin mittapuun sikäli, että jää epäselväksi mikä merkitys tai välttämättömyys tahdon prosessuaalisuudella ylipäänsä on, kun Heidegger toisaalla näkee absoluutin olemisen 'tietoisuuden absolvoituneeksi pysyväksi läsnäoloksi' (HBE, 176). Yhtäältä absoluutti siis näyttäisi vasta toteutuvan, eli 'absolvoituvan' *Erfahrungin* prosessissa, toisaalta absoluutti on 'aina ollut' ajattomana ja muuttumattomana itsestään tietoisena kaikkeutena. Saman asian Heidegger ilmaisee kirjoittaessaan 'tietoisuuden tiestä': "Mikäli tässä yhteydessä ylipäätään voidaan puhua tiestä, niin ainoastaan siitä tiestä jonka absoluutti itse kulkee, sikäli että se *on* tämä tie" (HBE, 151). Yhtäältä absoluutti siis näyttäisi *tulevan* vasta kulkemalla tien, toisaalta se jo *on* tänä tienä.

Tämä jännite kaivaa maata koko Heideggerin tulkinnan alta. Nähdäkseni se saa selityksensä Heideggerin tavasta ottaa Hegelin sutkautus absoluutista joka sekä *tahtoo olla* kanssamme, että *on* kanssamme, aivan liian vakavasti. Heideggerin tulkinta näyttää vääntyvän hedelmättömään umpisolmuun aporian edessä, jolla lopultakaan ei ole oleellista merkitystä Hegelin tekstissä.

Ulkoisella mittapuulla tarkoitan sitä, että *Hengen fenomenologiassa* mitä ilmeisimmin on kyse tietynlaisesta oppimisprosessista. Tulkintaa joka ei tätä kykene käsitteellistämään, on pidettävä epäonnistuneena. Näin näyttää olevan Heideggerin tulkinnan kohdalla. Heidegger korostaa luonnollisen tietoisuuden ja meidän (eli 'todellisen tietämisen') välisen eron ylittämättömyyttä. Luonnollinen tietoisuus on Heideggerin mukaan absoluutin 'onttinen' momentti ja me sen 'ontologinen' momentti. Luonnollinen tietoisuus onttisena on tietoinen vain olevista eli esittämistään kohteistaan, me tai todellinen tietäminen taas on tietoinen olevien olemisen totuudesta, eli siitä että olevat kohteina ovat esitettyjä ja kohteellisuus kaikenkaikkiaan vain esittävän absoluutin momentti. Mitään dialogia tai oppimista sanan tavanomaisessa mielessä näiden momenttien välillä ei Heideggerin tulkinnassa näytä tapahtuvan. Kuten edellä esitin, Hegelin intentio on todella argumentoida kantansa puolesta, ja mikäli dialogikumppani, eli kulloinenkin tietoisuuden hahmo – tai kuka hyvänsä joka edustaa käsiteltävänä olevaa epistemologis-ontologista kantaa – hyväksyy Hegelin argumentaation, on kyseessä oppimistapahtuma. Ylipäänsäkin Heideggerin tulkinnan selvä puute on nähdäkseni se, että Hegelin ontoteologian – sellaisena kuin Heidegger sen esittää

– yhteys empiriaan jää sen valossa hämäräksi. Mikäli absoluutin ontillisella ja ontologisella momentilla on vastineensa empiirisessä maailmassa, on ilmeisesti pääteltävä, että osa ihmissuvusta toimittaa kohteellisuuden (eli ilmenevän maailman) esittämisen, ja toinen osa sen totuuden tiedostamisen – mikä on nähdäkseni pelkästään absurdi ajatus. Mikäli näillä momenteilla ei ole vastineita empiirisessä maailmassa, redusoituu *Hengen fenomenologia*-teoksen olemassaolo mystiseksi absoluutin olemisen tapahtumaksi. Jälkimmäisen vaihtoehdon puolesta puhuu Heideggerin tulkinta 'Hengen fenomenologia'-otsikosta. Heideggerin mukaan otsikon genetiivi tulee tulkita sekä objektiivisen että subjektiivisen genetiivin merkityksessä (HBE, 183-185). Edellisessä merkityksessä kohteena on henki (eli Heideggerin mukaan siis absoluutti, tai tietoisuus hahmoissaan), jälkimmäisessä merkityksessä henki on fenomenologia-tieteen subjekti: "henki on fenomenologian subjekti, ei [vain] sen objekti" (HBE, 185).

Selvää on, että *Hengen fenomenologia* ylipäänsä empiirisen maailman ihmisen empiirisille lukijoille kirjoittamana tiettyä funktiota palvelevana kirjana erottuu Heideggerin tulkinnan valossa heikosti, jos ollenkaan. Lisäksi Heideggerin tulkinta peittää oleellisia asioita Hegelin tekstissä. Kuten edellisessä luvussa esitin, liikuttajana tietoisuuden hahmojen sarjan halki kuljettavalla matkalla toimii argumentaatio, ei 'tahto' kuten Heidegger väittää. 'Me'-figuurin tulkitseminen absoluutin tahdon toimeksipanijoiksi puolestaan kadottaa näkyvistä meidän, eli fenomenologisten tarkailijoiden roolin funktion, sekä sen ja tarkasteltavana olevan luonnollisen tietoisuuden välisen dialektiikan.

## Lopuksi

Edellä olen pyrkinyt osoittamaan, ettei Heideggerin tulkinta anna Hegelin johdannossaan esittämien varsin ilmeisten tarkoituserien paljastua. Suurten metafyyssisten asettamusten lukeminen *Hengen fenomenologian* johdantoon on sikäli harhaanjohtavaa – tai vähintäänkin outoa – että eräs kyseisen tekstin keskeisistä teemoista on nimenomaan yksinkertaisten asettamusten välttämisen ja kantansa todistamisen välttämättömyys. Tämä ei tietenkään vielä todista sitä, ettei Hegelin tekstistä olisi periaatteessa mahdollista lukea hänelle itselleen tiedostamattomia asettamuksia. Tässäkään Heidegger ei nähdäkseni kuitenkaan onnistu – hänen luentansa ei tukeudu vakuuttavalla tavalla Hegelin tekstiin. Kuten David Kolb kirjoittaa: "Heideggerin kuva Hegelistä tekee tästä uuden Schellingin, jolla on välitön tietoisuus absoluutista mittapuuna luonnollisen tietoisuuden hahmojen arvioimiseksi" (Kolb 1982, 5). Tässä suhteessa Heidegger onnistuu kadottamaan Hegelin ajatuksen tyystin.

Lopuksi yleisempiä huomioita Hegelin ja Heideggerin ajattelujen suhteesta. Ilmeistä on, että kumpikin on tyytymätön moderniin käsitykseen subjekti-objektisuhteesta todellisuuden ja tietämisen viimekätisenä käsittämistapana. Hegelille subjekti-objekti-suhde on vain eräs käsitteellinen asetelma muiden joukossa, jolla ei ole mitään fundamentaalista statusta ja joka sellaisenaan on otettava filosofiseen tarkasteluun. Heidegger puolestaan katsoo ottavansa askeleen kyseisen

asetelman taakse (*Schritt zurück*) puhuen olemisen totuuden avoimuudesta, *aleetheiasta*, sinä 'horisonttina' joka on subjekti-objekti-suhteenkin edellytys (Richardson 1963, 213-217). Voidaan kysyä, onnistuuko jompi kumpi filosofeista menemään myös toisen edustaman position taakse ja siten sulkemaan tämän kritisoimiensa kantojen joukkoon. Heidegger katsoo, että Hegelin konseptio on edelleenkin subjekti-objekti-asetelman vanki käsittäessään olemisen kaiken kaikkiaan itseensä sulkeutuvaksi subjekti-objekti-suhteeksi, eli 'subjektiteetiksi' itsensä itselleen esittävänä absoluuttisena egona. Paitsi ettei tämä tulkinta nojaa ainakaan *Hengen fenomenologian* johdannon tekstiin, se on yleisemminkin harhaanjohtava peittäessään kaikki ne välityssuhteet ja molemminpuolisen tunnustuksen momentit, joiden kehittämisiksi Hegel näkee niin paljon vaivaa.<sup>15</sup>

Heideggerin tulkinta myös peittää näkyvistä Hegelin avaaman originaalisen ja kiinnostavan ongelman asettelun tavan: 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. Ontologia ja epistemologia eivät saa siis olla ristiriidassa keskenään. Kanta joka ei täytä tätä vaatimusta, ei ole vielä saavuttanut tietoisuuden tien päätepistettä. Tien päätepisteessä odottava 'absoluuttinen tietäminen' on vain sen tietämistä, että kaikkein perustavimman käsitteistön on pädeävä yhtä lailla olemiseen kuin sen tietämiseenkin.

Tästä näkökulmasta voidaan esittää Heideggeria koskeva kysymys: kykenisikö Heidegger selostamaan, kuinka hänen viimekätisiksi tarkoittamansa – ja Heideggerin mukaan siis ontoteologian kadottamat – ontologiset totuudet *Daseinista*, *aleetheiasta* jne. ovat tiedettävissä sen perusteella mitä hän niistä lausuu? Onko Heideggerilla kenties sellaista tietoa kohteestaan (eli olemisesta, *Daseinista*, *aleetheiasta*) jota hänen käsityksensä siitä ei pitäisi mahdollistaa? Ehdotan alustavasti ja varovaisesti vastaukseksi: "kyllä on". Heideggerille tietäminen ei ole moderniin tapaan muutoksia aiheuttava välittäjä, eivätkä siihen liittyvät ongelmat ole hänen ongelmiaan. Sen sijaan on vaikea käsittää, kuinka olemisen paljastumisen äärellisyys, jota Heidegger halki tuotantonsa korostaa, mahdollistaa sen kaltaisen fundamentaalisen tiedon, jota hän ilmaisee siitä omaavansa.

Näin tulkittuna Heideggerin positio voitaisiin asettaa hegeliläisen dialektiikan piinapenkkiin ja pyrkiä artikuloimaan siinä mahdollisesti piilevä ontologian ja epistemologian välinen ristiriita. Mikäli tällainen ristiriita kyettäisiin artikuloimaan tavalla jonka Heideggerin positiossa oleva joutuisi hyväksymään, olisi osoitettu että kyseessä on eräs epätäydellinen tietoisuuden hahmo. On paljastavaa, ettei Heidegger näytä lainkaan tunnistavan juuri tätä kysymyksen asettelun tapaa lukiessaan Hegelin tekstiä jossa se on formuloitu.

---

<sup>15</sup> 'Meidän' ja 'luonnollisen tietoisuuden' suhde voidaan käsittää eräksi molemminpuolisen tunnustuksen (*Anerkennung*) ilmentymäksi: filosofisen tieteen on tunnustettava luonnollisen tietoisuuden oikeus tulla arvioiduksi itse hyväksymillään mittapuilla, jotta tiede puolestaan voi saavuttaa luonnollisen tietoisuuden tunnustuksen. Aiheesta enemmän Williams 1992, 121-140.

## KIRJALLISUUS

- Aristoteles. Metafysiikka. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari, Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus 1990.
- Claesges, Ulrich. 1996. Darstellung des erscheinenden Wissens. Hegel-Studien, Beiheft 21.
- Graeser, Andreas. 1988. Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar von Andreas Graeser. Stuttgart: Reklam Universal-Bibliothek.
- Hegel, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Suhrkamp Taschenbuch. Frankfurt am Main. 5. Auflage, 1996 [1807].
- Hegel, G.W.F. Hengen fenomenologia: Johdanto. Suomentaneet Heikki Ikäheimo ja Ossi Martikainen. niin&Näin 2/97.
- Heidegger, Martin. [HBE] Hegels Begriff der Erfahrung. Kokoelmassa Holzwege, ss. 105-192. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972. [Gesamtausgabe, Band 5 toistaa tämän sivunumeroinnin marginaaleissa.]
- Heidegger, Martin [ZW]. Die Zeit des Weltbildes. Kokoelmassa Holzwege, ss. 69-104. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- Inwood, Michael. 1995. A Hegel Dictionary. Cambridge: Blackwell (1st ed. 1992).
- Kant, Immanuel. 1989 [1781]. Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. Ingeborg Heide-  
mann. Stuttgart: Reclam Universalbibliothek.
- Kant, Immanuel. Prolegomena. 1997 [1783]. Suomentanut Vesa Oittinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Kolb, David. 1982. Review of Heidegger's *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Owl of Minerva, no 13.
- Kolb, David. 1986. The Critique of Pure Modernity; Hegel, Heidegger and After. Chicago: University of Chicago Press.
- Kotkavirta, Jussi. 1993. Practical Philosophy and Modernity; A Study of Hegel's Thought. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Marx, Werner. 1971. Hegels Phänomenologie des Geistes; Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Richardson, William J. 1963. Heidegger; Through Phenomenology to Thought. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schmidt, Dennis. 1988. The Ubiquity of the Finite; Hegel, Heidegger and the Entitlements of Philosophy. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Williams, Robert. 1992. Recognition; Fichte and Hegel on the Other. SUNY, Albany.

## 2 KANT, HEGEL JA PRAGMATISMI

Filosofian historian oppikirjoista voidaan lukea, että Hegel torjui Kantin ajatuksen mahdollisen kokemuksen tuolle puolen jäävästä 'oliosta sinänsä'. Samoin niistä voidaan lukea, että Hegel korosti tietoisuuden ehtojen historiallista, kulttuurista ja käytännöllistä määrittyneisyyttä. Mutta onko mahdollista konsistentisti sekä torjua olio sinänsä Kantin tarkoittamassa mielessä, että pitää maailmaa koskevaa tietoisuutta historiallisen ja kulttuurisen tilanteen, sekä käytännöllisten tarpeiden ja päämäärien määrittämänä?

Kysymys ei ole kiinnostava ainoastaan Hegel-tutkimuksen näkökulmasta, vaan sillä on myös laajempaa filosofista resonanssia. Samantyyppisiä kysymyksiä nousee esimerkiksi keskustelussa pragmatismien suhteesta erilaisiin realismeihin ja antirealismeihin, jota erityisesti Sami Pihlström on Suomessa herättänyt. Pihlströmiä lainatakseni eräs pragmatismien peruspremissistä on että "todellisuus jäsentyy päämääräsidoista ihmisten käytäntöjen kautta, erilaisten intressiemme ja tarkoitustemme mukaisesti" (Pihlström 1999, s. 17).<sup>1</sup> Pihlström esittää lisäksi vähintäänkin kiinnostavan väitteen jonka mukaan "Kant löytyy kaikkien vakavien ja vastuullisten pragmatismien muotojen taustalta" (Pihlström 1999, 15).<sup>2</sup> Mikäli halutaan välttää se äärisubjektiivisidealistinen ajatus, että todellisuus yksinkertaisesti on tyhjentävästi identtinen kulloisenkin päämääräsidoista, intressien ja tarkoitusten määrittämisen näkökulman kanssa, ajatus kulloisenkin jäsenyyden taakse jäävästä 'oliosta', tai 'todellisuudesta sinänsä' on ilmeisen houkutteleva.

Tässä on kuitenkin ongelma. Mikäli 'oliolla sinänsä' halutaan tarkoittaa näkökulmista riippumatonta maailmaa, johon kulloinenkin "intressiemme ja tarkoitustemme" määrittämä erityinen näkökulma on näkökulma (ja jota ilman 'näkökulmasta' puhuminen on tietenkin mieletöntä), kyse on jostakin muusta

---

<sup>1</sup> Pihlström viittaa tässä erityisesti William Jamesiin ja kutsuu tätä todellakin "erääksi" pragmatismien peruspremissistä. Nähdäkseni luontevaa on pitää tätä pragmatismien keskeisenä premissinä ylipäätään – olettaen että 'pragmatismi' ylipäänsä halutaan rajata tunnistettavaksi positioksi. 'Ismien' rajaamisen hyöty on tietenkin yksinomaan heuristinen ja siksi filosofiassa niitä tulee käyttää ainoastaan, tarpeen vaatiessa, asioita koskevan keskustelun aloittamisen mahdollistavina maamerkkeinä.

<sup>2</sup> Pihlström kirjoittaa myös samaan henkeen: "Vaikka monet pragmatistit eivät sitä myönnä, pragmatismi on perustaltaan kantilainen käsitys kokemuksesta, ymmärryksestä ja niiden suhteesta maailmaan." (Pihlström 1999, 19).

kuin ‘oliosta sinänsä’ Kantin tarkoittamassa mielessä. Asian voi ilmaista vaikkapa siten, että jotta jokin mahdollistaisi erilaisia näkökulmia itseensä, sillä tulisi olla rakenne. Kantin asetelmassa kuitenkin kaikki rakenne – avaruudellinen, ajallinen ja käsitteellinen – on transsendentaalisen subjektin aikaansaannosta ja ‘olio sinänsä’ on nimenomaan jotakin riisuttuna kaikista avaruudellisista, ajallisista ja käsitteellisistä rakenteista. Tai hieman toisin sanoin: vain jotenkin määrittyneeseen voi olla näkökulmia, mutta ‘oliolla sinänsä’ Kantin tarkoittamassa mielessä ei ole mitään määreitä.

Toisaalta, mikäli halutaan pitää ehdottomasti kiinni siitä, että kaikki tietäminen on aina välttämättä jollakin erityisellä tavalla määrittyneitä, me ilmeisesti emme voi tietää mitään maailmasta näistä määrityksistä riippumatta. Näin ollen helposti herää ajatus, että puhe maailman näkökulmista riippumattomasta rakenteesta on ‘epäkriittistä’. Jos esittämäni asetelma on edes jossakin määrin osuva diagnoosi, se selittää Kantin merkillisen attraktiivisuuden ja repulsiivisuuden pragmatististen ajatuskulkujen näkökulmasta. ‘Olio sinänsä’ houkuttelee vain pettääkseen lupauksensa ja houkutellakseen jälleen. Olisiko Hegelistä apua tähän pulmaan?

## Kantin ‘olio sinänsä’ ja Hegelin logiikan ‘absoluuttisuus’

Usein esitetään, että Hegelin kuvassa hänen edeltäjiensä ajattelusta tulee vain vaiheita tiellä joka loogisella välttämättömyydellä on johtanut hänen omaan järjestelmäänsä. Tämä käsitys on kuitenkin varsin yksipuolinen. Hegel käsittelee edeltäjiään useinkin – hyvässä ja pahassa – hyvin kärjekkäästi. Siellä missä Hegel näkee jotakin kerta kaikkisen torjuttavaa, hän ei säästele poleemista teräänsä. Esimerkistä käy Hegelin tapa käsitellä Kantin olion sinänsä käsitettä ja sen tiedettävyyttä koskevaa keskustelua. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* -teoksen ensimmäisen osan, eli logiikan ‘Vorbegriff’ -jaksossa Hegel kirjoittaa aiheesta seuraavasti:

Olio sinänsä ([...]) on nimi kohteelle, sikäli kuin tämä on abstrahoitu kaikesta mitä se on tietoisuudelle, kaikista tuntemusmääreistä samoin kuin kaikista määrittyneistä ajatuksista. On helppo nähdä mitä jää jäljelle – pelkkä abstraktio, täydellinen tyhjiys, jolla on määreenään ainoastaan tuonpuoleisuus; [...] Näin ollen täytyykin vain ihmetellä, kuinka usein saa lukea ettei tiedetä mitä olio sinänsä on; eihän mikään ole helpompaa kuin tämän tietäminen. [8/119-120]

*Wissenschaft der Logik* -teoksesta voimme lukea muun muassa seuraavaa:

[...] tässä näyttäytyy *olion sinänsä* merkitys, joka on hyvin yksinkertainen abstraktio. Silti sitä pidettiin pitkään hyvin tärkeänä määreenä, jonakin ikään kuin ylhäisenä. Samoin väite, että emme voi tietää mitä oliot ovat sinänsä, päti syvällisenä viisautena. Olioita kutsutaan sinänsä oleviksi, sikäli kuin abstrahoidutaan kaikesta toiselle olemisesta, toisin sanoen, kun niitä ajatellaan ilman kaikkea määreisyttä, ei minään. Tässä merkityksessä sitä mitä olio sinänsä on, ei toki voida tietää. Kysymys “mitä?” vaatii näet *määreiden* antamista. Kun olioiden, joita kysymys koskee, pitäisi kuitenkin olla *olioita sinänsä*, eli ilman määreitä, on kysymyksessä ajattelematta asetettu vastauksen mahdottomuus, tai sitten annettava vastaus

on mieletön. [...] Tiedämme siis vallan hyvin, mistä näissä olioissa sinänsä on kyse: ne eivät ole mitään muuta kuin totuudettomia, tyhjiä abstraktioita. [5/128-9]

Hegelin muotoillessa näitä virkkeitä taustalla oli jo vuosikymmeniä kestänyt keskustelu Kantin filosofiasta yleensä ja olion sinänsä käsitteestä. Hegel ei näissä kohdissa puutu esimerkiksi jo heti *Kritik der reinen Vernunftin* ja *Prolegomenan* ensimmäisten lukijoiden havaitsemaan ongelmaan olion sinänsä kausaalista vaikutuksesta (katso esimerkiksi Beiser 1987), vaan puhuu olion sinänsä käsitteestä ylipäätään. Hegel sanoo selvästi mitä Kant tarkoittaa puhuessaan oliosta 'sinänsä olevana': täydellistä määreettömyyttä. Tässä yhteydessä Hegelin aiheena ei ole kokemustiedon näkökulmaisuuksuus, eikä näkökulman käytännöllinen määrittelyneisyys, mutta implikaatio tähän kysymykseen on selvä. Olio sinänsä ei voi olla jokin, johon on olemassa eri tavoin määrittäneitä tiedollisia näkökulmia, koska oliossa sinänsä ei käsitteensä mukaan ole mitään tiedettävää (paitsi, jos niin halutaan, se että siinä ei ole mitään tiedettävää).

Otetaan uusi näkökulma. Hegelin mukaan modernin 'ensimmäisen filosofian' tavassa asettaa kysymys tietämisen mahdollisuuden ehdoista oli jotakin viialla. Voidaan sanoa, että moderni filosofia, joka karkeasti sanoen Descartesista lähtien asetti tietämisen ehtojen tarkastelun ja kritiikin filosofian ensimmäiseksi tehtäväksi, joka edeltää varsinaista kohteita koskevaa tiedonhankintaa, oli Hegelin mukaan eräässä mielessä epäkriittistä. *Hengen fenomenologia* -teoksen johdannossa Hegel esittää että moderni tietokritiikki näet oletti lähtökohdakseen jotakin, jonka pätevyyttä ei kyseenalaistettu, "nimittäin *mielteitä tietämisestä työkaluna tai mediumina, sekä eroa meidän itsemme ja tämän tietämisen välillä*; mutta ennen kaikkea sitä, että absoluutti on *toisella puolella ja tietäminen toisella*, sinänsä ja absoluutista erillään" (Hegel 1997, § 2)<sup>3</sup>.

On syytä pysähtyä hetkeksi tähän hyvin yleiseen ja laajakantoiseen luonnehdintaan. Modernin filosofian eräs, mutta keskeinen vika on Hegelin mukaan se, että se operoi "mielteilillä" (*Vorstellungen*), eli ajatuksilla, joiden sisällöt on otettu arki ajattelusta ja jotka teoreettisen abstraktion tuloksena on reifioitu toisiinsa nähden ulkoisissa suhteissa oleviksi asioiksi tai olioiksi. Itse asiassa tämä on Hegelin kritiikki suurinta osaa häntä edeltävää filosofiaa kohtaan, joten tässä suhteessa modernissa ensimmäisessä filosofiassa ei ole mitään erityistä. Erityistä modernissa filosofiassa on kuitenkin se, että aivan tietynsisältöiset mielteet on asetettu filosofian perustavaksi lähtökohdaksi. On näet mielletty kolme erillistä asiaa: ensinnäkin "me", eli tiedon subjekti tai subjektit, toiseksi "absoluutti", eli todellisuus ylipäätään, ja kolmanneksi "tietäminen" ymmärrettynä joko jonkinlaisiksi työkaluiksi jonka avulla me yritämme tietää todellisuutta, tai sitten jonkinlaisiksi "mediumiksi", eli välittäjäksi jossa, tai jonka kautta todellisuus meille ilmenee (katso Hegel 1997, § 1). Ajatus todellisuuden sinänsä tavoittamisen vaikeudesta on luonteva, mikäli tämä asetelma nielaistaan kysymättä. Nimittäin "jos tietäminen on työkalu absoluuttisen olemuksen haltuun ottamiseksi, on saman tien selvää ettei työkalun käyttö asiaan jätä sitä sellaiseksi kuin se on sinänsä, vaan päinvastoin muotoilee ja muuttaa sitä". Tai jos tietäminen on "ikään

<sup>3</sup> Käytän tätä suomennosta joissakin yksityiskohdissa pieniä muokkauksia tehden.

kuin passiivinen medium, jonka lävitse totuuden valo saavuttaa meidät, emme tavoita asiaa sellaisenaan kuin se on sinänsä, vaan sellaisena kuin se on tässä mediumissa ja sen kautta” (ibidem.). Moderni ensimmäinen filosofia on näin käsitettynä siis pyrkimystä poistaa työkaluksi tai mediumiksi mielletyn tietämisen vääristävä vaikutus todellisuuden ilmenemisestä, hankkimalla ensin tietoa tietämisestä, eli siitä kuinka tietäminen muokkaa tai vääristää todellisuuden ilmenemistä meille.<sup>4</sup>

Tästä seuraa kuitenkin ongelma: mikäli kaikki tietäminen on jotakin todellisuuden ja subjektin välissä olevaa, niin on myös se tietäminen, jonka avulla tietämisen vääristävä vaikutus pitäisi poistaa. Tietämisen kritiikki on siis mahdotonta, tai johtaa päättymättömään regressiin. Nyt voidaan tietenkin sanoa, että tämä vastaa asioiden todellista toltaa: jokainen tietämisen näkökulma tai *Standpunkt* on aina osittainen, jossakin määrin vääristävä ja tämä pätee myös näkökulmien kriittiseen tarkasteluun. Tämä ei tee tietokritiikistä mahdotonta, vaan osoittaa vain senkin äärelliseksi inhimilliseksi toiminnaksi.

Hegelin kritiikki menee kuitenkin syvemmälle. Ongelma on siinä, että ajatellaan “absoluutin”, eli todellisuuden olevan “toisella puolella ja tietämi[s]en toisella, sinänsä ja absoluutista erillään”. Kyse on siitä, että tietämisen *sisällöt* ajatellaan “sinänsä” oleviksi, todellisuudesta erillisiksi tai riippumattomiksi ja todellisuus näin erilliseksi tietämisen sisältöihin nähden. Näin juuri Kant tekee johdonmukaisesti: kaikki tiedon sisällöt, kaikki määreisyys, on annettu subjektin mielteissä, eikä todellisuudessa tai oliossa “sinänsä” ole mitään määreitä, mitään tiedettävää. Todella olevaa koskevan tiedon kritiikki on Kantin lähtökohdista näin ollen mieletöntä, koska siinä mitä todellisuus on “sinänsä”, eli kaikista tiedettävistä sisällöistä abstrahoituna, ei todellakaan ole mitään tiedettävää.<sup>5</sup> Olio sinänsä on se mitä todellisuudesta jää jäljelle kun tietämisen sisällöt ajatellaan todellisuuteen nähden erillisiksi. Tässä mielessä Kant vie modernin ensimmäisen filosofian oletaman asetelman loogiseen päätepisteeseensä.

Torjuuko Hegel siis koko pyrkimyksen tarkastella tietämistä kriittisesti? Ei suinkaan. Koko Hegelin logiikan tehtävä on olla ajattelun tai tietämisen muotojen kriittistä tarkastelua, selkiyttämistä ja järjestämistä. *Enzyklopädiens* logiikan ‘Vorbe-griff’ -jaksosta voimme lukea seuraavaa:

---

<sup>4</sup> Kommentaattoreiden tulkinnat siitä, keihin moderneihin filosofeihin Hegel täsmälleen ottaen ajattelee tämän hänen *Hengen fenomenologian* johdannossa esittämänsä luonnehdinnan osuvan, vaihtelevat jossakin määrin. Mutta kuten esimerkiksi Carl-Göran Heidegren sanoo, kyse on joka tapauksessa lähinnä ideaalityypistä jonka tarkoitus on tavoittaa eräs modernissa filosofiassa vallinnut tendenssi, jonka Kant Hegelin tulkinnan mukaan vie johdonmukaiseen päätepisteensä. Katso Heidegren 1996, 73-84 ja Ikäheimo & Martikainen 1997.

<sup>5</sup> Tämä ei tietenkään noudata Kantin tapaa puhua ‘sisällöstä’, jossa tietämisen sisällöt ovat sensaatioita (*Empfindungen*) ja muodot intuition sekä ymmärryksen tuotetta. Hegelin kritiikin pointti kuitenkin on, että sikäli kuin siitä mitä aistikyky ottaa vastaan, puuttuu kaikki määreisyys, siinä ei ole mitään tiedettävää. Tietämisen sisällöistä ei siis Kantin tavalla ajatelluissa sensaatioissa voi olla kyse. Hegel käsittelee muodon ja olemuksen, muodon ja materian sekä muodon ja sisällön käsitteellisiä määreitä *Wissenschaft der Logik*’n jaksossa ‘Der absolute Grund’ (6/83-95) ja suppeammin Ensyklopedian logiikassa.



Kriittinen filosofia asetti sitä vastoin [aikaisemmasta “metafysiikasta” poiketen, H.I.] tehtäväkseen tutkia, missä määrin ajattelun muodot ylipäänsä ovat pystyviä auttamaan totuuden tiedoittamisessa [*Erkennen*]<sup>6</sup>. Tarkemmin sanottuna, tiedoittamiskykyä oli nyt tutkittava ennen tiedoittamista. Korrektia tässä on se, että ajattelun muodot itse on asetettava tiedoittamisen kohteeksi. Mukaan hiipii vain helposti samalla väärinymmärrykseen perustuva halu tiedoita ennen tiedoittamista, tai olla menemättä veteen ennen kuin on opittu uimaan. Ajattelun muotoja ei toki pidä käyttää tutkimatta niitä, mutta tämä tutkimus on itse jo tiedoittamista. Ajatusmuotojen aktiviteetin ja niiden kritiikin on siis yhdistyttävä tiedoittamisessa. Ajatusmuotoja on tarkasteltava sellaisenaan, ne ovat kohde itse ja kohteen aktiviteetti, ne itse tutkivat itseään, määrittävät itsessään rajansa ja osoittavat puutteellisuutensa.[8/113]

Hegelillä ei siis ole mitään tietämisen tai ajattelun muotojen kriittistä tutkimista vastaan sinänsä – kenelläpä olisi. Ongelmia seuraa vain, mikäli ei havaita että tämä tutkimus on itse jo tietämistä. Tietokriittinen moderni filosofiakin on *aina jo* tietämistä tarkastellessaan tietämisen ehtoja ja rakenteita. Jo sen lähtökohdakseen olettaessa toisiinsa nähden erillisten subjektin, tietämisen ja todellisuuden asetelma on esitetty tietona, jota vain ei olla asetettu kriittiseen tarkasteluun. Hegelin mukaan perimmäisessä kritiikissä tätä asetelmaa ei voida hyväksyä, eikä Hegelin logiikkaan esittämässä ajattelumuotojen kritiikissä siten ole erillistä subjektia, ajattelua (tai tietämistä) ja objektia, vaan kyse on tiedoittamisesta jossa ajatusmuodot kritisoiivat itse itseään, “ne ovat kohde itse ja kohteen [itsekriittinen] aktiviteetti”. Kyse on kritiikin tasosta, joka edeltää reaalifilosofista puhetta kokemuksen kohteena olevan maailman, kokemuksen ja kokevan subjektin rakenteista ja suhteista.

Kantilaisittain inspiroitunut tulkintatapa, jonka mukaan Hegelin logiikkaa voitaisiin lukea ‘vain’ ajattelun tai tietämisen muotojen kritiikkinä on kestävä, sillä se edellyttää subjektin, ajattelun tai tietämisen ja objektin erottelun, eli sen modernin asetelman jonka edellyttämät käsitteet Hegelin mukaan on asetettava kriittisen tarkastelun kohteeksi kaikkien muiden filosofian perimmäisten käsitteiden joukossa.<sup>7</sup> Tässä mielessä ensyklopedisen järjestelmän aloittava logiikka on ‘absoluuttista’: se ei hyväksy lähtökohdakseen subjektin, tietämisen ja todellisuuden abstraktia erillisyyttä, eikä se myöskään hyväksy tästä seuraavaa kantilaista tietämisen ehdotonta rajaa. Ehdoton tietämisen raja ei ole myöskään Hegelin logiikan lopputuloksena. Kuten Hegel toistaa lukemattomia kertoja, ehdottoman rajan asettaminen tietämiselle on ristiriitaista sen vuoksi, että ehdottoman rajan asettaminen on aina sen ylittämistä<sup>8</sup>. Kantin olio sinänsä on ajattelun itse itselleen asettama raja ja – riippumatta siitä onko kyseinen ajatus esitetty lähtökohtaisesti tietona, vai onko se tarkoitus todistaa tiedoksi vasta myöhemmin – näin ollen

<sup>6</sup> *Erkennen* –sanalla on nähdäkseni ainakin Hegelin Ensyklopedian tekstissä useimmiten selkeästi prosessuaalinen merkitys, toisin kuin *Wissen* –sanalla, joka voi tarkoittaa tietämisen tilaa tai sisältöä. Suomennoksessa tätä eroa voi yrittää tavoittaa kääntämällä *Erkennen* ‘tiedoittamiseksi’ ja *Wissen*, kontekstista riippuen, joko ‘tietämiseksi’ tai ‘tiedoksi’. Hengen fenomenologian johdannon suomennoksessa (Hegel 1997) tätä eroa ei kuitenkaan ole tehty, oikein tai väärin. En pane erolle suurempaa systemaattista painoa myöskään omassa tekstissäni.

<sup>7</sup> Ks. Siep 1991 joka kyseenalaistaa Robert Pippinin (Pippin 1989) kantilaisesti inspiroituneen tulkinnan Hegelin logiikasta.

<sup>8</sup> Hegel esittää tämän argumentin lukemattomia kertoja ja monessa eri muodossa. Katso esimerkiksi 5/142, 5/144, 8/142-3. Tämä Hegel-yhteyksissä usein ‘rajan dialektiikaksi’ kutsuttu argumentti löytyy tunnetusti myös Wittgensteinilta.

ajattelu on asettaessaan sen osoittanut itsensä sen yläpuolella olevaksi.<sup>9</sup> Näin ajattelun puhe tietämisen rajan ylittämisen ‘epäkriittisyydestä’ perustuu kyseenalaistamattomiin mielteisiin ja on itse epäkriittistä.

Se, että tietämisen perimmäinen taso, josta Hegelin logiikassa on kyse, ei ole Kantilaisessa mielessä äärellistä, ei kuitenkaan merkitse ettei se voisi olla äärellistä toisessa mielessä. Nimittäin se, onko Hegel tai kuka hyvänsä onnistunut kaikkein perimmäisimpien käsitteellisten määreiden järjestämisessä parhaalla mahdollisella tavalla, on aina kyseenalaista. Hegel itse puhuu onnistumisestaan logiikan alalla käsityöläisen vaatimattomuudella *Wissenschaft der Logik*-teoksen toisen painoksen esipuheessa (5/32-3) ja teoksen johdannossa (5/49).<sup>10</sup> Kuitenkin sen väittäminen, että käsitteellisiä määreitä koskevalla tietämisellä olisi jokin absoluuttisesti ylittämätön ulkoinen raja, olisi itsensä kumoavaa edellä esitetystä syystä: tuon rajan asettaminen ja perusteleva olisi käsitteellisillä määreillä operoimista, joita logiikassa juuri tulee tarkastella.

## Kokemustiedon eli tietoisuuden äärellisyys

Kaikki tämä ei nyt millään tavoin ole ristiriidassa sen kanssa, että Hegelin mukaan tietoisuus (*Bewußtsein*) on välttämättä äärellistä, tiettyyn näkökulmaan sidottua ja että tietoisuuden näkökulma objektimaailmaan on aina myös enemmän tai vähemmän käytännöllisten tarpeiden ja pyrkimysten määrittämää.

Ensyklopedian hengen filosofian ‘subjektiivista henkeä’ käsittelevä osa sisältää Hegelin teorian “konkreettisesta subjektista” (Hegelin oma termi, ks. Ikäheimo 2002), eli konkreettisesta maailmassa olevasta yksilöstä, jonka näkökulma objektimaailmaan ja käsitys omasta paikastaan siinä on aina *välttämättä* äärellinen. Se millä tavoin se on äärellinen, on Hegelin mukaan tiedettävissä ainakin joiltain yleisiltä piirteiltään. Subjektiivinen henki -jakso jakautuu kolmeen alajaksoon, Antropologiaan (§§ 388-412), Fenomenologiaan (§§ 413-439) ja Psykologiaan (§§ 440-482). Antropologiassa aiheena on kehollisuus, kehollisuuteen kuuluva tuntemuksellisuus ja näiden kultivoituminen (*Bildung*) koherentiksi ‘itseksi’ (*Selbst*), joka on järjestäytyneen objektimaailmaan suuntautumisen, tai intentionaalisuuden edellytys. Fenomenologiassa aiheena on ‘tietoisuus’ (*Bewußtsein*), eli intentionaalisessa suhteessa objekteihin oleva ‘minä’ (*Ich*) ja kullekin tietoisuuden tasolle ominaisesti järjestäytynyt objektimaailma. Psykologian aiheena ovat kognitiiviset prosessit jotka yhdessä kehollisuuden kultivoitu-

<sup>9</sup> Myös Kantin erottelu *ajattelun* ja *tietämisen* välillä perustuu vain tähän asetettuun rajaan ja kumoutuu sen mukana.

<sup>10</sup> Tässä herää luonnollisesti kysymys: mikä on filosofin subjektiivisen ajattelun ja erehtyvyyden asema logiikassa jonka on määrä olla jonkinlaista universaalien ajatusmuotojen itseliikuntaa? Hegelin logiikan ja hengenfilosofian perusteella on nähdäkseen jotakuinkin selvää, ettei Hegel postuloi mitään ajatteleviin yksilöihin nähden erillistä ‘absoluuttista ajattelijaa’ filosofisen ajattelun subjektiksi. Mikäli Hegeliin tahdotaan soveltaa samaa armeliaisuuden periaatetta, joka filosofian klassikoiden lukemisessa yleensä on tapana, tehtäväksi näyttää jäävän täsmällisemmän ja järkeenkäyvän tulkinnan konstruoiminen Hegelin logiikan edellyttämän tiedoitsemisen luonteesta.

misen kanssa aikaansaavat ja ylläpitävät tietoisuutta, eli objektimaailmaan suuntautumista ja objektimaailman jäsentymistä subjektille. Psykologiassa Hegel puhuu paitsi avaruudellista ja ajallista jäsenystä synnyttävästä ja ylläpitävästä intuitiosta (*Anschauung*) (§§ 446-450), myös käsitteellistä jäsenystä synnyttävästä ja ylläpitävästä mieltämisestä (*Vorstellung*) (§§ 451-464). Kaikki subjektiivisen hengen filosofiassa käsitellyt 'konkreettisen subjektiviteetin' elementit ovat kokonaisuuden momentteja ja sellaisena muodostavat funktionaalisen kokonaisuuden jonka elementit ovat erotettavissa vain analyttisessä abstraktiossa.<sup>11</sup>

Kuten olen toisaalla pyrkinyt osoittamaan (katso Ikäheimo 2000 ja 2002), Hegelin teoriassa käytännöllinen ja teoreettinen intentionaalisuus nivoutuvat kiinteästi yhteen, niin että arkitietoisuus ja jossakin määrin myös tieteet, ovat tarpeiden, intressien ja päämäärien määrittämiä. Se, että me arkisesti ja myös tieteissä jäsenämme todellisuutta aina jostakin näkökulmasta, jota enemmän tai vähemmän implisiittisinä pysyvät käytännölliset pyrkimykset määrittävät, on välttämätön elementti konkreettisten ihmisyyksilöiden ja yhteisöjen olemisessa. Oleellista on nyt havaita, että väite jonka mukaan todellisuus subjektille subjektin tietoisuuden kohteena näyttäytyy aina jostakin avaruudellisesta, ajallisesta ja käsitteellisestä näkökulmasta, edellyttää että subjekti on itse maailmassa tai todellisuudessa ja siten osa sitä. Hegelin *Enzyklopädiessä* esittämä teoria konkreettisesti subjektiviteetista onkin positiivista teoriaa todellisuudesta, johon kuuluu todellisuuteen intentionaalisissa suhteissa olevia subjekteja, meitä ihmisiä siis. Todellisuus on Hegelin teorian mukaan siten rakentunut, että se sallii ja vieläpä tekee välttämättömäksi näkökulmien moneuden niin avaruudellisessa, ajallisessa kuin käsitteellisessäkin mielessä. Teoria maailmasta, josta subjektit ja subjektien näkökulmat on abstrahoitu, ei Hegelin mukaan itse asiassa olekaan teoriaa *koko todellisuudesta*, eli "absoluutista".

Tärkeää on lisäksi huomauttaa, että intentionaalsiin suhteisiin kuuluvan objektien koskevan kokemustiedon sisällöt ovat Hegelin teorian mukaan maailman sisältöjä. Jos Hegelin *Hengen fenomenologian* johdannossa luonnehtimaa kuvaa tietämisestä voidaan kutsua 'representationalismiksi', siis käsitykseksi jossa tiedon sisällöt ovat ikään kuin subjektin ja maailman 'välissä' olevia representaatioita (joiden suhde maailmaan ja subjektin on ongelma), on Hegelin teoria objekti- tai kokemustiedosta pikemminkin 'suoraa realismia' (katso Halbig 1999): subjekti *on* vain intentionaalisissa suhteissa maailmaan ja intentionaaliset suhteet maailmaan ovat tietämissuhteita, joissa subjekti tiedoitsee maailmaa, ei jotakin subjektin ja maailman välissä olevaa.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Psykologiassa tarkasteltujen kognitiivisten funktioiden tuleminen tottumuksen (*Gewohnheit*) omaisiksi, eli niiden kehollistuminen on niiden 'antropologisoitumista'. Hegelin teoria subjektista on yleisesti ottaen selkeästi anti-modularistinen. Hegelin modularismikritiikistä, katso Halbig 1999.

<sup>12</sup> *Vorstellung* subjektiivisen hengen filosofian spesifissä teknisessä merkityksessä ei siis ole jotakin "sinänsä ja absoluutista erillään" olevaa, eli jotakin sellaista mitä 'representaatioilla' yleensä tarkoitetaan, vaan *Vorstellungit* ovat tietyllä tavalla määrittämiä näkymiä maailmaan. Oleellista on myös se, että tietäminen, jota subjektin intentionaalinen suuntautuminen Hegelin mukaan aina on, on suurimmaksi osaksi implisiittistä 'taustatietämistä'. Husserlin termein sanottuna intentionaalisuus on Hegelin teoriassa suurimmaksi osaksi 'operatiivista intentionaalisuutta'.

Vaikka siis tietoisuus, eli subjektin intentionaalinen suuntautuminen objekteihinsa on Hegelin teorian mukaan välttämättä 'näkökulmaista' ja vaikka käytännöllisyys on näkökulmien määrittymisen välttämätön momentti, tämän teorian edellyttämien käsitteiden kritiikki logiikassa ei sitä välttämättä ole. Toisin sanoin: kokemustieto on näkökulmaista, mutta kokemusta koskevan positiivisen teorian edellyttämien käsitteiden kriittinen tarkastelu ei ole kokemustietoa.<sup>13</sup>

## Lopuksi

Onko siis mahdollista konsistentisti sekä torjua 'olio sinänsä' Kantin tarkoittamassa merkityksessä, että käsittää subjektin näkökulma objektimaailmaan todella näkökulmana, jota historiallinen ja kulttuurinen situaatio sekä käytännölliset tarpeet ja päämäärät määrittävät? Mikäli Hegel on oikeassa, tämä on paitsi mahdollista, vieläpä välttämätöntä. Eräs tulkinta Pihlströmin mainitsemasta "vakavuudesta ja vastuullisuudesta" pragmatismissa olisikin se, että puhe todellisuuden jäsentymisestä inhimillisten käytäntöjen, päämäärien ja tarpeiden kautta edellyttää, ollakseen vakavaa ja vastuullista, positiivista teoriaa maailmassa olevasta subjektista, jonka intentionaalisessa suhteessa objektimaailmaan käytännöt, päämäärät ja tarpeet näyttelevät jotakin roolia. Se edellyttää myös positiivista teoriaa maailmasta, joka sallii erilaisia käytäntöjen, päämäärien ja tarpeiden määrittämiä näkökulmia itseensä objektina. Kantilla tällaista teoriaa subjektista ja objektista ei ole ja Kantin lähtökohdista se on ilmeisesti mahdoton. Hegelillä sen sijaan tällainen teoria on. Oleellista on nyt kysyä, onko helposti mieleen juolahtava ajatus tällaisen teorian 'epäkriittisyydestä' kenties sidoksissa Hegelin kritisoimaan modernin ensimmäisen filosofian kyseenalaistamattomaan asetelmaan, jonka Kant Hegelin mukaan vain vei päätepisteeseensä. Olemmeko Kantin 'olion sinänsä' pauloissa epäillessämme positiivista teoriaa, jota vastuun kantaminen kokemustiedon näkökulmaisuuuden väitteestä edellyttäisi, esimerkiksi 'liian vahvaksi realismiksi' tai jotenkin ongelmallisessa mielessä 'metafyysiseksi' puheeksi?

13

Asiaa monimutkaistaa se, että reaalifilosofia ei suinkaan ole puhdasta logiikassa tarkasteltujen käsitteiden deduktiota, vaan niiden soveltamista kokemustietoon, eli arkisiin sekä tieteellisiin kutakin tarkasteltavaa asiaa koskeviin käsityksiin. Tässä en voi käsitellä asiaa laajemmin, mutta käsittääkseni Hegel allekirjoittaa ajatuksen että reaalifilosofia itsekkin on, johtuen välttämättömästä sidoksestaan kokemukseen, välttämättä aina jossakin määrin näkökulman erityisyyteen sidottua. Liike logiikasta reaalifilosofiaan, erityistieteisiin ja arkikokemukseen on liikettä yleispätevyyden asteikolla kohti välttämättä heikompaan yleispätevyyttä. Kaikista edeltäjistään Hegel epäilemättä kunnioitti eniten Aristotelesta. Aristoteelinen ajatus ilmiöiden pelastamisesta ja siihen liittyvä ajatus kunkin asian itsensä mahdollistamasta varmuudesta ovat nähdäkseni keskeisiä avaimia Hegelin ensyklopedisen järjestelmän ymmärtämiseksi. Ilmiöiden pelastaminen Hegeliläisessä merkityksessä on asioita jäsentävien rakenteiden hahmottamista. Nämä rakenteet ovat ajatuksen tavoitettavissa ja niitä koskevan ajattelun koulun penkki on Hegelin logiikka. Koska maailmassa kuitenkin on loogisten rakenteiden lisäksi myös aidosti kontingenssia, on reaalifilosofia ilmiöiden pelastamisena väistämättä aina vähemmän varmaa ja yleispätevää kuin logiikka. Tämä tekee ymmärrettäväksi esimerkiksi Hegelin *Oikeusfilosofiassa* esittämän ajatuksen (reaali!)filosofiasta oman ajan hahmottamisena ajatuksin tai käsittein.

Mikäli vastaus on myönteinen, ei kenties ole epäosuvaa väittää, että sikäli kuin pragmatistisille ajatuskuluille halutaan etsiä esikuvaa tai edeltäjää saksalaisesta idealismista, Hegel on Kantia kiinnostavampi kandidaatti. Itse asiassa esimerkiksi pyrkimykset liudentaa Kantin ‘olion sinänsä’ käsitettä tavalla jossa siitä tulee nimi objektimaailman “tyhjentyttömyydelle” kulloisessakin näkökulmassa<sup>14</sup> ovat monessa mielessä siirtymistä pois Kantin premissien avaamasta maastosta sellaisen teorian suuntaan, josta Hegelillä on perusteellinen ja eksplisiittisesti suhteessa Kantiin harkittu versio. Mikäli Hegeliltä halutaan ottaa oppia, eräs opetus on se, että näissäkin pyrkimyksissä tulisi visusti varoa ottamasta annettuna sitä modernin ensimmäisen filosofian asetelmaa, jonka lähtökohdista Kantin tavoittamaton ‘olio sinänsä’ on vain luonteva johtopäätös. Hegelin logiikakin näyttäytyy pragmatistisesta näkökulmasta käsitettävämpänä ja kenties kiinnostavampana kun oivalletaan, että sen tarkoitus on vain kritisoida ja järjestää kaikkein yleisimpiä käsitteitä, joilla mikä hyvänsä teoria, ja siis myös teoria subjektista maailmassa tarpeidensa ja päämääriensä määrittävässä intentionaalisessa suhteessa maailmaan, joka tapauksessa aina operoi. Hegelkään ei väitä että logiikasta hänen tarkoittamassaan merkityksessä voitaisiin suoraan dedusoida erilaisia reaalifilosofisia teorioita, mutta sen hän tekee hyvin selväksi, että kritisoiduilla käsitteellisillä asettamuksilla, tai ‘mielteillä’ operoiva teoria on aina huonoa teoriaa.

---

<sup>14</sup> Katso esimerkiksi Hintikka 1985. Hintikan tulkinta Hegelin *Hengen fenomenologian* johdannon kuvasta tietokyvystä työkaluna (tai kuten Hintikka kirjoittaa “kojeena”) ei valitettavasti kuitenkaan tavoita sitä mihin tarkoitukseen Hegel tuon kuvan luonnosteli. Juha Manninen kritisoikin Hintikan tulkintaa perusteellisesti artikkelissaan Manninen 1987. Kuitenkin Mannisen itsensä Hegel-kritiikkinä esittämä väite Hegelin filosofiaan sisältyvästä subjektin ja objektin perimmäisen “identtisuuden” epäkriittisestä “olettamuksesta” (katso Manninen 1987, 219 ja 223) on nähdäkseni yhtä lailla harhaanjohtava tulkinta. Logiikassa ei mitään tällaista ‘identiteettiä’ oleteta, vaan subjektiivisuuden ja objektiivisuuden käsitteelliset määreet ovat kaikkien muiden ohella kriittisesti tarkasteltavina. *Enzyklopädien* ‘subjektiivinen henki’ -jaksossa Hegel esittää hyvin perusteellisen ja logiikan tarkastelujen informoiman teorian yksilösubjektista kaikessa konkreettisuudessaan, jonka olemisen eräs välttämätön konstituentti on intentionaalinen suhde subjektin objektina olevaan maailmaan ja sen olioihin. Puhe “identiteetistä” kertoo hyvin vähän siitä mitä Hegel tässä teoriassaan esittää subjektin suhteesta objekteihinsa. Kaiken kaikkiaan käsityksiä subjektista ja objektista Hegelin filosofiassa on nähdäkseni paljolti vääristänyt se, että Hegelin subjektiivisen hengen filosofiassa esittämää eksplisiittistä teoriaa ‘konkreettisesti subjektista’ suhteessa objekteihin on ylipäänsä luettu ja tulkittu ammattimaisen Hegel-tutkimuksenkin piirissä tähän saakka hämmästyttävän vähän. Toisaalta *Hengen fenomenologiaan* kohdistunut kiinnostus tulkitsijoiden keskuudessa on ollut suhteettoman suurta ottaen huomioon kyseisen teoksen aseman suhteessa ensyklopediseen järjestelmän. Mistä tämä painotus Hegel-tulkintoista johtuu, olisi oman selvittämisen aiheensa. Mielestäni olisi kiinnostavaa pohtia ja selvittää, onko sillä jotakin tekemistä sen kanssa että *Hengen fenomenologiassa* Hegel ottaa johdannossa esittämänsä modernin asetelman tosissaan – tosin eksplisiittisesti kritisoidakseen sitä – ja siten kirja on luontevampaa luettavaa moderneille filosofeille tyypillisten premissien valossa, kuin *Enzyklopädie*, jossa tuo asetelma ei ole edellytettynä. (Kiitokset Jussi Kotkavirralle, Arto Laitisella ja Petteri Niemelle kommenteista ja kritiikistä tämän tekstin varhaisempan versioon.)

## VIITTEET

- Beiser, Frederick. 1987. *The Fate of Reason; German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Halbig, Christoph. 1999. *Objektives Denken, Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*. Inaugural-Dissertation, Westfälische Wilhelms Universität Münster. (Tulee ilmestymään sarjassa *Spekulation und Erfahrung*, Fromman–Holzboog)
- Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp 1986, Frankfurt am Main, (Viittaukset muodossa X/Y, jossa X on niteen numero ja Y sivunumero. § -merkit viittaavat kunkin teoksen pykälöintiin).
- Hegel, G.W.F. *Hengen fenomenologia, Johdanto*. Suomentaneet Heikki Ikäheimo ja Ossi Martikainen, niin & näin, 2/97.
- Heidegren, Carl-Göran. 1995. *Hegels fenomenologi*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Hintikka, Jaakko. 1985. *Transsendentaalitiedon paradoksi*. *Ajatus* 42. Vammala: Suomen filosofinen yhdistys, 20-48.
- Ikäheimo, Heikki & Martikainen, Ossi. 1997. *Hegelin Phänomenologie des Geistes ja sen johdanto*. niin & näin 2/97.
- Ikäheimo, Heikki. 2000. *Self-Consciousness and Intersubjectivity; A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit*. *Publications in Philosophy* 67/2000. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Ikäheimo, Heikki. 2002. *Tunnustus, tottumus ja intentionaalisuus Hegelin konkreettisen subjektiviteetin teoriassa*. Teoksessa Lauri Mehtonen, Kari Väyrynen (toim): *Järjen todellisuus*. Oulu: Sophopolis. [Tässä kokoelmassa artikkeli 3.]
- Kant, Immanuel. 1990 [1781]. *Kritik der reinen Vernunft; nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe*. Hrsg. von Raymund Schmidt. 3. Auflage. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (1997 [1783]). *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä*. Suomentanut Vesa Oittinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Manninen, Juhani. 1987. *Tietokyky mittauslaitteena eli Hegel 'olioiden sinänsä' tiedostettavuudesta*. *Dialektiikan ydin*. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, 213-224.
- Pihlström, Sami. 1996. *Structuring the World: The Issue of Realism and the Nature of Ontological Problems in Classical and Contemporary Pragmatism*. *Acta Philosophica Fennica* 59. Helsinki: The Philosophical Society of Finland.
- Pihlström, Sami. 1999. *Kuinka mieli ymmärtää maailmaansa; huomioita John McDowellin naturalismista, Kantilaisuudesta ja pragmatismista*. niin & näin 3/99, 15-19.
- Pippin, Robert. 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press.

Siep, Ludwig. 1991. Hegel's Idea of Conceptual Scheme. *Inquiry* 34, 63-76.

Siep, Ludwig. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

### 3 TUNNUSTUS, TOTTUMUS JA INTENTIONAALISUUS HEGELIN KONKREETTISEN SUBJEKTIVITEETTIN TEORIASSA

#### Aluksi

Tavanomaisen tulkinnan mukaan modernia murrosta filosofiassa luonnehtii käänne subjektiiin ja sen epistemiseen itse- ja maailmasuhteeseen. 1900-luvun fenomenologisessa perinteessä tämän modernin käänteen ongelmana on yleisesti pidetty sitä, että se tapahtuu tavalla jossa subjekti tulee eristetyksi maailmasta. Fenomenologiassa ajatus tavalla tai toisella maailmasta ja maailmasuhteesta riippumattomasta subjektista on yleisesti tuomittu absurdiksi. Husserlia seuraavien fenomenologioiden mukaan 'karteesiolainen' puhe tietoisuudesta (tai 'sielusta', 'mielestä' jne.) abstrahoituna kehollisuudesta ja sen mahdollistamasta intentionaalisuudesta ei ole ylipäänsä mielekäästä. Subjektiviteudesta ei monien karteesiolaisuuden kriitikkojen mukaan myöskään saada otetta, mikäli ei käsitteellistetä sen yhteyttä intersubjektivisuuteen.

Vaikkakin on liioiteltua sanoa ettei filosofiassa tapahtuisi minkäänlaista edistystä, filosofit perin harvoin keksivät mitään läpikotaisin uutta. Ainakin Aristoteles ennakoi monin tavoin fenomenologista perinnettä ja nytemmin Aristoteles onkin 1900-luvun fenomenologioiden ohella hyvin suosittu klassikko niiden keskuudessa, jotka kritisoivat nykyisen 'mielen filosofian' suuntauksia karteesiolaisen maailmattoman subjektin illuusion jälkijättöisistä ylläpitämisestä.<sup>1</sup>

Tähän mennessä melko vähälle huomiolle on kuitenkin jäänyt se tosiseikka, että Hegel muodostaa tärkeän poikkeuksen modernin filosofian karteesiolaisesta perinteestä. Tyypillisimpien Hegeliä koskevien mielikuvien valossa saattaa olla yllättävää, että tämä on erityisen selvää nimenomaan Hegelin ensyklopedisessä järjestelmässä. Ensyklopedian subjektivisen hengen filosofiassa Hegel esittää

---

<sup>1</sup> Katso esimerkiksi Wilkes 1994. Aristotelesta sympatisoivat selkeästi myös vaikkapa sellaiset tärkeät nykyfilosofit kuin John McDowell (1996) ja Hilary Putnam (1999). Näistä McDowell mainitsee myös Hegelin tärkeäksi esikuvakseen. McDowellin viittaukset Hegeliin ovat kuitenkin varsin epäsystemaattisia.



teorian “konkreettisesta subjektiviteetista”<sup>2</sup> joka täyttää kaikki keskeiset vaatimukset jotka fenomenologisessa perinteessä on totuttu asettamaan tiedon (ja toiminnan) subjektia koskevalle teorialle. Lyhyesti sanottuna, se käsittelee subjektia maailmassa olevana, luonnollisten, sosiaalisten, kulttuuristen ja kielellisten määreiden määrittämänä olentona, jonka maailmassa olemisen ulottuvuudet muodostavat konkreettisen kokonaisuuden ja joka ei ylipäänsä ole koherentisti ajateltavissa maailmassa olemisestaan abstrahoituna. Monin tavoin Hegel seuraa subjektiivisen hengen filosofiassaan pikemminkin Aristoteleen, kuin Descartesin tai vaikkapa Kantin jalanjalkia ja monin tavoin hän myös ennakoii esimerkiksi Husserlin, Heideggerin ja Merleau-Pontyn ajatuksia intentionaalisuudesta, kehollisuudesta ja ylipäänsä maailmassa olemisen situationaalisuudesta. Tässä teoriassa myös intersubjektiivisuudella on oleellinen rooli, vaikkakaan Hegel ei tee intersubjektiivisuudesta erillistä teemaa, kuten on tehty siinä ajattelulinjassa jossa ‘subjektifilosofia’ ja ‘intersubjektiivisuuden filosofia’ nähdään toisensa poissulkevinä vaihtoehtoina. Hegelin teoriassa subjektiivisuus ja intersubjektiivisuus nivoutuvat tiiviisti toisiinsa.

Intersubjektiivisuuden merkitys konkreettisen subjektin olemisessä tiivistyy subjektiivisen hengen filosofiassa, kuten laajemminkin Hegelin tuotannossa, tunnustuksen (*Anerkennung*) käsitteeseen. Pyrin seuraavassa selostamaan, kuinka tunnustus subjektien välisenä maailmallisena prosessina ja rakenteena määrittää Hegelin teorian mukaan konkreettisen subjektiviteetin intentionaalisuutta. Kehollisuuden teemaa käsitteelen vain sen verran kuin on välttämätöntä tunnustuksen teeman kannalta ja kokonaan esitykseni ulkopuolelle rajaan Hegelin käsityksen kielen merkityksestä konkreettisen subjektiviteetin kokonaisuudessa.

Subjektiivisen hengen filosofiasta on ylipäänsä olemassa verrattain vähän tutkimuksia, useimmista sitä koskevista tärkeistä tulkintakysymyksistä ei vallitse minkäänlaista yksimielisyyttä eikä mielestäni monia oleellisia kysymyksiä olla tähän mennessä edes kunnolla tematisoitu.<sup>3</sup> Tästä johtuen nojaan esityksessäni pitkälti omiin tulkintoihini joiden puolesta olen argumentoinut muualla laajemmin<sup>4</sup> ja tutkimuksiini jotka monin osin ovat tätä kirjoittaessani vielä kesken. Keskityn yksinomaan subjektiivisen hengen filosofiaan viimeiseen, vuoden 1830 ensyklopedia-kokonaisuuden versioon.

Hegelin subjektiivisen hengen filosofian tutkimukseen tuo oman vaikeutensa tekstin äärimmäinen tiiviys. Hegel ei elinaikanaan ehtinyt kirjoittaa tästä

<sup>2</sup> ‘Konkreettinen subjektiviteetti’, ‘konkreettinen subjekti’, samoin kuin ‘konkreettinen minä’ ovat Hegelin oma termejä johon ei tuntemissani Hegel-tutkimuksissa olla juurikaan kiinnitetty huomiota. Katso esimerkiksi § 398, 400, 405, 456 ja 457. (Kaikki §-merkillä varustetut viittaukset ovat teossarjan Hegel: *Werke in zwanzig Bänden* (Suhrkamp 1986) niteisiin 8, 9 tai 10, jotka sisältävät vuoden 1830 *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* -kokonaisuuden. Viittaukset muualle tähän laitokseen muodossa X/Y jossa X on niteen numero ja Y sivunumero.)

<sup>3</sup> Kattavia tulkintayrityksiäkin on vain kaksi: Fetcher 1970, Höslle 1987. Kumpikin on monin tavoin puutteellinen. Muita monografian mittaisia tulkintoja ovat de Vries 1988, Halbig 1999 ja Schalhorn 2000. Halbig on lähinnä omaa tulkintaani. De Vries lähestulkoon sivuuttaa koko fenomenologia-jakson ja Schalhornin hyvin formaalisen Hegelin itsetietoisuuskäsitteen tulkinnan ongelma on se, että siinä Hegelin subjektin ‘konkreettisuus’ katoaa jotakuinkin näkyvistä.

<sup>4</sup> Katso Ikäheimo 2000.

järjestelmänsä osasta laajennettua laitosta, kuten hän kirjoitti logiikasta ja objektiivisen hengen filosofiasta. Tästä johtuen subjektiivisen hengen filosofian tulkinnassa on jotakuinkin välttämätöntä turvautua rekonstruktioihin, joiden oikeellisuuden osoittaminen harvoin onnistuu lyhyesti ja yksinkertaisesti vain noukkimalla sopivia lainauksia suoraan tekstistä. Seuraavassa esittelemäni tulkinta tai rekonstruktio onkin ehdotus, jonka vahvistamisen tai kumoaminen kannalta oleellisen todistusaineiston esittäminen jää tehtäväksi tulevissa, laajemmissa kirjoituksissa.<sup>5</sup>

## Tietoisuus ja itsetietoisuus subjektiivisen hengen filosofiassa

Puhuttaessa tietoisuudesta ja itsetietoisuudesta Hegelillä on syytä aluksi huomauttaa, ettei tietoisuus sen enempää kuin itsetietoisuuskään ole Hegelin filosofian fundamentti. Hegelin modernin filosofian kritiikin ydin voidaan tiivistää siihen, että Descartesista alkaen filosofiassa on edetty ikään kuin kaikki tieto olisi subjektin tietoa objekteista, eli Hegelin termein *tietoisuutta*.<sup>6</sup> Kun on haluttu olla kriittisiä, on siis kyselytty kuinka subjektilla voi olla tietoa objektimaailmasta. Tietokritiikissä on Hegelin mukaan vain unohdettu että subjektin objekteja koskevan tietämisen ehtojen tarkastelu on itse jo tietämistä. Hegel ei kyllästy toistamaan tätä yksinkertaista huomiota. Hegelin mukaan karteesiolainen, tai kantilainen, ensimmäinen filosofia ei todellisuudessa siis ole riittävän kriittistä, eikä 'ensimmäistä'. Tässä yhteydessä riittää sanoa, että tämä yksinkertainen huomio valaisee mistä Hegelin logiikassa on kyse. Siinä on kyse kaikkein yleisimpien käsitteellisten määreiden kritiikistä, siis määreiden jotka ovat aina jo operatiivisia ajattelussa, silloinkin kun moderni filosofia – Hegelin mukaan itsepetoksellisesti – katsoo aloittavansa tyhjästä tarkastelemaan objektitiedon mahdollisuuden ehtoja. Koska subjektiivisuus ja objektiivisuus ovat itse käsitteitä, on kantilainen globaali väite tai oletus kaiken käsitteellisyyden pelkästä subjektiivisuudesta ristiriitainen. Tietoisuus, eli subjektin ja objektin intentionaalinen suhde on reaalifilosofinen teema ja reaalifilosofia operoi käsitteillä joiden kritiikki logiikka on. Myöskään mitään jumalan kaltaista, tietoista tai itsetietoista, 'absoluuttista subjektia' logiikka ei käsittele eikä edellytä, vaikka monien nimekkäidenkin lukijoiden mielikuvituksessa tällainen on kajastellut. Hegelin teoria tietoisesta ja itsetietoisesta subjektista sisältyy subjektiivisen hengen filosofiaan ja kyseessä oleva tietoisuuden ja toiminnan subjekti on äärellinen maailmassa elävä yksilö.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Kiitokset kommentteista tämän tekstin varhaisempaan versioon Arto Laitiselle, Petteri Niemelle ja Jussi Kotkavirralle.

<sup>6</sup> Tässä yhteydessä ei ole oleellista, päteekö tämä hyvin yleinen luonnehdinta täsmälleen ottaen esimerkiksi Descartesista itsestään. Descartesin kohdalla tässä suhteessa oleellinen olisi ainakin kysymys, onko egon *varmuus* itsestään käsitettävissä *tiedoksi*.

<sup>7</sup> *Phänomenologie des Geistes* -teoksen, eli kotoisammin *Hengen fenomenologian*, kuuluisassa virkkeessä "[e]s kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken" (3/21-22) ei ole puhe *tietoisuuden eikä tahdon subjektista*. Menemättä tähän teemaan laajemmin, tässä yhteydessä riittää todeta, että mikäli Hegelin tässä tarkoittama 'subjekti' riisutaan tietoisuuden ja tahdon määreistä – jotka Hegelin järjestelmässä todellakin ovat yksinomaan äärellisen, 'konkreettisen' subjektin määreitä – niin mielikuvat Hegelin järjestelmään oletetusti sisälty-

Ensin lyhyt katsaus subjektiivisen hengen filosofian rakenteeseen. Subjektiivisen hengen filosofia jakautuu kolmeen pääjaksoon. Ensimmäisen jakson otsikko on 'Antropologia; Sielu', toisen 'Hengen fenomenologia; Tietoisuus' ja kolmannen 'Psykologia; Henki'. Näistä tämän artikkelin aiheen kannalta tärkein, toinen, pääjakso eli Hengen fenomenologia jakautuu kolmeen lukuun: Tietoisuus sellaisenaan (§§ 413-423), Itsetietoisuus (§§ 424-437) ja Järki (§§ 438-439).

Tietoisuus sinänsä-luku jakautuu kolmeen alalukuun, jotka ovat Aistillinen tietoisuus (§§ 418-419), Todeksi ottaminen (§§ 420-421) ja Ymmärrys (§§ 422-423). Itsetietoisuus -luku jakautuu samoin kolmeen alalukuun, jotka ovat Halu (§§ 426-429), Tunnustava itsetietoisuus (§§ 430-435) ja Yleinen itsetietoisuus (§§ 436-437). Kolmas luku eli Järki (§§ 438-439) ei jakaudu alalukuihin. Tunnustus on eksplisiittisen tarkastelun kohteena subjektiivisen hengen filosofian toisen pääjakson (Hengen fenomenologia; tietoisuus) toisen luvun (Itsetietoisuus) toisessa alaluvussa (Tunnustava itsetietoisuus), jonka otsikossakin se esiintyy.

Mistä subjektiivisen hengen filosofian kolmessa pääjaksossa ylipäänsä on kyse ja kuinka niissä käsitellyt konkreettisen subjektiviteetin momentit liittyvät toisiinsa? Hyvin yleisesti luonnehdittuna Antropologia tarkastelee kehollisuuden syntetisoitumista subjektiviteetin ytimen muodostavaksi orgaaniseksi tuntemukselliseksi kokonaisuudeksi, Fenomenologia tarkastelee subjektin intentionaalista suuntautumista objektimaailmaan sen teoreettisine ja käytännöllisine ulottuvuuksineen ja Psykologia kognitiivisia prosesseja jotka yhdessä antropologiassa tarkasteltujen synteettisten funktioiden kanssa mahdollistavat intentionaalisuuden ja jäsentävät sitä.<sup>8</sup> Kaikki nämä kolme momenttia, Antropologian aiheena oleva 'sielu'<sup>9</sup>, Fenomenologian aiheena oleva 'tietoisuus' ja Psykologian aiheena olevat aktiviteetit (joita Hegel kutsuu 'hengeksi', vaikka hengen ulottuvuuksista on toki kyse kaikkialla hengen filosofiassa) liittyvät tiiviisti toisiinsa. Eräs esimerkki tästä tiiviistä yhteen nivoitumisesta on se, että yhtäältä ilman sielun tason artikuloitumista ei tietoisuuden intentionaalinen suuntautuminen ole mahdollista, eikä ainakaan osaa sielun tasoista sisällöistä tai annettuuksista, nimittäin

---

västä 'absoluuttisesta subjektista', jonkinlaisesta jumalankaltaisesta transsendentista olennosta tms. menettävät perustansa. Lisää tästä teemasta, katso Jäschke 1997 ja 2000. Esimerkiksi Heideggerin Hegel-tulkinta luennoissa 'Hegels Begriff der Erfahrung' lukukaudelta 1942-3 (kirjassa Heidegger 1972), perustuu kokonaan sille oletukselle että Hegelin ilmiselvästi puhtaasti metaforinen puhe 'absoluutin tahdosta' *Hengen fenomenologian* johdannossa (Hegel 1997, § 1) olisi todella vakavasti tarkoitettua reaaliilosofista puhetta. Heideggerin tähän mennessä toimitettuihin teksteihin ei sisälly yhtään vakavaa yritystä tulkita ensyklopedian subjektiivisen hengen filosofiaa, jossa tietoinen ja tahtova subjekti on eksplisiittisenä teemana. Kriittisiä 'Hegels Begriff der Erfahrung' -tekstin tulkintoja ovat esimerkiksi Williams 1989 ja Ikäheimo 1998. Lindberg 2001 on mielestäni pääosin erinomainen artikkeli Heideggerin Hegel-tulkinnasta yleisesti. (Lindbergin tapa suomentaa *Anerkennung* 'tunnistamiseksi' on nähdäkseni kuitenkin harhaanjohtava.)

<sup>8</sup> Tämä tiivistys antropologian, fenomenologian ja psykologian ei ole tyhjentävä, mutta kattaa ainakin keskeisen osan niiden sisällöstä. Eritoten fenomenologian ja psykologian suhdetta olen tarkastellut laajemmin työssäni Ikäheimo 2000.

<sup>9</sup> 'Sielulla' (*die Seele*) ei subjektiivisen hengen filosofiassa ole minkäänlaisia kristillisiä konnotaatioita, eikä sitä myöskään tule yhdistää Descartesin edeltäjiltään perimään tapaan substantialisoida ego. Jos esikuvia on haettava, niin sellainen on pikemminkin Aristoteleen teoria *psukhee*'sta. Hegelin sielukäsitteestä ja modernin 'Körper-Seele'-problematiikan kritiikistä katso erityisesti Wolff 1992. Descartesin ja Hegelin erosta katso Jäschke 2000.

“sisäisiä sensaatiota” (*innere Empfindungen*)<sup>10</sup>, ole ilman intentionaalisuutta. Mitään näistä momenteista ei voi käsittää erillisinä, vaikkakin yhteistyössä toimivina, olioina, koneen osina tai moduleina (vrt. modularismi mielenfilosofiasa)<sup>11</sup> vaan kyse on subjektiviteetin ‘orgaanisen’ aktiviteetin momenteista.

Subjektiiivisen hengen filosofian jaksoista keskeisin, eli tietoisuutta tarkasteleva fenomenologia, on sekundäärikirjallisuudessa kaikkein vähiten tutkittu osa. Oma tulkintani on seuraavanlainen. Fenomenologian kaksi ensimmäistä jaksoa, Tietoisuus sellaisenaan ja Itsetietoisuus tarkastelevat tietoisuuden, eli intentionaalisen subjekti-objekti-suhteen määreitä, – Tietoisuus sellaisenaan sen *teoreettisia* määreitä ja Itsetietoisuus sen *käytännöllisiä* määreitä.<sup>12</sup>

Vaikka esitysjärjestyksessä Itsetietoisuus -luku seuraa Tietoisuus sellaisenaan -lukua, nämä luvut ovat sisällöltään pikemminkin rinnakkaisia siten että kummassakin luvussa ensimmäisen alaluvun aiheena on tietoisuuden puhtaasti yksittäinen taso (Aistillinen tietoisuus ja Halu), toisen alaluvun aiheena on tietoisuuden intersubjektiiivisesti välittynyt erityinen taso (Todeksi ottaminen ja Tunnustava itsetietoisuus) ja kolmannessa alaluvussa aiheena ovat sellaiset tietoisuuden määritykset, jotka eivät ole riippuvaisia näkökulman yksittäisistä ja erityisistä määrityksistä (Ymmärrys ja Yleinen itsetietoisuus).<sup>13</sup>

Kullakin tietoisuuden tasolla ja momentilla on sille tyypillinen objektien jäsentämisen tapa ja siis itselleen ominaisella tavalla rakenteistunut objektkorrelaatti. Toisin sanoen kukin niistä avaa tietyllä tavalla määrittyneen näkökulman maailmaan. Koska konkreettinen subjekti on maailmassa elävä olento, joka omaa aina joitakin tarpeita ja intressejä, on konkreettisen subjektin tietoisuus maailmasta aina paitsi teoreettista, myös käytännöllistä. Paitsi että objektit voivat olla subjektille esimerkiksi eri värisiä, ne ovat myös jotenkin määrittyneitä haluttavuuden suhteen. Ja paitsi että teoreettinen ja käytännöllinen tietoisuus ovat kokonaisuuden erottamattomia momenteja, myös tietoisuuden määrittymisen yksittäinen, erityinen ja yleinen taso ovat täysin kultivoituneen subjektin kohdalla samoin kokonaisuuden erottamattomia momenteja. Kolmas taso ei siis ole jonkinlainen ‘jumalan näkökulma’ objektimaailmaan, jonka tavoittaminen merkitsisi kaiken yksittäisyyden ja erityisyyden katoamista. Tällainen ajatus olisikin mahdoton, sillä objektina oleminen edellyttää subjektia, joka on objekteihin nähden toinen ja siis äärellinen, tietyssä situaatiossa eksistoiava olento (ja sellaise-

<sup>10</sup> Katso §§ 401-402. ‘Sisäisiä sensaatiota’ voi luonnehtia motivaatiosisältöisten asenteiden keholliseksi, ‘tuntuvaaksi’ aspektiksi.

<sup>11</sup> Hegelin esittämästä modularismin kritiikistä katso Halbig 1999.

<sup>12</sup> Näin Tietoisuus ja Itsetietoisuus vastaavat Psykologian jaksoja Teoreettinen henki ja Käytännöllinen henki, siten että jälkimmäisissä tarkastellut prosessit tuottavat edellisissä tarkastellut intentionaalisuuden tasot tai momentit.

<sup>13</sup> Iring Fetscher kiinnittää ohimennen huomiota tähän paralleelisuuteen (Fetscher 1970, pp. 105-106.). Käytän huomiota yhtenä tärkeänä tulkinta-avaimena omassa tulkinnassani (Ikäheimo 2000). Kaiken kaikkiaan on sanottava että täysin yksiselitteistä suoraa tekstuaalista evidenssiä ei tälle tulkinnalle ole helppo esittää, myös siitä johtuen että nimenomaan Fenomenologia-jakso on subjektiiivisen hengen filosofiassa kovin niukka. On kuitenkin monia epäsuoria perusteita. Eräs paralleelisuustulkinnan eduista on, että se laukaisee Vittorio Höslen ilmaiseman hämmennyksen siitä, kuinka halu voi Hegelin esityksessä seurata ymmärrystä joka kuitenkin on ilmeisesti halua kehittyneempi taso (Hösle 1987, p. 371). Ehdottamani vastaus on: halu ei seuraa kompleksiteettijärjestyksessä ymmärrystä vaan on aistillisen tietoisuuden kanssa rinnakkainen taso.

na itsekin mahdollinen objekti). Koska tiedon subjektina oleminen on välttämättä tietyn näkökulman omaamista, kuuluu näkökulmarelatiivisuus myös *objektina* olemiseen sinänsä. Se että jokin on objekti, tarkoittaa siis että jokin subjekti tarkastelee sitä jostakin tietystä näkökulmasta. Yksittäisyys, erityisyys ja yleisyys ovat kaiken tietoisuuden välttämättömiä momenteja ja näin määrittävät myös välttämättä tietoisuuden objekteja.<sup>14</sup>

Miksi Hegel sitten kutsuu 'Itsetietoisuudeksi' Hengen fenomenologia; Tietoisuus -jakson toista lukua, jonka aiheena näyttää olevan tietoisuuden käytännöllinen momentti? Tietyissä hyvin spesifissä merkityksessä *sekä* 'tietoisuus sellaisenaan' *että* 'itsetietoisuus' ovat itsetietoisuutta. Nimittäin siinä merkityksessä, että kummassakin tietoisuus tiedoitsee omien määreidensä määrittämää objektimaailmaa, eli objektimaailmaa kyseiselle tietoisuuden tasolle tai momentille itselleen tyypillisellä tavalla jäsentyneenä. Tämä näyttäisi olevan ainakin yksi mahdollinen tulkinta Itsetietoisuus -luvun aloittavalle virkkeelle jonka mukaan "[t]ietoisuuden totuus on itsetietoisuus"<sup>15</sup>

Itsetietoisuus -luvussa käsitellyt tietoisuuden käytännölliset momentit ovat kuitenkin itsetietoisuutta *lisäksi* kahdessa toisiinsa liittyvässä merkityksessä, jotka erottavat ne Tietoisuus sellaisenaan -luvussa tarkastelluista tietoisuuden teoreettisista momenteista. Ensinnäkin, käytännöllinen tietoisuus sisältää rakenteessaan viittauksen tietoisuuden subjettiin. Halutessaan jotakin kohdetta, eli kohteen määrittäessä subjektille haluttavaksi, kyseisellä subjektilla on tunne puutteesta, sekä käsitys kohteesta joka puutteen voi poistaa. Kokiessaan jotakin esimerkiksi haluttavana subjektilla on siis välttämättä samalla kokemus itsestään.<sup>16</sup> Näin ei ole tietoisuuden teoreettisen momentin kohdalla, jossa olio ilmenee esimerkiksi jonkin värisenä.<sup>17</sup> Toiseksi, tietoisuuden käytännöllinen momentti sisältää myös mahdollisuuden tietoisuuden 'näkökulmaisuuuden' tematisoitumiseen tietoisuuden subjektille, samoin kuin mahdollisuuden yksittäisen tietoisuuden relativisoitumiseen ja välittymiseen toisten tietoisuuksien kautta. Lyhyesti sanottuna, vain koska maailmasuhteeni sisältää käytännöllisen ulottuvuuden, voin tulla tietoiseksi siitä että näkökulmani maailmaan on todellakin näkökulma maailmaan ja että maailmaan on siis muitakin näkökulmia. Tämä on välttämätön edellytys myös tietoisuuksien välittymiselle (tai gadamerilaisittain sanoen, 'horisonttien fuusiolle').<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Esimerkiksi Jean Paul Sartren ja Manfred Frankin edustama lukutapa, jonka mukaan 'yleisen itsetietoisuuden' tasolla tietoisuus Hegelin mukaan jättäisi kaiken äärellisyytensä taakseen, on virheellinen ja Hegelin lähtökohdista absurdi. Katso Frank 1991, 462.

<sup>15</sup> § 424. Tämän pykälän tulkinnasta katso Ikäheimo 2000, luku 2.

<sup>16</sup> Tähän yhteyteen liittyy 'itsetunne' (*Selbstgefühl*), jonka subjekti saavuttaa halun, tai ylipäänsä käytännöllisen tietoisuuden, objektin välityksellä. Katso §§ 407-408 ja § 429.

<sup>17</sup> Taas on muistettava että kyse on kuitenkin vain tietoisuuden momenttien, ei eri tyyppisten tietoisuuksien erottelusta. Todellisuudessa ei siis ole mitään konkreettista tietoisuuden tilaa, johon tavalla tai toisella ei liittyisi jonkinlainen kokemus itsestä. Tähän liittyy myös avaruudellisen hahmotuksen teema, joka ensyklopediassa ei kuulu eksplisiittisesti fenomenologiaan, vaan psykologiaan. Katso Ikäheimo 2000, luku 6.

<sup>18</sup> Oleellista on havaita, että itsetietoisuus on Hegelin teoriassa välttämättä suhteen toiseen välittämää. Samoin on tärkeää havaita että itsetietoisuus ei tässä ole jonkinlainen abstrakti tietoisuus tietoisuudesta tai itsestä yhtenä mahdollisena tietoisuuden kohteena. Dieter Henrichin (1970) ja Manfred Frankin (1991) väite jonka mukaan Hegelin itsetietoisuusteoria on huonolla tavalla kehämäinen "reflektioteoria" perustuu nähdäkseni väärinkäsitykseen siitä mitä 'itsetietoisuus' ylipäätään tarkoittaa Hegelin teoriassa. Sama pätee Conrad

## Halu ja tunnustava itsetietoisuus

Tunnustus (*Anerkennung*) on epäilemättä yksittäisistä Hegelin tuotannossa esiintyvistä teemoista se, joka on kaikkein eniten kiihottanut mielikuvitusta ja herättänyt keskustelua. Perinteisesti, tai ainakin hyvin usein, tämä teema on nähty erottamattomana siitä kuvituksesta, jonka Hegel sille antaa vuoden 1807 *Phänomenologie des Geistes* -teoksessa, eli kotoisammin *Hengen fenomenologiassa* – toisin sanoen herran ja rengin taistelusta. Marxilaisessa perinteessä herran ja rengin taistelu assosioitui tunnetusti luokkataisteluun ja Alexandre Kojève sekä lukuisat Kojèvea seuraavat ranskalaiset ajattelijat uskoivat näkevänsä kyseisessä kuvaelmassa koko Hegelin filosofian sisällön päähkinänkuoressa.

On kuitenkin hyviä perusteita sanoa, että herra ja renki taisteluineen ovat vain yksi mahdollinen illustraatio sille mistä tunnustuksessa on kyse.<sup>19</sup> Hegel käyttää samaa kuvitusta myös ensyklopedian subjektiivisen hengen filosofiassa ja siten sitäkin lukiessa on syytä erottaa yhtäältä tunnustus konkreettista subjektiia yleisesti määrittävänä, kultivoivana tekijänä, sekä toisaalta herran ja rengin taistelu ja sitä seuraava tilanne eräänä tapana jolla tämä kultivaatio voi tietyissä historialliskulttuurisissa olosuhteissa toteutua.<sup>20</sup>

Mistä tunnustuksessa sitten on kyse ja kuinka se määrittää tai kultivoi konkreettista subjektiia? Seuratkaamme Hegelin kuvitusta ja pitäkäämme mielessämme että se mitä se kuvittaa, ylittää primitiivisen dominaatiosuhteen. Liikkeelle on lähdeittävä *halusta* (*Begierde*), joka siis on (itse-)tietoisuuden yksittäinen käytännöllinen momentti. Halun tasolla kohde on annettu subjektille halun määrittämänä; se on, kuten Hegel kirjoittaa, “vietin mukainen” (§ 427). Halun “[k]ohde ei voi sinänsä ja itsetietoisuudelle itsettömänä vähääkään vastustaa” halun määrittämisaktiiviteettia. Se, että kohde on myös jotakin muuta kuin, vietin mukaisesti, haluttava tai ei-haluttava, ei pelkän halun näkökulmassa ilmene. Halun singulaarinen näkökulma joutuu kuitenkin koetukselle, kun se kohdistuu tietyn tyyppiseen kohteeseen. Tämä pelkän halun näkökulman haastava kohde on “vapaa objekti” (§ 429), “absoluuttisena minua vastapäätä oleva itsenäinen toinen objekti” (§ 430), objekti joka ei ole “itsetön” – toisin sanoen *toinen subjekti*.

---

Cramerin (1979) esittämistä todistuksista sen puolesta ettei Hegelin teoria ole reflektioteoria. Katso Ikäheimo 2000, Johdanto, Luku 2 ja Päätäntö.

<sup>19</sup> Katso Petry 1978-9:n esipuhe ja Williams 1992, luku 7. Edelleenkin paras esitys tunnustuksen teemasta Hegelin filosofiassa on mielestäni Siep 1979, joka tosin rajoittuu Hegelin Jenan kauteen. Ei ole nähdäkseeni mitään syytä olettaa että Hegel tarkoittaisi ‘tunnustuksella’ (*Anerkennung*) läpi tuotantonsa täsmälleen samaa asiaa. Tunnustus siinä merkityksessä jossa se esiintyy ensyklopediassa, poikkeaa myös melkoisesti tunnustuksesta niissä merkityksissä, joissa siitä nykyisin puhutaan yhteiskuntafilosofiassa. Ikäheimo 2002 on yritys nykyisen, varsin sekavan tunnustus-diskurssin (englanniksi *recognition* tai *acknowledgement*) ‘aristoteeliseksi’ jäsennykseksi.

<sup>20</sup> § 432 Zusatz: “[...] Kuvattua kantaa koskevien mahdollisten väärinkäsitysten torjumiseksi on vielä huomautettava, että kamppailu tunnustuksesta on kuvatussa äärimmilleen kärkeistyneessä muodossaan mahdollinen vain *luonnontilassa*, jossa ihmiset ovat vain *yksittäisiä*. Sitä vastoin se jää vieraaksi kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa, joissa kamppailun tulos on jo läsnä. [...]”

Kun kaksi haluavaa itsetietoisuutta tai subjektia kohtaavat toisensa (joko tyydyttääkseen toisella halunsa tai molempien halutessa samaa, kolmatta, objektia), seuraa taistelu tietoisuuden vapauden tunnustuksesta. Kumpikin yrittää subsumoida toisen halunsa määrittämiinsä ja – lähinnä implisiittisesti – hakee näin tunnustusta näkökulmansa pätevyydelle. Sikäli kuin kamppailu ei päädy jomankumman kuolemaan, seuraa asetelma, jossa kumpikin yksittäinen tietoisuus, kummankin subjektin näkökulma maailmaan, välittyy toisen kautta. Oleellista on sosiaaliseen elämään kuuluva “tarpeiden ja niiden tyydytyksestä huolehtimisen yhteisyys” (§ 434) ja siitä seuraava intersubjektiivisesti välittynyt, tietyn yhteisön tarpeiden välittämä, puhtaan yksittäisyyden ylittävä erityinen tietoisuuden momentti. Sosiaalinen välitys tapahtuu – ensyklopediassa selkeämmin kuin vuoden 1807 *Hengen fenomenologiassa* – niin hallitsevalle kuin hallitullekin. Paitsi että renki tarkastelee maailmaa silmämääränään oman halunsa lisäksi herransa halu, myös herran on katsottava maailmaa osin ‘renkinsä näkökulmasta’ kyetäkseen turvaamaan tämän elämän.

Mikäli edellä esittämäni paralleelisuustulkinta on oikea, siinä missä halua yksittäisen tietoisuuden tason käytännöllisenä momenttina vastaa aistillinen tietoisuus sen teoreettisena momenttina, vastaa tunnustavaa itsetietoisuutta erityisen tietoisuuden tason käytännöllisenä momenttina todeksi ottaminen sen teoreettisena momenttina. Todeksi ottaminen (*Wahrnehmen*) on Hegelin mukaan “yleensä ottaen tavallisen tietoisuutemme ja enemmän tai vähemmän tieteiden näkökanta” (§ 420). Kyse on lukutapani mukaan siitä, että tavallinen tai ‘arkitietoisuutemme’ on oleellisilta osiltaan intersubjektiivisesti välittynyt, jaettu tapa intentoida maailmaa. Toisin sanoen arkisesti intentioidemme objektkorrelaatit ovat meille enemmän tai vähemmän jaettujen määreiden määrittämiä: me jäsenämme maailmaa jaetuilla tavoilla. Kiinnostavaa on lisäksi että tämä pätee Hegelin mukaan myös “enemmän tai vähemmän” tieteistä: niissäkin maailmaa jäsenetään Hegelin mukaan, intersubjektiivisesti jaetusta, partikulaarisesta näkökulmasta. Yksinkertainen esimerkki tästä on olioiden luokittelu sukuihin ja lajeihin, joka Hegelin mukaan on aina jossakin määrin riippuvaista jaetuista intresseistä ja annetusta kulttuurisesta horisontista.<sup>21</sup>

Lyhyt kertaus. Subjektin tietoisuus, eli intentionaalinen suhde olioisiin jotka ovat subjektille objekteja, on aina sekä teoreettisesti että käytännöllisesti määrittynyt.<sup>22</sup> Se on myös aina yksittäisyyden, erityisyyden ja yleisyyden määrittämä. Näin ollen, teoreettisuus ja käytännöllisyys, samoin kuin yksittäisyys, erityisyys ja yleisyys kuuluvat objektimaailman konstituutioon sen momentteina. Intersubjektiivisuus liittyy näihin määrittämiinsä siten, että yksittäisyyden momentti ei edellytä intersubjektiivista välitystä, erityisyyden momentti edellyttää ja yleisyyden momentti ylittää yksittäisen sekä erityisen sosiaalisen määrittämissä. Tunnustus on prosessi, jossa tietoisuus ylittää näkökulmansa yksittäisyyden ja välittyy

<sup>21</sup> Katso luonnonfilosofia §368 ja subjektiivisen hengen filosofia §459.

<sup>22</sup> Tätä voidaan verrata Heideggerin fundamentaaliontologian perusajatukseen käsilläolosta (*Zuhandenheit*)kohteiden olemismääränä. Hegelin näkökulmasta Heidegger on kuitenkin aloittaessaan järjestelmänsä perustamista *Dasein*'sta ja *Zuhandenheit*'sta jo kaulaansa myöten filosofiassa. Hegelille nämä tarkastelut ovat todellakin eräs, vaikkakin olennaisen tärkeä, reaalifilosofinen teema, eivät suinkaan filosofian perustus.

toisen näkökulman kautta. Tietoisuuden täydellinen laadullinen sulautuminen on luonnollisesti (mitä se ylipäänsä tarkoittaisikaan?) mahdotonta – yksittäisyys säilyy yhtenä tietoisuuden välttämättömistä momenteista intersubjektiivisesta välittymisestä huolimatta.

Mitä tai millaisia objektien yksittäisyyden, erityisyyden ja yleisyyden määreet tarkemmin ottaen ovat, on teema jota Hegel ei subjektiivisen hengen filosofiassa juurikaan kehittänyt. Sen hän tekee logiikassaan, jonka relevanttien kohtien läpikäynti ei tässä ole mahdollista. Oleellista on joka tapauksessa havaita, että logiikan (Hegelin väittämästä) universaalisuudesta ei mitenkään seuraa objektimaailmaa tiedoitsevan konkreettisen subjektin äärellisyyden tai situationaalisuuden kumoutuminen.<sup>23</sup>

## Tottumus ja tietoisuus

Mitä oikein tarkoittaa että tietoisuus ‘välittyy’ toisen tietoisuuden kautta? Kirjoitin edellä että tietoisuuden intentionaalinen suuntautuminen objektimaailmaan edellyttää Hegelin mukaan sielun tason artikuloitumista. Kaiken kaikkiaan sielun, eli tuntemuksellisen kehollisuuden, jäsentyminen itseään hallitsevaksi kokonaisuudeksi on Hegelin teoriassa intentionaalisuuden esi-intentionaalinen ehto ja olennaista sielun jäsentymisessä on harjaantumisen (*Übung*) myötä syntyvä tottumus (*Gewohnheit*).<sup>24</sup> Tottumus-termi esiintyy Tunnustava itsetietoisuus -alaluvussa vain kerran ja silloinkin ensyklopedian hengen filosofian alunperin toimittaneen Boumanin koostamassa lisäyksessä. Kyseinen kohta kuuluu seuraavasti: “Tahdon yksittäisyyden järkkäminen, tunne itsekkyyden mitättömyydestä, tottelemisen tottumus, on jokaisen ihmisen kultivaation välttämätön momentti” (§ 435 Zusatz). Kyse on tässä lähinnä herran komennossa elävän ja toimivan rengin tottumisesta orientoitumaan intentionaalisissa suhteissaan herran tahdon määrittämällä tavalla. Taas on muistettava että herra ja renki ovat vain kuvastoa ja tässäkin on siis kyse jostakin yleisemmästä kenen hyvänsä konkreettisen subjektin konstituution elementistä.

Antropologia -jakso sisältääkin kokonaisen luvun jossa aiheena on juuri tottumus. (§§ 409-410). Tässä luvussa Hegel käsittelee kolmea tottumuksen muotoa, jotka ovat, ensinnäkin “[k]araistuminen ulkoisia sensaatioita (kylmyyttä,

<sup>23</sup> Robert Sternin muuten hyödyllisen kirjan *Hegel, Kant and the Structure of the Object* (Stern 1990) mahdollinen harhaanjohtavuus on siinä, että nimestään huolimatta se käsittelee ainoastaan olioiden yleisyyden tason konstituutiota Hegelin filosofiassa yleensä, eikä Fenomenologian teemana olevaa objektien konstituutiota objekteina subjekteille, johon kuuluu siis myös näkökulmaisuuksien yksittäinen ja erityinen määrittäminen. Hegelin realismi olioiden käsitteellisen rakenteen suhteen ei mitenkään poista tarvetta esittää teoria siitä kuinka oliot jäsentyvät tietoisuuden kohteena. Ensyklopedian Fenomenologian perusteella on selvää, että moninaisuus tavoissa joilla oliot ilmenevät tietoisuuksille, kuuluu niiden käsitteelliseen rakenteeseen.

<sup>24</sup> Katso § 409 “[...] das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseins [...]” ‘Intentionaalinen’ ja ‘esi-intentionaalinen’ ovat tässä vain suhteellisia määreitä, sillä tottumuksellistuminen harjaantumisen kautta tapahtuu luonnollisesti jo intentionaalisissa suhteissa.



kuumuutta, raajojen väsymystä jne., miellyttävän makuista jne.) vastaan, samaten kuin luonteen karaistuminen epäonnea vastaan”, toiseksi “[v]älinpitämättömyys [halun, H.I.] tyydytystä kohtaan” ja kolmanneksi “tottumus taitavuutena” (*Gewohnheit als Geschicklichkeit*) (§ 410). Kahdesta ensin mainitusta tottumuksen muodosta voi tässä yhteydessä huomauttaa, että niiden järkevä muoto ei Hegelin mukaan ole “munkkimainen kieltämys ja väkivaltaisuus”, sillä tämä ei ensinnäkään “vapauta niistä”, eli tarpeista ja vieteistä, eikä myöskään ole “sisällöltään järkevää”. Vain kun karaistuminen ja välinpitämättömyys jokaisen satunnaisen halun välittömälle tyydytykselle on muodostunut tottumuksen tasoiseksi ja tietyissä mielessä automaattiseksi, on kehollisuus siinä määrin hallinnassa että kyse on järjestäytyneesti maailmassa orientoitumaan kykenevästä subjektista.

Tottumuksen kolmas muoto on siis taitavuuden tottumus. Siitä Hegel antaa ensin yksinkertaisen esimerkin, joka on ihmiselle tyypillinen pystyasento. Hegel kirjoittaa: “Ihminen seisoo vain sen vuoksi että, ja sikäli kuin, hän tahtoo ja vain niin pitkään kuin hän tahtoo tietoisuudettomasti”. Kyse on harjoituksen kautta tottumukseksi tulleesta toiminnasta. Kukaan ei kykene seisomaan, ellei ole harjoitellut, eikä seisomaan myöskään kykene, mikäli joutuu kiinnittämään huomionsa koko ajan jokaiseen lihakseen ja erikseen tietoisesti tahtomaan joka ikistä liikettä. Tottumuksessa onkin oleellista, että se vapauttaa huomiokyvyn (*Aufmerksamkeit*)<sup>25</sup> resursseja.

Toinen esimerkki on hyvin kiinnostava. Se on “katsominen” (*Sehen*), jossa Hegelin mukaan yhdistyvät “sensaation, tietoisuuden, intuition, ymmärryksen jne. monet määreet *välittömästi* yhdessä yksinkertaisessa aktissa”. Hegel ei eksplisiittisesti kehittele tätä teemaa laajemmin, mutta ilmeiseltä – kaiken muun perusteella – näyttää, että ‘katsominen’ on tottumuksen omainen tapa intentoida objektimaailmaa, eli olla tietoinen objekteista.<sup>26</sup> (‘Katsominen’ tässä yhteydessä ei rajoitu yksinomaan näköaistiin.) Tärkeää on tässä se, että jäsentynyt intentionaalisuus edellyttää harjaannusta ja sellaisenaan on altis vaikutuksille siinä konkreettisesti kokonaisuudessa, josta konkreettisen subjektin elämä luonnollisessa ja sosiaalisessa maailmassa muodostuu.

Sikäli kuin subjektin tietoisuus on toisten tietoisuuksien välittämää, ja normaalitapauksessa se sitä on, se sisältää jaettuina, tottumuksiksi muodostuneita tapoja jäsentää, valita ja priorisoida. Me emme ajattele alati sitä miten objektimaailma meille havainnoissamme ja ajattelussamme totunnaisesti jäsentyy, vaikka me voimmekin sitä ajatella. Ajateltuamme voimme toki yrittää harjaannuttaa tietoisuutemme ainakin joiltain osin toisenlaiseksi. Myös uusien toisten kohtaaminen sisältää aina mahdollisuuden tietoisuuksien välittymiseen, maailman avautumiseen hieman uudessa valossa. Kuka muistaa, missä ja kenen kanssa ollessa mikäkin itse kunkin maailman katsomisen tapa avautui ja miten se muodostui

<sup>25</sup> Katso § 410 § 448, § 430 ja § 435.

<sup>26</sup> Kolmas esimerkki taitavuuden tottumuksista liittyy ajattelemiseen. Ajattelemisenkin Hegelin mukaan mahdollista vain sikäli kuin jokin osa siitä tapahtuu totunnaisesti, automaattisesti. Ajattelun eräs muoto on kuitenkin tietoisuus, eli käsitteiden joilla reflektoida ajattelu (*Nachdenken*) operoi, ‘passiivinen’ toiminta aistimisessa. Tämä ajattelun kaksoismerkitys on muuten eräs John McDowellin keskeisistä teemoista teoksessa *Mind and World* (1996). Hegelin ja McDowellin suhteesta katso Halbig 1999 ja Quante 1999.

totunnaiseksi? Tässä on myös kenties lupaava määritelmä ‘relevantille’ tai ‘merkittävälle toiselle’: toinen on minulle sitä merkittävämpi mitä suuremmassa määrin minun tietoisuuteni on hänen tietoisuutensa välittämää.

## Lopuksi

Vittorio Hösle on omistanut kaksiosaisen *Hegels System* -teoksensa pitkälti sen osoittamiseen, että Hegelin ensyklopedinen järjestelmä ei tee oikeutta intersubjektiviisuudelle, koska Hegel ei kyennyt siinä käsitteellisesti erottamaan subjekti-subjekti-suhteita subjekti-objekti-suhteista (Hösle 1987, s. 379). Pitää kyllä paikkansa, että Hegel ei erota subjektiivisen hengen filosofiassa subjekti-objekti- ja subjekti-subjekti-suhteita toisistaan täysin riippumattomiksi intentionaalisen suhteen tyypeiksi. Tämä ei kuitenkaan tulkintani mukaan kerro Hegelin kyvyttömyydestä, vaan pikemminkin hänen tavastaan ymmärtää konkreettisen subjektin maailmassa olemisen määreet kokonaisuutena, jossa mikään määrittävä tekijä ei ole toisista abstraktisti riippumaton. Hegel pitäisi tapaa nähdä subjekti-subjekti- ja subjekti-objekti-suhteet abstraktisti toisistaan riippumattomina intentionaalisuuden tyypeinä abstraktina erottelevana ymmärryksenä ilman kokonaisuuksia hahmottavaa järkeä, tai, mikä on sama, dialektiikkana ilman dialektiikan positivistista momenttia, eli spekulatiota.

Yhtäältä, toinen subjekti<sup>27</sup> on konkreettisen maailmassa olevana olentona myös eräs mahdollinen tietoisuuden objekti. Toisaalta toinen subjekti määrittää subjektin tietoisuutta ylipäänsä: toisen subjektin näkökulma on monin tavoin sisäänrakennettu siihen tapaan, jolla objektimaailma ylipäänsä avautuu subjektille. Tietyssä mielessä toinen subjekti voidaan Hegelin teoriassa ymmärtää ‘proto-objektiksi’, jonka vaikutuksesta maailma avautuu subjektille yksittäisen haluavan näkökulman määreet kumoavana todellisena, subjektista riippumattomana todellisuutena.<sup>28</sup>

Se, että toinen subjekti on minulle myös objekti, ei näin ollen mitenkään merkitse ‘toisen’ tai ‘toiseuden’ totalisoimista minän näkökulmaan, koska, toisin kuin vaikkapa Levinasin *Totalité et infini* -teoksessa (Levinas 1961), toiseus on Hegelin mukaan aina jo minussa. Sinä ja minä olemme konkreettisia luuta, lihaa, halua, vihaa ja rakkautta olevia olentoja tässä maailmassa. Kumpikin meistä on minä ja toiselle toinen, eikä kumpikaan meistä ole maailman transsendoiva ‘aukko olemisessa’. Nimenomaan maailmassa olevina me konstituoimme toistemme maailmassa olemista. Sanomattakin pitäisi olla selvää, ettei tästä mitenkään

---

<sup>27</sup> Toinen subjekti yksikössä on tässä toki ymmärrettävä vain lyhenteenä toisista subjekteista ylipäänsä, eli niistä konkreettisista ihmisyksilöistä, joiden kanssa kukin yksilö elämänsä elää.

<sup>28</sup> Sitä kuinka *objektius riippumattomuuden* merkityksessä ja *objektiivisuus yleispätevyyden* merkityksessä liittyvät tarkemmin toisiinsa Hegelin teoriassa, tulen käsittelemään lähemmin tulevissa töissäni.

välttämättä implikoidu että me olisimme täysin läpinäkyviä sen enempää itsellemme kuin toisillemme, tai että meidän erilaisuutemme voisi koskaan täysin lakata.<sup>29</sup>

## KIRJALLISUUS

### Hegel

*Werke in zwanzig Bänden.* Suhrkamp 1986.

‘Hengen fenomenologia, Johdanto’. Suomentaneet Heikki Ikäheimo ja Ossi Martikainen. *niin & näin*, 2/97.

### Muut

Cramer, Konrad. 1979. Bewußtsein und Selbstbewußtsein; Vorschläge zur Rekonstruktion der systematischen Bedeutung einer Behauptung Hegels in § 424 der Berliner Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften. Kokoelmasa Dieter Henrich (toim.). Hegels philosophische Psychologie. Hegel-Studien / Beiheft 19. Bouvier Verlag Herbert Grundmann.

Fetscher, Iring. 1970. Hegels Lehre vom Menschen; Kommentar zu den §§ 387 bis 472 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag.

Frank, Manfred. 1991. Subjektivität und Intersubjektivität. Teoksessa Frank: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Stuttgart: Reklam Universal-Bibliothek.

Halbig, Christoph. 1999. Objektives Denken, Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System. Inaugural-Dissertation. Westfälische Wilhelms Universität Münster.

Heidegger, Martin. 1972. Gesamtausgabe, Band 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Henrich, Dieter. 1970. Selbstbewußtsein; Kritische Einleitung in eine Theorie. Teoksessa Bubner, R. (ed.). Hermeneutik und Dialektik, Bd. 1. J.C.B. Mohr.

Hösle, Vittorio. 1987. Hegels System; Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. (Kaksi osaa.) Felix Meiner Verlag.

Ikäheimo, Heikki & Martikainen, Ossi. 1997. ‘Hegelin Phänomenologie des Geistes ja sen johdanto’. *niin & näin* 2/97.

Ikäheimo, Heikki. 1998. Tietoisuuden tieltä hakotielle; Heidegger lukee Hegelin Hengen fenomenologian johdantoa. Kirjassa Petri Kuhmonen, Seppo Sillman (toim). Jaettu jana, ääretön raja. Filosofian julkaisuja 65/1998. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto. [Tässä kokoelmassa artikkeli 1.]

---

<sup>29</sup> Kiitokset Markulle kaikesta tähän astisesta Hegeliin liittyvästä opetuksesta, esimerkistä ja kollegiaalisuudesta. Yhteiset Hegel-projektit odottavat.

- Ikäheimo, Heikki. 2000. *Self-Consciousness and Intersubjectivity; A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit*. Publications in Philosophy 67/2000. Jyväskylä University of Jyväskylä.
- Ikäheimo, Heikki. 2002. On the Concept and Types of Recognition. *Inquiry*, volume 45, no 4. [Tässä kokoelmassa artikkeli 5.]
- Jäschke, Walter. 1997. Absolute Subject and Absolute Subjectivity in Hegel. Kokoelmassa David E. Klemm & Günter Zöllner (toim.). *Figuring the Self; Subject, Absolute and Others in Classical German Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Jäschke, Walter. 2000. Substanz und Subjekt. *Tijdschrift voor Filosofie*, vol 64.
- Levinas, Immanuel. 1961. *Totalité et infini*. La Haye.
- Lindberg, Susanna. 2001. Hegelin ja Heideggerin välienselvittely. *Tiede ja edistys*, 3/2001.
- McDowell, John. 1996. *Mind and World*. With a new introduction. Harvard University Press. (Ensimmäinen painos 1994).
- Petry, Michael John. 1978-9. *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. Dordrecht: D.Reidel Publishing Company. (Petryn kääntämä ja toimittama kolmiosainen, kaksikielinen laitos vuoden 1830 ensyklopedian subjektiivisen hengen filosofiasta.)
- Putnam, Hilary. 1999. *The Threefold Chord*. Columbia University Press.
- Quante, Michael. 1999. Common sense -realismi kohtaa absoluuttisen idealismin. niin & näin 3/99. (Valitettavasti tämän artikkelin lopullinen, korjattu versio ei taittovaiheessa päätynyt lehden sivulle, joten painettu versio sisältää joitakin virheitä ja teknisiä ongelmia. Quanten argumentaatio on kuitenkin painetussakin versiossa täysin seurattavissa.)
- Schalhorn, Christoph. 2000. Hegels enzyklopädischer Begriff von Selbstbewusstsein. *Hegel-Studien Beiheft 43*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Siep, Ludwig. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie; Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.
- Stern, Robert. 1990. *Hegel, Kant and the Structure of the Object*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Wilkes, Kathleen. 1994. *Real People; Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford University Press.
- Williams, Robert. 1989. *Hegel and Heidegger*. Teoksessa William Desmond (toim.). *Hegel and His Critics; Philosophy in the Aftermath of Hegel*. Albany: SUNY Press.
- Williams, Robert R. 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: SUNY Press.
- Wolff, Michael. 1992. *Das Körper-Seele-Problem; Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- de Vries, Willem. 1988. *Hegel's Theory of Mental Activity*. Ithaca and London: Cornell University Press.

## **4 'VANHA HEGEL' JA INTERSUBJEKTIIVISUUS: KUINKA HAHMOTTAAN INTERSUBJEKTIIVI- SUUDEN ASEMA HEGELIN ENSYKLOPEDIAN SUBJEKTIIVISEN HENGEN FILOSOFIASSA**

Eräs Hegelistä usein kerroetuista legendoista on, että oikeastaan oli kaksi Hegeliä: nuori ja vanha. Vaikutusvaltaisen version mukaan nuoren ja vanhan Hegelin erottaa toisistaan se, että siinä missä nuori Hegel luonnosteli Jenan kaudellaan (1800-1807) kiinnostavaa teoriaa ihmisyksilöä, subjektiivisuutta tai persoonaa konstituovista intersubjektivistisistä tunnustussuhteista, Jenan kauden jälkeen esiin astuva vanha Hegel – syystä tai toisesta – unohti, sotki tai peitti nämä nuoren Hegelin intersubjektivistiset oivallukset mahtipontisen, hypermetafyysisteologisen Ensyklopedia-järjestelmänsä rattaisiin. Siinä missä nuori Hegel oli filosofina intersubjektiviisuuden esitaistelija, vanha Hegel oli subjektiviteetin restauroija. Tai vielä muodikkaammin iskusanoin, siinä missä nuori Hegel oli toiseuden filosofi, vanha Hegel oli egon filosofi, nuori Hegel oli dialogisti, vanha Hegel monologisti. Legendaksi tätä käsitystä Hegelin ajattelussa tapahtuneesta perustavanlaatuisesta muutoksesta voi kutsua siksi, että niin yleinen kuin se onkin, ei sen puolesta olla kovin laajalti edes yritetty esittää vakuuttavaa tekstuaalista evidenssiä. Tässä artikkelissa esittelen lukutavan, jonka valossa kuva intersubjektiviisuuden roolista Hegelin lopulliseksi jääneessä – Hegelhan kuoli työnsä äärelle – ensyklopedisessä järjestelmässä muodostuu hyvin toisenlaiseksi.

### **Kertomus kahdesta Hegelistä**

Varmaankin tunnetuin 'kahden Hegelin tulkintaa' ylläpitänyt kirjoittaja on Jürgen Habermas. Useissa kirjoituksissaan Habermas on esittänyt, että Jenan kaudellaan Hegel kehitti kiinnostavaa teoriaa niin subjektiviteetin kuin objektiviteetinkin intersubjektiviudesta konstituoitumisesta ja oli näin edeltäjä Habermasin itsensä propagoimassa käänteessä monologistisesta 'subjektifilosofiasta' 'intersubjektiviisuuden' filosofiaan. Habermasin mukaan Hegelin keskeisiä ansioita Jenan kaudella oli hänen johdonmukainen pyrkimyksensä kantilaisen tietävän subjektin

“detranssendentalisoimiseen”: “Hegel oli ensimmäinen, joka asetti transsendentaalisen subjektin takaisin kontekstiin, situationalisoi järjen sosiaaliseen maailmaan ja historialliseen aikaan” (Habermas 1999, s. 131.). Siinä missä Kantin transsendentaalinen subjekti on empiirisistä ehdoista riippumaton, empiirisen maailman ulkopuolinen empiirisen maailman (ja siis ilmeisesti myös empiirisen subjektin) rakenteen lähde, Hegelin subjekti on kaikkineen, Heideggerin termein ilmaistuna, *in der Welt*. Ja siinä missä Kantin käsitteistössä tietävän subjektin yksilöllisyyttä on vaikeaa käsitteellistää konsistentisti, Habermasin mukaan Hegel sen sijaan antoi Jenassa subjektin yksilöllisyydelle radikaalimman merkityksen kuin kukaan häntä ennen (mt., s. 137).

Kun Hegel siis – toisin kuin Kant – käsitti johdonmukaisesti subjektin maailmassa olevaksi yksilöksi, hän saattoi myös johdonmukaisesti käsitteellistää subjektiviteetin määrittyvän tai konstituoituvan maailmallisissa suhteissa ja etenkin suhteissa toisiin subjektin maailmassa kohtaamiin subjekteihin, siis intersubjektiiivisesti. Kieli, työ ja tunnustussuhteet ovat Habermasin mukaan Jenan kauden Hegelin mallissa välitysprosesseja, joissa subjektit vastavuoroisesti konstituoituvat. Subjekti tietävänä on olemassa vain tietävässä suhteessa maailmaan, avoimena maailman ilmenemiselle, eli objektina olemiselle, ja subjektiviteetin konstituution erityisyydet ovat samalla objektiviteetin konstituution erityisyyksiä: eri tavoin määrittyneille tai konstituoituneille subjekteille maailma näyttäytyy eri tavoin määrittyneenä. Tietävän subjektin intersubjektiiivinen konstituoituminen merkitsee siten myös objektiviteetin, sen miten maailma on subjektille tai subjekteille, intersubjektiiivista tai ‘sosiaalista’ konstituoitumista. Tämä on tietenkin teema joka yhdistää Hegeliä esimerkiksi pragmatisteihin (ks. Ikäheimo 2002a), huomattavaan osaan 1900-luvun fenomenologista perinnettä,<sup>1</sup> tai erilaisiin uudempiin sosiaalisiin konstruktivismeihin.

Habermas kutsuu Hegelin suorittamaa subjektiviteetin detranssendentalisaatiota, sen maailmallistamista, myös “anti-mentalismiksi”: Hegel hylkää modernin maailmattoman mielen (*mind*) käsitteen ja määrittää kognitiiviset aktiviteetit maailmasuhteiksi. Hegelin mallissa ei ole mitään ‘mieltä’ ilman maailmaa ja suhdetta maailmaan.

Mutta tarinan mukaan Hegel siis vanheni, muuttui vanhaksi Hegeliksi, jonka ensyklopedisessa systeemissä subjektin maailmallisuudella ja sen intersubjektiiivisella konstituutiolla ei ole sijaa. Hegel regressoitui takaisin ‘mentalismiin’. Habermas kirjoittaa:

[Hegelin] lopullisessa systeemissä kielen, työn ja vastavuoroisen tunnustuksen välittävät tekijät, jotka aiemmin viestivät anti-mentalistisesta käänteestä, katoavat joko kokonaan tai ainakin niiden rooli on vähäinen. *Kieli* alistetaan ekspressiiviselle mallille kehosta psykologisten impulssien manifestaationa. [...] *Työ* [...] katoaa kokonaan [Ensyklopedian] ‘hengen fenomenologiasta’ joka on redusoitu ‘subjektiiivista henkeä’ käsittelevän jakson alaluvuksi (Ensyklopedia, §§ 413-39). On totta, että tunnustuksen taistelu esiintyy Ensyklopediassa asianmukaisessa paikassaan. Mutta vastavuoroisen tunnustuksen intersubjektiiivinen rakenne ei ole enää relevantti itsen ja itsereflektion mentalistisessä teoriassa, ottaen huomioon että [Ensyklopedian] logiikassa Hegel kehii auki käsitteen minän tai ‘puhtaan itsetietoisuuden’ mallin mukaisesti. Intersubjektiiiviteetti syrjäytetään subjektiviteetista, eikä siitä jää

<sup>1</sup> Intersubjektiiivisuudesta fenomenologisessa perinteessä katso Zahavi 2001.

jälkeäkään absoluuttisen idea esitykseen. [Habermas 1999, s. 149. Lisäykset hakasulkeissa H.I.]

Siinä missä Jenan kaudella Hegel siis käsitti subjektin maailmassa olevaksi, maailmallisten suhteidensa ja siis myös intersubjektiivisuuden määrittämäksi äärelliseksi yksilöksi, Ensyklopediassa äärellisen subjektin syrjäyttää Habermasin mukaan minäksi tai 'puhtaaksi itsetietoisuudeksi' käsitetty Käsite isolla K:lla. Toisaalla samassa artikkelissa Habermas kirjoittaa, että Ensyklopediassa tietävä subjekti saa "absoluuttisen hengen" hahmon (mt., s. 130.). Habermas ei tietenkään ole Hegel-tutkija, eikä hän missään ole varsinaisesti yrittänyt esittää kovin perusteellisia argumentteja tämän Ensyklopediaa koskevan tulkintansa puolesta.<sup>2</sup> Mitä mieltä Hegel-ammattilaiset sitten ovat?

Intersubjektiivisuus Hegelin Ensyklopediassa on kaiken kaikkiaan lähestulkoon tutkimaton teema. Tämä on seurausta siitä, että Ensyklopedian hengen filosofia on eräältä oleelliselta osaltaan jotakuinkin laiminlyöty tulkitsijoiden keskuudessa aivan viime vuosiin asti. Toki *Oikeusfilosofialla* (Hegel 1994), joka on laajennettu laitos Ensyklopedian objektiivisen hengen filosofiasta, on sen ilmestymisestä lähtien ollut viljalti lukijoita. Sen sijaan subjektiviteetin ja intersubjektiivisuuden mahdollisen suhteen kannalta mielestäni keskeistä *subjektiivisen hengen filosofiaa* (Werke in 20 Bänden, nide 10, §§ 387-482) hädin tuskin tunnetaan nimeltä Hegel-spesialistien pienen piirin ulkopuolella. Eivätkä Hegel-spesialistitkaan siis ole, syystä tai toisesta, paneutuneet lähestulkoonkaan samalla tarmolla Hegelin ensyklopedisen subjektiivisen hengen teorian tulkintaan, kuin *Oikeusfilosofian* tai vaikkapa vuoden 1807 *Hengen fenomenologian* (Werke in 20 Bänden, nide 3)<sup>3</sup> tulkintaan. Tilanne näyttää tosin olevan parhailaan muuttumassa. Aivan äsket-

<sup>2</sup> Habermasin Hegelin kehitystä koskeissa käsityksissä tapahtuneita mahdollisia muutoksia voi yrittää hahmottaa esimerkiksi lukemalla *Erkenntnis und Interesse*-teoksen (Habermas 1968) ensimmäinen, Hegelin *Hengen fenomenologian* johdantoa käsittelevä luku, sekä *Der Philosophische Diskurs der Moderne*-teoksen (Habermas 1987) luvut I ja XI. Ainakin Habermasin käsitys Hegelin vanhenemisen täsmällisestä ajankohdasta on muuttunut: siinä missä Habermasin arvio Hegelin Jenan kauden päättävästä *Hengen fenomenologiasta* oli vuonna 1968 varsin kielteinen, lukee Habermas sen sijaan vuonna 1999 *Hengen fenomenologian* vielä nuoren intersubjektivistisen Hegelin teokseksi. Muutos ajoituksessa näyttää seuraavan angloamerikkalaista tulkintalinjaa, jossa viimeisimmän kymmenen vuoden aikana nimenomaan *Hengen fenomenologian* lukeminen sosiaalisen epistemologian näkökulmasta on ollut hyvin näkyvä trendi. Habermas viittaa vuoden 1999 artikkelissaan Terry Pinkardin teokseen *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Pinkard 1994). Axel Honnethin käsitys intersubjektiivisuuden kohtalosta Hegelin ajattelun kehityksessä oli vielä *Kampf um Anerkennung*-teoksessa 'kaksi Hegeliä'-mallin mukainen (ks. Honneth 1995, erit. ss. 58-63), mutta on sittemmin ollut muuttumaan päin (ks. Honneth 2001) Ellen ole aivan väärässä, suomalaisista Hegel-komentoijista Tuija Pulkkinen jakaa Habermasin ja Honnethin kanssa samankaltaisen näkemyksen Hegelin Ensyklopediasta. *Postmoderni politiikan filosofia*-teoksessaan Pulkkinen luonnehtii Hegelin ensyklopedista teoriaa muun muassa seuraavasti: "Hegeliläinen ontologia on ennen kaikkea tietoisuuden ontologiaa. Kantin itsereflektiivisesti inhimillisen tietoisuuden muotoja tutkiva tieto-oppi on Hegelin filosofian lähtökohta. Hegel hylkää Kantin ajatuksen *Ding an sichista* - tietoisuuden kohteena olevasta oliosta sinänsä - ja loppujen lopuksi hylkää myös tiedon subjektin ja objektin eron. Hän kuvaa maailmankaikkeuden yhdeksi mieleksi, joka on etsimässä tietoa itsestään." (Pulkkinen 1998, 139) Käsitys Hegelin Ensyklopediasta jonkinlaisen 'supertietoisuuden' tai 'supermielen' teoriana on niin yleisesti jaettu, ettei Pulkkinenkaan esitä kirjassaan sen puolesta varsinaisesti argumentteja. Olen aiemmin kritisoinut käsitystä Hegelin ontologiasta tietoisuuden (*Bewußtsein*) teoriana kahdessa artikkelissa (Ikäheimo 2002a ja 2002b).

<sup>3</sup> Katso myös teoksen johdannon suomennos (Hegel 1997).

täin on ilmestynyt kolme varsin hyödyllistä Ensyklopedian subjektiivisen hengen filosofiaa käsittelevää monografiaa, mutta edelleenkin ainoa laajempi tutkimus intersubjektiivisuuden tematiikasta subjektiivisen hengen filosofiassa on Vittorio Höslen *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (Hösle 1987).<sup>4</sup>

## Vittorio Höslen tulkinta

*Hegel System* -teoksensa kahdessa niteessä Hösle käy läpi koko Ensyklopedian järjestelmän intersubjektiivisuuden tematiikan näkökulmasta. Noin 73 sivua teoksesta käsittelee subjektiivisen hengen filosofiaa. Oman tulkintani kannalta tärkeää on se, kuinka subjektiivisen hengen filosofian rakenne hahmotetaan ja tämä kysymys on myös keskeinen Höslen tulkinnassa. Hösle käsittelee kysymystä ensisijaisesti kysymyksenä logiikan ja reaalifilosofian “vastaavuudesta”. Hänen mukaansa näiden välillä on oletettava vallitsevan “läpikotainen lineaarinen vastaavuus”.<sup>5</sup>

Mitä tämä tarkoittaa? Ennen kuin Hösle päätyy johtopäätökseensä, hän harkitsee lyhyesti toista vaihtoehtoa, nimittäin “syklistä vastaavuutta”, jonka mukaan jokin logiikan sekvenssi toistuu uudelleen ja uudelleen reaalifilosofian mittaana. Hösle harkitsee tässä suhteessa ainoastaan logiikan tieteen kolmen pääjakson – olemisen, olemuksen ja käsitteen – muodostamaa sekvenssiä, viitaten erääseen Hegelin luentokäsikirjoitukseen. Siinä Hegel kirjoittaa:

Samaten *luonnonidea* on olemisena sinänsä mekaaninen luonto, 2) olemuksena tai reflektion sfäärinä *epäorgaaninen* ja 3) käsitteenä *orgaaninen* luonto. Henki on olemisena *sielu*, 2) olemuksena tai reflektion tasona *tietoisuus*, 3) käsitteenä *henki sellaisenaan*.<sup>6</sup>

Hösle korostaa, että Hegel selostaa tässä vain luonnonfilosofian sekä subjektiivisen hengen filosofian suhdetta logiikan tieteen kolmeen pääjaksoon, mutta jättää kokonaan kertomatta, mikä on objektiivisen ja absoluuttisen hengen suhde logiikkaan. Hösle lukee tämän merkinä Hegelin kyvyttömyydestä esittää logiikassaan kategoriaalinen rakenne, joille objektiivinen ja absoluuttinen henki – hengen filosofian osat joissa Hegel Höslen mukaan varsinaisesti käsittelee intersubjektiivisiä rakenteita – perustuvat. Tästä huolimatta Hösle pitää ilmeisenä, että

<sup>4</sup> Mainitsemani kolme monografiaa ovat Schalthorn 2000, Stederoth 2001 ja Halbig 2001. Katso myös Fetscher 1970. Näistä Halbigin kirja on intersubjektiivisuuden tematiikan kannalta valaisevin, vaikka siinäkin teemaa ei kovin laajasti käsitellä. Schalthornin kirja edustaa toista ääripäätä sikäli, että Schalthornin tulkinnassa Hegelin subjektin maailmallisuus katoaa lähestulkoon kokonaan näkyvistä. Edelleenkin ainoa perusteellisempi englanninkielinen subjektiivisen hengen filosofiaa käsittelevä monografia on de Vries 1988. Hyödyllisiä artikkelikokoelmia ovat Eley 1990 ja Hesse & Tuschling 1991. Eräitä oman tulkintani päälinjoja olen hahmotellut alustavasti monografiassani Ikäheimo 2000.

<sup>5</sup> “[...] *durchgehende lineare Entsprechung*.” (Hösle 1987, s. 112, korostus Höslen.)

<sup>6</sup> “Ebenso ist ferner für sich die *Naturidee* als Seyn die mechanische Natur, 2) als Wesen oder die Sphäre der Reflexion die *unorganische* und 3) als Begriff die *organische* Natur. Der *Geist* ist als Seyn die *Seele*, 2) als Wesen oder Stufe der Reflexion *Bewußtseyn* 3) als Begriff der *Geist* als solcher.” (Mt, s. 102; UD, s. 21.)



objektiivisen hengen tasolla abstrakti oikeus, moraalisuus ja siveellisyys, samoin kuin siveellisyydessä perhe, kansalaisyhteiskunta ja valtio, sekä absoluuttisen hengen tasolla taide, uskonto ja filosofia, toistavat liikkeen olemisesta olemuksen kautta käsitteeseen. (Hösle 1987, s. 102-3.)

Ottaen huomioon Hegelin eksplisiittisyyden, sekä Höslen itsensä tekemät huomiot olemisen, olemuksen ja käsitteen toistuvasta, syklisestä, suhteesta reaalifilosofian etenemiseen, täytyy pitää merkillisenä, että Hösle päätyy varsin ehdottomasti ja suoraviivaisesti torjumaan ajatuksen syklisestä vastaavuudesta. Hösle esittää, melkein ohimennen, kaksi lyhyttä perustelua sille, miksei syklinen vastaavuus *voisi olla* totuus logiikan ja reaalifilosofian suhteesta. Ensinnäkin, se merkitsisi, että Hegel syylistyisi samanlaiseen ilmiöiden moninaisuuden mekaaniseen pakottamiseen aina samoihin abstrakteihin käsitteellisiin skeemoihin, josta Hegel näyttää *Hengen fenomenologian* esipuheessa kritisoivan Schellingiä (mt., s. 103-4; ks. 3/47-8). Toiseksi, koska logiikan tiede päättyy käsitteen logiikkaan, tarkkaan ottaen absoluuttiseen ideaan, niin näin täytyy myös reaalifilosofian tehdä. Jos reaalifilosofian tasolla päädyttäisiin logiikan loppuun jo esimerkiksi luonnonfilosofiassa, "miksei reaalifilosofia sitten päättyisi jo tähän?", kysyy Hösle retorisesti, "[t]ai miksei vaikkapa psykologiaan?" (Hösle 1987, s. 104.)

Höslen mukaan reaalifilosofian täytyisi kulkea halki logiikan sfäärin kerran, alkaa sieltä mistä logiikka alkaa ja päättyä sinne missä logiikka päättyy. Toisin sanoen, logiikan ja reaalifilosofian suhteen on oltava "läpikotainen lineaarinen vastaavuus". Tätä johtopäätöstään Hösle ei katso aiheelliseksi muuttaa siitä huolimatta, että hän on hyvin tietoinen suoraan sitä vastaan puhuvasta tekstuaalisesta evidenssistä.<sup>7</sup> Höslen tulkinnassa on kaiken kaikkiaan voimakas korrektiivinen tendenssi. Kaikki mikä Hegelin tekstissä puhuu Höslen tulkintalinjaa vastaan, näyttää Höslen tulkinnassa vain Hegelin kyvyttömyytenä edetä siten, kuin hänen Höslen mielestä olisi *pitänyt* edetä.

Subjektiivisen hengen filosofiaa lukiessaan Hösle samoin, suorastaan dogmaattisesti pitää kiinni puhtaasti lineaarisesta lukutavasta. Lukemattomissa kohdin hän panee merkille seikkoja jotka subjektiivisen hengen arkkitehtoniikassa vaikuttavat merkillisiltä lineaarisen lukutavan näkökulmasta. Mainittakoon näistä muutama. Höslen mukaan on "arvoituksellista" miksi yhtäältä halua (B.b.~) ja toisaalta viettiä (C.b.~) käsittelevät jaksot sijaitsevat niin kaukana toisistaan (Hösle 1987, s. 347; katso Taulukko 1.) Samoin Hösle pitää outona, ettei Hegel käsittele käytännöllistä tunnetta (C.b.~) jo Antropologiassa, heti sensaation (A.a.fl.) jälkeen (mt., s.348.). Merkillistä on Höslen mukaan myös se, että Hegel puhuu ymmärryksestä ja järjestä sekä Fenomenologiassa (B.a.fl. ja B.c.), että Psykologiassa (C.a.fl.). Hänen mukaansa on myös vaikea nähdä, mikä oikein on aistillisen tietoisuuden (B.a.~) ja intuition (C.a.~) ero ja miksi Hegel siis käsittelee niitä jaksoissa, jotka sijaitsevat niin kaukana toisistaan (mt., s. 349).

<sup>7</sup>

Katso myös esimerkiksi Höslen viite 103 (s. 102). Viimekädessä Hegel esittää, että jopa koko Ensyklopedian kolmiosainen kokonaisuus voidaan ymmärtää logiikan olemisen-olemus-käsite-triadin mukaisesti. Hegel kirjoittaa edellä lainatussa luentokäsikirjoituksessa seuraavasti : "Mainitulla kolmella loogisella vaiheella [...] on konkreettinen olemassaolonsa 1) yleisenä *loogisena ideana* itsenään, 2) *luontona*, jossa se on olemuksena ja 3) *henkenä*, vapaana ideana, itselleen eksistoivana käsitteenä." (UD, s. 21) Myös Hösle on tietoinen tästä kohdasta (ks. Hösle 1987, s 110).

Hösle esittää myös kysymyksen, joka kautta aikojen on askarruttanut *Hengen fenomenologia* -teoksen lukijoita. Kuten *Hengen fenomenologia* -teoksessa, niin myös Ensyklopedian subjektiivisen hengen filosofian Hengen fenomenologia -jaksossa ymmärrystä (B.a.fl.) seuraa halu (B.b.~). Ymmärrys-jaksossa Hegel puhuu tietoisuuden tasosta, jolla luonnonlait tematisoituvat ja jolla tietoisuudelle annetun sisällön ja ajattelun muotojen ero jossakin mielessä kumoutuu. Tekstin tasolla tästä siirrytään itsetietoisuuteen, jonka ensimmäinen aste on halu. Hösle esittää retorisen kysymyksen, “eivätkö historian varrella lukemattomat yksilöt, jotka eivät ole koskaan kuulleet luonnonlaeista, ole kuitenkin olleet itsetietoisia?” Hän torjuu kysymyksen kuitenkin huomauttamalla, ettei “käsitteellisen kehityksen suinkaan tarvitse vastata reaalista kehitysprosessia” (mt., s. 368). Hämmäntävää kyllä, Hösle näyttää kuitenkin unohtavan tämän näkökohdan saman tien, koskapa hän vain kolme sivua myöhemmin kysyy itse, nyt ilman retorista tarkoitusta, miten jokin niin alkeellisen tason ilmiö, kuin “ei-reflektiivinen halu” voi tulla puheeksi ymmärryksen jälkeen, eikä pikemminkin heti subjektiivisen hengen filosofian alussa (mt., s. 371.). Vastaavasti Hösle pitää käsittämättömänä, kuinka Psykologiassa käytännöllinen tunne (C.b.~) voi tulla puheeksi ajattelun (C.a.fl.) jälkeen (mt., s. 395).

On tarpeetonta tässä yhteydessä luetteloida pidemmälti Höslen hämmennyksen aiheita subjektiivisen hengen arkkitehtoniikan parissa. Kaiken kaikkiaan hän tulee esittäneeksi suuren joukon näkökohtia, jotka näyttävät hyvin selvästi viittaavan pikemminkin jonkinlaiseen sykliseen tai *paralleeliseen* kuin “puhtaasti lineaariseen” järjestysperiaatteeseen subjektiivisen hengen filosofiassa.<sup>8</sup> Kun Hösle ei vedä näistä minkäänlaisia johtopäätöksiä, jotka voisivat kyseenalaistaa puhtaasti lineaarisen lukutavan, täytyy hänen näkemystään subjektiivisen hengen arkkitehtoniikasta pitää itseaiheutetusti pinnallisena ja sekavana.

Mikä sitten on Höslen mukaan intersubjektiivisuuden asema subjektiivisen hengen filosofiassa? Lähestulkoon olematon. Höslen mukaan Hegel ei Ensyklopediassa näe intersubjektiivisuudelle mitään oleellista roolia *ajattelussa* (mt., s. 266.), hänen *järjen* käsitteellään “ei ole mitään tekemistä intersubjektiivisuuden kanssa” (mt., s. 386.) ja *kielikäsityksestä* “puuttuu täysin intersubjektiivisuuden momentti” (mt., s. 404). Toki intersubjektiivisuus tematisoituu Tunnustava itsetietoisuus -, sekä Yleinen itsetietoisuus -jaksoissa (B.b.~ ja B.b.fl.), mutta kyseessä on Höslen mukaan vain “välivaihe” (mt., s. 380.) matkalla järkeen jolla ei siis ole mitään tekemistä intersubjektiivisuuden kanssa. Tämä ilmentää Höslen mukaan Hegelin kyvyttömyyttä “erottaa kategoriaalisesti subjekti-subjekti-suhteet subjekti-objekti-suhteista” (mt., s. 379). Höslen väitteen taustalla on hänen näkemyksensä, jonka mukaan subjektiivista henkeä “vastaa” logiikassa käsitteen logiikka, jossa Hegel ei Höslen mukaan tematisoi subjekti-subjekti-suhteita.<sup>9</sup> Kun Hegel ei näytä

<sup>8</sup> Ks. mt., s. 387, jossa Hösle puntaroi ajatusta, eikä fenomenologiassa ymmärryksestä voitaisi siirtyä suoraan järkeen, mutta torjuu ajatuksen yhdessä lyhyessä lauseessa ilman ainuttakaan argumenttia: “*Diese Reihenvolge ist rein Linear.*” (Korostus Höslen.)

<sup>9</sup> “Jos jokin on selvää, niin se, ettei Hegel tematisoi logiikassa lainkaan subjekti-subjekti-suhteita” (Hösle 1987, s. 271, korostus Höslen). Höslen postuloimassa arkkitehtoniikassa objektiivisen ja absoluuttisen hengen filosofioille, joissa intersubjektiivisuudella siis Höslenkin mukaan on tärkeä rooli, ei jää “vastaavaa” osaa logiikassa. Tämä innostaa Höslen ehdottamaan “intersubjektiivisuuden logiikan” lisäämistä Hegelin logiikkaan (ks. esim. mt. 123-125). Nähdäkseni Höslen väite, että Hegelin käsitteen logiikassa, sellaisena kuin se on, olisi kyse

puhuvan subjekti-subjekti-suhteista logiikan siinä osassa, jossa hänen siitä Höslen mukaan pitäisi puhua, päättelee Hösle, ettei Hegelillä ole loogista välineistöä subjekti-subjekti-suhteiden, eli intersubjektivisuuden käsitteellistämiseen.

#### TAULUKKO 1

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) -kokonaisuuden subjektiivinen henki -jakson sisällysluettelo

#### SUBJEKTIIVINEN HENKI (DER SUBJEKTIVE GEIST) (§§ 387-482)

##### A. Antropologia: Sielu (Anthropologie: Die Seele) § 388

- a. Luonnollinen sielu (Natürliche Seele) § 391
  - ~. Luonnolliset kvaliteetit (Natürliche Qualitäten) § 392
  - ~. Luonnolliset muutokset (Natürliche Veränderungen) § 396
  - fl. Sensaatio (Empfindung) § 399
- b. Tunteva sielu (Die fühlende Seele) § 403
  - ~. Tunteva sielu välittömydessään (Die fühlende Seele in ihrer Unmittelb.) § 405
  - ~. Itsetunne (Selbstgefühl) § 407
  - fl. Tottumus (Die Gewohnheit) § 409
- c. Aktuaalinen sielu (Die wirkliche Seele) § 411

##### B. Hengen fenomenologia: Tietoisuus (Die Phänomenologie des Geistes: Das Bewußtsein) § 413

- a. Tietoisuus sellaisenaan (Das Bewußtsein als solches) § 418
  - ~. Aistillinen tietoisuus (Das sinnliche Bewußtsein) § 418
  - ~. Todeksi ottaminen (Das Wahrnehmen) § 420
  - fl. Ymmärrys (Der Verstand) § 422
- b. Itsetietoisuus (Das Selbstbewußtsein) § 424
  - ~. Halu (Die Begierde) § 426
  - ~. Tunnustava itsetietoisuus (Das anerkennende Selbstbewußtsein) § 430
  - fl. Yleinen itsetietoisuus (Das allgemeine Selbstbewußtsein) § 436
- c. Järki (Die Vernunft) § 438

##### C. Psykologia: Henki (Psychologie: Der Geist) § 440

- a. Teoreettinen henki (Der theoretische Geist) § 445
  - ~. Intuitio (Anschauung) § 446
  - ~. Mieltäminen (Die Vorstellung) § 451
    - 1. Sisäistäminen (Die Erinnerung) § 452
    - 2. Kuvittelukyky (Die Einbildungskraft) § 455
    - 3. Muisti (Das Gedächtnis) § 461
  - fl. Ajattelu (Das Denken) § 465
- b. Käytännöllinen henki (Der praktische Geist) § 469
  - ~. Käytännöllinen tunne (Das praktische Gefühl) § 471
  - ~. Vietit ja ehdonvalta (Die Triebe und Die Willkür) § 473
  - fl. Onnellisuus (Die Glückseligkeit) § 479
- c. Vapaa henki (Der freie Geist) § 481

---

erityisesti subjekti-objekti-suhteiden, mutta ei subjekti-subjekti-suhteiden rakenteesta, on kovin kummallinen. Hegelille esimerkiksi käsite, arvostelma ja päätelmä ovat yleisiä ontologisia – yhtä hyvin olemisen kuin ajattelunkin – rakenteita, eikä niistä keskusteleminen vielä sinänsä implikoi minkäänlaista kannan ottoa subjekti-objekti- tai subjekti-subjekti-suhteisiin. Nämä suhteet, intentionaalisuus ylipäätään, ovat reaalifilosofinen, eivätkä suinkaan looginen teema. Ks. myös mt. ss. 269-70, missä Hösle keskustelee Michael Theunissenin intersubjektivistisesta Hegelin logiikan tulkinnasta, sekä Hans Friedrich Fuldan ja Ralf Peter Horstmannin siihen kohdistamasta kritiikistä.

## Niinkö?

Nähdäkseni Höslen lukutapa on niin monin tavoin hänen ennalta lukkoon lyömiensä vakaumusten vanki, ettei sitä on vaikea ylipäättään pitää vakavana yrityksenä ottaa selvää intersubjektivisuuden roolista subjektiivisen hengen filosofiassa. Koko Höslen postulaatti, jonka mukaan logiikan ja reaalifilosofian välillä *pitäisi* vallita ”lineaarinen vastaavuus”, on niin ilmeisessä ristiriidassa Hegelin eksplisiittisten lausuntojen kanssa, että tämän ajatuksen kriitikko voi mainiosti viitata Höslen itsensä teoksessaan esittämään laajaan sen vastaiseen todistusaineistoon. Voi sanoa, että Hösle vain asettaa Hegelin järjestelmälle ulkoisen mittapuun ja osoittaa, ettei se vastaa sitä. Hän ei tule vakavasti harkinneeksi sitä mahdollisuutta, että kenties vika on Höslen omassa mittapuussa.

Jos Höslen asettamus logiikan ja reaalifilosofian läpikotaisin lineaarisesta vastaavuudesta näyttää lähinnä Höslen omalta keksinnöltä, niin yhtä lailla mielivaltaiselta vaikuttaa lineaarisen vastaavuuden asettamuksen motivoima yritys etsiä intersubjektivisuuden loogisia rakenteita jostakin yhdestä kohtaa logiikan tiedettä, samoin kuin siitä seuraava johtopäätös, että kun tuosta kohdasta ei intersubjektivisuutta tunnu löytyvän, niin Hegelillä ei siis ole käsitteellisiä välineitä intersubjektivisuuden käsitteellistämiseen.

Mikäli reaalifilosofioiden yleensä, tai subjektiivisen hengen filosofian erityisesti, suhdetta logikkaan halutaan jäljittää, niin Hegelin täysin eksplisiittiset lausunnot asiasta on kaiketi syytä ottaa vakavasti. Kuten Dirk Stederöth toteaa, esimerkiksi Tunteva sielu -jakso (A.b.) voidaan käsittää koko järjestelmän kontekstissa käsitteen logiikan määrittämäksi, subjektiivisen hengen kontekstissa olemisen logiikan määrittämäksi ja antropologian sisällä olemuksen logiikan määrittämäksi (Stederöth 2001, s. 57). Ainakaan hengen filosofiassa ei tule vastaan yhtään reaali-ilmiötä tai sellaisen reaalista momenttia, jonka looginen rakenne olisi rekonstruoitavissa jostakin *yhdestä* logiikan jaksosta.

Logiikan merkitystä reaalifilosofian organisaatiossa ei missään tapauksessa voi vähätellä, mutta itse pidän kuitenkin kiireellisyysjärjestyksessä paljon akuutimpana tehtävänä subjektiivisen hengen filosofian *immanenttia* tulkintaa. Nähdäkseni on melko ilmeistä, ettei reaalifilosofian järjestysperiaate ylipäättään palaudu millään yksinkertaisella tavalla logiikan tieteeseen, ja että siitä voi päästä selville vain lukemalla reaalifilosofiaa itseään perusteellisesti. Varsin ilmeisesti on myös mahdotonta ymmärtää sellaisia reaalifilosofisia käsitteitä, kuten vaikkapa tunne, tottumus, halu tai onnellisuus yksinomaan logiikan tieteestä päin. Reaalifilosofisilla käsitteillä on loogisia käsitteitä suurempi suhde empiiriseen kokemukseen ja – siltä näyttäisi – empiirinen kokemus on jollakin tavalla mukana myös reaalifilosofian organisaatioperiaatteissa.<sup>10</sup> Mikäli ylipäättään halutaan vakavasti selvittää intersubjektivisuuden rooli subjektiivisen hengen rakenteessa, täytyy subjektiivisen hengen filosofiaa lukea ilman ennalta lukkoon lyötyjä premissejä, enemmän tekstin omilla ehdoilla, huomattavasti immanenttimmin, kuin Hösle tekee.

---

<sup>10</sup> Katso Stederöthin perusteellinen keskustelu aiheesta (Stederöth 2001, luku 2).

## Hegelin Ensyklopedia tekstinä

Ennen oman subjektiivisen hengen filosofiaa koskevaa tulkintaani esittelemistä, on syytä sanoa muutama sana Hegelin Ensyklopediana tunnetusta tekstikorpuksista. Puhun nyt Ensyklopedian viimeiseksi jääneestä, vuoden 1830 laitoksesta. Koko Ensyklopedian teksti jakautuu §-merkillä merkittyihin jaksoihin, jotka kukin sisältävät jonkin määrän varsinaista päätekstiä, suurin osa tämän lisäksi, useimmissa editioissa sisennettyä, päätekstiä täydentävää *Anmerkung*-tekstiä. Tämän lisäksi Hegelin kuoleman jälkeen ilmestyneeseen ensimmäiseen editioon lisättiin toimittajien toimesta Hegelin erinäisistä käsikirjoituksista sekä opiskelijoiden luentomuistiinpanoista koostettuja 'lisäyksiä' (*Zusatz*), jotka on sisällytetty myös esimerkiksi nykyisin laajasti käytettyyn *Suhrkamp* -kustantamon taskukirjalaitokseen (*Werke in 20 Bänden*). Lisäysten alkuperäinen tarkoitus oli antaa lukijoille täydentävää materiaalia Ensyklopedian tekstin teemoista, sillä Ensyklopedia oli alunperinkin tarkoitettu lähinnä luentojen yhteydessä käytettäväksi käsikirjaksi, jonka sisältöä Hegel selvitti ja täydensi luennoillaan.

Toimittajina toimineet Hegelin oppilaat eivät valitettavasti noudattaneet lähestulkoonkaan nykyisiä standardeja vastaavaa toimituksellista käytäntöä ja niinpä esimerkiksi subjektiivisen hengen filosofian lisäykset koostanut Ludwig Boumann ei jättänyt jälkipolville minkäänlaisia merkintöjä siitä, mistä lähteestä hän kunkin tekstijakson kokosi tai rekonstruoi. Lisäykset eivät siis ole täysin luotettavia, varsinkin kun ne oletettavasti on kerätty vuosien varrelta, eivätkä ainoastaan Hegelin opetus- ja kirjoitustyön aivan viimeisestä vaiheesta. Tästä huolimatta lisäykset, johtuen Ensyklopedian varsinaisen tekstin äärimmäisestä tiiviyydestä, ovat kuitenkin korvaamattoman arvokasta lisämateriaalia Hegelin Ensyklopedian lukemisessa.

Oma hermeneuttinen nyrkkisääntöni on, että lisäyksiä voidaan käyttää kaikissa niissä tapauksissa joissa ne ovat asiallisesti harmoniassa Hegelin oman tekstin kanssa, ei koskaan silloin kun ne ovat ristiriidassa sen kanssa ja suurin varauksin silloin kun lisäyksessä esitetään jotakin, johon ei Hegelin omasta tekstistä löydy tai ole rekonstruoitavissa kantaa. Kun seuraavassa lainaan lisäystekstejä, kyse on kaikissa tapauksissa erityisen osuvista muotoiluista jollekin kannalle, joka käsitykseni mukaan on Hegelin oma kanta myös päätekstissä, mutta päätekstistä vain suuremmalla vaivalla luettavissa.

Toinen tärkeä asia pitää mielessä on se, että Ensyklopedian teksti oli jatkuvassa muutoksessa vuoden 1817 ensimmäisestä laitoksesta, vuoden 1827 ja 1830 laitoksiin, eikä ole mitään syytä olettaa ettei se olisi kokenut muutoksia tämän jälkeenkin, ellei Hegel olisi äkillisesti kuollut vuonna 1831.<sup>11</sup> Vuoden 1830 laitos josta tässäkin artikkelissa on kyse, on siis 'lopullinen' vain siitä satunnaisesta syystä, että Hegelin työ keskeytyi juuri tähän vaiheeseen. Oma arvioni on, että monessa kohtaa Hegelin muotoilut ovat keskeneräisiä, work-in-progress -luonte-

<sup>11</sup> Ensyklopedian kolmen laitoksen, sekä eräiden luentokäsikirjoitusten, eroista subjektiivisen hengen filosofian osalta, katso Stederoth 2001. Adriaan Peperzak (1991) on tutkinut subjektiivisen hengen filosofian Psykologia-jakson käytännöllistä osuutta (Käytännöllinen henki) tältä kannalta.

sia.<sup>12</sup> Tästä syystä tulkitsija, joka haluaa selvittää Hegelin kantoja tietyissä substantiaalisissa filosofisissa kysymyksissä, saattaa joutua joissakin tapauksissa esittämään kaiken huomioon ottaen valistuneen arvion suunnasta, johon Hegel todennäköisesti olisi edennyt, mikäli hänellä olisi ollut aikaa kehittää edelleen jotakin keskeneräiseksi jäänyttä kohtaa Ensyklopediassa.

Katson, että omalle tulkinnalleni jonka kohta esitän, on riittävästi tekstuaalista evidenssiä, jotta sitä on järkevää pitää suuntana johon Hegel todennäköisesti olisi selkiyttänyt ja eksplikoanut järjestelmänsä, mikäli hänen aikansa ei äkillisesti olisi päättynyt kesken. Joka tapauksessa se ei ole ristiriidassa Ensyklopedian vuoden 1830 laitoksen tekstin kanssa, vaan eksplikoii näkyviin tietyn kuvion, joka siitä tarkalla lukemisella alkaa hahmottua.

## **Paralleelinen luenta konkreettisen subjektiviteetin intersubjektiivisuudesta**

Monet seikat puhuvat sen puolesta, että subjektiivisen hengen filosofian rakenne on jollakin tavalla syklinen tai paralleelinen. Jo yksin tekstin muodollisesti kolmijakoinen rakenne vihjaa tähän suuntaan. Tämä syklistyys tai paralleelisuus voidaan ymmärtää, viitaten vaikkapa edellä esitettyyn Hegel-lainaukseen (UD, s. 21) ja Stederothin esimerkkiin, puhtaasti loogisesti. On varsin ilmeistä, että Hegelin subjektiivisen hengen filosofian (samoin kuin koko reaalifilosofian) triadisessa rakenteessa tavalla tai toisella toistuu sama yleisen tason looginen rakenne. Tavalla tai toisella kunkin triadin ensimmäinen jäsen (A., a., tai  $\alpha$ ) näyttää instantioivan välitöntä identiteettiä, toinen jäsen (B., b., tai  $\beta$ ) välitystä tai eroa, ja kolmas (C., c., tai  $\gamma$ ) välittynyttä identiteettiä. Näin yleisesti käsitettynä kukin triadi voidaan nähdä analogisena yhtä hyvin olemisen-olemus-käsite, käsitearvostelma-päätelmä, kuin vaikkapa yksittäisyys-erityisyys-yleisyys triadin kanssa. Joka tapauksessa riippuu tarkastelun tasosta, mitä loogisen triadin jäsentä vaikkapa tottumuksen (A.b. $\gamma$ ) voidaan katsoa instantioivan ja kaikki tasot huomioiden, se instantioi jokaista triadin jäsentä. Koska sama triadinen kuvio toistuu uudelleen ja uudelleen, peräkkäin ja sisäkkäin, voidaan yhtäältä puhua syklistä rakenteesta, ja toisaalta perättäisten syklien analogiset kehityskulut ja niiden analogiset vaiheet voidaan nähdä paralleelisiksi.

Subjektiivisen hengen filosofiaa luettaessa pelkkä huomio tekstin rakenteen syklistyydestä, tai paralleelisuudesta hyvin yleisellä loogisella tasolla kertoo kuitenkin sellaisenaan vielä äärimmäisen vähän niistä reaali-ilmiöistä, joita Hegel tekstissään käsittelee ja siitä mitä hän niistä väittää. Missään tapauksessa kyse ei ole mistään yksinkertaisesta saman loogisen skeeman pakottamisesta erilaisten

---

<sup>12</sup> Esimerkiksi jo edellä mainittu siirtymä ymmärryksestä haluun fenomenologiassa vaikuttaa kohdalta, josta Hegel itse oli kenties jossakin määrin epävarma, koskapa hän kokeili siinä pitkin matkaa hieman erilaisia muotoiluja. Ensyklopedian vuoden 1830 laitoksessa elämän käsite ei figuroi tuossa siirtymässä, kuten se figuroi eräissä aikaisemmissa versioissa. Boumannin lisäyksissä puhutaan tässä kohtaa kuitenkin myös elämän käsitteestä (ks. § 418 Lisäys, § 423 Lisäys ja Stederoth 2001, ss. 296-303.)

reaali-ilmioiden päälle, saati jonkinlaisesta reaali-ilmioiden puhtaasti loogisesta deduktiosta.<sup>13</sup>

Teesini on, että kun subjektiivisen hengen filosofiaa luetaan riittävän tarkkaan sellaisenaan, niin siitä on hahmotettavissa intersubjektiivisuuden teeman kannalta olennaisen tärkeä paralleelisuus. Tämän paralleelisuuden ja sen sisältämän filosofisen näkemyksen ymmärtämiseksi on aluksi vastattava kysymykseen, mikä on se reaalimaailman asia tai ilmiö, josta subjektiivisen hengen filosofiassa on kyse, joka muodostaa sen aiheen. Helppo vastaus on tietenkin 'subjektiivinen henki'. Konkreettisemmin sanottuna subjektiivisen hengen filosofian aihe on 'konkreettinen subjektiviteetti', 'konkreettinen subjekti' tai 'konkreettinen minä' (Hegel käyttää näitä termejä suunnilleen synonyymisesti; ks. esimerkiksi §§ 398, 400, 405), toisinsanottuna konkreettinen maailmassa, maailmaan intentionaalisissa suhteissa oleva, erilaisten situationaalisten tekijöiden määrittämä yksilösubjekti tai ihmisyksilö.

'Konkreettisuus' kaiken kaikkiaan tarkoittaa järjestäytyntä, jäsentynyttä, jossakin määrin harmonista tai orgaanista kokonaisuutta, jonka osat ovat keskenään konstitutiivisissa suhteissa, ja jonka suhteet siihen mitä se itse ei ole, ovat vastavuoroisesti konstitutiivisia.<sup>14</sup> Konkreettisuuden vastakohta on abstraktisuus ja subjekti voi olla abstrakti monella tavalla. Esimerkki sisäisestä abstraktisuudesta on mielen häiriö tai sairaus, jossa subjektin kokemusmaailma hajautuu toisiinsa nähden 'abstraktisti' erillisiin fragmentteihin (ks. erit. § 408 Lisäys, 10/168-170). Esimerkki ulkoisesta abstraktisuudesta on tila, jossa subjektin tahdon sisällöt ovat vakavassa ristiriidassa sen kanssa mikä olisi järkevää hänen konkreettinen tilanteensa ja muiden yksilöiden tahtojen sisällöt huomioon ottaen.<sup>15</sup> Sisäisellä ja ulkoisella abstraktisuudella on luonnollisesti dialektinen suhde: Sisäiset häiriöt voivat esiintyä myös ulkoisina häiriöinä ja päinvastoin.

Annettakoon Hegelin itsensä luonnehtia teemani kannalta eräitä tärkeitä aspekteja yksilösubjektin konkreettisuudessa.

Yksilön *konkreettiseen* olemiseen kuuluu hänen perusintressiensä kokonaisuus, ne oleelliset ja partikulaariset, empiiriset suhteet joissa hän on toisiin ihmisiin ja maailmaan ylipäänsä. Tämä totaliteetti muodostaa *hänen* aktuaalisuutensa siten että se on hänessä immanenti [...] Ihminen, jolla on terveet aistit ja ymmärrys, on itsetietoisella, ymmärtävällä tavalla tietoinen tästä aktuaalisuudesta, joka muodostaa hänen yksilöllisyytensä konkreettisen sisällön. [...]

<sup>13</sup> Niiden jotka Hegeliä epäilevät tämän kaltaisesta 'panlogismista', kannattaa tehdä katsaus logiikan tieteeseen ja pohtia kuinka jokin sellainen reaali-ilmio kuin vaikkapa sensaatio tai tottumus olisi suoraan 'dedusoitavissa' logiikan kategorioista. Hegelin oma kommentti aikalaisensa Wilhelm Traugott Krugin vaatimukseen reaali-ilmioiden, kuten kädessään olevan sulkakynän, dedusoimisesta on kaikessa pirullisuudessaan edelleenkin hilpeää luettavaa. Ks. 'Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - dargestellt an den Werken des Herrn Krug' (2/188-207, erityisesti ss. 194-6). Vaikka yksittäisen sulkakynän olemassaolon ja sen seikan, että subjektin on oltava sentientti, välillä onkin oleellinen ero kontingenssin/välttämättömyyden skaalalla, ei jälkimmäisenkään, epäilemättä Hegelin mukaan välttämättömän tosiasian esitys reaalifilosofiassa ole siinä määrin välttämättömän deduktiivista, kuin logiikan eteneminen. Ks. myös *Wissenschaft der Logik* -teoksen toisen laitoksen esipuhe, jossa Hegel tuomitsee väärinkäsitykseksi vaatia *edes logiikan tieteeltä* sellaista "esityksen abstraktia täydellisyyttä", joka on mahdollista matematiikassa (5/30-31).

<sup>14</sup> Katso esimerkiksi § 38 Lisäys.

<sup>15</sup> Esimerkiksi 'itsetietoisuuksien' konflikti Tunnustava itsetietoisuus-jakson alussa (§§ 431-433) ilmentää kyseisten subjektien abstraktiutta tai abstraktia erillisyyttä, välittymättömyyttä toistensa kautta.

Myös subjektiivisissa mielteissään ja suunnitelmissaan hänellä on silmämääränään tämä maailmansa, samoin kuin itsessään läpikotaisin välittyneen objektiivisen eksistenssin sekä representaatioidensa ja päämääriensä *välityksen* ymmärryksellinen yhteenliittymä (vrt. § 398). -Tätä kautta tällä hänelle ulkoisella maailmalla on hänessä kiinnikkeensä niin, että se mitä hän todella on *itselleen*, koostuu niistä; [jopa] niin että hän lakastuu itsessään näiden ulkoisuuksien kadotessa, ellei hän ole uskonnon, subjektiivisen järjen ja luonteen ansiosta itselleen eksplisiittisemmin itsenäinen ja riippumaton näistä [kiinnikkeistä]. Tässä tapauksessa hän on vähemmän altis puheena olevan tilan muodolle. -Tämän identiteetin ilmentymistä voidaan mainita vaikutus, joka rakkaiden sukulaisten, ystävien jne. kuolemalla voi olla kaipaamaan jääneisiin, kun yhden kuoleman myötä toinenkin kuolee tai lakastuu (niinpä *Catulluskaan* ei Rooman tasavallan tuhoon jälkeen kyennyt elämään – hänen sisäinen aktuaalisuutensa ei ollut sitä laajempi tai korkeampi). Myös koti-ikävässä yms. on kyse tästä.<sup>16</sup>

Toisin sanoen yksilön konkreettinen oleminen on elämää, kuten fenomenologit myöhemmin sanoivat, *elämismaailmassa* tärkeiden asioiden ja läheisten ihmisten keskellä. Uskonnollisuus, järki tai voimakas luonne antavat voimaa kestää onnettomuuksia, kuten läheisten menetyksen tai isänmaan häviön, muttei mitenkään poista sitä tosiasiaa, että yksilön elämä on elämää maailmassa, tietyssä situaatiossa, jolla on “kiinnikkeensä” yksilössä ja joka konstituoii sitä mitä yksilö on itselleen.

Tämän toteaminen ei tietenkään vielä ole suuri filosofinen oivallus. Vaikeampaa on tehdä teorian tasolla konsistentisti oikeutta näille yksinkertaisille elämän tosiasioille. ‘Vanhalle Hegelille’ tämä ei nähdäkseni kuitenkaan tuottanut erityisiä vaikeuksia. Ajatus subjektin konkreettisuudesta, eli maailmallisuudesta tai situationaalisuudesta on aivan keskeinen subjektiivisen hengen filosofiaan sisältyvässä subjektiviteetin rakenteen teoriassa. § 402:n lisäyksessä Hegel kirjoittaa:

Koska ihmisen sielu on *yksittäinen*, kaikilta puoliltaan määrittynyt ja siten *rajoittunut*, se on suhteessa *yksilöllisen* näkökulmansa mukaisesti määrittyneeseen universumiin. Sielua vastassaoleva ei ole sille ulkoinen. Suhteiden totaliteetti, josta yksilöllinen inhimillinen sielu löytää itsensä, pikemminkin muodostaa sen eläväisyyden ja subjektiviteetin ja on siten yhtä

---

<sup>16</sup> “Zum *konkreten* Sein eines Individuums gehört die Gesamtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und partikulären, empirischen Verhältnisse, in denen es zu anderen Menschen und zur Welt überhaupt steht. Diese Totalität macht *seine* Wirklichkeit so aus, daß sie ihm *immanent* [...] ist. [...] Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiß von dieser seiner Wirklichkeit, welche die konkrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewußte, verständige Weise; [...] In seinen subjektiven Vorstellungen, Plänen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die *Vermittlung* seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objektiven Existenzen vor Augen (vgl. § 398 Anm.). - Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß, was er *für sich* wirklich ist, aus *denselben* besteht; so daß er auch in sich so abstürbe, wie diese Äußerlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in sich durch Religion, subjektive Vernunft und Charakter selbständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zustandes, von dem hier die Rede, weniger fähig. - Für die Erscheinung jener Identität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwandten, Freunden usf. auf Hinterbliebene 10/134 haben kann, daß mit dem einen der andere stirbt oder abstirbt (so konnte auch *Cato* nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit war nicht weiter noch höher als sie), - Heimweh u. dgl.” (§406)



kiinteästi kiinnikasvanut siihen kuin - käyttäkäsemme kuvainnollista ilmaisua - lehdet puuhun [...] <sup>17</sup>

Ja joitakin rivejä alempana:

Ihmisen sielu [...] *jakaa itsensä itsessään*, erottaa *substantiaalisen totaliteettinsa*, yksilöllisen maailmansa itsestään, asettaa sen omaa subjektiivisuuttaan vastapäätä. <sup>18</sup> [10/120]

Antropologian aiheena olevalla *sielulla* Hegel tarkoittaa subjektin tuntemuksellisuuden, tai sentienssin/sensaaion (*Empfindung*), muodostamaa orgaanista kokonaisuutta, eli tuntemuksellista kehollisuutta. Sensaatioita on kahdenlaisia, ulkoisia ja sisäisiä, joista ensinmainitut ovat ulkoisten aistien kautta saatuja aistimuksia <sup>19</sup> ja jälkimmäiset sisäisiä impulsseja tai ylipäänsä motivationaalisia tiloja. <sup>20</sup> Fenomenologian aiheena oleva *tietoisuus* taas on subjektiviteetin modifikaatio, jossa sensaatiot muodostavat subjektille kokemuksen ulkomaailmasta, niin teoreettisen kuin käytännöllisenkin intentionaalisuuden kohteena. Sen edellytys, että ulkomaailma yleensä jäsentyy subjektille ulkomaailmana, että kyseisen yksilön tapauksessa on olemassa subjekti-objekti-ero, on sielun, eli sentienssin riittävä jäsentymisen ja järjestäytyminen. Tätä jäsentymisen prosessia Hegel kutsuu edellisessä lainauksessa “asettamiseksi” (*Setzen*) sekä “jakamiseksi” (*Unterscheidung*) ja antropologian lopussa “alkujaoksi” (*Urteil*). <sup>21</sup> Asettamisessa ei siis ole kyse mistään mystisestä luomisaktista, vaan jäsentyneen kokemusmaail-

<sup>17</sup> “Weil die Seele des Menschen eine *einzelne*, eine nach allen Seiten hin bestimmte und somit *beschränkte* ist, so verhält sich dieselbe auch zu einem nach ihrem *individuellen* Standpunkt bestimmten Universum. Dies der Seele Gegenüberstehende ist nicht ein derselben Äußerliches. Die Totalität der Verhältnisse, in welchen die individuelle menschliche Seele sich befindet, macht vielmehr deren wirkliche Lebendigkeit und Subjektivität aus und ist sonach mit derselben ebenso fest verwachsen wie - um ein Bild zu gebrauchen - mit dem Baume die Blätter, [...]” (10/120)

<sup>18</sup> “Die Seele des Menschen hat aber nicht bloß *Naturunterschiede*, sondern sie *unterscheidet sich in sich selber*, trennt ihre *substantielle Totalität*, ihre individuelle Welt von sich ab, setzt dieselbe sich als dem Subjektiven gegenüber.” (19/120)

<sup>19</sup> Hegel keskustelee eksplisiittisesti viidestä aistista, eikä kehittele kovin eksplisiittistä ‘keho-aistin’ tai proprioception teoriaa, mutta koko hänen kehollisuuden teoriansa ydin on ajatus sentientistä kehosta tuntemuksellisena kokonaisuutena. ‘Itsetunteen’ (*Selbstgefühl*) käsitteen *eräs* ulottuvuus on nähdäkseni jotakuinkin se, mitä myöhemmin on kutsuttu proprioseptioksi.

<sup>20</sup> On hieman epäselvää, mikä täsmälleen ottaen on Antropologiassa käsitellyn sisäisen sensaaion (*innere Empfindung*) suhde Fenomenologiassa käsitellyyn haluun (*Begierde*) sekä Psykologiassa käsitellyyn käytännölliseen tunteeseen (*praktische Gefühl*). Kuten kohta esitän, halu on käytännöllistä tunnetta vastaava intentionaalisen suuntautumisen muoto. Alustava tulkintaehdotukseni on, että sensaatio on täsmälleen ottaen käytännöllisen tunteen tai halun sensationaalinen aspekti, se ‘miltä tuntuu’ halutessa. (Ks. myös de Vries 1988, luku 4.) Yleensä ottaen Hegelin ensyklopedinen teoria emootioista on ollut tähän saakka jotakuinkin täysin tutkimaton aihe. Teeman kannalta hyödyllisintä luettavaa lienee Kozu 1988.

<sup>21</sup> (ks. § 412: “[...] seines Urteils [...], in welchem das Ich die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine *ihm äußere* Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, – das *Bewußtsein*.”) Saksan sana *Urteil* tarkoittaa suomeksi myös arvostelmaa. Kuten edellä esitin ohimennen, arvostelma on eräs niistä loogisista periaatteista, jotka jäsentävät mitä hyvänsä todellisuuden aluetta. Sielun *Urteil* tietoisuudeksi, tai minäksi (*Ich*) merkitsee subjekti-objekti-jaon, eli intentionaalisen maailmasuhteen syntyä. Modernissa kehityspsykologiassa esitetyt erilaiset teoriat alkuykseyden eriytyemisestä lapsen kehityksen varhaisvaiheessa ovat versioita tästä perusasetelmasta.

man synnystä subjektille sensaatioissa annetusta materiaalista. Vasta tässä subjektin tuntemuksellisen kokonaisuuden “jakamisessa” objektiksi ja subjektiksi syntyy myös tietoisuuden subjekti, jota Hegel kutsuu *minäksi*.

Jokainen subjekti on tietyssä situaatiossa ja siinä sille avautuu tietyllä tavoin määrittynyt “yksilöllinen näkökulma”. Jokaisen subjektin näkökulma, maailma kyseiselle subjektille asettuneena, on monin tavoin yksilöllisesti määrittynyt. Toisaalta suhteet toisiin subjekteihin merkitsevät tietoisuuksien välittymistä (kuten Gadamer sanoo, “horisonttien fuusiota”), jossa maailman hahmottamisen, jäsentämisen, arvottamisen jne. tavat, eli intentionaalisen maailmasuhteen määreet, tulevat jossain määrin yhteisiksi. Maailman jäsentymisen sosiaalisuus on tietenkin äärimmäisen monitahoinen asia, mutta eräs sen ilmentymistä on läheisten ihmisten merkitys subjektin orientaatioissa maailmassaan. Subjekti ei ole suljettu karteesiolaiseen sisäisyyteen, vaan on oleellisesti maailmasuhteidensa ja suhteidensa toisiin subjekteihin konstituoma. Tästä syystä dramaattiset muutokset subjektin elämämaailmassa, eli maailmassa sellaisena kuin se hänen teoreettisessa ja käytännöllisessä intentionaalisuudessaan hänelle jäsentyy, voivat merkitä toiminnan motiivien häviämistä, orientaatio- tai merkityskatoa ja siten subjektin “lakastumista”.<sup>22</sup>

Keskityn seuraavaksi Hegelin intentionaalisuuden, eli objekti- ja subjekti-suhteiden teoriaan subjektiivisen hengen toisessa ja kolmannessa pääjaksossa, eli Hengen fenomenologiassa ja Psykologiassa. Subjektiivisen hengen filosofian tutkimuksen tilasta kertoo paljon, ettei noissa jaksoissa esitettyjen tarkastelujen suhteesta toisiinsa saa juuri minkäänlaista kuvaa vähäisen olemassa olevan tutkimuskirjallisuuden avulla.<sup>23</sup>

Tulkintani mukaan Hengen fenomenologia- ja Psykologia -jaksojen suhde on seuraava. Fenomenologiassa Hegel analysoi tietoisuuden, eli intentionaalisen maailmasuhteen momentteja, ja Psykologiassa kutakin maailmasuhteen momenttia synnyttäviä, muokkaavia ja ylläpitäviä kognitiivisia prosesseja. Psykologiassa nämä prosessit on selkeästi otsikkojenkin tasolla (Teoreettinen henki ja Käytännöllinen henki) erotettu ‘teoreettisiin’ ja ‘käytännöllisiin’. Myös Fenomenologian kahta ensimmäistä, Tietoisuus sellaisenaan ja Itsetietoisuus -otsikoilla nimettyä, pääjaksoa voitaisiin sisältönsä puolesta kutsua mainiosti ‘teoreettiseksi’ ja ‘käytännölliseksi tietoisuudeksi’.<sup>24</sup> Kuten Habermas ja Höslekin havaitsevat, Itsetietoisuus-

<sup>22</sup> Tähän liittyen Hegel huomauttaa *ystävyydestä*: “En voi olla ystävä yleensä, vaan tämä ystävä näille ystäville, tässä paikassa, tässä ajassa ja tässä situaatiossa (Lage).” § 406, Lisäys (10/144).

<sup>23</sup> Selkeimmän kannanoton asiasta esittää Iring Fetscher, jonka mukaan psykologiassa käydään läpi uudelleen fenomenologiassa jo kertaalleen käsitellyt teemat, nyt vain tasolla jolla subjekti itse tarkastelee omaa rakennettaan (Fetscher 1970, s. 136). Tämä on selkeä väärinkäsitys. Tarkastelun kohteena oleva subjekti ei ole esimerkiksi *intuivana* tai *käytännöllisten tunteiden* vallassa yhtään sen reflektiivisemmällä tasolla kuin aistillisessa tietoisuudessa tai halussa, eikä missään tapauksessa vielä filosofisen tiedon tasolla, jolla teoriaa subjektiivista hengestäkin tehdään. Toisaalta Fetscher panee merkille, aivan oikein, Fenomenologian ja Psykologian tietyn paralleellisuuden. Fetscher ei kuitenkaan vedä havainnostaan kovin selkeitä johtopäätöksiä. (Ks. mt., ss. 137, 194.)

<sup>24</sup> Hegelin Nürnbergin kauden tekstissä ‘Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1809 ff.)’ asia sanotaan suoraan: “Itsetietoisuus asettaa itsensä *toisolemisen negaation* kautta ja on *käytännöllinen* tietoisuus. Kun siis varsinaisessa tietoisuudessa, jota kutsutaan myös *teoreettiseksi* [...]” (4/117, kursivoinnit alkutekstissä). Oletettavasti tämä teksti on kuitenkin Karl Rosenkranzin

jaksossa myös intersubjektiivisuus on eksplisiittisesti puheena. Teesini on, että vaikka intersubjektiivisuus tematisoituu täysin eksplisiittisesti ainoastaan Itsetietoisuudessa, se on vähintäänkin implisiittisesti mukana Fenomenologian puolella myös Tietoisuus sellaisenaan-jaksossa, sekä Psykologiassa niin Teoreettisessa kuin Käytännöllisessäkin hengessä.

Hegelin käsitys intersubjektiivisuuden merkityksestä konkreettisen subjektin konstituutiosta alkaa erottua, kun nähdään, että nimenomaan intersubjektiivisuuden teeman näkökulmasta Käytännöllinen henki -luvun alaluvut ovat tiettyssä mielessä paralleelisia Itsetietoisuus -luvun alalukujen kanssa ja että sama paralleelisuus ulottuu myös Tietoisuus sellaisenaan -luvun, sekä Teoreettinen henki -lukujen alalukuihin. Itsetietoisuus -luvussa lähdetään liikkeelle puhtaasti egoistisesta käytännöllisestä maailmasuhteesta jota Hegel kutsuu *haluksi*, edetään *tunnustavaan itsetietoisuuteen*, eli käytännölliseen maailmasuhteeseen, joka on toisen tietoisuuden välittämä eikä siis enää puhtaasti egoistinen ja lopuksi Yleisessä itsetietoisuudessa tullaan käytännölliseen maailmasuhteeseen, joka ideaalisesti ylittää tietyn yhteisön – joka Hegelin kuvaelmassa koostuu herran ja ringin ideaalityypeistä – partikulaarisen käytännöllisen maailmasuhteen horisontin. Lyhyesti sanottuna, halussa (B.b.~.) on kyse intentionaalisuuden yksittäisestä momentista joka ei välttämättä edellytä intersubjektiivista välitystä, tunnustavassa itsetietoisuudessa (B.b.~.) intentionaalisuuden erityisestä momentista jonka edellytyksenä on intersubjektiivinen välittyminen ja yleisessä itsetietoisuudessa (B.b.fl.) intentionaalisuuden ideaalisesti universaalista momentista joka – ideaalisesti – ylittää jokaisen erityisen sosiaalisen horisontin.

Psykologian puolella Käytännöllinen henki -luvun alaluvut ~., ~, ja fl. vastaavat Itsetietoisuuden ~.-, ~.-, ja fl.-alalukuja siten, että käytännöllinen tunne (C.b.~.) on yksittäistä haluavaa maailmasuhdetta vastaava kognitiivisen aktiviteetin taso, Vietit ja ehdonvalta -jaksossa (C.b.~.) puheena ovat kognitiiviset prosessit jotka tapahtuvat maailmasuhteen intersubjektiivisen välittymisen yhteydessä ja lopulta Onnellisuudessa (C.b.fl.) puhe on kognitiivisen aktiviteetin muodoista, jotka tapahtuvat yleisen itsetietoisuuden tasoisen käytännöllisen maailmasuhteen yhteydessä.

Tietoisuus sellaisenaan sekä Käytännöllinen henki ovat analogisessa suhteessa toisiinsa ja niiden ~.- ~.- fl.-kehityskulku on juuri esitetyn käytännöllisen maailmasuhteen momenttien ja sitä vastaavien kognitiivisten aktiviteettien momenttien sarjan kanssa paralleellinen teoreettisen maailmasuhteen momenttien ja sitä vastaavien kognitiivisen aktiviteetin momenttien kehityskulku. Tällä teoreettisellakin puolella ~.- jaksoissa käsitellyt subjektiviteetin momentit eivät edellytä intersubjektivista välitystä, ~.- jaksoissa käsitellyt momentit edellyttävät ja fl.-jaksoissa käsitellyt momentit merkitsevät partikulaarisen sosiaalisen horisontin ylittymistä. Kun ~., ~., ja fl.-luvut järjestetään rinnakkain (ks. Taulukko 2.), valtaosa Höslin hämmennyksen aiheista saa luontevan ratkaisun. Paralleelisessa

---

Hegelin muistiinpanoista koostama, eikä sellaisenaan täysin luotettava (ks. Moldenhauerin ja Michelin toimitukselliset huomiot, 4/604-614). Joka tapauksessa luonnehdinta itsetietoisuudesta käytännöllisenä tietoisuutena ja varsinaisesta tietoisuudesta (tai tietoisuudesta sellaisenaan) teoreettisena tietoisuutena vastaa hyvin Ensyklopedian lopulliseksikin jääneen Fenomenologian sisältöä.

jäsennyksessä *halu* ja *vietti* sijaitsevat nyt peräkkäin, *aistillinen tietoisuus* ja *intuitio* ovat rinnakkain, eikä *ymmärryksestä* enää siirrytä *haluun*, vaan suoraan *järkeen*. Samoin Ymmärrys-jakso Fenomenologiassa saa rinnalleen Ajattelu-jakson, jossa Hegel puhuu ymmärryksestä toistamiseen.

Paralleelisuus-teesin pätevyys on luonnollisesti osoitettavissa vain esittämällä tekstin luenta, jossa paralleelisuus saa tekstistä konkreettista sisältöä. Yhden artikkelin puitteissa tällaisen luennan on jäätävä suhteellisen yleiselle tasolle.

## TAULUKKO 2

### Fenomenologian ja psykologian paralleelinen jäsennys

<i>Teoreettinen momentti</i>		<i>Käytännöllinen momentti</i>	
<i>Maailmasuhde</i>	<i>Kognit. aktiviteetti</i>	<i>Maailmasuhde</i>	<i>Kognit. aktiviteetti</i>
<b>B. Hengen fenomenol.</b>	<b>C. Psykologia</b>	<b>B. Hengen fenomenol.</b>	<b>C. Psykologia</b>
a. Tietoisuus sellaisenaan	a. Teoreettinen henki	b. Itsetietoisuus	b. Käytännöllinen henki
~. Aistillinen tietoisuus	~. Intuitio	~. Halu	~. Käytännöllinen tunne
~. Todeksi ottaminen	~. Mieltäminen	~. Tunnustava itsetietois.	~. Vietit ja ehdonvalta
fl. Ymmärrys	fl. Ajattelu	fl. Yleinen itsetietoisuus	fl. Onnellisuus
	c. Järki/c. Vapaa henki		

TAI:

<i>Maailmasuhde</i>		<i>Kognitiivinen aktiviteetti</i>	
<i>Teoreettinen momentti</i>	<i>Käyt. momentti</i>	<i>Teoreettinen momentti</i>	<i>Käytännöllinen momentti</i>
<b>B. Hengen fenomenologia</b>		<b>C. Psykologia</b>	
a. Tietoisuus sellaisenaan	b. Itsetietoisuus	a. Teoreettinen henki	b. Käytännöllinen henki
~. Aistillinen tietoisuus	~. Halu	~. Intuitio	~. Käytännöllinen tunne
~. Todeksi ottaminen	~. Tunnustava i.t.	~. Mieltäminen	~. Vietit ja ehdonvalta
fl. Ymmärrys	fl. Yleinen i.t.	fl. Ajattelu	fl. Onnellisuus
	c. Järki		c. Vapaa henki

## Konkreettisen subjektiviteetin käytännöllinen momentti

Aloitetaan itsetietoisuudesta ja käytännöllisestä hengestä, eli siis käytännöllisestä intentionaalisuudesta ja sitä vastaavasta kognitiivisesta aktiviteetista. Hegel luonnehtii käytännöllistä henkeä yleisesti seuraavasti:

Käytännöllinen henki sisältää aluksi muodollisena tai välittömänä tahtona kahtalaisen *täytymisen* [Sollen]. 1. Siitä itsestään asettuvan määrityksen vastakkaisuuden samalla uudelleen heräävää *välitöntä* määrityneisyyttään, *olemassaoloaan* ja *tilaansa* [Zustand] vastaan, joka kehittyy tietoisuudessa samalla suhteessa ulkoisiin objekteihin. 2. Välittömänä tämä ensimmäinen itsemääritys ei ole itse aluksi kohonnut ajattelun yleisyyteen, joka siksi on

siihen nähden muodon kannalta *sinänsä täytymistä* ja sisällön puolesta se saattaa olla sitä. Tämä vastakohta on aluksi vain meille.<sup>25</sup>

Käytännöllisen hengen kaksi täytymistä (*Sollen*) ovat seuraavat. Subjekti on ensinnäkin jossakin tilassa (*Zustand*), tämän tilan välittömästi määrittämänä, eli vaikkapa nälkäinen. Siinä itsessään asettuu kuitenkin samalla tälle tilalle vastakkainen määritys: suuntautuminen nälän poistamiseen, tunne siitä että välitön tila täytyy kumota.<sup>26</sup> Tämä välitön vastakkaisuus on ensimmäinen 'täytyminen' ja sellaisenaan muodostaa käytännöllisen tunteen rakenteen. Toinen täytyminen taas on ensimmäiseen nähden toisen asteen asia: käytännöllisen tunne-elämän täytyisi olla tietynlainen. Subjektiviteetin kultivaatio merkitsee kykyä abstrahoi-  
tua johonkin rajaan saakka välittömistä käytännöllisistä tunteista, järjestää ja priorisoida niitä yleisemmän tason käytännöllisiksi määrityksiksi, joita Hegel kutsuu 'vieteiksi'. Kahden täytymisen jännite on "aluksi" vain meille, eli Hegelille ja hänen lukijoilleen, mutta yksilön kultivaatioprosessissa se asettuu jokaiselle yksilölle: minun käytännöllisten tunteideni 'täytymis-sisällöt' (1. aste) ovat tietynlaisia ja lisäksi minulle on muodostunut käsitys siitä millaisia niiden täytyisi olla (2. aste).

Edellinen lainaus sisältää kaiken kaikkiaan eksplisiittisimmän lausunnon käytännöllisen tietoisuuden ja käytännöllisen hengen paralleelisuuden puolesta: käytännöllisen tunteen täytyminen kehittyä tietoisuuden puolella "suhteessa ulkoisiin objekteihin". Tarkkaan ottaen viittaus "tietoisuuteen" on viittaus Hegelin 'itsetietoisuudeksi' kutsumaan käytännölliseen tietoisuuteen. Mainittu ensimmäisen asteen täytyminen *suhteessa ulkoisiin objekteihin* on yksinkertaisesti sitä mitä Hegel kutsuu *haluksi* ja jota hän käsittelee Itsetietoisuus -luvun ensimmäisessä alaluvussa (B.b. ~.).<sup>27</sup>

Hegelin mukaan haluava "itsetietoisuus tietää itsensä [...] kohteessa, joka on [...] vietin mukainen" (§ 427). Kuten kohta tullaan näkemään, tarkkaan ottaen kyse ei tässä voi olla vietistä siinä merkityksessä, jossa Hegel puhuu siitä käytännöllisen hengen puolella, vaan pikemminkin käytännöllisestä tunteesta. Halun kohde on siis käytännöllisen tunteen "mukainen", eli jäsentynyt subjektille objektiksi joka tyydyttää käytännöllisen tunteen, toteuttaa sen täytymis-sisällön: subjektilla on nälkä ja jokin näyttää sille objektilta joka poistaa nälän. Käytännöllisen tunteen kognitiivinen aktiviteetti ja haluava maailmasuhde ovat siis saman prosessin momentteja. Halussa subjekti suhtautuu "itsettömään objektiin vain negatiivisesti, niin että tämä vain käytetään hyväksi" (§ 428). Subjektin näkökul-

<sup>25</sup> "Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes *Sollen*, 1. in dem Gegensatze der aus ihm gesetzten Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende *unmittelbare* Bestimmtheit, gegen sein *Dasein* und *Zustand*, was im Bewußtsein sich zugleich zum Verhältnisse gegen äußere Objekte entwickelt. 2. Jene erste Selbstbestimmung ist als selbst unmittelbare zunächst nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher *an sich* das *Sollen* gegen jene sowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; - ein Gegensatz, der zunächst nur für uns ist." (§ 470)

<sup>26</sup> Haluttaessa esimerkiksi nälkä voidaan tietoenkin määritellä koko täksi vastakohtaksi, tai sitten sen toiseksi osapuoleksi. Tässä puhun esimerkin omaisesti nälästä jälkimmäisessä merkityksessä.

<sup>27</sup> Ks. § 473: "Vietti on näin ollen erotettava pelkästä *halusta*. Viimeksi mainittu kuluu, kuten näimme § 426:ssa, *itsetietoisuuteen* [...]" Tästä, osittain hieman ongelmallisesta, lisäyksestä lisää tuonnempana.

masta objekti redusoituu käytännölliseltä ulottuvuudeltaan kokonaan halun määritykseen: se ei ole puhtaan halun näkökulmasta mitään muuta kuin jokin joka täytyy syödä.

Tämä primitiivinen haluava, ensimmäisen asteen täytymis-suhtautuminen maailmaan, tulee tavalla tai toisella alistetuksi toisen asteen täytymiselle ja siten transsendoituu. Miten? Arkijärkinen vastaus on: kun kohdataan toisia subjekteja subjekteina, joilla on oma käytännöllinen näkökulmansa maailmaan. Lapsi ylittää puhtaan haluorientaationsa, maailman ottamisen vain oman halunsa tyydytyksen funktiona, hahmottaessaan toisten subjektien, yleensä ensin äidin, omaavan yhtä lailla käytännöllisiä päämääriä ja kokiessaan konkreettisesti omien välittömien päämääriensä ja toisen subjektin päämäärien välisen jännitteen.

Juuri näin Hegelkin ajattelee. Halua seuraa Itsetietoisuus -jaksossa Tunnustava itsetietoisuus, kuvaelma kahden subjektin kohtaamisesta. Tuon kuvaelman keskeinen sisältö on käytännöllisten maailmasuhteiden välittyminen, jonka eräs elementti on halun laajeneminen “kattamaan” “toisen halun itsessään” (§ 435 Lisäys). Yleisesti ottaen, siinä missä puhtaasti haluava maailmasuhde on ‘halun objektina ottamista’, *tunnustus* merkitsee toisen subjektin ‘subjektina ottamista’ ja siis aivan uuden ulottuvuuden syntymistä maailmasuhteeseen. Hegelin mukaan toinen subjekti, tai “minä” on “minänä absoluuttisesti minuun nähden toinen itsenäinen objekti” (§ 430), jonka itsenäisyys merkitsee ettei se ‘suostu’ redusoitumaan minun haluni määrityksiin. Näin se on ratkaisevasti toisenlainen maailmassa kohdattava asia, kuin ne objektit jotka eivät ole subjekteja ja jotka “itsetöminä” eivät “voi vähääkään vastustaa” (§ 427) halun reduktiota.<sup>28</sup> Voi siis sanoa, että toinen subjekti on Hegelin teoriassa eräänlainen *proto-objekti*, jonka kohtaaminen ylipäättään havahduttaa haluorientaatioon upoksissa olevan subjektin havaitsemaan todellisuuden jonkin asteisen riippumattomuuden sen halun määrityksistä.

Tätä siis kaikkein yleisimmässä merkityksessä tarkoittaa tunnustus, tai tunnustava asennoituminen: toisen olennon ottamista subjektina. Oleellista Itsetietoisuus -jakson ymmärtämiseksi on erottaa sen filosofinen sisältö siitä kuvituksesta, jonka Hegel sille antaa. Taistelu elämästä ja kuolemasta (§§ 431-2), samoin kuin herran ja rengin suhde ovat vain eräitä mahdollisia tunnustuksen

---

<sup>28</sup> Tai levinasilaisittain ‘totalisaatiota’. Emmanuel Levinasin monien muiden ranskalaisten, esimerkiksi Sartren, kanssa jakama käsitys Hegelin subjektista toiseuden ‘totalisoivana’, itseensä redusoivana tai haltuun ottavana merkitsisi Hegelin omassa käsitteistössä subjektiviteetin koko intentionaalisen suuntautumisen käsitteellistämistä egoistisen halun käsittein. Hegel-tulkintana tämä ajatus on yksinkertaisesti absurdi. 1900-luvun ranskalaisen Hegel-tulkintaperinteen ylilyöntejä olisi monessa tapauksessa saattanut ratkaisevasti lieventää edes kursorinen tutustuminen subjektivisen hengen filosofiaan, jossa Hegel itse esittää teoriansa subjektiviteetista. Alexandre Kojéven kuuluisat Hegel-luennot Pariisissa 1930-luvulla aloittivat Ranskassa tietyn ‘Hegel-keskustelun’ genren, jossa vauhdikas assosiointi on usein syrjäyttänyt sen selvittämisen, mitä Hegel itse tosiasiallisesti kustakin asiasta kirjoitti. Esimerkiksi Sartre tunnusti vuonna 1975, ettei hän varsinaisesti ollut lukenut Hegeliä kirjoittaessaan *L’être et le néant* -teostaan, jossa Sartre esittää varsin raflaan kuvan Hegelin subjekti-käsityksestä (ks. Aboulafia 1986, s. 41, viite). Levinasin *Totalité et infini* -teosta lukiessaan Hegelin subjektivisen hengen filosofiaa tunteva ei voi olla kysymättä, kuka mahtaa olla Levinasin kirjassaan ‘Hegeliksi’ kutsuma ajattelija. Lisää Sartren ja Levinasin Hegel-käsityksistä, ks. Williams 1992, ss. 290-301.

dynamiikan ilmenemismuotoja tietyissä historiallis-kulttuurisissa olosuhteissa.<sup>29</sup> Tunnustus, eli toisten olentojen ottaminen subjekteina tapahtuu jokaisen normaalin ihmisyksilön kehityksessä ja merkitsee intentionaalisen maailmasuhteen intersubjektiivista välittymistä, astumista jaettuun sosiaaliseen todellisuuteen.<sup>30</sup>

Oleellista on havaita, että tunnustusasenne, eli toisen subjektin 'ottaminen' subjektina muokkaa nyt kyseisen 'ottajan' intentionaalisuuden rakenteita kaiken kaikkiaan. Kyseisen subjektin suhtautuminen maailmaan, maailma tälle subjektille jäsentyvänä, ylipäänsä muuttuu. Tunnustava itsetietoisuus -jakson kuvaelmasa herrasta ja rengistä tämä kuvataan käytännöllisen intentionaalisuuden horisontin laajenemisena ja pitkäjänteistymisenä. Niin herra kun renkikin alkavat orientoitua maailmassa käytännöllisesti tavalla jossa kummankin näkökulma on huomioituna. Lainattakoon koko § 434:

Tämä [herran ja rengin, H.I.] suhde on yhtäältä – koska herruuden väline, renki, on yhtäläillä säilytettävä elossa – tarpeiden ja niistä tyydytyksestä huolehtimisen *yhteisyyttä*. Välittömän objektin karkean tuhoamisen sijaan tulee sen hankkiminen, säilyttäminen ja muotoaminen välittävänä tekijänä, jossa itsenäisyyden ja epäitsenäisyyden äärijäsenet sulkeutuvat yhteen [zusammenschließen]. Yleisyyden muoto tarpeen tyydytyksessä on *pysyvä* väline ja tulevaisuuden huomioon ottava sekä turvaava huolenpito.<sup>31</sup>

Lisäyksestä § 435:een voidaan lukea seuraavaa:

Koska renki työskentelee herralleen, ei siis oman yksittäisyytensä poissulkevasta intressistä, hänen halunsa saavuttaa *kattavuuden*, niin ettei se ole vain erään *tämän* halu, vaan sisältää samalla *toisen* halun itsessään. Täten orja kohottautuu luonnollisen tahtonsa itsekokeskeisen yksittäisyyden yläpuolelle [...]<sup>32</sup>

<sup>29</sup> “Kuvattua kantaa koskevien mahdollisten väärinkäsitysten torjumiseksi on vielä huomautettava, että kamppailu tunnustuksesta on sanotussa äärimmilleen kärjistyneessä muodossaan mahdollinen vain *luonnontilassa*, jossa ihmiset ovat vain *yksittäisiä*. Sitä vastoin se jää vieraaksi kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa, koska kamppailun tulos on jo käsillä.” (§ 432 Lisäys.)

<sup>30</sup> Olen toisaalla jäsentänyt rakkauden, arvostuksen ja kunnioituksen tunnustuksen, tai tunnustusasenteiden, eli toisen subjektin subjektina ottamisen tarkemmiksi lajeiksi (ks. Ikäheimo 2002c). Nuo lajit ovat tarkalla lukemisella erotettavissa myös Hegelin kuvaelmasa herrasta ja rengistä, mutta tämän osoittaminen ei tässä ole mahdollista.

<sup>31</sup> “Dies Verhältnis ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, *Gemeinsamkeit* des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objekts tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formierung desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbständigkeit und Unselbständigkeit sich zusammenschließen; - die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein *dauerndes* Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge.”

<sup>32</sup> “Indem der Knecht für den Herrn, folglich nicht im ausschließlichen Interesse seiner eigenen Einzelheit arbeitet, so erhält seine Begierde die *Breite*, nicht nur die Begierde eines *Dieses* zu sein, sondern zugleich die eines *anderen* in sich zu enthalten. Demnach erhebt sich der Knecht über die selbstische Einzelheit seines natürlichen Willens.” Boumannin lisäys jatkuu “[...] ja on tässä suhteessa, arvonsa puolesta, ylempänä kuin omanvoitonpyynnin vankina oleva, rengissä vain välittömän tahtonsa intuitiivinen, epävapaa tietoisuuden muodollisella tavalla tunnustama herra.” “[...] und steht insofern, seinem Werte nach, höher als der in seiner Selbstsucht befangene, im Knechte nur seinen unmittelbaren Willen anschauende, von einem unfreien Bewußtsein auf formelle Weise anerkannte Herr.”) Tältä loppuosaltaan kyseinen virke ei ole täysin harmoniassa Hegelin päätekstin kanssa, sillä § 434:ssä Hegel esittää selvästi *myös herran* näkökulman ylittävän välittömän oman voiton pyynnin välittömyyden. Elävänä, konkreettisena subjektina rengillä on omia tarpeitaan, jotka herran on ainakin jossakin määrin huomioitava. Myös herran puhdas haluorientaatio alkaa korvautu-

Palatkaamme käytännöllisen hengen puolelle, tunnustavaa itsetietoisuutta vastaavaan lukuun “vietistä ja ehdonvallasta”. ‘Vietin’ ero ‘käytännölliseen tunteeseen’ nähden näyttää olevan siinä, että vietti edellyttää tai merkitsee jonkinasteista arvioivaa etäisyyttä yksittäisiin käytännöllisiin tunteisiin, kykyä priorisoida ja valita niiden välillä, toisen asteen täytymistä. Boumannin lisäys § 473:een on tässä yhteydessä tärkeä, vaikkakin hieman ongelmallinen. Keskeinen kohta kuuluu seuraavasti:

Vietti on näin ollen erotettava pelkästä *halusta*. Viimeksi mainittu kuuluu, kuten näimme § 426:ssa, *itsetietoisuuteen* ja sijaitsee näin ollen subjektiivisen ja objektiivisen välisen *ei vielä ylitetyn* vastakohtan näkökannalla. Se on jotakin *yksittäistä* ja hakee vain *yksittäistä yksittäiseksi*, hetkelliseksi tyydytykseksi. *Vietti* sen sijaan, koska se on *tahtovan intelligenssin* muoto, lähtee subjektiivisen ja objektiivisen *kumotusta* vastakohtasta ja kattaa tyydytysten *sarjan*, -täten jonkin *kokonaisuuden, yleisen*. Samalla vietti on kuitenkin käytännöllisen tunteen *yksittäisyydestä* kumpuavana ja vain sen *ensimmäisen* negaation muodostavana vielä jotakin *erityistä*. Tämän vuoksi ihminen näyttää epävapaalta sikäli kuin hän on vajonnut vietteihinsä.<sup>33</sup>

Ongelmallista tässä on monimielinen puhe “subjektiivisen ja objektiivisen vastakohtasta”. Subjektiivisen ja objektiivisen voidaan näet käsittää viittaavan joko subjekti-objekti-suhteeseen, tai sitten eroon jossa objektiivinen tarkoittaa yleispätevyyttä ja subjektiivisuus sen vastakohtaa.<sup>34</sup> Edellisessä merkityksessä subjektiivinen-objektiivinen-ero, eli intentionaalinen maailmasuhde, on nimenomaan Fenomenologian ja siis myös Itsetietoisuus-luvun eksplisiittinen teema, mutta ei Psykologian, eikä siis Käytännöllisen hengen teema. Jälkimmäisessä merkityksessä subjektiivisen ja objektiivisen ero alkaa kumoutumaan siirryttäessä itsetietoisuuden puolella halusta tunnustukseen ja käytännöllisen hengen puolella paralleelisesti käytännöllisestä tunteesta vietteihin ja ehdonvaltaan. Jälkimmäinen tulkintalinja näyttää tässä yhteydessä toimivammalta. Tarkkaan ottaen se, että vietti “kattaa tyydytysten sarjan”, ei tee eroa Fenomenologian ja Psykologian välille, kuten Boumannin lisäyksestä saattaisi voida lukea, vaan nimenomaan eron käytännöllisen tunteen ja vietin välille, eron jolla on juuri äsken puheena ollut paralleelli Fenomenologian puolella.

Puhe vietistä “tyydytysten sarjan” kattavana voidaan nähdä yhteydessä “tulevaisuuden huomioon ottava[an] sekä turvaava[an] huolenpito[on]” § 434:ssä ja orjan halun “kattavoitumiseen”. Riittävä analogia muodostuu siitä, että kum-

---

maan “tarpeiden ja niistä tyydytyksestä huolehtimisen *yhteisyydellä*.”

<sup>33</sup> “Der Trieb muß von der bloßen *Begierde* unterschieden werden. Die letztere gehört, wie wir § 426 gesehen haben, dem *Selbstbewußtsein* an und steht somit auf dem Standpunkt des noch nicht *überwundenen* Gegensatzes zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven. Sie ist etwas *Einzelnes* und sucht nur das *Einzelne* zu einer *einzelnen*, augenblicklichen Befriedigung. Der *Trieb* hingegen, da er eine Form der *wollenden Intelligenz* ist, geht von dem *aufgehobenen* Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven aus und umfaßt eine *Reihe* von Befriedigungen, - somit etwas *Ganzes, Allgemeines*. Zugleich ist jedoch der Trieb, als von der *Einzelheit* des praktischen Gefühls herkommend und nur die *erste* Negation derselben bildend, noch etwas *Besonderes*. Deshalb erscheint der Mensch, insofern er in die Triebe versunken ist, als unfrei.” (10/295-6)

<sup>34</sup> Katso Petry III, s.290. (Kysessä on Petryn editioonsa sisällyttämä luentoteksti Ensyklopedian Hengen fenomenologiasta kesältä 1825.)



massakin on kyse käytännöllisen orientaation ensimmäisen asteen täytymisen alistamisesta toisen asteen täytymiselle.

Käytännöllisen hengen puolella Hegel ei puhu mitään siitä, miten käytännöllisen tunteen kehittyminen vieteiksi tapahtuu, mutta itsetietoisuuden puolelta löytyy vastaus: toisen asteen täytyminen asettuu subjektin kohdatessa toisen subjektin ja astuessa sosiaaliseen maailmaan, jossa välittömän halun/käytännöllisen tunteen määrittämä maailmasuhde ei ole enää mahdollinen. Eläimillä ei Hegelin tässä tarkoittamassa mielessä ole viettejä, mutta välittömiä impulssejaan hallitsemaan kykenevillä ihmisillä niitä on.<sup>35</sup> Rengin omistautuminen herran toiveiden täyttämiseen, hänen käytännöllisen intentionaalisuutensa keskittyminen ja järjestäytyminen tämän päämäärän mukaisesti muistuttaa "intohimoa", josta Hegel puhuu Vietit ja ehdonvalta-luvussa ja joka on eräs vietin järjestäytymisen modifikaatioista:

*Intohimon* määreisyyteen kuuluu, että se on rajautunut tahtomäärityksen *erityisyyteen*, johon yksilön koko subjektiviteetti on uponnut, olkoon tämän määrityksen sisältö mikä hyvänsä. Tämän muodollisen tahdon vuoksi intohimo ei ole sen enempää hyvä kuin paha; tämä muoto ilmaisee vain sen, että subjekti on asettanut koko henkensä, lahjakkuutensa, luonteensa, nautintonsa elollisen intressin *yhteen* sisältöön. Ilman intohimoa ei mitään suurta olla aikaansaatu, eikä voida aikaansaada. Vain kuollut, ja liian usein tekopyhä, moraalisuus parjaa intohimoa sellaisenaan.<sup>36</sup>

Siinä missä käytännöllinen tunne ja halu ovat yksittäisiä (niiden sisältönä on jokin yksittäinen ja ne ovat mahdollisia pelkästään yksittäiselle, sosialisoitumattomalle subjektille), herran ja rengin miniyhteisössä saavutettu käytännöllisen intentionaalisuuden taso ja sitä vastaava vietti (jonka erityisen intensiivistä muotoa kutsutaan intohimoksi) ovat tiettyssä mielessä erityisiä. Herran ja rengin käytännöllisen intentionaalisuuden kohteet, eli päämäärät, sen minkä 'täytyy olla', ovat osittain jaettuina, mutta silti vielä rajoitettuja lähinnä herran tarpeiden erityisyyteen. Kun herra ja renki nähdään vain kuvastona Hegelin varsinaiselle argumentille, voidaan Tunnustava itsetietoisuus-jaksossa teemana oleva käytännöllisen intentionaalisuuden taso käsittää tasoksi, jolla yksittäisten subjektien ensimmäisen asteen täytyminen järjestäytyy intersubjektivisessä välitysprosessissa toisen asteen sosiaalisen täytymisen alaisuuteen. Tämä toisen asteen sosiaalinen täytyminen on kuitenkin itse jotakin jota ei kyseenalaisteta. Samoin vietti järjestää tai alistaa erilliset, yksittäiset täytymiset yhdelle erityiselle päämäärälle. Kuten Hegel

<sup>35</sup> Eräs merkki Ensyklopedian keskeneräisyydestä on, että Hegelin tapa käyttää tässä kohtaa termiä 'vietti', on hyvin epämääräisessä suhteessa siihen, mitä hän tarkoittaa eläinten vietillä Luonnonfilosofiassa (ks. erit. §§ 359-360) ja varsinkin tietämisen (§ 225) ja tahdon vietillä (§§ 225 ja 233) logiikassa. Muun muassa tältä osin Hegel ei näytä ehtineen kehittää terminologiaansa täysin selkeäksi. Myös Boumannin lisäyksessä pykälään 426 "vietti" esiintyy merkityksessä, jonka suhde halun ja vietin täsmällisiin määrityksiin subjektiivisen hengen filosofian päätekstissä on epäselvä.

<sup>36</sup> "Die *Leidenschaft* enthält in ihrer Bestimmung, daß sie auf eine *Besonderheit* der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjektivität des Individuums versenkt, der Gehalt jener Bestimmung mag sonst sein, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist die *Leidenschaft* weder gut noch böse; diese Form drückt nur dies aus, daß ein Subjekt das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in *einen* Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne *Leidenschaft* vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine tote, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der *Leidenschaft* als solche loszieht." (§ 474)

sanoo, ilman tällaista käytännöllisen intentionaalisuuden keskittymistä, intohimoa, “ei mitään suurta olla aikaansaatu.” Tässä muodollisessa merkityksessä intohimoisesti päämäärään pyrkivää voidaan verrata yhden kattavan päämäärän määrittämään rengin toimintaan. Koska päämäärä voi olla yhtä hyvin hyvä kuin huono tai pahakin, vain tyhjä ja “tekopyhä moraalisuus parjaa intohimoa sellaiseenaan.”<sup>37</sup>

Tämä toisen asteen täytyminen on kuitenkin siis vielä “erityistä”, mutta käytännöllisen hengen sekä itsetietoisuuden kolmannella tasolla se kultivoituu *yleisyydeksi*. Vietit ja ehdonvalta-luvussa siirtymän yleisyyden tasolle muodostaa viettien ja taipumusten [*Neigung*] erityisyyden ylittävä “refleктоiva tahto”, joka “sinänsä vapaana erottaa itsensä viettien *erityisyydestä* ja asettaa itsensä ajattelun yksinkertaisena subjektiviteettina niiden moninaisen sisällön yli” (§ 476.). Tätä “valitsemista taipumusten välillä” Hegel kutsuu ehdonvallaksi [*Willkür*]. Kun kyseessä oleva ehdonvallan käsite käsitetään Hegelin sille antamassa kontekstissa, tulee selväksi ettei kyse ole kantilaisesta ilmiömaailman transsendoivasta kyvystä “aloittaa kausaali- ja vaikutusketjuja”, vaan konkreettisen, maailmassa olevan subjektin käytännöllisen intentionaalisuuden tasosta, maailmallisesta asiasta, jolla on maailmalliset ehtonsa intersubjektiivisessä välittymis- ja kultivaatioprosessissa. Siirrytään takaisin Itsetietoisuus-jakson puolelle ja seurataan kehitysprosessia sen seuraavaan vaiheeseen.

Kuinka Hegelin yleiseksi itsetietoisuudeksi kutsuma käytännöllisen intentionaalisuuden taso eroaa tunnustavasta itsetietoisuudesta? Otsikointi on jälleen hieman harhaanjohtava, sillä tunnustus on yhtä oleellista myös yleisen itsetietoisuuden tasolla. Ero on siinä, että tällä, ‘itsetietoisuuden’ korkeimmalla tasolla transsendoidaan jaetun sosiaalisen horisontin erityisyys ja tullaan ideaalisen tai potentiaalisen yleisyyden tasolle. Hegel kirjoittaa:

*Yleinen itsetietoisuus* on itsensä affirmatiivista tietämistä toisessa itsessä, jossa jokainen omaa vapaana yksittäisyytenä *absoluuttisen itsenäisyyden*, mutta välittömyytensä tai halunsa negaation ansiosta ei erota itseään toisesta, [jossa jokainen] on yleinen ja objektiivinen, omaa reaalisen yleisyyden vastavuoroisuutena tietäessään itsensä vapaassa toisessa tunnustettuna, ja tietäessään tämän sikäli kuin tunnustaa toisen ja tietää sen [/hänet] vapaaksi.<sup>38</sup>

<sup>37</sup> Analogisesti Hegel sanoo Tunnustava itsetietoisuus-jaksossa, että tietyissä historiallisissa olosuhteissa poliittinen despotismikin voidaan nähdä “suhteellisesti katsoen oikeutettuna” välivaiheena matkalla kohti todellista autonomiaa: “Tämä rengin omanvoitonpyynnin alistaminen muodostaa ihmisen totuudellisen vapauden *alun*. Tahdon yksittäisyyden järkyttäminen, tunne omanvoitonpyynnin mitättömyydestä, tottelemisen tottumus, on jokaisen ihmisen kultivaation välttämätön momentti. Ilman tätä omavaltaisen tahdon murtavan kurin kokemusta ei kukaan tule vapaaksi, järkeväksi ja käskemään kykeneväksi. Tullakseen vapaaksi, saavuttaakseen kyvyn itsehallintaan, on kaikkien kansojen siksi ollut kuljettava halki alistumisen ankaran kurin yhden herran alaisuudessa. Niinpä oli esimerkiksi välttämätöntä, että sen jälkeen kun *Solon* oli antanut ateenalaisille demokraattiset, vapaat lait, *Peisistratos* kaappasi vallan jolla hän pakotti ateenalaiset tottelemaan näitä lakeja. Vasta kun tämä totteleminen oli juurtunut, tuli Peisistratoksen herruudesta tarpeeton.” Oleellista on kuitenkin, että “renkimäinen tottelevaisuus muodostaa [...] vain vapauden *lähtökohdan*, koska se jolle siinä itsetietoisuuden luonnollinen yksittäisyys alistetaan, ei ole *sinänsä* ja *itselleen oleva*, todella *yleinen*, järjellinen tahto, vaan *toisen* subjektin *yksittäinen*, *satunnainen* tahto.” (§ 435 Lisäys.)

<sup>38</sup> “Das *allgemeine Selbstbewußtsein* ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit *absolute Selbständigkeit* hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeines

Siinä missä tunnustavassa itsetietoisuudessa oli kyse vasta toisen subjektin ottamisesta subjektina, tai “tietoisuutena”/”minänä” ylipäätään, eli intentionaalilaisena olentona, nyt subjektit ottavat toisensa vapaina tietoisuuksina. Luku yleisestä itsetietoisuudesta on äärimmäisen niukka, mutta kontekstissaan se on nähdäkseni mielekästä tulkita tasoksi, jolla subjektit ottavat toisensa potentiaalisesti yleispäteviä normatiivisia vaateita esittämään kykeneviksi. Herran asettama täytyminen oli vielä erityistä tai ‘partikularistista’, mutta tunnustaessaan toisensa vapaiksi käytännöllisiksi tietoisuuksiksi subjektit perustavat kommunikatiivisen maailmasuhteen tason, jolla erityisiä täytymissisältöjä arvioidaan, kuten Hegel kirjoittaa käytännöllisen hengen puolella, “refleктоivan tahdon” näkökulmasta. Tämä potentiaalisesti tai ideaalisesti universaalinen käytännöllisen hengen taso on siis paralleeliluennon valossa selkeästi intersubjektiiivinen asia.

Mikään ei implikoi, että Hegel ajattelisi yleisyyden olevan kertakaikkisesti saavutettu tai saavutettavissa oleva taso. Intersubjektiiivisen pätevyysarviointiprosessin jatkuminen edellyttää, että jokainen täytymissisältö *voi olla* partikularistinen. Siten todellinen universaalisuus on aina avoin kysymys ja sellaisena aina uudelleen intersubjektiiivisesti arvioitavissa. Toki Hegelin *siveellisyiden* käsitteen keskeinen ajatus on, että moraalisuuden institutionalisoituminen yleispätevän käytännöllisen intentionaalisuuden järjestelmäksi vapauttaa yksilöt jatkuvasta refleктоimisen pakosta. Kuitenkin subjektien vastavuoroinen vapaiksi tunnustaminen yleisen itsetietoisuuden konstituivana prosessina osoittaa selkeästi, ettei siveellisyydessä ole suinkaan kyse kollektiivisten päämäärien mekaanisesta sisäistämisestä ja tottelemisesta.<sup>39</sup>

On huomiota kiinnittävää, että Hegel on otsikoinut yleistä itsetietoisuutta vastaavan käytännöllisen hengen tason *onnellisuudeksi* (*Glückseligkeit*), viitaten mitä ilmeisimmin täysin tarkoituksellisesti Aristoteleen *eudaimonian* käsitteeseen. Yleisen itsetietoisuuden tavoin myös Onnellisuus -luku on äärimmäisen niukka ja antaa siten hyvin vähän paralleelisuusluentaa suoraan tukevaa tekstuaalista evidenssiä. Ludwig Siep on kuitenkin esittänyt järkevän tuntuisen rekonstruktion tämän luvun argumentista, joka sopii hyvin paralleelitulkintaani.

Siepin mukaan Hegel tarkoittaa onnellisuudella “subjektiiivista elämänsuunnitelmaa, jossa vietit suhteutetaan toisiinsa ja harmonisoidaan” (Siep 1990, s. 219). Ilman lisämääreitä se, millaiseen järjestykseen ja hierarkiaan eri täytymissisällöt asetetaan, jää kuitenkin pelkästään “subjektiiivisen tunteen sekä mieltymyksen” (§ 479) varaan. Tällainen riippuvuus annetuista sisällöistä ei toteuta tahdon vapauden

---

[Selbstbewußtsein] und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß.” (§ 436) Petryn laitokseen sisältyvässä alkuperäistekstissä ei esiinny Suhrkamp-laitoksessa hakasulkeisiin lisättyä sanaa ‘Selbstbewußtsein’. Asiallisesti lisäys ei ole täysin ongelmaton, joten olen jättänyt sen pois. Sen sijaan olen lisännyt sanat ‘jossa jokainen’ toistamiseen hakasulkeissa. Kiitos Jürgen Matthesille neuvosta tämän kohdan suomentamisessa.

<sup>39</sup> Hegel käyttää § 436:ssa termiä ‘henkisyys’, mutta kyse on mitä ilmeisimmin siveellisyydestä: “Tämä itsetietoisuuksien yleinen vastavuoroinen ilmeneminen [Widererscheinen], käsite, joka objektiviteetissaan tietää itsensä itsensä kanssa identtiseksi subjektiviteetiksi ja siksi yleiseksi, on jokaisen oleellisen henkisyyden, perheen, isänmaan, valtion, samoin kun jokaisen hyveen, rakkauden, ystävyuden, rohkeuden, kunnian ja maineen *substanssin* tietoisuuden muoto.” Boumannin lisäyksessä tähän pykälään onkin eksplisiittisesti puhe siveellisyydessä.

käsitettä. Ratkaisuna on Siepin mukaan kaikkia subjekteja sitovan yhteisen “suunnitelman” tahtominen, joka mahdollistaa kaikkien subjektien vapaan itsemääräämisen. Konkreettisesti sanottuna tämä tarkoittaa Hegelin käsitteistössä oikeutta (*das Recht*), joka on aiheena objektiivisen hengen filosofiassa. Siepin tulkintaa voidaan täydentää sanomalla, että tahdon vapaus universaalisuutena saavutetaan nimenomaan *yleisenä itsetietoisuutena*, eli intersubjektiivisena pätevyysvaateiden arvioinnin tasona, jossa ideaalisesti pyritään arvioimaan täytymissisältöjä näkökulmasta joka ei ole minkään, eikä kenenkään, partikulaarisuuden rajoittama.

Siep esittää lopuksi huomion, joka on hyvin tärkeä koko subjektiivisen hengen filosofian (samoin kuin objektiivisen hengen filosofiankin) ymmärtämiseksi. Oikeus – tulkintani mukaan siis yleinen itsetietoisuus – ei rajoitu vain puhtaasti yleisiin lakeihin, vaan sen on otettava huomioon kaikkien yksilöiden ja ryhmien hyvä (*Wohl*), mahdollistettava yksilöiden intressien ja päämäärien harmoninen toteutuminen kaikessa erityisyydessään (mts.).

Kyse on yksilöllisten, yhteisöllisten ja puhtaasti universaalisten täytymissisältöjen harmonisoinnista, jonka konkreettisesti toteutuksesta Hegel esittää luonnoksensa objektiivisen hengen filosofiassa. Itsetietoisuuden ja käytännöllisen hengen ensimmäinen ja toinen aste eivät siis toki lakkaa olemasta, tai jotenkin täydellisesti alistu abstraktille yleisyydelle, vaan yleisyydessä on kyse yksittäisyyden ja erityisyyden harmonisesta sovituksista. Tämä periaate, jossa subjektiviteetin momenttien esityksen etenemisen päätepiste ei ole yksi erillinen taso muiden rinnalla tai jälkeen, vaan edellisten sovitus, on oleellinen periaate yhtä lailla subjektiviteetin teoreettisten momenttien esityksessä.

## Käytännöllisen ja teoreettisen momentin paralleellisuus

Paralleellisen lukutavan mukaan Tietoisuus sellaisenaan, sekä Teoreettinen henki-jaksot toistavat siis edellä esitetyn etenemisen subjektiviteetin yksittäisestä momentista, intersubjektiivisesti välittyneen erityisen momentin kautta intersubjektiivisesti välittyneeseen potentiaaliseen tai ideaaliseen yleisyyteen. Ajatus teoreettisen ja käytännöllisen momentin rinnakkaisuudesta käy suhteellisen selkeästi ilmi Hegelin tekstistä<sup>40</sup> ja vastaa asiallisesti ottaen siitä ilmeistä tosiseikkaa, että subjektin intentionaaliseen maailmasuhteeseen todellakin sisältyy kaksi momenttia, teoreettinen ja käytännöllinen, jotka monin tavoin kytkeytyvät toisiinsa.

Fenomenologia -jakson alussa Hegel luonnehtii tietoisuutta, tarkoittaen sekä ‘tietoisuutta sellaisenaan’, että ‘itsetietoisuutta’, eli sekä tietoisuuden teoreettista, että käytännöllistä momenttia, muun muassa seuraavasti:

Minä on hengen ääretön suhde itseensä, mutta vain *subjektiivisena, varmuutena itsestään*; luonnollisen sielun välitön identiteetti on kohonnut tähän puhtaaseen ideaaliseen identiteet-

<sup>40</sup> Kaikkein eksplisiittisimmin paralleellisuus on kenties ilmaistu lisäyksessä pykälään 443. Jokaisessa ~-jaksossa (B.a., B.b., C.a. ja C.b.) Hegel joka tapauksessa aloittaa täysin eksplisiittisesti etenemisen ‘alusta’, yksittäisyyden tai välittömyyden tasolta.

tiin itsensä kanssa, sen sisältö on tälle itselleen olevalle reflektiolle *kohde*. Puhdas abstrakti vapaus itselleen päästää määreensä, sielun luonnonelämän, yhtä lailla vapaaksi, *itsenäiseksi objektiksi*, ja nyt aluksi tietää tästä [objektista] *sille ulkoisena* ja on täten tietoisuus. Minä tänä absoluuttisena negatiivisuutena on sinänsä identiteetti tois-olemisessa; minä on se itse ja kattaa objektin *sinänsä* kumottuna, [se] on suhteen *yksi* puoli ja *koko* suhde - valo joka manifestoi itseään ja samalla toista.<sup>41</sup>

Kuten edellä jo sanoin, *minäksi* Hegel kutsuu subjektia joka on kohonnut sensaatioiden välittömyydestä intentionaalisen maailmasuhteen tasolle. Tämä sielun jakautuminen tietoisuudeksi tapahtuu sensaatioiden hahmottuessa ulkomaailmaksi subjektille: “sielun luonnonelämä” jäsentyy “itsenäiseksi objektiksi”. Tässä merkityksessä minä on intentionaalisen suhteen “yksi puoli ja koko suhde”. Heideggerilaisittain voitaisiin puhua minän olemisesta *Daseinina* tai *Lichtungina*, jossa oleva ilmenee. Subjekti ei luo todellisuutta, vaan jäsentyessään itse jäsentää todellisuuden omasta näkökulmastaan ilmenevänä. Minä “kattaa objektin sinänsä kumottuna” siinä merkityksessä, että jokin asian objektina oleminen on minän olemisen momentti. Kyse on “ideaalisesta identiteetistä”, jossa eronneet – subjekti ja objekti – muodostavat elimellisen kokonaisuuden. Näin ollen ei ole subjektia tietoisuuden subjektina ilman objektia, eikä objektia tietoisuuden objektina ilman subjektia.<sup>42</sup>

Aivan oleellista on muistaa, että minä on äärellinen yksilö, jonka situationaalisuudesta edellä oli puhe. Minän maailmasuhteen käytännöllistä momenttia tarkasteltaessa näimme, kuinka objektiviteetin jäsentymisen subjektille on Hegelin mukaan vahvasti subjektin käytännöllisyyden määrittämä asia. Halu jäsentää todellisuutta subjektille oleellisella tavalla. Halun repressio ja kultivaatio, käytännöllisen näkökulman sosiaalistuminen tunnustuksen ensimmäisellä asteella, merkitsee oleellista muutosta maailman jäsentymisessä subjektille. Lopulta universaalisuuden tavoittelu täytymissisältöjen refleктоimisessa toisensa vastavuoroisesti vapaiksi tietoisuuksiksi – eli potentiaalisesti universaaleja pätevyysvaateita esittämään ja arvioimaan kykeneviksi subjekteiksi – tunnustavien subjektien yhteisössä avaa potentiaalisen yleisyyden ulottuvuuden subjektin käytännölliseen maailmasuhteeseen.

Mutta objekteilla subjekteille on siis muitakin kuin käytännöllisiä määreitä. Objektiviteetti jäsentyy subjekteille muillakin tavoilla, kuin sen kannalta kuinka asioiden *täytyisi* olla. Objektit ja asiainlat myös *ovat* subjektille aina jollakin

---

<sup>41</sup> “Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als *subjektive*, als *Gewißheit seiner selbst*; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese für sich seiende Reflexion *Gegenstand*. Die reine abstrakte Freiheit für sich entläßt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als ebenso frei, als *selbständiges Objekt*, aus sich, und von diesem als *ihm äußeren* ist es, daß Ich zunächst weiß, und ist so Bewußtsein. Ich als diese absolute Negativität ist *an sich* die Identität in dem Anderssein; Ich ist es selbst und greift über das Objekt als ein an sich aufgehobenes über, ist *eine* Seite des Verhältnisses und das *ganze* Verhältnis; - *das Licht*, das sich und noch anderes manifestiert.” (§ 413)

<sup>42</sup> Hegelin minän käsite on välttämättömässä intentionaalisuudessaan kaukana Descartesin ego cogitosta. Samoin siltä puuttuu Kantin transsendentaalisen subjektin ontologinen mahti antaa ilmiömaailmalle koko sen looginen rakenne. Hegelin mallissa loogiset rakenteet ovat todellisuuden rakenteita sinänsä ja minä kuuluu todellisuuden rakenteeseen, eikä suinkaan ole sen alkuperä. (Kant-Hegel-teemasta katso esimerkiksi Stern 1990 ja Sedgwick 2001.)

tavalla. Teoreettinen intentionaalisuus on tietoisuutta objektiviteetista sellaisena kuin se on ja näin välttämätön käytännöllisen intentionaalisuuden komplementti.

Hegelin 'tietoisuudeksi sellaisenaan' ja 'itsetietoisuudeksi' kutsumien intentionaalisuuden momenttien suhteen käsittämistä on, kaiken muun ohella, hämmentänyt Itsetietoisuus -jakson aloittava § 424. Toistettakoon tuo pykälä tässä kokonaan:

Tietoisuuden totuus on *itsetietoisuus* ja jälkimmäinen on edellisen perusta, joten eksistenssis- sä kaikki tietoisuus toisesta kohteesta on itsetietoisuutta; tiedän kohteesta omanani (se on minun mielteeni), tiedän siksi siinä itsestäni. Itsetietoisuuden formula on minä = minä – *abstrakti vapaus*, puhdas ideaalisuus. Se on siten ilman reaalisuutta, sillä se itse, joka on oma *kohteensa*, ei ole kohde, koska kohteen ja sen välillä ei vielä ole mitään eroa.<sup>43</sup>

Heti ensimmäinen sivulause herättää kysymyksiä. Mitä Hegel tarkoittaa siinä "tietoisuudella": 'tietoisuutta sellaisenaanko', vai Fenomenologian aihetta yleensä, eli tietoisuutta 'tietoisuuden sellaisenaan', 'itsetietoisuuden' ja 'järjen' kattavana? Ensimmäinen lukutapa ei toimi, sillä ei ole mielekästä sanoa esimerkiksi että aistillinen tietoisuus on halua. Pikemminkin aistillinen tietoisuus ja halu ovat toisilleen komplementaarisia yksittäisen intentionaalisuuden momenteja.

Toimivin lukutapa on nähdäkseni se, että tietoisuus tarkoittaa intentionaalista suuntautumista ylipäätään jonka avautumisesta § 413:ssa oli puhe, toisin sanoen sekä Tietoisuus sellaisenaan -jakson aiheena olevaa teoreettista, että Itsetietoisuus -jakson aiheena olevaa käytännöllistä intentionaalisuutta. Hegelin otsikointi on todellakin lievästi sanottuna ongelmallista.

Entä mitä Hegel tarkoittaa toisella, kolmannella ja neljännellä sivulauseella: "kaikki tietoisuus toisesta kohteesta on itsetietoisuutta; tiedän kohteesta omanani (se on minun mielteeni), tiedän siksi siinä itsestäni"? Ensimmäinen tulkintaehdotus. Kyse on siitä, että subjektiviteetin määritykset jäsentävät objektiviteetin subjektille jollakin erityisellä tavalla. Näiden määritysten sosialisoituminen ja universalisoituminen on tietoisuuden "kehittymistä", josta Hegel puhuu pykälässä 415:

[...] tietoisuuden edelleen kehittyminen ei ole sille sen omaa aktiviteettia, vaan se on sinänsä ja minälle objektin muuttumista. Tietoisuus ilmenee siksi eri tavoin määrittyneenä annetun kohteen erilaisuuden mukaisesti ja tietoisuuden kehitys [ilmenee tietoisuuden subjektille (H.I.)] sen objektin määritysten muutoksena [...]<sup>44</sup>

Hieman vuoden 1807 *Hengen fenomenologian* mieleen tuovalla tavalla Hegel puhuu tässä tarkasteltavana olevasta tietoisuudesta, joka ei ole tietoinen siitä, että

---

<sup>43</sup> "Die Wahrheit des Bewußtseins ist das *Selbstbewußtsein* und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtsein eines anderen Gegenstandes Selbstbewußtsein ist; ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir. - Der Ausdruck vom Selbstbewußtsein ist Ich = Ich; – *abstrakte Freiheit*, reine Idealität. – So ist es ohne Realität, denn es selbst, das *Gegenstand* seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist. "

<sup>44</sup> "Da Ich *für sich* nur als formelle Identität ist, so ist die *dialektische* Bewegung des Begriffs, die Fortbestimmung des Bewußtseins, ihm nicht als seine Tätigkeit, sondern sie ist *an sich* und für dasselbe Veränderung des Objekts. Das Bewußtsein erscheint daher verschieden bestimmt nach der Verschiedenheit des gegebenen Gegenstandes und seine Fortbildung als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objekts."

objektiviteetti sille on sen oman erityisen maailmanjäsenyyksen jäsentämä, implikoiden samalla “meidät”, eli fenomenologiaa kustakin tietoisuuden hahmosta tekevät filosofit, jotka ovat tietoisia tästä asiasta (ks. Ikäheimo & Martikainen 1997). Nyt voitaisiin ajatella, että lause “tiedän siksi siinä [objektissa] itsestäni” tarkoittaisi tätä: kohde jäsentyy subjektille aina osittain<sup>45</sup> sen oman jäsenyysaktiiviteetin määrittämällä tavalla ja tässä merkityksessä subjekti on *implisiittisesti* tietoinen omista määreistään objektissa.

Toinen tulkintaehdotus. Tarkkaan ottaen puhe itsensä tietämisestä objektissa on puhetta vasta intentionaalisuuden intersubjektiiivisesti välittyneestä ~-tasosta. Hegel puhuu näet mieltämisestä (*Vorstellung*) – “tiedän kohteesta omanani (se on minun mielteeni)” – joka on aiheena nimenomaan Teoreettisen hengen ~-jaksossa. Kyse olisi siitä, että subjekti tulee *eksplisiittisesti* “itsetietoiseksi”, eli tietoiseksi intentionaalisuudestaan – siitä että tarkastelee todellisuutta tietystä näkökulmasta omien erityisten määreidensä määrittämänä (vaikkapa haluttavana, torjuttavana tai yhdentekevänä) – kohdatessaan toisia intentionaalisia olioita ja käsittäessään näkökulmien moneuden ja laadullisen erilaisuuden.

Teoreettisen hengen puolella Boumannin lisäys pykälään 449 sisältää tältä kannalta hyvin mielenkiintoisen ajatuksen. Kyse on siirtymästä Intuutiosta (C.a.) Mieltämiseen (C.b.), eli siirtymästä, joka on paralleelinen Halu–Tunnustava itsetietoisuus -siirtymän sekä Käytännöllinen tunne–Vietit ja ehdonvalta -siirtymän kanssa. Hegel, tai Boumann, kirjoittaa: “Vasta kun minä reflektoin, että se olen minä, jolla on intuitio, vasta tällöin astun mieltämisen näkökannalle.”<sup>46</sup> On luontevaa ajatella, että tämä havahtuminen itseensä intuition (*Anschauung*) näkökulman subjektina tapahtuu juuri toisten subjektien kohtaamisessa. Vasta intersubjektiiivisesti välittyneenä subjekti on mieltämisen kannalla ja vasta nyt, pykälän § 424 mukaan “tiedän kohteesta omanani” ja “tiedän siksi siinä itsestäni”. Näin tulkiten ajatus tietoisuudesta itsetietoisuutena tarkoittaisi sitä, että tällä välittyneellä, tai “kehittyneellä” tasolla tietoisuus kohteista sisältää aina samalla tietoisuuden itsestä kohteita jostakin tietystä näkökulmasta, tietyllä tavoin tiedoitsevana.

Uskoakseni kumpikin tulkintaehdotus tavoittaa oleellisen elementin Hegelin tietoisuuden/itsetietoisuuden teoriasta. Niin intentionaalisuuden teoreettisen, kuin sen käytännöllisenkin momentin rakenteeseen kuuluu, että minä on tietoinen maailmasta oman subjektiviteettinsa määreiden määrittämällä tavalla. ~-tasolla, eli välittömän, yksittäisen, “abstraktin” minän (ks. § 414 Lisäys ja § 417 Lisäys) tasolla minä ei tiedosta tätä tosiseikkaa eksplisiittisesti, sen oma intentionaalisuus ei ole eksplisiittisesti tematisoitunut sille.<sup>47</sup> Siten “itsetietoisuus on

<sup>45</sup> On tärkeää sanoa “osittain”, sillä Hegelin subjekti ei todellakaan ole lähestulkoonkaan niin radikaalissa määrin ilmenevän maailman rakenteen lähde, kuin Kantin transsendentaalinen subjekti, tai – ns. kahden aspektin tulkinnan kielellä – subjekti transsendentaalisena.

<sup>46</sup> “Erst wenn ich die Reflexion mache, daß ich es bin, der die Anschauung hat, erst dann trete ich auf den Standpunkt der Vorstellung.” (10/254)

<sup>47</sup> Boumannin lisäyksessä § 414:ään on kyse juuri tästä tietoisuuden välittymättömästä, ei vielä eksplisiittisesti “itsetietoisesta” tasosta: “Negatiivisuus, jota täysin *abstrakti* minä tai *pelkkä tietoisuus* harjoittaa toiseensa, on vielä täysin määrittämätöntä, pinnallista, ei absoluuttista. Tästä syystä tällä näkökannalla syntyy *ristiriita* että kohde on yhtäältä *minussa* ja toisaalta omaa *minun ulkopuolellani* yhtä itsenäisen pysyvyyden kuin *pimeys valon* ulkopuolella. Tietoisuudelle kohde ei ilmene minän *asettamana*, vaan *välittömänä, olevana, annettuna*; se ei näet tiedä vielä että kohde on *sinänsä* identtinen hengen kanssa ja vapautunut illusorisesti

tietoisuuden totuus” (§ 424) kyllä jo ~-tasolla, mutta vasta ~-tasolla, eli subjektien kohtaamisessa herää eksplisiittinen tietoisuus tietoisuudesta, eli omasta intentionaalisuudesta ja oman intentionaalisen näkökulman erityisestä määrittynyydestä suhteessa toisiin näkökulmiin ja niiden erityisyyteen. Tärkeää on havaita tämän merkitsevän myös sitä, että vasta ~-tasolla herää varsinaisesti eksplisiittinen käsitys objektien riippumattomuudesta. Vasta kun näkökulmaisuus tematisoituu subjektille, subjekti oivaltaa objektien redusoitumattomuuden näkökulman erityisiin määrittäksiin.

Miksi Hegel on otsikoinut nimenomaan käytännöllisen tietoisuuden itsetietoisuudeksi? Tälle saattaa olla useita perusteita. Kenties voidaan sanoa, että käytännöllisessä intentionaalisuudessa subjektin oman ‘sisäisyyden’ tuottama objektiviteetin määrittäminen on ikään kuin kaikkein selvintä: haluava “[i]tsetietoisuus tietää itsensä siksi *sinänsä* kohteessa, joka on tässä suhteessa vietin<sup>48</sup> mukainen”. Tässä suhteessa eroa tietoisuuden teoreettiseen momenttiin ei pidä kuitenkaan käsittää kovin radikaaliksi. Myös teoreettisena “tietoisuuden kehitys [ilmenee (H.I.)] sen objektin määrittämisen muutoksena”. Toisin sanoen myös teoreettisena subjektiviteetin erityiset määreet määrittävät osittain sitä miten subjekti on objektille annettuna. Toisaalta haluava itsetietoisuuskin tietää itsensä vain “sinänsä” kohteessa. Se tiedoitsee kohteitaan halunsa määrittäminä, mutta ei ole tietoinen tästä määrittämisestä. Se, että tietoisuus on tässä mielessä itsetietoisuutta, ei ole halussa vielä eksplikoitunut *tietoisuudelle*.

Toisaalta käytännöllisen tietoisuuden puolella analysoitu intersubjektiivinen suhde, asetelma jossa subjekti kohtaa toisen itsensä kaltaisen olennon ja kokee itsensä toisen kautta, on merkityksellinen sen kannalta, että nimenomaan käytännöllinen tietoisuus on Hegelin terminologialla itsetietoisuutta. Kuitenkaan se, että intersubjektiivinen suhde on tematisoitava nimenomaan käytännöllisenä tietoisuutena, ei ole ensi katsomalla täysin itsestään selvää. Miksei toinen subjekti subjektina voisi olla jo todeksi ottamisen (*Wahrnehmung*) kohde? Nähdäkseni vastaus on, että toisen olennon kokeminen tai ottaminen nimenomaan subjektina (tai persoonana) ei ole ylipäättäen teoreettinen, vaan käytännöllinen akti. Kyse ei ole käytännölliseltä kannalta neutraalista havaitsemisesta tai *tunnistamisesta*, vaan käytännöllisestä *tunnustamisesta* joka sisältää motivoivan ulottuvuuden: toisen kokeminen tai ottaminen subjektina, tunnustaminen, muokkaa välittömästi toiminnan motiiveja.

Kaiken kaikkiaan on kuitenkin muistettava, että teoreettinen ja käytännöllinen ovat intentionaalisuuden momenteja, eivät erillisiä tietoisuuden ‘tiloja’, ja sellaisina ne ovat aina läsnä konkreettisen subjektin kaikissa tietoisissa tiloissa. Kun se, että “tietoisuus on itsetietoisuutta” tematisoituu intersubjektiivisissa suhteissa subjektille, tämä merkitsee yhtä oleellista muutosta niin tietoisuuden käytännöllisen kuin sen teoreettisenkin momentin kannalta.

---

täydelliseen riippumattomuuteen vain hengen itsejakautumisen kautta. Sen että näin on, tiedämme vain *me*, jotka olemme [jo] edenneet hengen *ideaan* ja siten kohonneet minän abstraktin, muodollisen identiteetin yläpuolelle.” Puhe ‘kohteen ja hengen identtisyydestä’ kuulostaa tietenkin silkalta mystiikalta, mikäli se irrotetaan äärellisen, konkreettisen subjektiviteetin teorian kontekstista johon se kuuluu ja erityisesti, mikäli identiteetti ymmärretään ei-hegeliläisesti yksinkertaisena erottomana, numeerisena identiteettinä.

48

Kuten edellä esitin, tarkkaan ottaen tässä pitäisi lukea “käytännöllisen tunteen”.



## Konkreettisen subjektiviteetin teoreettinen momentti

Lähdetään liikkeelle teoreettisen intentionaalisuuden välittömältä tasolta, eli 'aistillisesta tietoisuudesta' ja sitä vastaavasta teoreettisesta kognitiivisesta aktiiviteetista, eli 'intuitiosta'. Paitsi että kohteellisuus jäsentyy subjektille käytännöllisesti, sen mukaan miten sen täytyisi olla, se jäsentyy myös teoreettisesti, sen mukaan miten se subjektille on. Kuten halu, niin myös sitä vastaava aistillinen tietoisuuskin (B.a." .) on "välitön" ja sen kohde on subjektille määritynyt "välittömäksi", "yksittäiseksi", se ilmenee aistillisessa tietoisuudessa vain "olevana, jonakin, eksistivana oliona, yksittäisenä ja niin edelleen" (§ 418). Aistillista tietoisuutta jäsentävän kognitiivisen aktiviteetin eräs keskeinen elementti on kohteellisuuden avaruudellinen ja ajallinen jäsentäminen. Hegel toteaa, viitaten vuoden 1807 *Hengen fenomenologian* Aistivarmuus -jaksoon (3/82-92), seuraavasti:

Avaruudellinen ja ajallinen yksittäisyys – *tässä* ja *nyt*, kuten määritin aistillisen tietoisuuden kohteen *Hengen fenomenologiassa* – kuuluu itse asiassa intuitioon. Objekti on *tässä* otettava aluksi ainoastaan [sen] suhteen mukaisesti joka sillä on *tietoisuuteen*, nimittäin sille *ulkoisena*, ei vielä itsessään ulkoiseksi tai itse-ulkoiseksi määritynä.<sup>49</sup>

Kyse ei ole mistään erityisestä muutoksesta Hegelin ajattelussa avaruuden ja ajan tematiikan suhteen, vaan siitä, ettei vuoden 1807 *Hengen fenomenologia* ollut ylipäätään reaalifilosofinen teoria konkreettisen subjektiviteetin rakenteesta, eikä teemaa siinä siksi käsitelty yksityiskohtaisesti lainkaan. Ensyklopedian Psykologian aloittavan jakson aiheena oleva intuitio on nyt aktiviteetti, jonka alkeellisimmalla tasolla sensationaalinen materiaali alkaa jäsentymään subjektille "itseulkoisiksi", eli toisiinsa nähden avaruudellisesti ja ajallisesti erillisiksi objekteiksi. Toisinsanoen subjekti alkaa hahmottamaan maailmansa ajallisia ja avaruudellisia rakenteita. Hegel ei kovin tarkkaan eksplikoi sitä, miten objektien hahmottuminen subjektille "sille ulkoiseksi" objekteiksi ja niiden hahmottuminen subjektille "itse-ulkoiseksi", eli erillisiksi, liittyvät toisiinsa, mutta mielestäni järkevä rekonstruktio on, että kyse on saman prosessin momenteista.

Objektiviteetin ajallisen ja avaruudellisen jäsentäminen aktiviteettia Hegel kutsuu "tarkkaavaisuudeksi" (*Aufmerksamkeit*). (Kuten kohta nähdään, tarkkaavaisuuden funktio ei rajoitu kuitenkaan tähän.) Intuitio -jaksossa Hegel kirjoittaa:

Intelligenssi määrittää täten sensaation (*Empfindung*) sisällön *itsensä ulkopuolella olevaksi*, projisoi ne *avaruuteen* ja *aikaan*, jotka ovat muodot, joissa se on intuitiivinen. Tietoisuuden mukaisesti (*nach dem Bewußtsein*) materiaali on vain sen kohde, relatiivinen toinen; hengeltä materiaali sen sijaan saa sen järjellisen määreen, että se on *itsensä toinen* (vrt. § 247, 254).<sup>50</sup>

<sup>49</sup> "Die räumliche und zeitliche Einzelheit, *Hier* und *Jetzt*, wie ich in der *Phänomenologie des Geistes*, S. 25 ff., den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Objekt ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zu dem *Bewußtsein* hat, nämlich ein demselben *Äußerliches*, noch nicht als an ihm selbst *Äußerliches* oder als *Außersichsein* bestimmt zu sein." (§ 418)

<sup>50</sup> "Die Intelligenz bestimmt hiermit den Inhalt der Empfindung als *außer sich Seiendes*, wirft ihn in *Raum und Zeit* hinaus, welches die *Formen* sind, worin sie anschauend ist. Nach dem Bewußtsein ist der Stoff nur Gegenstand desselben, relatives Anderes; von dem Geiste aber erhält er die vernünftige Bestimmung, das *Andere seiner selbst* zu sein (vgl. § 247, 254)." (§

Vaikkei tästäkään lainauksesta asia erityisen selväksi käy, tämä kognitiivisen aktiviteetin, eli “intelligenssin”, kohteille antama määrittely, “itselleen toinen” – määrittäminen on toki käsitettävä vähittäisenä prosessina – luonnollisesti muokkaa sitä miten objektiviteetti subjektille jäsentyy, eli muokkaa *tietoisuutta*. Intuitio-jaksossa tapahtuva kehitys on siis luettava samalla ‘aistillisen tietoisuuden’ kehitykseksi. Näin hyvin lyhyen ja abstraktin Aistillinen tietoisuus -jakson sisältö konkretisoituu ratkaisevasti.<sup>51</sup>

Tässä yhteydessä ei ole syytä mennä Intuitio -jakson sisältöön tarkemmin, mutta haluan nostaa esiin lyhyesti erään teeman, jolla on oleellinen merkitys senkin kannalta, mitä jo edellä on sanottu. Antropologian Tunteva sielu -pääjakson päättävän luvun (A.b.fl.) aiheena on tottumus (*Gewohnheit*). Tottumus on keskeinen elementti kaikissa konkreettisen subjektin funktioissa, se “kattaa kaikki hengen aktiviteetin lajit ja tasot” (§ 410, 10/186). Eräs tottumuksen muodoista, joita Hegel käsittelee, on “katsomisen tottumus”. Hegel kirjoittaa: “Myös *näkeminen* ja niin edelleen on konkreettinen tottumus, joka yhdistää sensaation, tietoisuuden, intuition, ymmärryksen jne. monet määreet *välittömästi* yhdessä yksinkertaisessa aktissa.” (idem.) Hegel ei sano tämän enempää siitä, mitä hän tarkoittaa “näkemisellä” (*Sehen*). Ilmeisesti kyse on kuitenkin näköaistin avulla tapahtuvasta teoreettisesta intentionaalista suuntautumisesta ja “ja niin edelleen” tarkoittaa kuulon ja muiden aistien intentionaalista muotoa.<sup>52</sup> Hegelin lista “sensaation, tietoisuuden, intuition, ymmärryksen jne.” määreistä vaikuttaa melko huolimattomalta heitolta ilman mitään erityisen selkeää valinta- tai järjestysperiaatetta, mutta joka tapauksessa teoreettista tietoisuutta ylläpitävä kaikkein primitiivisinkin kognitiivinen aktiviteetti, eli intuitio ja siinä tapahtuva avaruudellis-ajallinen jäsentyminen näyttää olevan Hegelin mukaan asia, joka edellyttää harjaannusta ja tottumusta.

Johann Eduard Erdmannin muistiinpanoista Hegelin lukuvuoden 1827/28 subjektiivisen hengen luennoilta voidaan lukea seuraavaa: “Näkemisessä meillä on edessämme vain pinta, abstraktio. Kolme ulottuvuutta, samoin kuin etäisyyden, opimme vasta tottumuksen myötä.” (Erdmann, s. 77) Sellaisenaan nämä pari lausetta Erdmannin luentomuistiinpanoissa eivät ole kovin merkittävää evidenssiä minkään puolesta, mutta kaiken kaikkiaan niissä esiintyvä ajatus avaruudelli-

---

448) Hegel viittaa suluissa Ensyklopedian Luonnonfilosofian kohtiin, joissa aiheena luonto ajallisen ja avaruudellisen “itselleen-ulkoisuuden” sfäärinä. On ehkä syytä vielä korostaa, että intuitio ei Hegelin mukaan, toisin kuin Kantilla, anna luonnolle sen ajallista ja avaruudellista rakennetta, vaan merkitsee tämän rakenteen subjektiivista jäsenystä. Tässäkin subjektin maailmallisuus, situationaalisuus, näkökulmaisuus on Hegelin mallissa nähdäkseeni ratkaisevasti paremmin jäsenettävissä, kuin Kantilla. Kantin kohdalla herää väistämättä vaikeita kysymyksiä avaruudellisen ja ajallisen jäsenyksen tuottavan transsendentaalisen subjektiviteetin ylikysilyydestä ja sen suhteesta empiiristen, eli siis ajallisten ja avaruudellisten, subjektien moneuteen.

<sup>51</sup> Vrt. Höslin kovin pinnallinen esitys aistillisen tietoisuuden ja intuition teemoista (Hösl 1988, ss. 349-50). De Vriesin esitys intuitiosta on olennaisesti parempi, mutta de Vrieskään ei tematisoi intuition ja aistillisen tietoisuuden suhdetta. Ylipäätään de Vries sivuuttaa Fenomenologian lähes kokonaan tulkinnassaan. Hän väittää myös nähdäkseeni ilman perusteluja, ettei tarkkaavaisuus liittyisi ajalliseen ja avaruudelliseen jäsenyykseen (ks. de Vries 1988, s. 112).

<sup>52</sup> Katso § 401 Lisäys, joka sisältää varsin yksityiskohtaisen keskustelun näkemisen (*Sehen*), kuulemisen (*Hören*) jne. teemasta. Valitettavasti Ensyklopedian pääteksiin ei sisälly systemaattista keskustelua aiheesta, joten Boumannin tekstin luotettavuutta on yksityiskohdissa vaikea arvioida.

sen hahmotuksen synnystä vähittäisenä harjaantumisen ja tottumuksellistumisen prosessina sopii hyvin fenomenologian ja psykologian kuvioon, samoin kuin koko subjektiivisen hengen kokonaisuuteen. Kuten maailmasuhteen käytännöllisen momentin, niin myös sen teoreettinen momentin kultivaatio on vähittäinen prosessi, jossa kaikki elementit kehittyvät rinta rinnan.

Tottumuksellistuminen on konkreettisen subjektin funktioiden kehollistumista, “kehollisuuden läpikultivoitumista, jossa [...] mieltämis-[ja] tahtomismäärät tulevat kehollisiksi” (§ 410, 10/184), eli jossa teoreettisen ja käytännöllisen intentionaalisuuden muodot ‘automatisoituvat’ siten vapauttaen tarkkaavaisuuden resursseja uusiin tehtäviin.<sup>53</sup> Tottumuksellistumisen myötä subjekti tulee “eksistivaksi substanssina kehollisuudessaan” (410, 10/186). Sen ken epäilee Hegelin teoriassa kuitenkin lopulta piileskelevän jonkinlaisen ylimaailmallisen minän tai “absoluuttisen ajattelijan”, kannattaa lukea seuraava lause:

Vasta [...] tottumuksen myötä minä eksistoin ajattelevana itselleni. Kehollisuus sisältyy jopa tähän ajattelevan itsensä tykönä olemisen välittömyyteen (tottumattomuus ajattelemiseen ja pitkäkestoinen ajattelu aiheuttavat päänsärkyä); [...] [Idem.]<sup>54</sup>

Subjektiviteetti on todellakin Hegelin Ensyklopedian hengen filosofiassa läpikotaisin konkreettinen, maailmallinen ja kehollinen asia. Logiikankin tasoinen ajattelu, eli “absoluuttisen tiedon” harjoittaminen saa helposti pään kipeäksi, kuten jokainen Hegelin *Logiikan tieteen* lukija tietää. Hegelin muotokuvasta tutut väsyneet kasvot puhuvat omaa, kovin arkista kieltään ajattelun kehollisuudesta, asiasta joka oli Hegelille itselleen päivän selvä.

‘Ajattelu’ tarkoittaa Ensyklopediassa kuitenkin laajempaa asiaa, kuin vain abstraktia, loogista ajattelua, tai ylipäätään laajempaa asiaa kuin “reflektiivistä” tai aktiivista ajattelua. Lyhyesti sanottuna, konkreettisen subjektiviteetin kaikki teoreettinen kognitiivinen aktiviteetti, eli todellisuuden jäsentäminen on “ajattelu” (*Denken*). Reflektiiviseksi ajatteluksi (*Nachdenken*) Hegel kutsuu ajattelemisen temaattista modifikaatiota. Menemättä asiaan nyt syvemmälti<sup>55</sup> ehdotan, että intentionaalisen maailmasuhteen kultivaatio voidaan käsittää ei-temaattisen ja temaattisen (tai reflektiivisen) ajattelun dialektiseksi liikkeeksi, jossa temaattisen

<sup>53</sup> Lainattakoon suoraan Boumannin lisäystä pykälään 410: “Wenn wir schreiben lernen, müssen wir dabei unsere Aufmerksamkeit auf alles Einzelne, auf eine ungeheure Menge von Vermittlungen richten. Ist uns dagegen die Tätigkeit des Schreibens zur Gewohnheit geworden, dann hat unser Selbst sich aller betreffenden Einzelheiten so vollständig bemeistert, sie so sehr mit seiner Allgemeinheit angesteckt, daß dieselben uns *als Einzelheiten* nicht mehr gegenwärtig sind und wir nur deren *Allgemeines* im Auge behalten. So sehen wir folglich, daß in der *Gewohnheit* unser Bewußtsein zu gleicher Zeit in der Sache *gegenwärtig*, für dieselbe *interessiert* und umgekehrt doch von ihr *abwesend*, gegen sie *gleichgültig* ist, - daß unser Selbst ebensowohl die Sache sich *aneignet* wie im Gegenteil sich aus ihr *zurückzieht*, daß die Seele einerseits ganz in ihre Äußerungen *eindringt* und andererseits dieselben *verläßt*, ihnen somit die Gestalt eines *Mechanischen*, einer bloßen *Naturwirkung* gibt.” (10/191) Tähän otteeseen sisältyvä eräänlainen ei-temaattisen tarkkaavaisuuden malli olisi hyvinkin tutkimisen arvoinen.

<sup>54</sup> “Erst durch diese Gewohnheit *existiere* Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Beisichseins enthält Leiblichkeit (Ungewohntheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh); [...]”

<sup>55</sup> Ks. Ensyklopedian logiikka § 20; 8/76: “[...] Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das *Nachdenken über* etwas [...]” Ks. myös Christoph Halbigin erittäin valaiseva keskustelu (Halbig 2001, luku 4).

ajatuksellisen prosessoinnin tulos tottumuksellistuu ei-temaattiseksi (ajattelumalleiksi, havaintomalleiksi, emootiomalleiksi jne.) mahdollistaen samalla temaattisen ajattelun etenemisen uuteen asiaan. Kyseessä on loputon prosessi, sillä todellisuuden sisältö on tyhjentyvätön.<sup>56</sup>

*Tarkkaavaisuus* voidaan näin käsittää jonkin tulemiseksi temaattisen ajattelun kohteeksi. Intentionaalisuuden teoreettisenkin momentin kultivaation kohdalla näyttää luontevalta ajatella toisen subjektin kohtaaminen subjektina, eli tunnustaminen, prosessiksi, jossa intentionaalisuus kaiken kaikkiaan modifioituu oleellisella tavalla. Edellä jo lainasin kiinnostavaa virkettä Boumannin lisäyksessä pykälään 449: “Vasta kun reflektoin, että se olen minä, jolla on intuitio, vasta tällöin astun mieltämisen näkökannalle”. Kyse on tapahtumasta, jossa minä tematisoituu itselleen intuivana, intentionaalisena olentona. Tämä tarkoittaa luonnollisesti myös objektiviteetin tematisoitumista uudella tavalla. Vasta nyt avautuu mielle-maailma ero, tai objektiivisuus-oleminen-ero. Vasta nyt tullaan “todeksi ottamisen” (*Wahrnehmung*) tasolle.

Asetelmaa voidaan kutsua vaikkapa *triangulaatioksi*. Kyse on intentionaalisuuden differentioituneesta kompleksista, jossa subjektin suhde itseensä, maailmaan yleensä ja toisiin subjekteihin kultivoituvat käsi kädessä.<sup>57</sup> Hegelin käytännöllisen intentionaalisuuden analyysin yhteydessä käsittelemä tunnustus, eli toisen olennon *subjektina ottaminen* on näin ollen käsitettävä yhdessä teoreettisen intentionaalisuuden toiseen tasoon, eli *todeksi ottamiseen*.

Totena ottamisen kognitiiviset prosessit ovat analyysin aiheena Todeksi ottaminen -lukua (B.a. ~) vastaavassa Mieltäminen -luvussa (C.a. ~). Taaskin paraleliluennan avulla voidaan oleellisesti konkretisoida äärimmäisen niukkaa Todeksi ottaminen -jakson sisältöä.<sup>58</sup> Nostan esille vain eräitä teemoja Mieltäminen -luvusta. Ensinnäkin, on luontevaa ymmärtää muistin (*Erinnerung, Gedächtnis*) kehitys yhteydessä maailmasuhteen intersubjektiivisessä välittymisessä tapahtuvaan pitkäjänteistymiseen. Toiseksi, muisti on edellytys yksittäisten annettuuksien subsumoimiselle yleisten mielteiden (*allgemeine Vorstellung*), eli nykyfilosofian kielellä empiiristen yleiskäsitteiden alaisuuteen. Todeksi ottamisen kehittyminen on verifikaatiota (*Bewährung*), jossa intuitiossa annettu sisältö vertautuu jo sisäistettyyn

<sup>56</sup> Hegel pitää “ylhäistä oppineisuutta”, kuvitelmaa kaiken tiedollisesta hallinnasta, pöyhkeänä illuusiona: “Die Aufmerksamkeit enthält also die *Negation des eigenen Sichgeltendmachens* und das *Sichhingeben* an die *Sache* - zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geistes ebenso notwendig sind, wie dieselben für die sogenannte vornehme Bildung als unnötig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieser gerade das Fertigmachen mit allem, das Hinaussein über alles, gehören soll. Dies Hinaussein führt gewissermaßen zum Zustand der Wildheit zurück.” (§ 448 Lisäys; 10/250) Kuten tulen kohta osoittamaan, Hegelin teoriassa jonkinlainen ‘end of inquiry’ tai ‘maailman kaluston täydellinen inventaario’ ei ole *edes periaatteessa* mahdollista.

<sup>57</sup> Angloamerikkalaisista filosofiista ainakin Donald Davidson käyttää tätä termiä (ks. Davidson 2001). Avishai Margalit viittaa Davidsonin ‘triangulaatio’-termiin omassa herran ja rengin kuvaelman tulkinnessaan (Margalit 2001). Vittorio Hösle viittaa Peirceen ja Apeliin, jotka korvaavat yksinkertaisen subjekti-objekti-asetelman kolmipaikkaisella subjekti-objekti-subjekti-suhteella (Hösle 1987, ss. 124-5). Hösle ei vain havaitse lainkaan, että tällainen kuvio on suhteellisen ilmeisesti läsnä myös Hegelin subjektiivisen hengen filosofiassa.

<sup>58</sup> Todeksi ottaminen on lisäyksineen *Suhrkamp* -editiossa vain kahden sivun mittainen. Sitä vastaava Mieltäminen on lisäyksineen noin 26 sivua ja sisällöllisen laajuutensa kannalta sille saattaa olla vaikea löytää vertaista filosofian klassikoiden kaikista saman mittaisista tekstijaksoista.

(*erinnerte*) sisältöön ja näin subjekti alkaa muodostamaan tiedollista kuvaa maailmasta joka tiedollisena on totuusvaateen, tai totuusnormatiivisuuden alainen. Kolmanneksi, yksittäisyyksien subsumoiminen yleisten mielteiden alaisuuteen on Hegelin mukaan, kuinka muutenkaan, konkreettisen subjektin toimintaa ja sellaisena aina erityisellä tavalla määrittynyttä, johonkin rajaan saakka kontingenttia:

Myös representaatioiden assosiaatio on siksi käsitettävä yksittäisten *subsumoinniksi* sen *yleisen* alle joka muodostaa niiden yhteyden. Intelligenssi ei ole kuitenkaan sinänsä vain yleinen muoto, vaan sen sisäisyys on *itsessään määrittynyt, konkreettinen* subjektiviteetti jolla on jostakin intressistä, sinänsä olevasta käsitteestä tai ideasta kumpuava oma sisältö - sikäli kuin tällaisesta sisällöstä voi puhua ennakoivasti. Intelligenssi on mahti sille kuuluviin kuviin ja representaatioihin ja siten tämän varaston vapaata liittämistä sekä subsumointia sille ominaisen sisällön alaisuuteen.<sup>59</sup>

Aivan kuten odottaa saattaa, Hegel mainitsee intressin eräänä subsumointia määrittävänä tekijänä. Sosiaalisella olennolla intressit ovat sosiaalisia, tietoisuuskäsityksen välityksen myötä jossakin määrin yhteisiä toisten yhteisöön kuuluvien kanssa. Kussakin kulttuurissa empiiristen yleiskäsitteiden järjestelmä on jossakin määrin omanlaisensa ja sitä määrittävät monimutkaisella tavalla jaetut päämäärät, pyrkimykset, arvostukset, lyhyesti sanottuna intressit.

Hegelin mukaan todeksi ottaminen on paitsi “tavallisen tietoisuutemme”, myös “enemmän tai vähemmän tieteiden näkökanta” (§ 420). Toisin sanoen, tieteidenkin empiiriset luokittelut ovat Hegelin mukaan jossain määrin kontingenteja: riippuu osittain intressistä miten jokin todellisuuden alue lajitellaan yleiskäsittein. Kuten käytännöllisen intentionaalisuuden ja kognitiivisen aktiviteetin puolella, niin myös teoreettisella puolella ~-taso on erityisyyden, ei vielä ‘puhtaan’ yleisyyden taso. Sikäli kuin subjekti kasvaa jonkin yhteisön jäseneksi, niin hänen tapansa jäsentää maailmaa ovat sosiaalisen normatiivisuuden alaisia. Yhteisön tai kulttuurin jaettu intressi määrittää sitä tapaa, jolla todellisuutta jäsenetään yleisten mielteiden alaisuuteen ja on yksilön intressissä oppia tuo tapa tullakseen sosiaalisesti olennoksi. Sanomattakin on selvää, ettei intressi tässä tarkoita ensi sijassa eksplisiittisesti tiedostettuja päämääriä, vaikka mitään periaatteellista estettä käsitejärjestelmien intressisidonnaisuuden tematisoitumiseen ei olekaan.<sup>60</sup>

<sup>59</sup> “Auch die Assoziation der Vorstellungen ist daher als *Subsumtion* der einzelnen unter eine *allgemeine*, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen. Die Intelligenz ist aber an ihr nicht nur allgemeine Form, sondern ihre Innerlichkeit ist *in sich bestimmte, konkrete* Subjektivität von eigenem Gehalt, der aus irgendeinem Interesse, ansichseienden Begriffe oder Idee stammt, insofern von solchem Inhalte antizipierend gesprochen werden kann. Die Intelligenz ist die Macht über den Vorrat der ihr angehörigen Bilder und Vorstellungen und so freies Verknüpfen und Subsumieren dieses Vorrats unter den ihr eigentümlichen Inhalt.” (§ 456)

<sup>60</sup> Katso Hegelin keskustelu eläinten luokittelusta luonnonfilosofiassa (§368), sekä erilaisten kirjoitusjärjestelmien taipuisuudesta uusien yleiskäsitteiden introduoimisen kannalta psykologiassa (§ 459). Hegel yhdistää kiinalaisen kirjoitusjärjestelmän staattisuuden oman aikansa kiinalaisen kulttuurin staattisuuteen ja äärimmilleen vietyyn hierarkkisuuuteen. Keskeinen aakkoskirjoituksen etu on Hegelin mukaan yhtäältä sen dynaamisuus, avoimuus uusien käsitteiden introduoimiseen ja merkitsemiseen, ja toisaalta sen demokraattisuus. Parinkymmenen aakkosmerkin hallitseminen onnistuu lähes keneltä hyvänsä, tuhansien kuvamerkkien opiskelu rajaa kirjoitustaidon pienen erikoistuneen eliitin omaisuudeksi. Periaatteessa hyvin staattiseen kuvamerkkijärjestelmään kivettyynyt yleiskäsitteiden järjestelmä on erinomainen hallinnan väline ja palvelee hierarkkisen yhteiskunnan hallitsevan

Subjekti-subjekti-suhteet konstituivat siis subjekti-objekti-suhteiden erityisiä määreitä. Ei ole olemassa mitään yhtä, lopullista universaalisti oikeaa yleisten mielteiden järjestelmää, eikä siksi mitään täydellistä maailman “kalustoluettelo”. Riippuu intressistä, miltä kantilta todellisuutta luokitellaan, eikä mahdollisten luokittelujen määrällä ole mitään täsmällistä lukumäärää.

Neljänneksi, on ilmeistä, että kaikki tämä edellyttää kommunikaatiota, eli kieltä. Kaiken edellä sanotun jälkeen olisi kovin yllättävää, mikäli Hegelin kielikäsitys subjektiivisen hengen filosofiassa olisi jollakin merkkillisellä tavalla ei-inter-subjektiivinen. Paralleelinen lukutapa on tältäkin kannalta valaiseva.

Habermasin mukaan Ensyklopedian subjektiivisen hengen filosofiassa siis “*kieli* alistetaan ekspressiiviselle mallille kehosta psykologisten impulssien manifestaationa” (Habermas 1999, s. 149). Habermas viittaa ilmeisesti Antropologian päättävään lukuun Aktuaalinen sielu, jossa Hegel puhuu subjektiviteetin kehollisuuden kultivaation korkeimmasta asteesta. Siellä Hegel kirjoittaa:

Sielu on läpikultivoituneessa ja omaksi tehdyssä kehollisuudessaan itselleen *yksittäisenä* subjektina, ja kehollisuus on täten *ulkoisuus* predikaattina jossa subjekti suhteutuu vain itseensä. Tämä ulkoisuus ei representoi itseään vaan sielua ja on sen *merkki*. Sielu on *aktuaalinen* tänä sisäisen ja ulkoisen identiteettinä, jossa jälkimmäinen on alisteinen edelliselle. Sielulla on kehollisuudessaan vapaa hahmonsä, jossa se tuntee *itseään* ja antaa *itsensä* tunnettavaksi, ja jolla on sielun taideteoksena *inhimillinen* patognominen sekä fysiognominen ilmiäsu.<sup>61</sup>

Kyse on todellakin sielun sisäisyyden ilmenemisestä ulkoisissa manifestaatioissa, ‘merkitsevässä’ kehollisuudessa. Tärkeää tässä on merkitsevä kehollisuus hahmona, jossa sielu “tuntee *itseään* ja antaa *itsensä* tunnettavaksi”. Keholliset ilmaisut ovat siis jotakin jossa subjekti ilmenee ja ilmaisee itseään *itselleen ja toisille*. Toisin kuin Mieltäminen-luvussa, Hegel ei tässä tee lainkaan eksplisiittistä eroa enemmän tai vähemmän luonnollisten symbolien (*Symbol*) ja konventionaalisten

---

luokan *intressiä*. Hegel on hyvin tietoinen vallan ja kielen suhteesta. Kuvaelmaa herrasta ja rengistä voidaan lukea myös analyysinä sosiaalisen järjestyksen muodosta, jossa jonkin intressiryhmän intressi dominoi todellisuuden jäsentämisen tapoja. Viime vuosina englannin kielisessä politiikan teoriassa paljon keskusteltujen “tunnustuksen kamppailujen” yksi ulottuvuus liittyy juuri totunnaisiin ja institutionalisoituneisiin maailman jäsentämisen tapoihin, niiden tematisoimiseen ja haastamiseen. Valitettavana voi pitää sitä, että näissä keskusteluissa tyypillisesti keskustellaan varsin eriytymättömästi useista asioista. Pitkälti tämä johtuu englannin kielen sanan ‘recognition’ monimielisyydestä: ensinnäkin se voi tarkoittaa subjektien välistä tunnustusta jolla on useita tyyppejä, toiseksi se voi tarkoittaa identifikaatioita ja itseidentifikaatioita joita jaetut todellisuuden jäsentämisen tavat määrittävät, ja kolmanneksi se voi tarkoittaa normien omaksumista, hyväksymistä tai sisäistämistä. Olen artikkelissani “Taylor on Something Called ‘Recognition’” (Ikäheimo 2002d) nimennyt nämä kolme analyttisesti erotettavissa olevaa asiaa heuristisen selvyiden vuoksi termeillä *recognition*, *identification* ja *acknowledgement*. Valtasuhteiden analyysissä näiden kolmen asian erottaminen, samoin kuin niiden monimutkaisten yhteyksien käsitteellistäminen, on nähdäkseni oleellisen tärkeää.

<sup>61</sup> “Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die *Äußerlichkeit* als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht. Diese Äußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren *Zeichen*. Die Seele ist als diese Identität des Inneren mit dem Äußeren, das jenem unterworfen ist, *wirklich*; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie *sich* fühlt und sich zu fühlen gibt, die als das Kunstwerk der Seele *menschlichen*, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.” (§ 411)

merkkien (*Zeichen*) välillä<sup>62</sup>, vaan näyttää ikään kuin rivien välissä korostavan nimenomaan jatkuvuutta sisäisten impulssien ulkoisen ‘symbolisen’ ilmenemisen ja konventionaalisia merkkejä edellyttävän *kielen* välillä:

Inhimilliseen ilmiäsuun kuuluu esim. pystysuora hahmo ylipäättään, erityisesti käden, joka on absoluuttinen työkalu, kultivaatio, suun kultivaatio, nauru, itku jne. Samoin siihen kuuluu kokonaisuuden läpäisevä henkinen sävy joka välittömästi paljastaa kehon korkeamman luonnon ulkoisuudeksi. Tämä sävy on kovin keveä, epämääräinen ja artikuloimaton modifikaatio johtuen siitä että [tämä] hahmo on ulkoisuudessaan välitön ja luonnollinen ja siten voi olla vain hengen aivan epätäydellinen *merkki*. Se ei kykene representoimaan henkeä itselleen olevana *yleisyytenä*. Eläimelle inhimillinen hahmo on korkein hengen ilmentymä. Mutta hengelle se on vain hengen *ensimmäinen* ilmentymä ja *kieli* sen täydellisempi ilmaisu. [§ 411]<sup>63</sup>

Mieltäminen -luvun kielellä tässäkin lainauksessa “merkki” voisi olla yhtä hyvin, ellei paremminkin “symboli”. Joka tapauksessa kieli kuuluu jatkumoon, joka alkaa kehon kommunikoivasta ulkoisuudesta ja jossa ‘vastaanottajana’ on yhtä hyvin subjekti itse, kuin toiset.

Sama teema jatkuu Tunnustava itsetietoisuus -luvussa, jossa Hegel siis eksplisiittisesti tematisoi subjektien astumisen intersubjektiivisiin suhteisiin. Toistettakoon koko § 431:

Se [tunnustuksen prosessi, H.I.] on *kamppailu*, sillä minä en kykene tietämään itseäni toisessa itsenäni sikäli kuin toinen on minulle välittömästi toinen olemassa oleva. Olen siksi suuntautunut tämän hänen välittömyytensä kumoamiseen. Yhtälailla minä en voi tulla tunnustetuksi välittömänä, vaan ainoastaan sikäli kuin minä kumoan välittömyyden itsessäni ja siten annan vapaudelleni olemassaolon. Tämä välittömyys on samalla kuitenkin itsetietoisuuden kehollisuus, jossa sillä on, merkkeinään ja instrumentteinaan, oma *itsetunteensa* ja olemisensa *toisille*, sekä näitä välittävä suhteensa.<sup>64</sup>

Pykälän ensimmäinen virke on mielenkiintoisella tavalla kaksimielinen. Yhtäältä ‘kyvyttömyys tietää itseään toisessa itsenään’ ja tästä seuraava suuntautuminen toisen ‘välittömyyden kumoamiseen’ voitaisiin ymmärtää vielä halun näkökul-

<sup>62</sup> Ks. §§ 455-9. Ks. myös keskustelu symbolisuudesta Antropologiassa: § 401, § 401 Lisäys, § 411 Lisäys.

<sup>63</sup> “Zum menschlichen Ausdruck gehört z. B. die aufrechte Gestalt überhaupt, die Bildung insbesondere der Hand, als des absoluten Werkzeugs, des Mundes, Lachen, Weinen usw. und der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Äußerlichkeit einer höheren Natur kundgibt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Modifikation, weil die Gestalt nach ihrer Äußerlichkeit ein Unmittelbares und Natürliches ist und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes *Zeichen* für den Geist sein kann und ihn nicht, wie er für sich selbst als *Allgemeines* ist, vorzustellen vermag. Für das Tier ist die menschliche Gestalt das Höchste, wie der Geist demselben erscheint. Aber für den Geist ist sie nur die *erste* Erscheinung desselben und die *Sprache* sogleich sein vollkommener[er] Ausdruck.” (§ 411)

<sup>64</sup> “Er ist ein *Kampf*; denn ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist; ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Ebenso sehr kann ich nicht als Unmittelbares anerkannt werden, sondern nur insofern ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Dasein gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug sein eigenes *Selbstgefühl* sowie sein Sein *für andere* und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat.”

masta: haluava subjekti tiesi “itsensä [...] kohteessa”, joka on “vietin mukainen”<sup>65</sup>. Haluavalle subjektille kohteessa oli annettuna vain sen oma määrittäminen, se mikä tyydyttää sen oman halun. Tässä suhteessa kohde halun tyydytyksen funktiona oli täydellisesti haluavan subjektin ‘välittämä’: kohde ei “itsettömänä” voinut “vähääkään vastustaa” tätä välitystä. (§ 427) Sen sijaan toinen subjekti on “minänä absoluuttisesti minuun nähden itsenäinen toinen objekti”, joka ei välity halun määrittäyksillä, ei palaudu halun tyydytyksen funktioksi. Pyrkimys toisen subjektin “välittömyyden kumoamiseen” voitaisiin siis ymmärtää pyrkimykseksi väkivalloin redusoida toinen subjektin oman halun horisonttiin, alistaa toinen subjekti vain halun tyydytyksen välineeksi.

Hegelillä on kuitenkin mielessään – ainakin myös – jotain muuta ja tämä käy ilmi pykälän 431 toisesta virkkeestä: “Yhtäläillä minä en voi tulla tunnustetuksi välittömänä, vaan ainoastaan sikäli kuin minä kumoan välittömyyden itsessäni ja siten annan vapaudelleni olemassaolon”.<sup>66</sup> Välittömyyden kumous ei siis voine olla palauttamista halun täydelliseen välitykseen, vaan jotakin muuta. Abstraktisti ajateltuna vapaus välittömyydestä näyttää olevan vapautta välittömästä haluavasta maailmasuhteesta, vapautta haluun ‘upoksissa olemisesta’, vapautta välittömästä kehollisuudesta. Kuitenkaan sen enempää minä itse kuin toinenkaan minä ei voi saada tunnustusta vapaudestaan tässä merkityksessä ilman *kommunikaatioita*. Eikä kommunikaatio luonnollisesti ole mahdollista muutoin kuin olemalla kehollinen olento toisten kehollisten olentojen joukossa: “välittömyys on samalla itsetietoisuuden kehollisuus, jossa sillä on, merkkeinä ja instrumentteinaan, oma *itsetunteensa* ja olemisensa *toisille*, sekä näitä välittävä suhteensa.” Kyse on ainakin seuraavasta. Kommunikoiva, ‘merkitsevä’ kehollisuus on olemisen muoto, jossa subjektin suhde itseensä ja toisiin ovat vastavuoroisesti välittyneitä. Intersubjektiiivisessä suhteessa minä alan ymmärtää itseäni jaetussa merkitysavaruuksessa. Se, mitä minä olen itselleni (“itsetunne”) ja mitä olen toisille (“oleminen toisille”) on sosiaalisesti rakentuvien merkitysten välittämä asia. Intersubjektiiivisissä suhteissa kommunikoiva kehollisuus muodostuu näin ollen ‘välittyneeksi välittömyydeksi’.

Viittaus “instrumentteihin” on alustava viittaus työhön, josta tulee enemmän puhetta herran ja rengin suhteessa. Työn tekeminen, tai yleisemmin, *toiminta* on aina merkitsevää toimintaa, jossa subjekti ilmentää asenteitaan niin itselleen kuin toisille. Täsmällisemmin viittaus “merkkeihin” voidaan lukea yhteydessä edellä lainattuun Aktuaalinen sielu -jaksoon, jossa kieli on merkitsevän kehollisuuden “täydellisempi ilmaisu”. Kielen synty tapahtuu intersubjektiiivisissä suhteissa.

Tämä on tausta, jota vasten on mielestäni syytä lukea Tunnustava itsetietoisuus -luvun kanssa paralleeliseen Mieltäminen -lukuun sisältyvä Hegelin laajem-

<sup>65</sup> Kuten edellä esitin, Käytännöllinen henki -jakson näkökulmasta pitäisi sanoa tarkkaan ottaen “käytännöllisen tunteen mukainen”.

<sup>66</sup> Hegel puhuu “minästä” ilmeisen tarkoituksellisesti vuoroin kolmannessa, vuoroin ensimmäisessä persoonassa. Ensimmäisen persoonan käyttämisen retorinen efekti on sen korostuminen, että jokainen meistä on todellakin eräs minä, maailmassa oleva konkreettinen yksilö, ja että teoria “minästä” on teoriaa jokaisesta yksilöstä, ei mistään ylimaailmallisesta rakenteesta Kantin transsendentaalisen subjektiviteetin tapaan. Puhdas universalisuus, eli “absoluuttinen henki” on vain yksi “minän” momenteista, mutta ei mitenkään poista esimerkiksi sitä tosiasiaa, että kun minä yritän “tiedoita absoluuttisesti”, eli harjoittaa todellisuuden rakenteen filosofista teoriaa, niin minun pääni tulee kipeäksi, ellen ole esimerkiksi muistanut syödä kunnolla. Niin käy myös sinulle.



pi keskustelu kielestä. Näin luettuna Habermasin ja Höslens väitteet intersubjektii-  
visuuden täydellisestä poissaolosta Hegelin subjektiivisen hengen filosofian  
kieliteoriassa alkavat vaikuttaa melko oudoilta.

Otettakoon lyhyesti esiin vielä yksi seikka, joka jo sellaisenaan nähdäkseni  
riittää kyseenalaistamaan ajatuksen Ensyklopedian kieliteorian ei-intersubjektii-  
visuudesta. Oleellista kielimerkeissä, eli sanoissa, on niiden konventionaalisuus. Se,  
mitä sana merkitsee, on ideaalisesti puhtaasti konventionaalinen asia. Keskeinen  
subjektin kultivaation momentti on sanojen oppiminen, sanojen joiden merkityk-  
set ovat sosiaalinen konventio ja joiden oppiminen on siten jo sinällään tietoisuu-  
den välittymistä toisten tietoisuuksien kautta. Hegel keskustelee pitkään symbo-  
listen assosiaatioiden läsnäolosta luonnollisessa kielessä, josta ilmeisin esimerkki  
ovat onomatopoeettiset sanat (§ 459). Onomatopoeetikassa kieli ilmentää luonnol-  
lista alkuperäänsä,<sup>67</sup> joka tietenkin sekin viittaa primitiiviseen sosiaaliseen olemi-  
seen: nyhkyttäminen on primitiivisimmässäkin ihmisyydessä jossain määrin  
kommunikoiva kehollinen toiminta ja jossain määrin onomatopoeettinen sana  
'nyhkyttäminen' tuo mieleen tuon hyvin konkreettisen mielikuvan.

Mitä puhtaammin jokin sana on vapaa luonnollisesta, assosiatiiivisesta  
symbolismista, sitä vahvemmin sen ymmärtäminen edellyttää oppimista. Kytäk-  
seen kommunikoimaan merkeillä, on sisäistettävä merkkijärjestelmä, jota määrit-  
tää – ideaalisesti – pelkästään tietyn kulttuurin sosiaalinen konventio.<sup>68</sup> Hegelin  
kieliteoriassa sekä pragmatiikka että semantiikka ovat sosiaalisia asioita.

Kuten subjektiviteetin käytännöllisen momentin puolella, niin myös sen  
teoreettisen momentin puolella fl.-taso on potentiaalisen tai ideaalisen yleisyyden  
taso ja – näin mielestäni on järkevää lukea – edellyttää subjektien vastavuoroista  
tunnustusta potentiaalisesti yleispätevään ajatteluun kykeneviksi subjekteiksi, tai  
"yleiseksi minäksi". Siepin tulkintaa mukailten, 'onnellisuus' ja sitä vastaava  
'yleinen itsetietoisuus' on siis intersubjektiiivista pyrkimystä yleispäteviin käytän-  
nöllisiin lakeihin. Tietoisuus sinänsä -jakson päättävässä Ymmärryksessä (B.a.fl.)  
on vastaavasti puhe teoreettisen intentionaalisuuden muodosta, joka tiedostaa  
objektiviteetin universaaleja teoreettisia lakeja, luonnonlakeja. Boumannin lisäksi  
pykälään 422 tematisoi eksplisiittisesti luonnon lakien, sekä käytännöllisten lakien

---

<sup>67</sup> "Tarkasteltaessa kieltä konkreettisella tavalla olisi *materiaalin* (leksikaalisen) kohdalla  
viitattava takaisin antropologiseen, tarkemmin sanottuna psyykkis-fysiologiseen [...]" (§  
459).

<sup>68</sup> Hegeliä on kritisoitu ajatuksesta, että filosofia absoluuttisena tietämisenä kykenisi täydelli-  
seen, abstraktiin ajattelun vapauteen puhdistamalla kieli jolla se operoi, täydellisesti  
hallitsemattomasta luonnollisesta symbolismista, tai "metaforiikasta". Kathleen Dow  
Magnus (2001) argumentoi nähdäkseni täysin oikein, että tämä väite perustuu aivan liian  
staattiseen Hegel-luentaan. Ajattelun vapaus hallitsemattomasta symboliikasta täydellisessä  
merkkijärjestelmässä ei ole Magnuksen mukaan Hegelille staattinen tila, joka olisi jollakin  
historian hetkellä lopullisesti saavutettu, vaan loputon tehtävä. Ylipäätään 'puhdas univer-  
saalisuus' on subjektiviteetin konstituutiosta aina vain yksi momentti yksittäisyyden ja  
erityisyyden rinnalla, ei mikään erillinen ja staattinen päätepiste. Näin ollen esimerkiksi  
luennat, joissa pyritään osoittamaan Hegelin käsitteistön "vuotavan" hallitsemattomasti,  
eivät ole systemaattiselta kannalta erityisen mielenkiintoisia. Hegel ei ollut hullu, eikä hän  
sitte myöskään kuvitellut – eikä missään väittänyt – onnistuneensa kaikessa kirjoitustyös-  
sään täydellisen jumalan tavoin. Sanomattakin on selvää, ettei Hegelin kielikäsitteistä  
implikoidu että *arkikieli* koskaan faktuaalisesti olisi puhtaasti konventionaalista, täydellisesti  
vapaata metaforiikasta, onomatopoeetikasta, enemmän tai vähemmän idiosykraattisista  
assosiaatioista ja niin edelleen.

(joiden järjestelmä on oikeus) analogisuuden ja siten Ymmärrys sekä Yleinen itsetietoisuus -jaksojen paralleelisuuden:

Lain olemus, liittyipä tämä sitten *ulkoiseen luontoon* tai *siveelliseen maailmanjärjestykseen* [korostus, H.I.], koostuu näet eroavien määreiden *erottamattomasta ykseydestä, välttämättömästä sisäisestä yhteydestä*. Näin laissa *rikkomus* liittyy välttämättömällä tavalla *rangaistukseen*; rikkojalle rangaistus saattaa toki ilmentyä hänelle vieraana, kuitenkin rikkomuksen käsitteeseen sisältyy sen vastakohta, rangaistus. Samalla tavoin on ulkoisen luonnon kohdalla, esimerkiksi planeettojen liikkeen laki (jonka mukaan tunnetusti kiertoaikojen neliöt vastaavat etäisyyden kuutioita) on käsitettävä eroavien määreiden sisäisesti välttämättömänä ykseytenä. Toki vasta *järjen* spekulatiivinen ajattelu käsittää tämän ykseyden, mutta se näyttäytyy ilmentymien moninaisuudessa jo *ymmärtävälle* tietoisuudelle. Lait ovat maailmassa itsessään asustavan ymmärryksen määreitä; näin ollen ymmärtävä tietoisuus löytää oman luontonsa niissä ja tulee täten itselleen kohteelliseksi.<sup>69</sup>

Tässä yhteydessä on yhdentekevää, onko Hegelin esimerkki planeettojen liikkeen universaalista laista nykyäsityksen mukaan oikea vai väärä. Oleellista on se, että ymmärrys on tiedoitsemisen taso, jolla *pyritään* käsittämään ulkoisen luonnon puhtaasti universaaleja piirteitä, luonnonlakeja. Ymmärryksen vaikeus on selvästi esillä jo edellä lainattujen Erdmannin muistiinpanojen Ymmärrys -jaksoa vastaavassa osuudessa: “Laki itse ei näyttäydy ilmiöiden pinnalla, vaan sen löytäminen vaatii paljon vaivaa.” (Erdmann, s. 158) Ja hieman edempänä: “Ilmiöiden maailma *yritetään* käsittää lakien valtakuntana, niiden järjestelmänä. Tämä on kolmas taso.” (Erdmann, s. 159; korostus H.I.) “Kolmas taso” eli ymmärrys on todellakin, kuten kaikki muutkin intentionaalisuuden tasot, aktiivista pyrkimystä, tässä tapauksessa pyrkimystä tavoittaa se mikä luonnossa on puhtaasti, universaalisti lainmuukaista. Yrittäminen on alati altista erehtymiselle, jonkin partikulaarisen yhteyden kuvittelemiselle universaaliksi laiksi. Ei ole mitään syytä ajatella, ettei Hegel – oman aikansa tieteiden erinomainen tuntija – olisi ollut täysin perillä luonnontieteellisen toiminnan kollektiivisesta luonteesta yrityksen ja erehdyksen prosessina, jossa yhden tutkijan työ on aina dialogisessa suhteessa toisten työhön, ja jossa yhden yrityksen epätäydellisyys on toisten lähtökohtana ja parantelun kohteena. Tieteiden historia ei tunne “absoluuttista luonnontieteilijää”, vaan lukemattomia yrittäjiä jotka ovat ottaneet oppia toistensa saavutuksista ja virheistä.

Hegelin pyrkimys systemaattisuuteen todellisuuden rakenteen universaalien piirteiden käsittämisessä on epäilemättä omaa luokkaansa filosofian ja tieteiden historiassa. “Järjen spekulatiivinen ajattelu”, josta Hegel puhuu Boumannin lisäyksessä, tarkoittaa logiikan tiedettä, jossa Hegel käsittelee todellisuuden – niin luonnon kuin hengen ja niiden suhteen – kaikkein yleisimpiä määreitä, niiden

<sup>69</sup> “Denn das Wesen des Gesetzes, möge dieses sich nun auf die äußere Natur oder auf die sittliche Weltordnung beziehen, besteht in einer *untrennbaren Einheit*, in einem *notwendigen inneren Zusammenhange unterschiedener Bestimmungen*. So ist durch das Gesetz mit dem *Verbrechen* notwendigerweise *Strafe* verbunden; dem Verbrecher kann diese zwar als etwas ihm Fremdes erscheinen, im Begriff des Verbrechens liegt aber wesentlich dessen Gegenteil, die Strafe. Ebenso muß, was die äußere Natur betrifft, zum Beispiel das Gesetz der Bewegung der Planeten (nach welchem bekanntlich die Quadrate der Umlaufzeiten sich wie die Kuben der Entfernungen verhalten) als eine innere notwendige Einheit unterschiedener Bestimmungen gefaßt werden. Diese Einheit wird allerdings erst von dem spekulativen Denken der *Vernunft* begriffen, aber schon von dem *verständigen* Bewußtsein in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen entdeckt. Die Gesetze sind die Bestimmungen des der Welt selber innewohnenden Verstandes; in ihnen findet daher das verständige Bewußtsein seine eigene Natur wieder und wird somit sich selber gegenständlich.” (10/211)

logiikkaa, pyrkien systematisoimaan kaikki keskeisimmät puhtaasti universaalit olemisen rakenteet. Järki puhtaana loogisena ajatteluna systematisoi sitä millä ymmärrys aina jo operoi tavalla tai toisella. Ymmärrys -jaksoa teoreettisen hengen puolella vastaavassa Ajattelu -jaksossa (C.a.fl.) keskeinen teema onkin siirtymä ymmärryksestä järkeen (ks. erit. § 467).

Kuten subjektiviteetin käytännöllisen momentin kohdalla, niin myös sen teoreettisen momentin kohdalla on oleellista pitää mielessä, että esityksessä viimeinen, yleinen, taso ei reaalisesti ole yksi erillinen subjektiviteetin olomuoto, vaan sen momentti, joka kaikessa konkreettisen subjektin olemisessä instantioituu aina yhdessä yksittäisyyden ja erityisyyden momenttien kanssa. Kuten edellä jo sanoin, ajattelulla Hegel tarkoittaa subjektiviteetin kognitiivisia aktiviteetteja ylipäätään, ja “järjen spekulatiivinen ajattelu” (§ 422 Lisäys), ajattelu joka “logiikassa [...] on sinänsä ja kehittää järkeä tässä vastakohdattomassa elementissä” (§ 467) on vain temaattisen ajattelun korkein aste.

Kaikki ajattelun, tiedoitseminen (*Erkennen*), tai intelligenssin (*Intelligenz*) asteet ja tasot muodostavat funktionaalisen kokonaisuuden, josta esimerkkinä on se, että ajattelun kultivoitumisen myötä teoreettisen hengen esityksen ensimmäisessä luvussa analysoitu intuitio (*Anschauung*) kultivoituu sitä mukaa kun subjekti kehittää ajatteluaan ajatteleamalla yhdessä toisten subjektien kanssa. Intuitiojakssoon kuuluvassa lisäyksessä pykälään 448 tämä on ilmaistu hyvin selvästi:

Vasta hengen sivistymisen myötä huomiokyky saa voimansa ja täyttymyksensä. Esimerkiksi kasvitieteilijä panee merkille kasvissa samassa ajassa verrattomasti enemmän kuin botaniikkaa tuntematon ihminen. Tämä pätee luonnollisesti kaikkien muidenkin hengen kohteiden suhteen. Ihmisellä jolla on suuri mieli ja suuri sivistys, on samalla täydellinen intuitio siitä mikä on käsillä; [...] <sup>70</sup>

Sivistynyt ihminen intuitoi välittömästi todellisuudessa sitä minkä kanssa hän on jo jossakin määrin tullut tutuksi sivistymisprosessissaan.<sup>71</sup> Sanomattakin on selvää, ettei oppiminen koskaan lakkaa ja että ilmiömaailma tarjoaa loputtomasti omaksuttavaa ja yllätyksiä. Vain puhtaasti loogisella tasolla voidaan Hegelin mukaan edes periaatteessa tavoitella täydellisen tiedollisen hallinnan tasoa. Tietoisuus, näkymä ilmiömaailmaan on kuitenkin kontingenssin ja näkökulmien

<sup>70</sup> “Der Botaniker zum Beispiel bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden; [...]” (10/250)

<sup>71</sup> Sama täytyy voida sanoa analogisesti tietenkin aistillisesta tietoisuudesta. Tuntemistani Hegelin subjektiivista henkeä käsittelevistä teksteistä selkeimmin tähän viittaavaa keskustelua voi lukea Petryn editioonsa sisällyttämästä fenomenologia-käsikirjoituksesta vuodelta 1825 (ks. Petry III, ss. 302-304). Näyttää kuitenkin siltä, että tässä on eräs kohta, jonka osalta Hegelin systemaattinen työ jäi selkeästi kesken. *Ymmärryksen* ‘valumisen alaspäin’ *todeksi ottamiseen* on joka tapauksessa varsin ilmeinen asia. Ymmärryksen roolista intentionaalisuuden eräänlaisen koherenssikontrollin tuottajana Hegel puhuu taajaan käsitellessään mielen häiriöitä Antropologian puolella (ks. esim. § 408). Sikäli kuin aistillinen tietoisuus on intentionaalisuuden singulaarisuuden momentti, ajallista ja avaruudellista tässä olemista avoimena aisteissa annetuille sisällöille, on ilmeistä että se kaiken kaikkiaan on orgaanisessa yhteydessä todeksi ottamiseen, eli yleiskäsitteiden tasoiseen intendoimiseen ja ymmärrykseen, eli objektiviteetin universaalien rakenteiden hahmottamiseen. Olioiden ajallinen ja avaruudellinen hahmottaminen ei voi tapahtua erillään niiden subsumoimisesta yleisiin mielteisiin ja niiden välisten lainmukaisten suhteiden hahmottamisesta. Toisaalta nuo ‘ylemmät’ tasot eivät luonnollisesti voi olla olemassa ilman tätä alemmaa tasoa.

moneuden kanssa tekemisissä, eikä Hegel pidä tätä mitenkään valitettavana asiana. Vain harhainen kuvitelma mahdollisuudesta omata objektiviteettiin 'näkökulma joka ei olisi näkökulma' johtaa ajatukseen, että maailmassa olemisen näkökulmaisuus ei olisi välttämätöntä ja että sitä siksi voisi pitää valitettavana.

## Subjektiiivisen ja objektiivisen hengen paralleelisuus

Edellä aloittamaani intersubjektiiivisuuden teeman kannalta relevanttien paralleelisuuksien jäsentämistä Hegelin hengen filosofiassa voidaan jatkaa pidemmältikin. Fenomenologian sekä Psykologian fl.-jaksojen käsittely jääköön toiseen kertaan. Antropologian mahdollisten paralleelisuuksien jäsentämisessä olisi työtä riittämiin yhteen väitöskirjaan. Oleellista paralleelisuuksien hahmottamisessa on tietenkin niiden filosofinen anti, merkitys niiden filosofisten teemojen kannalta joita Hegel hengen filosofiassa käsittelee. Edellä esittämäni hahmotelma eräistä Fenomenologian ja Psykologian sisällöllisistä paralleelisuuksista on pyrkinyt osoittamaan muun ohella sen, ettei subjektiiivisen hengen rakenteen hahmottaminen Höslin tavoin 'puhtaan loogisesti' ole kovin kiinnostavaa, vaan pikemminkin peittää alleen hengen filosofian erityisesti reaalifilosofisen sisällön, teorian konkreettisesta subjektiviteetista. Pyrkimys tämän reaalifilosofisen teorian sisällön ymmärtämiseen pitäisi olla prioriteeteissa etusijalla, silloin kun subjektiiivisen hengen filosofian tekstuaalista rakennetta pyritään hahmottamaan.

Mainittakoon lopuksi lyhyesti eräs alue, jossa Hegelin tekstin paralleelisten liikkeiden hahmottamistyöllä on nähdäkseni selkeästi filosofista saavutettavaa. Tämä on subjektiiivisen hengen filosofian sekä objektiivisen hengen filosofian suhde. Vittorio Höslin väite oli, että objektiivisen hengen puolella Hegel käsittelee selkeästi intersubjektiiivisiä rakenteita, mutta subjektiiivisen hengen filosofiassa intersubjektiiivisuuden rooli on jotakuinkin olematon. Jos edellä esittämäni luenta on edes alustavasti oikean suuntainen, voidaan katsoa Höslin väitteen todistavan vain siitä, kuinka tendenssimäisesti Höslle on subjektiiivisen hengen filosofiaa selailnut. Boumanin lisäys subjektiiivisen hengen filosofian aivan ensimmäiseen pykälään eksplikoi asian, joka on suhteellisen ilmeinen:

Kutsuimme hengen muotoa, jota on tarkasteltava ensimmäiseksi, *subjektiiiviseksi* hengeksi, sillä tässä henki on vielä kehittymättömänä käsitteenä, ei vielä käsitettään kohteelliseksi tehneenä. Tässä subjektiiivisuudessaan henki on kuitenkin samalla objektiivinen, omaa välittömän reaalisuuden, jonka kumouksessa se alun alkaen tulee itselleen olevaksi, itsekseen, käsittää oman käsitteensä, oman subjektiviteettinsa. Näin ollen voitaisiin sanoa yhtä hyvin, että henki on aluksi objektiivinen ja sen täytyy tulla subjektiiiviseksi, kuin että se on ensin subjektiiivinen ja objektiiviseksi tuleminen on sen tehtävä. Subjektiiivisen ja objektiivisen hengen eroa ei näin ollen tule pitää ylittämättömänä.<sup>72</sup>

72

“Wir haben diejenige Form des Geistes, welche wir zuerst betrachten müssen, den *subjektiiiven* Geist genannt, weil der Geist hier noch in seinem unentwickelten Begriffe ist, sich seinen Begriff noch nicht gegenständlich gemacht hat. In dieser seiner Subjektivität ist der Geist aber zugleich objektiv, hat eine unmittelbare Realität, durch deren Aufhebung er erst für sich wird, zu sich selbst, zum Erfassen seines Begriffs, seiner Subjektivität gelangt. Man könnte daher ebensowohl sagen, der Geist sei zunächst objektiv und solle subjektiv werden, wie umgekehrt, er sei erst subjektiv und habe sich objektiv zu machen. Der Unterschied des

Nämä lauseet ansaitisivat huomattavasti perusteellisemmän analyysin, kuin tässä yhteydessä on mahdollista, mutta pikaisella silmäykselläkin voidaan sanoa, että siinä on puhe subjektiivisuuden ja objektiivisuuden dialektiikasta hengen rakenteessa. Ei ole hengen subjektiivisuutta ilman sen objektiivisuutta, eikä objektiivisuutta ilman subjektiivisuutta. Mikäli hengen subjektiivisuus ja sen objektiivisuus ovat tällä tavoin konstitutiivisessa suhteessa keskenään, ja mikäli objektiivinen henki on oleellisesti konstituutioltaan intersubjektiivinen asia, kuten Höslekin katsoo, täytyisi pitää todella harrastelijamaisena epäonnistumisena sitä, ettei Hegel olisi käsittänyt myös subjektiivisen hengen konstituutiota tavalla tai toisella intersubjektiiviseksi asiaksi. Mutta Hegel ei ollut harrastelija filosofian alueella.

Konkreettisemmin sanottuna subjektiivisen ja objektiivisen hengen dialektista suhdetta ja tekstin tiettyä paralleellisuutta voi yrittää alkaa hahmottamaan esimerkiksi *Oikeusfilosofian* pykälästä 197, jossa Hegel puhuu työssä tapahtuvasta “teoreettisesta kultivaatiosta”, “kielen kultivaatiosta”, “käytännöllisestä kultivaatiosta” ja “tottumuksesta” näiden momenttina. Koko se konkreettisen subjektiiviteetin kultivaation prosessi, josta subjektiivisen hengen filosofiassa on puhe, on tarkastelun kohteena myös objektiivisen hengen filosofiassa, nyt vain asetettuna siihen konkreettiseen yhteiskunnalliseen kontekstiin, jossa se tapahtuu. Toisaalta on ilmeistä, että koko se institutionalisoituneiden suhteiden järjestelmä, josta Hegel puhuu objektiivisen hengen filosofiassa, on oleellisesti subjektiivisen hengen puolella analysoitujen intentionaalisuuden muotojen konstituoma. Ei ole vaikea nähdä, että kuva Hegelin objektiivisen hengen filosofiastakin, josta yleisesti tunnettu *Oikeusfilosofia* on siis laajennettu laitos, täydentyy oleellisesti, kun subjektiivisen hengen filosofiaa vihdoin aletaan lukea vakavasti.<sup>73</sup>

## Lopuksi

Kaiken kaikkiaan on sanottava, että Habermasin väite äärellisen yksilön korvautumisesta Hegelin Ensyklopediassa “käsitteellä” tai “absoluuttisella hengellä” on pelkkä heitto ilman vakavaa pyrkimystä selvittää, millainen todella on ‘vanhan Hegelin’ käsitys tiedon ja toiminnan subjektista. Se, samoin kuin Höslen hutiloiva Ensyklopedian läpijuoksu ilmentävät osaltaan sitä hyvin yleisesti jaettua vakaumusta, että – jos ei muualla niin ainakin – Ensyklopediassa Hegel kadottaa näkyvistään subjektin maailmallisuuden ja intersubjektiivisuuden.

---

subjektiven und des objektiven Geistes ist folglich nicht als ein starrer anzusehen.” (10/39)

<sup>73</sup>

Robert R. Williamsin kirja *Hegel's Ethics of Recognition* (Williams 1997) on – hämmästyttävää kyllä – tähän saakka ainoa laaja monografia, jossa Hegelin *Oikeusfilosofiaa* luetaan kattavasti ja systemaattisesti tunnustuksen teeman näkökulmasta. Williamsin luenta on erinomaista vastalääkettä yleisille käsityksille Hegelin valtiosta, siveellisyydestä tai objektiivisesta hengestä jonkinlaisena monoliittisena kollektiivimielenä. Williamsinkin työ on kuitenkin subjektiivisen ja objektiivisen hengen filosofioiden täsmällisempien yhteyksien kannalta vielä melko viitteellinen.

Niin sympaattinen kuin onkin Habermasin luenta Hegelin Jenan kauden teksteistä, Habermasin on sisäistänyt sen filosofisukupolvesta toiseen kulkeneen perimätiedon, että Hegelin ajattelussa on lopulta jotakin perimmiltään torjuttavaa. Kun torjunta ei löydä kohdetta yhdestä osasta Hegelin tuotantoa, se investoi tuu johonkin toiseen osaan, missä se jatkaa elämäänsä niin kauan kun tuota osaa ei lueta. Höslen tulkinta osoittaa, että torjunta voi eristäytyä niin vahvasti kaikelta evidenssiltä, ettei lukemisestakaan juuri ole hyötyä.

Vaikka paralleelisen lukutapani pakostakin melko kursorinen läpivienti edellä ei varmasti ole kaikissa yksityiskohdissaan täysin valmis ja kiistaton, uskallan sen pohjalta sanoa jo varmasti, että Ensyklopedian subjektiivisen hengen filosofian kirjoitti sama mies, joka jo Jenassa hahmotteli teoriaa subjektiviteetin ja objektiviteetin intersubjektiivisesta konstituoitumisesta. Legenda kahdesta Hegelistä on aika haudata.<sup>74</sup>

## KIRJALLISUUS

### Hegel

Hegel's Philosophy of Subjective Spirit. Toimittanut Michael John Petry. (Kaksi kielinen, kolmiosainen editio.) Dordrecht: D.Reidel Publishing Company 1978-9. [Petry I, II ja III]

Hengen fenomenologia: Johdanto. Suomentaneet Heikki Ikäheimo ja Ossi Martinkainen. *niin&näin*, 2/97.

Oikeusfilosofia. Suomentanut Markus Wahlberg. Oulu: Kustannus Pohjoinen 1994.

Werke in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch 1986-. [Viittaukset tähän laitokseen joko muodossa x/y, jossa x on niteen numero ja y sivunumero, tai, niteisiin 8, 9 ja 10 sisältyvän *Enzyklopädie*-teoksen kohdalla, muodossa § 123.]

Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/28. Nachgeschieben von Johan Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Herausgegeben von Franz Hespe und Burkard Tuschling. Hamburg: Felix Meiner 1994. [Erdmann]

'Unveröffentliche Diktate aus einer Enzyklopädie-Vorlesung Hegels'. Eingeleitet und hrsg. von Friedhelm Nicolin. *Hegel-Studien* 5 (1969), ss. 9-30. [UD]

### Muut

Aboulafia, Mitchell. 1986. *The Mediating Self*. New Haven: Yale University Press.  
Davidson, Donald. 2001. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press.

---

<sup>74</sup> Kiitokset Arto Laitiselle hyödyllisistä kommentteista.

- Eley, Lothar (toim.) (1990). Hegels Theorie des subjektiven Geistes; in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse". Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.
- Fetscher, Iring. 1970. Hegels Lehre vom Menschen; Kommentar zu den §§ 387 bis 472 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag.
- Habermas, Jürgen. 1968. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1985. Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 1999. From Kant to Hegel and Back – The Move Towards Detranscendentalization. *European Journal of Philosophy*, 7:2, pp. 129-157.
- Halbig, Christoph. 2001. Objektives Denken: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System. Spekulation und Erfahrung. Abteilung II: Untersuchungen, Band 48. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.
- Hespe, Franz & Tuschling Burkhard (toim.). 1991. Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Honneth, Axel. 1995. The Struggle for Recognition: The Moral and Political Grammar of Social Conflicts. Cambridge: Polity Press. (Alkuperäisteos: Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.)
- Honneth, Axel. 2001. Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart: Reklam.
- Hösle, Vittorio. 1987. Hegels System; Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität (kaksi osaa). Hamburg: Felix Meiner.
- Ikäheimo, Heikki & Martikainen, Ossi. 1997. Hegelin Phänomenologie des Geistes ja sen johdanto. niin & näin, 2/97.
- Ikäheimo, Heikki. 2000. Self-Consciousness and Intersubjectivity; A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit. *Publications in Philosophy* 67/2000. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Ikäheimo, Heikki. 2002a. 'Kant, Hegel ja pragmatismi'. Teoksessa Sami Pihlström, Kristina Rolin & Floora Ruokonen (toim.): *Käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino 2002. (Tässä kokoelmassa artikkeli 2.)
- Ikäheimo, Heikki. 2002b. Tunnustus, tottumus ja intentionaalisuus Hegelin konkreettisen subjektiviteetin teoriassa. Teoksessa Lauri Mehtonen ja Kari Väyrynen (toim.). *Järjen todellisuus. Osa 2*. Oulu: Sophopolis 2002. (Tässä kokoelmassa artikkeli 3.)
- Ikäheimo, Heikki. 2002c. On the Genus and Species of Recognition. *Inquiry*, volume 45, number 4. (Tässä kokoelmassa artikkeli 5.)
- Ikäheimo, Heikki. 2002d. Taylor on Something Called 'Recognition'. Teoksessa Arto Laitinen, Nicholas H. Smith (toim.). *Perspectives on the philosophy of Charles Taylor*. *Acta Philosophica Fennica* ; 71. Helsinki: Societas Philosophica Fennica. (Tässä kokoelmassa artikkeli 6.)

- Kozu, Kunio. 1988. Das Bedürfnis der Philosophie: Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes 'Bedürfnis', 'Trieb', 'Streben' und 'Begierde' bei Hegel. *Hegel-Studien/Beiheft* 30. Bonn: Bouvier Verlag.
- Magnus, Kathleen Dow. 2001. *Hegel and the Symbolic Mediation of Spirit*. Albany: State University of New York Press.
- Margalit, Avishai. 2001. 'Recognition II: Recognizing the Brother and the Other.' *Aristotelian Society Supplementary*, volume 75.
- Peperzak, Adriaan. 1991. Hegel über Wille und Affektivität. Ein Kommentar zu *Enz1 §§ 387-392; Enz2 §§ 468-473; Enz3 §§ 468-473*. Teoksessa Hespe, Franz & Tuschling Burkhard (toim.) (1991).
- Pinkard, Terry. 1994. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pulkkinen, Tuija. 1998. *Postmoderni politiikan filosofia*. Tampere: Gaudeamus.
- Schalhorn, Christoph. 2000. Hegels enzyklopädischer Begriff von Selbstbewusstsein. *Hegel-Studien Beiheft* 43. Hamburg: Felix Meiner.
- Sedgwick, Sally. 2001. 'Genuine' versus 'subjective' idealism in Hegel's *Jenaer Schriften*. Teoksessa Schumacher, Ralph (Hrsg.). *Idealismus als Theorie der Representation?* Paderborn: Mentis.
- Siep, Ludwig. 1990. *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*. Teoksessa Eley, Lothar (toim.) (1990).
- Stederoth, Dirk. 2001. *Hegel Philosophie des Subjektiven Geistes*. Berlin: Akademie Verlag.
- Stern, Robert. 1990. *Hegel, Kant and the Structure of the Object*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Williams, Robert R. 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press.
- Williams, Robert R. 1997. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: California University Press.
- de Vries, Willem. 1988. *Hegel's Theory of Mental Activity*. Ithaca and London: Cornell University Press
- Zahavi, Dan. 2001. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity: A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Athens: Ohio University Press. (Alkupe-  
räisteos: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer 1996.)



## **II TUNNUSTUKSESTA**

## 6 TAYLOR ON SOMETHING CALLED 'RECOGNITION'

Taylor's "The Politics of Recognition" is undoubtedly one of the most widely read articles in political philosophy of the previous decade. The article begins with words which today, ten years later, would sound to many ears almost as an understatement: 'A number of strands in contemporary politics turn on the need, sometimes the demand for recognition' (Taylor 1995, p. 225).<sup>1</sup> Yet, if one poses the simple question 'what is recognition?' to the innumerable texts written on 'recognition' and 'struggles for recognition' during the last ten years, one very soon realizes that surprisingly little work has been done to determine the concept or concepts of recognition at stake. Does for example Nancy Fraser mean by 'recognition' the same thing as Taylor? And if so, do they mean by it the same thing as Axel Honneth? What about Francis Fukuyama? I think the right answer is: partly yes and partly no. Since 'recognition' as a word is far from unambiguous and since so little explicit effort has been put into clarifying the concept(s) at stake, I believe we would be well advised to take Avishai Margalit's question quite seriously, when he asks whether theoreticians working on recognition are 'engaged in a fruitful fusion' or whether they are 'victims of a frightful confusion' of the many senses of 'recognition' (Margalit 2001, p. 129).

In the following I will make a number of terminological and conceptual distinctions and suggestions that should be helpful in discerning what exactly Charles Taylor is discussing in his important article. Taylor's article has been extensively commented on in the literature, and I do not try to touch upon all the themes that have been under scrutiny, or that may still be worth scrutinizing. My wish is only to shed some light on certain issues that to my mind need it to enable us to be more precise on what exactly we are talking about when we discuss 'recognition' in political or social philosophy.

---

<sup>1</sup> From here on PR.

## One word and several concepts

First thing to notice is that the English term ‘recognition’ really has many senses. It would perhaps be exaggerated to say that the discussion on ‘recognition’ in social and political philosophy has been totally misguided because of the fact that these senses have usually not been explicitly distinguished by the various authors, even though they variably figure in their texts. As Margalit shows in his article (*ibid.*), the various senses are interrelated in interesting ways that justify speaking also of ‘fruitful fusion’ of them in the literature. Nevertheless I believe that we should first clearly discern the senses, so as then to be able to analyse what is the precise nature of their interrelation.<sup>2</sup>

What are the senses of ‘recognition’ then? I believe we can usefully discern at least three. Each of these open a conceptual space that would be too large to map anything like completely in a single article, but I try to suggest some rough outlines that as such might be useful in analysing Taylor’s “The Politics of Recognition”. If successful, these outlines should also point out roads for further inquiry.

(1) First, there is a sense in which ‘recognition’ is synonymous with ‘identification’. We recognize, that is identify, things and persons as definite individuals, such as *the* Eiffel Tower or as Charles Taylor. Furthermore, we identify/recognize things and persons as particular, i.e. as of some particular kind or having some particular feature(s). Although this may not work without exception, I believe that we would gain much in clarity, if we tried to use ‘identification’, and not ‘recognition’, consistently as the term for the concept at issue here.

(2) Secondly, ‘recognition’ has a sense in which ‘acknowledging’ would do the terminological work as well. It seems also that acknowledging, depending on the context, is synonymous with ‘realizing’, ‘admitting’ or ‘confessing’. What we acknowledge – that is, realize, admit or confess – is our commitments, obligations or responsibilities, and our flaws, mistakes, sins or guilt in failing to meet these. Often we *realize* our mistakes when confronted with the point of view of another person. Realizing one’s mistake seems to involve also some kind of *admitting* or *confessing* the mistake – if not publicly to the other, then at least silently in one’s mind. Again here, I believe we would gain in clarity by using consistently ‘acknowledging’ as the term for this concept – and spelling it out, when needed, as ‘realizing’, ‘admitting’ or ‘confessing’, depending on the precise case.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Although some of the ideas I will propose on the several senses of ‘recognition’ are rather close to Margalit’s, I will now leave Margalit insightful article aside, since it deserves to be treated on its own account elsewhere. Many of the basic ideas in this article are deeply indebted to discussions on recognition with Arto Laitinen. More generally, my attempt to analyse recognition is part of a project on personhood with Arto Laitinen, Jussi Kotkavirta, Petteri Niemi and Mikko Yrjönsuuri. Many thanks to Jussi Kotkavirta, Arto Laitinen, Petteri Niemi and Nick Smith for helpful comments.

<sup>3</sup> If one looks for one word for the ‘object’ of acknowledgement, *norm* and *reason* are probably good candidates. Hegel’s term for the acknowledgement of a norm (as valid) or a reason (as good) is usually *Anerkennung*, but sometimes also *Geständnis* or *Eingeständnis*. On *Geständnis* and *Eingeständnis* see for example Hegel (1986), volume 3, page 490; and volume 10, page 327.

(3) Thirdly, there is a sense of ‘recognition’ in which *respect* and *esteem*, and to follow especially Axel Honneth, *love* (see Honneth 1992 and 2000), are said to be forms of recognition. From now on, for the sake of heuristic clarity, I will use the term ‘recognition’ only in this third, narrow sense, and use ‘identification’ and ‘acknowledgement’ in ways mentioned above to cover the first two senses. If respect, esteem and love are taken as forms or types of recognition, the next question is what is their common denominator. I do not know any explicit discussion on this in the recent literature, but my own proposal is that love, respect and esteem are usefully seen as different ways of *taking another person as a person*. One might then, to formulate this in traditional manner, propose that taking another person as a person is the genus of recognition, and love, respect and esteem are its species. I believe this is close to the truth but not quite there yet. Namely, I believe that taking another person as a person, or more exactly, respecting her, holding her in esteem and/or loving are more exactly *constituents* of different species of recognition, but not yet as such species of recognition.

An example. If A holds B highly in esteem but B has no way of knowing this, it seems that no one is recognized although someone is held in esteem. Or, even if B is aware of A’s attitude towards her, but thinks that A is completely incompetent in judging the value of B’s true merits and hence ‘could not care less’ about A’s attitude in question, again there is esteem but no recognition. I assume that most theorists on recognition would accept this line of thinking, but since this has not been very explicitly in view in the recent discussions – even though it is, roughly, the old Hegelian wisdom of *Herr und Knecht* – I suggest that we should make here an explicit decision between a *recognizee-insensitive* conception of recognition and a *recognizee-sensitive* conception of recognition. According to the former conception love, respect and esteem are as such forms, or species, of recognition. According to the last mentioned conception, it depends *also* on the ‘recognizee’, whether love, respect and esteem in a given case add up to recognition. Since I assume the latter grasps better intuitions that most of the discussants on recognition probably share, I propose that it should be taken as a starting point for determining the concept of recognition.<sup>4</sup>

Taking this now for granted, since love, respect and esteem are not as such recognition, but rather constituents of recognition, and since I believe they are in this connection best analyzed as attitudes, I call them ‘recognitive attitudes’ (of which taking another person as a person is then the genus). Recognition seems to be then something like a recognitive attitude of A towards B, plus some relevant attitude of B towards the first attitude. I propose as a definition of recognition the following: *taking another person as a person that is understood as such taking and the*

---

<sup>4</sup> I would call a way of thinking according to which it depends *only* on the recognizee whether she is being recognized a *recognizee-centered* conception of recognition. According to this conception one could, as it were, generate recognition of oneself simply by imagining or fantasizing. Even though imagining or fantasizing attitudes of others towards oneself is an important and interesting phenomenon on its own account, to conceive it as capable of constituting recognition would be to my mind to lose from sight the essentially interpersonal nature of recognition. The basic idea of the *recognizee-sensitivity* of recognition is rather well brought out by Lawrence Blum (1998), although Blum’s argumentation might be clearer if he did not follow the common practice of not distinguishing between (1) *identification* and (3) *recognition*.

*content of which is accepted* by the other person. If B does not know about A's attitude, does not understand it right, or does not accept it, the necessary conditions of recognition are not fulfilled.

B's *accepting* or taking seriously A's recognitive attitude has many dimensions. An important one is that accepting, or taking seriously, the other's attitude, or, the judgement contained in the other's attitude, seems to imply taking the other as something like a *competent or relevant judge* on the matter in question. Since this is at least one aspect of *respecting* another, recognition may be characterized as a two-way-complex of recognitive attitudes: B is recognized by A only if A respects, holds in esteem and/or loves B, B knows and understands this, and *respects A* as a relevant judge.<sup>5</sup> Now, B's attitude of respect towards A obviously constitutes recognition of A with the same conditions. Indeed, it seems to be an important dimension of respect that to be respected is to be taken as someone whose attitudes may constitute someone else's recognition.

But are (1), (2) and (3) all the senses of 'recognition'? At least one more candidate comes to mind. That is 'recognition' as something like *noticing* and/or *paying attention to*. As I see it, this as such is not a case of (3) recognition, or more precisely, not as such a recognitive attitude, although it certainly accompanies recognitive attitudes. We want to pay attention to persons whom we love, respect and/or hold in esteem. The wish to be paid attention to *implies* a wish to be an object of recognitive attitudes to the extent that it implies a wish to be loved, respected or held in esteem. We do not want to be paid attention to by persons who hate us and want to harm us. On the whole I believe that noticing and/or paying attention is best analyzed under (1) identification.<sup>6</sup>

## Taylor on 'recognition'

What exactly then is Taylor talking about in his essay on 'recognition'? I believe that it is all of the above: (1) identification, (2) acknowledgement and (3) recognition or recognitive attitudes. Of the recognitive attitudes Taylor refers to love only

---

<sup>5</sup> Love may be the most complicated issue here. According to what I take to be the most viable conception of love as a recognitive attitude, loving another person means caring for her happiness or well-being for her own sake. It seems then that the attitude of love contains an implicit judgement 'your happiness and well-being is important without conditions'. Being loved is important for a person's self-conception, since it is hard to conceive one's own life, well-being or happiness as unconditionally important if no one else has ever thought so. For some considerations for this way of conceptualizing love see Ikäheimo (2002). However, the difficulty comes from the fact that this judgement does not seem to have any justification or criteria of validity, and hence it seems to be impossible to be a better or worse judge on it. This is a problem that I have to leave open here. I will elaborate more on the concept of love in Ikäheimo (forthcoming).

<sup>6</sup> To my mind the slogans 'recognition of difference' or 'recognition of distinctness', very common in the recent theoretical discussions, are extremely vague precisely in this sense. Many writers, adopting these slogans in their texts without further ado, leave it wholly unarticulated whether they understand by them something like 'noticing or paying attention to the fact that we are different', or something more, like 'valuing or holding us in esteem for the features that make us different', or perhaps 'granting us rights that are (somehow) connected to the way we differ from others' – or perhaps all of these.

in passing without giving it a very precise meaning. Furthermore, while he does not explicitly differentiate between esteem and respect, such a differentiation will, I believe, help us to see what precisely Taylor is arguing for. It would be perhaps unfair to accuse Taylor of carelessness in his usage of 'recognition', since his intention seems to be to characterize on a very general level a certain family of political or social phenomena that the word 'recognition' – probably partly thanks to its ambiguity – catches usefully enough. Still, one might speculate that the ensuing discussion might have been less confused had the many senses of 'recognition' been more explicitly differentiated in this article that was to become a more or less necessary reference for anyone writing on 'recognition' in social and political philosophy.

First, (1) *identification*. Identification is at issue in the whole of Taylor's discussion on the projection of images on others. At the very beginning of the essay Taylor gives a rough definition of what he thinks is meant by 'identity' in discussions on identity and recognition: "The demand for recognition [...] is given urgency by the supposed link between recognition and identity, where "identity" designates something like an understanding of who we are, of our fundamental defining characteristics as human beings" (PR, p. 225). Taylor then goes on to discuss how identity is said to be partly shaped in seeing oneself through the 'mirror' of others, and especially how 'mis-recognition' through the mirroring of 'distorting', 'demeaning' and 'patronizing' images affects persons. Here I believe it is illuminating to thematize the difference of (1) identification and (3) recognition, both of which Taylor discusses under the term 'recognition'.

We may usefully divide the philosophical discussions concerning personal *identity* into those concerning the *numeric* identity of persons and its criteria, and those concerning the *qualitative* identity of persons. Taylor is here obviously talking about the latter issue, and more precisely about the dynamics of qualitative identification and self-identification. The point is that a person's qualitative self-identity, i.e. what particular features a person takes herself to have or 'what kind of a person' she takes herself to be, is partly determined by her view on what kind of person others take her to be. In other words, self-identifications are affected by identifications by others.

But what about recognition? As I see it, recognition concerns the evaluative dimension of these identifications and self-identifications. In the case of esteem, the question is whether I have some particular features that may be taken as valuable contributions to some common ends. In the case of respect the question is, at least, whether I am autonomous to some extent and hence command respect as an autonomous person. In these questions my conception of my self, that is, my qualitative self-identity is clearly constituted and fluctuating in dialogue with others' conceptions of me.

Even though identifications that are not evaluatively neutral, or in other words, identifications that have cognitive elements, are probably the most decisive ones for self-identity, identification and recognition are still analytically distinct structures. Hence, even with the risk of being accused of hairsplitting it is useful to ask whether entertaining 'distorting', 'demeaning' and 'patronizing' images of others (PR, pp. 225-226) are necessarily always cases of misrecognition.

One might at least try to argue that entertaining a *distorting* image of someone can be purely a case of mis-*identification* with no recognitive or mis-recognitive element: I may believe that you are an actor, even though you are in fact a dancer. The content of this belief is *distorted*, and publicly pronounced it may be *distorting* in the sense of distorting the view some third party may come to have of you. Still if neither of us takes being an actor in any way a worse thing than being a dancer, no *evaluative* distortion takes place. In a strict sense, this is then a wholly neutral case in terms of recognition or mis-recognition.

Even in cases of demeaning or patronizing identifications the extent that these generate someone's mis-recognition seems to depend on the extent that the object of these identifications takes or respects the 'identifier' as someone whose views count, i.e. as a capable judge, relevant recognizer, or perhaps 'a relevant or significant other'. Even if the contents of my identifications of you are demeaning and patronizing, but you do not take my attitudes to be of any importance, your self-identifications are not affected and, following the recognizee-sensitive conception of recognition, nothing much takes place in terms of your recognition or mis-recognition.

Secondly, (3) *recognition*. Which recognitive attitudes or types of recognition is Taylor talking about in the essay? It seems that he does not talk about *love* as a form or species of recognition at least in very explicit terms. He does mention *love-relationships*, which according to him 'are not just important because of the general emphasis in modern culture on ordinary needs. They are also crucial because they are the crucibles of inwardly generated identity' (PR, p. 232). The point seems to be that those with whom we are in closest personal relationships are the most significant others, whose views on us are most important to ourselves. As Taylor writes, '[w]e define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us' (PR, p. 230). This might seem to imply that those closest to us are the ones whom we take as our most capable and relevant judges. Not only love, but all the attitudes of those closest to us would then significantly affect how we come to see ourselves. Is this true?

Although on a very general level it can hardly be denied that attitudes towards us of those with whom we are most intimately connected are bound to be of great relevance to our self-conceptions, one might still want to be a bit more exact here. If I am unsure of my scientific or artistic talents, then the most significant others whose views of me I will consult are not necessarily those whom I love most or who love me most. Loving, holding in esteem and respecting are irreducibly distinct recognitive attitudes and even if in intimate personal relations all of these attitudes may, and probably should, take place, still it depends on the precise issue, whose esteem or respect counts most.<sup>7</sup>

Most of Taylor's article is clearly discussion of *respect* and *esteem*. Taylor famously presents a heuristic distinction between two types of demands and

---

<sup>7</sup> Again love seems to be the hard case. I am unsure if it makes sense to say that someone's love of me counts more than someone else's in terms of the effect it has on my self-conception. In the case of respect and esteem this certainly makes a lot of sense.

struggles for recognition, the 'politics of universalism' and the 'politics of difference' (PR, p. 233). Whereas the politics of universalism concerns mostly rights, and hence in terms of recognitive attitudes seems to be more or less unproblematically a matter of *respect*, the politics of difference is a more complicated issue.<sup>8</sup> On the one hand Taylor's paradigmatic example of the politics of difference, the case of Quebec (PR, pp. 242-248), concerns the question of whether the community of those who are 'ethnically' French should have distinct cultural rights that are not necessarily compatible with a strict equality of rights. Even if this issue might have an aspect which is related to esteem, mainly it seems to be a question of whether the community in question should be respected as autonomous in matters that it finds of great importance for something like the survival of its distinct cultural heritage. But when towards the end of the essay Taylor goes into more detail to discuss the attitude that people in the west or European-American culture should adopt towards non-western cultures, it seems that in the center of the discussion is a *friction* between demands for *esteem* and demands for *respect*.

What precisely is the attitude towards other cultures, or members of other cultures that Taylor is arguing for? It seems to me that part of the difficulty that readers of Taylor's essay face is due to the fact that the distinction of esteem and respect is not explicitly spelled out by Taylor although it implicitly structures his discussion. Another, although for Taylor's purposes in the essay perhaps less relevant, distinction which is not explicitly spelled out by him is that between *valuation* and *esteem*. Obviously not all cases of valuation of something add up to someone's being held in esteem.<sup>9</sup>

For example Lawrence Blum questions what he takes to be Taylor's assumption that it makes sense to compare cultures as to their 'value'. According to Blum, the notion of 'valuing a culture' runs into two insuperable obstacles. First, it presumes 'that every culture can be regarded as the sort of totality to which a measure of value can be assigned'. Blum goes on: 'But what is *the value* of Mexican culture, of Anglo-American culture, of Ethiopian culture, of Polish-American culture? [...] What would be the basis of assigning one overall value to a way of life that includes rituals, beliefs, modes of personal interaction, artistic productions, and the like?' Secondly, according to Blum, even the more modest idea of evaluating 'portions' of cultures does not, at least always, seem to make much sense. Blum asks '[c]an traditional Thai forms of dance be compared with Irish ones as to their overall value? Can we be sure that the literary forms of West

---

<sup>8</sup> See however my discussion on recognition and rights in Ikäheimo (2002). Since I take it that there are rights that are accorded to persons according to their degree of autonomy, rights that are conditional on certain particular features of persons and rights that are accorded to persons simply 'as such', disregarding their degree of autonomy or their particular features, and since at least on some account respect is intrinsically connected to autonomy, a necessary connection between rights and *respect* of persons seem to me not altogether self-evident.

<sup>9</sup> Arto Laitinen (2002) makes the connected point that not all cases of valuing are cases of recognition. To be precise we can note that not all cases of valuing something are cases of holding someone in esteem, and furthermore – supposing that we adopt the recognitee-sensitive conception of recognition – not even all cases of holding someone in esteem are cases of recognition.



Africans, French, and Slavs can be evaluatively compared in any overall way?' (Blum 1998, pp. 57-58)

Whatever is the answer to these questions, if recognition is what Taylor's essay is about, the question arises how does *valuing* something like a culture or a portion of culture add up to *recognition* of someone. I would say that something like 'valuing a culture' or portions of a culture is only a matter of recognition to the extent that persons are seen as somehow embodying or exemplifying that culture, and moreover conceive of themselves as embodying or exemplifying that culture.<sup>10</sup> When this is the case, esteem and self-esteem are then matters of the culturally specific features of persons being taken as somehow, either actually or potentially, valuable as contributions to some shared ends. Taylor in fact does not even use the word 'esteem', but reading some of his formulations it seems reasonable to assume that he would accept this way of thinking, which has been clearly articulated by the other prominent figure in the recent discussions on recognition, Axel Honneth.<sup>11</sup>

Nevertheless another question is pertinent. Namely, is Taylor in the end arguing for valuation of other cultures or esteem for persons embodying other cultures? I don't think so. An important issue here is the fact that valuation, and also esteem, takes place always according to some given criteria or standards of value. If, as I argued earlier, part of respecting persons is to take them as relevant and capable judges, or perhaps, 'relevant or significant others', in matters that are of concern to us, and if moreover part of being a relevant and capable judge is being a judge also as to the standards of judgement, then respect is intrinsically connected to what Gadamer calls 'fusion of horizons'. To respect others as capable judges means in concrete terms to be open to change one's views, including one's evaluative standards, as a result of dialogue with the others whose views may preliminarily differ significantly from ours. Read what Taylor says about confronting other cultures: 'What has to happen is what Gadamer calls a "fusion of horizons". We learn to move in a broader horizon, where what we once took for granted as the background for valuation can be situated as one possibility alongside the different background of the unfamiliar culture' (PR, p. 252). Whatever our judgement about the relative merits of cultures then turns out to be '[w]e have reached the judgement partly through transforming our standards.'<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Cf. Blum (1998, p. 53) who takes 'recognition of culture' to mean "either 'recognizing cultural groups' (that is, groups of persons) or to involve some other meaning of 'recognition'". Blum does not articulate however what he takes to be the primary meaning of 'recognition'.

<sup>11</sup> See Taylor (1995, p. 252): 'for a culture sufficiently different from our own, we may have only the foggiest idea [...] what its *valuable contribution* is' (emphasis H.I.), and Honneth (1995). Following Honneth esteem – *Wertschätzung* in the German original (Honneth 1992) – is a recognitive attitude that we have towards persons according to the extent that their achievements can be seen as valuable contributions to a shared good, or to the extent that they can be seen as having capabilities for producing such contributions.

<sup>12</sup> PR, p. 253. See also page 255 where Taylor says that '[...] real judgements of worth of cultures suppose a fused horizon of standards, where we have been transformed by the study of the other, so that we are not simply judging by our old familiar standards', and page 256: '[...] a willingness to be open to comparative cultural study of the kind that must displace our horizons in the resulting fusions.'

For Taylor a *demand* for equal *valuing* of cultures does not make sense, since, as he writes '[o]n examination, either we'll find something of great value [in a given culture], or we won't. But it makes no more sense to demand that we do so than it does to demand that we find the earth round or flat [...]' (PR, p. 254). In fact, according to Taylor, 'giving a judgment on demand is an act of breathtaking condescension'. It involves 'contempt for the [...] intelligence' of the supposed beneficiary and 'demeans' its object (PR, pp. 254-255).

Here I believe Taylor's argumentation does not perhaps keep things separate that should be so kept. It is one thing to 'give' a judgement 'on demand' without having truly 'made' the judgement, i.e. reached it through one's own reasoning according to criteria in which one truly believes. In what sense this would be demeaning may not be wholly self-evident. But what is perhaps more uncontroversially demeaning or patronizing is judging others with one's own particularistic criteria without paying any attention to their own views, judgements and standards of judgements. This we call ethnocentrism. Even if we happen to find the others worthy of esteem according to our ethnocentric criteria, no real intercultural dialogue has taken place and respect has not been paid to the 'others'.

Disregarding the somewhat confusing surface of Taylor's text I believe his point can be reconstructed as follows. Valuing, or to speak of recognitive attitudes, holding in esteem, is a matter of real judgements which are based on standards in which one sincerely believes. It may or may not be that on reflection we find a given culture as having some 'valuable contributions' and persons embodying that culture accordingly worthy of esteem. Hence a demand for 'equal valuing of cultures' is an absurdity. What we should pay the 'others' however is respect. That is, at least we should not exclude in advance the possibility that they are capable judges and that we might hence learn from their judgements and standards of judgements.

Using the heuristics of the recognizee-sensitive conception of recognition sketched above we could add here one more point. Namely, the extent to which 'our' views of 'others' constitute their recognition or mis-recognition, depends also on the extent to which they take or respect us as capable or relevant judges. It would certainly be naive to hold it self-evident that the Chinese are necessarily always terribly worried about what Europeans or Americans think of them. Even the views of the mighty westerners do not with necessity constitute recognition or mis-recognition of all non-westerners. On the other hand, when westerners respect people of other cultures as capable judges, this means that the attitudes of those others become of significance for the recognition or mis-recognition of those embodying the 'western culture'. As the globe keeps on globalizing, it gives us reminders of the sound Hegelian wisdom that recognizers are also recognizees and vice versa.

This brings us finally to (2) *acknowledgement*. Although Taylor does not talk about this very explicitly as 'recognition', it is of course necessarily connected to respect, as articulated above. Taking persons with cultural horizons differing from our own as relevant and capable judges means openness to acknowledging that our own previous judgements may have been onesided, prejudiced and

hence flawed. As Linda Nicholson formulates it, some of the voices demanding recognition between cultures are saying 'let my presence make you aware of the limitations of what you have so far judged to be true and of worth' (Nicholson 1996, p. 10). Following my proposals, this can then be analysed as the wish to be taken by someone as a relevant and capable judge, and hence as someone whose presence can make that someone to acknowledge her previous judgements as misjudgements and her previous standards as in need of revision.

## Conclusion

Interestingly, Taylor's "The Politics of Recognition" has been an important and influential contribution, even though it is far from self-evident what *exactly* it is all about. My claim has been that Taylor, like many others, in fact discusses under the catchword 'recognition' three closely interrelated, but still distinct issues, namely (1) identification, (2) acknowledgement and (3) recognition. Each of these is a complicated phenomenon in its own right and grasping their internal connection is a far from easy task. Hence what I have presented above can hardly pretend to be more than a very preliminary and rough attempt to put these issues under a closer scrutiny.

## REFERENCES

- Blum, Lawrence. 1998. Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism. *Constellations*, Volume 5, No 1, 51-68.
- Honneth, Axel. 1995. *The Struggle for Recognition; The Moral and Political Grammar of Social Conflicts*, Translated by Joel Anderson, Polity Press. (Originally: *Kampf um Anerkennung; Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.)
- Honneth, Axel. 2000. *Liebe und Moral; Zum moralischen Gehalt affektiver Bindungen*. In Honneth. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2001. Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. *Theory, Culture & Society*, Volume 18(2-3), 43-55.
- Hegel, G.W.F. 1986. *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ikäheimo, Heikki. 2002. On the Genus and Species of Recognition. *Inquiry*, volume 45, no 4.
- Ikäheimo, Heikki (forthcoming). A Simple Theory of Love. (Article.)
- Laitinen, Arto. 2002. Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?. Appears in *Inquiry*, volume 45, no 4.

- Margalit, Avishai. 2001. Recognition II: Recognizing the Brother and the Other. *Aristotelian Society Supplementary Volume 75*, 127-139.
- Nicholson, Linda. 1996. To Be or not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition. *Constellations*, volume 3, no 1, 1-16.
- Taylor, Charles. 1995. The Politics of Recognition. In *Philosophical Arguments*, Harvard University Press. (Originally appeared in Amy Guttmann (ed.). *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*. Princeton University Press, 1992.)

## 7 SOVELTUUKO ANSIO-OIKEUDENMUKAISUUS KULTTUURISTEN ERITYISPIIRTEIDEN TUNNUSTUKSEN PERIAATTEEKSI?

Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen ja Michael Quante

Persoonallisen identiteetin rakentuminen ja yksilöllinen itsetoteutus ovat Honnethin normatiivisen tunnustusteorian perushyvät (ks. UA 74, 77). Itseluottamus, itsekunnioitus ja itsearvostus ovat kolme psykologista resurssia jotka Honnethin mukaan ovat välttämättömiä persoonien onnistuneelle itsetoteutukselle. Näitä kolmea käytännöllisen itsesuhteen tyyppiä vastaa kolme niitä konstituovaa tunnustussuhdetta: yksilöiden rakastaminen tarpeita omaavina, persoonien kunnioittaminen autonomisina sekä sosiaalinen arvostus (ks. KA, luku 5). Tässä esitelmässä keskitymme kolmanteen ulottuvuuteen, eli sosiaaliseen arvostukseen ja sen konstitutiiviseen merkitykseen itsearvostukselle. Tarkemmin ottaen olemme kiinnostuneita kysymyksestä, millä periaatteella kulttuuristen vähemmistöjen vaatimus kulttuuristen erityispiirteidensä arvostamisesta voi olla oikeutettu.

Aloitamme eräistä yleisistä tunnustuksen ja itsearvostuksen logiikkaa koskevista käsitteellisistä huomioista. Ehdotamme, että kumpaakin käsitettä on syytä täsmentää sisällöllisesti kolmannen tunnustusulottuvuuden kontekstissa, jotta tunnustus voidaan käsittää itsearvostuksen perustana. Seuraavat täsmennykset eivät ole tarkoitettu sellaisenaan sovellettaviksi kahteen ensimmäiseen Honnethin erottamaan tunnustuksen ulottuvuuteen.

Ensin siis *tunnustuksesta*. Mikäli tahdotaan väittää, että tunnustus on itsearvostuksen välttämätön ehto, on tunnustuksen käsitettä syytä täsmentää. Kaikki subjektit, jotka saattavat arvostaa minua, eivät ole minulle relevantteja, eivätkä kaikki erityispiirteeni ole minulle merkityksellisiä. Toisin sanoen kaikkien antama arvostus, tai kaikkia erityispiirteistäni koskeva arvostus ei ole minulle tärkeää. Nähdäksemme ainoastaan arvostusta joka koskee minulle merkittäviä erityispiirteitäni ja jossa arvostajana on minulle relevantti toinen, voidaan tarkaan ottaen kutsua tunnustukseksi.

Uskomme että näin täsmennetyllä tunnustuksen käsitteellä voidaan paremmin tehdä oikeutta tunnustussuhteiden monimutkaisuudelle ja käsittää niiden keskinäiset riippuvuussuhteet. Se, kuinka jostakusta tulee minulle relevantti

toinen, ja kuinka jotkin erityispiirteistäni tulevat minulle merkityksellisiksi, on monimutkainen intersubjektiivinen prosessi, jota emme tässä esitelmässä voi analysoida. Ehdotuksemme on joka tapauksessa siis, että ainoastaan sellaista arvostusta, *joka muuttuu itsearvostukseksi, koska* sen subjektina on minulle relevantti toinen ja kohteena minulle merkityksellinen erityispiirteeni, tulisi kutsua tunnustukseksi Honnethin kolmannella tunnustuksen ulottuvuudella.<sup>1</sup>

Seuraava huomautus koskee täsmällisemmin *arvostusta*. Käsittääksemme Honnethin mukaan “arvostuksen moraalisen kieliopin” erityispiirre paljastuu, kun kysytään, mikseivät rakkaus tai autonomian kunnioitus tue itsearvostusta. Vastaus: kumpikaan näistä ei ole tunnustuksen kohteen yksilöllisten ominaisuuksien tai kykyjen ‘ehdollistama’. Rakkaus ei kohdistu yksilöllisiin erityispiirteisiin – ketään ei *rakasteta* hänen ominaisuuksien vuoksi – eikä universalistinen oikeuksien kunnioitus ole riippuvaista kohteen aikaansaannoksista tai ominaisuuksista kuten sosiaalisesta asemasta, sukupuolesta, kulttuurisesta taustasta tai kuulumisesta etniseen ryhmään.<sup>2</sup> Viimeksi mainitut ovat Honnethin tarkastelun kohteena vain sikäli kuin jokin yksilö tai ryhmä voi erityispiirteidensä vuoksi esittää oikeutettuna pidetyn vaatimuksen kompensatiosta, jonka avulla vaatijalla on edellytykset saavuttaa sama autonomian taso, joka kansalaisten enemmistöllä on.

Toisin kuin nämä ‘ehdottomat’ tunnustuksen muodot, arvostus – siten kuin Honneth (ks. UA, s. 68-) ja myös Charles Taylor (ks. ‘The Politics of Recognition’) sen käsittävät – perustuu yksilöiden ja ryhmien erityispiirteiden arvoon tai arvottamiseen. Ilman todellisia arvoarvostelmia “arvostaminen” on pelkkää sanahelinää tai mielistelyä, eikä nähdäksemme kuulu varsinaisesti tunnustuksen piiriin lainkaan. Arvostaminen konstituoi tunnustusta ainoastaan, mikäli ensinnäkin sen perustana on todellinen arvoarvostelma ja toiseksi se on relevanttia nimenomaan kohteena olevan yksilön *itsearvostuksen* kannalta. Rakenteestaan johtuen rakkaus ja kunnioitus eivät täytä näitä ehtoja.

Paradigmaattinen esimerkki, jonka kautta Honneth jäsentää tätä tunnustuksen lajia, on kontribuutio kokonaisyhteiskunnalliseen hyvään. Ansioperiaate, tai ansio-oikeudenmukaisuuden periaate, edellyttää ettei arvostusta jaeta tasan kaikille, vaan sen mukaisesti, missä määrin kukin yhteiskunnan jäsen kontribuoi kokonaisyhteiskunnalliseen hyvään. Näyttää siltä, että Honneth suorastaan identifioi kolmannen tunnustuksen sfäärin ja ansioperiaatteen, väittäen että yksilölliset erityisyydet perustavat normatiivisesti päteviä vaatimuksia arvostuksesta vain siinä määrin, kuin nämä erityisyydet voidaan nähdä kontribuutioina kokonaisyhteiskunnalliseen hyvään.

Avautuuko Honnethin teoriaan näin kuitenkin jännite kahden periaatteen välille? Ensimmäinen on Honnethin yleinen normatiivinen periaate, jonka mukaan hyvässä yhteiskunnassa jokaisella on mahdollisuus saada riittävästi tunnustusta toisilta. Toisen periaatteen mukaan yksilöt ja ryhmät voivat oikeutetusti

<sup>1</sup> [Sivuuttaen rakkauden, kunnioituksen ja arvostuksen logiikkojen väliset erot, yhteistä näille kaikille asenteille on siis, ettei mikään niistä sellaisenaan, ilman lisäehtoja, ole tunnustusta. (H.I.)]

<sup>2</sup> Paikoitellen Honneth puhuu rakkaudesta “ehdollisena” hoivana tai huolehtimisena (*Sorge*) (AG, s. 187). Tässä kohtaa Honnethin muotoilut kaipaavat nähdäksemme tämentämistä. [Ks. artikkelit 5 ja 6 tässä kokoelmassa. H.I.]

vaatia arvostusta *ainoastaan* sellaisille ominaisuuksilleen tai saavutuksilleen, jotka voidaan käsittää kontribuutioiksi kokonaisyhteiskunnalliseen hyvään.

Nähdäksemme on kysyttävä, pidämmekö todella merkityksellisenä ainoastaan sellaisten yksilöllisten tai kollektiivisten erityisyyksiemme arvostusta, jotka voidaan ymmärtää kontribuutioiksi kokonaisyhteiskunnalliseen hyvään. Tarvitsemme todellakin ainoastaan sellaisten erityisyyksiemme arvostusta, jotka ovat legitiimien arvostusvaateiden aihe Honnethin toisen periaatteen mukaan? Vastaus tähän kysymykseen riippuu nähdäksemme siitä, kuinka “ansio” ja “kontribuutio” kokonaisyhteiskunnalliseen hyvään tarkkaan ottaen käsitetään. Keskitymme seuraavassa erääseen erityisyyksien alaluokkaan, jonka arvostus on relevanttia persoonien itsearvostuksen kannalta: kulttuuristen elämänmuotojen erityispiirteisiin.

Honneth esittää nähdäksemme aivan oikein, että valtaosa “identiteettipoliitiikka” -iskusanan alla käsitellyistä vaatimuksista voidaan käsittää universalistisiksi vaatimuksiksi. Hän erottaa kaksi tasoa, jolla jokin periaate voi olla universalistinen (UA, s. 84). Yhtäläisten oikeuksien vaatimus on universalistinen *alemmalla* tasolla: sen mukaisesti vaaditaan samoja oikeuksia kaikille. Tässä merkityksessä ansioperiaate ei ole universalistinen, sillä sen mukaisesti jokaisella on oikeutettu vaade arvostukseen vain siinä mitassa, jossa hänen erityisyytensä voidaan nähdä kontribuutioiksi kokonaisyhteiskunnalliseen hyvään.

*Ylemmällä* tasolla kaikki periaatteet on universalistisia, siinä mielessä että kutakin periaatetta tulee soveltaa jokaiseen, joka kuulu kyseisen periaatteen alaisuuteen. Tämä pätee myös esimerkiksi esimodernista periaatteesta, jonka mukaan jokaista tulee kohdella synnynnäisen säätynsä mukaisesti. Tässä merkityksessä myös ansioperiaate on universalistinen periaate.

Identiteettipoliitiikan kohdalla Honneth esittää neljä aspektia, joiden suhteen niiden moraalinen kielioppi on universalistista ja egalitaarista alemmalla tasolla:

- (A) Vähemmistöt voivat vaatia perusvapauksia (UA, s. 64).
- (B) Ne voivat vaatia resursseja, joiden vapauksien aktualisoiminen kyseisen ryhmän tapauksessa edellyttää (UA, s. 63-).
- (C) Ne voivat vaatia erityisyyksiensä tunnustusta negatiivisessa mielessä, eli suojaa kulttuuriselta halventamiselta, epäkunnioitukselta tai nöyryyttämiseltä (UA, s. 66).
- (D) Ne voivat vaatia oikeutta tulla reilusti arvioiduksi kandidaatteina, jotka saattavat omata joitakin arvostusta ansaitsevia erityispiirteitä (UA, s. 68).

Vaikka Honneth onkin Taylorin kanssa yhtä mieltä siitä, että kulttuurien arvostusta ei voida *alemmalla* tasolla vaatia universalistisena oikeutena, jää kuitenkin jäljelle neljä aspektia, joiden perusteella identiteettipoliitiikan, tai sen sisältämien vaatimusten, moraalinen kielioppi voidaan ymmärtää universalistiseksi. Kuten olemme nähneet, tämän tulkinnan mukaan identiteettipoliittisten vaatimusten toteutuminen ei kuitenkaan merkitse arvostamista, sillä arvostaminen kohdistuu erityispiirteisiin sellaisenaan. Onko ylipäänsä olemassa oikeutettuja identiteettipoliittisia vaatimuksia, jotka sellaisenaan olisivat relevantteja itsearvostuksen kannalta, eli olisivat siis partikularistisia alemmalla tasolla? Mikäli tällaisia ei Honnethin mallin mukaan voi olla, näyttää Honnethin normatiivinen tunnustus-

teoria ajautuvan ongelmiin sivuuttamalla itsetoteutuksen ja identiteetin rakentamisen kannalta oleellisen elementin. Nähdäksemme Honnethin tulisikin yrittää tehdä teoriassaan tilaa näiden erityisyyksien arvostamiselle.

Näyttää ilmeiseltä, että neljäs identiteettipoliittinen vaatimus (D) on oikeutettu. Mutta millä mittapuulla on mahdollista arvioida, tulisiko ryhmään kuulumattomien arvostaa jonkin kulttuurisen ryhmän kulttuurisia erityispiirteitä? Tämä on polttava kysymys nykyisissä monikulttuurisissa yhteiskunnissa. Mitä ilmeisimmin kulttuurisia erityisryhmiä, tai niihin kuuluvia yksilöitä loukkaa ja vahingoittaa kokemus siitä etteivät heidän kulttuurista elämänmuotoaan konstituivat erityispiirteet ole yhteiskunnan enemmistön arvostamia. Pelkkä oikeus ylläpitää kulttuurista erityisyyttä ei tunnu riittävän, sillä se ei sellaisenaan sisällä positiivista arvoarvostelmaa eikä siis arvostusta.

On selvää, että mikä hyvänsä erityispiirre ei ansaitse arvostusta. Näin ollen ehdotonta oikeutta kulttuuristen erityisyyksien arvostukseen ei voi olla. Sen sijaan on erotettavissa tähän mennessä heikosti artikuloitu tarve kriteereille, joilla kulttuurisia erityisryhmiä voidaan arvostaa niihin kuulumattomien toimesta. Toisin sanoen: monikulttuurisissa yhteiskunnissa on tarve kulttuuristen identiteettien kulttuurien rajat ylittävälle arvostamisen periaatteelle. Kysymyksemme on, voiko Honnethin ansioperiaate toimia tällaisena periaatteena, vai sisältyykö tunnustuksen kolmanteen ulottuvuuteen mahdollisesti vielä jokin tähän mennessä eksplikoimaton periaate.

Jälkimmäisessä tapauksessa kysymyksemme kuuluu, mikä tämä periaate olisi. Toinen vaihtoehto on yrittää jäsentää asiaa ansioperiaatteen avulla. Se, onko tämä mahdollista, riippuu nähdäksemme oleellisesti siitä, kuinka muotoilu "kontribuutiosta kokonaisyhteiskunnalliseen hyvään" tulisi sisällöllisesti käsittää. Mistä tämä hyvä muodostuu monikulttuurisissa yhteiskunnissa? Ainakin rajautuminen yhteiskunnallisen reproduktion käsitteeseen (UA, s. 67) siten kuin Honneth eräissä kohdin tekee, vaikuttaa meistä liian rajoittavalta. Vain kun ansioperiaate vapautetaan instrumentalistisista konnotaatioistaan, siitä tulee riittävän laaja kattamaan kaiken sen, mikä näyttää arvostettavalta kontribuutiolta hyvään elämään. Tässä vaihtoehdossa Honnethin tunnustusteorialle jää siis tehtäväksi ansioperiaatteen sisällön riittävän täsmällinen määrittäminen.

## VIITTEET

- Honneth, Axel. 1992. Kampf um Anerkennung; Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte [KA]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2000. Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie [AG]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. Umverteilung als Anerkennung [UA]. Julkaisematon käsikirjoitus. Ilmestyy saksaksi teoksessa Fraser, Nancy & Honneth, Axel. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Suhrkamp, 2003. Sama teos englanniksi ilmestyy nimellä Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange. Verso, 2003.



Taylor, Charles. 1995. *The Politics of Recognition*. In *Philosophical Arguments*, Harvard University Press. (Ilmestynyt alunperin teoksessa Amy Guttmann (toim.). *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*. Princeton University Press, 1992.)

## 8 PERSONIEN VÄLISESTÄ RAKKAUDESTA – LÄHTÖKOHTIA TEORIAAN

“Hush now... don't explain...”  
-Billie Holiday-

On helppo sanoa että rakkauden merkitys ihmiselämässä on mittaamaton. Huomattavasti vaikeampaa on kertoa mitä rakkaus on. Mitä ilmeisimmin sanalla ‘rakkaus’ tarkoitetaan arkipuheessa useampaa kuin yhtä asiaa ja mitä ilmeisimmin noiden asioiden keskinäinen suhde on jossakin määrin epäselvä. Onko rakkaus tuntemus, tunne, halu, vai kenties suhde? Ainakin kaikissa näissä merkityksissä ‘rakkaudesta’ puhutaan – kenties vielä joissain muissakin. Aatehistorialliselta kannalta ‘rakkaus’ -sanana käytön moninaisuus on vähintään yhtä hämmäntävä. Suomennetaanhan tällä yhdellä ja ainoalla sanalla totunnaisesti sellaisia ikivanhoja sanoja kuten *eros*, *filia*, *agape*, *amor* ja *caritas*. Pikainenkin silmäys näiden sanojen historiaan ja siihen metafyyssiseen sekä sosiaaliseen taustaan, jossa niiden merkitys on eri aikoina ja eri kirjoittajilla määrittynyt, saa kysymään onko näillä merkityksillä ylipäänsä mitään yhdistävää tekijää. Senkään kertominen, että tarkoittaa rakkautta vaikkapa ‘*filia*’-merkityksessä, ei ole vielä kovin informatiivista. Esimerkiksi Aristoteles yksin *Nikomakhoksen etiikassa* tarkoittaa tällä sanalla monia erilaisia asioita, puhumattakaan Platonin ja Aristoteleen *filia*-sanalle antamien merkitysten eroista (ks. Vlastos 1981).

Seuraavassa olen kiinnostunut yhdestä rakkaudeksi kutsutusta melkoisen tarkkaan rajautuvasta ilmiöstä. Ainakin tästä ilmiöstä voidaan käsitykseni mukaan hyvin perustein sanoa, että sen merkitys on ihmiselämässä mittaamaton ja että se itse asiassa on keskeisiä täyden persoonuuden konstituentteja. Sellaisena se on nähdäkseni myös keskeinen inhimillisen elämänmuodon, eli *ethoksen*, tai *Sittlichkeitin* elementti. Omaa itseäni ja elämäni tutkiskeltuani voin sanoa, että juuri tämä ilmiö ainakin minulla on mielessäni pohtiessani vakavasti rakastaako tai rakastiko joku todella minua, tai rakastanko minä todella jotakin toista. Lukija voi tykönään miettiä, missä määrin hänen intuiotensa kulkevat tässä kohtaa samoja latuja. Niin tai näin, tämän yhden rakkaudeksi kutsutun hyvin tärkeän ilmiön selkeä rajaaminen ja sen roolin analyysi on nähdäkseni joka tapauksessa hyödyllistä, paitsi kenelle hyvänsä joka tahtoo ymmärtää ihmiselämää ja ihmis-

suhteita syvällisesti, myös sille joka tahtoo muotoilla filosofista teoriaa persoonuuden keskeisistä elementeistä.

## Määritelmä

Aristoteles muotoilee melko täsmällisesti sen mistä tulen seuraavassa puhumaan. Retoriikassa hän esittää seuraavan määritelmän: “Rakkaus (*filia*) on hyvinä pitämämme asioiden toivomista toiselle juuri tuon toisen eikä itsemme vuoksi sekä toimimista voimiamme mukaan niiden toteutumiseksi käytännössä” (*Retoriikka*, 1380B35-1381A1). *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles toteaa samaan henkeen ihmisten pitävän rakastavana (*filos*) sitä “joka tahtoo ja tekee toiselle hyvää tai hyvänä pidettyä toisen itsensä vuoksi tai joka tahtoo toisen olevan olemassa ja elävän hänen [siis toisen, H.I.] itsensä takia”.<sup>1</sup> Aristoteles esittää tässä muotoilun tietystä asenteesta jonka jokainen tunne-elämältään keskiverto nykyihminenkin kykenee tunnistamaan. Tiivistetysti voidaan sanoa että rakkaus tässä merkityksessä on hyvän toivomista toiselle ihmiselle hänen itsensä vuoksi. Tai hieman toisin sanoin, toisen ihmisen hyvästä tai onnellisuudesta välittämistä hänen itsensä vuoksi, tai, toisen ihmisen elämän tai onnellisuuden kokemista sinänsä tärkeäksi. Ja sikäli kuin välitän toisen ihmisen onnellisuudesta, on minulla motiivi myös “toimia voimieni mukaan” sen edistämiseksi. Tarkoitusteni kannalta Aristoteleen teorian yksityiskohdat eivät ole oleellisia, esimerkiksi se, että Aristoteles puhuu *Nikomakhoksen etiikassa* useista *filian* tyypeistä.<sup>2</sup> Keskeistä on nyt vain tämä juuri määritelty asenne. Kiinnostavaa ja merkityksellistä on kuitenkin vielä se että Aristoteles keskustelee *Nikomakhoksen etiikassa* pitkään siitä missä suhteessa tämä asenne muistuttaa ihmisen rakkautta itseään kohtaan.<sup>3</sup> Kun Aristoteleen mukaan yleensä hyvä elämä tai onnellisuus (*eudaimonia*) on korkein hyvä, joka ei ole hyvää ja jota ei toivota minkään muun hyvän vuoksi, niin edellä määritelty toisen ihmisen rakastaminen on yksinkertaisesti sitä, että ihminen toivoo toiselle ihmiselle onnellisuutta tai hyvää elämää tämän itsensä eikä minkään muun vuoksi.<sup>4</sup>

On täysin arkipäiväinen totuus, että me voimme toivoa toisillemme hyvää kaikenlaisista motiiveista. Sinun kukoistuksesi saattaa olla monella tapaa esimerkiksi hyödyllistä minulle ja hyötymisen toive voi olla motiivini toivoa sinulle hyvää. Tällöin en kuitenkaan toivo sinulle hyvää *sinun itsesi vuoksi*, eikä kyse ole

<sup>1</sup> *Nikomakhoksen etiikka*, 1166A2-. Suomenoksessa *filia*-sanana johdannaiset on käännetty vuoroin ‘ystävyyksi’, vuoroin ‘rakkaus’ -sanalla. Gregory Vlastos toteaa valaisevassa artikkelissaan että mikäli etsitään yhtä englannin kielen sanaa joka kääntäisi *filein:n* ja *filian:n* kaikissa yhteyksissään, niin se on ‘love’ (Vlastos 1981, s. 4) – suomen kielessä varmaankin siis ‘rakkaus’.

<sup>2</sup> Sanottakoon lyhyesti, että näkemykseni mukaan niissä ei ole kyse erilaisista rakkauden tyypeistä, vaan pikemminkin erilaisista ihmissuhteen, tai ihmissuhteissa instantioituvien kokonaisasennoitumisten tyypeistä. Näistä erotteluista lisää seuraavassa luvussa.

<sup>3</sup> Katso *Nikomakhoksen etiikka*, IX kirja, 4. ja 8. luku.

<sup>4</sup> ‘Tämän itsensä vuoksi’ voidaan merkityksen muuttumatta ymmärtää tässä yhteydessä tarkoittavan yhtä hyvin ‘hänen itsensä vuoksi’ kuin ‘hänen hyvän elämänsä vuoksi’.

siis nyt puheena olevasta asenteesta. Eräs Aristoteleen esimerkeistä on äidin suhtautuminen lapseensa (ks. *Nikomakhoksen Etiikka*, 1166A2-), ja se mitä arkisesti nykyäänkin kutsutaan 'äidinrakkaudeksi' on varmaankin juuri rakkautta tässä merkityksessä. Koska sukupuolella ei tässä yhteydessä ole merkitystä, puhukaamme 'vanhempainrakkaudesta'. Yhtä kaikki, mikäli vanhemman toiveet lapsen menestyksestä ovat yksinomaan itsekkäitä, hyvän toivomista lapselle *pelkästään* oman edun tai maineen vuoksi, todetaan arkisesti että kyseinen vanhempi ei rakasta lastaan. Tätä ei muuta miksiäkään se, että monille lapsiaan aidosti rakastaville vanhemmille heidän lastensa menestyksellä saattaa olla merkitystä *myös* egoistiselta kannalta. Me emme ole enkeleitä, eikä ole kohtuullista vaatia, ettei vanhempi saisi tuntea *myös* vaikkapa hienoista ylpeyttä lapsensa menestyksestä oman kasvattajanmaineensa vuoksi. Tottakai saa, kunhan vain rakastaa.

## Onko rakkaudella lajeja?

Ilmeisesti varsin yleisesti ajatellaan kuitenkin että 'vanhempainrakkaus' on eri asia kuin vaikkapa 'romanttinen' tai 'eroottinen rakkaus'. Onko edellä esitetty määritelmä kenties siis osuva vain 'vanhempainrakkaudesta', mutta ei esimerkiksi juuri 'romanttisesta rakkaudesta'? Jos näin on, niin mikä sitten voisi olla romanttisen rakkauden määritelmä ja onko sillä jokin yhteinen tekijä 'vanhempainrakkauden' kanssa, tekijä joka erottaa kummankin sellaisista asioista joita ei pidetä rakkautena? O. H. Greenin artikkeli 'Is Love an Emotion?' antaa hyvän lähtökohdan näiden kysymysten tarkastelemiseen.

Pysähtykäämme ensin hetkeksi Greenin artikkelinsa otsikossa esittämään kysymykseen. Onko rakkaus *emootio*? Arkisestihan, vaikkapa populaarimusiikissa, rakkaus esitetään usein tunteeksi, eli teknisemmin *emootioksi*. Kaikki riippuu nyt tietenkin siitä, mitä ymmärrämme tunteella. Greenin käsitys tunteista on lyhyesti sanottuna seuraava: tunne (*emotion*) koostuu kahdesta elementistä: a) halusta sekä b) uskomuksesta, joilla on kohteenaan *sama* asiointila. Otetaan esimerkiksi *ilon* tunne. Saatan olla iloinen vaikkapa ystäväni menestyksestä, eli ilon tunteeni kohteena on se että ystäväni menestyy. Greenin analyysin mukaan ilo ystäväni menestyksestä koostuu siis kahdesta elementistä; a) halusta että ystävä menestyisi, b) uskomuksesta että hän menestyy. Jos taas *pelkään* että ystäväni ei menesty, tämä tunne koostuu a) halusta että ystävä menestyisi sekä b) uskomuksesta että ystävä, mahdollisesti, ei menesty. Toisin sanoen: 'tunne että p' = 'halu että p' + 'uskomus että p'.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Tunne on Greenin mukaan erotettava esimerkiksi mielialoista (*mood*) kuten euforia, tai doksastisista muutoksista kuten yllätys (Green 1997, 209). Artikkelissaan Green ei ota täsmällisempää kantaa siihen mikä on *tuntemusten*, eli aistikvaliteettien rooli tunteissa, mutta selvästikään tuntemus ei ole Greenin mukaan tunteen konstituentti. Greenin tunneteorian yksityiskohdista, katso Green 1992. Motown-laulun 'We've lost that loving feeling' voidaan haluttaessa tulkita ehdottavan että rakkaus on jokin *tuntemus*, tuntuva aistikvaliteetti, tai että on jokin tuntemus jota kutsutaan rakkaudeksi. Nähdäkseni voidaan vallan mainiosti puhua tyypillisistä tuntemuksista jotka esiintyvät erilaisten rakkaussuhteiden eri vaiheissa. Sen sijaan rakkauden *identifioiminen* johonkin tällaiseen, vaikkapa eroottisen

Mikäli Greenin analyysi tunteesta hyväksytään ja mikäli rakkaus on tunne, rakkauden tulisi siis olla analysoitavissa halun ja uskomuksen yhdistelmäksi, jossa halulla sekä uskomuksella on kohteenaan sama asiointi. Greenin mukaan rakkaus ei kuitenkaan analysoidu näin. Lyhyesti sanottuna: ei ole sellaista asiointitilaa johon kohdistuva halu ja uskomus yhdessä konstituoisivat rakkauden. Oletetaan vaikkapa että parisuhdekumppanin kauneus on A:lle tärkeä asia ja oletetaan vielä että A on B:n kanssa koska pitää tätä kauniina. Mitä konstituivat A:n halu ja uskomus, että hänen kumppaninsa on kaunis? Varmaankin jotakin sellaista kuin ilon, tyytyväisyyden tai ylpeyden – riippuen A:n asennoitumisen tarkemmista määrittelyistä – siitä että B on kaunis. Vastaavia esimerkkejä toiseen ihmiseen kohdistuvista haluista ja uskomuksista voidaan keksiä loputtomiin, mutta mikäli Green on oikeassa, rakkautta niiden avulla ei löydetä: mitä rakkaus onkaan, se ei koostu halusta ja uskomuksesta joilla olisi kohteenaan sama asiointitila. Edellä esittämäni rakkauden määritelmän kannalta tämä on luontevaa. Mikäli A rakastaa B:tä, eli toivoo B:n olevan onnellinen (B:n itsensä vuoksi) ja lisäksi uskoo B:n olevan onnellinen, B tuntee iloa. Tai mikäli A rakastaa B:tä ja uskoo B:n olevan onneton, A tuntee surua. Rakkaus on tällöin A:n ilon tai surun tunteen konstituentti, mutta se itse ei ole jokin tunne.

Millainen sitten on Greenin oma teoria rakkaudesta? Siinä missä esittämäni rakkauden määritelmän mukaan rakkaus on *yksi* tietty halu tai toive (tai teknisesti 'pro-assenne')<sup>6</sup>, Greenin mallin mukaan se on sen sijaan halujen, toiveiden tai proasenteiden *joukko*. Toisin kuin esittämäni yksinkertainen määritelmä, Greenin malli sallii, että on olemassa erilaisia rakkauden tyyppisiä, jotka eroavat toisistaan sen mukaan mikä on se täsmällinen halujen joukko josta kukin rakkauden tyyppi koostuu. Greenin lähtökohdasta voidaan siis ajatella, että 'vanhempain rakkaus' ja 'romanttinen' tai 'eroottinen rakkaus' koostuvat osin (kenties jopa kokonaan?) eri haluista.

Suhteutan seuraavaksi Greenin esittämän mallin edellä esittämäni rakkauden määritelmään. Green analysoi artikkelissaan lähemmin ainoastaan rakkauden tyyppiä, jota hän kutsuu 'romanttiseksi rakkaudeksi'. Greenin mukaan A rakastaa B:tä romanttisesti jos ja vain jos:

1. A haluaa jakaa B:n kanssa assosiaation, johon tyypillisesti sisältyy seksuaalinen ulottuvuus;
2. A haluaa B:n voivan hyvin B:n itsensä vuoksi; ja
3. A haluaa B:n vastavuoroisesti omaavan halut 1. ja 2. A:ta kohtaan.<sup>7</sup>

---

suhteen alkuvaiheen aineenvaihdunnallisten muutosten synnyttämiin miellyttäviin tunteuksiin, ilmentää nähdäkseni lähinnä aikaa, jossa elämysten, kicksien, fiilisten metsästys on monille keskeinen elämänsisältö. En näe tässä yhteydessä tarpeelliseksi eritellä niitä ongelmia, johon se mallina rakkaudesta ajautuisi.

<sup>6</sup> Greenin mukaan "toive (*wish*) on haluamisen dispositio" (Green 1997, s. 217). Itse käytän sanaa 'haluaminen' mahdollisimman yleisessä merkityksessä, jossa se haluttaessa korvata voidaan teknisellä termillä 'pro-assenne'. Tässä merkityksessä se kattaa myös toivomisen. Kannattaa huomata, että 'halu'-termiä ja sen erikielisiä vastineita käytetään usein huomattavasti spesifimmässäkin merkityksessä (vrt. vaikkapa Lacanin *désir*).

<sup>7</sup> "A loves B [romantically, H.I.] if and only if:  
1. A desires to share an association with B which typically includes a sexual dimension;  
2. A desires that B fare well for his or her own sake; and

Green pitää “intuitiivisesti selvänä”, että ainakin nämä halut ovat romanttisen rakkauden välttämättömiä konstituentteja ja lisäksi, että on vaikea nähdä, mitä muuta tarvittaisiin siihen että A rakastaa B:tä romanttisesti. Lisäksi Green katsoo, että romanttisen rakkauden konstituenteilla on tietty prioriteettisuhde: assosiaatio on halu on ensisijainen ja kaksi muuta halua ovat tämän motivoimia.

Tässä Green nähdäkseni ajautuu kuitenkin huomaamattaan ongelmiin. 1.:n ja 3.:n suhteessa ongelmana on tietty epämääräisyys, 1.:n ja 2.:n suhteen kohdalla suoranainen ristiriita. Epämääräisyyden ongelma seuraa siitä, ettei Green juuri määrittele, mitä hän tarkoittaa ‘assosiaatiolla’. Mikäli halu 3. on halun 1. motivoima, täytyy ‘assosiaatio’ ymmärtää merkityksessä, jossa se sinänsä ei välttämättä sisällä B:n vastavuoroisia haluja. Toisin sanoen kyse on assosiaatiosta merkityksessä jossa 3. vain tekee assosiaatiosta parempaa, tai edistää assosiaatiota. Assosiaatio, joka ei sellaisenaan *sisällä* B:n kyseisiä haluja, tuntuu kuitenkin ‘assosiaatiolta’ korkeintaan jossakin kovin pinnallisessa merkityksessä. Tässä kohtaa Greenin malli kaipaisi kenties kehittelyä.

1.:n ja 2.:n ristiriita on kuitenkin vakavampi ongelma. Oletetaan, että A uskoo vakavasti B:lle olevan parempi erota A:sta. Greenin romanttisesti rakastava A ei tästä huolimatta halua eroa, sillä hänen ensisijainen halunsa koskee assosiaatiota.<sup>8</sup> Assosiaation halu on A:n *peruste* toivoa B:lle hyvää. Green katsoo myös, että mikäli 3. ei täyty, eli mikäli B ei toivo assosiaatiota A:n kanssa ja/tai ei toivo A:lle hyvää (hänen itsensä vuoksi?), A:lla ei ole motivoivaa *perustetta* toivoa B:lle hyvää. Tämän jälkimmäisen ajatuksen tarkempi sisältö jää hieman epäselväksi johtuen juuri edellä mainitusta epämääräisyysongelmasta. Yhtä kaikki, Greenin romanttisesti rakastava A haluaa B:lle hyvää jonkin toisen haluamansa asian vuoksi ja niin kauan kuin voi uskoa tuon ensisijaisen halunsa toteutuvan. Näin ajatellessaan Green on kuitenkin ilmeisessä ristiriidassa sen kanssa, että 2. on hänen oman määritelmänsä mukaan hyvän toivomista B:lle nimenomaan *B:n itsensä vuoksi*, eikä suinkaan jonkin toisen A:n toivoman tai haluaman asian, eli tässä tapauksessa ‘assosiaation’ vuoksi. Mikäli hyvän haluaminen toiselle perustuu johonkin toiseen hyvään jonka saavuttamisen mahdottomuus poistaa motivoivan perusteen toivoa B:lle hyvää, kyse ei ole hyvän toivomisesta B:lle B:n itsensä vuoksi.

Kuten jo edellä totesin, on tietenkin kiistämätöntä, että ihmissuhteet usein tosiasiasa perustuvat suurelta osin tai jopa kokonaan itsekkäille motiiveille, joko yksipuolisesti tai vastavuoroisesti. On mahdollista, että kumpikin osapuoli toivoo vaikkapa avioliittoa vain niiden etujen vuoksi, joita katsoo yhdessä olemisesta, tai ‘assosiaatiosta’, saavansa, ja toivoo vain tämän vuoksi toiselle hyvää sekä toisen toivovan yhdessä olemista – ja vain niin kauan kuin katsoo saavansa tai voivansa saada haluamaansa etua. Edussa voi olla kyse esimerkiksi rahasta tai seksistä, tai

---

3. A desires that B reciprocates these desires for association and welfare.” (Mt., s. 216.) Greenin ‘assosiaatio’ -termille on vaikeaa, ellei suorastaan mahdotonta, keksiä sopivaa suomennosta, koska Greenin termille antama merkitys on melko epäselvä. Jokatapauksessa assosiaatio ei tässä tarkoita ‘mielleyhtymää’, vaan pikemminkin jonkinlaista ‘yhdessäoloa’.

<sup>8</sup> “[...] A will not desire what is inimical to association; to the extent that the advancement of his [i.e. B’s, H.I.] career gets in the way of their association, for instance, it will generally be something A does not desire for B.” (Mt., s. 217.)

molemmista: rahalla saa seksiä ja seksillä rahaa. Harva vakavasti ajateltuaan kutsuisi kuitenkaan tällaista suhdetta rakkaussuhteeksi ja siihen sisältyviä asenteita rakkaudeksi – ‘romanttisessa’ sen enempää kuin missään muussakaan täsmällisemmässä merkityksessä.

Greenin rakkauden komposiittimalli olisi kenties pelastettavissa määrittelemällä halukomponentit täsmällisemmin niin, että epämääräisyysongelma haihtuisi, sekä poistamalla mallista prioriteettiperiaate: sanomalla vain että erilaiset rakkauden tyypit konstituotuvat erilaisista (selkeästi erillisistä) halukomponenteista ja välttämällä puhumista halujen prioriteettisuhteista. Vastaamatta jäisi ainakin vielä kysymys, onko kaikilla rakkauden tyypeillä jokin yhteinen elementti, joka erottaa ne sellaisista asioista jotka eivät ole rakkautta.<sup>9</sup> Nähdäkseni Greenin ‘romanttisen rakkauden’ elementtien listaan sisältyy kuitenkin yksi halu, jonka puuttuessa voidaan hyvin luontevasti sanoa, että kyse ei ole lainkaan rakkaudesta. Tämä on elementti 2., jonka määritelmästä lähdimme liikkeelle: mikäli en toivo sinulle hyvää nimenomaan *sinun itsesi*, vaan joidenkin muiden päämäärien tai hyvänä pitämäni asioiden vuoksi, en todella rakasta sinua. Ilman täsmennyksiä ei ole nähdäkseni mitään syytä kutsua esimerkiksi ‘assosiaation halua’ sinänsä rakkaudeksi – me emme kai vakavasti ottaen pidä esimerkiksi patologista, usein sadismiksi taipuvaa riippuvuutta toisesta ihmisestä rakkautena. Olisi kaikei melkoisen outoa kutsua Greenin esittämän kaltaista halujen joukkoa rakkaudeksi silloinkin, kun vaikkapa sadistinen hallintapakon yllyttämä ‘assosiaation halu’ on 2. -elementtiä voimakkaampi motiivi henkilön suhtautumisessa toiseen.<sup>10</sup> Mikäli tämä ajatuskulku on pätevä, niin Greenin komposiittimalli ei itse asiassa näytäkään olevan malli rakkaudesta sinänsä, vaan jostakin muusta.

<sup>9</sup> Green ei esitä artikkelissaan täsmällistä kantaa siihen, voidaanko kahta halujen joukkoa mielekkäästi kutsua ‘rakkaudeksi’, vaikka ne eivät sisältäisi *yhtään* yhteistä haluelementtiä. Artikkelin alussa Green luettelee esimerkkeinä erilaisista rakkauksista ‘romanttisen rakkauden’, ‘vanhempain rakkauden’, ‘ystävien rakkauden’, ‘isänmaan rakkauden’ sekä ‘viinin ja paistetun kanan rakastamisen’. (Green 1997, s. 210) Artikkelin lopussa hän esittää että “viinin tai paistetun kanan rakastamista” voidaan paremmin luonnehtia “pitämiseksi” (*liking*) (ibid., s. 224), sanomatta kuitenkaan suoraan onko tässä hänen mallinsa mukaan kyse rakkaudesta vai ei. Ehdottamani rakkauden käsite rajaa viinin ja paistetun kanan selkeästi rakkauden mahdollisten kohteiden ulkopuolelle. Kuten Aristoteleskin totesi, olisi absurdia toivoa viinille hyvää *sen itsensä vuoksi* (Eudeemoksen etiikka, 1155B29-31). Lähtökohtana tässä on, että vain elollisilla olennoilla on näkökulma, josta jokin voi olla hyvää *niille itselleen* ja vain elollisille olennoille voi siis toivoa hyvää *niiden itsensä vuoksi*. Koska, kuten kohta tulen esittämään, rakastaminen on eräs persoonana kohtelemisen ulottuvuuksista, tässä tematisoituu hyvin tärkeä kysymys. Nimittäin se mihin saakka elollisten olentojen skaalalla rakastamisen, eli erään persoonana kohtelemisen tai ‘ottamisen’ ulottuvuuden mahdollinen alue ulottuu. Oma suosikkimallini on tällä hetkellä se, ettei mitään ehdotonta rajaa ole, vaan kyse on enemmän-tai-vähemmän -asiasta. Esimerkiksi perheen lemmikki-koira kuuluu nähdäkseni hyvin usein perheessä vallitsevien rakkausasenteiden piiriin: usein koiria rakastetaan (enemmän tai vähemmän), eli ainakin rakkausulottuvuuden osalta pidetään usein *jossain määrin* persoonina.

<sup>10</sup> Monenlaiset yksi- tai molemminpuoliset riippuvuus-suhteet perustuvat itsekkäille motiiveille: olen kanssasi koska olen sinusta riippuvainen. Tällaisten suhteiden tapauskertomuksiin kuulunee tyypillisesti, että sen osapuolten käsitys omista ja toistensa motiiveista on hyvin sekava ja että he saattavat kutsua asenteitaan toisiaan kohtaan rakkaudeksi. Kun tämä sekavuus omaksutaan arkipuheeseen, tai vaikkapa psykologiseen teorianmuodostukseen, saatetaan päätyä puhumaan esimerkiksi rakkaudesta motiivina pahoinpidellä rakastettua. Tässä vaiheessa käsitteellisten hälytyskellojen olisi syytä alkaa soida.

Nähdäkseni puheeseen erilaisista rakkauden tyypeistä sisältyvä intuitio voidaan selkeämmin ja johdonmukaisemmin pelastaa seuraavalla selvennyksellä: toisen rakastaminen on yksinkertaisesti sitä, että haluaa hyvää toiselle toisen itsensä vuoksi, mutta rakkaus ei juuri koskaan ole ainoa asenne jonka omaamme toista ihmistä kohtaan. Näin ajateltuna ei ole olemassa mitään erityistä 'romanttista rakkautta', koska rakkaus on vain tämä yksi yksinkertainen asenne. Sen sijaan on olemassa erilaisia ihmissuhteiden ja niihin sisältyvien kokonaisuasentoitumisten tyyppisiä, esimerkiksi 'romanttisia suhteita' ja 'romanttisia kokonaisuasentoitumisia'. Rakkaudella sinänsä ei ole lajeja, mutta kokonaisuasentoitumisilla ja ihmissuhteilla niitä aivan ilmeisesti on. Jos joku niin tahtoo, niin Greenin esittämä lista voidaan esittää eräänä ehdotuksena 'romanttinen kokonaisuasentoituminen' konstituenteiksi, ja sanoa että suhde jossa kummallakin osapuolella on nämä halut tai toiveet on 'romanttinen suhde'. Mitä ilmeisimmin esimerkiksi vanhempien tyyppillinen kokonaisuasentoituminen lapsiaan kohtaan poikkeaa huomattavasti siitä kokonaisuasentoitumisesta, minkä kaksi näin määritellyssä 'romanttisessa suhteessa' olevaa aikuista, vaikkapa vanhemmat, omaavat toisiaan kohtaan. Sikäli kuin ei, pidämme suhdetta patologisena. Rakkaus itse on kuitenkin yksi ja sama kaikissa suhteissa – sitä voi olla vain enemmän tai vähemmän.<sup>11</sup>

Tässä yhteydessä on syytä korostaa, että rakkaudella näin ajateltuna ei ole mitään *perusteita*. Mikäli toivon että olisit onnellinen, koska uskon onnellisuutesi tekevän omasta elämästäni tyydyttävämpää, on oman elämäni tyydyttävyyttä koskeva toiveeni motivoiva perusteeni toivoa sinun olevan onnellinen. Se on se minkä 'vuoksi' toivon sinun olevan onnellinen. Rakastavienkin ihmisten suhteissa tämän tyyppiset toiveet ovat aivan tavanomaisia ja varmaankin onnellisen parisuhteen edellytyksiä. Sen sijaan rakkaus itse, se että toivon sinulle hyvää, tai toivon sinun olevan onnellinen sinun itsesi vuoksi, ei enää perustu mihinkään muuhun toiveeseen. Tai toisin sanoin, se että koen sinun elämäsi ja onnellisuutesi tärkeäksi sinänsä, se että todella välitän sinun onnellisuudestasi sinun itsesi vuoksi, ei ole jonkin muun tärkeänä tai arvokkaana pitämäni asian motivoimaa. Juuri tämän ilmaisee 'sinun itsesi vuoksi'.

Kielen tasolla tätä ilmentää myös seuraava seikka. Se että toivon sinulle hyvää tai koen sinun onnellisuutesi tärkeäksi jonkin toisen asian *vuoksi*, voidaan ilmaista yhtä hyvin sanomalla, että toivon sinulle hyvää *koska* uskon tämän toiveen toteutumisen edistävän tuota toista asiaa. Sen sijaan sitä, että toivon sinulle hyvää sinun itsesi *vuoksi*, ei voida ilmaista *koska* -muodossa, muutoin kuin

---

<sup>11</sup> Greenin halukomponenttien lista saattaa hyvinkin tavoittaa jonkin sellaisen kokonaisuasentoitumisen josta yhdessä siitä seuraavan intensiivisen tunteiden kirjon kanssa on tosiasiaa usein kyse, kun ihmiset sanovat olevansa 'rakastuneita' toiseen henkilöön. Samoin jokin tällainen suhteellisen epäselvä joukko asenteita ja niistä seuraavia tunteita saattaa hyvinkin olla se mitä tyyppillisesti tarkoitetaan sanottaessa aivan vilpittömästi, mutta tarkemmin asiaa ajattelematta, "rakastan sinua". Näyttää siltä, että ainakin osa 'rakkauden pettävyyydestä' johtuu yksinkertaisesti siitä, että se mitä arkisesti usein tarkoitetaan 'rakkaudella' on itse asiassa jokin tällainen joukko erilaisia, potentiaalisesti ristiriitaisia, asenteita – joukko johon sisältyy kaikenlaista muutakin kuin rakkautta ehdottamassani merkityksessä. Vasta seesteisenä päivänä pysähdytään yksinkertaisen kysymyksen ääreen, "mitä rakkaus todella on?" Jokainen voi tykönään etsiskellä, josko löytäisi sanalle 'rakkaus' jonkin muun johdonmukaisen, seesteisen päivän perusteellisen tutkiskelun kestävän merkityksen, kuin se josta olen puhunut ja puhun tässä artikkelissa.



toistamalla sama asia: toivon että olisit onnellinen, koska toivon että olisit onnellinen. Tämä on pelkkä tautologia. Tärkeää on nyt havaita että se, ettei rakkaudella ole perusteita, ei tarkoita, ettei rakkaudella voisi olla *syitä*. Edellä sana 'koska' viittasi perustelusuhteeseen, mutta se voi viitata toki myös syysuhteeseen. Voidaan ristiriidatta sanoa esimerkiksi että vanhempi rakastaa lastaan enemmän kuin muita ihmisiä *koska* tämä on hänen lapsensa. Tällöin 'koska' viittaa syysuhteeseen, siihen monimutkaiseen ilmiöön että lapsen synnyttäminen, lapsesta huolehtiminen, lapsen kanssa eläminen ja hänen haavoittuvaisuutensa kokeminen *aiheuttaa* keskiverto ihmisessä rakkautta, *liikuttaa, saa* rakastamaan juuri tätä elävää olentoa. Kyse ei ole prosessista jossa vanhemmat vakuuttuisivat *perusteista* rakastaa omaa lastaan enemmän kuin joitakin toisia ihmisiä. Tietyssä mielessä rakkaus näyttääkin sijaitsevan motivoivien perusteiden avaruuden ulkorajalla ja avaavan persoonuuden ytimeen ulottuvuuden, joka voidaan käsittää viimekädessä 'perusteettomaksi, mutta motivoivia perusteita synnyttäväksi perussuhteeksi persooniin haavoittuvaisina, kuolevaisina ja siten 'luonnollisina olentoina.

## Rakkaus ja ihmissuhteet

Eräs edellä esitetyn yksinkertainen rakkauskäsityksen eduista on, että se edesauttaa erilaisten ihmissuhteiden selkeää analyysiä. Mutta mitä tai mikä on 'ihmissuhde'? Eräs mahdollinen tapa on ajatella, että 'ihmissuhde' on ihmisten välinen 'tunnustussuhde', eli suhde joka sisältää jossakin määrin 'tunnustusasenteita', ja että ihmisten välinen suhde on ihmissuhde juuri *siinä määrin* kuin se sisältää tunnustusasenteita. Tunnustusasenteiden yksityiskohtaiseen analyysiin on tässä yhteydessä tarpeetonta mennä, koska asiaa on esitelty ja tullaan esittelemään muualla.<sup>12</sup> Sanottakoon lyhyesti että tunnustusasenne on *toisen olennon ottamista persoonana* ja tunnustusasenteita on kolme: *rakkaus, kunnioitus ja arvostus*.<sup>13</sup> Ihmissuhde on tunnustusulottuvuudeltaan sitä intensiivisempi, mitä enemmän osapuolet rakastavat, kunnioittavat ja/tai arvostavat toisiaan. Laadullisesti ihmissuhteet taas vaihtelevat ainakin arvostamisasenteen – ja kenties myös kunnioitusasenteen – täsmällisempien määreiden mukaisesti. Joka tapauksessa kahden ihmisen

<sup>12</sup> Katso Ikäheimo 2002, 2003, Laitinen 2002 ja Ikäheimo, Laitinen, Quante 2003. Tunnustusasenteiden ja -suhteiden analyysi johon nyt viitataan, perustuu yhteiseen tutkimusprojektiin Arto Laitisen kanssa, joka on 'Persoonan käsite' -projektin eräs alaprojekti.

<sup>13</sup> Sana 'ottaminen' on kieltämättä tyylillisesti kovin kömpelö tässä yhteydessä. Sen sisällöllinen tarkoitus on tavoittaa tunnustusasenne tai asennoituminen mahdollisimman yleisellä tasolla ja korostaa tunnustusasenteiden responsiivisuutta tai reseptiivisyyttä. Toisen olennon persoonana 'ottaminen', eli rakastaminen, kunnioittaminen ja/tai arvostaminen, ei ole tahdonalainen akti. On tärkeää kuitenkin havaita että rakkaus, kunnioitus ja arvostus ovat redusoimattomasti erilaisia toisen persoonan persoonana 'ottamisen' ulottuvuuksia. Yksi monista eroista on se, että toisin kuin rakkaus, kunnioittaminen ja arvostaminen eivät ole haluja tai toiveita. Toinen on se että toisin kuin rakkaus, kunnioitus ja arvostus ovat *rationaalisia* asenteita: kunnioittaminen ja arvostaminen tapahtuvat joillakin kriteereillä ja kulloistenkin kriteerien täytyminen on *peruste* kunnioittaa tai arvostaa. Lisää eroista, katso Ikäheimo 2002. Kannattaa myös huomata, että mikäli eläimiäkin rakastetaan, on olemassa tunnustussuhteita jotka eivät ole ihmissuhteita. Tämä ilmentää vain sitä seikkaa että ihmisyyden ja persoonuuden rajat eivät välttämättä ole täysin identtiset.

suhde, jossa kumpikin suhtautuu toiseen *pelkästään välineenä*, ilman vähäisintäkään rakkauden, kunnioituksen ja arvostuksen hitua, ei siis ole lainkaan tunnustussuhde eli suhde jossa toinen otettaisiin persoonana, eikä ehdottamani määritelmän mukaan toisin sanoen lainkaan 'ihmissuhde'. Ihmissuhteeksi tällainen molemminpuolinen hyväksikäytösuhde muuttuu heti kun siihen ilmestyy hitunenkin rakkautta, kunnioitusta ja/tai arvostusta.

Erilaisten ihmissuhteiden sisältämien tunnustuselementtien analyysi sallii nyt jäsentää erilaisten ihmissuhteiden loputonta variaatiota. Ehdottamani rakkauden määritelmän mukaan rakkausasenne voi varioida ainoastaan intensiivisyyden skaalalla: ihmiset voivat rakastaa toisiaan enemmän tai vähemmän. Kunnioitus on jo kenties monimutkaisempi asia. Mikäli on niin (kuten oletan), että toisen ihmisen kunnioittaminen on hänen 'ottamistaan' autonomisena, ja mikäli vielä on niin (tämä saattaa olla kiistanalaista) että autonomia on asiakohaista, että henkilö voi siis olla autonomisempi yhdessä asiassa ja vähemmän autonominen toisessa asiassa, on kunnioittaminen asiakohaista ja kunnioituksen tarkemmat laadulliset määritykset voivat vaihdella suhteesta toiseen. Niin tai näin, ilmeistä on että arvostus on asiakohaista: me arvostamme eri ihmisiä eri mitassa eri asioissa. A arvostaa kenties B:n kykyä luoda turvallisuutta ja vakautta ympärilleen enemmän kuin C:n kykyä, koska C yksinkertaisesti on impulsiivinen ja ailahtelevainen. Kuitenkin A saattaa pitää (eli arvostaa) C:tä enemmän kuin B:tä mielikuvituksellisenä tilanteiden runoilijana.

Eroavaisuudet tunnustusasenteissa, monien muiden asennemuuttujien ohella, motivoivat erilaisia toiveita ja tekoja, ja yhdessä elämän suurenmoisen – usein tietenkin myös traagisen – satunnaisuuden kanssa tuottavat sen loputtoman rikkaan moninaisuuden, jonka jokainen ihminen voi omissa ja toisten ihmisten ihmissuhteissa havaita. Kuten jokainen tietää, suhteiden kirjo on loputon myös sen suhteen millaisia ja miten intensiivisiä tunteita ne sisällään pitävät. Vääryyttä tälle moninaisuudelle tekisi esimerkiksi ajatella, että suhteessa esiintyvien tunteiden intensiteetti korreloisi suoraan tai käänteisesti yksinomaan siihen sisältyvän rakkauden määrän kanssa.

Mikä nyt sitten tekee jostakin ihmissuhteesta suhteesta nimenomaan 'rakkaussuhteen'? Erich Frommia mukaillen, se että tässä kysymyksessä arki-intuiitiot ovat usein varsin sekavia, ei ole lainkaan yllättävää. Epäilemättä tahallisen provokatiivisesti muttei mielestäni suinkaan epäosuvasti Fromm kirjoittaa, ettei "ole toista sanaa jota olisi yhtä paljon väärinkäytetty ja prostituoitu kuin rakkaus".<sup>14</sup> Hän jatkaa: sana 'rakkaus' on kulutettu "niin tyhjäksi ettei se monille välttämättä merkitse juuri enempää kuin sitä että kaksi ihmistä on asunut yhdessä kaksikymmentä vuotta riitelemättä useammin kuin kerran viikossa." Toisaalta saattaa olla, ettei nykyään monikaan kutsuisi kuitenkaan tätä 'rakkaussuhteeksi'. Yleisempi lienee modernin elämysteollisuuden vahvistama ajatus, jonka mukaan *seksi* on se elementti tai ulottuvuus, joka tekee jostakin ihmissuhteesta rakkaussuhteen. Kun tämä, yleensä implisiittiseksi jäävä ajatus omaksutaan, päädytään ajattelemaan että esimerkiksi vanhempien ja heidän lastensa suhde ei ole rakkaussuhde, kun taas vaikkapa kahden aikuisen ihmisen viikon mittainen intensiivinen seksuaali-

---

<sup>14</sup> Fromm 1997a, s. 184.

nen kontakti on sitä (kuten englanniksi voidaan sanoa, 'love-affair'). Nähdäkseni tämän ajattelutavan lausuminen ääneen riittää paljastamaan sen sekavuuden. Esittämäni rakkauden määritelmän valossa voidaankin esittää yksinkertainen kriteeri: *jokin ihmissuhde on rakkaussuhde sikäli ja siinä mitassa kuin siinä on rakkautta*. Tämä ei merkitse esimerkiksi seksuaalisen ulottuvuuden vähättelyä, vaan antaa pikemminkin välineitä analysoida seksuaalisuuden ja rakkauden moninaisia yhteen kietoutumisia ihmissuhteissa. Kuten tiedetään, seksuaalisen yhteyden luonnetta modifioi olennaisesti – tietenkin lukemattomien muiden tekijöiden ohella – se missä määrin osapuolet rakastavat toisiaan.

Maallinen onni rakentuu lukemattomien osatekijöiden onnekkaasta yhteydestä. Tämän inhimillisen rikkauden analyysiä on tarpeetonta jättää pinnallisten parisuhdekonsulttien temmelyskentäksi, sillä vakavalla filosofialla on siitä paljon sanottavaa – kunhan filosofit vain näkevät riittävästi vaivaa kehitelläkseen asialle oikeutta tekeviä käsitteellisiä välineitä.<sup>15</sup> Persoonuuden teorian käyttöarvo ulottuu arkipäivään.

## Rakkaus, persoonuus ja elämänmuoto

Miksi tai missä mielessä rakkaus on niin tärkeä asia ihmiselämässä? Lyhyesti sanottuna, rakastaminen on eräs keskeisistä elementeistä persoonan asennoitumisessa itseensä, toisiin persooniin, ja tätä kautta myös maailmaan yleisemmin. Se, välitänkö toisten persoonien elämästä ja onnellisuudesta ehdoitta, välitänkö omasta onnellisuudestani ehdoitta<sup>16</sup>, ja missä määrin niistä välitän, modifioi keskeisellä tavalla sitä millainen minä olen ja millainen on maailma minun näkökulmastani, tai 'minun maailmani'. Johonkin rajaon saakka persoonan elämä, tai Heideggeria mukaillen *Dasein*, on varmaankin mahdollista suhtautumalla toisiin ja itseensä pelkästään välineellisesti. Kuitenkin kuolevaisuudestaan tietoisena persoona on aina periaatteessa avoin kysymykselle elämän perimmäisestä mielekkyydestä. Jos en vähääkään välitä omasta onnellisuudestani, tai toisten

<sup>15</sup> Erityisesti rakkauden teemasta onkin viime vuosina alkanut ilmestyä ilahduttavan paljon vakavalla filosofisella otteella kirjoitettua kirjallisuutta. Siltä osin kuin tätä kirjallisuutta tunnen, on Greenin artikkeli selkeimmästä päästä. Silti sekin kärsii epämääräisyydestä ja ristiriitaisuudesta joita edellä yritin lyhyesti valottaa. Psykologisessa kirjallisuudessa on tietenkin laajalti keskusteltu jostakin 'rakkaudeksi' kutsutusta – mitä se milloinkin onkaan ollut. Ongelmana psykologian puolella näyttää olevan nimenomaan melkoinen käsitteellinen kaaos siinä mitä eri kirjoittajat ja tieteelliset koulukunnat tarkkaan ottaen tarkoittavat 'rakkaudella'.

<sup>16</sup> Katso Fromm 1997a, jossa Fromm keskustelelee kristillisessä kulttuuriperinteessä hyvin vaikutusvaltaisesta tavasta sekoittaa 'itsen rakastaminen' itsekkyyteen tai itsekeskeisyyteen. Tämä sekaannus sisältyy selvästi myös suomen kielen sanaan 'itserakkaus' latautuneisiin merkityksiin. Nähdäkseni järkevä tapa käsittää itsensä rakastaminen on ymmärtää se Aristoteelisesti *eudaimonian*, suomeksi onnellisuuden tai hyvän elämän tavoittelemisena. Toisen ihmisen rakastaminen on vastaavasti *eudaimonian* toivomista toiselle ihmiselle. Koska onnellisuus tai hyvä elämä on oleellisesti elämää toisten persoonien kanssa, mitään *välttämätöntä* ristiriitaa ei oman *eudaimonian* ja toisten persoonien *eudaimonian* tavoittelemisen, itsen ja toisten rakastamisen välillä ole. Tästä huolimatta jokainen yksilö, jokainen elämä, on singulaarinen, eikä sellaisena yksinkertaisesti palaudu, sulaudu tai sisälly keheenkään toiseen yksilöön, ei mihinkään toiseen elämään.

onnellisuudesta, haihtuu välineellisiltäkin perusteiltani viimekätinen motiivisuus. Uskoakseni Aristoteleen johtolanka on edelleenkin kullannarvoinen: se mikä viimekädessä motivoi ihmistä, on onnellisuuden tavoittelu (ymmärrettynä tietenkin Aristoteeliseen kattavassa merkityksessä). Mikäli ihminen lakkaa tyystin tavoittelemasta onnellisuutta, omaa tai toisten, hänellä ei ylipäänsä ole enää motivoivia toiminnan perusteita.

On täysin johdonmukaista, että kulttuuri josta rakkaus on katoamassa, jossa sen aktualisoituminen on estynyt, on itsetuhoinen, kuten vaikkapa juuri Erich Fromm on kirjoittanut. Frommin paradigmaattinen esimerkki on natsi-Saksa, joka lopulta huomattavalta osin oli valmis kollektiiviseen itsemurhaan (ks. Fromm 1997a ja 1997b). Uudempia esimerkkejä voidaan hakea vaikkapa 90-luvun Balkanilta, tai yhtä hyvin sieltä missä talous on muuttumassa 'puhtaaksi kapitalismiksi', ravistelemassa itseään vapaaksi elämän imperatiiveista ja korvaamassa ne vähitellen enenevässä määrin omalla päämäärättömällä pakollaan ja sitä palvelevalla ideologialla.

Ei pitäisi olla kenellekään yllätys, että ihmishengen arvo kokee nopean inflaation siellä, missä puhtaan kapitalismin nimissä jatkuvasti kutistetaan persoonien välisen rakkauden aktualisoitumisen ja ilmenemisen elintilaa, missä sallitaan ja käytännössä kannustetaan yhä välinpitämättömpiä ihmisten hyväksikäytön käytäntöjä, ja missä toisen ihmisen nöyryyttämisen, pahoinpitelemisen ja tappamisen simuloiminen on keskeisiä viihteen muotoja. Ei pitäisi myöskään olla yllätys kenellekään, että hyytävimpään välinpitämättömyyteen toisen ihmisen henkeä ja hyvinvointia kohtaan kykenevät nimenomaan lapset ja nuoret, joiden tunto oman ja toisten ihmisten elämän ja onnellisuuden merkityksestä on vielä hahmottomaton ja sellaisena erityisen altis vaikutuksille. Eikä tarvitse olla kovin kummoinen kulttuurifilosofi havaitakseen, että kulttuurin läpikapitalisoituminen ja infantilisoituminen käyvät luontevasti käsi kädessä murentaen vähitellen inhimillisen elämänmuodon perustaa, *ethosta*, tai *Sittlichkeitä*, tuottamalla olosuhteita ja ilmapiiriä joissa omasta ja toisten persoonien elämän ja onnellisuuden merkityksestä liikuttuminen, ja siten rakkaus, tulee alati harvinaisemmaksi.

Ilman rakkautta ei lopulta voi elää persoonana, sillä persoona on olento, jolle asioilla on väliä – ja rakastaminen on välittämistä. Voidaan sanoa, että *mikäli* rakastamme itseämme ja toisiamme, meillä on motivoivia perusteita suojella ja edistää sellaisia olosuhteita joissa rakastaminen on mahdollisimman yleistä – ja tällä on aivan ilmeisesti poliittisia implikaatioita. Tässä olemme kuitenkin perusteiden avaruuden rajalla: *mikäli emme* rakasta, ei motivoivia perusteita ole – eikä *rakastamista yleensä* voi enää millään perustella. Heidegger oli tunnetusti kiinnostunut Leibnizin kysymyksestä “miksi on ylipäänsä mitään, pikemminkin kuin ei mitään?” Käytännölliseltä kannalta paljon painavampi on kuitenkin nähdäkseni kysymys “miksi välittää ylipäänsä mistään?” Tähän kysymykseen ei ole eikehämäistä vastausta. Kuolevaisuuden tietoisuuden avaaman mielekkyyskysymyksen voi tietenkin yrittää torjua: joko kiistämällä kuolevaisuus (uskonnot), tai regressoitumalla tasolle jolla tietoisuus kuolevaisuudesta turtuu (elämys-tuotanto ja -kulutus, addiktiot). Kysymyksen hyväksyminen sen sijaan mahdollis-

taa rakkauden merkityksen paljastumisen: perusteiden avaruudessa ei ole muuta motivoivaa lämpöä kuin kuolevaisten persoonien välinen rakkaus.<sup>17</sup>

## KIRJALLISUUS

- Aristoteles. 1989. *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles. 1997. *Retoriikka ja Runousoppi*. Suomentaneet Paavo Hohti ja Päivi Myllykoski. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristotle In Twenty-three Volumes. London: William Heinemann Ltd.; Cambridge: Harvard University Press 1968 (First printed 1926.)
- Carr, David. 1999. *The Paradox of Subjectivity; The Self in Transcendental Tradition*. New York ja Oxford: Oxford University Press.
- Fromm, Erich. 1997. *Love, Sexuality and Matriarchy; About Gender*. Edited and with Introduction by Rainer Funk. New York: Fromm International Publishing Corporation.
- Fromm, Erich. 1997a. *Selfishness and Self-Love*. Teoksessa Fromm 1997. (Alunperin ilmestynyt: *Psychiatry. Journal for the Study of Interpersonal Process*. Washington, Vol. 2 (1939), 507-523.)
- Fromm, Erich. *Do We Still Love Life?* Teoksessa Fromm 1997. (Alunperin ilmestynyt: *McCalls*, New York, Vol. 94 (Elokuu 1967), 57 ja 108-110.)
- Green. O.H. 1992. *The Emotions*. Dordrecht: Kluwer.
- Green, O.H. 1997. *Is Love an Emotion?* Teoksessa Roger E. Lamb (toim.). *Love Analyzed*. Boulder Colorado ja Oxford: Westview Press.
- Heikki Ikäheimo. 2002. *On the Genus and Species of Recognition*. *Inquiry*, volume 45, no 4. [Tässä kokoelmassa artikkeli 5.]
- Ikäheimo, Heikki. 2003. *Taylor on Something Called 'Recognition'*. Teoksessa Arto Laitinen & Nicholas H. Smith (eds.). *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*. *Acta Philosophica Fennica*, Vol. 71. Helsinki: Societas Philosophica Fennica. [Tässä kokoelmassa artikkeli 6.]
- Ikäheimo, Heikki; Laitinen, Arto; Quante, Michael. 2003. *Leistungsgerechtigkeit: Ein Prinzip der Anerkennung für kulturelle Besonderheiten?*. Ilmestyy: Christoph Halbig & Michael Quante (eds). *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Ethik und Anerkennung*. Münster: LIT-Verlag. [Tässä kokoelmassa artikkeli 7.]

---

<sup>17</sup> Kiitokset kevätlukukaudella 2001 Jyväskylässä pitämäni 'Rakkaus'-työseminaarin opiskelijoille, sekä Arto Laitiselle joka osallistui seminaariin toisena opettajana. Kiitokset myös filosofian yksikön kevätkollokvion (9.5.2001) puhujille ja yleisölle, sekä 'Politics of Philosophy and Gender'-työryhmän jäsenille (Tuija Pulkkinen, Kevät Nousiainen, Carola Häntsch ja Laura Werner) hyödyllisistä kommentista. Erityiskiitokset Risto Niemi-Pynttärille 'elämän rakastamista' koskeneesta vaikeasta kysymyksestä, jota kunnioitan jättämällä vastaamatta siihen tässä vaiheessa, sekä Marjon van Delftille keskusteluista ja oivaltavista esseistä, jotka ovat auttaneet omien ajatusteni selkiytymisessä. Arto Laitinen, Jussi Kotkavirta ja Olli-Pekka Moisio esittivät huomautuksia ja hyödyllisiä kommentteja tämän tekstin aiempaan versioon, mistä kiitokset heille. Kiitän lisäksi Olli-Pekka Moisiota Erich Frommiin liittyvistä neuvoista.

- Laitinen, Arto. 2002. Interpersonal Recognition - A Response to Value or a Precondition of Personhood? *Inquiry*, volume 45, no 4.
- Vlastos, Gregory. 1981. *The Individual as an Object of Love in Plato*. Teoksessa *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press.

## SUMMARY

This study consists of eight articles and an appendix containing a Finnish translation of the chapter 'Phenomenology' in Hegel's *Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)*. Articles 1-4 are scholarly in their character and articles 5-8 systematical philosophy.

The scholarly articles discuss Hegel's philosophy with an emphasis on the theme of concreteness and finitude of subjectivity and the role of interpersonal recognition (*Anerkennung*) in its constitution. The first article confronts Heidegger's reading of Hegel in Heidegger's 'Hegels Begriff der Erfahrung'. Heidegger takes to the extreme an interpretation according to which reality as a whole – in Hegel's terms the absolute – is according to Hegel a willing and cognizing *subject* and humans are some kind of organs of its willing and cognizing activity. Heidegger's reading completely hides from view Hegel's attempt for a mundane dialogue, for a process of recognition between his own philosophical standpoint and its opponents, in re-interpreting this dialogue as a process of realization of 'the will of the absolute'. This interpretation is without textual evidence, misses Hegel's intention completely and is more interesting as a meditation on the possible consequences of Heidegger's own philosophical standpoint.

Articles 2, 3 and 4 discuss Hegel's theory of subjectivity, as it is presented in his mature *Encyclopaedia* philosophy of subjective spirit. This part of Hegel's work has been relatively neglected in Hegel-studies and rarely even read in the wider Hegel-discussions. Article 2 argues, that Hegel's philosophy contains decisively better means for grasping the innerworldliness and practical determinedness of cognition, than Kant's philosophy. Hence, when predecessors are sought for pragmatist lines of thought from German idealism, Hegel is a more interesting candidate than Kant.

Articles 3 and 4 present a completely novel reading of the *Encyclopaedia* philosophy of subjective spirit, where intersubjective relations are shown to be central for the constitution of fully fledged subjectivity according to late Hegel. This reading refutes the common prejudice, based mostly on ignorance on the relevant texts, that Hegel's theory of subjectivity in the *Encyclopaedia* is somehow 'monologistic' and annihilates Hegel's earlier intersubjectivist innovations.

The common theme in the systematical articles (5-8) is recognition (*Anerkennung*). Compared to the importance given to the theme of recognition in the discussions in political and social theory during the last decades, very little attention has been paid to the basic conceptual questions. What in fact is this 'recognition', that is being discussed so intensively? Article 5 analyses the various types of recognitive attitudes (love, respect and esteem) in a synthetic manner, where the precise differences and similarities of these attitudes are brought to sharper light than what they have so far received. A genus for a recognitive attitude – taking another being as a person – is proposed and necessary conditions for recognitive attitudes to add up to recognition proper are presented. Many of the proposals are rather close to Axel Honneth's important ideas on recognition and hence the article is written in the form of a proposal on how to develop further a number of aspects of Honneth's previous work on recognition.

Article 6 develops further the themes formulated in article 5. It is proposed, that since the word 'recognition' has many meanings, and since these meanings are usually confused in the theoretical discussions, it is better to grasp them clearly as distinct concepts and for the purpose of terminological clarity rename them as 'identification', 'acknowledgement' and 'recognition'. The precise meanings of these are discussed. It is shown, that Charles Taylor's influential article 'The Politics of Recognition' in fact discusses all of these, and suggested that the discussions on 'recognition' during the last ten years, inspired partly by Taylor's article, might have been more fruitful, if the need for conceptual precision would have been taken more seriously from the start. On the whole, these two articles aim at raising the international discussions on 'recognition' to a more philosophically ambitious level, introducing more precise conceptual instruments for understanding the complex interconnections of the various forms of recognition, and giving better means for articulating the manifold needs and struggles for recognition in present day societies.

Article 7 – written together with Arto Laitinen and Michael Quante – asks, whether particular 'cultural features' of an ethnic collective can be held in esteem by others following the modern 'principle of contribution', according to which esteem is conditional on the contribution of its object to shared ends. The principle of contribution (*Leistungsprinzip*), an important aspect of the social integration of modern societies, has been lucidly thematized by Axel Honneth, and forms one part of his theory of recognition. Hence, the question is presented explicitly to Honneth. Can there be attitudes of esteem between cultures, and if so, can they be understood according to the principle of contribution? In present day multicultural and value-pluralist societies this question is of direct political and ethical relevance. No answer is suggested.

Article 8 presents the outlines of a simple theory of love between persons, hinted at in articles 5 and 6. A distinction is drawn between concrete interpersonal relationships, the manifold attitude-complexes instantiated in these relationships, and love as one of the possible attitudes. This way, it is suggested, a more lucid grasp is gained of the complexity of human life, than is often the case in everyday, psychological and philosophical discussions, where love is being variously identified with the relationship as a whole, or with the manifold complex of attitudes that persons usually have towards each other. The concept of love proposed is the Aristotelian 'core meaning' of *philia*: caring for the happiness of someone for her own sake. An interpersonal relationship is a love-relationship to the extent, that the persons in question have this attitude towards each other, and not, say, to the extent that there is sexual intercourse in the relationship. Finally, the motivational role of love between persons is discussed and an Aristotelian line of thought is proposed: loving others and loving oneself, that is, caring for the happiness of others and of oneself without further reasons, is a, and perhaps the, central source of motivation and meaning in human life. It is thus a central constituent of a specifically human form of life, of *ethos* or *Sittlichkeit*. This conclusion has political implications, since it is possible to discern societal tendencies that work against the actualization of love between persons and thus pose a threat of disintegration of the human life-form. The theory of love proposed is one part in a project of analysing closer the role of the various cognitive attitudes (love,



respect and esteem) in the constitution of personhood or subjectivity, and in the constitution of social reality as a whole.

## LIITE

**G.W.F. Hegel**  
**Filosofisten tieteiden ensyklopedia (1830)**  
**Kolmas osa: Hengen filosofia**  
**Ensimmäinen pääjakso: Subjektiivinen henki**

**B. Hengen fenomenologia. Tietoisuus.**

§ 413

*Tietoisuus* muodostaa hengen reflektion tai *suhteen* [*Verhältnis*] tason, eli hengen *ilmentymänä*. Minä on hengen ääretön suhde [*Beziehung*] itseensä, mutta vain *subjektiivisena, varmuutena itsestään*; luonnollisen sielun välitön identiteetti on kohonnut tähän puhtaaseen ideaaliseen identiteettiin itsensä kanssa, sen sisältö on tälle itselleen olevalle reflektiolle *kohde*. Puhdas abstrakti vapaus itselleen päästää määreensä, sielun luonnonelämän, yhtä lailla vapaaksi, *itsenäiseksi objektiksi*, ja nyt aluksi tietää tästä *sille ulkoisena* ja on täten tietoisuus. Minä tänä absoluuttisena negatiivisuutena on *sinänsä* identiteetti tois-olemisessa; minä on se itse ja kattaa objektin sinänsä kumottuna, [se] on suhteen [*Verhältnis*] *yksi* puoli ja *koko* suhde - valo joka manifestoi itseään samoin kuin toista.

## Lisäys

Kuten lisäyksessä edelliseen pykälään sanottiin, täytyy minä käsittää yksilöllisesti määrittyneeksi, määreisyysdessään, erossaan, vain itseensä suhteessa olevaksi yleisyydeksi. Tähän jo sisältyy se, että minä *on* välittömästi *negatiivinen* suhde [*Beziehung*] itseensä, näin ollen kaikesta määreisyysdestään abstrahoidun *yleisyytensä* välitön vastakohta, eli yhtälailla *abstrakti, yksinkertainen yksittäisyys*. Ei ole niin että vain *me*, tarkastelijat, erotamme näin minän vastakkaisiin momentteihinsa; vaan itsessään yleisen, siten itsestään erotetun yksittäisyyden voimalla minä *itse* on tämä *itsensä-itsestään-erottaminen*, sillä itsensä itseensä suhteuttavana sen poissulkeva yksittäisyys poissulkee itsensä itsestään, eli yksittäisyydestä ja asettaa itsensä näin itsensä kanssa välittömästi yhteenkäyneeksi [*zusammengeschlossene*] vastakohtakseen, yleisyydeksi. Minälle olemuksellinen abstraktin yleisen yksittäisen määrittäminen muodostaa sen *olemisen*. Minä ja minun olemiseni ovat siksi erottamattomasti yhteen sidottuja; minun olemiseni ero minusta on ero joka ei ole mitään. Toki olemisen täytyy *absoluuttisen välittömänä, määrittymättömänä, erottautumattomana* yhtäältä erottaa *itsensä erottavasta* ja eron kumouksen kautta *itsensä itsensä kanssa välittävästä ajattelusta, minästä*; toisaalta kuitenkin olemisen on ajattelun kanssa identtistä, koska ajattelu palaa kaikesta välittyneisyydestä välittömyyteen, kaikesta itse-erottautumisestaan samentumattomaan ykseyteen itsensä kanssa. Minä on siksi olemisen, tai omaa sen itsessään momenttinaan. Sikäli kuin minä asetan tämän olemisen *toiseksi* itseäni vastaan ja samalla itseni kanssa *identtiseksi*, olen minä *tietäminen* ja omaan absoluuttisen varmuuden omasta olemisestani. Tätä varmuutta ei pidä, kuten pelkän *mieltämisen* toimesta tapahtuu, tarkastella tietyn tyyppisenä minän *ominaisuutena*, sen luontoon *liittyvä* määrityksenä, vaan sitä on tarkasteltava minän *itsensä luontona*; minä ei näet voi eksistoida erottamatta itseään itsestään ja olematta itsestään erottamassaan itsensä tykönä, toisin sanoen tietämättä itsestään, omaamatta ja olematta varmuutta itsestään. Tämä *varmuus* suhteutuu siten *minään* kuten *vapaus tahtoon*. Kuten ensimmäinen muodostaa minän

luonnon, niin muodostaa jälkimmäinen tahdon luonnon. Kuitenkin aluksi varmuutta on verrattava vasta *subjektiiviseen* vapauteen, ehdonvaltaan. Vasta *objektiivinen* varmuus, *totuus* vastaa *aitoa* tahdon vapautta.

Itsestään varma minä on näin ollen aluksi vielä *täysin yksinkertaisesti subjektiivinen, täysin abstraktisti vapaa*, kaiken rajoitettisuuden *läpikotaisin määrittymätön ideaalisuus* tai negatiivisuus. Itsensä itsestään poissysäävänä minästä tulee aluksi vain *muodollisesti*, ei *aktuaalisesti* itsestään erotettu. Kuten logiikassa on osoitettu, on kuitenkin *itsessään oleva* ero myös *asetettava*, kehitettävä *aktuaaliseksi* eroksi. Tämä kehitys tapahtuu minän kohdalla siten, että se – ei langeten takaisin *antropologiseen*, henkisen ja luonnollisen tietoisuudetomaan ykseyteen, vaan pysyen itsestään varmana ja vapaudessaan itseään ylläpitävänä – kehittää auki toisensa minän totaliteetin kanssa yhtäläiseksi *totaliteetiksi* ja juuri tätä kautta antaa sen tulla *sieluun kuuluvasta* kehollisesta *itsenäisesti* minää vastaan *asettavaksi* [*Gegenübertretendem*], *kohteeksi* sanan varsinaisessa merkityksessä. Koska minä on aluksi vain aivan abstraktisti subjektiivinen, pelkästään muodollinen, sisällötön itsensä-itsestään-erottaminen, sijaitsee *aktuaalinen* ero, *määrittynyt sisältö* minän ulkopuolella kuuluen vain *kohteille*. Mutta koska minällä *sinänsä* on ero itsessään, tai toisin sanoen, koska se *sinänsä* on itsensä ja toisensa ykseys, on se välttämättä *suhteutunut* kohteessa eksistoiivaan eroon ja tästä toisestaan *välittömästi itseensä reflektoitunut*. Minä kattaa siis aktuaalisen siitä eronneen, on tässä toisessaan itsensä tykönä ja pysyy kaikessa intuitiossa itsestään varmana. Vain sikäli kuin minä päädyn käsittämään itseni minänä, tulee toinen minulle kohteelliseksi ja tulee samalla asetetuksi minussa ideaaliseksi, palautettua täten ykseyteen minun kanssani. Tästä syystä yllä olevassa pykälässä minää verrataan *valoon*. Kuten valo on itsensä ja toisensa, *pimeän*, manifestaatio ja voi paljastua vain paljastamalla tämän toisen, on myös minä paljastuneena itselleen vain sikäli, kuin sen toinen paljastuu sille siitä riippumattoman hahmossa.

Tästä yleisestä minän luonnon erittelystä käy jo riittävästi ilmi, että ryhtyessään kamppailuun ulkoisten kohteiden kanssa, minä on jotakin korkeampaa, kuin ikään kuin lapsen omaiseen ykseyteen maailman kanssa vangittu voimaton luonnollinen sielu, johon, juuri voimattomuudesta johtuen, edellä tarkastelemamme henkiset sairaustilat kuuluvat.<sup>1</sup>

#### § 414

Hengen identtisyys itsensä kanssa on nyt aluksi minäksi asettuneena vain abstrakti, muodollinen identiteetti. *Sieluna substantiaalisen* yleisyyden muodossa se on nyt subjektiivinen reflektio itseensä, suhteessa tähän substantiaalisuuteen kuten itsensä negatiiviseen, sille tuonpuoleiseen ja hämääjän. Tietoisuus on siksi, kuten suhde [Verhältnis] ylipäättään, molempien puolien itsenäisyyden ja identiteetin *ristiriita*, jossa kummatkin ovat kumoutuneet. Henki on minänä *olemus*, mutta sikäli kuin aktuaalisuus on asettunut olemuksen sfäärissä välittömästi olevaksi ja samalla ideaaliseksi, se on tietoisuutena vain hengen *ilmenemistä*.

#### Lisäys

Negatiivisuus, jota täysin *abstrakti* minä tai *pelkkä tietoisuus* harjoittaa toiseensa, on vielä täysin määrittymätöntä, pinnallista, ei absoluuttista. Tästä syystä tällä näkökannalla syntyy se *ristiriita*, että kohde on yhtäältä *minussa* ja toisaalta omaa *minun ulkopuolellani* yhtä itsenäisen pysyvyyden kuin *pimeys valon* ulkopuolella. Tietoisuudelle kohde ei

<sup>1</sup> Katso erityisesti § 408. (H.I.)

ilmene minän välityksellä *asettuneena*, vaan *välittömänä, olevana, annettuna*; tietoisuus ei näet tiedä vielä, että kohde on *sinänsä* identtinen hengen kanssa ja vapautunut illusorisesti täydelliseen riippumattomuuteen vain hengen itsejakautumisen kautta. Sen että näin on, tiedämme vain *me*, jotka olemme edenneet hengen *ideaan* ja siten kohonneet minän abstraktin, muodollisen identiteetin yläpuolelle.

#### § 415

Koska minä on *itselleen* vain muodollisena identiteettinä, käsitteen *dialektinen* liike, tietoisuuden edelleen kehittyminen ei ole sille sen omaa aktiviteettia, vaan se on *sinänsä* ja minälle objektin muuttumista. Tietoisuus ilmenee siksi eri tavoin määrittyneenä annetun kohteen erilaisuuden mukaisesti ja tietoisuuden kehitys [ilmenee] sen objektin määritysten muutoksena. Minä, ajattelun subjekti, on ajattelua; objektin looginen kehitys on *subjektille ja objektille identtistä*, niiden absoluuttinen liitos, se jonka mukaisesti objekti on subjektin oma.

Kantilaista filosofiaa on täsmällisintä luonnehtia siten, että se on käsittänyt hengen tietoisuutena ja sisältää pelkästään hengen fenomenologian määreet, ei hengen filosofian määreitä. Se tarkastelee *minää* suhteessa tuonpuoleiseen, jota abstraktissa määreisydessään kutsutaan olioksi sinänsä. Vain tämän määrityksen mukaisesti se käsittää niin intelligenessin kuin tahdonkin. Kun se kuitenkin *reflektoivan* arvostelukyvyn käsitteessä päätyy hengen *ideaan*, subjekti-objektiviteettiin, *intuivaan ymmärrykseen* jne., samoin kuin luonnon ideaan, alennetaan tämä ideakin jälleen ilmentymäksi, nimittäin subjektiiviseksi maksimiksi (ks. § 58, Johd.). *Reinholdin* tapaa käsittää tämä filosofia teoriaksi *tietoisuudesta*, kutsuen sitä *mieltämiskyvyksi*, voidaan siksi pitää korrektina.<sup>2</sup> Fichteläinen filosofia on samalla näkökannalla, ja ei-minä on [siinä] määritetty vain minän *kohteeksi*, vain tietoisuudessa; se jää vain äärettömäksi vastasysäykseksi [Anstoß], so. *olioksi sinänsä*. Kummassakin filosofiassa näkyy siis, etteivät ne ole tavoittaneet *käsitettä* eivätkä *henkeä* siten kuin se on *sinänsä ja itselleen*, vaan ainoastaan siten kuin se on suhteessa toiseen.

Suhteessa *spinozalaisuuteen* on sen sijaan huomautettava, että henki nousee substanssista arvostelmassa, jossa se konstituoituu *minäksi*, vapaaksi subjektiviteetiksi määrittynoisyyttä vastaan, ja filosofia ylittää spinozalaisuuden sikäli kuin tämä arvostelma on sille hengen absoluuttinen määre.

#### Lisäys 1

Vaikkakin tietoisuuden edelleen määrittäminen lähtee sen *omasta* sisäisyydestä ja se myös suuntautuu *negatiivisesti* objektiin, joka siksi *muuttuu* tietoisuuden toimesta, ilmenee tämä muuttuminen tietoisuudelle kuitenkin ilman subjektiivista aktiviteettia tapahtuvana, ja määritykset jotka se asettaa kohteeseen, pätevät sille vain kohteeseen kuuluvina, olevina.

#### Lisäys 2

*Fichten* filosofiassa hallitsevana on aina huoli siitä, kuinka *minä* tulisi valmiiksi *ei-minän* kanssa. Näiden molempien puolten *totuudellista* ykseyttä ei siitä löydy, vaan ykseys pysyy

<sup>2</sup> Karl Leonhard Reinhold: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*. Prag und Jena 1789.

aina vain jonakin jonka *täytyisi olla*, koska alun alkaen on tehty se väärä oletus, että minä ja ei-minä ovat *erotettuudessaan, ääreellisyydessään* jotakin *absoluuttista*.

### § 416

Hengen päämäärä tietoisuutena on tehdä tästä ilmentymästään identtinen olemuksensa kanssa, kohottaa *varmuus itsestään totuuteen*. *Eksistenssillä* joka hengellä on tietoisuudessa, on ääreellisyytensä siinä, että se on muodollinen suhde itseensä, pelkkä varmuus. Koska objekti on määrittynyt vain abstraktisti *sen omaksi* [das *Seinige*], tai [koska] henki on siinä reflektoitunut vain itseensä abstraktiksi minäksi, on tällä eksistenssillä sisältö joka ei vielä ole omaa.

#### Lisäys

Pelkkä *mieltäminen* ei vielä erota toisistaan *varmuutta* ja *totuutta*. Mikä on sille *varmaa*, mitä se pitää objektia vastaavana subjektiivisena, sitä se kutsuu *todeksi*, oli tämän subjektiivisen sisältö kuinka köyhää ja kehnoa tahansa. Filosofian on sitä vastoin erotettava *totuuden* käsite olemuksellisesti *pelkästä varmuudesta*, sillä varmuus, joka hengellä on itsestään pelkän tietoisuuden näkökannalla, on vielä jotakin *epätotta, itseensä-nähdessä-ristiriidassa-olevaa*. Hengellä on näet tässä, paitsi abstrakti varmuus *itsensä tykönä* olemisesta, täsmälleen päinvastainen varmuus suhteutumisesta olemuksellisesti sille *toiseen*. Tämä ristiriita on kumottava; hengessä itsessään on vietti sen ratkaisemiseksi. Subjektiivisen varmuuden ei pidä pysähtyä objektissa mihinkään rajaan, sen on tultava totuudelliseksi objektiviteetiksi; ja toisinpäin, kohteen on tultava *omakseni* [zu dem *meinigen*], ei vain pelkästään *abstraktilla* tavalla, vaan *konkreettisen* luontonsa kaikilta puolilta. Jo *sinänsä* itseensä uskova järki aavistaa tämän päämäärän, mutta vasta *järjen tietäminen, käsittävä tiedoitseminen* saavuttaa sen.

### § 417

Tämän varmuuden totuuteen kohoamisen vaiheet ovat:

- a. *tietoisuus* ylipäänsä, jolla on kohde sellaisenaan,
- b. *itsetietoisuus*, jolle *minä* on kohde,
- c. tietoisuuden ja itsetietoisuuden ykseys, se että henki intuoii kohteen sisällön itsekseen ja itsensä itsessään ja itselleen määrittyneeksi – *järki, hengen käsite*.

#### Lisäys

Yllä olevassa pykälässä esitetyt kolme *tietoisuuden järjeksi* kohoamisen vaihetta ovat sekä *subjektissa* että *objektissa* aktiivisen *käsitteen* mahdin määrittämiä ja niitä voidaan siten tarkastella yhtä monena *arvostelmana*. Kuten jo aiemmin on todettu, *abstrakti minä, pelkkä tietoisuus* ei kuitenkaan tiedä vielä tästä mitään. Koska tietoisuudelle näin ollen aluksi itsenäisenä pätevä *ei-minä* kumoutuu siinä aktiivisen käsitteen mahdin toimesta – objektille annetaan *välittömyyden, ulkoisuuden* ja *yksittäisyyden* muodon sijasta jonkin *yleisen, sisäisen* muoto ja tietoisuus ottaa tämän *sisäistetyn* itseensä – ilmenee minälle sen tästä syystä tapahtuva *oma* sisäiseksi tuleminen *objektin* sisäiseksi tekemisenä. Vasta kun objekti on sisäistynyt *minäksi* ja *tietoisuus* kehittynyt tällä tavoin *itsetietoisuudeksi*, tietää henki oman sisäisyytensä mahdin objektissa läsnäolevaksi ja aktiiviseksi. Mikä on siis pelkän tietoisuuden sfäärissä vain *meille*, tarkastelijoille, se tulee itsetietoisuuden sfäärissä hengelle itselleen [olevaksi]. Itsetietoisuudella on *kohteenaan* tietoisuus ja siten se asettuu sitä *vastapäätä*. Samalla tietoisuus on kuitenkin säilytetty itsetietoisuudessa sen *momenttina*. Itsetietoisuus etenee näin väistämättä, itsensä itsestään torjumisen kautta, asettamaan

*toisen* itsetietoisuuden vastapäätään ja antamaan itselleen siinä objektin, joka on sen kanssa identtinen ja samalla kuitenkin itsenäinen. Tämä objekti on aluksi *välitön, yksittäinen minä*. Kun tämä kuitenkin vapautuu sitä vielä vaivaavasta *yksipuolisen* subjektiivisuuden muodosta, ja kun se käsitetään käsitteen *subjektiviteetin* läpäisemäksi *realisuudeksi* eli ideaksi, tällöin *itsetietoisuus* etenee *vastakohdastaan*, jossa se on *tietoisuuteen* nähden, *välittyneeseen ykseyteen* sen kanssa ja tulee näin minän *konkreettiseksi itselleen olemiseksi, objektiivisessa maailmassa itsensä tiedoitseväksi absoluuttisen vapaaksi järjeksi*.

Tässä tuskin tarvitsee huomauttaa, että tarkastelussamme *kolmantena* ja *viimeisenä* ilmenevä *järki* ei ole *pelkkä viimeinen*, jostakin sille vieraasta seuraava tulos, vaan se on pikemminkin tietoisuuden ja itsetietoisuuden *perusta*, eli *ensimmäinen* ja osoittautuu näiden molempien yksipuolisten muotojen kumouksen kautta niiden *alkuperäiseksi ykseydeksi* ja *totuudeksi*.

## a. Tietoisuus sellaisenaan

### ~ . Aistillinen tietoisuus

#### § 418

Tietoisuus on aluksi *välitön*, sen suhde kohteeseen [on] täten yksinkertainen, välitön varmuus siitä; myös kohde itse on näin ollen määrittynyt välittömäksi, *olevaksi* ja itseensä reflektoituneeksi, ja lisäksi välittömästi *yksittäiseksi, -aistillinen* tietoisuus.

Tietoisuus suhteena kattaa ainoastaan abstraktiin minään tai muodolliseen ajatteluun kuuluvat kategoriat, jotka ovat sille objektin määreitä (§ 415). Aistillinen tietoisuus tietää objektinsa siksi ainoastaan *olevaksi, joksikin, eksistoiivaksi olioksi, yksittäiseksi* ja niin edelleen. Vaikka se näyttää sisällöltään rikkaimmalta, se on ajattelun suhteen köyhin. Tämä rikas täyte koostuu tunnemääreistä; nämä ovat tietoisuuden *materiaalia* (§ 414), se substantiaallinen ja kvalitatiivinen jota sielu antropologisella alueella *on* ja jonka se *itsestään* löytää. Sielun reflektio itseensä, minä, erottaa tämän materiaalin itsestään ja antaa sille aluksi *olemisen* määrityksen. Avaruudellinen ja ajallinen yksittäisyys – *tässä* ja *nyt*, kuten määritin aistillisen tietoisuuden kohteen *Hengen fenomenologiassa* (s. 25-) – kuuluu varsinaisesti intuitioon.<sup>3</sup> Objekti on tässä otettava aluksi ainoastaan [sen] suhteen mukaisesti, joka sillä on *tietoisuuteen*, nimittäin sille *ulkoisena*, ei vielä itsessään ulkoiseksi tai itseulkoiseksi määrittyneenä.

#### Lisäys

Ensimmäinen edellisessä pykälässä mainituista fenomenologisen hengen kehitystasoista, nimittäin tietoisuus, sisältää itsessään kolme tasoa, ~) *aistillisen*, ~) *todeksi ottavan* ja fl) *ymmärtävän* tietoisuuden. Tämä seuraanto ilmentää loogista etenemistä.

~) Aluksi objekti on täysin *välitön, oleva*; näin se ilmenee *aistilliselle* tietoisuudelle. Tällä *välittömyydellä* ei kuitenkaan ole totuutta; siitä on edettävä objektin *olemukselliseen* olemiseen.

<sup>3</sup> Ks. §§ 446-450. (H.I.)

~) Kun olion *olemuksesta* tulee tietoisuuden kohde, ei tietoisuus ole enää *aistillinen*, vaan *todeksi ottava* tietoisuus. Tällä näkökannalla *yksittäiset* oliot suhteutetaan *yleiseen*, mutta kuitenkin vain *suhteutetaan*. Tässä ei vielä toteudu yksittäisen ja yleisen *totuudellinen ykseys*, vaan ainoastaan näiden molempien puolien *sekoitus*. Tässä on ristiriita, joka johtaa tietoisuuden kolmannelle tasolle,

f) *ymmärtävään* tietoisuuteen, ja joka saa ratkaisunsa siten, että tällä näkökannalla kohde alennetaan tai kohotetaan itselleen *olevan sisäisen* ilmentymäksi. *Elollinen* on tällainen ilmentymä. *Itsetietoisuus* syttyy tarkasteltaessa elollista, sillä elollisessa *objekti* yhtyy *subjektiivisen* kanssa. Tässä tietoisuus oivaltaa itsensä siksi mikä kohteessa on *oleellista*, reflektoi itsensä kohteesta itseensä, tulee itselleen kohteelliseksi.

Tämän kolmen tietoisuuden kehitystason yleisen katsauksen jälkeen käännyimme nyt ensiksi lähemmin *aistilliseen* tietoisuuteen.

Tämä ei eroa muista tietoisuuden muodoista siten että vain siinä objektit olisivat minulle *aistien* välityksellä, vaan pikemminkin siten että sen näkökannalla objektilla, oli se sitten ulkoinen tai sisäinen, ei ole vielä mitään muita *ajatusmääreitä* kuin se että se ensinnäkin ylipäänsä *on*, ja toiseksi [että se on] *itsenäinen toinen minua vastapäätä, itseensä reflektoitunut, yksittäinen* vastapäätä minua, *yksittäistä* ja *välitöntä*. Aistillisen *erityinen sisältö*, esimerkiksi haju, maku, väri jne., kuuluu – kuten näimme § 401:ssä – *sensaatioon*. Sen sijaan aistilliselle ominainen *muoto, itselleen-ulkoisuus*, erillisyys *avaruudessa* ja *ajassa*, on – kuten tulemme näkemään § 448:ssa – *intuition* tavoittama objektin määrittäminen. *Aistilliselle* tietoisuudelle sellaisenaan jää näin ollen vain yllä mainitut ajatusmääreet, joiden ansiosta sensaatioiden moninaiset erityiset sisällöt yhtyvät minun ulkopuolellani olevaksi yhdeksi, jonka tällä näkökannalla tiedän välittömällä, yksittäisellä tavalla, [ja] joka tulee tietoisuuteeni satunnaisesti nyt, sen jälkeen taas kadoten siitä. Se on minulle eksistenssinä, samoin kuin konstituutiossa puolesta annettu: en tiedä mistä se tulee, miksi sillä on tämä määrätty luonto tai onko se tosi.

Tämän *välittömän* tai *aistillisen* tietoisuuden lyhyen luonnehdinnan valossa on ilmeistä että se on *oikeuden, siveellisen* ja *uskonnon* sinänsä ja itselleen *yleiselle* sisällölle täysin riittämätön, tällaisen sisällön pilaava muoto, sillä tässä tietoisuudessa absoluuttisen välttämätön ikuinen, ääretön, sisäinen saa äärellisen, yksittäisen, itselleen ulkoisen olemisen hahmon. Kun viime aikoina sitten on tahdottu rajata Jumalaa koskeva tietäminen *välittömään* tietämiseen, on rajoitettu tietämiseen, joka kykenee sanomaan Jumalasta ainoastaan että hän *on*, että hän eksistoi *ulkopuolellamme* ja että hän sensaatiossa [Empfindung] näyttää omaavan niitä ja näitä ominaisuuksia. Tällainen tietoisuus ei pysty parempaan, kuin itseään uskonnollisena pitävään kerskailuun ja ylpeilyyn sille tuonpuoleiseksi jäävän jumalallisen luontoa koskevilla satunnaisilla vakuutteluilla.

### § 419

*Aistillisesta* jonakin tulee *toinen, jonkin* reflektiolla itseensä, *oliolla*, on *monia* ominaisuuksia ja välittömyydessään yksittäisenä [sillä on] *moninaisia predikaatteja*. Aistillisuuden *monista yksittäisistä* tulee siksi *kenttä [Breite] – suhteiden [Beziehung]*, *reflektiomääreiden* ja *yleisyyksien* moninaisuus. Nämä ovat loogisia määreitä, ajattelevan, so. tässä minän kautta asettuneita. Mutta *minälle* kohde on ilmenevä – nä täten muuttunut. Aistillinen tietoisuus on kohteen tässä määrittämisessä *todeksi ottamista*.

Lisäys

Aistillisen tietoisuuden sisältö on sinänsä *dialektinen*. Sen täytyisi olla yksittäinen [*das Einzelne*]; mutta juuri täten se ei ole yksittäinen [*ein Einzelnes*], vaan kaikki yksittäinen. Ja nimenomaan koska yksittäinen sisältö *sulkee pois* toisen itsestään, se suhteutuu [*bezieht*] toiseen, osoittaa olevansa *itsensä ylittävä*, toisesta riippuvainen, sen välittämä, itsessään toisen omaava. *Välittömästi yksittäisen ensimmäinen* totuus on siis sen *suhteutuminen* toiseen. Tämän suhteen määrittäjiä kutsutaan *reflektiomääreiksi* ja nämä määreet tavoittava tietoisuus on *todeksi ottamista*.

## ~) Todeksi ottaminen

### § 420

Tietoisuus, aistillisen ylittäneenä, tahtoo *ottaa* kohteen *totuudessaan*, ei vain välittömänä vaan välittyneenä, itseensä reflektioituneena ja yleisenä. Kohde on täten aistillisen, sekä konkreettisten suhteiden ja yhteyksien laajennettujen ajatusmääreiden yhdistelmä. Näin tietoisuuden identiteetti kohteen kanssa ei ole enää abstraktia *varmuutta*, vaan *määrättyä, tietämistä*.

*Todeksi ottaminen* on tietoisuuden täsmällisempi taso, jolla *kantilainen filosofia* käsittää hengen. Se on yleensä ottaen *tavallisen tietoisuutemme* ja enemmän tai vähemmän *tieteiden* näkökanta. Se lähtee liikkeelle yksittäisten apperseptioiden tai havaintojen aistillisista varmuuksista, jotka täytyy kohottaa totuuteen tarkastelemalla niitä suhteissaan, reflektioimalla niitä, ylipäänsä siten että niistä tulee määrättyjen kategorioiden mukaisesti samalla jotakin välttämätöntä ja yleistä, *kokemuksia*.

Lisäys

Vaikkakin *todeksi ottaminen* alkaa aistillisen materiaalin *havainnoinnista*, se ei pysy sen tasolla, ei rajoitu pelkkään haistamiseen, maistamiseen, näkemiseen, kuulemiseen eikä tuntemiseen, vaan se etenee väistämättä suhteuttamaan aistillisen ei välittömästi havaittavan *yleiseen*, tiedoitsemaan jokaisen yksittäisen itsessään konstituoituneeksi – esimerkiksi käsittämään *voimassa* kaikki sen ulkoistumat – ja etsimään yksittäisten olioiden välillä vallitsevia suhteita ja välityksiä. Siinä missä *pelkästään aistillinen* tietoisuus vain *viittaa* [*weist*] objekteihin, so. vain näyttää ne välittömyydessään, *todeksi ottaminen* sen sijaan tavoittaa olioiden yhteyden, osoittaa, että näiden olosuhteiden vallitessa tämä on seurak-sena, ja alkaa näin *todistamaan* [*erweisen*] olioita *tosiksi*. Tämä *todistaminen* on kuitenkin vielä puutteellista, ei lopullista. Se näet, jonka avulla tässä jotakin täytyy todistaa, on itse jokin *oletettu* ja tästä syystä se tarvitsee itse todistamista. Näin tällä kentällä edetään *oletuksista oletuksiin* ja päädytään progressioon *ad infinitum*. *Kokemus* on tällä tasolla. Kaikki on *koettava*. Mutta kun kyse on *filosofiasta*, on kohottauduttava tältä edellytyksiin sidottuna pysyvältä empiristiseltä todistamisen tasolta olioiden *absoluuttisen välttämättömyyden* todistamiseen.

Jo § 415:ssä tuli sanottua, että tietoisuuden kultivoituminen ilmenee sen objektin määreiden muuttumisena. Tähän liittyen voidaan vielä lisätä, että kumotessaan olioiden *yksittäisyyden*, asettaessaan ne *ideaalisiksi* ja täten negatoidessaan kohteella minään olevan suhteen *ulkoisuuden*, todeksi ottava tietoisuus menee itseensä, saavuttaa itse *sisäisyyden*. Kuitenkin tietoisuus näkee tämän *itseensä menemisen* objektissa tapahtuvana.



## § 421

Tämä yksittäisen ja yleisen liitos on sekoitus, sillä yksittäinen pysyy *perustana* lepäävänä olemisena ja lujasti vastakkaisena kaikelle yleisyydelle, johon se on samalla suhteessa. Se on tästä syystä moniulotteinen ristiriita: [Yhtäältä] ylipäänsä aistillisen apperception *yksittäisten* olioiden, joiden täytyisi muodostaa yleisen kokemuksen *perusta*, ja [toisaalta] *yleisyyden*, jonka pikemminkin täytyisi olla olemus ja perusta, ristiriita; [tai yhtäältä] *yksittäisyyden*, joka muodostaa *itsenäisyyden* konkreettisen sisältönsä mukaan otettuna, ja [toisaalta] moninaisten *ominaisuuksien*, jotka ovat pikemminkin vapaita tästä negatiivisesta sidoksesta ja toisistaan (itsenäisiä *yleisiä materioita* (ks. § 123-) jne., ristiriita. Juuri tässä, kun jokin on määrittänyt *objektiksi* (§ 194-), on äärellisen ristiriita halki kaikkien loogisen sfäärin muotojen konkreettisimmillaan.

## f) Ymmärrys

## § 422

Todeksi ottamisen lähin *totuus* on, että kohde on pikemminkin *ilmentymä* ja sen reflektio itseensä on sitä vastoin itselleen oleva *sisäinen* ja yleinen. Tietoisuus tästä kohteesta on *ymmärrys*. Tämä *sisäinen* on yhtäältä aistillisen *kumottu moninaisuus* ja tällä tavoin abstrakti identiteetti, toisaalta se sisältää kuitenkin tämän vuoksi myös moninaisuuden, mutta *sisäisenä yksinkertaisena erona* joka säilyy ilmentymien vaihtelussa itsensä kanssa identtisenä. Tämä yksinkertainen ero on ilmentymien *lakien* valtakunta, niiden rauhaisa yleinen esikuva [Abbild].

## Lisäys

Yllä olevassa pykälässä osoitettu ristiriita sisältää ensimmäisen ratkaisunsa siinä, että toisilleen vastakkaiset, ja vastoin jokaisen yksittäisen olion sisäistä yksittäisyyttä itsenäiset, moninaiset aistillisen määreet kohotetaan itselleen olevan *sisäisen ilmentymäksi* ja kohde kehittyy täten edelleen *itse-reflektion* ja *tois-reflektion* ristiriidasta olemukselliseen suhteeseen [Verhältnis] itsensä kanssa. Sikäli kuin tietoisuus kuitenkin kohoaa *välittömän yksittäisyyden havainnoinnista* ja *yksittäisen* sekä *yleisen sekoituksesta* kohteen *sisäisyyden* tavoittamiseen, ja määrittää kohteen näin ollen samalla tavalla kuin *minä* [on määrittänyt], siitä tulee *ymmärtävä* tietoisuus. Vasta tämän ei-aistillisen kohdalla tietoisuus uskoo omaavansa totuudellisen [das Wahrhafte]. Aluksi tämä sisäinen on kuitenkin *abstraktisti identtinen, itsessään erottumaton*; tällainen sisäinen meillä on vastassamme *voiman* ja *syyn* kategoriassa. *Totuudellinen* sisäinen on sen sijaan nähtävä *konkreettisena, itsessään erottuneena*. Näin käsitettynä se on se mitä kutsumme laiksi. Lain olemus, liittyipä tämä sitten ulkoiseen luontoon tai siveelliseen maailmanjärjestykseen, koostuu näet eroavien määreiden *erottamattomasta ykseydestä, välttämättömästä sisäisestä yhteydestä*. Näin laissa *rikkomus* liittyy välttämättömällä tavalla *rangaistukseen*; rikkojalle rangaistus saattaa toki ilmentyä hänelle vieraana, kuitenkin rikkomuksen käsitteeseen sisältyy sen vastakohta, rangaistus. Samalla tavoin on ulkoisen luonnon kohdalla, esimerkiksi planeettojen liikkeen laki (jonka mukaan tunnetusti kiertoaikojen neliöt vastaavat etäisyyden kuutioita) on käsitettävä eroavien määreiden sisäisesti välttämättömänä ykseytenä. Toki vasta *järjen* spekulatiivinen ajattelu käsittää tämän ykseyden, mutta se näyttäytyy ilmentymien moninaisuudessa jo *ymmärtävälle* tietoisuudelle. Lait ovat maailmassa itsessään asustavan ymmärryksen määreitä; näin ollen ymmärtävä tietoisuus löytää oman luontonsa niissä ja tulee täten itselleen kohteelliseksi.

## § 423

Lailla, aluksi yleisten, pysyvien määreiden suhteena, on – koska sen ero on sisäinen – välttämättömyytensä itsessään; yksi määrytyksistä, ei ulkoisesti toisesta erotettuna, on itse välittömästi toisessa. Tällä tavoin sisäinen ero on mitä se on totuudellisesti, ero itsessään tai *ero joka ei ole mikään*. Tässä muotomäärytyksessä ylipäänsä tietoisuus, joka sellaisenaan ylläpitää subjektin ja objektin *itsenäisyyttä* toisiinsa nähden, on *sinänsä* hävinnyt; minällä arvostelevana on kohde joka ei ole siitä erotettu, *se itse*, – *itsetietoisuus*.

## Lisäys

Se, mitä yllä olevassa pykälässä sanottiin *lain* olemuksen muodostavasta *sisäisestä erosta*, nimittäin että tämä ero on *ero joka ei ole mikään*, pätee yhtä lailla erosta joka eksistoi itsensä kohteellistavassa *minässä*. Kuten laki ei ole vain pelkästään jotakin *toista* vastassa, vaan on *itsessään* erottunut, erossa itsensä kanssa identtinen, samalla tavoin on myös itsensä kohteenaan omaava, itsestään tietävä minä. Sikäli kuin tietoisuus siis *ymmärryksenä* tietää *laeista*, on se suhteessa kohteeseen jossa minä löytää oman itsensä peilikuvan, ja siten se on kehittymäisillään *itsetietoisuudeksi sellaisenaan*. Koska, kuten jo § 422:n lisäyksessä huomautettiin, *pelkästään ymmärtävä* tietoisuus ei vielä kykene *käsittämään* laissa käsillä olevaa eroavien määreiden ykseyttä, so. kehittämään dialektisesti yhdestä sen vastakohtaa, pysyy tämä ykseys tälle tietoisuudelle vielä jonakin kuolleena ja siten minän *aktiiviteettia vastaamattomana*. *Elollisessa* tietoisuus sen sijaan intuitoi asettamisen sekä eroavien määreiden kumoamisen *prosessia* itseään, ottaa todeksi, että ero *ei ole mikään* ero, so. ei absoluuttisen kiinteä ero. Elämä on näet se sisäinen, joka ei pysy *abstraktina* sisäisenä, vaan etenee täydellisesti *ulkoistumiseensa*; se on välittömän, ulkoisen negaation [Negation des Unmittelbaren, des Äußerlichen] *välittämä*, joka itse kumoaa tämän välityksensä *välittömyydeksi*, *aistillinen*, *ulkoinen* ja samalla puhtaasti *sisäinen* eksistenssi, *materiaalinen*, jossa osien *toisilleen ulkoisuus* ilmenee *kumottuna*, yksittäinen joksikin *ideaaliseksi*, *momentiksi*, kokonaisuuden *jäseneksi* kohotettuna. Lyhyesti sanottuna, elämä täytyy käsittää *itsetarkoitukseksi* [*Selbstzweck*], päämääräksi [*Zweck*] jolla on välineensä itsessään, totaliteetiksi jossa jokainen erotettu on samalla sekä päämäärä että väline. Tämän *dialektisen*, tämän erillisten *elollisen* ykseyden tietoisuudessa syttyy siten *itsetietoisuus*, itsensä kohteellistavan, eli itsessään erottuvan yksinkertaisen *ideaalisen*, tietoisuus, *totuuden luonnollisesta*, *minän* tietäminen.

## b. Itsetietoisuus

## § 424

Tietoisuuden totuus on *itsetietoisuus* ja jälkimmäinen on edellisen perusta, joten eksistenssissä kaikki tietoisuus toisesta kohteesta on itsetietoisuutta; tiedän kohteesta omanani (se on minun mielteeni), tiedän siksi siinä itsestäni. Itsetietoisuuden formula on minä = minä – *abstrakti vapaus*, puhdas ideaalisuus. Se on siten ilman reaalisuutta, sillä se itse, joka on oma *kohteensa*, ei ole kohde, koska kohteen ja sen välillä ei vielä ole mitään eroa.

## Lisäys

Ilmauksessa minä = minä lausutaan absoluuttisen *järjen* ja *vapauden* periaate. Vapaus ja järki koostuvat siitä, että minä kohotan itseni muotoon minä = minä, että tiedoitsen

kaiken *omakseni* [das *Meinige*], *minuksi*, että käsitän jokaisen objektin jäseneksi sen järjestelmässä, joka minä itse olen. Lyhyesti sanottuna ne koostuvat siitä, että minulla on *yhdessä ja samassa* tietoisuudessa *minä* ja *maailma*, että minä löydän uudelleen [wiederfinde] maailmassa itseni, ja kääntäen, että minulla on tietoisuudessani se, mikä *on*, se millä on *objektiivisuus*. Tämä hengen periaatteen muodostava minän ja objektin ykseys on kuitenkin läsnä ensin vain *abstraktilla* tavalla *välittömässä* itsetietoisuudessa ja on vain *meidän*, tarkastelijoiden, vaan ei vielä itsetietoisuuden itsensä tiedoitsema. Välittömällä itsetietoisuudella ei ole kohteena vielä minä = minä, vaan vasta minä. Siksi se on vain *meille*, mutta ei *itselleen* vapaa, eikä vielä tiedä vapaudestaan. Sillä on itsessään vasta vapauden *perusta*, mutta ei vielä totuudellista *aktuaalista* vapautta.

### § 425

Abstrakti itsetietoisuus on tietoisuuden *ensimmäinen* negaatio ja siksi sitä vaivaa ulkoinen objekti, joka on muodollisesti sen itsensä negaatio. Se on siten samalla edeltävä taso, tietoisuus, ja ristiriita oman itsetietoisuutena olemisensa ja tietoisuutena olemisensa välillä. Koska jälkimmäinen ja negaatio yleensä on sinänsä jo kumoutunut minä = minässä, on se tänä varmuutena itsestään objektia vastassa *vieltä* asettaa se, mitä se sinänsä on, ts. antaa abstraktille tiedolle itsestään sisältöä ja objektiviteettiä sekä kääntäen vapauttaa itsensä aistillisuudestaan, kumota annettu objektiviteetti ja asettaa se itsensä kanssa identtiseksi; kumpikin on yhtä ja samaa: tietoisuutensa ja itsetietoisuutensa identifioimista.

#### Lisäys

*Abstraktin itsetietoisuuden* puute on siinä, että se ja tietoisuus ovat vielä *erilaisia* [zweierlei] toisiinsa nähden, etteivät ne vielä ole vastavuoroisesti samanlaistuneet. Tietoisuudessa näemme *minän* hirmuisen *eron*, yhtäältä tämän täysin *yksinkertaisen* ja toisaalta *maailman* äärettömän *moninaisuuden* eron. Tämä tässä vielä totuudellista välitystä saavuttamaton minän ja maailman vastakohta muodostaa tietoisuuden *äärellisyyden*. *Itsetietoisuudella* on äärellisyytensä sitä vastoin vielä täysin *abstraktissa identiteetissään itsensä kanssa*. Välittömän itsetietoisuuden minä = minässä on läsnä vasta ero jonka *täytyy olla*, ei vielä *asetettu*, ei vielä *aktuaalinen* ero.

Tämä itsetietoisuuden ja tietoisuuden keskinäinen eriseuraisuus [Zwiespalt] muodostaa *itsetietoisuuden sisäisen* ristiriidan itsensä kanssa, sillä itsetietoisuus on samalla edeltävä vaiheensa, *tietoisuus*, ja siksi itsensä vastakohta. Koska näet abstrakti itsetietoisuus on vain tietoisuuden välittömyyden *ensimmäinen* ja siksi *ehdollinen* negaatio, eikä jo *absoluuttinen* negatiivisuus, ts. tuon ensimmäisen negaation negaatio, *ääretön affirmaatio*, sillä on itsellään vielä *olevan, välittömän, ulkoisuuden* täyttämän muoto huolimatta *erottomasta sisäisyydestään*, tai pikemminkin sen takia. Se ei siksi sisällä negaatiota pelkästään *itsessään*, vaan myös *itsensä ulkopuolella, ulkoisena* objektina, *ei-minänä*, ja on juuri siksi *tietoisuutta*.

Tässä kuvatun ristiriidan on tultava ratkaistuksi. Tämä tapahtuu siten, että itsetietoisuus, jolla on kohteena itsensä tietoisuuden, minän, muodossa, kehittää edelleen minän *yksinkertaisen ideaalisuuden reaaliseksi eroksi*, antaen siten itselleen *yksipuolisen subjektiivisuutensa* kumoten *objektiivisuuden*. Tämä prosessi on identtinen päinvastaisen prosessin kanssa, jonka kautta samalla minä asettaa *objektin subjektiiviseksi*, upottaa sen itsen sisäisyyteen, ja siten hävittää tietoisuudessa annetun minän riippuvuuden ulkoisesta reaalisuudesta. Näin itsetietoisuus saavuttaa sen, ettei sillä ole tietoisuutta *rinnallaan*, ettei

se ole ulkoisesti sidoksissa tähän, vaan omaa sen itsessään totuudellisesti läpäisemään ja sulauttamanaan.

Tämän päämäärän saavuttamiseksi on itsetietoisuuden käytävä läpi kolme kehitystasoa.

a) Ensimmäisellä näistä tasoista tapaamme välittömän, yksinkertaisesti itsensä kanssa identtisen, ja samalla, tähän nähden ristiriitaisesti, ulkoiseen objektiin suhteessa olevan *yksittäisen itsetietoisuuden*. Näin määrittyneenä itsetietoisuus on varmuus itsestään olevana, johon nähden kohteella on vain näennäisesti itsenäisen, itse asiassa mitättömän määrittäminen, – *haluava itsetietoisuus*.

b) Toisella tasolla saa objektiivinen minä *toisen minän* määrittäminen ja näin syntyy *itsetietoisuuden* suhde [Verhältnis] toiseen *itsetietoisuuteen*, näiden välille kuitenkin *tunnustuksen prosessi*. Tässä itsetietoisuus ei ole enää pelkkä *yksittäinen* itsetietoisuus, vaan siinä alkaa jo *yksittäisyyden* ja *yleisyyden* yhdistyminen.

c) Kun edelleen toisiinsa nähden vastakkaisten itsejen *toisinoleminen* kumoutuu ja näistä tulee itsenäisyydestään huolimatta toistensa kanssa identtisiä, syntyy kolmas taso, – *yleinen itsetietoisuus*.

## ~ ) Halu

### § 426

Itsetietoisuus välittömydessään on *yksittäinen* ja *halu* [*Begierde*] – abstraktionsa, jonka täytyisi olla objektiivinen, tai välittömyytensä, jolla on ulkoisen objektin hahmo ja jonka täytyisi olla subjektiivinen, ristiriita. Objekti on määrittynyt mitättömäksi tietoisuuden kumoutumisesta syntyneelle varmuudelle itsestä, ja itsetietoisuuden abstrakti ideaalisuus on määrittynyt yhtä lailla mitättömäksi itsetietoisuuden suhteelle objektiin.

#### Lisäys

Kuten jo lisäyksessä edelliseen pykälään mainittiin, on *halu* muoto, jossa itsetietoisuus ilmenee kehityksensä ensi tasolla. *Halulla* ei tässä, subjektiivisen hengen opin toisessa pääjaksossa, ole vielä mitään muuta kuin *vietin* määrittäminen, sikäli että se, määrittymättä *ajattelun* kautta, on suuntautunut *ulkoiseen* objektiin, jossa se pyrkii tyydyttymään. Mutta siihen, että näin määrittynyt vietti eksistoi itsetietoisuudessa, sisältyy sen välttämättömyys, että itsetietoisuus on (kuten edellisessä pykälän lisäyksessä jo pantiin merkille) samalla edeltävää tasoaan, nimittäin tietoisuus, ja tietää tästä sisäisestä ristiriidasta. Missä itsensä kanssa identtinen kantaa itsessään ristiriidan ja on täynnä sekä tunnetta itsessään olevasta identtisuudestaan itsensä kanssa, että tunnetta sisäisestä ristiriidastaan, syntyy välttämättä tämän ristiriidan kumoamisen *vietti*. Ei-elollisella ei ole viettiä, koska se ei kykene kantamaan ristiriitaa, vaan tuhoutuu kun sen toinen tunkee itsensä siihen. Sen sijaan sielullisella ja hengellä on välttämättä vietti, koska sielu ja henki eivät voi olla omaamatta ristiriitaa itsessään ja joko tuntematta sitä tai omaamatta tietoa siitä. Mutta *välittömässä* ja sen takia *luonnollisessa*, *yksittäisessä*, *poissulkevassa* itsetietoisuudessa on ristiriidalla, kuten jo viitattiin, sellainen hahmo, että itsetietoisuus (jonka käsite muodostuu siitä, että se suhteutuu *itseensä*, eli on minä = minä) suhteutuu päinvastoin samalla myös *välittömään*, ei vielä ideaaliseksi asetettuun toiseen, *ulkoiseen* objektiin, *ei-minään*, ja on *itselleen ulkoinen*. Näin on siksi, että vaikka se on *sinänsä* totaliteetti, subjektiivisen ja objektiivisen ykseys, se kuitenkin aluksi eksistoi yksipuolisena, vain subjektiivisena, joka vasta halun tyydyttämisen kautta tulee *sinänsä ja itselleen* totaliteettina olevaksi. Tästä

sisäisestä ristiriidasta huolimatta itsetietoisuus jää kuitenkin itsestään absoluuttisen varmaksi, koska se tietää, ettei välittömällä, ulkoisella objektilla ole mitään totuudellista reaalisuutta, että se pikemminkin on subjektiin nähden mitätön, vain näennäisesti itsenäinen, itse asiassa sellainen joka ei ansaitse subsistenssia eikä kykene siihen, vaan jonka täytyy tuhoutua subjektin reaalisen mahdin kautta.

#### § 427

Itsetietoisuus tietää itsensä siksi *sinänsä* kohteessa, joka on tässä suhteessa vietin mukainen. Kummankin yksipuolisen momentin negaatiassa, joka on minän omaa toimintaa, tämä identiteetti tulee *minälle*. Kohde ei voi sinänsä ja itsetietoisuudelle itsettömänä vähääkään vastustaa tätä toimintaa. Itsensä kumoamisen dialektiikka, joka on sen luonto, eksistoi tässä minän toimintana. Annettu objekti tulee tässä yhtäältä asetetuksi subjektiiviseksi ja toisaalta subjektiivisuus ulkoistaa yksipuolisuutensa ja tulee itselleen objektiiviseksi.

#### Lisäys

Itsetietoinen subjekti tietää itsensä *sinänsä* ulkoisen kohteen kanssa *identtiseksi*, tietää että tämä sisältää halun tyydytyksen *mahdollisuuden*, että kohde on siis halun *mukainen* ja että juuri siksi se stimuloi. Suhde kohteeseen on subjektille siksi välttämätön. Subjekti intuitoi kohteessa *oman puutteensa*, oman yksipuolisuutensa, näkee objektissa jotakin omaan olemukseensa kuuluvaa ja samalla itseltään puuttuvaa. Itsetietoisuus on kykenevä kumoamaan tämän ristiriidan, koska se ei ole vain olemista, vaan absoluuttista aktiviteettia. Se kumoo ristiriidan ottamalla valtaansa annetun kohteen joka on ikään kuin vain olevinaan itsenäinen, tyydyttää itsensä käyttämällä sen hyväkseen ja, koska se on itsetarkoitus, säilyttää itsensä tässä prosessissa. Objektin on täten tuhouduttava, sillä molemmat, subjekti ja objekti, ovat tässä välittömiä eivätkä ne voi olla yhdessä muuten kuin niin, että välittömyys, ja *aluksi* nimenomaan itsettömän objektin välittömyys, tulee negatoiduksi. Halun tyydyttämisen kautta subjektin ja objektin sinänsä oleva identiteetti tulee asetetuksi, subjektiviteetin yksipuolisuus ja objektin näennäinen itsenäisyys kumotuksi. Joutuessaan haluavan itsetietoisuuden hävittämäksi kohde voi näyttää sortuvan kokonaan vieraan väkivallan uhriksi. Tämä on kuitenkin vain illuusio. Välittömän objektin on näet kumouduttava *oman* luontonsa, oman *käsitteensä* mukaisesti, sillä se ei *yksittäisyydessään* vastaa käsitteensä *yleisyyttä*. Itsetietoisuus on objektin itsensä *ilmenevä* käsite. Tuhoutuessaan itsetietoisuuden toimesta kohde tuhoutuu siksi oman, sille *vain sisäisen* ja juuri siksi näennäisesti *vain ulkoa* siihen tulevan käsitteen mahdista. Näin objekti tulee asetetuksi subjektiiviseksi. Tämän objektin kumoamisen kautta subjekti kuitenkin kumoo, kuten jo mainittiin, myös oman puutteensa, jakautumisensa erottomaan minä = minään sekä ulkoiseen objektiin suhteutuvaan minään, ja tehdessään objektistaan subjektiivisen se antaa yhtä lailla subjektiviteetilleen objektiivisuutta.

#### § 428

Tämän prosessin tulos on se, että minä on yhdistynyt itsensä kanssa ja on näin *itselleen* tyydyttynyt, aktuaalinen. Ulkoiselta puoleltaan se jää tässä paluussa aluksi määritykseltään *yksittäiseksi* ja se säilyttää itsensä sellaisena, koska se suhteutuu itsettömään objektiin vain negatiivisesti, niin että tämä täten vain käytetään hyväksi. Halu on siten tyydytyksessään ylipäänsä *tuhoava* ja sisältönsä puolesta *itseksä*, ja koska tyydytys tapahtuu vain yksittäisestä joka on kuitenkin katoava, syntyy halu tyydytyksessä uudelleen.

## Lisäys

Halun suhde kohteeseen on vielä kokonaan itsekkään *tuhoamisen*, ei *kultivoimisen* suhde. Kun itsetietoisuus suhteutuu kohteeseen *kultivoivana* aktiviteettina, kohde vastaanottaa ainoastaan *subsistenssin* saavuttavan subjektiivisuuden *muodon*, mutta tulee aineksensa puolesta säilytetyksi. Sen sijaan halun vankina olevan itsetietoisuuden tyydytyksessä – koska tällä ei vielä ole voimaa kestää toista riippumattomana – objektin itsenäisyys tulee tuhotuksi niin ettei subjektiivisen muoto saavuta siinä mitään subsistenssia.

Kuten halun kohde ja halu itse, myös halun *tyydytys* on välttämättä jotakin *yksittäistä, ohimenevää*, aina uudelleen heräävälle halulle alistuvaa, subjektin *yleisyyden* kanssa aina ristiriitaan jäävää, mutta kuitenkin välittömän subjektiviteetin puutteen tunteen aina uudelleen herättämää objektivointia, joka ei *milloinkaan* saavuta päämääräänsä absoluuttisesti, vaan joka aikaansaa vain *progression ad infinitum*.

## § 429

Itsetunne, joka syntyy sille tyydytyksessä, ei kuitenkaan pysy sisäiseltä puoleltaan, tai *sinänsä*, abstraktissa *itselleen olemisessa* tai *yksittäisyydessään*, vaan *välittömyyden* ja yksittäisyyden negaationa tulos sisältää *yleisyyden* määrittymisen, sekä itsetietoisuuden määrittymisen identtiseksi kohteensa kanssa. Tämän itsetietoisuuden arvostelma eli kahtiajakautuminen on tietoisuus *vapaasta* objektista, jossa minällä on tieto itsestään minänä, mutta joka silti on sen ulkopuolella.

## Lisäys

*Ulkoiselta* puolelta, kuten edellisen pykälän lisäyksessä mainittiin, jää välitön itsetietoisuus halun ja sen tyydytyksen äärettömiin jatkuvan tylsän vuorottelun, objektivoitumastaan yhä vain uudelleen itseensä palautuvan subjektiivisuuden vangiksi. Sen sijaan *sisäiseltä* puoleltaan, eli *käsitteen* mukaan, itsetietoisuus on subjektiivisuutensa sekä ulkoisen kohteen kumoutumisen kautta negatoinut oman välittömyytensä, halun, katsantokannan, asettanut toisiolemisen määrittymisen myötä itsensä itseään vastaan, täyttänyt *toisen minällä*, muutanut sen jostakin *itseysttömmästä vapaaksi, itseydelliseksi* objektiksi, *toiseksi* minäksi. Se on täten asettanut itsensä *erotettuna minänä* itseään vastapäätä ja tämän kautta kohottanut itsensä pelkästään tuhoavan halun itsekkyyden yläpuolelle.

## ~ . Tunnustava itsetietoisuus

## § 430

Yksi itsetietoisuus on toiselle itsetietoisuudelle, aluksi *välittömästi* toisena *toiselle*. Minä intuoin hänessä minänä itseäni, mutta myös välitöntä olemassa olevaa, minänä absoluuttisesti minuun nähden itsenäistä toista objektia. Itsetietoisuuden *yksittäisyyden* kumoaminen oli *ensimmäinen* kumous; itsetietoisuus on täten määrittynyt *erityiseksi*. Tämä ristiriita tuottaa vietin *osoittaa* itsensä vapaaksi itseksi ja olla *olemassa* toiselle sellaisena – *tunnustuksen* prosessin.

## Lisäys

Yllä olevan pykälän otsikossa tarkoitettulla itsetietoisuuden toisella kehitystasolla on itsetietoisuuden ensimmäisen kehitystason muodostavan *halun* [*Begier*] vankina olevan itsetietoisuuden kanssa aluksi yhteistä vielä *välittömyyden* määrittäminen. Koska minä on täysin *yleinen*, absoluuttisen *läpäisevä*, ei *minkään rajan jakama, kaikille ihmisille yhteinen olemus*,

tuossa välittömyyden määreessä piilee se valtaisa ristiriita, että toisiinsa suhteutuvat itset muodostavat *yhden* identiteetin, niin sanoakseni *yhden* valon, ja kuitenkin ne ovat samalla *kaksi*, jotka subsistoivat täydellisessä *peräänantamattomuudessaan* ja *mukautumattomuudessaan* toisiinsa nähden, *kumpikin itseensä reflektoituneena*, toisesta absoluuttisesti *eroavana* ja tämän *läpäisemättömänä*.

#### § 431

Se<sup>4</sup> on *kamppailu*, sillä minä en kykene tietämään itseäni toisessa itsenäni sikäli kuin toinen on minulle välittömästi toinen olemassa oleva. Olen siksi suuntautunut tämän hänen välittömyytensä kumoamiseen. Yhtälailla minä en voi tulla tunnustetuksi välittömänä, vaan ainoastaan sikäli kuin minä kumoan välittömyyden itsessäni ja siten annan vapaudelleni olemassaolon. Tämä välittömyys on samalla kuitenkin itsetietoisuuden kehollisuus, jossa sillä on, merkkeinään ja instrumentteinaan, oma *itsetunteensa* ja olemisensa *toisille*, sekä näitä välittävä suhteensa

#### Lisäys

Edellisen pykälän lisäyksessä esitetyn ristiriidan tarkempi hahmo on se, että kummatkin itsensä toiseen suhteuttavat itsetietoiset subjektit, koska niillä on välitön olemassaolo, ovat *luonnollisia, kehollisia*, eli eksistoivat *vieraalle väkivallalle* alistettujen *olioiden* tavoin ja kohtaavat toisensa sellaisina. Samalla ne ovat kuitenkin kerta kaikkiaan *vapaita*, eivätkä ne saa tulla toistensa kohtelemiksi vain *välittömästi olemassaolevina*, pelkästään *luonnollisina*. Tämän ristiriidan ylittämiseksi on välttämätöntä, että molemmat toisiaan vastassa olevat itset asettavat ja tunnustavat toisensa *olemassaolossaan, olemisessaan toiselle* siksi mitä ne *sinänsä* eli käsitteensä mukaan ovat, eivät toisin sanoen pelkästään *luonnollisiksi*, vaan *vapaiksi* olennoiksi. Vain näin syntyy *tos*i vapaus; koska vapaus näet koostuu identiteetitäni toisen kanssa, olen totuudellisesti vapaa vain silloin, kun toinenkin on vapaa ja minun vapaaksi tunnustama. Tämä *yhden* vapaus *toisessa* yhdistää ihmiset sisäisellä tavalla, jota vastoin *tarve* ja *puute* tuo heidät yhteen vain ulkoisesti. Ihmisten on siksi tahdottava itsensä löytämistä toisessa. Näin ei kuitenkaan voi tapahtua niin kauan kuin ihmiset ovat välittömyytensä, luonnollisuutensa vallassa. Juuri tämä näet sulkee heidät toisiltaan ja estää heitä olemasta vapaita toisilleen. Vapaus dellyttää siksi, ettei itsetietoinen subjekti sen enempää salli oman luonnollisuutensa pysyvyyttä kuin siedä toisenkaan luonnollisuutta, vaan pikemminkin olemassaolosta vähät välittäen asettaa yksittäisissä välittömissä teoissa oman elämänsä ja vieraan elämän alttiiksi vapauden saavuttamiseksi. Vapaus on siis saavutettavissa vain *kamppailun* tuloksena. Ei riitä, että vakuuttaa olevansa vapaa. Vain sen kautta, että ihminen saattaa itsensä, samoin kuin toiset, *kuoleman vaaraan*, hän osoittaa tällä näkökannalla kykynsä vapauteen.

#### § 432

Tunnustuksen taistelussa on siis kyse elämästä ja kuolemasta; kumpikin itsetietoisuuksista asettaa toisen elämän *vaaraan* ja altistaa itsensä vaaralle – kuitenkin vain *vaaralle*, sillä kumpikin on yhtä hyvin suuntautunut oman elämänsä säilyttämiseen vapautensa olemassaolona. Yhden kuolema, joka ratkaisee jännitteen yhdeltä puolelta välittömyyden abstraktissa ja siksi raa'assa negaatioissa, on siten tässä

<sup>4</sup> "Se" viittaa edellisen pykälän viimeisiin sanoihin, eli "tunnustuksen prosessiin" (H.I.).

saman tien kumoutuvan olemuksellisen puolensa, eli tunnustuksen olemassaolon kannalta uusi ristiriita, ja korkeampi sellainen kuin edellinen.

#### Lisäys

Vapauden *absoluuttinen* todistus kamppailussa tunnustuksesta on *kuolema*. Jo antautumalla kuoleman vaaraan kamppailijat asettavat kummallakin puolen luonnollisen olemisen negatiiviseksi, osoittavat pitävänsä sitä mitättömänä. Mutta kuolemassa luonnollisuus negatoituu tosiasiallisesti ja samalla luonnollisuuden vastakohta henkisen, minän kanssa purkautuu. Tämä ratkaisu on kuitenkin vain täysin *abstrakti*, vain *negatiivista*, ei *positiivista laatua*. Jos näet kahdesta vastavuoroisesta tunnustuksesta kamppailevasta yksikin menehtyy, ei tunnustamista synny ja henkiin jäänyt eksistoi yhtä vähän tunnustettuna kuin kuollutkin. Siksi kuoleman kautta syntyy uusi ja vielä suurempi ristiriita: Ne jotka kamppailussa osoittivat sisäisen vapautensa, eivät sittenkään saavuttaneet minkäänlaista vapautensa tunnustettua olemassaoloa.

Kuvattua kantaa koskevien mahdollisten väärinkäsitysten torjumiseksi on vielä huomautettava, että kamppailu tunnustuksesta on esitetyssä äärimmillen kärjistyneessä muodossa mahdollinen vain *luonnontilassa*, jossa ihmiset ovat pelkästään *yksittäisiä*. Sitä vastoin se jää vieraaksi kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa, koska näissä kamppailun tulos, nimittäin tunnustettuna oleminen, on jo käsillä. Sillä vaikka valtiokin voi *syntyä väkivallan* kautta, se ei kuitenkaan perustu siihen. Väkivalta on synnyttänyt vain sinänsä ja itselleen oikeutetun, lait tai konstituution. Valtiossa hallitsevana ovat kansan henki, tavat ja laki. Valtiossa ihminen tunnustetaan *järjelliseksi* olenoksi, *vapaaksi*, persoonaksi, ja häntä kohdellaan sellaisena; yksilö puolestaan tekee itsensä tämän tunnustuksen arvoiseksi itsetietoisuutensa luonnollisuuden kukistaen tottelemalla *yleistä, itsessään ja itselleen olevaa tahtoa, lakia*, eli käyttäytymällä toisia kohtaan *yleispätevällä* tavalla, tunnustamalla heidät siksi, minä itsekin tahtoo päteä – vapaiksi, persooniksi. Valtiossa kansalainen saa kunniansa ammatistaan, harjoittamansa elinkeinon ja muun työn omaisen toimintansa kautta. Hänen kunniallaan on siksi substantiaalinen, yleinen, objektiivinen sisältö joka ei riipu enää tyhjästä subjektiivisuudesta, sisältö jollainen puuttuu luonnontilasta, jossa yksilöt, mitä sitten ovatkaan tai tekevätkin, tahtovat hankkia tunnustuksen pakottamalla.

Edellä sanotusta käy kuitenkin ilmi, ettei tuota ihmishengen kehityksen välttämättöntä tunnustuksen taistelun momenttia saa sekoittaa *kaksintaisteluun*. Jälkimmäinen ei kuulu edellisen tavoin ihmisten luonnontilaan, vaan kansalaisyhteiskunnan ja valtion enemmän tai vähemmän kehittyneeseen muotoon. Varsinainen maailmanhistoriallinen sijansa kaksintaistelulla oli feodaalijärjestelmässä, jonka piti olla oikeustila, mutta joka oli sitä vain hyvin vähäisessä määrin. Tuolloin ritari, mihin hän sitten ryhtyikin, ei tahtonut löydä laimin mitään käydäkseen täydellisen moitteettomasta. Moitteettomuuden osoittamisen piti tapahtua kaksintaistelussa. Vaikka nyrkkioikeutta harjoitettiin tietyissä muodoissa, oli sen absoluuttisena perustana vielä itsekeskeisyys [Selbstsuchtigkeit]. Sitä harjoittamalla ei siten osoitettu järjellistä vapautta ja totuudellista valtiokansalaisen kunniaa, vaan pikemminkin karkeutta ja usein viheliäisyydestään huolimatta ulkoista kunniaa osakseen vaativan mielen häpeämättömyyttä. Kaksintaistelua ei esiintynyt antiikin kansoilla, sillä tyhjän subjektiivisuuden muodollisuus, subjektin pyrkimys päteä välittömässä yksittäisyydessään oli heille kokonaan vierasta. Heille kunnia oli [mahdollista] vain kiinteässä ykseydessä siveellisen tilan, eli valtion kanssa. Moderneissa valtioissamme kaksintaistelua voidaan tuskin pitää muuna kuin *keinotekoisena* itsensä taannuttamisena keskiajan karkeuteen. Kaksintaistelulla saattoi olla aikaisemassa sotalaitoksessa



korkeintaan se hädin tuskin järjellinen merkitys, että yksilö tahtoi osoittaa omaavansa jonkin korkeamman päämäärän, kuin tulla tapetuksi groschenin takia.

### § 433

Koska elämä on yhtä olennaista kuin vapaus, päättyy kamppailu aluksi *yksi-puolisena* negaationa siihen epätasapuolisuuteen, että yksi kamppailevista asettaa elämän etusijalle, säilyttää itsensä yksittäisenä itsetietoisuutena, luopuen kuitenkin tunnustettuna olemisestaan, mutta toinen pitää kiinni suhteestaan itseensä ja tulee edellisen, joka on alistettu, tunnustamaksi: *herruuden ja renkiyden suhde*.

Kamppailu tunnustamisesta ja alistuminen herran alaisuuteen on *ilmentymä [Erscheinung]*, josta ihmisten yhteiselämä *valtioiden* lähtökohtana on saanut alkunsa. *Väkivalta*, joka tässä ilmentymässä on peruste, ei siksi ole *oikeuden* peruste, vaikka se onkin *välttämätön* ja *oikeutettu* momentti siirtymisessä haluun ja yksittäisyyteen upoksissa olevan itsetietoisuuden *tilasta* yleisen itsetietoisuuden tilaan. Kyseessä on valtioiden ulkoinen eli *ilmenevä alku*, ei niiden *substantiaalinen periaate*.

### Lisäys

Herruuden ja renkiyden suhteeseen sisältyy eronneiden itsetietoisien subjektien *itseensä reflektoituneen erityisyyden* sekä *vastavuoroisen identiteetin* [välisen] ristiriidan ainoastaan *suhteellinen* kumoutuminen. Erityisen itsetietoisuuden välittömyys kumoutuu näet tässä suhteessa aluksi vain rengin puolella, mutta se säilyy herran puolella. Samalla kun elämän luonnollisuus säilyy näillä molemmilla puolilla, antautuu orjan omatahtoisuus herran tahdolle saaden sisällökseen käskijän tarkoituksen. Käskijä puolestaan ei omaksu itsetietoisuuteensa orjan tahtoa, vaan pelkästään huolenpidon sen luonnollisen elollisuuden säilyttämisestä. Näin ollen tässä suhteessa syntyy toisiinsa suhteessa olevien subjektien itsetietoisuuksien *asetettu* identtisyys vain *yksipuolisella* tavalla.

Tarkasteltaessa puheena olevaa suhdetta historialliselta kannalta, voidaan tässä panna merkille, etteivät antiikin kansat, kreikkalaiset ja roomalaiset, olleet vielä kohottautuneen *absoluuttisen* vapauden käsitteeseen, sillä he eivät tiedoinneet että *ihminen sellaisenaan*, tänä *yleisenä* minänä, *järjellisenä* itsetietoisuutena, on oikeutettu vapauteen. He pitivät ihmistä pikemminkin vapaana vain silloin, kun hän oli *syntynyt* vapaaksi. Vapaudella oli siis heille vielä *luonnollisuuden* määrätyt. Siksi heidän vapaavaltioissaan vallitsi orjuus ja roomalaisten keskuudessa syntyi verisiä sotia, joissa orjat pyrkivät tekemään itsestään vapaita, saavuttamaan ikuisen ihmisoikeutensa tunnustuksen.

### § 434

Tämä suhde on yhtäältä – koska herruuden väline, renki, on joka tapauksessa säilytettävä elossa – tarpeiden ja niistä tyydytyksestä huolehtimisen *yhteisyyttä*. Välittömän objektin karkean tuhoamisen sijaan tulee sen hankkiminen, säilyttäminen ja muotoaminen välittävänä tekijänä, jossa itsenäisyyden ja epäitsenäisyyden äärijäsenet sulkeutuvat yhteen [zusammenschließen]. Tarpeen tyydytyksessä yleisyyden muoto on *pysyvä* väline ja tulevaisuuden huomioon ottava sekä turvaava huolenpito.

## § 435

Toiseksi, eron kannalta, herralla on rengissä ja tämän palveluksessa intuitio *yksittäisen* itselleenolemisensa pätemisestä; ja nimenomaan välittömän itselleenolemisen kumoutumisen välityksellä, kumoutumisen joka tapahtuu kuitenkin toisessa. Tämä toinen, renki, sen sijaan työstää herraa palvellessaan itsestään pois yksittäisen ja omavaltaisen tahtonsa, kumooa halun sisäisen välittömyyden ja tekee tästä ulkoistumisesta ja herran pelosta viisauden alun – siirtymä *yleiseen itsetietoisuuteen*.

## Lisäys

Koska renki työskentelee herralleen, ei siis oman yksittäisyytensä poissulkevasta intresistä, hänen halunsa saavuttaa *kattavuuden*, niin ettei se ole vain erään *tämän* halu, vaan sisältää samalla *toisen* halun itsessään. Täten orja kohottautuu luonnollisen tahtonsa itsekeskeisen yksittäisyyden yläpuolelle ja on tässä suhteessa, arvonsa puolesta, ylempänä kuin itsekkyytensä vankina oleva, rengissä vain välittömän tahtonsa intuiva, epävaapaan tietoisuuden muodollisella tavalla tunnustama herra. Tämä rengin itsekkyyden alistaminen muodostaa ihmisen totuudellisen vapauden *lähtökohdan*. Tahdon yksittäisyyden järkyttäminen, tunne itsekkyyden mitättömyydestä, tottelemisen tottumus, on jokaisen ihmisen kultivaation välttämätön momentti. Ilman tätä omavaltaisen tahdon murtavan kurin kokemusta ei kukaan tule vapaaksi,ärkeväksi ja käskemään kykeneväksi. Tullakseen vapaaksi, saavuttaakseen kyvyn itsehallintaan, on kaikkien kansojen siksi ollut kuljettava halki alistumisen ankaran kurin yhden herran alaisuudessa. Niinpä oli esimerkiksi välttämätöntä, että sen jälkeen kun *Solon* oli antanut ateenalaisille demokraattiset, vapaat lait, *Peisistratos* kaappasi vallan, jolla hän pakotti ateenalaiset tottelemaan näitä lakeja. Vasta kun tämä totteleminen oli juurtunut, muuttui Peisistratoksen herruus tarpeettomaksi. Samoin *Rooman* täytyi kokea [durchleben] kuninkaiden ankara hallinto, ennen kuin luonnollisen itsekkyyden murtumisen kautta saattoi kehittyä tuo ihailtava roomalainen kaikkensa uhraamaan valmiin isänmaanrakkauden hyve. Renkiys ja tyrannia ovat siis kansojen historiassa välttämätön kehitysaste ja siten jotakin *suhteellisesti* oikeutettua. Rengiksi jääville ei tapahdu absoluuttista vääryyttä, sillä se, jolla ei ole rohkeutta vaarantaa elämänsä vapauden saavuttamiseksi, ansaitsee olla orja. Sitä vastoin silloin kun kansa ei pelkästään kuvittele haluavansa olla vapaa, vaan sillä todella on energinen vapauden tahto, ei mikään inhimillinen mahti kykene pitämään sitä pelkässä hallittuna olemisen renkiydessä.

Kyseinen renkimäinen tottelevaisuus muodostaa, kuten mainittiin, vain vapauden *lähtökohdan*, koska se jolle siinä itsetietoisuuden luonnollinen yksittäisyys alistetaan, ei ole *sinänsä* ja *itselleen oleva*, totuudellisesti *yleinen*, järjellinen tahto, vaan *toisen* subjektin *yksittäinen*, *satunnainen* tahto. Niinpä tässä tulee esille vain vapauden *yksi* momentti, itsekään yksittäisyyden *negatiivisuus*. Vapauden *positiivinen* puoli tulee sen sijaan aktuaaliseksi vasta kun, yhtäältä, renkimäinen tietoisuus niin herran yksittäisyydestä kuin omasta yksittäisyydestä vapautuen saavuttaa *sinänsä ja itselleen järjellisen* tässä subjektien erityisyydestä riippumattomassa *yleisyydessä* – ja kun, toisaalta, herran itsetietoisuus päättyy sen ja rengin välillä vallitsevan tarpeen ja sen tyydytyksestä huolehtimisen *yhteisyyden* välityksellä, sekä intuimalla sille rengissä kohteellisen välittömän yksittäisen tahdon kumoutumisen, tiedoitsemaan tämän kumoutumisen myös sen itsensä suhteen totuudelliseksi, ja alistamaan siten oman itsekeskeisen tahtonsa sinänsä ja itselleen olevan tahdon laille.

## f) Yleinen itsetietoisuus

### § 436

*Yleinen itsetietoisuus* on itsensä affirmatiivista tietämistä toisessa itsessä, jossa jokainen omaa vapaana yksittäisyytenä *absoluuttisen itsenäisyyden*, mutta välittömyytensä tai halunsa negaation ansiosta ei erota itseään toisesta, [jossa jokainen] on yleinen<sup>5</sup> ja objektiivinen, omaa reaalisen yleisyyden vastavuoroisuutena tietäessään itsensä vapaassa toisessa tunnustettuna, ja tietäessään tämän sikäli kuin tunnustaa toisen ja tietää toisen vapaaksi.

Tämä itsetietoisuuksien yleinen vastavuoroinen ilmeneminen [Widererscheinen], käsite, joka objektiviteetissaan tietää itsensä itsensä kanssa identtiseksi subjektiviteetiksi ja siksi yleiseksi, on jokaisen oleellisen henkisyyden, perheen, isänmaan, valtion, samoin kun jokaisen hyveen, rakkauden, ystävyyden, rohkeuden, kunnian ja maineen *substanssin* tietoisuuden muoto. Tämä substantiaalisena *ilmeneminen* voi kuitenkin myös erota substantiaalisesta ja tulla harjoitetuksi sisällyksettömänä kunniana, turhamaisena maineena jne.

### Lisäys

Hengen käsitteen avulla johdettu tunnustuksen taistelun tulos on tämän sfäärin kolmannen tason muodostava *yleinen itsetietoisuus*, ts. se vapaa itsetietoisuus, jolle sille kohteellinen toinen itsetietoisuus ei ole enää, kuten toisella tasolla, *epävapaa*, vaan *yhtä lailla itsenäinen*. Tällä näkökannalla toisiinsa suhteutuvat itsetietoiset subjektit ovat siis kohotautuneet *epätasapuolisen erityisen yksittäisyytensä* kumoamisen kautta tietoisuuteen *reaalisesta yleisyydestään, kaikille kuuluvasta vapaudestaan*, ja kohottautuneet siten *määrityneen yhteisen identiteettinsä* intuitioon. Renkiä vastapäätä oleva herra ei ollut vielä totuudellisesti vapaa, sillä hän ei vielä intuitoinut toisessa täydellisesti itseään. Herrastakin tulee siis täysin vapaa vasta rengin vapautumisen kautta. Tässä yleisen vapauden tilassa minä, sikäli kuin olen reflektoitunut *itseeni*, olen välittömästi reflektoitunut *toiseen*, ja toisaalta suhteudun, sikäli kuin suhteudun *toiseen*, välittömästi *omaan itseeni*. Tässä meillä on hengen valtaisa jakautuminen erillisiksi itseiksi, jotka ovat sinänsä ja itselleen sekä toisilleen täysin vapaita, itsenäisiä, absoluuttisen kiinteitä, vastustuskykyisiä – ja samalla kuitenkin toistensa kanssa identtisiä, eivätkä täten itsenäisiä, eivät läpäisemättömiä, vaan yhtä lailla toisiinsa sulautuvia. Tämä suhde on laadultaan läpeensä *spekulatiivinen*; ja kun väitetään spekulatiivisen olevan jotakin kaukaista ja käsittämätöntä, tarvitsee vain tarkastella tämän suhteen sisältöä vakuuttuakseen kyseisen mielipiteen perusteettomuudesta. Spekulatiivinen, eli järjellinen ja tosi koostuu käsitteen, tai subjektiivisen ja objektiviteetin ykseydestä. Tämä ykseys on kyseessä olevalla näkökannalla selvästi käsillä. Se muodostaa siveellisyyden, eli perheen, sukupuolirakkauden (jossa tällä ykseydellä on erityisyyden muoto), isänmaanrakkauden (eli valtion yleisten päämäärien ja intressien tahtomisen), rakkauden Jumalaa kohtaan, urheuden (sikäli kuin tämä on elämän vaarantamista yleisen asian vuoksi) ja lopulta myös kunnian (kunhan tällä ei ole sisältönään yksilön yhdentekevä yksittäisyys vaan jokin substantiaalinen, totuudellisesti yleinen) substanssin.

<sup>5</sup> Katso artikkeli 4, alaviite 38.(H.I.)

## § 437

Tietoisuuden ja itsetietoisuuden ykseys sisältää aluksi yksittäiset toisissaan peilautuvina [scheinende]. Niiden ero tässä identiteetissä on kuitenkin täysin määrittämätön erillisuus tai pikemminkin ero joka ei ole ero. Niiden totuus on siksi itsetietoisuuden itsessään ja itselleen oleva yleisyys ja objektiivisuus: *järki*.

Järki *ideana* (§ 213) ilmenee tässä siten määrittyneenä, että käsitteen ja reaalisuuden vastakohdalla ylipäänsä jonka ykseys se on, on tässä itselleen eksistoivan käsitteen, tietoisuuden ja sitä vastassa olevan ulkoisesti annetun objektin muoto.

## Lisäys

Se minkä olemme nimenneet edellisessä pykälässä *yleiseksi itsetietoisuudeksi*, on totuudessaan *järjen* käsite, *käsite* sikäli kuin se ei eksistoi pelkästään loogisena ideana, vaan itsetietoisuudeksi kehittyneenä ideana. Sillä kuten tiedämme logiikasta, idea koostuu subjektiivisen, eli käsitteen, ja objektiviteetin ykseydestä. Yleinen itsetietoisuus on osoittautunut tällaiseksi ykseydeksi, sillä olemme nähneet, että se on absoluuttisessa erossaan toisestaan kuitenkin samalla absoluuttisen identtinen sen kanssa. Tämä subjektiiviteetin ja objektiviteetin identiteetti muodostaa itsetietoisuuden nyt saavuttaman *yleisyyden*, joka kattaa nämä molemmat puolet tai *erityisyydet* ja jossa nämä ratkeavat [sich auflösen]. Sikäli kuin itsetietoisuus saavuttaa tämän yleisyyden, se kuitenkin lakkaa olemasta itsetietoisuus sanan varsinaisessa tai ahtaammassa mielessä, sillä itsetietoisuuteen sellaisenaan kuuluu juuri itsejen erityisyydestä kiinni pitäminen. Tämän erityisyydestä luopumisen kautta itsetietoisuudesta tulee järki. Sana 'järki' tarkoittaa tässä kohtaa aluksi vain itsetietoisuuden vielä *abstraktia* tai *formaalia* ykseyttä objektinsa kanssa. Tähän ykseyteen perustuu se, mitä on *totuudellisesta* selkeästi erottuna kutsuttava pelkästään *korrektiksi*. Mielteeni riittää tekemään *korrektiksi* se, että se vastaa kohdetta, silloinkin kun kohde vastaa käsitettään äärimmäisen vähän, eikä siten omaa lainkaan totuutta.<sup>6</sup> Vasta kun *totuudellinen* sisältö tulee minulle kohteelliseksi, saa intelligenssini *konkreettisesti* mielessä *järjen* merkityksen. Tässä merkityksessä järkeä tullaan tarkastelemaan teoreettisen hengen kehityksen lopussa (§ 467), jossa tulemme tiedoitsemaan, pidemmälle kuin tässä kehitetyn subjektiivisen ja objektiivisen vastakohdan näkökulmasta, järjen tämän vastakohdan *sisällykselliseksi* ykseydeksi.

## c. Järki

## § 438

Sinänsä ja itselleen oleva totuus, joka järki on, on [yhtäältä] käsitteen *subjektiviteetin* ja [toisaalta] sen *objektiviteetin* ja yleisyyden yksinkertainen *identiteetti*. Järjen yleisyydellä on täten yhtä hyvin tietoisuudessa sellaisenaan vain annetun, mutta nyt itse *yleisen*, minän läpäisevän ja sen hallitsevan *objektin* merkitys, kuin myös puhtaan *minän*, objektin kattavan ja sen itsessään sisältävän puhtaan muodon merkitys.

<sup>6</sup> "Richtig ist meine Vorstellung durch ihre bloße Übereinstimmung mit dem Gegenstande, auch wenn dieser seinem Begriffe äußerst wenig entspricht und somit fast gar keine Wahrheit hat."

## § 439

Itsetietoisuus, tai varmuus, siitä että sen määreet ovat yhtä hyvin kohteellisia, olioiden olemuksen määreitä, kuin sen omia ajatuksia, on järki, joka ei tänä identiteettinä ole vain absoluuttinen *substanssi*, vaan *totuus* tietämisenä. Sillä on nyt nimittäin spesifinä *määrityksenään*, itselleen eksistoivan puhtaan käsitteen immanenttina muotona, minä, varmuus itsestään äärettömänä yleisyytenä. Tämä tietävä totuus on henki.

- 1 KYÖSTIÖ, O. K., Oppilaiden terveydentilan riippuvuus koulutyypistä. – Health status of pupils according to type of school. 78 p. Summary 6 p. 1962.
- 2 HEINONEN, VEIKKO, Differentiation of primary mental abilities. 136 p. 1963.
- 3 ELONEN, ANNA S., TAKALA, MARTTI & RUOPPILA ISTO, A study of intellectual functions in children by means of the KTK performance scales. 181 p. 1963.
- 4 JUURMAA, JYRKI, On the ability structure of the deaf. 114 p. 1963.
- 5 HEINONEN, VEIKKO, Lyhennetty faktori-analyysi. – A short method for factor analysis. 76 p. Summary 5 p. 1963.
- 6 PITKÄNEN, PENTTI, Fyysisen kunnon rakenne ja kehittyminen. – The structure and development of physical fitness. 163 p. Summary 10 p. 1964.
- 7 NURMI, VELI, Maamme seminaarien varsinaisen opettajakoulutuksen synty ja kehittyminen viime vuosisadalla I. – Die Entehung und Entwicklung der praktischen Lehrer-bildung unserer Lehrerseminare im vorigen Jahrhundert I. 270 p. Zusammenfassung 15 p. 1964.
- 8 NURMI, VELI, Maamme seminaarien varsinaisen opettajakoulutuksen synty ja kehittyminen viime vuosisadalla II. – Die Entstehung und Entwicklung der praktischen Lehrer-bildung unserer Lehrerseminare im vorigen Jahrhundert II. 123 p. Zusammenfassung 10 p. 1964.
- 9 NUMMENMAA, TAPIO, The language of the face. 66 p. 1964.
- 10 ISOSAARI, JUSSI, Bruno Boxström ja Sortavalan seminaarin kasvatusaineiden opetus 1882-1917. – Bruno Boxström und der Unterricht in den pädagogischen Fächern am Seminar von Sortavala 1882-1917. 167 p. Zusammenfassung II p. 1964.
- 11 NUMMENMAA, TAPIO & TAKALA, MARTTI, Parental behavior and sources of information in different social groups. 53 p. 1965.
- 12 WECKROTH, JOHAN, Studies in brain pathology and human performance I. – On the relationship between severity of brain injury and the level and structure of intellectual performance. 105 p. 1965.
- 13 PITKÄNEN, PENTTI, Ärsyke- ja reaktioanalyttisten faktorointitulosten vastaavuudesta. – On the congruence and coincidence between stimulus analytical and response analytical factor results. 223 p. Summary 14 p. 1967.
- 14 TENKKU, JUSSI, Are single moral rules absolute in Kant's ethics? 31 p. 1967.
- 15 RUOPPILA, ISTO, Nuorten ja varttuneiden opiskelijoiden väliset asenne-erot eräissä ylioppilaspohjaisissa oppilaitoksissa. – Attitude differences between young and advanced university and college students. 182 p. Summary 14 p. 1967.
- 16 KARVONEN, JUHANI, The structure, arousal and change of the attitudes of teacher education students. 118 p. 1967.
- 17 ELONEN, ANNA S., Performance scale patterns in various diagnostic groups. 53 p. 1968.
- 18 TUOMOLA, UUNO, Kansakouluntarkastajaan kohdistuvista rooli-odotuksista. – On role-expectations applied to school inspectors. 173 p. Summary 8 p. 1968.
- 19 PITKÄNEN, LEA, A descriptive model of aggression and nonaggression with applications to childrens behaviour. 208 p. 1969.
- 20 KOSKIAHO, BRIITTA, Level of living and industrialisation. 102 p. 1970.
- 21 KUUSINEN, JORMA, The meaning of another person's personality. 28 p. 1970.
- 22 VIILANEN, ERKKI, Pohjakoulutustaso ja kansakoulunopettajan kehitysympäristöjen muodostuminen. – The level of basic education in relation to the formation of the development milieu of primary school teachers. 280 s. Summary 13 p. 1970.
- 23 HAGFORS, CARL, The galvanic skin response and its application to the group registration of psychophysiological processes. 128 p. 1970.
- 24 KARVONEN, JUHANI, The enrichment of vocabulary and the basic skills of verbal communication. 47 p. 1971.
- 25 SEPPO, SIMO, Abiturienttien asenteet uskonnonopetukseen. – The attitudes of students toward religious education in secondary school. 137 p. Summary 5 p. 1971.
- 26 RENKO MANU, Opettajan tehokkuus oppilaiden koulusaavutusten ja persoonallisuuden kehittämisessä. – Teacher's effectiveness in improving pupils' school achievements and developing their personality. 144 p. Summary 4 p. 1971.
- 27 VAHERVA, TAPIO, Koulutustulokset peruskoulun ala-asteella yhteisömuuttujien selittäminä. – Educational outcomes at the lower level of the comprehensive school in the light of ecological variables. 158 p. Summary 3 p. 1974.
- 28 OLKINUORA, ERKKI, Norm socialization. The formation of personal norms. 186 p. Tiivistelmä 4 p. 1974.
- 29 LIIKANEN, PIRKKO, Increasing creativity through art education among pre-school children. 44 p. Tiivistelmä 4 p. 1975.
- 30 ELONEN, ANNA S., & GUYER, MELVIN, Comparison of qualitative characteristics of human figure drawings of Finnish children in various diagnostic categories. 46 p. Tiivistelmä 3 p. 1975.
- 31 KÄÄRIÄINEN, RISTO, Physical, intellectual, and personal characteristics of Down's syndrome. 114 p. Tiivistelmä 4 p. 1975.
- 32 MÄÄTTÄ, PAULA, Images of a young drug user. 112 p. Tiivistelmä 11 p. 1976.
- 33 ALANEN, PENTTI, Tieto ja demokratia. – Epistemology and democracy. 140 p. Summary 4 p. 1976.
- 34 NUPPONEN, RIITTA, Vahvistajaroolit aikuisten ja lapsen vuorovaikutuksessa. – The experimental roles of reinforcing agent in adult-child interaction. 209 p. Summary 11 p. 1977.

- 35 TEIKARI, VEIKKO, Vigilanssi-ilmion mittaamisesta ja selitysmahdollisuuksista. – On measuring and explanation of vigilance. 163 p. Summary 2 p. 1977.
- 36 VOLANEN, RISTO, On conditions of decision making. A study of the conceptual foundations of administration. – Päätöksenteon edellytyksistä. Tutkimus hallinnon käsitteellisistä perusteista. 171 p. Tiivistelmä 7 p. 1977.
- 37 LYYTINEN, PAULA, The acquisition of Finnish morphology in early childhood. – Suomen kielen morfologisten säännönmukaisuuksien omaksuminen varhaislapsuudessa. 143 p. Tiivistelmä 6 p. 1978.
- 38 HAKAMÄKI, SIMO, Maaseudulle muutto muutto- liikkeen osana. – Migration on rural areas as one element of migration as a whole. 175 p. Summary 5 p. 1978.
- 39 MOBERG, SAKARI, Leimautuminen erityispedagogiikassa. Nimikkeisiin apukoululainen ja tarkkailuluokkalainen liittyvät käsitykset ja niiden vaikutus hypoteettista oppilasta koskeviin havaintoihin. – Labelling in special education. 177 p. Summary 10 p. 1979.
- 40 AHVENAINEN, OSSI, Lukemis- ja kirjoittamis- häiriöinen erityisopetuksessa. – The child with reading and writing disabilities in special education. 246 p. Summary 14 p. 1980.
- 41 HURME, HELENA, Life changes during childhood. – Lasten elämänmuutokset. 229 p. Tiivistelmä 3 p. 1981.
- 42 TUTKIMUS YHTEISKUNTAPOLITIIKAN VIITOITAJANA. Professori Leo Paukkuselle omistettu juhla- kirja. 175 p. 1981.
- 43 HIRSIÄRVI, SIRKKA, Aspects of consciousness in child rearing. – Tietoisuuden ongelma koti- kasvatuksessa. 259 p. 1981.
- 44 LASONEN, KARI, Siirtolaisoppilas Ruotsin koulu yhteisössä. Sosiometrinen tutkimus. – A socio-metric study of immigrant pupils in the Swedish comprehensive school. 269 p. Summary 7 p. 1981.
- 45 AJATUKSEN JA TOIMINNAN TIET. Matti Juntusen muistokirja. 274 p. 1982.
- 46 MÄKINEN, RAIMO, Teachers' work, wellbeing, and health. – Opettajan työ, hyvinvointi ja terveys. 232 p. Tiivistelmä 2 p. 1982.
- 47 KANKAINEN, MIKKO, Suomalaisen peruskoulun eriyttämiskäytännön yhteiskunnallisen taustan ja siirtymävaiheen toteutuksen arviointi. 257 p. Summary 11 p. 1982.
- 48 WALLS, GEORG, Health care and social welfare in, cooperation. 99 p. Tiivistelmä 9 p. 1982.
- 49 KOIVUKARI, MIRJAMI, Rote learning comprehension and participation by the learners in Zairian classrooms. – Mekaaninen oppiminen, ymmärtäminen ja oppilaiden osallistuminen opetukseen zairelaisissa koululuokissa. 286 p. Tiivistelmä 11 p. 1982.
- 50 KOPONEN, RITVA, An item analysis of tests in mathematics applying logistic test models. – Matematiikan kokeiden osioanalyysi logistisia testimalleja käyttäen. 187 p. Tiivistelmä 2 p. 1983.
- 51 PEKONEN, KYÖSTI, Byrokratia politiikan näkökulmasta. Poliitiikan ja byrokratian keskinäinen yhteys valtio- ja yhteiskuntaprosessin kehityksen valossa. – Bureaucracy from the viewpoint of politics. 253 p. 1983.
- 52 LYYTINEN, HEIKKI, Psychophysiology of anticipation and arousal. – Antisipaation ja viriämisen psykofysiologia. 190 p. Tiivistelmä 4 p. 1984.
- 53 KORAKIANGAS, MIKKO, Lastenneuvolan terveydenhoitajan arvioinnit viisivuotiaiden lasten psyykkisestä kehityksestä. – The psychological assessment of five-year-old children by public health centres. 227 p. Summary 14 p. 1984.
- 54 HUMAN ACTION AND PERSONALITY. Essays in honour of Martti Takala. 272 p. 1984.
- 55 MATILAINEN, JOUKO, Maanpuolustus ja eduskunta. Eduskuntaryhmien kannanotot ja koheesio maanpuolustuskysymyksissä Paasikiven-Kekkosen kaudella 1945-1978. – Defence and Parliament. 264 p. Summary 7 p. 1984.
- 56 PUOLUE, VALTIO JA EDUSTUKSELLINEN DEMOKRATIA. Pekka Nyholmille omistettu juhla- kirja. – Party, state and representational democracy. 145 p. Summary 2 p. 1986.
- 57 SIISIÄINEN, MARTTI, Intressit, yhdistyslaitos ja poliittisen järjestelmän vakaisuus. – Interests, voluntary associations and the stability of the political system. 367 p. Summary 6 p. 1986.
- 58 MATTLAR, CARL-ERIK, Finnish Rorschach responses in cross-cultural context: A normative study. 166 p. Tiivistelmä 2 p. 1986.
- 59 ÄYSTÖ, SEIJA, Neuropsychological aspects of simultaneous and successive cognitive processes. – Rinnakkaisen ja peräkkäisen informaation prosessoinnin neuropsykologiasta. 205 p. Tiivistelmä 10 p. 1987.
- 60 LINDH, RAIMO, Suggestiiviset mielikuvamallit käyttäytymisen muokkaajina tarkkailuluokkalaisilla. – Suggestive covert modeling as a method with disturbed pupils. 194 p. Summary 8 p. 1987.
- 61 KORHONEN, TAPANI, Behavioral and neural short-latency and long-latency conditioned responses in the cat. – Välittömät ja viivästetyt hermostolliset ja käyttäytymisvasteet klassisen ehdollistamisen aikana kissalla. 198 p. Tiivistelmä 4 p. 1987.
- 62 PAHKINEN, TUULA, Psykoterapian vaikutus minäkäsitykseen. Psykoterapian käynnistämisen muutosprosessin vaikutus korkeakouluopiskelijoiden minäkäsitykseen. – Change in self-concept as a result of psychotherapy. 172 p. Summary 6 p. 1987.
- 63 KANGAS, ANITA, Keski-Suomen kulttuuri- toimintakokeilu tutkimuksena ja politiikkana. – The action research on cultural- activities in the Province of Central Finland. 301 p. Summary 8 p. 1988.
- 64 HURME, HELENA, Child, mother and grandmother. Intergenerational interaction in Finnish families. 187 p. 1988.
- 65 RASKU-PUTTONEN, HELENA, Communication

- between parents and children in experimental situations. – Vanhempien ja lasten kommunikointi strukturoiduissa tilanteissa. 71 p. Tiivistelmä 5 p. 1988.
- 66 TOSKALA, ANTERO, Kahvikuppineurootikkojen ja paniikkiagorafobikkojen minäkuvat minäsystemin rakenteina ja kognitiivisen oppimisterapian perustana. – The self-images of coffee cup neurotics and panic agoraphobics as structures of a selfsystem and a basis for learning therapy. 261 p. Summary 6 p. 1988.
- 67 HAKKARAINEN, LIISA, Kuurojen yläasteen oppilaiden kirjoitetun kielen hallinta. – Mastery of written language by deaf pupils at the upper level of Comprehensive school. 281 p. Summary 11 p. 1988.
- 68 NÄTTI, JOUKO, Työmarkkinoiden lohkoutuminen. Segmentaatioteoriat, Suomen työmarkkinat ja yritysten työvoimastrategiat. – Segmentation theories, Finnish labour markets and the use of labour in retail trade. 189 p. Summary 10 p. 1989.
- 69 AALTOLA, JUHANI, Merkitys opettamisen ja oppimisen näkökulmasta Wittgensteinin myöhäisfilo-sofian ja pragmatismen valossa. – Meaning from the point of view of teaching and learning in the light of Wittgenstein's later philosophy and pragmatism. 249 p. Summary 6 p. 1989.
- 70 KINNUNEN, ULLA, Teacher stress over a school year. – Opettajan työstressi lukuvuoden aikana. 61 p. Tiivistelmä 3 p. 1989.
- 71 BREUER, HELMUT & RUOHO, KARI (Hrsg.), Pädagogisch-psychologische Prophylaxe bei 4-8 jährigen Kindern. – Pedagogis-psykologinen ennaltaehkäisy neljästä kahdeksaan vuoden iässä. 185 S. Tiivistelmä 1 S. 1989.
- 72 LUMMELAHTI, LEENA, Kuusivuotiaiden sopeutuminen päiväkotiiin. Yksilöllistetty mallioppimiskäytännön päiväkotiiin heikosti sopeutuvien kuusivuotiaiden ohjauksessa sekä vanhempien kasvatuskäytännön yhteydet lapsen sopeutumiseen ja minäkäsitykseen. – The adjustment of six-year-old children to day-care-centres. 224 p. Summary 9 p. 1990.
- 73 SALOVIITA, TIMO, Adaptive behaviour of institutionalized mentally retarded persons. – Laitoksessa asuvien kehitysvammaisten adaptiivinen käyttäytyminen. 167 p. Tiivistelmä 4 p. 1990.
- 74 PALONEN, KARI et SUBRA, LEENA (Eds.), Jean-Paul Sartre - un philosophe du politique. – Jean-Paul Sartre - poliittisuuden filosofi. 107 p. Tiivistelmä 2 p. 1990.
- 75 SINIVUO, JUHANI, Kuormitus ja voimavarat upseerin uralla. – Work load and resources in the career of officers. 373 p. Summary 4 p. 1990.
- 76 PÖLKKI, PIRJO, Self-concept and social skills of school beginners. Summary and discussion. – Koulutulokkaiden minäkäsitys ja sosiaaliset taidot. 100 p. Tiivistelmä 6 p. 1990.
- 77 HUTTUNEN, JOUKO, Isän merkitys pojan sosiaaliselle sukupuolelle. – Father's impact on son's gender role identity. 246 p. Summary 9 p. 1990.
- 78 AHONEN, TIMO, Lasten motoriset koordinaatiohäiriöt. Kehitysneuro psykologinen seuranta-tutkimus. – Developmental coordination disorders in children. A developmental neuropsychological follow-up study. 188 p. Summary 9 p. 1990.
- 79 MURTO, KARI, Towards the well functioning community. The development of Anton Makarenko and Maxwell Jones' communities. – Kohti toimivaa yhteisöä. Anton Makarenkon ja Maxwell Jonesin yhteisöjen kehitys. 270 p. Tiivistelmä 5 p. PE3IOME 5 c. 1991.
- 80 SEIKKULA, JAAKKO, Perheen ja sairaalan rajasynteesi potilaan sosiaalisessa verkostossa. – The family-hospital boundary system in the social network. 285 p. Summary 6 p. 1991.
- 81 ALANEN, ILKKA, Miten teoretisoida maa-talouden pientuotantoa. – On the conceptualization of petty production in agriculture. 360 p. Summary 9 p. 1991.
- 82 NIEMELÄ, EINO, Harjaantumisoppilas peruskoulun liikuntakasvatuksessa. – The trainable mentally retarded pupil in comprehensive school physical education. 210 p. Summary 7 p. 1991.
- 83 KARILA, IRMA, Lapsivuodeajan psyykkisten vaikeuksien ennakointi. Kognitiivinen malli. – Prediction of mental distress during puerperium. A cognitive model. 248 p. Summary 8 p. 1991.
- 84 HAAPASALO, JAANA, Psychopathy as a descriptive construct of personality among offenders. – Psykopatia rikoksentehtäjäiden persoonallisuutta kuvaavana konstruktiona. 73 p. Tiivistelmä 3 p. 1992.
- 85 ARNKIL, ERIK, Sosiaalityön rajasynteesit ja kehitysvyöhyke. – The systems of boundary and the developmental zone of social work. 65 p. Summary 4 p. 1992.
- 86 NIKKI, MAIJA-LIISA, Suomalaisen koulutusjärjestelmän kielikoulutus ja sen relevanssi. Osa II. – Foreign language education in the Finnish educational system and its relevance. Part 2. 204 p. Summary 5 p. 1992.
- 87 NIKKI, MAIJA-LIISA, The implementation of the Finnish national plan for foreign language teaching. – Valtakunnallisen kielenopetuksen yleissuunnitelman toimeenpano. 52 p. Yhteenveto 2 p. 1992.
- 88 VASKILAMPI, TUULA, Vaihtoehtoinen terveydenhuolto hyvinvointivaltion terveystarkkailuilla. – Alternative medicine on the health market of welfare state. 120 p. Summary 8 p. 1992.
- 89 LAAKSO, KIRSTI, Kouluvaikeuksien ennustaminen. Käyttäytymishäiriöt ja kielelliset vaikeudet peruskoulun alku- ja päättövaiheessa. – Prediction of difficulties in school. 145 p. Summary 4 p. 1992.
- 90 SUUTARINEN, SAKARI, Herbartilainen pedagoginen uudistus Suomen kansakoulussa vuosisa-



- dan alussa (1900-1935). - Die Herbart'sche pädagogische Reform in den finnischen Volksschulen zu Beginn dieses Jahrhunderts (1900-1935). 273 p. Zusammenfassung 5 S. 1992.
- 91 AITTOLA, TAPIO, Uuden opiskelijatyypin synty. Opiskelijoiden elämänvaiheet ja tieteenalaspesifien habitusten muovautuminen 1980-luvun yliopistossa. - Origins of the new student type. 162 p. Summary 4 p. 1992
- 92 KORHONEN, PEKKA, The origin of the idea of the Pacific free trade area. - Tyynenmeren vapaa-kauppa-alueen idean muotoutuminen. - Taiheyoo jiyuu booeiki chi-iki koosoo no seisei. 220 p. Yhteenveto 3 p. Yooyaku 2 p. 1992.
- 93 KERÄNEN, JYRKI, Avohoitoon ja sairaalahoitoon valikoituminen perhekeskeisessä psykiatrisessa hoitojärjestelmässä. - The choice between outpatient and inpatient treatment in a family centred psychiatric treatment system. 194 p. Summary 6 p. 1992.
- 94 WAHLSTRÖM, JARL, Merkitysten muodostuminen ja muuttuminen perheterapeutisessa keskustelussa. Diskurssianalyttinen tutkimus. - Semantic change in family therapy. 195 p. Summary 5 p. 1992.
- 95 RAHEEM, KOLAWOLE, Problems of social security and development in a developing country. A study of the indigenous systems and the colonial influence on the conventional schemes in Nigeria. - Sosiaaliturvan ja kehityksen ongelmia kehitysmaassa. 272 p. Yhteenveto 3 p. 1993.
- 96 LAINE, TIMO, Aistisuus, kehollisuus ja dialogisuus. Ludwig Feuerbachin filosofian lähtökohtia ja niiden kehitysnäkymiä 1900-luvun antropologisesti suuntautuneessa fenomenologiassa. - Sensuousness, bodilyness and dialogue. Basic principles in Ludwig Feuerbach's philosophy and their development in the anthropologically oriented phenomenology of the 1900's. 151 p. Zusammenfassung 5 S. 1993.
- 97 PENTTONEN, MARKKU, Classically conditioned lateralized head movements and bilaterally recorded cingulate cortex responses in cats. - Klassisesti ehdollistetut sivuttaiset päänliikkeet ja molemminpuoliset aivojen pihtipoimuvasteet kissalla. 74 p. Yhteenveto 3 p. 1993.
- 98 KORO, JUKKA, Aikuinen oman oppimisensa ohjaajana. Itseohjautuvuus, sen kehittyminen ja yhteys opetustuloksiin kasvatustieteen avoimen korkeakouluopetuksen monimuotokokeilussa. - Adults as managers of their own learning. Self-directiveness, its development and connection with the cognitive learning results of an experiment on distance education for the teaching of educational science. 238 p. Summary 7 p. 1993.
- 99 LAIHIALA-KANKAINEN, SIRKKA, Formaalin ja funktionaalinen traditio kieltenopetuksessa. Kieltenopetuksen oppihistoriallinen tausta antiikista valistukseen. - Formal and functional traditions in language teaching. The theory -historical background of language teaching from the classical period to the age of reason. 288 p. Summary 6 p. 1993.
- 100 MÄKINEN, TERTTU, Yksilön varhaiskehitys koulunkäynnin perustana. - Early development as a foundation for school achievement. 273 p. Summary 16 p. 1993.
- 101 KOTKAVIRTA, JUSSI, Practical philosophy and modernity. A study on the formation of Hegel's thought. - Käytännöllinen filosofia ja modernisuus. Tutkielma Hegelin ajattelun muotoutumisesta. 238 p. Zusammenfassung 3 S. Yhteenveto 3 p. 1993.
- 102 EISENHARDT, PETER L., PALONEN, KARI, SUBRA, LEENA, ZIMMERMANN RAINER E. (Eds.), Modern concepts of existentialism. Essays on Sartrean problems in philosophy, political theory and aesthetics. 168 p. Tiivistelmä 2 p. 1993.
- 103 KERÄNEN, MARJA, Modern political science and gender. A debate between the deaf and the mute. - Moderni valtio-oppi ja nainen. Mykkien ja kuurojen välinen keskustelu. 252 p. Tiivistelmä 4 p. 1993.
- 104 MATIKAINEN, TUULA, Työtaitojen kehittyminen erityisammattikouluvaiheen aikana. - Development of working skills in special vocational school. 205 p. Summary 4 p. 1994.
- 105 PIHLAJARINNE, MARIA-LEENA, Nuoren sairastumisen skitsofreeniseen häiriöön. Perheterapeuttinen tarkastelutapa. - The onset of schizophrenic disorder at young age. Family therapeutic study. 174 p. Summary 5 p. 1994.
- 106 KUUSINEN, KIRSTI-LIISA, Psykykinen itsesäätely itsehoidon perustana. Itsehoito I-tyyppin diabetesta sairastavilla aikuisilla. - Self-care based on self-regulation. Self-care in adult type I diabetics. 260 p. Summary 17 p. 1994.
- 107 MENGISTU, LEGESSE GEBRESELLASSIE, Psychological classification of students with and without handicaps. A tests of Holland's theory in Ethiopia. 209 p. 1994.
- 108 LESKINEN, MARKKU (ED.), Family in focus. New perspectives on early childhood special education. 158 p. 1994.
- 109 LESKINEN, MARKKU, Parents' causal attributions and adjustment to their child's disability. - Vanhempien syytulkinnat ja sopeutuminen lapsensa vammaisuuteen. 104 p. Tiivistelmä 1 p. 1994.
- 110 MATTHIES, AILA-LEENA, Epävirallisen sektorin ja hyvinvointivaltion suhteiden modernisoituminen. - The informal sector and the welfare state. Contemporary relationships. 63 p. Summary 12 p. 1994.
- 111 AITTOLA, HELENA, Tutkimustyön ohjaus ja ohjaussuhteet tieteellisessä jatkokoulutuksessa. - Mentoring in postgraduate education. 285 p. Summary 5 p. 1995.
- 112 LINDÉN, MIRJA, Muuttuva syövän kuva ja kokeminen. Potilaiden ja ammattilaisten tulkintoja. - The changing image and experience of cancer. Accounts given by patients and professionals. 234 p. Summary 5 p. 1995.
- 113 VÄLIMAA, JUSSI, Higher education cultural approach. - Korkeakoulututkimuksen

- kulttuurinäkökulma. 94 p. Yhteenveto 5 p. 1995.
- 114 KAIPPIO, KALEVI, Yhteisöllisyys kasvatuksessa. yhteisökasvatuksen teoreettinen analyysi ja käytäntöön soveltaminen. - The community as an educator. Theoretical analysis and practice of community education. 250 p. Summary 3 p. 1995.
- 115 HÄNNIKÄINEN, MARITTA, Nukesta vauvaksi ja lapsesta lääkäriksi. Roolileikkiin siirtymisen tarkastelua piagetilaisesta ja kulttuurihistoriallisen toiminnan teorian näkökulmasta. 73 p. Summary 6 p. 1995.
- 116 IKONEN, OIVA. Adaptiivinen opetus. Oppimistutkimus harjaantumiskoulun opetussuunnitelma- ja seurantajärjestelmän kehittämisen tukena. - The adaptive teaching. 90 p. Summary 5 p. 1995.
- 117 SUUTAMA, TIMO, Coping with life events in old age. - Elämän muutos- ja ongelmatilanteiden käsittely iäkkäillä ihmisillä. 110 p. Yhteenveto 3 p. 1995.
- 118 DERSEH, TIBEBU BOGALE, Meanings Attached to Disability, Attitudes towards Disabled People, and Attitudes towards Integration. 150 p. 1995.
- 119 SAHLBERG, PASI, Kuka auttaisi opettajaa. Post-moderni näkökulma opetuksen muu-tokseen yhden kehittämisprojektin valossa. - Who would help a teacher. A post-modern perspective on change in teaching in light of a school improvement project. 255 p. Summary 4 p. 1996.
- 120 UHINKI, AILO, Distress of unemployed job-seekers described by the Zulliger Test using the Comprehensive System. - Työttömien työntekijöiden ahdinko kuvattuna Comprehensive Systemin mukaisesti käytetyillä Zulligerin testillä. 61 p. Yhteenveto 3p. 1996.
- 121 ANTIKAINEN, RISTO, Clinical course, outcome and follow-up of inpatients with borderline level disorders. - Rajatilapotilaiden osastohoidon tuloksellisuus kolmen vuoden seurantatutkimuksessa Kys:n psykiatrian klinikassa. 102 p. Yhteenveto 4 p. 1996.
- 122 RUUSUVIRTA, TIMO, Brain responses to pitch changes in an acoustic environment in cats and rabbits. - Aivovasteet kuuloärsykemutoksiin kissoilla ja kaneilla. 45 p. Yhteenveto 2 p. 1996.
- 123 VISTI, ANNALIISA, Työyhteisön ja työn tuottavuuden kehitys organisaation transformaa-tiossa. - Development of the work communi-ty and changes in the productivity of work during an organizational transformation process. 201 p. Summary 12 p. 1996.
- 124 SALLINEN, MIKAEL, Event-related brain potentials to changes in the acoustic environ-ment during sleep and sleepiness. - Aivojen herätevasteet muutoksiin kuuloärsykesar-jassa unen ja uneliaisuuden aikana. 104 p. Yhteenveto 3 p. 1997.
- 125 LAMMINMÄKI, TUUJA, Efficacy of a multi-faceted treatment for children with learning difficulties. - Oppimisvaikeuksien neuro-kognitiivisen ryhmäkuntoutuksen tuloksellisuus ja siihen vaikuttavia tekijöitä. 56 p. Yhteenveto 2 p. 1997.
- 126 LUTTINEN, JAANA, Fragmentoituva kulttuuripoliittikka. Paikallisen kulttuuripolitiikan tulkinta-kehukset Ylä-Savossa. - Fragmenting-cultural policy. The interpretative frames of local cultural politics in Ylä-Savo. 178 p. Summary 9 p. 1997.
- 127 MARTTUNEN, MIKA, Studying argumentation in higher education by electronic mail. - Argumentointia yliopisto-opinnoissa sähköpostilla. 60 p. (164 p.) Yhteenveto 3 p. 1997.
- 128 JAAKKOLA, HANNA, Kielitieto kielitaitoon pyrittäessä. Vieraiden kielten opettajien käsityksiä kieliopin oppimisesta ja opetta-misesta. - Language knowledge and language ability. Teachers' conceptions of the role of grammar in foreign language learning and teaching. 227 p. Summary 7 p. 1997.
- 129 SUBRA, LEENA, A portrait of the political agent in Jean-Paul Sartre. Views on playing, acting, temporality and subjectivity. - Poliittisen toimijan muotokuva Jean-Paul Sartrella. Näkymiä pelaamiseen, toimintaan, ajallisuuteen ja subjektiivisuuteen. 248 p. Yhteenveto 2 p. 1997.
- 130 HAARAKANGAS, KAUKO, Hoitokokouksen äänet. Dialoginen analyysi perhekeskeisen psykiatrisen hoitoprosessin hoitokokous-keskusteluita työryhmän toiminnan näkökulmasta. - The voices in treatment meeting. A dialogical analysis of the treatment meeting conversations in family-centred psychiatric treatment process in regard to the team activity. 136 p. Summary 8 p. 1997.
- 131 MATINHEIKKI-KOKKO, KAJA, Challenges of working in a cross-cultural environment. Principles and practice of refugee settlement in Finland. - Kulttuurienvälisen työn haasteet. Periaatteet ja käytäntö maahanmuuttajien hyvinvoinnin turvaamiseksi Suomessa. 130 p. Yhteenveto 3 p. 1997.
- 132 KIVINIEMI, KARI, Opettajuuden oppimisesta harjoittelun harhautuksiin. Aikuisopiskelijoiden kokemuksia opetusharjoittelusta ja sen ohjauksesta luokanopettajakoulutuksessa. - From the learning of teacherhood to the fabrications of practice. Adult students' experiences of teaching practice and its supervision in class teacher education. 267 p. Summary 8 p. 1997.
- 133 KANTOLA, JOUKO, Cygnaeuksen jäljillä käsityön-opetuksesta teknologiseen kasvatukseen. - In the footsteps of Cygnaeus. From handicraft teaching to technological education. 211 p. Summary 7 p. 1997.
- 134 KAARTINEN, JUKKA, Nocturnal body movements and sleep quality. - Yölliset kehon liikkeitä ja unen laatu. 85 p. Yhteenveto 3 p. 1997.
- 135 MUSTONEN, ANU, Media violence and its audience. - Mediaväkivalta ja sen yleisö. 44 p.

- (131 p.). Yhteenveto 2 p. 1997.
- 136 PERTTULA, JUHA, The experienced life-fabrics of young men. - Nuorten miesten koettu elämänkudelman. 218 p. Yhteenveto 3 p. 1998.
- 137 TIKKANEN, TARIA, Learning and education of older workers. Lifelong learning at the margin. - Ikääntyvän työväestön oppiminen ja koulutus. Elinikäisen oppimisen marginaalissa. 83 p. (154 p.). Yhteenveto 6 p. 1998.
- 138 LEINONEN, MARKKU, Johannes Gezelius vanhempi luonnonmukaisen pedagogiikan soveltajana. Comeniuslainen tulkinta. - Johannes Gezelius the elder as implementer of natural pedagogy. A Comenian interpretation. 237 p. Summary 7 p. 1998.
- 139 KALLIO, EEVA, Training of students' scientific reasoning skills. - Korkeakouluopiskelijoiden tieteellisen ajattelun kehittäminen. 90 p. Yhteenveto 1 p. 1998.
- 140 NIEMI-VÄKEVÄINEN, LEENA, Koulutusjaksot ja elämänpolitiikka. Kouluttautuminen yksilöllistymisen ja yhteisöllisyyden risteysasemana. - Sequences of vocational education as life politics. Perspectives of individualization and communality. 210 p. Summary 6 p. 1998.
- 141 PARIKKA, MATTI, Teknologiaкомпетенси. Teknologiakasvatuksen uudistamishaasteita peruskoulussa ja lukiossa. - Technological competence. Challenges of reforming technology education in the Finnish comprehensive and upper secondary school. 207 p. Summary 13 p. 1998.
- 142 TA OPETTAJAN APUNA - EDUCATIONAL TA FOR TEACHER. Professori Pirkko Liikakalle omistettu juhla-kirja. 207 p. Tiivistelmä - Abstract 14 p. 1998.
- 143 YLÖNEN, HILKKA, Taikahattu ja hopeakengät - sadun maailmaa. Lapsi päiväkodissa sadun kuulijana, näkijänä ja kokijana. - The world of the colden cap and silver shoes. How kindergarten children listen to, view, and experience fairy tales. 189 p. Summary 8 p. 1998.
- 144 MOILANEN, PENTTI, Opettajan toiminnan perusteiden tulkinta ja tulkinnan totuudellisuuden arviointi. - Interpreting reasons for teachers' action and the verifying the interpretations. 226 p. Summary 3p. 1998.
- 145 VAURIO, LEENA, Lexical inferencing in reading in english on the secondary level. - Sanapäätely englanninkielistä tekstiä luettaessa lukioasteella. 147 p. Yhteenveto 3 p. 1998.
- 146 ETELÄPELTO, ANNELI, The development of expertise in information systems design. - Asiantuntijuuden kehittyminen tietojärjestelmien suunnittelussa. 132 p. (221p.). Yhteenveto 12 p. 1998.
- 147 PIRHONEN, ANTTI, Redundancy as a criterion for multimodal user-interfaces. - Käsitteistö luo näkökulman käyttöliittymäanalyyysiin. 141 p. Yhteenveto 3 p. 1998.
- 148 RÖNKÄ, ANNA, The accumulation of problems of social functioning: outer, inner, and behavioral strands. - Sosiaalinen selviytyminen lapsuudesta aikuisuuteen: ongelmien kasautumisen kolme väylää. 44 p. (129 p.) Yhteenveto 3 p. 1999.
- 149 NAUKKARINEN, AIMO, Tasapainoilua kurinalaisuuden ja tarkoituksenmukaisuuden välillä. Oppilaiden ei-toivottuun käyttäytymiseen liittyvän ongelmanratkaisun kehittäminen yhden peruskoulun yläasteen tarkastelun pohjalta. - Balancing rigor and relevance. Developing problem-solving associated with students' challenging behavior in the light of a study of an upper comprehensive school. 296 p. Summary 5 p. 1999.
- 150 HOLMA, JUHA, The search for a narrative. Investigating acute psychosis and the need-adapted treatment model from the narrative viewpoint. - Narratiivinen lähestymistapa akuuttiin psykoosiin ja tarpeenmukaisen hoidon malliin. 52 p. (105 p.) Yhteenveto 3 p. 1999.
- 151 LEPPÄNEN, PAAVO H.T., Brain responses to changes in tone and speech stimuli in infants with and without a risk for familial dyslexia. - Aivovasteet ääni- ja puheärsykkeiden muutoksiin vauvoilla, joilla on riski suvussa esiintyvään dysleksiaan ja vauvoilla ilman tätä riskiä. 100 p. (197 p.) Yhteenveto 4 p. 1999.
- 152 SUOMALA, JYRKI, Students' problem solving in the LEGO/Logo learning environment. - Oppilaiden ongelmanratkaisu LEGO/Logo oppimisympäristössä. 146 p. Yhteenveto 3 p. 1999.
- 153 HUTTUNEN, RAUNO, Opettamisen filosofia ja kritiikki. - Philosophy, teaching, and critique. Towards a critical theory of the philosophy of education. 201 p. Summary 3p. 1999.
- 154 KAREKIVI, LEENA, Ehkä en kokeilisikaan, jos .... Tutkimus ylivieskalaisten nuorten tupakoinnista ja päihteidenkäytöstä ja niihin liittyvästä terveystieteestä vuosina 1989-1998. - Maybe I wouldn't even experiment if .... A study on youth smoking and use of intoxicants in Ylivieska and related health education in 1989-1998. 256 p. Summary 4 p. 1999.
- 155 LAAKSO, MARJA-LEENA, Prelinguistic skills and early interactional context as predictors of children's language development. - Esi-kielellinen kommunikaatio ja sen vuorovaikutuksellinen konteksti lapsen kielen kehityksen ennustajana. 127 p. Yhteenveto 2 p. 1999.
- 156 MAUNO, SAIJA, Job insecurity as a psycho-social job stressor in the context of the work-family interface. - Työn epävarmuus työn psykososiaalisena stressitekijänä työn ja perheen vuorovaikutuksen kontekstissa. 59 p. (147 p.) Yhteenveto 3 p. 1999.
- 157 MÄENSIVU KIRSTI, Opettaja määrittelijänä, oppilas määriteltävänä. Sanallisen oppilaan arvioinnin sisällön analyysi. - The teacher as a determiner - the pupil to be determined - content analysis of the written school reports. 215 p. Summary 5 p. 1999.
- 158 FELDT, TARU, Sense of coherence. Structure, stability and health promoting role in working

- life. - Koherenssin rakenne, pysyvyys ja terveyttä edistävä merkitys työelämässä. 60 p. (150 p.) Yhteenveto 5 p. 2000.
- 159 MÄNTY, TARJA, Ammatillisista erityisoppilaitoksista elämään. - Life after vocational special education. 235 p. Summary 3 p. 2000.
- 160 SARJA, ANNELI, Dialogioppiminen pienryhmässä. Opettajaksi opiskelevien harjoitteluprosessi terveydenhuollon opettajankoulutuksessa. - Dialogic learning in a small group. The process of student teachers' teaching practice during health care education. 165 p. Summary 7 p. 2000.
- 161 JÄRVINEN, ANITTA, Taitajat iänikuiset. - Kotkan ammattilukiosta valmiuksia elämään, työelämään ja jatko-opintoihin. - Age-old craftmasters -Kotka vocational senior secondary school - giving skills for life, work and further studies. 224 p. Summary 2 p. 2000.
- 162 KONTIO, MARIA-LIISA, Laitoksessa asuvan kehitysvammaisen vanhuksen haastava käyttäytyminen ja hoitajan käyttämiä vaikutuskeinoja. - Challenging behaviour of institutionalized mentally retarded elderly people and measures taken by nurses to control it. 175 p. Summary 3 p. 2000.
- 163 KILPELÄINEN, ARIA, Naiset paikkaansa etsimässä. Aikuiskoulutus naisen elämänsä rakentajana. - Adult education as determinant of woman's life-course. 155 p. Summary 6 p. 2000.
- 164 RIITESUO, ANNIKKI, A preterm child grows. Focus on speech and language during the first two years. - Keskonen kasvaa: puheen ja kielen kehitys kahtena ensimmäisenä elinvuotena. 119 p. Tiivistelmä 2 p. 2000.
- 165 TAURIAINEN, LEENA, Kohti yhteistä laatua. - Henkilökunnan, vanhempien ja lasten laatu-käsitykset päiväkodin integroidussa erityisryhmässä. - Towards common quality: staff's, parents' and children's conceptions of quality in an integration group at a daycare center. 256 p. Summary 6 p. 2000.
- 166 RAUDASKOSKI, LEENA, Ammattikorkeakoulun toimintaperustaa etsimässä. Toimilupahakemusten sisällönanalyttinen tarkastelu. - In search for the founding principles of the Finnish polytechnic institutes. A content analysis of the licence applications. 193 p. Summary 4 p. 2000.
- 167 TAKKINEN, SANNA, Meaning in life and its relation to functioning in old age. - Elämän tarkoituksellisuus ja sen yhteydet toimintakykyyn vanhuudessa. 51 p. (130 p.) Yhteenveto 2 p. 2000.
- 168 LAUNONEN, LEEVI, Eettinen kasvatusajattelu suomalaisen koulun pedagogisissa teksteissä 1860-luvulta 1990-luvulle. - Ethical thinking in Finnish school's pedagogical texts from the 1860s to the 1990s. 366 p. Summary 3 p. 2000.
- 169 KUORELAHTI, MATTI, Sopeutumattomien luokkamutoisen erityisopetuksen tuloksellisuus. - The educational outcomes of special classes for emotionally/ behaviorally disordered children and youth. 176 p. Summary 2p. 2000.
- 170 KURUNMÄKI, JUSSI, Representation, nation and time. The political rhetoric of the 1866 parliamentary reform in Sweden. - Edustus, kansakunta ja aika. Poliittinen retoriikka Ruotsin vuoden 1866 valtiopäiväreformissa. 253 p. Tiivistelmä 4 p. 2000.
- 171 RASINEN, AKI, Developing technology education. In search of curriculum elements for Finnish general education schools. 158 p. Yhteenveto 2 p. 2000.
- 172 SUNDHOLM, LARS, Itseohjautuvuus organisaatiomuutoksessa. - Self-determination in organisational change. 180 p. Summary 15 p. 2000.
- 173 AHONNISKKA-ASSA, JAANA, Analyzing change in repeated neuropsychological assessment. 68 p. (124 p.) Yhteenveto 2 p. 2000.
- 174 HOFFRÉN, JARI, Demokraattinen eetos - rajoista mahdollisuuksiin. - The democratic ethos. From limits to possibilities? 217 p. Summary 2 p. 2000.
- 175 HEIKKINEN, HANNU L. T., Toimintatutkimus, tarinat ja opettajaksi tuleminen taito. Narratiivisen identiteettityön kehittäminen opettajankoulutuksessa toimintatutkimuksen avulla. - Action research, narratives and the art of becoming a teacher. Developing narrative identity work in teacher education through action research. 237 p. Summary 4 p. 2001.
- 176 VUORENMAA, MARITTA, Ikkunoita arvioinnin tuolle puolen. Uusia avauksia suomalaisen koulutusta koskevaan arviointikeskusteluun. - Views across assessment: New openings into the evaluation discussion on Finnish education. 266 p. Summary 4 p. 2001.
- 177 LITMANEN, TAPIO, The struggle over risk. The spatial, temporal, and cultural dimensions of protest against nuclear technology. - Kamp-pailu riskistä. Ydinteknologian vastaisen protestin tilalliset, ajalliset ja kulttuuriset ulottuvuudet. 72 p. (153 p.) Yhteenveto 9 p. 2001.
- 178 AUNOLA, KAISA, Children's and adolescents' achievement strategies, school adjustment, and family environment. - Lasten ja nuorten suoritusstrategiat koulu- ja perheympäristöissä. 51 p. (153 p.) Yhteenveto 2 p. 2001.
- 179 OKSANEN, ELINA, Arvioinnin kehittäminen erityisopetuksessa. Diagnosoinnista oppimisen ohjaukseen laadullisena tapaustutkimuksena. - Developing assessment practices in special education. From a static approach to dynamic approach applying qualitative case. 182 p. Summary 5 p. 2001.
- 180 VIITTALA, KAISU, "Kyllä se tommosellaki lapsella on kovempi urakka". Sikiöaikana alkoholil-

- le altistuneiden huostaanotettujen lasten elämäntilanne, riskiprosessit ja suojaavat prosessit. - "It's harder for that kind of child to get along". The life situation of the children exposed to alcohol in utero and taken care of by society, their risk and protective processes. 316 p. Summary 4 p. 2001.
- 181 HANSSON, LEENI, Networks matter. The role of informal social networks in the period of socio-economic reforms of the 1990s in Estonia. - Verkostoilla on merkitystä: infor-maalisten sosiaalisten verkostojen asema Virossa 1990-luvun sosio-ekonomisten muutosten aikana. 194 p. Yhteenveto 3 p. 2001.
- 182 BÖÖK, MARJA LEENA, Vanhemmuus ja vanhemmuuden diskurssit työttömyystilanteessa. - Parenthood and parenting discourses in a situation of unemployment. 157 p. Summary 5 p. 2001.
- 183 KOKKO, KATJA, Antecedents and consequences of long-term unemployment. - Pitkääikaistyöttömyyden ennakoijia ja seurauksia. 53 p. (115 p.) Tiivistelmä 3 p. 2001.
- 184 KOKKONEN, MARJA, Emotion regulation and physical health in adulthood: A longitudinal, personality-oriented approach. - Aikuisiän tunteiden säätely ja fyysinen terveys: pitkittäistutkimuksellinen ja persoonallisuuskeskeinen lähestymistapa. 52 p. (137 p.) Tiivistelmä 3 p. 2001.
- 185 MÄNNIKÖ, KAISA, Adult attachment styles: A Person-oriented approach. - Aikuisten kiintymystyyli. 142 p. Yhteenveto 5 p. 2001.
- 186 KATVALA, SATU, Missä äiti on? Äitejä ja äitiyden uskomuksia sukupolvien saatossa. - Where's the mother? Mothers and maternal beliefs over generations. 126 p. Summary 3 p. 2001.
- 187 KIISKINEN, ANNA-LIISA, Ympäristöhallinto vastuullisen elämäntavan edistäjänä. - Environmental administration as promoter of responsible living. 229 p. Summary 8 p. 2001.
- 188 SIMOLA, AHTI, Työterveyshuolto-organisaation toiminta, sen henkilöstön henkinen hyvinvointi ja toiminnan tuloksellisuus. - Functioning of an occupational health service organization and its relationship to the mental well-being of its personnel, client satisfaction, and economic profitability. 192 p. Summary 12 p. 2001.
- 189 VESTERINEN, PIRKKO, Projektiopiskelu- ja oppiminen ammattikorkeakoulussa. - Project-based studying and learning in the polytechnic. 257 p. Summary 5 p. 2001.
- 190 KEMPAINEN, JAANA, Kotikasvatus kolmessa sukupolvessa. - Childrearing in three generations. 183 p. Summary 3 p. 2001.
- 191 HOHENTHAL-ANTIN LEONIE, Luvan ottaminen - ikäihmiset teatterin tekijöinä. - Taking permission- Elderly people as theatre makers. 183 p. Summary 5 p. 2001.
- 192 KAKKORI, LEENA, Heideggerin aukeama. Tutkimuksia totuudesta ja taiteesta Martin Heideggerin avaamassa horisontissa. - Heidegger's clearing. Studies on truth and art in the horizon opened by Martin Heidegger. 156 p. Summary 2 p. 2001.
- 193 NÄRHI, VESA, The use of clinical neuropsychological data in learning disability research. - Asiakastyön yhteydessä kerätyn neuropsykologisen aineiston käyttö oppimisvaikeustutkimuksessa. 103 p. Yhteenveto 2 p. 2002.
- 194 SUOMI, ASTA, Ammattia etsimässä. Aikuisopiskelijat kertovat sosiaalihoaja-koulutuksesta ja narratiivisen pätevyyden kehittymisestä. - Searching for professional identity. Adult students' narratives on the education of a social welfare supervisor and the development of narrative competence. 183 p. Summary 2 p. 2002.
- 195 PERKKILÄ, PÄIVI, Opettajien matematiikkauskomukset ja matematiikan oppikirjan merkitys alkuopetuksessa. 212 p. - Teacher's mathematics beliefs and meaning of mathematics textbooks in the first and the second grade in primary school. Summary 2 p. 2002.
- 196 VESTERINEN, MARJA-LIISA, Ammatillinen harjoittelu osana asiantuntijuuden kehittymistä ammattikorkeakoulussa. - Promoting professional expertise by developing practical learning at the polytechnic. 261 p. Summary 5 p. 2002.
- 197 POHJANEN, JORMA, Mitä kello on? Kello modernissa yhteiskunnassa ja sen sosiologisessa teoriassa. - What's the time. Clock on modern society and in it's sociological theory. 226 p. Summary 3 p. 2002.
- 198 RANTALA, ANJA, Perhekeskeisyys - puhetta vai todellisuutta? Työntekijöiden käsitykset yhteistyöstä erityistä tukea tarvitsevan lapsen perheen kanssa. - Family-centeredness rhetoric or reality? Summary 3 p. 2002.
- 199 VALANNE, EIJA, "Meidän lapsi on arvokas" Henkilökohtainen opetuksen järjestämistä koskeva suunnitelma (HOJKS) kunnallisessa erityiskoulussa. - "Our child is precious" - The individual educational plan in the context of the special school. 219 p. Yhteenveto 2 p. 2002.
- 200 HOLOPAINEN, LEENA, Development in reading and reading related skills; a follow-up study from pre-school to the fourth grade. 57 p. (138 p.) Yhteenveto 3 p. 2002.
- 201 HEIKKINEN, HANNU, Draaman maailmat oppimisalueina. Draamakasvatuksen vakava leikillisuus. - Drama worlds as learning areas - the serious playfulness os drama education. 164 p. Summary 5 p. 2002.
- 202 HYTÖNEN, TUJJA, Exploring the practice of human resource development as a field of professional expertise. - Henkilöstön kehittämistyön asiantuntijuuden rakentuminen. 137 p. (300 p.) Yhteenveto 10 p. 2002.
- 203 RIPATTI, MIKKO, Arvid Järnefeldt kasvatusajattelijana. 246 p. Summary 4 p. 2002.

- 204 VIRMASALO, ILKKA, Perhe, työttömyys ja lama. - Families, unemployment and the economic depression. 121 p. Summary 2 p. 2002.
- 205 WIKGREN, JAN, Diffuse and discrete associations in aversive classical conditioning. - Täsmälliset ja laaja-alaiset ehdollistumat klassisessa aversiivisessa ehdollistumisessa. 40 p. (81 p.) Yhteenveto 2 p. 2002.
- 206 JOKIVUORI, PERTTI, Sitoutuminen työorganisaatioon ja ammattijärjestöön. - Kilpailevia vai täydentäviä?- Commitment to organisation and trade union. Competing or complementary? 132 p. Summary 8 p. 2002.
- 207 GONZÁLEZ VEGA, NARCISO, Factors affecting simulator-training effectiveness. 162 p. Yhteenveto 1 p. 2002.
- 208 SALO, KARI, Teacher Stress as a Longitudinal Process - Opettajien stressiprosessi. 67 p. Yhteenveto 2 p. 2002.
- 209 VAUHKONEN, JOUNI, A rhetoric of reduction. Bertrand de Jouvenel's pure theory of politics as persuasion. 156 p. Tiivistelmä 2 p. 2002.
- 210 KONTONIEMI, MARITA, "Milloin sinä otat itseäsi niskasta kiinni?" Opettajien kokemuksia alisuoriutujista. - "When will you pull your socks up?" Teachers' experiences of underachievers. 218 p. Summary 3 p. 2003.
- 211 SAUKKONEN, SAKARI, Koulu ja yksilöllisyys; Jännitteitä, haasteita ja mahdollisuuksia. - School and individuality: Tensions, challenges and possibilities. 125 p. Summary 3 p. 2003.
- 212 VILJAMAA, MARJA-LEENA, Neuvola tänään ja huomenna. Vanhemmuuden tukeminen, perhekeskeisyys ja vertaistuki. - Child and maternity welfare clinics today and tomorrow. Supporting parenthood, family-centered services and peer groups. 141 p. Summary 4 p. 2003.
- 213 REMES, LIISA, Yrittäjyyskasvatuksen kolme diskurssia. - Three discourses in entrepreneurial learning. 204 p. Summary 2 p. 2003.
- 214 KARJALA, KALLE, Neulanreiästä panoraamaksi. Ruotsin kulttuurikuvan ainekset eräissä keskikoulun ja B-ruotsin vuosina 1961–2002 painetuissa oppikirjoissa. - From pinhole to panorama – The culture of Sweden presented in some middle and comprehensive school textbooks printed between 1961 and 2002. 308 p. Summary 2 p. 2003.
- 215 LALLUKKA, KIRSI, Lapsuusikä ja ikä lapsuudessa. Tutkimus 6–12 -vuotiaiden sosiokulttuurisesta ikätiedosta. - Childhood age and age in childhood. A study on the sociocultural knowledge of age. 234 p. Summary 2 p. 2003.
- 216 PUUKARI, SAULI, Video Programmes as Learning Tools. Teaching the Gas Laws and Behaviour of Gases in Finnish and Canadian Senior High Schools. 361 p. Yhteenveto 6 p. 2003.
- 217 LOISA, RAIIA-LEENA, The polysemous contemporary concept. The rhetoric of the cultural industry. - Monimerkityksinen nykykäsite. Kulttuuriteollisuuden retoriikka. 244 p. Yhteenveto 2 p. 2003.
- 218 HOLOPAINEN, ESKO, Kuullun ja luetun tekstin ymmärtämisstrategiat ja -vaikeudet peruskoulun kolmannella ja yhdeksännellä luokalla. - Strategies for listening and reading comprehension and problematic listening and reading comprehension of the text during the third and ninth grades of primary school. 135 p. Summary 3 p. 2003.
- 219 PENTTINEN, SEPPO, Lähtökohdat liikuntaa opettavaksi luokanopettajaksi. Nuoruuden kasvuympäristöt ja opettajankoulutus opettajuuden kehitystekijöinä.- Starting points for a primary school physical education teacher. The growth environment of adolescence and teacher education as developmental factors of teachership. 201 p. Summary 10 p. 2003.
- 220 IKÄHEIMO, HEIKKI, Tunnustus, subjektiviteetti ja inhimillinen elämänmuoto: Tutkimuksia Hegelistä ja persoonien välisistä tunnustus-suhteista. - Recognition, subjectivity and the human life form: studies on Hegel and interpersonal recognition. 192 p. Summary 3 p. 2003.