

**PAATTISESTA VIERAASTA SANOTTUUN JA OMAAN
SOVITETTUUN VIERAASEEN**

Tutkielma vieraan käsitteestä Bernhard Waldenfelsin filosofiassa

**Jarko Korpela
Pro gradu -tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
syksy 2012**

TIIVISTELMÄ

PAATTISESTA VIERAASTA SANOTTUUN JA OMAAN SOVITETTUUN VIERAASEEN

Tutkielma vieraan käsitteestä Bernhard Waldenfelsin filosofiassa

Jarko Korpela

Filosofia

Pro gradu -tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaaja: Jussi Kotkavirta

Syksy 2012

85 sivua

Tutkielman aiheena on vieraan (*das Fremde*) käsite Bernhard Waldenfelsin filosofiassa. Nykyfilosofian piirissä erilaiset vierauteen ja toiseuteen liittyvät kysymykset näyttäisivät nousevan aina vain keskeisempään osaan aikakautemme akateemisissa diskursseissa. Tätä temaattista tendenssiä ovat vauhdittaneet muun muassa ilmiöt, joiden yhteydessä on alettu käyttää termiä 'globaali' sekä erilaisilla elämänalueilla lisääntyneet kulttuurien väliset kohtaamiset. Waldenfels on tuonut vieraus- ja toiseusdiskursseihin uusia merkittäviä piirteitä, jotka ovat vielä suhteellisen tuntemattomia. Waldenfelsin filosofiaa voidaan pitää kuitenkin melko vaikeasti ymmärrettävänä, varsinkin jos tulkitsejä ei omaa valmiiksi vahvaa mannermaisen filosofian tuntemusta. Tässä tutkielmassa harjoitan eksplikoivaa tutkimusta, joka kohdistuu Waldenfelsin filosofiaan sekä siihen sisältyvään vieraan käsitteeseen. Tutkielman eri osioissa vieraan käsitteeseen liittyviä näkökulmia avataan sellaisten käsitteellisten elementtien kautta, mitkä konstituivat Waldenfelsin filosofiaa kokonaisvaltaisella tavalla. Tutkielman loppuosiossa arvioin Waldenfelsin teorian vahvuuksia ja heikkouksia sekä asetan sen poleemisesti vastakkain sellaisten vieraskonseptioiden kanssa, mitkä redusoivat vieraan erilaiseksi. Vertaan Waldenfelsin teoriaa myös joihinkin tunnettuihin psykoanalyttisiin käsityksiin, jotka ovat relevantteja vierauden suhteen. Lisäksi esitän Waldenfelsin teorian pohjalta, ettei mikään ideologinen vierausorientaatio, yhteiskunnallinen interventio, tarkoituksenmukaiseksi katsottu eetos tai poliittinen praxis pysty tekemään vieraasta omaan politiikkaan sopivaa hallittavaa ilmiötä, joka olisi näiden ulottuvilla sellaisena, että se vastaisi sitä, miten se jonkin kollektiivisen tai yksilöllisen Itsen näkökulmasta ilmenee.

Avainsanat: Bernhard Waldenfels, fenomenologia, psykoanalyysi, vieraus, pathos, responsiivisuus, ksenopolitiikka

Sisältö

1. JOHDANTO	3
2. VIERAS	7
2.1 Vieras filosofian historiassa.....	8
2.2 Kielellisiä ja käsitteellisiä erotteluja	9
2.3 Ruumiillistunut poissaolo ja välivyöhyke	16
2.4 Sanominen ja sanottu	22
3. KOKEMUKSEN RADIKAALIUS	27
3.1 Ylimenevä tapahtuminen.....	27
3.2 Pathos	30
4. RESPONSIIVISUUS	34
4.1 Hyperilmiö, intentionaalisuus ja responsiivisuus	34
4.2 Vastauslogiikka.....	36
5. OMA RUUMIS VIERAANA	39
5.1 Murtunut ruumissuhde	39
5.2 Ruumiin vieraaksi tuleminen	43
5.3 Ruumiiden välisyys punoksena	46
6. PAIKALLISTUMINEN VIERAASTA	49
6.1 Kolme historiallista paikan paradigmaa	49
6.2 Responsiivisesti punoutunut paikallis-tilallinen elämysmaailma.....	53
7. JÄRJESTYS	57
7.1 Järjestyksen käsite	57
7.2 Merkityskynnykset vieraan kokemisen paikkoina.....	62
7.3 Ksenopolitiikka rajapolitiikkana	63
8. LOPUKSI	69
LÄHTEET	84

1. JOHDANTO

Vieraan kokemisen on ajoittain väitetty olevan olennainen osa nykyihmisen kokemusta. Nykyfilosofian piirissä erilaiset vierauteen sekä toiseuteen liittyvät kysymykset näyttäisivät nousevan aina vain keskeisempään osaan aikakautemme akateemisissa diskursseissa. Tätä temaattista tendenssiä ovat vauhdittaneet muun muassa erilaiset ilmiöt, joiden yhteydessä on alettu käyttää termiä 'globaali' sekä erilaisilla elämänalueilla lisääntyneet kulttuurien väliset kohtaamiset. Ei liene liioiteltua väittää, että kysymykset vieraudesta ja toiseudesta ovat käytännöllisellä tasolla ilmiöiden suhteen monin tavoin ajankohtaisia, elleivät peräti ajoittain tulenarkoja ja tabunluonteisia. Se, millä tavalla olemme responsiivisia vieraudelle, on käytännöllisellä tasolla hyvin merkityksellistä esimerkiksi poliittisesti. Saksalainen filosofi Bernhard Waldenfels on tuonut vieraus- ja toiseusdiskurssiin uusia merkittäviä piirteitä, jotka ovat toistaiseksi vielä suhteellisen tuntemattomia. Waldenfels tunnetaan ehkä parhaiten fenomenologina, joka jatkaa Husserlin, Heideggerin, Merleau-Pontyn, Levinasin, Ricoeurin, Derridan ja Foucault'n ajatusten kehittelyä, mutta hänen ajatteluaan leimaa myös voimallinen omaperäisyys, joka erottaa hänet edellä mainituista ajatteliijoista. Waldenfelsia voidaan hyvällä syyllä pitää ehkä merkittävimpänä elossa olevana fenomenologina, minkä lisäksi häntä on pidetty jonkinlaisena toisinajattelijana saksalaisten nykyfilosofien joukossa. Waldenfels on perinteisesti ollut saksankielisen maailman ulkopuolella suhteellisen tuntematon, mutta hänen filosofiansa on viime vuosina herättänyt alati kasvavaa kiinnostusta myös Euroopan ulkopuolella. Teoreettisessa työssään Waldenfels on käsitellyt erityisesti saksalais-ranskalaisen filosofian paradigmoja, vierautta, aikaa sekä havainnonfilosofiaa. Erityisestä painoarvosta Waldenfels on antanut kysymykselle vieraasta (*Frage nach dem Fremden*), jota hän tarkastelee miltei kaikissa tärkeimmissä julkaisuissaan.

Vuonna 1934 Essenissä syntynyt Bernard Waldenfels on *Ruhr-Universität Bochumin* filosofian emeritusprofessori. Waldenfels opiskeli filosofiaa, psykologiaa, klassista filologiaa sekä historiaa Bonnissa, Innsbruckissa ja Münchenissä. Filosofian tohtoriksi hän väitteli 1959 Münchenin yliopistossa. 1960-luvun alussa Waldenfels opiskeli nykyfilosofiaa Sorbonnessa, jossa hän oli tekemisissä Merleau-Pontyn ja Ricoeurin kanssa. Habilitaationsa jälkeen Waldenfels opetti Münchenin yliopistossa vuoteen 1976 asti, kunnes hänet nimitettiin filosofian professoriksi Ruhrin yliopistoon. Waldenfelsin

keskeisenä ja jatkuvana filosofisena projektina on pyrkimys ylittää saksalaisen ja ranskalaisen filosofian eroavuudet. Waldenfels on vuosien myötä löytänyt laajaa tukea kriittisille arvioineilleen 'saksalaisesta subjektikeskeisestä filosofiasta' Merleau-Pontyn, Foucaultin ja Levinasin ajatuksista. Samalla hän on kuitenkin muistuttanut 'ranskalaista postmodernismia' kaiken ihmisen artikuloitavissa olevan järjestyksen refleksiivisestä luonteesta, mikä korostaa kaiken filosofian alkulähteen olevan löydettävissä kokemuksesta. Kokemus on Waldenfelsilla samalla kuitenkin responsiivista jollekin, jota se ei voi perustaa tai saattaa alkuun, eikä myöskään hallita. Waldenfels ei julista 'subjektin kuolemaa' saatikka sen elvyttämistä. Subjektin sekä Itsen ja Toisen rajat eivät ole Waldenfelsilla pysyvällä tavalla muuttumattomia, vaan ne muotoutuvat interaktiivisessa ja ennen kaikkea lopputuloksen kannalta avoimessa prosessissa, jossa passiivis-aktiivinen, alati muuntuva 'subjekti' on samanaikaisesti sekä konstituoitu että konstituiva.¹

Waldenfels asettaa filosofiassa painoarvoa vuorovaikutteiselle dialogille, mutta dialogi waldenfelsilaisessa mielessä ei tähtää habermasilaiseen kommunikatiiviseen konsensukseen, eikä myöskään horisonttien yhteensulautumiseen gadamerilaisessa mielessä. Näiden sijasta Waldenfels painottaa haastavan kysymyksen ja responsiivisen vastauksen suhdetta, jonka osatekijät eivät koskaan ole sovitettavissa vastaavuuteen toisiinsa nähden tai fuusioitavissa yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Olennaista on, että kysymykset tai haasteet stimuloivat vastausta, mutta eivät determinoi ennakkoon tiettyä vastausta, vastaukset puolestaan toteuttavat vastaamisen, mutta ne eivät kykene annetussa vastauksessa kattamaan haasteena ilmaantuvan kysymyksen paljoutta ja moniäänistä kompleksisuutta. Tällä kaikella on seurauksensa inhimilliselle eksistensille, jonka väistämättä on mielellisesti ja kielellisesti tarrauduttava haasteeseen, joka kohtaa sitä, mutta samalla se, mikä kohtaa meidät haasteellisena vaatimuksena, on resurssiemme ja kompetenssimme ulottuvissa vain jonakin kapeana kaikessa potentiaalisuudessaan. Haasteen ja vastauksen suhde on asymmetrinen Waldenfelsilla, mutta se ei kuitenkaan ole täysin vailla vastavuoroisuutta. Emme voi mitään sille, mikä haastaa vaatimuksena, mutta tämä vaatimus ilmaantuessaan ikään kuin kutsuu asianomaista respondenttia vapauteen, jossa on tilaa innovatiivisille kokeiluille. Respondentin vastaus ei ole ankarien eettisten velvoitteiden alainen, vaikkakin se, mitä itse kukin antaa vastaukseksi on jonkin sisällöllisen eetoksen täyttämää. Etiikka on Waldenfelsilla olennainen osa maailmassa

¹ van Roermund 2006, 331–332; Parent 1996, xiii.

olemista, jossa 'asumisemme' toteutuu rajavyöhykkeellä, jossa edellä mainitun kaltainen dialogisuus ja ruumiiden välisyys toteutuu. Se mitä tapahtuu tässä kontekstissa, ei voi koskaan tulla täysin kartoitetuksi, mikä jättää alati tilaa uusille mielellistymille.²

Waldenfelsin tavalle tehdä filosofiaa on ollut ominaista intellektuaalisen position hakeminen eräänlaisesta 'hämäryydestä' (*Zwielicht, twilight*), järjen ja ei-järjen välimaastosta.³ Waldenfelsin vierauden kannalta relevantteihin teeseihin sisältyy kuitenkin melkoisia jännitteitä ja ajoittain ristiriitaiseltakin vaikuttavia piirteitä, eikä Waldenfelsia tulkitsevan useinkaan ole helppo ymmärtää sitä, mitä Waldenfels oikein tarkoittaa vieraudesta puhuessaan. Näin ollen on mielekästä harjoittaa eksplikoivaa ja jäsentävää tutkimusta, joka kohdistuu Waldenfelsin filosofiaan sekä siihen sisältyvään merkitykselliseen vieraan käsitteeseen. Millaista on kokemus vieraasta? Voiko vierasta ymmärtää? Voiko vieraassa olla merkitystä vai onko se merkityksen ulkopuolella ollessaan vierasta? Millaisena Waldenfels näkee fenomenologian roolin vierauden kontekstissa? Miten vieras ja topografia liittyvät Waldenfelsin filosofiassa toisiinsa? Miksi vierauden topologisuus on ensisijaista sen ontologisuuteen nähden? Mitä aloittaminen muualta tai ei-paikka tarkoittavat? Voiko ihminen olla itselleen vieras? Miten ruumiillisuus on relevanttia vierauden kannalta? Mitä eroa on vieraudella ja erilaisuudella? Miksi vieraus ei ole yhdentekevää? Millaisia johtopäätöksiä voidaan vetää Waldenfelsin filosofiasta sen suhteen, miten vieraan kohtaamisessa olisi viisasta tai suotavaa toimia? Nämä ovat tutkimusaiheen kannalta relevantteja kysymyksiä, jotka tutkielmani temaattinen ala kattaa.

Luku kaksi esittelee tutkielman problemaattisen ja temaattisen ytimen, joka sisältää Waldenfelsin keskeiset väittämät vieraudesta, joita eksplikoin kommentoinnin ja havainnollistuksen kera. Seuraavat luvut täsmentävät luvussa kaksi käsiteltyä sekä avaavat lisäaspekteja tutkielmaan temaattiseen sisältöön. Luku kolme tuo tarkastelun keskiöön radikaalin kokemuksen, joka ei tapahtumisessaan ole alisteinen minkäänlaisille sääntörakenteille ja jonka puitteissa erilaiset tapahtumat ylittävät käsityskykymme. Luku neljä keskittyy kuvaamaan sitä, mistä responsiivisuudessa on kyse ja miksi merkitystä korostava ja intentionaalisuuden käsitteeseen nojaava perinteinen fenomenologia on riittämätöntä vierauden kaltaisen *hyperilmiön* kontekstissa. Luvussa viisi käydään läpi

² Parent 1996, xiii–xiv.

³ *Entre chien et loup*”, 'iltahämärästä', ikään kuin 'suden ja koiran väliltä'. Ks. Fred Dallmayrin että Waldenfelsin itsensä erilliset esipuheet *Order in the Twilight*-teoksessa (Parent 1996, xi–xv ja xxiii–xxvi).

erinäisiä ruumiillisuuteen liittyviä ja vierauden kannalta relevantteja aspekteja. Keskeistä on, että affektoitumisemme muualta tulevasta odottamattomasta ja vieraasta loukkauksesta tekee oman ruumiimme vierauden näkyväksi. Luvussa kuusi käsitellään vieraan kokemiseen liittyviä topologisuuden aspekteja, jotka jäsentyvät sellaisten paikkaan liittyvien paradigmojen kautta kuin *topos*, *spatium* ja *elämaailma*, jotka ovat tärkeitä komponentteja siinä, miten Waldenfels käsittää sen kontekstin, kun jotain paikallistuu. Luku seitsemän käsittelee Waldenfelsin filosofiassa erittäin keskeisessä asemassa olevaa järjestyksen käsitettä, joka on tärkeällä tavalla relevantti vierauteen liittyvän politiikan kannalta. Lopuksi kahdeksannessa luvussa harjoitan Waldenfelsin teoriaan kohdistuvaa kriittistä arviointia, tuon esille sen vahvuuksia ja heikkouksia sekä käsitelen sen suhdetta joihinkin psykoanalyttisiin konseptioihin, jotka ovat relevantteja vierauden suhteen. Vertaan tutkielmani valottamia näkökulmia Waldenfelsin vierauden filosofiasta erityisesti Julia Kristevan vahvasti freudilaisvaikutteiseen käsitykseen vieraudesta ja siitä johdettuihin ksenopoliittisiin johtopäätöksiin. Lisäksi polemisoin sellaisia käsityksiä vieraasta, mitkä käsittävät vieraana ilmenevän palautuvan erilaisuuteen, osoittamalla, että waldenfelsilainen näkökulma on konfliktuaalisessa suhteessa niihin. Tämän lisäksi esitän edelleen Waldenfelsin teorian pohjalta, ettei mikään ideologinen vierausorientaatio, yhteiskunnallinen interventio, tarkoituksenmukaiseksi katsottu eetos tai poliittinen praxis pysty tekemään vieraasta omaan politiikkaan sopivaa hallittavaa ilmiötä, joka olisi näiden ulottuvilla sellaisena, että se vastaisi sitä, miten se jonkin kollektiivisen tai yksilöllisen Itsen näkökulmasta ilmenee.

2. VIERAS

Waldenfelsin vieraanfilosofian taustamotiivi ja keskeinen ongelma on seuraava kysymys: ”Miten voimme käsitellä vierasta ilman, että jo tekemisissä olemisen kautta neutraloimme ja kiistämme sen vaikutukset, haasteet ja vaatimukset?”⁴ Toisin sanoen, miten kohdata vieras ilman, että viemme siltä ikään kuin sen affektoivan ”terän” tai ”piikin”⁵?

Millaista oikein on tämä ’vieras’, jolle on mielekästä yrittää jättää oma vierautensa? Waldenfels kertoo nojaavaansa reflektioissaan seuraavanlaisiin perusolettamuksiin:

Vieras tulee esille ja affektoi meidät eräänlaisen *pathoksen* kautta, mikä edeltää, provosoi ja vaatii vastaustamme (*response*). Sekä *pathos* että *vastaus* läpäisevät toisiaan ilman yhtäläistymistä, ne ovat erotetut toisistaan katkoksellalla, jota kutsun *diastaasiksi* (*diastasis*). Tämä tarkoittaa, että kaikenlainen sovittava omaksiotto (*appropriation*) saapuu liian myöhään ylittämään⁶ vieraan, joka vainoaa meitä.⁷

Kokemuksemme vieraasta (*Fremderfahrung*) ei perustu seikkaan, että emme vielä tai enää tiedä jotain, eikä se myöskään ole rajoitettu seikkaan, että jokin olisi positiivisesti määrittymätön, vaan pikemminkin se tulee esiin tosiasian pohjalta, että jokin vaikuttaa ja vetoaa meihin ennen kuin me otamme sen *jonakin*, ja edelleen, että jokin on tuolla olemassa meiltä pakenemisessa. Voimme puhua ruumiillistuneesta poissaolosta (*leibhaftige Abwesenheit*), joka koetaan poissaolona kuin oma menneisytytemme. Vieraus koskettaa kammottavaa (*Unheimliche, the uncanny*), joka vainoaa meitä omassa talossamme. Senkaltainen radikaali vieraus, jota ei voida redusoida johonkin muuhun, muokkaa *omaa ruumistamme*, joka samanaikaisesti tulee esiin

⁴ Waldenfels 2006, 9.

⁵ Luonnehtiessaan vierautta Waldenfels puhuu ’vieraan piikistä’ (*Der Stachel des Fremden*) (Waldenfels 1990, 8). Saksan *der Stachel* tarkoittaa myös okaa, oraa, pistintä, kärkeä sekä kannustinta ja kiihotinta. Jo *Stachel*-termin merkityksen pohjalta voidaan vieraan tulkita olevan jossain määrin paitsi vetoavaa ja kiihottavaa myös jotain pistävää ja satuttavaa. Vieraus ei ole Waldenfelsillä jotain harmitonta eksotiikkaa, mitä voisimme käydä kontrolloidusti ihailmassa esimerkiksi ulkomaanmatkoilla.

⁶ ’Ylittäminen’ on tässä voittamisen tai valtaamisen merkityksessä. Vieras ikään kuin omuudesta nousevan *appropriationin* avulla voitetaan esimerkiksi siten, että se tulee selitetyksi tai ymmärretyksi, mikä vähentää vierasaffektion vaikutusta ja tekee siitä enemmän tai vähemmän kotoisaa.

⁷ Waldenfels 2007, ix.

vieraana ruumiina, ja se läpäisee tavallista *elämismaailmaamme*, joka alusta lähtien on jakautunut *kotimaailmaan* ja *vierasmaailmaan*.⁸

2.1 Vieras filosofian historiassa

Waldenfelsin mukaan 'vierasta' (*das Fremde*, ζένο, *xenos*) ei ole perinteisesti pidetty tärkeänä peruskäsitteenä länsimaisen filosofian historiassa. Vuosisatojen ajan klassisten länsimaisten filosofien ajattelusta on ollut löydettävissä vain sellaista vierautta, mitä Waldenfels kutsuu suhteelliseksi vieraudeksi, joka on riippuvaista tietystä rajatusta näkökannasta. Varhaisten klassikoiden ajattelussa ei esiinny radikaalia vierautta, jota ei voida johtaa mistään muusta kuin siitä itsestään ja joka horjuttaa olemista itseään. Klassisessa kreikkalaisessa filosofiassa kosminen järjestysrakenne sulkee oman (*Eigenes*) ja vieraan (*Fremdes*) sisäänsä; kreikkalainen visio kosmoksesta käsittää kaiken ja jokaisen. Kosmos muistuttaa ikään kuin suurta taloa (*oikos*), jonka piirissä oman ja vieraan välinen ero tulee ylitetyksi järjestyksenä, jonka ulkopuolella ei ole mitään. Vieras ilmiönä tulee tällä tavoin kesytetyksi, domestikoiduksi; sille on tilaa tällaisessa kosmisessa järjestyksessä vain *suhteellisena*. Kreikkalaisten logos-käsite ja sen yhteys ihmisen olemukseen sekä järkeisajattelun keskeisyys vaikuttivat olennaisesti myös siihen, miksi jokin ei saa mahdollisuutta osoittautua radikaalilla tavalla vieraaksi, sillä mitä enemmän logos ohjaa ihmisen toimintaa tai ajattelua, sitä vähemmän itse kukin eroaa muista kanssaihmisistä, mikä tarkoittaa, että mitä rationaalisimpia olemme, niin sitä vähemmän vieraita olemme myös toisillemme.⁹

Vasta 1900-luvulla vieraudesta tulee keskeinen filosofinen ongelma, jota Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Ernst Bloch sekä Georg Simmel hahmottelivat ja jota Edmund Husserl tarkasteli systemaattisesti. Varsinaisen vierauden radikalisoinnin, joka on tärkeä vaikutteellinen elementti Waldenfelsin filosofiassa, toteuttivat myöhemmin kuitenkin ranskalaiset fenomenologit. Ennen tätä, on vierauden nousemista länsimaisen nykyfilosofian keskeiseksi teemaksi kuitenkin edesauttanut jo uudella ajalla alkanut tietty kehityskulku, jota Waldenfels kuvaa 'kaksoismutaatioksi länsimaisessa kulttuurissa'.¹⁰

⁸ Waldenfels 2007b, 70.

⁹ Waldenfels 1997, 16–17; Waldenfels 2007, 3–4.

¹⁰ Waldenfels liittää tämän kehityskulun modernisaatioon käyttämällä ilmausta *Verfremdung der Moderne*, joka on prosessi, jossa moderni tulee ikään kuin tietoiseksi omista 'halkeamistaan' (*fissures*) ja 'kuiluistaan' (*abysses*) (Waldenfels 2007, 4). Kyse on eräänlaisesta ideoiden, käsitysten ja orientaation identtisyiden

Tämän mutaation kohteena on sekä moderni *rationaalisuus* että moderni *subjekti*. Järki on perinteisesti edustanut sitä, mikä meille kaikille on yhteistä, kun taas subjektiivisuus tai subjektiviteetti on liittynyt osittain siihen, mikä kuuluu itse kullekin yksilönä. Vierauden radikalisoitumisen seuraus on, että järki kaikenkattavana järjestyksenä hajoaa ja että subjekti desentralisoituu.¹¹ Tällä on edelleen sellainen vaikutus, että ”ihmiset eivät koskaan ole täysin kotonaan maailmassa, eikä kukaan voi väittää olevansa herrana omassa kotonaan”.¹² Jotta tällainen vieraus voi nousta esiin, täytyy sen tavoittaa olemisen ja Itsen omuuden ytimet kokonaisvaltaisesti ja läpäisevästi siinä määrin, ettei näiden sisältä löydy minkäänlaista turvapaikkaa vierauden harmittomaksi tai samantekeväksi tekemiselle.¹³

2.2 Kielellisiä ja käsitteellisiä erotteluja

Waldenfelsin omassa filosofiassa radikaalius siinä, mikä on vierasta, toteutuu ilmiöiden tasolla siinä, että vieras (*das Fremde*) ilmaantuessaan kokemukseen eräänlaisena hyperilmiönä rikkoo sen merkityksellisen kokemuksen, missä on tietty sääntörakenne sen suhteen, mikä voi ilmetä milläkin tavoin. Vieras on siis jotain, mikä ei asetu oman merkityksen ilmenemisehdoille. Radikaalina se ylittää nämä siten, että myös oma omuutemme tulee kyseenalaiseksi.¹⁴

Tältä pohjalta voidaan päätellä, että vierautta voidaan kokea vaikutukseltaan eri tavoin siten, että sen vaikutuksen intensiivisyys saattaa vaihdella. Kaikki vieraana ilmaantuva ei välttämättä yllä voimakkuudeltaan radikaalille tasolle. Ero on nimenomaan siinä miten ja millaisella vaikutuksella vieraus pääsee koskettamaan omuutta.

Radikaaliksi nimitän vierautta (*Fremdheit*), jota ei voida johtaa takaisin omuuteen, eikä myöskään sopeuttaa osaksi kokonaisuutta, mikä siis tässä mielessä on pelkistymätön (*irreduzibel*). Sellainen vieraus määrittää ennalta sen, ettei niin sanottu subjekti ole itsensä herra ja että jokainen järjestys, joka ”on” (*es gibt*) ja aina voisi olla toisinkin, ei kykene pitämään kiinni

kriisiytymisestä siinä määrin, että universaali rationaalisuus sekä yksilöllinen ja eheä subjekti huomataan sellaisiksi, että ne eivät ole identtisiä sen kanssa, mikä on oma – universaaliksi luultu – käsitys niistä.

¹¹ Desentralisoitunut ja aiemmin eheä ja asioita possessoiva subjekti ikään kuin leviää ympäriinsä.

¹² Waldenfels 2007, 4.

¹³ Waldenfels 1997, 16–17 ja 26–27; Waldenfels 2007, 3–4.

¹⁴ Waldenfels 1997, 18.

rajoistaan. Vieraus radikaalissa muodossaan merkitsee sitä, että Itse (*das Selbst*) on tietyllä tavalla *ulkona itsestään* (*außer sich selbst*) ja että jokainen järjestys on *järjestykselle ulkoisen* (*Außer-ordentlichen*) varjojen ympäröimä. Niin kauan kun tältä oivallukselta ummistetaan silmät, pysytään *suhteellisessa* vieraudessa, pelkässä vieraudessa meille (*Fremdheit für uns*), joka sopii yhteen sitä edeltävän sovittavan omaksioton (*Aneignung*) vaiheen kanssa.¹⁵

Kuinka kirjaimellisesti Itsen oleminen ulkona itsestään on oikein otettava? Tarkoittaako Waldenfels, että en ole enää itseni, kun koen jonkin radikaalilla tavalla vieraana? Oman ja läheisen tutun on ilmeisesti väistämättä tultava vieraaksi ja kyseenalaiseksi. Tällöin omien tuttuuden asioiden piiristä kokemuksellisesti joudutaan ikään kuin niiden ulkopuolelle. Jotta vieraus siis olisi radikaalia, sen täytyy koskettaa asioita kaiken oman piirissä 'juuriaan myöten', mikä johtaa mitä ilmeisimmin oman ja läheisesti intiimin tulemiseen joksikin muuksi kuin mitä se aiemmin omassa tuttuudessaan Itselle on ollut. Tällöin vierauden on oltava luonteeltaan sellaista, että se rikkoo oman tahdon ja oman perspektiiviin mukaisen käynnissä olevan tavan nähdä se niin kuin itselle olisi edullista. Muussa tapauksessa vieraus suhteellistuu ja integroidaan siihen merkityshorisonttiin, jossa asiat ovat kokijalle normaaleja ja jossa asiat ovat kunnossa sekä ikään kuin oikeilla paikoillaan, mikä antaa turvalliset puitteet kokijalle sen vaarattomaksi tekemiseen.

Kun vieraus ei intensiivisyydeltään yllä radikaalille tasolle eikä oma omuus järky sen vaikutuksesta, voidaan puhua jopa normaalista tai arkipäiväisestä vieraudesta. Tällainen vierauden aste on kyseessä Waldenfelsin mukaan silloin, kun ennestään tuntemattomien naapurien tekemiset näyttävät toisilleen vieraina. Kun tällaisessa tilanteessa yhteisen järjestyksen sisällä kyetään löytämään yhteisymmärrys esimerkiksi keskinäisen viestittämisen kautta, kyseessä oleva vieraus on aina suhteellista.¹⁶ Vieraus voidaan kohdata myös strukturaalisen vierauden (*strukturelle Fremdheit*) muodossa, joka kohdataan kaikessa siinä mikä on määrätyn tai tietyn järjestyksen ulkopuolella, mutta joka tavataan sellaisissa yhteyksissä, jossa ollaan tekemisissä esimerkiksi vieraiden juhlakalenterien, rituaalien tai vieraiden kielten tai kulttuurien kanssa, joita emme

¹⁵ Waldenfels 2006, 116.

¹⁶ Tällöin se, mikä ilmeni vieraana, on jossain määrin tullut käsitetyksi sellaisena, että vaikka se tuntuu vieraalta, se on potentiaalisesti ylitettävää, kunhan asiasta saa lisätietoa, jotta sen voisi ymmärtää.

ymmärrä. Kaikki nämä johdattavat meidät 'vieraisiin maailmoihin' ja kaikissa näissä on jokin rakenne, joka ei ole oman tai omuuden piirissä.¹⁷

Olettaen, että myös strukturaalinen vierauskin on jotain, mikä voidaan ylittää ja integroida omien ja tuttujen asioiden piiriin, niin myös se on suhteellista, jos se jättää Itsen omuuden sellaiseen tilaan, että maailmassa olemien tuntuu edelleen kotoisalta, eikä oman itsen vieraus tule esiin. Jos vieraaseen maahan matkustamisen ja vieraaseen kulttuuriin tutustumisen yhteydessä vieraana ilmenevä koetaan omassa merkityshorisontissa ikään kuin vain ymmärtämistään ja tuntemistaan odottavana, ei se kosketa radikaalina.

Edellä käsitellyn valossa on selvää, että käsitteellinen ero radikaalin ja suhteellisen vierauden välillä on hyvin merkittävä, jos pohditaan sitä, mitä vieraus on, miltä se tuntuu tai miten se vaikuttaa. Millaisia muita merkityksiä vierauteen liittyy? On yleisesti tunnettua, että niissä nykyfilosofian diskursseissa, joissa käsitellään vierauden kannalta relevantteja ilmiöitä, puhutaan usein myös toiseudesta. Jälkimmäinen termi erikielissä vastineissaan esiintyy usein 'vierautta' tiheämmin erinäisissä yhteyksissä. Onko vieraudella ja toiseudella eroa vai ovatko ne sama asia?

Das Fremde (vieras) esiintyy Waldenfelsilla läheisessä yhteydessä saksankielisiin termeihin *Fremdheit* (vieraus) *fremd* (vieras). Saksan kielessä näihin termeihin liittyy useita kompleksisia merkityssisältöjä, mitkä tulevat ilmi, kun niitä yritetään kääntää muille kielille. Yksi ja sama vierasta merkitsevä saksankielinen termi joudutaan usein myös kääntämään useilla sanoilla, mikä pätee myös yhden termin sanayhdistelmissä, kuten *Fremderfahrung* ja *Fremdsprache*.¹⁸ Katson tällaisten ongelmien olevan suomen kielessä vähäisiä, vaikka suomeksikin *Fremdsprache* joudutaan ilmaisemaan kahdella sanalla (vieras kieli).¹⁹ Lukijan on syytä pitää mielessään, että silloin kun tutkielmassa puhutaan

¹⁷ Waldenfels 1997, 35–36 ja 148–149.

¹⁸ Ks. Waldenfels 1997, 20.

¹⁹ Saksan kielen vieraus-terminologiaan liittyvistä yleisistä kääntämisvaikeuksista huolimatta katson, että suomen 'vieras' ja 'vieraus' ovat oivallisesti käännettävissä termeistä *das Fremde*, *Fremdheit* ja *fremd*. Mitä tulee termiin 'vieras' silloin, kun se on käännetty siitä, mikä Waldenfelsin terminologiassa on *das Fremde*, niin on syytä varoa sen käsittämistä vain ihmiseen viittaavana terminä. *Das Fremde* voi toki ilmetä henkilöityneenä esimerkiksi vieraan muukalaisen hahmossa, mutta katson sen olevan merkitykseltään laajempi ja viittaavaan siihen hyperilmiöön, mikä ylipäättään kohdataan vieraana paikoissa, joissa olemme. Kyse ei siis ole vain sellaisesta ihmiseen viittaavasta vieraasta, mitä saksan sukupuolittuneet termit *der Fremde* tai *die Fremde* ilmaisevat.

'vieraudesta' tai 'vieraasta' viitataan niillä termien *fremd*, *das Fremde* ja *Fremdheit* merkityssisältöihin.

Vieraus ja omuus ovat ymmärrettävissä vastakohtina toisilleen. Waldenfelsin mukaan kokemuksen piirissä vierasta on se, mikä sijaitsee Husserlin nimittämän 'omuuksfäärin' (*Eigenheitssphäre*) rajojen ulkopuolella. Omuuteen (*Eigenheit*) tässä yhteydessä Waldenfels lukee kuuluvaksi esimerkiksi kaiken sen, mikä on läheisesti intiimiä, kuulumisen johonkin, jonkin tuntemuksen tai tiedollisen perehtyneisyyden sekä Itselle käytettävissä ja saatavilla olevat asiat, kuten oma keho, vaatteet, asunto, ystävät, ammatti, sukupolvi, kotimaa ja niin edelleen. Silloin, kun asiat koetaan järjestyksessä ja omasta näkökulmasta oikeilla paikoillaan oleviksi näiden piirissä, voidaan katsoa erinäisen normaaliuden tilan vallitsevan.²⁰

Millä tavoin 'vieras' sitten erottautuu 'omalle' vastakkaisena? Waldenfels kertoo, että vieraaseen liittyy kolme aspektia: paikan (*Ort*), omistuksen (*Besitz*) ja tavan (*Art*). Waldenfels kertoo, että vierasta on ensinnäkin se, mikä *sijaitsee* oman alueen, tilan tai piirin *ulkopuolella* (*externum, extraneum, peregrinum, foreign, étranger*). Vieras ilmaantuu oman paikan ulkopuolelta siten, että se personifioituu tai konkretisoituu ulkopuolisena (*Fremdling*).²¹ Tähän liittyvä sisäpuolen ja ulkopuolen kontrasti, joka ilmenee sosiaalisella tasolla erona sisäpiiriläisten ja ulkopuolisten vastakohtaisuutena, ei koskaan käytännöllisellä tasolla ole sisällöllisesti vapaata poliittisista konnotaatioista. Toiseksi, vierasta on se, mikä *kuuluu* toisille (*alienum, alien, ajeno*). Omistamiseen liittyvät aspektit ovat erityisen relevantteja tämän merkityksen suhteen. 'Vieras' liittyy tässä myös asioihin, jotka liittyvät jonkin hallussapitoon tai haltuunottoon. Voimme puhua jonkun henkilön tai jonkin yleisemmän asian tai olion vieraudesta siten, että se on "sen ja sen vierautta". Waldenfels kuvaa tässä yhteydessä myös saksankielisten termien *Eigentum* (omaisuus), *Eigentümlichkeit*²² ja *Eigentlichkeit* (olemuksellisuus) liittyvän termiin *Aneignung*, joka tarkoittaa valtaamista, anastamisesta, mutta sillä on myös omaksumisen, omaksioton sekä oppimisen merkitys.²³ Olennaista on, että vieraus, jonka jokin omistaa tai

²⁰ Waldenfels 1990, 59.

²¹ Olennaista on, että 'vieras' tulee muualta siihen sfääriin, missä tietynlainen sisällöllinen omuus vallitsee. Kyse on tällöin eräänlaisesta rajaloukkauksesta, jonka vieras toteuttaa.

²² Tässä yhteydessä *Eigentümlichkeit* on erittäin vaikea termi kääntää suomeksi. Termi voitaisiin kääntää tietystä mielestä eräänlaiseksi 'ominaisuudeksullisuudeksi'.

²³ Waldenfelsin ajattelussa *Aneignung* on luonteeltaan sovittavaa ja harmonisoivaa, mutta se on jatkuvasti latautunut merkityksen suhteen negatiivisesti; se on omaksi tekemistä ja omaan integroimista, mikä estää

joka kuuluu jollekin, voidaan ikään kuin possessoida tai vallata omaksi tekemisen mielessä esimerkiksi silloin, kun jonkin vieraana ilmenemisen lakkauttaminen katsotaan omasta näkökulmasta tarkoituksenmukaiseksi. Vieraan kolmatta aspektia ilmentää se, mikä iskee meihin outona, heterogeenisenä ja vieraanomaisena (*fremdartig, insolitum strange, étrange*). Vieras on ikään kuin jotain, mikä nähdään voimassa olevalla tavalla vieraanomaisena tai kummallisen. Tämä vierauden muoto herättää sellaisen kokemuksen, missä oudolla tavalla vieraana ilmenevä luo epämukavuuden, ihmettelyn, hämmennyksen ja ahdistuksen tuntemuksia.²⁴

Waldenfelsin mukaan paikan (*Ort*), omistuksen (*Besitz*) ja tavan (*Art*) aspektit voivat esiintyä riippumattomasti toisistaan. Waldenfels toteaaakin, ettei ole mitään 'vierautta sinänsä', vaan erilaisia vierauden tyylejä (*Fremdheitsstile*), jotka tulevat esiin eri tavoin. Husserlin tavoin hän ajattelee, että vieraudella on satunnainen tai yksittäisesti ilmenevä luonne ”tässä ja nyt”-tilanteessa, jossa puhumme, toimimme ja ajattelemme. Vieraan tilannekohtainen muoto riippuu siitä, mikä on omaa, ja se mikä on omaa yhdelle, ei ole sitä välttämättä toiselle. Ei ole mitään paikatonta *yleistä* vierautta tai vierautta sinänsä. Tällaista vierautta koskevassa puheessa on sekoitettu paikan viittaukset Waldenfelsin mukaan käsitteellisiin määritelmiin. Vierauden kokemusta ei voi sisällyttää ylipäätään ontologiaan, sillä ontologinen lähestymistapa alistaisi *missä*-kysymykset *mitä*-kysymyksille.²⁵ Tämän vuoksi kokemus vieraasta vaatii käsittelynsä osalta uudenlaista *topografiaa*, joka paikantaa vierautta siellä, missä se paikallistuu. Niin kauan kun kysymme *mitä* vieraus on, merkityksellistämme ja järjestämme sen Waldenfelsin mukaan tietyn esitiedon ja esiyymmärryksen sisään. Jo *mitä*-kysymyksen myötä olemme jo ikään kuin matkalla sellaiseen käsitteellistämiseen, selittämiseen ja ymmärtämiseen, mikä muuntaa kaiken vieraan joksikin sellaiseksi, mikä *ei vielä* ole tullut omasta näkökulmasta käsitetyksi, ymmärretyksi tai selitetyksi, mutta mikä vain odottaa käsittämistään tai selittämistään järkeenkäyvänä. ”Vieras (*das Fremde*) tarkoittaa enemmän kuin tuntematonta (*Unbekanntes*), joka on vastakkaista suhteessa tuttuun”, toteaa Waldenfels.²⁶ Siksi tutkimuksellisessa mielessä olennaisempaa on lähteä *missä*-kysymyksestä, mikä

vierauden vieraana olemista. *Aneignungin* myötä vieraus voi olla vain suhteellista ja sitä, mikä aiemmin tuli esiin 'vierautena meille' (*Fremdheit für uns*).

²⁴ Waldenfels 2007, 4–6; Waldenfels 1997, 20.

²⁵ ”*Mitä* vieraus on”-kysymyksen lisäksi tällaiseksi voidaan lukea esimerkiksi myös kysymys: ”*Millainen* vieraus on”.

²⁶ Waldenfels 2008, 131.

merkitsee sitä, että vieraan temaattinen käsittely muistuttaa jonkinasteista topografista ksenologiaa.²⁷

Vieras (*Fremdes*) tarkoittaa myös paljon enemmän kuin *toisenlainen* (*Anderes*), joka on vastakkaista samalle ja joka ilmaantuu esiin varianttina kokonaisvaltaisesti kattavan järjestyksen sisällä, kuten eläinlajit rajautuvat toisiinsa nähden eri lajeiksi. *Vieras* tai *vieraanomainen* on vastakkaista pikemminkin *omalle* (*Eigenen*) ja *omaperäiselle* (*Eigenartigen*) jonakin *tavoittamattomana* ja *kuulumattomana* (*Unzugängliche und Unzugehörige*) joko vieraanomaisina kokemussisältöinä tai vieraanomaisina kokemusrakenteina.²⁸

Jos vieraaseen liittyy erinäinen kuulumattomuuden (*Unzugehörige*) aspekti, niin sitä voidaan tarkastella myös identifioinnin (*Identifizierung*) käsitteen kautta. Identifiointi tarkoittaa tässä, että tulen *minuksi itsekseni* inkluusiivisen suhteutumisen kautta toisiin. Waldenfels katsoo, että on olemassa eräänlainen 'sosiaalinen itseys', joka toteutuu identifioitumalla tiettyyn kollektiiviin, jonka sisältönä ovat esimerkiksi vanhemmat ja esi-isät. Me tunnistamme tällöin oman kuulumisemme tähän kollektiiviin siten, että intendoitu ja tietyn merkityksen sisältävä 'me' ääntyy todeksi. Tässä mielessä vieraana ilmenevä voi ottaa kollektiivisen muodon siten, että vieraana koetaan se, mikä tunnistetaan kuulumattomaksi siihen, mikä on omaa. Merkityksellistä identifioivan tunnistamisen prosessin kannalta on, että se voi Waldenfelsin mukaan yltyä yli-identifioitumiseksi: päämäärä tai tavoite tunnistaa itsensä siksi, mikä on identifioitumisen kohteena yltyä tavoitteeseensa vain karkean likimääräisesti, koska identifioitu 'me' tai merkityksellisesti näyttäytyvä 'me' ei koskaan käy yksin ja käynnissä olevan salatun, mutta salatun 'meidän' kanssa.²⁹

Mitä tulee siihen, että *Fremdes* on paljon enemmän kuin *Anderes*, niin edellisen sitaatin pohjalta voidaan todeta, että se, mikä on vierasta, ei ole vain toista tai toisenlaista. Waldenfels painottaa, että on selkeästi tehtävä ero loogis-ontologisen toiseuden

²⁷ Waldenfels 2007, 4-8; Waldenfels 1997, 20–23 ja 26 ja 108 ja 140 ja 142 ja 146; Waldenfels 1995, 288; Waldenfels 2008, 131.

²⁸ Waldenfels 2008, 131.

²⁹ Waldenfels 1997, 22.

(*Andersheit*) ja topologisen vierauden (*Fremdheit*) välille.³⁰ Edellisessä on kyse eräänlaisesta erosta tai erilaisuudesta (*difference*), joka syntyy rajaamisen tai rajan määrityksen prosessissa, kun taas jälkimmäisessä on kyse eroamisesta tai erilliseksi tulemisesta (*divorce*), joka tapahtuu samanaikaisen inklusion ja eksklusion prosessissa.³¹ Toisenlaisuus tai toiseus edellyttää jonkinlaisen sisäänpääsyyden, jonka sisällä asioiden toisena oleminen on tavoitettavissa olemisen siten, että meillä on pääsy toisenlaisiin asipihin jo abstraktin päättelyn tasolla, kun taas vieraus on jollain lailla topologisesti konkreettisempaa, mutta silti jotain sellaista, missä jokin inklusoituu tavoitettavaksi mutta missä samanaikaisesti tapahtuva eksklusio tekee jostakin tavoittamisiltamme vetäytyvää.

Toiseus ja vieraus eroavat genealogialtaan ja topologialtaan siinä mielessä, että toiseus ilmaantuu rajaamisen prosessissa (*Abgrenzung, delimitation*), joka toteutuu sellaisen järjestyskontekstin sisällä, missä on mahdollista tehdä ero esimerkiksi *erilaisten* hedelmien, huonekalujen tai Waldenfelsin jo mainitsemien eläinlajien välille. Yksi on *erilainen* kuin toinen tai yksi on sitä, mitä toinen ei ole, mutta ei *vieras toiselle*. Tämä erottelu edellyttää Waldenfelsin mukaan ”kolmannen osapuolen”, jonka näkökulmasta molemmat ovat saman etäisyyden päässä ja joka tekee neutraalin päätöksen tapauksesta ikään kuin muiden osapuolten yläpuolella oleva tuomari tai sovittelija.³² Vieras (*Fremdes*), joka ikään kuin seisoo esteenä itseyden tai Itsen (*Selbst, Self, ipse*) ja sen omuuden (*Eigen*) tiellä, ei sen sijaan nouse pelkästä rajaamisesta, vaan toteutuu samanaikaisesti inklusiona (*Eingrenzung*) ja eksklusiona (*Ausgrenzung*). Tähän liittyen ’vieras’ viittaa Itseen, joka tarkoittaa tässä sekä ’minua itseäni’ tai ’meitä’ että ’omuussfääriä itseään’, mistä se pakenee.³³ Merkittävää on, että se, mikä on vierasta, ei ole vain jotain, mikä yksinkertaisesti ilmenee *erilaisena* tai tulee erotetuksi erityisen differenssin perusteella, vaan se pikemminkin nousee muualta (*anderswo, elsewhere*). Lisäksi Waldenfels katsoo, että vierauden sfääriä ja omuuden sfääriä (*Eigenheitssphäre*) erottaa ’kynnys’ (*Schwelle*,

³⁰ Waldenfels 2007b, 69.

³¹ Waldenfels 2007b, 69.

³² Tärkeää on huomioda, että tällainen erottelu yleisen piirissä edellyttää järjestyksen, jonka *sisällä* asiat voivat olla toisia suhteessa toisiinsa, jolloin asioiden käsittäminen *erilaisina* saa perustan. Mikään ei voi olla radikaalilla tavalla vierasta tällaisen järjestyksen sisäpuolella. Asia kuitenkin muuttuu, kun vieraus nousee muualta ja rikkoo tällaisen järjestyksen rajat.

³³ Itse tai itseys on Waldenfelsillä jotain sellaista, mikä kielenkäytössä esiintyy käyttöyhteydestä riippuen jonakin sellaisena kuin mihin englannin kielen termit *myself, ourselves* viittaavat. Kokevana ja *pathosta* vastaanottavana Itsenä oleminen on alkuperäisempää kuin itselle tietynä ja läpinäkyvänä minänä oleminen, sillä oma käsitys minuudesta tai persoonuudesta jonkinlaisena ei ole identtinen sen aktuaalisen ja käynnissä olevan itseyden kanssa, mikä edeltää kaikkea sitä, mikä Itselle ilmenee jonakin. Kyse on erosta sanomisen ja sanotun välillä, minkä ala ulottuu tässä käynnissä olevaan itseyteen ja siihen itseyteen, missä on *Sinn*.

threshold), joka erottaa ne samankaltaisesti kuin on olemassa tietty raja unessa olemisen ja hereillä olon, terveyden ja sairauden sekä vanhuuden ja nuoruuden välillä. Tämän myötä Waldenfels ajattelee, että kukaan ei voi olla samanaikaisesti molemmin puolin kynnystä.³⁴ Tämä merkitsee sitä, että vierasta ei voi tarkastella oman paikan ja merkityshorisontin ulkopuolelta käsin.³⁵

Sanotun valossa on syytä suorittaa lisäeksplikointia toiseuden ja vierauden erosta. Toiseus viittaa siihen, että jokin on toista tai toisenlaista kuin jokin muu. Waldenfelsin käsitteistössä toiseus viittaa erilaisuuteen.³⁶ Jotta jokin voisi olla erilaista, on oletettava jokin yleinen järjestys kaiken sen taustalle, missä *erilaiset* oliot rajatuvat *erilaisiksi* eläinlajeiksi, ihmisiksi tai hedelmiksi. Joku on mies tai nainen sekä yksi on suomalainen ja toinen arabi, minkä taustalla on, että kaikki ovat erilaisia, mutta silti ihmisiä. Yleisestä ihmisyydestä puhuminen edellyttää kolmannen roolin omaksumista, vaikka jokainen puhuu ihmisestä omalla äänellään.³⁷ Kokemustemme järjestyksissä me emme kuitenkaan tarkastele maailmaa oman ja vieraan suhteen neutraalista kolmannen perspektiivistä, vaan jotkut asiat ovat väistämättä järjestyneet omiksi ja jotkut puolestaan vieraiksi vieraiksi. Siksi topologisen vierauden suhteen ulottuvillamme ei ole sellaista järjestystä, mikä välittäisi koetut ilmiöt erilaisina. Joku voi olla toisenlainen ja erilainen kuin minä itse, mutta oman piiriin kuuluva tuttu, kun taas joku enemmän itsen kanssa samankaltainen voi olla paljon vieraampi kuin joku huomattavasti itseä erilaisempi.

2.3 Ruumiillistunut poissaolo ja välivyöhyke

Topografinen ksenologia vierauden fenomenologisen käsittelyn yhteydessä on jotain, minkä logos on Waldenfelsin mukaan vedetty ilmiöstä itsestään.³⁸ Tutkimuksellinen lähestymistapa kuuluu itsessään vieraan olemukseen ilmiönä, sillä tutkimusta harjoittavan asennoituminen tai tietystä käsityskannasta määrittyvä *positio* tekevät vieraan tieteestä

³⁴ Tämä pätee myös kulttuuri- ja sukupuolieroihin. Ei ole mitään neutraalia Kolmatta, joka voisi ulkoa käsin erotella miehet naisista tai eurooppalaisen kulttuurin Kaukoidän kulttuureista (Waldenfels 1997, 21–22).

³⁵ Waldenfels 1997, 20–23 ja 146; Waldenfels 2007, 7; Waldenfels 1995, 289–290; Waldenfels 2006, 20 ja 112–114.

³⁶ Waldenfels 2006, 112.

³⁷ Waldenfels 2006, 113.

³⁸ Jos logos on vedetty ilmiöstä itsestään, tarkoittaa tämä sitä, että vierautta tutkiva affektoituu vastaamalla pathokseen. Fenomenologi on jo tavallaan *from* ennen kuin hän on suuntautunut siihen ikään kuin *about*. Tällöin kokija altistuu vieraalle ennen kuin hän näkee sen jonakin merkityksellisenä.

satunnaisen tai tilannekohtaisen tieteen samankaltaisesti kuin tilannekohtaiset ilmaukset, ”minä”, ”sinä”, ”tässä” ja ”nyt” viittaavat puhujan tilanteeseen.³⁹

Mitä Waldenfels tarkoittaa? Kuten jo aiemmin on tullut esiin, ei ole olemassa minkäänlaista yleistä vierautta ilman, että kokemus vieraasta tapahtuisi jossain konkreettisesti paikassa. Jos vieraus voitaisiin ottaa tutkimuskohteena jonakin yleisenä ja paikasta riippumattomana ilmiönä, joka vain odottaa selittämistään, me joutuisimme olettamaan jonkin sellaisen järjestyksen vieraus-tutkimuksen taustalle, mikä ylittäisi vieraan kokemisen paikkojen yksilöllisen topologisuuden. Vieraan tutkimisessa ja tematisoinnissa ei näin ollen voida ennakoon lähteä liikkeelle sellaisista lähtökohdista, missä oletetaan sen olevan tavoitettavissa oleva ilmiö.

Siinä määrin, kun vieraan oletetaan olevan ’jokin’ tai ’joku’ ongelmattomasti tavoitettavissa oleva tutkimusobjekti, se kadotetaan jo alusta alkaen, kun sitä aletaan tutkia. Niin kauan kuin ’oma’ oletetaan ennakoon ontologisesti etuoikeutetuksi ja joksikin varmaksi ja kyseenalaistamattomaksi instanssiksi, vieras ylitetään ja sovitetaan omaksi huolimatta mahdolliseen asenteeseemme sisältyvästä halusta olla avoinna sille tai huolimatta siitä, että vieras tai vieraana ilmenevä aiheutti hetkellisen horjumisen tai takaiskun omuuden sisällä. Waldenfels eroaa hyvin merkittäväällä tavalla sellaisen asenteen omaavista ajattelijoin, jotka kylläkin myöntävät jollain lailla vierauden vaikutuksen omuuteen, mutta jotka palaavat liian helposti vieraan kokemuksesta takaisin itseen ja omaan. Vieras on aina vain suhteellista, jos sille, mikä on omaa taataan alusta asti korkeampi alkuperäisyys (*Ursprünglichkeit*). Esimerkiksi Hegelin dialektiikassa vieraus assosioituu vieraantumiseen (*Entfremdung*), joka on vain jotakin tilapäistä prosessissa, jossa tietoisuus ylittää vieraana olemisen ja ikään löytää maailman ja läsnä olevan sen omina ominaisuuksina. Aivan samoin gadamerilainen hermeneutiikka pyrkii viime kädessä hegeliläisen projektin tavoin ylittämään vieraan saavuttamalla yhteisymmärryksen eräänlaisena alkuperäisenä tilana, joka on vain häiriintynyt vieraan käsityskyvyttömyyden tuottamasta keskeytyksestä. Myös Habermasin kommunikatiivisessa diskurssissa aloitetaan eräänlaisesta yhteisestä logoksesta, jossa yleispätevä ja kommunikatiivinen järki ei salli minkäänlaista radikaalin vieraan sekaantumista. Habermasilaisessa dialogissa ei ole sijaa minkäänlaiselle oman ja vieraan väliselle välialueelle, mikä tekee siitä monologisen

³⁹ Waldenfels 2007, 8–9 ja 18.

instanssin, jossa kaikki vieras on potentiaalisesti inkluoivissa omasta kommunikaatiostrategiasta käsin, mikä tarkoittaa, että vieraus voi olla vain suhteellista.⁴⁰

Jotta vieraus olisi radikaalia, sen täytyy olla jollakin lailla tavoittamatonta ja jotta vieras myös säilyttäisi radikaalin luonteesta, radikaalista vieraskokemuksesta ei voida mitään ilmeisimmin palata enää minkäänlaisen normaaliuden piirissä olevaan omuuteen, joka vallitsi ennen radikaalin vierauden muualta tullutta iskuja. Omuuden on siis oltava altista vieraalle jollain lailla alusta lähtien, mikä tarkoittaa, että se ei voi olla turvattu instanssi silloin, kun vierautta aletaan paikantaa. Juuri omuuden koskemattomuuden ottaminen ikään kuin annettuna takaa sen, että vierasta voidaan analysoida ja kategorisoida jonkinlaisen turvallisen etäisyyden päästä. Tällaisen asenteen sijaan topografinen ksenologia on kiinnostuneempi niistä paikoista, joissa se kulloinkin paikallistuu myös radikaalina. Tällöin tulee otetuksi huomioon myös vieraana ilmenevän riippuvaisuus tietyn sisällön omaavasta omuussfääristä.

Tällaiseen paikannukseen liittyy kuitenkin erinäisiä vaikeuksia. Vieraan paikka on Waldenfelsin mukaan hyvin erityinen paikka, joka vastustaa kaikkia yrityksiä liittää se ”paikkaverkoston” (*Ortsnetz*), jossa liikumme vapaasti ja joka on ulottuvillamme tavoitettavissa olevana.⁴¹ Olennaista Waldenfelsillä on, että kaikki viittaaminen tai suhteutuminen vieraaseen tuottaa samanaikaisen vetäytymisen siitä. Teoksessa *Cartesianischen Meditationen* Husserl esittää vieraan paradoksaalisesti olevan *bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*⁴², mikä Waldenfelsillä radikalisoituneena ottaa peruuttamattoman poissalon ja kaukaisuuden muodon.⁴³

Kokemukseen vieraasta liittyy Waldenfelsin mukaan eräänlainen ’ruumiillistunut poissaolo’ (*leibhaftiger Abwesenheit, incarnate absence*).⁴⁴ Jos vieras vetäytyy meiltä juuri sillä hetkellä, kun suhteudumme tai viittaamme siihen, vieras ei voi olla jotain, mikä vain odottaa tuntemistaan. Vieras ei siis radikaalina koskettaessaan paikallistu siten, että se näyttäytyisi Itselle ylitettävissä olevana puutteena silloin, kun se koetaan. Waldenfels

⁴⁰ Menga 2011, 8–9.

⁴¹ Waldenfels 1997, 24; Waldenfels 2007, 8.

⁴² Todennettavaa tavoitettavuutta siitä, mikä on alkuperäisesti tavoittamatonta.

⁴³ Waldenfels 1995, 26; Waldenfels 1997, 24.

⁴⁴ Waldenfels 1997, 26; Waldenfels 2007, 8.

katsoo, että vieras (*das Fremde*) muistuttaa menneisyyttä, josta ei saa otetta muuten kuin muistikuvien tai muistamisen sekä eräänlaisten jälkivaikutusten kautta.⁴⁵

Vieraan kokemuksen tapahtumiseen paikassa näyttää sisältyvän vahva paradoksaalisuus Waldenfelsilla. Todennettava tavoitettavuus sen yhteydessä, mikä on alkuperäisesti tavoittamatonta ja ruumiillistunut poissaolo ilmentävät Waldenfelsilla ilmeisesti sitä, että vieras on intentionaalisen kokemuksen piirissä, jotain sellaista, mikä pakenee sellaista nimeämistä tai tunnistamista, joka on oman kompetenssin ulottuvilla. Kyse on sellaisesta tapahtumisesta, jossa joudutaan tahdostamme riippumatta olemaan tekemissä jonkin sellaisen kanssa, mikä on meille liikaa ja sellaisena tavallaan poissaolevaa, mutta mikä samalla aktuaalisesti vaikuttaa siinä paikassa, jossa koemme jotakin. Meidän on kokemuksessamme ikään kuin pakko rekisteröidä jotakin, joka ei rekisteröidy, kun jotain ruumiillistuu poissaolona. Tällöin 'ruumiillistunut poissaolo' vieraan kokemisen yhteydessä on eräänlaista elettyä mahdottomuutta.

Vieraan paikka kokemuksessa on tarkkaan ottaen ei-paikka (*Nicht-Ort*). Vieras (*das Fremde*) ei ole vain muualla (*anderswo*), se on Muualla (*das Anderswo*) ja ”alkuperäinen muualla olon muoto” (*originäre Form des Anderswo*).⁴⁶

Jos kokemus vieraasta on jonkinlainen eletty mahdottomuus, niin tällöin ilmeisesti ei-paikka viittaa jonkinlaiseen mahdottomuuteen myös siinä paikassa, joka on oma. Koska vieras radikaalilla tasolla saa aikaan sen, että Itse on ulkona itsestään, aiheuttaa se myös Itsen oman paikan suhteen eräänlaisen paikaltaan järkkymisen, mikä konstituoi mahdottoman ei-paikan. Omasta näkökulmasta vieraana ilmenevä ei radikaalissa muodossaan ole kategorisoitavissa paikalleen niiden järjestysten konteksteissa, missä Itse on osallisena. Vierauden ollessa suhteellista Itse kuitenkin onnistuu tämänkaltaisissa 'omaan' sovittavissa pyrkimyksissään, eikä vieras ole tällöin paikaton kuin korkeintaan väliaikaisesti omassa merkityshorisontissa. Waldenfels käyttää käsitteitä *atopia* ja *atopos* kuvattaessaan paikattomuutta vieraan kokemisen yhteydessä.⁴⁷ ”Kuka tahansa tai mikä

⁴⁵ Waldenfels 2006, 116; Waldenfels 1997, 26–27 ja 29.

⁴⁶ Waldenfels 1997, 26. Lainausmerkkien sisällä oleva ”alkuperäinen muualla olon muoto” on alkuperäisessä tekstissä lainaus Merleau-Pontyn teoksesta *Le Visible et l'invisible*.

⁴⁷ Waldenfels, 2007, 9.

tahansa ilmaantuessaan vieraana ei ole koskaan täysin paikallaan”, toteaa Waldenfels.⁴⁸ Jos vieraana ilmenevä kulloisessakin kokemuksemme paikassa vastustaa pyrkimyksiämme asettaa se paikalleen, niin sen on oltava muualla, johon ’tavoittamattomuus’ ja ’poissaolo’ viittaavat. Tällöin tulee ymmärrettävämmäksi se, että jokin voi olla samanaikaisesti ’muualla’ että ’tässä.’ Jotta vieraus voisi yllättää meidät eräänlaisena ’mahdottomana kokemuksena’, sen on tultava mainitusta ’muualta’,

Waldenfelsin väitteet vieraan muualla olosta saavat lisävalaistusta, kun vierauden kokemisen konteksti on käsitettävissä jonakin, missä Itse vastaa siihen, mikä edeltää jonkin merkityksellisenä kokemista, mutta mikä silti koetaan vaikutukseltaan:

Vieras (*das Fremde*) ei tule siksi, mitä se on, missään muualla kuin vastauksen tapahtumisessa (*Ereignis des Antwortens*), mikä tarkoittaa sitä, ettei se koskaan salli tulla täysin ja yksiselitteisesti määritellyksi. Se, mihin (*Worauf*) vastaamme, ylittää aina sen, mitä annamme vastaukseksi. Vieras ei salli tulla vastatuksi kuin määrätynlainen kysymys tai tulla ratkaistuksi kuin määrätynlainen ongelma.⁴⁹

Jos vieras on riippuvaista jonkinlaisesta vastaamisen tapahtumisesta, niin onko tästä pääteltävissä, että me jollain lailla enemmän tai vähemmän saamme ’vieraan’ aikaan itse? Näin ehkä osittain on, mutta radikaali vieraus edellyttäneekin kuitenkin sitä, että sen alkuperä ei ole mikään omuudesta nouseva konstruktio, vaan sen on tultava muualta siihen, mikä on omaa. Vieras on tavoittamatonta ja ylittää vastauksen, jonka annamme, mikä tarkoittaa, että radikaalia vierautta ei suhteellisteta Itsen konstruktiksi tai hallintaan. Joka tapauksessa se, että vieraan tuleminen siksi, mitä se on, on riippuvaista jollain lailla vastaamisesta siihen, selventäneekin jotain siitä, miksi Waldenfels väittää, että:

⁴⁸ Waldenfels, 2007, 9. Waldenfels katsoo Sokrateen ilmentävän eräänlaista *atopisuutta* toimiessaan siinä sosiaalisessa ja merkityksellisessä kontekstissa, jossa hänen toimintansa ilmenee siten, että se ei ole ’paikallaan’.

⁴⁹ Waldenfels 1997, 52.

Kokemus vieraasta (*Fremderfahrung*) ei tarkoita sitä, että oma ja vieras, oma ruumis ja vieras ruumis, äidinkieli ja vieraskieli sekä oma kulttuuri ja vieras kulttuuri kohtaavat toisensa kuin erillään olevat monadit.⁵⁰

Waldenfels torjoo kaikenlaisen solipsismin oman ja vieraan suhteen. Waldenfels itse asiassa esittää, että 'oma' ja 'vieras' ovat jollain lailla yhtä alkuperäisiä: ne kuuluvat välialueeseen tai välivyöhykkeeseen (*Zwischenbereich*), jossa ne enemmän tai vähemmän erilaisin tavoin kietoutuvat ja punoutuvat yhteen. Tämä yhteen kietoutuminen tarkoittaa, että oma ja vieras ovat sisäkkäisesti toisiinsa nähden, mutta tämä sisäkkäisyys (*Ineinander*) estää kuitenkin yhtä lailla mahdollisuuden näiden täydelliseen sulauttamiseen kuin myös täydelliseen erillään pitämiseen.⁵¹ Jos on olemassa tällainen alkuperäinen välissä olemisen tila, niin Waldenfels katsoo, että siitä seuraa vieraan kokemisen suhteen se, että vieraus ei koskaan voi olla totaalista luonteeltaan. Vieras ei siis voi näyttäytyä puhtaana käsittämättömyytenä, eikä vieraan affektiivisesta vaikutuksesta seuraa se, ettei meillä omuutemme kapasiteetissa olisi yhtään mitään sellaista, mihin vieraana ilmenevää voisi edes yrittää verrata. Tämä asiantila luo periaatteessa potentiaalisia edellytyksiä jonkinasteiselle Itsen ja Toisen lähenemiselle esimerkiksi kulttuurien välisessä kontekstissa. Waldenfels havainnollistaa asiaa esittämällä toisten elämänmuotojen vierauden muistuttavan vieraita kieliä siinä mielessä, että jos vieraus olisi vieraan kielen tapauksessa absoluuttista, niin se ei tulisi edes tunnistetuksi vieraana kielenä, vaan se ilmenisi vain etäisenä toisiaan seuraavien äänten ketjuna. Vaikka vieraassa on siis jotain tavoittamatonta ja vetäytyvää, ei tämä tarkoita, sitä, ettei meillä omassamme olisi mitään, mihin sitä voisi edes yrittää verrata.⁵²

Waldenfelsin kuvaama välivyöhyke on epäilemättä jonkinlainen sfääri, johon mainittu *Ereignis des Antwortens* paikantuu. Jos vieras tulee oman vastaamisen kautta siksi, mitä se on, niin päteekö samankaltainen syntyprosessi myös siihen, mikä on omaa? Jos näin on, niin silloin mikään ei ole kotoisaa ilman, että tämä kotoisa olisi alun perin muotoutunut jostakin vähemmän kotoisasta ja vieraasta, sillä omaan kuuluva kulloinenkin sisältö saa alkunsa vastaamisesta johonkin, joka on muualta kuin omuudesta syntynyt. Välivyöhyke ja

⁵⁰ Waldenfels 2006, 117. Monadeilla Waldenfels tarkoittaa jakamattomia toisistaan erillisiä yksiköitä, jotka voitaneen tässä yhteydessä käsittää myös suljettuina.

⁵¹ Näin ollen yhteen kietoutuminen ja sisäkkäisyys eivät tarkoita sitä, että olisi olemassa jokin alkuperäinen ykseys oman ja vieraan suhteen. Silloinkin, kun oma ja vieras saavat tietyn sisällöllisen muodon erillisinä inkluusion ja eksklusion prosessissa, ne eivät repeä erilleen ykseydestä.

⁵² Waldenfels 2006, 117–118; Waldenfels 2007b, 73–74.

siihen liittyvä oman ja vieraan yhteen kietoutuminen jollain lailla yhtä alkuperäisinä edeltävät mitä ilmeisimmin kaikkea oletettua puhdasta oman ja vieraan alkueroa sekä niiden erillistymistä sisällöllisessä mielessä esimerkiksi tietyksi omaksi kulttuuriksi ja vieraaksi kulttuuriksi. Koska radikaalia vierautta kuitenkin kohdataan jonkin sisällön omaavassa omuussfäärissä ja koska radikaali vieraus vaikuttaa siten kuin Waldenfels sitä kuvaa, niin on ilmeisesti pääteltävissä, että tällaiselle välivyöhykkeelle voidaan päätyä uudestaan juuri silloin, kun vieras koskettaa sellaisella intensiviteetillä, että Itse on ulkona itsestään.

2.4 Sanominen ja sanottu

Sanominen ja sanottu ovat erittäin tärkeitä elementtejä Waldenfelsin filosofiassa. Mistä näissä käsitteissä on kyse tai millä alueella ne ovat relevantteja? Jos tarkastelemme puhetta, voidaan erottaa aktuaalinen käynnissä oleva puhe ja jonkin tematisointi puheessa, performatiivinen puheakti ja propositionaalinen sisältö, lausuman tapahtuminen (*Aussagevorgang, énonciation*) ja lausuman sisältö (*Aussage, énoncé*).⁵³ Tällöin ilmentyy sanomisen ja sanotun välinen ero; puheen ala halkeaa erilleen, kahdentuu.⁵⁴

Waldenfelsin filosofian kontekstissa kyse ei ole vain puheeseen liittyvästä erosta. Tässä tutkielmassa tarkastelen Waldenfelsin filosofiaa tietyllä tavalla tulkitun sanotun ja sanomisen valossa. Sanottu ja sanominen ei nähdäkseni rajoitu vain puhuttuun ilmaukseen ja käynnissä olevaan sanomiseen, vaan nämä relevantteja sellaisten asioiden kanssa kuin

⁵³ On eri asia sanoa syövänsä omenaa sisällöllisenä propositiona: ”Syön omenaa” kuin sanoa syövänsä omenaa itse sanomisen tasolla. Nähdäkseni sanomisen ja sanotun ero pätee kuitenkin myös puheakteja paljon laajemmissa yhteyksissä. Voidaan erottaa esimerkiksi käynnissä oleva omenan syöminen toimintana, joka on omalle reflektiolle sellaista, että se ei tule näkyvän tematisoinnin piiriin esiin, sellaisesta omenan syömisestä, joka on ääntynyt Itselle merkityksellisenä temaattisena objektina, jonka ilmenemisen vuoksi Itse todellakin tiedostaa syövänsä omenaa jopa siinä määrin, että omenan syömisestä voi alkaa tekemään filosofiaa. Sanominen ja sanottu tulevat käsitteinä Waldenfelsin filosofiaan Lacanilta ja Levinasilta, minkä lisäksi niillä operoidaan erilaisissa kielitieteellisissä yhteyksissä.

⁵⁴ Waldenfels 1999b, 58; Waldenfels 1994, 218–220. Ilmeisesti on niin, että vaikka on olemassa ero sanomisen ja sanotun välillä, niin tästä ei tule päätellä sitä, että ne olisivat toisistansa erossa jonakin puhtaina, vaan ne pikemminkin kahdentuvat erilleen silloin, kun sanominen tapahtuu siten, että sanottu muotoutuu erilaisten asioiden suhteen positiiviseksi ikään kuin merkityksen rajan yli siten, että se on meidän tematisointiemme ja työstämistemme ulottuvilla. Sanomisessa on nähdäkseni jotain ’villiä’, eräänlaista avointa mahdollisuutta, joka ei ole päätyntä johonkin positiiviseen mutta samalla se on reflektiivis-intentionaalisesti lähestyttävissä vain sanotun tapahtuttua tai sanotun jälkeen. Käsityksemme ja reflektiomme jostakin tavoittaa siis ymmärrykseni mukaan aina sanottua silloin, kun jossakin on positiivisia määreitä tai jossakin kontekstissa suoritetaan arviointia siitä, mikä ilmenee. Sanottua voi nähdäkseni olla myös jokin esiymmärryksellinen konteksti, joka on jo jollakin tavoin ennen kuin sanotusta voi lähteä sen synnyn lähteille, josta sanominen alkaa.

paikassa ja ajassa oleminen, merkitys, vastaaminen ja toimintaan ylipäätään. Yllä kuvatun kaltainen havainnollistus voidaan tehdä myös kokemuksestamme ajasta. Aika puhuttuna tematisoinnin kohteena on eri asia kuin itse tematisoinnin aika, jonka puitteissa aika intentionaalisen ja merkityksellisen suuntautumisen tai puhumisen kohteena on.⁵⁵ Aika jonakin merkityksellisenä näkyvänä objektina ja käynnissä oleva, mutta piilevästi läsnä oleva aika, joka ei ole esillä ja joka on enemmän kuin aika jonakin merkityksellisenä Itselle, ovat eri asioita. Sanottu ja sanomisen liittyvät myös omaan itseidenttisyyteemme, jonka piirissä näemme ja käsitämme itsemme jonakin juuri tietyssä mielessä. Vieraus liittyy tähän hyvin olennaisella tavalla.

Koska vieraus on mukana jo alusta asti jonakin sisäkkäisenä suhteessa siihen, mikä on omaa, niin emme tapaa vierautta vain jonakin itsemme ulkopuolella ilmaantuvana esimerkiksi toisiin liittyvänä ilmiönä, vaan se ilmaantuu minun tai meidän itsemme piirissä oman subjektiivisuuden ja oman kulttuurin alueella konstituoiden eräänlaisen intrasubjektiivisen tai intrakulttuurisen toiseuden. Waldenfelsin mukaan ”vieraus alkaa omassa kodissa *minun itseni vierautena* tai *meidän itsemme vierautena*”.⁵⁶ On olemassa *Fremdheit im Eigenen*, mihin liittyy se, että omat puhumisemme, tekemisemme ja tuntemuksemme eivät ole koskaan täysin omiamme. Waldenfels käyttää ranskalaisen runoilijan Arthur Rimbaudin muotoilemaa lausahdusta ”Minä on Toinen” (*Je est un autre*) osoittamaan, että on olemassa eräänlainen ’minän toiseus’, jossa minän (*Das Ich, I*) kontekstuaalisuus kantaa aina mukanaan piirteitä nimettömästä ei-kenestäkään. ’Minä’ ei ole Waldenfelsin mukaan mikään ylivertainen henkilö tai persoona, joka hallitsee suvereenisti omaa puhettaan puhuvana subjektina. ”Alusta lähtien puheessa minä puhun ja olen puhuteltu samaan aikaan”, katsoo Waldenfels.⁵⁷ Se, mitä puhuja sanoo, ei ole vain puhujan omasta aloitteesta tapahtuvaa, vaan puhuja omalta osaltaan kahdentaa itsensä siinä prosessissa, jossa jokin ääntyi sanotuksi subjektin suorittamana omana puheena. Näin ollen on aina olemassa jotain alkuperäisempää kuin itse kukin puhuvana subjektina, joka puhuessaan pikemminkin osallistuu johonkin, mikä on jo käynnissä ennen tämän omaa aloitetta sen suhteen, mitä hän sanoo milloinkin ja missä.⁵⁸

⁵⁵ Ks. Waldenfels 2007, 55–62.

⁵⁶ Waldenfels 1997, 27.

⁵⁷ Waldenfels 2007, 9.

⁵⁸ Waldenfels 2006, 21–24 ja 118–121; Waldenfels, 2007, 9–10; Waldenfels, 1997, 27–30; Waldenfels 2008, 131–132.

Aktuaalinen minä, joka on alati liikkeessä ja josta ei saa kiinni, on eri asia kuin sanottu minä, joka näyttäytyy Itselle aina tiettyssä mielessä, kun taas sanomisen minä on aina jotain enemmän, eikä sitä voi tavoittaa enää siitä käsin, mikä on jo tullut sanotuksi eli ääntynyt positiiviseen. Rimbaudin lause ilmentää Waldenfelsin mukaan myös tilannettamme tietyn kulttuurin tai kansakunnan jäsenenä, joina emme ole koskaan täysin itsenämme siinä määrin, että oma käsitys itsestämme olisi identtistä sen aktuaalisuuden kanssa, mikä menee yli kaikesta omasta näkemistavasta.⁵⁹ Tällöin sanomisen suomalaisuus ei käy yhteen sen positiiviseen äännetyn ja sanotun suomalaisuuden kanssa, joka näyttäytyy esillä olevana itse kullekin siten kuin se tiettyssä temporaalisessa kontekstissa kulloinkin näyttäytyy. Kun siis sanotaan ja äännetään, tapahtuu kahdentuminen, jossa jotain peittyä samaan aikaan, kun jotain tulee esiin, mikä konstituoi eräänlaisen erkaneman tai kuilun sanotun ja sanomisen välille.

Omassa itsessämme on jotain vierasta, joka ei tule esiin silloin, kun omassa järjestyksessä asiat tapahtuvat omasta näkökulmasta tuttuna ja normaalina. Omassa merkityshorisontissa Itsen ulottuvilla olevien näkyvien asioiden piirissä itse kukin on omasta näkökulmasta identtinen itsensä kanssa siten, että se oma Itse, joka on Itselle merkityksellinen eli *sanottu* Itse, vastaa koko ajan käynnissä olevaa ja aktuaalista *sanomisen* Itseä, joka vetäytyy reflektiolta ja merkitykselliseltä kokemuksesta. Näin meissä ja Itsemme omuudessa, joka on sanottua, on läsnä koko ajan jotain sellaista vierautta, jota voidaan pitää sisäisenä, mutta salattuna ainakin siihen asti, kunnes radikaali vieraus ulkopuolelta koskettaa tätä Itsen omuutta siinä määrin, ettei sitä voida omasta käsin estää. Sanominen ja sanottu ei ole näin relevantti vain 'sisäisen vierauden' suhteen, vaan se liittyy myös 'ulkopuolisen vierauden' kohtaamiseen. Aiemmin käsitellyn radikaalin ja suhteellisen vierauden eron pohjalta tulkitsem, että radikaali vieraus kohtaamisen tasolla on vierautta sanomisen tasolla, kun taas suhteellisen vierauden voi nähdä tulevan lähelle sanottua vierautta. Mitä oikein tarkoitan? Illustroivana havainnollistuksena tulkoon käytetyksi sitä, mitä Waldenfels sanoo etnopsykiatriasta, joka psykiatrina on lääketieteen erikoisala, mutta jonka etuliite "etno" kertoo tämän psykiatrian olevan olemuksellisesti jotain, joka nimensä mukaisesti viittaa etnisiin ryhmiin ja sellaisiin psykiatrisiin ilmiöihin, joiden synnyn voidaan katsoa olevan peräisin toisista kulttuureista ja toisilta mantereilta. Lyhyesti sanottuna etnopsykiatrian

⁵⁹ 1997, 164.

piirissä ollaan tekemisissä sellaisten kliinisten ilmiöiden kanssa, missä on erityinen 'etnisesti problemaattinen momentti' mukana.

Waldenfels väittää, että etnopsykiatria saa aikaan vierauden kahdentumisen.⁶⁰ Psykiatrisessa kontekstissa kohdataan erinäistä patologista vierautta, joka kahdentuu toiselle asteelle mitä se kohtaamisen tasolla välittömänä ja yllättävänä häiriönä on. Olennaista tässä on se, että etnisten kysymysten suhteen asiantuntevuuden omaavan psykiatrian piirissä Waldenfelsin mukaan ”sairas henkilö *jonakuna vieraana* tulee *sairaaksi henkilöksi jonakuna kulttuurisesti vieraana*”.⁶¹

Jos oletetaan, että psykiatrisessa tilanteessa etnopsykiatrian asiantuntija tietynlaisen omuuden omaavana Itsenä kokee todellakin vierautta siinä, mikä ilmenee henkilöityneenä sairaassa henkilössä, niin tämän vierauden on oltava asteeltaan voimakkaan intensiivisistä sillä tavoin, että asiantuntijalla ei ole – psykiatrisen asiantuntemuksen valtava tiedollinen moninaisuus mukaan luettuna – kokemuksensa järjestyksen puitteissa keinoja tulla toimeen sen kanssa, mikä ilmenee vieraalla tavalla *atopoksena*, jota hän ei kykene asettamaan siihen paikkaan, minne se tietynlaisesta omuudesta katsottuna kuuluu. Jotta vieraus voisi koskettaa affektiivisesti, sen täytyy olla vierasta radikaalilla tavalla siten, että vieraana ilmenevä ei tule normalisoiduksi järkeenkäyväksi tai sellaiseksi, minkä oma ammatillinen asiantuntemus tai käsitteellisesti tuttu viitekehys voisi selittää. Sanomisella ja sanotulla havainnollistettuna: kokemuksen kenttään ilmaantuessaan yllättävyydessään tuntuu juuri siltä, että omuuden piirissä asiat eivät tunnu ollenkaan tutuilta ja kotoisilta, jolloin 'oma' ikään kuin rikkoutuu ja omuussfääristä joudutaan erinäiseen välitilaan. Tällöin kokemuksessa viivytään sellaisessa tilassa, jonka vierautta voitaneen nimittää sanomisen vieraudeksi, josta on kovin vaikea sanoa mitään sellaista, että se olisi positiivisesti määriteltävissä, koska sen affektiivisuus estää kotoisaksi tekemisen. Sanottua vieraus puolestaan on silloin, kun voidaan katsoa intentionaalisen merkityksen muodostuneen: merkityksen saanut vieras ei ole enää muualta liian aikaisin iskeytynyttä vierasaffektiota, vaan peräisin osittain Itsen omasta vastauksesta, joka onnistuessaan normalisoimaan vieraana ilmenevää edesauttaa uuden ajallis-paikallisen muodon saanutta omuussfääriä, joka tavallaan eheytyy oman intentoidun vastauksen myötä. Tällöin vieraus ääntyy sanotuksi ja sovitetaan siihen, mikä on omaa. Näin ollen sairastunut henkilö jonakin vieraana

⁶⁰ Waldenfels 2007b, 69.

⁶¹ Waldenfels 2007b, 70.

muuntuu kulttuurisesti vieraaksi silloin, kun oma merkitys ääntyy sanottuna siinä määrin, että Itse voi tiedostaa Toisen vierauden johtuvan kulttuurisista tekijöistä. Näin *sanottu vieraus on suhteellista vierautta* silloin, kun tarttuminen kulttuuriseen selitykseen tarjoaa perustan, jonka pohjalta Toisen vieraus voidaan ääntää yhdeksi tapaukseksi jonkin yleisen sisällä; jo lähtökohtainen orientaatio vierauden suhteen sellaisena, että vieraus on aina *vain kulttuurista* pohjimmiltaan ja periaatteessa lisätiedolla tai ymmärtämisellä ylitettävää, domestikoi ja suhteellistaa vierauden sellaisella tavalla, että kuvitellaan kolmannen roolin omaksumisella ja sen puitteissa tietyllä merkityksellisellä näkökannalla, jossa radikaali vieraus sanomisen tasolla äännetään sanotuksi vieraudeksi, olevan mahdollisuus ottaa haltuun ne ilmiöt, jotka tulevat esiin omassa kokemuksen järjestyksessä. Äärimmillään tämä voi johtaa etnopsykiatrisessa kontekstissa siihen, että se, mikä ilmenee potentiaalisesti vieraana, tiedostetaan ennakkoon olevan selitettävissä kulttuurisena ominaispiirteenä, stereotypianomaisena ja metodisesti hallittavissa olevana tapauksena, joka on paikannettavissa Toisen omaksi katsotun kulttuurin sisälle.

3. KOKEMUKSEN RADIKAALIUS

Itse kukin voi elämässään joutua osallisiksi sellaisten tapahtumien kulkuun, jotka oman kokemuksen piirissä tuntuvat käsittämättömiltä tai tapahtuvat yllättävällä tavalla liian nopeasti siinä mielessä, että se, mitä oikeastaan tapahtuu, rekisteröityy omassa kokemuksessamme liian myöhään sen suhteen, että olisimme ajan tasalla näiden tapahtumien kanssa. Tällainen tapahtuma voi kontekstista riippuen olla esimerkiksi oman kokemusmaailman kannalta vieraalta tuntuva bruttaalin väkivalta-aktin näkeminen, jonka kuvailu silminnäkijän roolissa voi olla vaikeaa asian jälkiselvittelyissä, kuten oikeudenkäyntiprosesseissa. Myös liikenneonnettomuuden sattuminen omalle kohdalle voi olla kokemuksessa sellaista, että *se vain tapahtui* ennen kuin mitään rationalisointia tai reflektointia asiasta pääsee syntymään. Vaikka kokisimme, että käsittäisimme nämä tapahtumat jonkinlaisen viiveen jälkeen itse tapahtumisesta, voidaan hyvällä syyllä pohtia tavoittaako ymmärryksemme sittenkään näitä tapahtumia kokonaisvaltaisesti, vaikka jälkikäteen omasta näkökulmasta näin tuntisimmekin?

Waldenfels ei puhu vain vierauden kokemisen yhteydessä radikaaliudesta, vaan myös kokemuksen itsensä radikaalisuuden mahdollisuudesta, kun jotain tapahtuu. Olennaista on, että kokemus itsessään voi olla radikaalia siinä mielessä, että kokemuksessa tapahtuu asioita, jotka ovat merkittävällä tavalla enemmän kuin mitä kykenemme käsittämään.

3.1 Ylimenevä tapahtuminen

Husserlin, Henri Bergsonin ja William Jamesin pyrkimykset muodostaa ei-empirististä kokemuksen filosofiaa, jossa kokemus järjestää itsensä ilman, että se ohjautuu määrätynlaisista laeista, ovat vaikuttaneet Waldenfelsin käsityksiin kokemuksista. Waldenfelsilla tapahtumien voima on siinä, että tapahtumien vaikutus on aikaisempaa ja vahvempaa kuin yritykset tulkita, selittää tai muuttaa niitä. Radikaali kokemus merkitsee sitä, että ei ole mitään universaalia säännöstöä, ideaaleja olemuksia tai perustoja, joiden nojalla kokemus olisi näiden yhteensopiva näiden sääntöjen kanssa.⁶² Olennaista on

⁶² Se, mitä meille tapahtuu järjestysten tai jonkin säännönmukaisen kontekstin vastaisena muualta tulevana *pathoksena*, on jotain sellaista, mitä voitaisiin kuvailla elettyinä mahdottomuutena silloin, kun se koetaan vieraana. Se, mitä tapahtuu, menee kokemuksen järkistandardien tai omien käsitteellisten mittapuiden yli,

samalla, että tapahtuman tai sattumuksen (*Ereignis, event, événement*) tapahtuminen tarkoittaa, että *se* tapahtuu *itsessään* ilman, että voitaisiin jäljittää tapahtumaan vaikuttavat kausaaliset tekijät tai jonkinlainen alkuunpanija, jonka motiivien käsittäminen auttaisi Itseä pääsemään selville siitä, mitä tapahtuu⁶³.⁶⁴

Se, mitä tapahtuu, on jotain enemmän kuin omuussfäärissä tietyn mielen omaavat merkitykselliset asiat. Voidaan katsoa, että me koemme toki asiat merkityksellisinä ja näemme asiat suhteissa toisiinsa siinä määrin, että jokin voi näyttäytyä tapauksena jostakin faktuaalisena ymmärryksestä yleisestä, mutta Waldenfelsin mukaan:

[...] se, mitä tapahtuu on *enemmän kuin pelkkä säännön tapaus*, joka voitaisiin korvata monilla toisilla samantapaisilla tapauksilla kuin se on (*seinesgleichen*).⁶⁵ Se tarkoittaa, että kysymysmerkki on asetettu yleisen säännön jälkeen, vaikka tämä sääntö tulisi vahvistetuksi sen pohjalta mitä tapahtuu. Sääntö voisi olla voimassa ilman rajoituksia vain sillä ehdolla, että määrätty tapahtuma *ei ole mitään muuta* kuin pelkkä tapaus, toisin sanoen jos toisenlainen, joka ei ole sama, mutta vain *tulee* samaksi, katoaisi järjestyksen tasoittavan⁶⁶ vaikutuksen taakse.⁶⁷

Mitä tästä seuraa kokemustemme järjestyksille tai sille, että ylipäätään jotain koetaan tapahtumana? Entä jos järjestyksen muotoutuminen itse on jotain muuta ja enemmän kuin se omasta näkökulmasta ilmenee jonkinlaisena tapahtumisena? Silloin emme saisi kiinni itse tapahtumisesta, vaikka näkisimme oma-aloitteisesti paljon vaivaa saadaksemme omuutemme sisällölliseen muotoon vaikuttavan järjestyksen tapahtumisen näkyvän reflektion ja huomiomme kohteeksi. Jonkinlaisen säännön voimassa oleminen jonakin objektiivisena kaikkeen tapahtumiseen pätevänä ilmeisesti vain näyttäytyy pätevänä Itselle,

minkä lisäksi on erittäin hankalaa oman merkityshorisonttinsa puitteissa puhua siitä, mitä tapahtui edellisessä hetkessä siten, että tapahtumisen kokonaisuus olisi identtistä jälkikäteen käsitteellistetyn oman näkemistävän kanssa.

⁶³ Waldenfelsillä ”se tapahtuu” (*es ereignet sich* ja *es ereignet sich*) on jotain, mihin liittyy eräänlainen kaksoisaksentti eli *jokin tapahtuu* ja *jokin tapahtuu itsessään*. *Sich* avaa ikään kuin halkeaman tai murtuman tapahtumisessa. (Waldenfels 2007, 45).

⁶⁴ Waldenfels 2007, 38–29; Gould 2008, 132.

⁶⁵ Tällöin jokin olisi jonkin suhteen *seinesgleichen* yhdenmukaisuuden mielessä siten, että nämä kaikki olisivat käsiteltävissä sellaisen tietyn järjestyksen sisällä, mikä pätsisi näiden kaikkien suhteen siten, että käsittäminen tapauksina mahdollistuu.

⁶⁶ Tasoittava viittaa tässä eräänlaiseen tasapäistämiseen. Järjestys ikään kuin integroi sisäänsä jotakin sellaista, mikä itse asiassa pakenee kaikenlaista tasapäistämistä ja ”samalle viivalle asettamista”.

⁶⁷ Waldenfels 2007, 39–40.

koska se liitetään omuudesta käsin ylimenevien tapahtumien yhteyteen, jotta oma järjestys kokemuksen alueella tulisi turvatuksi sellaisten tapahtumien yhteydessä, mitkä ylittävät käsityskykymme siinä kontekstissa, jossa olemme omine kokemuksinemme sellaisia kuin eletyn elämämme puitteissa olemme.

Tapahtuman käsite jää Waldenfelsin mukaan heikoksi, jos oletamme ennakkoon sääntöjen ohjaavat direktiivit tai järjen lujan totaliteetin. Esimerkiksi jos reaalisesti olemassa oleva *järjestys* ja se mikä *on järjestetty* eli järjestynyt, yhdistetään dialektiikan ja järjen avulla. Asia kuitenkin muuttuu, jos järjestys itse on alisteinen kontingenteille ehdoille ja järjestys itse tapahtuu jonakin vetäytyvänä. Tapahtuma itsessään on voimakkaampi kuin tietyllä tavalla järjestynyt omuuden ulottuvilla oleva universaali rationaalisuus tai järki jonkinlaisena perustana, jonka sisälle ylimennyt tapahtuma voitaisiin omasta toimesta sijoittaa. Tällainen perusta järjestyksenä on kuitenkin Waldenfelsilla itsessään kontingenti instanssi, jonka itsessään tapahtuminen menee meiltä yli kokemuksessa samalla tavoin kuin tapahtumat, jotka yllättävät meidät. Järki tai jonkin rationaalisena oleminen maailmassa vallitsevina ilmenevät näin ollen kokijalle siinä mielessä, että ne voisivat olla aina toisin kuin ne kulloinkin tulevat nähdäiksi. Waldenfelsin mukaan järjestyksen prosessi eräällä lailla järjestää itsensä, mutta samalla tässä prosessissa jonkin näkyväksi tuleminen tarkoittaa jonkin vetäytymistä tavoittamattomuuteen. Siksi jonkin muotoutuminen joksikin tai jonkin näkeminen juuri siten kuin se kulloinkin nähdään, merkitsee sitä, että edellä mainittu kontingenssi ei ole meille esillä olevaa tai jatkuvan reflektion ulottuvilla merkityksellisessä kokemuksessa. Niinpä järjestyksen muotoutuminen 'perustuksena' (*Stiftung*) on ymmärrettävissä eräänlaisena ensimmäisenä 'avajaistapahtumana' joka avaa uusia merkityskenttiä sulkien samalla toisia; se on tapahtumana perustusta, joka tekee asioita mahdolliseksi tekemällä toisista asioista mahdollittomia. Merkittävää on, että tällainen genealogia pätee kaikentyyppisissä järjestyksissä kattaen yhtä lailla logiikan järjestykset kuin myös politiikan, moraalien ja taiteenkin järjestykset.⁶⁸

⁶⁸ Waldenfels 2007, 40.

3.2 *Pathos*

Waldenfelsilla tapahtumiseen liittyy perustavanlaatuisen se-luonne. Varovaisuus on kuitenkin tarpeen, ettei epäpersoonallinen ”se tapahtuu” tai kaiken tapahtumisen anonyymi luonne, tule assosioiduksi ’subjektin’ intentionaalisiin akteihin mitä tulee sen alkuperään. Epäpersoonallinen se-instanssi liittyy perustavanlaatuisesti itse kokemuksen tapahtumiseen.⁶⁹ Waldenfelsin mukaan:

Kauttaaltaan tässä tapahtumisessa jokin tulee näkyväksi, kuuluvaksi, aistittavaksi sellaisella tavalla, että se tulee mieleemme, iskee meihin, viehättää tai etoo meitä ja vetäytyy tietämiseltämme ja haluamiseltamme ilman, että se kohdistuisi subjektille, joka toimisi aktien ja toimintojen tekijänä tai kantajana. Kokemuksen kentät järjestävät itse itsensä [...]. Havainto voidaan ehkä määritellä aktiksi, mutta ei niinkään huomion kiihtyminen⁷⁰, joka laittaa kokemuksemme liikkeelle; nautinto- ja kipukäyttäytymistä voidaan oppia ja hallita, mutta ei kivun ja nautinnon tunnettamme tai hyvinvointiamme tai sairaana olemista. Kaikkea mitä meille tapahtuu, elämässämme erilaisin tavoin toistuvia syntymän ja kuoleman rajatapahtumia myöten, voidaan kutsua *pathokseksi*.⁷¹

Pathos viittaa Waldenfelsilla ensinnäkin kokemukseen, joka tapahtuu jollekulle ja tulee jonkun osaksi (*Widerfahrnis*). Se ei ole Waldenfelsin mukaan objektiivinen tapahtuma, eikä varsinkaan oma aikaansaannos tai subjektiivinen tila. Tällaisessa kokemuksessa jokin koskettaa meitä, mutta samanaikaisesti ylimääräytyy oman intentionaalisesti johonkin suuntautuneen kokemuksemme yli. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että se olisi täysin riippumaton tekemisistämme, pyrkimyksistämme ja aikaansaannoksistamme. Waldenfels

⁶⁹ Waldenfels nojaa käsityksessään tapahtumisen es-luonteessa saksalaisen tiedemiehen ja satiirikon Georg Christoph Lichtenbergin neuvoon, joka kehottaa meitä sanomaan ”ajattelee” (*es denkt*) samaan tapaan kuin saksan kielessä sanotaan ”salamoit” (*es blitzt*). Monet kirjailijat ja ajattelijat, kuten Nietzsche, Merleau-Ponty ja Italo Calvino ovat painottaneet ja korostaneet se-instanssin merkitystä. Freudilla puolestaan ”*Es*” on jotain sellaista, joka tulee väliin tai sekaantuu kaikkeen tahtomiseen ja ajatteluun ilman, että se rajoittuisi vain alempaan sielulliseen tasoon. (Waldenfels 1997, 32; Waldenfels 2007, 10 ja 45)

⁷⁰ Waldenfels tarkoittaa tässä huomion suuntaamista ja sen alkusysäystä, jonka jokin *pathoksessa* saa aikaan. Huomionkiinnittymisen alkuperä on siis *pathoksessa*, jonka suhteen olemme eräänlaisia ’vastaanottajia’, jotka paattisen altistumisen myötä alkavat omissa kokemuksen järjestyksissään ääntää sitä, mikä ilmenee. Sanominen ja sanottu liittyvät nähdäkseni tähän tärkeällä tavalla. Vain sanotussa on tietty positiivisen määrein ilmaistavissa oleva intentoitu merkitys, jonka piirissä jokin koetaan jonakin.

⁷¹ Waldenfels 2007, 45.

liittää keskeisen Widerfahrnicksen *passiivin* kieliopilliseen muotoon (*Leideform*), joka kirjaimellisesti viittaa kärsimykseen.⁷² Tämä passiivin muoto täytyy ymmärtää alkuperäisenä ensipassiivina (*Urpassion, Urpassivität*), jota ei tule kuitenkaan ymmärtää aktiivin vastakohtana, eikä myöskään aktiivin lievennettynä vaiheena. Pikemminkin on niin, että tämä alkupassiivisuus on aktiivisuuden perusta tai sitä edeltävä tila: ”joka ikinen aktiviteetti järjestyy alkupassiviteetin pohjalta”, kirjoittaa Waldenfels.⁷³ Näin ollen alkupassiivisuus on ensiarvoisen tärkeää sen suhteen, mitä kutsutaan ’intentionaalisuudeksi’ Ennen aktiivista ja intentionaalista suuntautumista me olemme passiivisia suhteessa siihen, mikä koskettaa.⁷⁴

Pathos tarkoittaa Waldenfelsin katsannossa myös jotakin vastaista ja kielteistä (*widrig, adverse*).⁷⁵ *Pathos* ei ole vastaista vain odotuksimme ja tekemisemme nähden, vaan se koskettaa ylipäättään kaikissa tilanteissa, joissa tilanne ei ole omassa hallinnassa siten, että olisimme tilanteen ”herroja”. Tällöin kielteinen vastaisuus eräällä lailla rikkoo sen merkityshorisontin, joka on latautunut erilaisista omista toiveista, odotuksista ja pyrkimyksistä. Tämän vuoksi *pathoksessa* on Waldenfelsin mielestä jotain kärsimyksen kaltaista.⁷⁶ Viimein kolmannessa merkityksessä *pathos* merkitsee ja tarkoittaa intohimoa⁷⁷ ja kiihkoa (*Leidenschaft, passion*), jossa tavanomainen ja konventionaalinen ikään kuin jättää meidät.⁷⁸

Edellä sanotun pohjalta *pathos* on jollain lailla mukana kaikessa siinä, mitä meille tapahtuu silloinkin, kun vaikutamme aktiivisesti johonkin omalla toiminnallamme. *Pathokseen* liittyvää kärsimystä ei tule käsittää Waldenfelsillä pelkästään negatiivisessa mielessä, vaan

⁷² *Leideform* on suoraan käännettävissä ’passiiviksi, mutta mitä ilmeisimmin se on yhteydessä kärsimystä tai sairautta tarkoittavaan substantiiviin *Leiden* tai kärsimistä tarkoittavaan verbiin *leiden*. Olennaista on, että me ikään kuin kärsimme tai sairastumme *pathoksesta*, joka tapahtuu meille omista pyrkimyksistämme tai vastustuksestamme riippumatta.

⁷³ Waldenfels 2002, 58.

⁷⁴ Waldenfels 2002, 15 ja 58; Gould 2008, 132.

⁷⁵ Kokemuksemme ajautuu eräänlaiseen vastaisuuteen, *ins Widrige*.

⁷⁶ Vaikka kärsimykseen voidaan usein ajatella sisältyvän periaatteessa myös ’oppiminen kärsimyksen kautta’ (*pathei mathos*) siten, että siihen sisältyisi jokin tarkoitus tai mieli, niin tämä tapahtuu aina kuitenkin jälkikäteen tai jälkijätöisesti, *Nachträglich* (Waldenfels 2002, 16; Gould 132). Voitto kärsimyksen kautta ei ole itse kärsimyksen voittamista; ”Kärsimys pysyy kärsimyksenä, vaikka kärsivä itse tai toinen siitä oppisi”, toteaa Waldenfels (Waldenfels 2002, 16). Näen asian siten, että paattinen kärsimys on rinnastettavissa *sanomiseen* ja opittu tai voitettu sekä jälkikäteen merkityksensä saanut kärsimys *sanottuun*.

⁷⁷ Waldenfels kuvaa tätä intohimoa muun muassa sellaisilla tavoilla kuin jokin ”joutuisi sielusta ja ruumiistaan ulos” tai ”jumalallinen mielettömyys” ja ”taivaallinen Eros”. Erityisesti Waldenfels käyttää esimerkkinä Platonin *Faidroksessa* esiintyvää jumalallista lähellä olevaa Erosta, joka on ihmisten huolten ja kiinnostusten ulkopuolella. (Waldenfels 2002, 16; Gould 2008, 132)

⁷⁸ Waldenfels 2002, 15–16; Gould 2008, 132.

kyse on pikemminkin affektoitumisesta ylipäättään, mikä merkitsee sitä, että emme käy läpi *pathoksessa* vain epämiellyttäviä affektioita.⁷⁹ *Pathos* liittyy toki sellaiseen tapahtumiseen, missä paikallistuu jotain sellaista kuin kärsiminen kidutuksesta, vakavasta sairaudesta tai surusta, mutta yhtä lailla se voi nähdäkseni koskettaa yllättävästi sellaisissa tilanteissa, mitkä eivät ole omassa kokemuksen järjestyksessä hallittavissa, mutta joista kärsiminen voi olla miellyttävämpää kuin edellä mainitut kärsimyksen muodot. Rakastuminen tai ihastuminen on esimerkiksi jotain sellaista, mitä ei välttämättä voi hallita sen enempää kuin flunssaan sairastumistakaan, ja siihen voidaan katsoa liittyvän eroottista intohimoa, joka on jollain lailla anomaalista ja eletyn tavanomaisuuden ulkopuolella.

Mitä tulee *pathoksen* yhteydestä vieraaseen, niin olennaista on, että vieras radikaalissa muodossaan toteutuu muualta tulevana paattisena iskuna, joka tekee oman kyseenalaiseksi koskettamalla peittyneitä sisäistä vierautta, mikä pakottaa Itsen ulos tietystä sisällöllisestä omuussfääristään. Vaikka tällainen kokemus vieraasta on radikaalia ja tietyssä mielessä itsestään tapahtuvaa, *pathos* edellyttää kuitenkin jonkin vastaanottajan voidakseen tapahtua.

Waldenfels katsoo, että kivun ja nautinnon kaltaiset affektiot ovat fiktion kaltaista sepitettä ilman *jotakuta*, joka *kokee* ne. *Pathos* tapahtuu nimenomaan *jollekulle*. Waldenfels puhuu erinäisestä vastaanottajadatiivista (*Adressendativ*), jonka avulla on mahdollista käsitteellisellä tasolla kuvata sitä instanssia, joka on vastaanottajan roolissa jo ennen kuin 'minän' ääntäminen käynnistyy.⁸⁰

Jos *pathos* tapahtuu datiivinomaisesti jollekulle, jo ennen kuin tämä sanoo 'minä', niin sanomisen ja sanotun ero on nähdäkseni tässä keskeinen. Näyttäisi siltä, että *pathos* edeltäisi Waldenfelsilla jopa itse ääntämisen tai sanomisen aloittamista ylipäättään jonkin asian suhteen; minkäänlaista rekisteröintiä minkään tapahtuman suhteen ei ala ennen kuin *pathos* on jo iskenyt tai tullut ikään kuin ylle. Tämän jälkeen se, mikä ilmenee, alkaa muotoutua sanomisen tasolla joksikin, saavuttaen lopulta muodon sanottuna. Näin ollen vastaanotamme aina jotain paattisesti ennen kuin koemme jonkin jonakin intentionaalisuuden tasolla. Tällöin paattisuus on eräänlainen ennakkoehto kaikelle sisällöllisesti merkitykselliselle.

⁷⁹ Taipale & Heinämaa 2004, 164.

⁸⁰ Waldenfels 2006, 44–45; Waldenfels 2007, 44 ja 46.

Emme Waldenfelsin mukaan kuitenkaan ole suhteessamme *pathokseen* vain vastaanottavia, passiivisia ja affektoituneita kärsijöitä (*Patient*), vaan myös respondentteja (*Respondent*), jotka affektoitumisen jälkeen vastaavat omuudestaan *pathokseen*. Waldenfels esittää, että se vastaan tullut (*Wodurch*), josta affektoidumme tai joka affektoi, ilmenenee tällaisena ainoastaan vastattavan muodossa (*Worauf*) eli siis sellaisena, jolle me respondentteina vastaamme. *Pathos* tapahtuu tavoittamattomalla tavalla liian aikaisin 'aikaisemmuutena' (*Vorgängigkeit*) ja vastauksemme *pathokseen* on alusta alkaen myöhässä 'myöhäisemmytenä' (*Nachträglichkeit*); vastauksemme myöhäisyys vastaa *pathoksen* 'aikaisemmuuteen', joka eletään läpi kokemuksessa. Tältä pohjalta Waldenfels katsoo kaikkien tekemiseemme liittyvän perustavanlaatuinen aikasiirtymä (*Zeitverschiebung*); mitä tahansa teemmekin tämä ajallinen viive erottaa meidät omasta alkuperästäme.⁸¹

Waldenfelsin mukaan jokin tapahtuu meille siis samanaikaisesti liian aikaisin että liian myöhään? Mitä tällainen paradoksaalisuus merkitsee erilaisten itse kunkin elettyjen kokemusten kannalta? Ilmeisesti on niin, että tsunamin iskeminen tai arkisessa kontekstissa jopa toisen puheen tapahtuminen ovat tapahtumina Itselle aina paattisia tapahtumia, jotka edeltävät omaa aloitetta ja joiden suhteen ei voi olla kokemuksellisesti ajan tasalla, sillä ne voivat olla merkityksellisiä omasta näkökulmasta vain jälkikäteen. Siirtymä käynnistyy olennaisesti jo siinä, kun merkitys alkaa muotoutua ja ylimenevää *pathosta* aletaan sovittamaan Itsen omien käsitteiden ja kategoroiden mukaisesti. Tällöin 'passiivisesta kärsijästä' siirrytään 'aktiiviseksi respondentiksi', joka vastaa siihen, mille altistuu *pathoksessa*. Silloin kun Itse osallistuu omaa aloitetta edeltävien tapahtumien kulkuun vastaamalla niihin, tilannetta voi luonnehtia responsiiviseksi.

⁸¹ Waldenfels 2002, 102–103; Waldenfels 2006, 44–45 ja 73; Taipale & Heinämaa 2004, 150.

4. RESPONSIIVISUUS

4.1 Hyperilmiö, intentionaalisuus ja responsiivisuus

Perinteisessä fenomenologiassa painotetaan intentionaalisuuden merkitystä perustavanlaatuisena perusasenteena mitä tulee maailmassa olemiseen, toimimiseen sekä ylipäätään jonkin kontemplointiin ja tarkasteluun. Franz Brentanon nykyfilosofian kenttään tuomaa intentionaalisuutta⁸² voidaan pitää fenomenologian yhtenä peruselementtinä. Intentionaalisuus tarkoittaa että *jokin* on intentoitu, ymmärretty tulkittu tai kommunikoitu *jonakin*; sillä on tietty mieli, sisällöllinen merkitys tai käsitys jostakin (*Sinn, sense*).⁸³ Waldenfelsin mukaan intentionaalisuuden käsite on kuitenkin riittämätön vieraan kaltaisen ilmiön kontekstissa, jossa vieras näyttäytyy eräänlaisena *hyperilmiönä*, joka pakenee meiltä samanaikaisesti, kun se näyttäytyy.⁸⁴

Intentionaalisuutta korostava fenomenologia ei Waldenfelsin katsannossa jätä tarpeeksi tilaa vieraalle, koska se integroi vieraana ilmenevän omaan merkityshorisonttiin. Tällainen fenomenologia yrittää tehdä näkyväksi sen, mikä ei näyttäydy itsessään.⁸⁵ Waldenfelsin mukaan jonkin ilmeneminen *tällaisena* tai *tuollaisena* on kuitenkin aina *enemmän* ja *jotain muuta* kuin se, mitä se vaikuttaa olevan tai miltä se näyttää.⁸⁶ Kun vieraana ilmenevä on 'ruumiillistunutta poissaoloa', vieras näyttäytyy juuri siinä, missä se karkaa.⁸⁷

⁸² Ei ole suinkaan niin, että intentionaalisuuden painotus olisi ominaista vain fenomenologialle, sillä myös analyyttinen ja hermeneuttinen filosofia ammentavat sisältöä tästä käsitteestä.

⁸³ Intentionaalisen kokemuksen piirissä me olemme siis aina suuntautuneita johonkin, joka koetaan jonakin. Olennaista on, että kokemuksen kohteena on aina jotakin, vaikka tämä kohde voi vaihdella suuresta esimerkiksi jostakin muistosta tai abstraktin ajattelun kohteesta johonkin konkreettiseen havainnon objektiin, joka näyttäytyy merkityksellisenä.

⁸⁴ Waldenfels 2007, 22; Waldenfels 2006, 56–57 ja 71; van Roermund 2006, 337–338.

⁸⁵ On yleisesti tunnettua, että varhainen fenomenologia pyrki pääsemään 'asioihin itseensä' (*zu den Sachen selbst*). Tällaiset 'asiat' meille näkyvinä ovat itsessään kuitenkin jo alusta asti eräänlaisen murtuneisuuden läpäisemiä, jos *pathos* ylimääräytyy merkityshorisontiltamme. Jokin nähdään jonakin näkyvän piirissä, mutta ylimääräytyminen kokemustemme järjestyksissä aiheuttaa sen, että jonkin ilmeneminen jonakin tuottaa samanaikaisen vetäytymisen eräänlaisena ylijäämänä. Merkityksellinen kokemus on rikkinäinen Waldenfelsilla alusta alkaen, eikä Waldenfelsin fenomenologiassa ole mahdollista saavuttaa ilmenevän suhteen sellaista aktuaalisen olemuksen identtisyttä, jossa intentionaalisenä objektina ilmenevä vastaisi sitä, mitä se merkityksellisen ilmenemisensä ja sanomistemme ulkopuolella on. Lisäksi intentionaalinen objekti sanottuna ja positiivisen merkityksen sisältävänä on aina kahdentunut siitä, mikä vaikuttaa sanomisen tasolla.

⁸⁶ Tämä ei päde vain vieraudesta puhuttaessa, vaan aivan yhtä hyvin tämä *jokin enemmän* voi näyttäytyä poikana, tyttönä, tuolina, ystävyyden osoituksena, väkivalta-aktina tai pensaankukintana. Tyypillistä Waldenfelsille on, että asiat ovat *mehr als* suhteessa siihen, mikä näyttäytyy ja merkityksellistyy.

⁸⁷ Waldenfels 2007, 22

Paattisesti muualta iskevä vieras luo tarpeen sovittaa se omaan merkityshorisonttiin, jotta se rekisteröityisi Itselle jonakin käsitettävänä ja jotta sen aiheuttamasta affektion rauhattomuudesta voitaisiin päästä tilaan, jossa asiat olisivat kunnossa ja kotoisalla tavalla oikeilla paikoillaan. Tällaisen omuuteen integroimisen onnistuminen johtaa siihen, että vieras ääntyy sanotuksi: siitä tulee Itselle merkityksellinen. Näin vieras on redusoitu Itsen omien kategorioiden mukaisesti.⁸⁸ Tällöin vieras torjutaan ja tasapäistetään eräänlaisella merkityksen väkivallalla samaan järjestykseen muiden omuuteen kuuluvien asioiden kanssa. Näin intentionaalisen kokemuksen piirissä vieras on aina kahdentunutta vierautta osana merkityskokonaisuutta. Kahdennettu vieraus omuuden omimana ja merkityksellisenä on kuitenkin eri asia kuin paattinen vieraus radikaalina ja vailla mieltä.

Vierauden kahlitseminen kommunikaatioteorioiden ja lingvististen analyysien painottamaan säännönmukaisuuteen ei myöskään tee sille oikeutta vierautena. Silloin kun kaiken toiminnan ja puheen tulee jonkin järjestyksen kontekstissa tapahtua noudattamalla sääntöjä, vierasta arvioidaan helposti kaikenkattavan sääntösystemin puitteissa vain tapauksena, joka poikkeaa säännön noudattamisesta.⁸⁹ Järjestys sääntösysteminä ei tule tällöin kosketuksi radikaalista vieraasta, jos vieras tulee tulkituksi vain outona poikkeamana säännöstä. Säännön rikkomineenkaan ei horjuta järjestystä ainakaan niin kauan kuin mikään muu ei saa huomiota osakseen kuin pelkkä säännörikkomus, joka eräällä lailla voi viitata epäsuorasti säännölle alistumiseen siinä mielessä, että säännön pätevyys tulee tunnustetuksi. Tällöin yleispätevien sääntöjen näkökulmasta⁹⁰ mahdollistuu vieraan tulkitseminen väliaikaisena ja ylitettävissä olevana puutteena, mikä suhteellistaa sen.⁹¹

Vieras vieraana (*das Fremde als Fremdes*) vaatii Waldenfelsin mukaan responsiivista fenomenologiaa, jonka ala ulottuu intentionaalisuutta ja säännönmukaisuutta kauemmaksi

⁸⁸ van Roermund 2006, 337.

⁸⁹ Waldenfelsin mukaan jokaiseen puhetapahtumaan sisältyy ainakin potentiaalisesti jotain sellaista, mikä pakenee yhtenäistä ja säännönmukaista menettelytapaa tai käyttäytymistä. Hölderlinin lause ”me olemme keskustelu” (*seit ein Gespräch wir sind*), johon kommunikatiivisuuden ja dialogisuuden puolustajat usein vetoavat, nousee Waldenfelsin mukaan ”vierauden kaukaisuudesta, jonka vaatimukset edeltävät kaikkea kumppanuutta” (Waldenfels 2007, 25).

⁹⁰ Säännön takana seisominen antaa ikään kuin perustan sille, että vieraus voidaan redusoida *tapaukseksi*, joksikin sellaiseksi, että voimme tiettyssä regulatiivisessa kontekstissa sanoa: ”Ei tuo tuollainen käy päinsä”, ”Tuo on pahaa”, ”Ei noin voi sanoa” tai ”Tuo ei ole rationaalista”. Sääntö itsessään on kuitenkin syntynyt järjestymisessään selektion ja eksklusion prosessista; arvostelmien teko tai rationalisoivilla pätevyysvaatimuksilla argumentointi on kynnyksen sanotulla ja äännetyllä puolella. Eräässä mielessä voidaan sanoa, että säännön genealoginen järjestäminen edeltää sen voimassa oloa.

⁹¹ Waldenfels 2007, 23.

johonkin näitä alkuperäimpään. Se on kiinnostunut siitä liiasta paljoudesta, joka ylimääräytyy merkityksellisestä kokemuksestamme. Tällainen fenomenologia alkaa pisteestä, jossa jokin haastaa meidät ja asettaa omat mahdollisuutemme kysymyksenalaiseksi jopa jo ennen sitä, kun voimme ylipäättään kysyä tai tutkia tällaisia mahdollisuuksia. ”Vieraan pathos ylittää sen kysymyksellisyyden”, kirjoittaa Waldenfels.⁹² Responsiivisuus toteutuu siinä, että muualta tuleva vieras ylittää intentionaalisen tai sääntöriippuvaisen merkityksen siten, että vieraan paattisuus haastaa meidät eräänlaisena vaatimuksena (*Anspruch*), joka vaatii vastauksiamme. Responsiivinen fenomenologia tällöin kiinnostunut siitä, miten jokin sanotuksi ääntynyt on saanut muotonsa vastauksena vieraaseen ja paattisesti tapahtuneeseen vaatimukseen. Waldenfels korostaa, että se *millä* vastataan, on merkityksensä suhteen ikään kuin velkaa haasteelle, johon vastataan. Vaatimuksen tullessa muualta omuuden piirissä oleviin sääntörakenteisiin ja intentionaalisesti suuntautuneisiin kokemuksen järjestyksiin se on liikaa siinä kontekstissa, jossa se otetaan vastaan, mutta samalla tämä vaatimus stimuloi kuitenkin sellaisen vastauksen, joka ei seuraa myöskään vallitsevia sääntöjä, koska se realisoituu osittain tuolta puolen sääntöjä ja omaa merkityshorisonttia tulleesta vaatimuksesta.⁹³

4.2 Vastauslogiikka

Responsiivisuus on Waldenfelsin mukaan ihmisen toiminnalle hyvin olennainen yleispiirre. Waldenfels puhuu responsiivisuuden yhteydessä erinäisestä ’vastauslogiikasta’ (*Antwortlogik, logic of response*), joka eroaa hyvin merkittävästi intentionaalisten aktien, kommunikatiivisen toiminnan sekä ymmärtämisen logiikoista. Waldenfelsin kuvaamaan vastauslogiikkaan kuuluu tiettyjä sisällöllisiä oletuksia. Vieras vaatimus on ensinnäkin enemmän kuin osa jotain tiettyä kokonaisuutta tai säännön tapaus. Se ottaa erinäisen singularisuuden (*Singularität*) muodon. Tämä singularisuus tulee esiin moninaisuudessa, mutta sellaisella tavalla, että se pakenee universaalin ja partikulaarin välistä erottelua. Me joudumme olemaan tekemisissä *singularisten tapahtumien* kanssa, jotka ilmaantuvat sillä tavoin, että ne eroavat tutuista tapahtumista avaten näin erilaista näkemistä, toimintaa ja ajattelua. Niin yksittäisten ihmisten kuin myös kokonaisten kansojen ja kulttuurien elämässä on tärkeitä avaintapahtumia ja ’perustoja’ (*Stiftungen*), jotka ovat unohtumattomia, sillä niiden kautta esittäytyy uusia symbolisia järjestyksiä ja ne luovat

⁹² Waldenfels 2006, 58.

⁹³ Waldenfels 2007, 24–25; Waldenfels 2006, 58–59.

uusia sitoumuksia sekä velvoitteita. Niiden yhteydessä tapahtuvasta vaatimuksen ja vastaamisen responsiivisesta punoutumisesta vakiintuu alati erinäisiä merkityksiä, jotka konstituivat sitä, mitä me kulloinkin olemme tai miten meidän pitäisi olla. Vieras vaatimus ei kuitenkaan alistu sille faktojen ja normien erottelulle, joka on Waldenfelsin mukaan hallinnut pitkään käytännöllisen filosofian kenttää. Waldenfelsin mukaan vaatimus ilmaantuu eräänlaisen väistämättömyyden (*Unausweichlichkeit*) kanssa jonakin sellaisena, jota ei voida johtaa universaaleista laeista tai säännöistä, mutta joka käytännöllisen välttämättömyyden ja pakollisuuden mielessä kuuluu olennaisesti yhteisen maailmallis-sosiaalisen olemassaolomme edellytyksiin. Tämä väistämättömyys johtaa siihen, että emme voi olla vastaamatta vaatimukseen silloin, kun olemme tulleet kosketetuksi sen taholta.⁹⁴

Vastauslogiikka ei ole Waldenfelsin mukaan ajateltavissa ilman ajallisuuden muotoa, johon liittyy erinäinen viiveellisyys. Singulaariset tapahtumat eivät vain ilmaannu sellaisina, että ne nostattavat väistämättömiä vaatimuksia, vaan ne ilmaantuvat tavoittamattoman 'aikaisemmuuden' (*Vorgängigkeit*) kanssa. Vastamiseemme ja sen saapumiseen liittyy vastaavanlaisesti 'alkuperäinen myöhäisemmys' (*Nachträglichkeit*). Viivettä, joka tässä on kyseessä, ei tule ymmärtää peräkkäisinä aikajanan sijainteina tai positioina. Olennaista on, että jokin ei tule vain aikaisemmin, vaan se, että jokin tulee liian aikaisin sen suhteen, että se olisi ennakoitavissa 'tässä' ja 'nyt'. Waldenfels vetoaa Derridaan myöhäisemmyyden suhteen siinä, että tulemme tietoiseksi jostakin *après-coup*, jälkijättöisesti ikään kuin asian jälkeen. Tämä johtaa siihen, että alkuperäinen ilmenee vain "korvikkeena", jota tuetaan täydennyksillä, jotka puolestaan jättävät ikään kuin loputtoman sarjan 'alkuperäisiä toistoja' taakseen. Näin siis se, mikä on läsnä vain toistossa, vaatii sen, mitä Derrida nimittää 'alkuperäiseksi täydennykseksi'. *Nachträglichkeitin* yhteydessä täydennys toteutuu esimerkiksi oman itseidenttisyuden tasolla sellaisena, että itse kukin identifioi itsensä vastaamalla vieraaseen vaatimukseen erilaisten kontekstien, tilanteiden ja roolien läpi *samana itsenä*, vaikka itsen samuus on riippuvaista jatkuvasta täydennyksestä, joka on Waldenfelsilla aina vastaamista. Tämä merkitsee sitä, että oma itseys sellaisena kuin itse kunkin sen näkee, toteutuu aina vastaamisena vieraaseen vaatimukseen.⁹⁵

⁹⁴ Waldenfels 2006, 62–64; Waldenfels 2007, 28–29;

⁹⁵ Waldenfels 2007, 30–31; Waldenfels 2006, 64–65; Waldenfels 1995, 24; Lindahl & Janssens 2006, 377.

Vaatimuksen ja vastauksen välillä vallitsee erottavan viiveen lisäksi väistämätön *asymmetria*, joka aiheuttaa yhteisiä sääntöjä seuraavan ja yhteisiin päämääriin orientoituneen 'perinteisen dialogin' tasapainon järkkymisen ja menettämisen. Dialogi ei ole Waldenfelsin mukaan asymmetristä sen takia, että käynnissä olevan dialogin roolit olisivat jaetut epätasa-arvoisesti, vaan on pikemminkin, niin, että asymmetrian olemassaolo on riippuvaista siitä, että vaatimus ja vastaus eivät yksinkertaisesti "käy yhteen"; ne eivät konvergoi keskinäisesti samaan suuntaan. Kysymyksen ja vastauksen välillä ei ole yhtään sen enempää lähtökohtaista konsensusta kuin on pyynnön ja sen toteutuksen välillä. "Ne törmäävät toisiinsa kuin kaksi silmäystä, jotka risteävät", toteaa Waldenfels.⁹⁶ Waldenfels katsoo edelleen, että 'vastauksen lahjan' antaminen vaatimukseen myöntymisenä jonkinlaisessa antamisen ja ottamisen vastavuoroisessa prosessissa on mahdollista vain silloin, kun omuutta ja vierautta tarkastellaan Kolmannen näkökulmasta.⁹⁷

Kolmannen näkökulma – sikäli kun halutaan, että jonkinlainen oikeudenmukaisuus mahdollistuu maailmassa – on tavallaan korvaamaton ja välttämätön. Siinä määrin kun toiminnassa ja puheessa tietyt muodot toistuvat sekä sääntöjä tai lakeja sovelletaan, on taustalla aina olemassa jokin Kolmas tai tietynlainen instanssi, joka ylittää yksittäiset näkökannat. Waldenfels katsoo kuitenkin, että alistamalla vieras vaatimus yleiselle laille tulee tehdyksi jotain sellaista, missä oikeudenmukaisuuden toteuttaminen sisältää aina epäoikeudenmukaisuuden momentin. Yritys tuottaa määrätynlainen symmetria omuuden ja vierauden välille tekemällä ne yhdenmukaisiksi toisiinsa nähden olisi Waldenfelsin mukaan viime kädessä samankaltaista kuin yritys tasapainottaa menneisyys ja nykyisyys, hereillä olo ja nukkuminen tai elämä ja kuolema. ikään kuin siten, että voisimme ylittää näiden välisen kynnyksen halujemme mukaan kumpaan suuntaan tahansa. Vieras⁹⁸ ei salli tällaisia yritelmiä.⁹⁹

⁹⁶ Waldenfels 2006, 66. Silmäykset törmäävät toisiinsa ilman, että olisi jotain yhteisiä päämääriä ja normatiivisia sääntöjä annettuna. Näin mitään yleisiä vaatimuksia tasa-arvoon ei voida ottaa annettuna dialogissa tai missään muussakaan kontekstissa. Vaikkemme voi mitään sille, että vaatimus tulee osaksemme dativiinomaisesti, meillä on aina mahdollisuus vastata luovasti ja odottamattoman vapaalla tavalla.

⁹⁷ Waldenfels 1994, 609–618; Waldenfels 2006, 65–66; Waldenfels 2007, 31.

⁹⁸ Muualta tuleva vieras ja alkuperäisellä tavalla tavoittamaton käyttäytyy Waldenfelsin mukaan kuin "ideat, jotka juolahtavat mieleemme, kuin meitä vainoavat pakkomielleet, kuin unet, joista emme ole koskaan kunnolla heränneet" (Waldenfels 2007, 34). Vieras pakenee yleispäteviä tapauskategorisointeja. Emme voi säilyttää vieraan vierautta asettamalla sen suhteen positioon, josta käsin äänämme sen vain erilaiseksi, sillä vierauden käsittäminen erilaisena edellyttää vieraana ilmenevän sijoittamista yhteisen järjestyksen sisälle omuuden kanssa.

⁹⁹ Waldenfels 2006, 65–66; Waldenfels 2007, 31–34.

5. OMA RUUMIS VIERAANA

Fenomenologisen filosofian piirissä erilaiset ruumiillisuuden tematisoinnit ovat olleet varsin keskeisessä osassa eri ajattelijoilla, kuten Husserlilla ja etenkin Merleau-Pontylla.¹⁰⁰ Waldenfels ei poikkea tästä tendenssistä. Millainen siis on Waldenfelsin kontribuutio ruumiinfenomenologiseen diskurssiin? Tässä luvussa ruumiillisuuden аспекteja keskitytään tarkastelemaan erityisesti siitä näkökulmasta, miten kokemuksen radikaalius, responsiivisuus ja vieraus ovat relevantteja niiden suhteen.

5.1 Murtunut ruumissuhde

Edellisissä luvuissa on tullut esiin, että jonkin ilmeneminen jonakin intentionaalisesti suuntautuneen kokemuksen piirissä on aina jotain enemmän kuin tämä jokin tiettyssä mielessä näyttäytyvä. Voidaan väittää, että *jokin* on tavallaan olemassa meille *jonakin* vain pakenemisessaan. Tämä asiantila koskee myös itse kunkin omaa ruumista, joka on aina jotain *enemmän* kuin se, miten se itse kullekin jossakin tilanteessa on intentionaalisen kokemuksen kohteena.

¹⁰⁰ Fenomenologiassa on tehty erilaisia erotteluja erilaisten ruumiiseen tai ruumiillisuuteen liittyvien termien välille. Nämä erottelut merkityssisältöineen poikkeavat toisinaan merkittävästi eri ajattelijoilla. Tunnetuin näistä on ero käsitteiden *Leib* ja *Körper* välillä, mikä on relevantti myös Waldenfelsilla, joskaan ei tyhjentävällä tavalla, sillä Waldenfelsin ruumiin fenomenologiassa on myös runsaasti vaikutteita ranskalaisten fenomenologioiden ruumiskonseptioista, joissa tämänkaltaiset erottelut ei ole niin selkeällä tavalla eksplisiittisesti eriteltävissä. Tämän tutkielman ruumis- ja ruumiillisuus-terminologiassa olen pyrkinyt enimmiltä osin noudattamaan Joonas Taipaleen ja Sara Heinämaan käännösratkaisuja heidän suomentamassaan Waldenfelsin artikkelissa *Itseyden ja toiseuden ruumiillinen kokemus*, joka on ainoa Waldenfelsin suomeksi saatavilla oleva teksti. Tällöin *leben*-verbistä juontuva *Leib* on suomennettu 'eläväksi ruumiiksi', kun taas latinan *corpus*-termin johdannainen *Körper* viittaa 'materiaaliseen ruumiiseen'. Niinpä Waldenfelsillä tärkeä *Leibkörper* on tässä tapauksessa suomeksi 'elävä materiaallinen ruumis'. Kattavamman selonteon saamiseksi näistä käsitteistä ja niiden johdannaisista katso Taipaleen tekemät suomentajan huomautukset *Itseyden ja toiseuden ruumiillinen kokemus* -artikkelin lopusta. Käytän itse kuitenkin ajoittain pelkästään termejä 'ruumis', 'ruumiillinen' tai 'ruumiillisuus' silloin, kun en viittaa suoraan Waldenfelsin teksteihin ja kun olen katsonut kontekstin sellaiseksi, että jokin tulkitsemani Waldenfelsin ruumiin filosofiaan liittyvä merkityksellinen asiayhteys on jotain sellaista, missä käsitellyn asian päteminen on yhdentekevää sen kannalta eksplikoidaanko ruumisrelevantti termi näkyviin 'elävänä ruumiina', 'materiaalisena ruumiina' tai 'elävänä materiaalisena ruumiina'. Mainitsemisen arvoista on myös, että termien *Leib* ja *Leiblichkeit* erilleen vetäminen suomen 'ruumiista tai 'ruumiillisuudesta' ei kaikissa Waldenfelsin filosofian yhteyksissä onnistu luontevasti, mitä ilmentää myös Taipaleen ja Heinämaan ratkaisu kääntää alkukielinen *Leibliche Erfahrung zwischen Selbstheit und Andersheit* suomeksi *Itseyden ja toiseuden ruumiilliseksi kokemukseksi*.

”Ruumis on enemmän ja jotain muuta kuin ymmärrettävissä ja selitettävissä oleva jokin”, kirjoittaa Waldenfels.¹⁰¹ Elävä ruumis (*Leib*), joka Waldenfelsin mukaan olemme, on jotain, mitä ei voi asettaa sellaiseen merkitykselliseen sfääriin, jossa kausaalisuus tai sääntö vallitsee. Yhtä lailla ruumis eläväksi materiaaliseksi ruumiiksi (*Leib-Körper*) käsitettynä hangoittelee vastaan sitä, että ruumis olisi käsitettävissä sellaisena, että se olisi identtinen sen kanssa, miten se käsitetään.¹⁰²

Näin Waldenfelsilla elävä ruumis, jolla on tietoisuus ja joka perinteisen fenomenologian kielellä ilmaistuna ’näkee’ mutta ei ole vain kartesiolaisesti käsitettynä ’henkeä’, vaan myös nähty, ei ole minkään puhtaan itsetietoisuuden piirissä läpinäkyvä Itselle. Yhtä lailla ruumis merkityksellisenä pakenee samanaikaisesti, kun siihen suuntaudutaan intentionaalisesti ’elävänä materiaalisena ruumiina’, joka tarkoittaa tässä elävää ruumista täydennettynä kaikella sillä, mitä ruumiiseen materiaalisena entiteettinä kuuluu. Kun fenomenologisesti puhutaan elävästä materiaalisesta ruumiista, se on ikään kuin jotain sellaista, joka samanaikaisesti *olemme* että jotain, joka meillä *on*.

Waldenfels puhuu ’halkinaisesta Itsestä’ (*das gespaltene Selbst*) esittäessään, että ruumiillisuutemme itseyden kontekstissa kuuluu erinäisiä jakolinjoja tai murtumaviivoja (*Bruchlinien*), jotka vievät eri suuntiin.¹⁰³ Waldenfels katsoo, että ruumiin olemistapa eräällä lailla suhteellistuu itseensä että vetäytyy itsestään:

Se, mikä silmiltäni vetäytyy, ei ole nähty jokin eikä näkevä joku, vaan juuri näkyväksi tulemisen tapahtuma (*Ereignis des Sichtbarwerdens*). Jokin herättää huomioni, jokin pistää silmään. Oma katseeni on se, mikä tässä vetäytyy, eivät silmäni aistieliminä, joita todella voin tarkastella peilistä ja joiden muodon ja värin voin tunnistaa. Katse, joka vastaa siihen, mikä sitä koskettaa, on vailla väriä. Tässä mielessä se on näkymätön (*unsichtbar*).¹⁰⁴

Mistä itseensä suhteutumisessa ja itsestään vetäytymisessä ruumiillisessa kontekstissa oikein on kyse? Murtumat ruumissuhteessa viittanevat siihen, että ruumiimme eivät täysin ole tavoitettavissa meillä läpinäkyvänä, kuten eivät ole myöskään muut kokemukseen

¹⁰¹ Waldenfels 1999, 12.

¹⁰² Waldenfels 1999, 12.

¹⁰³ Waldenfels 2006, 75 ja 79; Taipale & Heinämaa 2004, 154.

¹⁰⁴ Waldenfels 2006, 79.

liittyvät asiat. Waldenfels puhuu myös halkeamista tai murtumaviivoista kokemuksessa itsessään (*Bruchlinien der Erfahrung*).¹⁰⁵ Keskeistä on, että kokemus on jollain lailla rikkinäistä: emme saa otetta kaikesta siitä paljoudesta, mikä kokemuksen tapahtumisen kontekstissa vaikuttaa. *Pathos* rikkoo sitä edeltävän järjestyksen, jonka Itse kokee eheänä ja jossa asiat ovat omasta näkökulmasta paikallaan. Tulkintani mukaan Waldenfelsin filosofiaa käsiteltäessä on erotettava kokemus (*Erfahrung*), jonka piirissä koetaan *jotakin* intentionaalisesti eli sellaisena, jossa on sanottu tai äännetty *Sinn* mukana, sekä sitä jossain määrin kontrastoiva ja edeltävä paattinen kokemus (*Widerfahrnis*), jossa ei ole merkitystä ja omaa annettua vastausta, mutta josta käynnistyy vastaaminen kohti äännettyä ja sanottua, jonka tapahduttua jokin on peittynyt jonkin kirkastuttua näkyväksi. Jälkimmäinen on siis enemmän 'sanomisen tilassa, kun taas edellisessä 'sanotun' kokemuksen piirissä: murtumaviivat ikään kuin jakavat merkityksellisessä kokemuksessa (*Erfahrung*) mukana vaikuttavat asiat näkyviksi ja näkymättömiksi, myös kokemuksen itsensä tapahtumisen. Koska murtuneisuus pätee tällöin kaikkeen kokemiseen, niin myös merkityksellinen suhde omaan ruumiiseen voidaan ymmärtää murtuneena Waldenfelsin filosofian kontekstissa. Ruumis väistämättä kahdentuu, koska *pathos* tapahtuessaan ja ylimääräytyessään pakottaa vastaamaan siihen jonakin merkityksellisenä, mutta ilmetessään jonakin selkeänä ja reflektion ulottuvilla olevana se on paljon kapeampi ja ikään kuin karsiutuneempi kuin ennen omaa annettua vastausta. Tässä prosessissa jokin peittyy ja menee meiltä ohi samaan aikaan, kun jokin tulee esiin. Siksi on nähdäkseni olemassa näkymätön ja käynnissä oleva ruumis sekä näkyvä ja sanottu ruumis kahdentuneena:

Ruumiillinen (*leibliche Erfahrung, bodily experience*) kokemuksemme näyttäisi ylittävän täysin kokemuksemme ruumiista (*Leibes, of the body,*). Kokemus elävästä ruumiista edellyttää kokemuksen ruumiillisuutta samalla lailla kuin Husserlin mukaan kokemus ajasta edellyttää kokemuksen ajallisuutta.¹⁰⁶

Ruumiiseen tai ruumiillisiin asioihin näyttäisi sisältyvän näin erinäistä kompleksisuutta, mikä näyttää liittyvän siihen, millä tavoin ruumis on meille läsnä tai poissaoleva. Voidaan esittää, että on olemassa jo jonkinlainen käynnissä oleva ruumis, jolla on tekemistä sen instanssin kanssa, jota aiemmin on käsitelty 'vastaanottajana', ennen omaa ruumista

¹⁰⁵ Waldenfels 2002, 9–11.

¹⁰⁶ Waldenfels 2006, 70; Waldenfels 2007, 71; Taipale & Heinämaa 2004, 146–147.

huomion kohteena. Meillä on jo ruumis ennen kuin ajattelemme ruumista tai kosketamme ruumista.

Kuten monia muitakin asioita tulkinnassani Waldenfelsin filosofiasta, tätä seikkaa voidaan nähdäkseni havainnollistaa sanomisen ja sanotun välisellä erolla. Sanomisen ruumis on koko ajan taustalla ikään kuin käsillä olemisen mielessä silloin, kun intentionaalisesti jokin muu on huomiomme kohteena. Näin kaikki kokemisemme on näkymättömällä tavalla ruumiillista, vaikka emme tiedostaisi koko ajan tätä seikkaa, sillä maailma avautuu meille jatkuvasti *jonkinlaisena* ja *jossakin mielessä* (*Sinn*) sellaisista ruumiillisista lähtökohdista, jotka ovat koko ajan käynnissä. Kaiken kokemuksemme ruumiillisuus eli se, mitä Waldenfels kuvaa käsitteellä *leibliche Erfahrung* ei voi olla koko ajan huomiomme kohteena siinä määrin, että kun esimerkiksi näen tai ajattelen jotain, niin en ajattele ruumiini fysiologisia ennakkoehtoja erilaisten jäsentyneiden havaintojen tai mielikuvien yhteydessä. Sanottu ruumis puolestaan on oman reflektion piirissä esillä olevana siten, että olemme suuntautuneet sitä kohti siten, että siinä on *Sinn*. Kun tätä asiaa tarkastellaan kahdessa edellisessä luvussa käsitellyn valossa, voidaan päätellä, että ruumis, jonka Itse katsoo olevan identtinen käsityksensä kanssa, on alun perin muotoutunut responsiivisesti vastaamalla pathokseen.

Responsiivisuus on Waldenfelsilla näin jotain, mitä ei voida erottaa ruumiillisuudesta (*Leiblichkeit*).¹⁰⁷ On olemassa ruumiillista responsiivisuutta siinä määrin, että vastaaminen siihen, mikä kohdataan, on jotain, jossa ruumis on läsnäolevasti mukana koko ajan, vaikkei se olisi esillä Itselle. Oma ruumiimme vastaa aina vierasiin vaatimuksiin silloin, kun koemme jotakin tai menettelemme jonkin asian suhteen jollakin tavoin. Tähän liittyen Waldenfels käyttää käsitettä *leibliches Responsorium*, joka on eräänlainen resonanssiperusta kaiken ruumiillisen vastaamisen tapahtumiselle, jossa suhteutuminen itseensä on samanaikaista kuin vetäytyminen itsestä. Olennaista on, että tämä 'ruumiillinen responsorium' kattaa kaiken sensomotorisen toiminnan, joka on ymmärrettävissä tässä kontekstissa aina vastaamisena siihen, mikä kohdataan vaatimuksena tai haasteena.¹⁰⁸

¹⁰⁷ *Leiblichkeitin* yhteydessä voitaisiin toki käyttää myös termiä 'lihallisuus' siinä määrin, että voitaisiin sanoa erinäisen 'lihallisuuden' läpäisevän kaikkea vastaamista.

¹⁰⁸ Waldenfels 1994, 312 ja 463–464; Waldenfels 1999, 12; Waldenfels 2000, 365 ja 370–372.

Ilman ruumista meille ei voi tapahtua mitään *pathoksena*. Ruumis on ikään kuin edellytys, jonka kokemus tarvitsee voidakseen tapahtua kokemuksena. Epäilemättä ruumis joudutaan olettamaan paattisen tapahtumisen yhteyteen, jotta jokin voisi koskettaa tai liikuttaa. *Leiblichkeit* on tällöin erottamaton osa ”responsoriumia” jo ennen kuin mikään kokonaisvaltainen ruumiillinen vastaaminen on näkyvää siinä määrin, että se, joka vastaa, kiinnittäisi asiaan mitään huomiota.

5.2 Ruumiin vieraaksi tuleminen

”Ruumiillisuus (*Leiblichkeit*) ja vieraus (*Fremdheit*) ovat läheisessä yhteydessä toisiinsa”, toteaa Waldenfels.¹⁰⁹ Tältä pohjalta voidaan päätellä, että jos kaikki kokemus on ruumiillista kokemusta, niin kokemuksen vieraasta on oltava sitä myös. Waldenfels toteaaakin:

Tosiasia, että meitä koskettaa se, mikä on meille vierasta (*Ichfremdes*), ja että olemme tälle vieraalla alttiita, ei ole riippuvainen tiedostamme eikä tahdostamme, siis niin kutsutusta tietoisuudesta. Pikemminkin tämä tosiasia viittaa elävään ruumiiseemme. Elävän ruumiimme alue sulkee sisäänsä kaiken sen, mikä todella koskee minua, mutta ei ole minusta lähtöisin.¹¹⁰

Ottaen huomioon sen, millaisia merkityksiä Waldenfels liittää *pathokseen* ja paattiseen tapahtumiseen, niin oletettavasti ruumiillinen kokemus ei ole miellyttävää omuudesta katsottuna, koska asiat tapahtuvat erinäisen vastaisuuden siivittämänä oman aloitekyvyn ulkopuolelta sellaisin tavoin, että Itsen on vaikeaa tuntea olevansa kotonaan maailmassa aloitteiden tekijänä tai sellaisena, jolla olisi jonkinlaista kontrollivaltaa tapahtumien suhteen. Ruumiillisuuden kontekstissa tämä tarkoittanee myös sitä, ettemme ole herroja myöskään sen ruumiin suhteen, mitä pidämme itsellemme läpinäkyvänä omana ruumiinamme. Juuri paattinen vieraus tai se, kun jotain koetaan vieraana, aiheuttaa siirtymän ja erinäisen kahdentumisen ruumiillisuuden piirissä, mikä pakottaa meidät itsemme ulkopuolelle siten, että oma läheisesti koettu ruumis paljastaa itsensä jonakin vieraana. Affektoitumisemme paattisesta vieraasta tekee näin jollain lailla läheisestä

¹⁰⁹ Waldenfels 2006, 68.

¹¹⁰ Taipale & Heinämaa 2004, 150.

etäisen. Tällöin omaan ruumiiseen sisältyvä alkuperäinen vieraus ei ole piilossa näkymättömässä, vaan tullessaan kosketetuksi ulkopuolelta jonakin, jota Itse ei kykene hallitsemaan omalla tahdollaan tai ylipäättään omalla kompetenssillaan, aiheutuu täräys tai taka-isku asioiden järjestykselle 'omuussfäärissä'. Lienee siis niin, että *pathoksen* pakottaessa meidät itsemme ulkopuolelle radikaalin vierauden kokeminen johtaa fysiologisiin muutoksiin ruumiin mitattavissa olevan materiaalisuuden alueella. Näin ollen voitaisiin ajatella, että affektoituminen radikaalista vieraasta aiheuttaa erilaisia fyysisiä oireita, joiden myötä nousee esiin erinäisiä vieraita ruumiin tiloja, joiden yhteydessä ruumis oirehtii ja jotka tulevat niin ikään paattisesti pakottavina kokemukseen.

Ruumiin fysikaalinen oireilu liittyy johonkin sellaiseen, mitä voidaan kuvata 'luonnon kausaalisuutena'. Waldenfels hyväksyy Husserlin luonnehdinnan elävästä ruumiista merkityksen ja luonnonkausalisuuden risteymäpaikkana. Tällainen risteymäpaikka (*Umschlagstelle*) elävässä ruumiissa ei ole risteyspaikka kuitenkaan vain luonnon ja kulttuurin suhteen, kuten fenomenologisissa diskursseissa usein painotetaan, vaan se on risteyspaikka myös oman ja vieraan yhteen punoutumiselle. Tällainen risteymä on koettavissa esimerkiksi väsymyksessä. Oma elävä ruumis (*eigener Leib*) tulee siis esiin vieraana materiaalisena ruumiina (*Fremdkörper*), kun alkaa väsyttää vastoin omaa tahtoa.¹¹¹ Itse ruumiillisena itsenä ei Waldenfelsilla todellakaan ole puhdas Itse, joka tiedostaisi ja tuntisi ruumiinsa jonkinlaisessa puhtaassa itsetuntemuksessa jonakin läpinäkyvänä, kun materiaalisen ruumiin vähäisesti tiedostetut ja salatut hormonit sekä erinäiset kemialliset prosessit alkavat vaikuttaa. Pikemminkin on niin, että elävä ruumis (*Leib*) ei ole erotettavissa materiaalisesta ruumiista (*Körper*).¹¹²

Tältä pohjalta on mielekästä puhua käsitteestä 'elävä materiaallinen ruumis' (*Leibkörper*), joka ilmentää tietynlaista *läheisyyden* ja *etäisyyden* yhteen kietoutumista ruumiillisuuden alueella. Waldenfelsin mukaan monimutkainen elävä materiaallinen ruumis ei vain kata sitä elävää ruumista, jonka ansiosta ja jonka kautta havaitsemme että käsittelemme olioita, vaan se kattaa myös fysiologisen koneiston, johon kuuluvat kaikki ne neurologiset ja geneettiset prosessit, joissa käyttäytymisemme realisoituu että tietyissä määrin myös

¹¹¹ Niin väsymys, itku tai yhtäläillä kipua tuottavat palovammat tapahtuvat ja sattuvat meille *pathoksessa* tuoden oman elävän ruumiin esiin jonakin vieraana *Körper*-ruumiina sellaisin tavoin, että affektiot ruumiin piirissä eivät ole Itsen oman aloitekyvyn tai hallinnan ulottuvissa.

¹¹² Waldenfels 2006, 77–78; Taipale & Heinämaa 2004, 152–153 ja 163.

muokkautuu.¹¹³ Waldenfelsin mukaan kaikki tämä on jotain sellaista, joka kuuluu meihin, mutta eri tavoin läheisyyden ja etäisyyden suhteen. Tietyt aivot ovat epäilemättä jotain sellaista, että tietty ihminen voi nimetä ne juuri omiksi aivoikseen, mutta se mikä itse kunkin ruumiiseen kuuluu, ei tarkkaan ottaen ole kuitenkaan kokonaan käytettävissämme ikään kuin siinä mielessä, että olisimme ruumiimme omistajia kokonaisvaltaisesti. Waldenfels katsoo, että me voimme antaa katseemme harhailla, ojentaa kätemme tai nopeuttaa askeliamme, mutta emme kuitenkaan pidätä mielivaltaisesti hengitystämme tai nosta verenpainettamme sellaisin tavoin kuin vaikkapa tietokoneohjelmaa säädetään. Meillä ei siis ole täyttä määräysvaltaa oman ruumiimme toimintoihin, vaikka ruumisinstanssi on väistämättä jollakin tavoin omaa, ja tällainen tietty ruumis omana tunnustetaan omana viimeistään silloin, kun kärsimme *pathoksesta* siinä määrin, että ruumiin kärsimys vastaanottajalle ei voi olla neutraali asia.¹¹⁴

Voidaan siis sanoa, että me ”tuntemme nahoissamme” sen, miten maailmassa eläminen on jatkuvaa altistumista ja vastaamista paattiseen vierasaffektioon. Kokemuksemme radikaalius edellyttää sitä, että törmäämme jatkuvasti johonkin sellaiseen, mikä yllättää hallitsemattomana. Kyse on vieraasta vaikutuksesta, joka tulee muualta omaan merkityshorisonttiin, jossa koemme jotain siten kuin kulloinkin koetaan. Mainitsemisen arvoista on, että Waldenfels käyttää tällaisen tapahtumisen kuvaukseen myös käsitteitä *Verletzung* ja *Verletzlichkeit* osoittaessaan, että *pathos* iskee siten kuin kyseessä olisi loukkaus.¹¹⁵ Näin se, mikä kokemuksen järjestyksen sisäpuolelta koetaan omaa aloitetta edeltävänä loukkauksena, on ymmärrettävissä jossain määrin väkivaltaisena luonteeltaan. Tämä loukkaus voi mitä ilmeisimmin kohdistua hyvin suoraan omaan elävään materiaaliseen ruumiiseen esimerkiksi fyysisenä väkivaltana. Jos ajatellaan, että kokemus vieraasta voi toteutua intensiivisyydeltään erilaisilla voimakkuuksilla, niin tällöin on oltava niin, että ruumiillisen kokemuksen alueella intensiivisyys vaihtelee myös siinä, missä määrin ja millä voimakkuuksilla oma ruumis paljastaa itsensä jonakin vieraana.

¹¹³ Huomattavaa näissä prosesseissa on, että niiden piirissä olevat toiminnot eivät edellytä erinäistä operatiivista ja intentionaalista itsetietoista itseä, vaikka ne kuuluvat siihen instanssiin, mikä Itse on.

¹¹⁴ Waldenfels 2006, 82–83; Taipale & Heinämaa 2004, 145 ja 156–157.

¹¹⁵ Waldenfels 2002, 60–63. Tällaiset loukkaukset määrittävät jossain määrin myös sitä, millainen genealogia oman itsemme suhteen on, sillä ’paattiset loukkaukset’ traumatisoivat meitä siinä määrin, että omilla vastauksillamme on vaikeaa päästä niiden yli, sillä itse vastauskin konstituoituu vastausta edeltävästä yllättävästä kohtaamisesta (*das Getroffensein*), joka ’sattuu meille’. Me olemme sitä, mitä olemme jo vieraasta, joka tulee muualta. Lienee kuitenkin niin, että koska merkityksellinen kokemus peittää jotain samaan aikaan, kun jotain tulee esiin, niin *Verletzung*, joka voi kehkeytyä pitkäkestoiseksi trauman muodoksi, voi tietyssä mielessä ajateltuna vetäytyä taka-alalle sen edestä, mihin olemme kulloinkin intentionaalista suuntautuneet, mikä edesauttaa potentiaalista ja positiivista elämönhallintaa.

Muistamme luvusta kaksi, että vain radikaali vieraus voi koskettaa omuutta niin sanotusti juuriaan myöten. Silloin kun esimerkiksi ruumiiseen iskevä sairaus tiedostetaan olevan parannettavissa omasta kodista löytyvillä hyvin tavanomaisilla lääkeresursseilla, suhteellistetaan oman ruumiin epänormaali tila vain väliaikaiseksi puutteeksi, joka on ratkaistavissa ja normalisoivissa omuussfäärin sisäisillä toimenpiteillä. Tilanne on aivan toinen, kun paattinen muualta iskevä sairaus vaikutuksineen on käsittämätön, eikä lääkäreistäkään ole apua. Tällöin omaa ruumista jonakin vieraana ei kyetä käsittämään ja normalisoimaan niissä omuuden kannalta relevanteissa kokemuksen järjestyksissä, joissa Itse on osallisena. Jotta oma ruumis voisi tulla esiin vieraana, edellytyksenä on, että sisäisen vierauden, joka on vetäytynyt näkymättömäksi, täytyy tulla kosketetuksi silloin, kun muualta tuleva ulkoinen vieraus iskee *pathoksessa* omaan järjestykseen. Kokemuksen vieraasta on siis oltava radikaalia, jotta syntyisi sellainen affektoituneisuuden tila, jossa omaa ruumista ei voida sovittaa omasta perspektiivistä sillä tavalla paikallaan olevaksi, että asiat tuntuisivat siltä, että kaikki on kunnossa.

5.3 Ruumiiden välisyys punoksena

Kaikenlaisesta kielteisestä vastaisuudesta ja intensiivisestä kärsimyksestä huolimatta Waldenfels katsoo jollakin lailla toiseuttavien vierasaffektioiden tuovan meidät lähemmäs Toista, sillä kokemus vieraasta pakottaa meidät omuussfäärimme ulkopuolelle erinäiseen välitilaan tai sfääriin, jossa vastaamme vaatimukseen. Waldenfels näkee kaikkeen tapahtumiseen liittyvän jonkinlaista epäpersoonallista anonyymiutta, joka edeltää sanottua minää tai tiettyä Itselle näkyvää omaa ruumista yksilöllisenä ja tietynlaiset rajat omaavana.

Välttääkseni perinteisen minäkeskeisyyden, joka perustuu kaiken ja kaikkien alla olevaan *subjectumiin*, seuraan Merleau-Pontya, joka korvaa intersubjektiivisuuden eli subjektien välisyyden *ruumiiden välisyydellä* (*Interkorporeität*).¹¹⁶

Ilmeisesti tämä ruumiiden välisyys tai inter-ruumiillisuus muodostaa eräänlaisen taustan, joka erilaisten tapahtumien yhteydessä on huomattavasti lähempänä sanomista kuin sanottua. On kyse välissä olemisesta ilman subjektiivisuutta, jonka ilmaantuminen tai

¹¹⁶ Taipale & Heinämaa 2004, 158.

realisoituminen edellyttää tietyn vastauksen antamista *pathokseen*. Me olemme jonkinlaisessa passiivis-ruumiillisessa punoksessa, jossa 'ruumiiden välisyys' on jotain alkuperäisempää kuin oma näkyvä ja tietyissä mielessä näyttäytyvä ruumisidentiteetti tai itseys ylipäättään. Jos se kuitenkin jonkinlaisena taustana muistuttaa sanomista enemmän kuin sanottua, me emme pääse siihen reflektiivisellä otteella käsiksi ilman, että jokin vetäytyisi samaan aikaan, kun jokin ilmaantuu jonakin, sillä maailma ja asiat ovat meille jollain lailla aina sanottuja tietyn järjestyksen vaikutuspiirissä.

Merleau-Pontyn filosofia toimii merkittävänä taustavaikutteena Waldenfelsille, kun hän painottaa sellaista passiivisuutta ruumiillis-sosiaalisen anonyymiuden alueella, mikä estää meitä saavuttamasta sellaista yksilöllisyyttä, että oma ruumis tai itseys olisivat jollain lailla absoluuttisia.¹¹⁷ Waldenfelsin merleau-pontymaiset filosofiset korostukset ruumiillisuuden kontekstissa näkyvät lisäksi siinä, että hän katsoo ruumiin ”leviävän läpi maailman” siten, että sillä on ympäristönsä, mikä muodostuu vaatteista, arkipäiväisistä työvälineistä, asumuksesta, kotimaasta, omaisuudesta ja sukulaisista.¹¹⁸

Ruumiiden välisyys (*Zwischenleiblichkeit*) tarkoittaa, että omuus ja vieraus punoutuvat toisiinsa, että jokainen meistä on kiinni punoksessa (*Geflecht*), kuten Norbert Elias, Merleau-Ponty ja joskus myös Husserl väittävät, tai että omuus ja vieraus risteytyvät, kuten Plessner asian ilmaisee. Ei ole valmiita yksilöitä, vaan vain yksilöllistymisen prosesseja, joihin sisältyy lihallisen itsemme tietty anonyymisyys ja tyyppillisuus.¹¹⁹

Waldenfels täydentävää yllä mainittujen filosofien käsityksiä punoutumisesta responsiivisuuden aspekteilla. *Pathos* tulee muualta ja altistaa väistämättömälle vieraudelle, johon vastaamme, ja ruumiillistumme paikkaan siten, että erinäinen konstituoitumisen prosessi, joka genealogisesti määrittää sitä, mitä kulloinkin olemme, on jotain, missä oma ja vieras punoutuvat sisäkkäisesti. Kokemuksemme murtuneisuus ja sen järjestymisen dynamiikka, jonka mukaan jokin nähdään aina jonakin, estävät kuitenkin mitä ilmeisimmin meitä näkemästä kaikkea sitä paljoutta, mikä milloinkin vaikuttaa siihen, mitä tapahtuu. Oma ruumis sekä kaikki, mikä omuudessa näyttäytyy merkityksellisenä ja

¹¹⁷ Waldenfels 2007, 98.

¹¹⁸ Waldenfels 2007, 96.

¹¹⁹ Taipale & Heinämaa 2004, 161.

kulloinkin näkyvänä, paikallistuvat vastaamalla vieraaseen vaatimukseen responsiivisessa punoksessa, joka edeltää yksilöllisyyttä minuutta jonakin puhtaana ja tietyn jatkuvuuden omaavana. Tässä mielessä kaikki meille ilmaantuva tulee muualta ennen kuin Itsen kontribuutio realisoituu vastauksena *pathokseen*. Tällöin omat ajatuksetkaan eivät ole täysin puhtaasti omia mitä tulee niiden synnyn alkulähteeseen, vaikka tietty vastaanottava ja affektoituva elävä materiaallinen ruumis suodattaakin ne ikään kuin lävitseen että myös osallistuu niiden tuottamiseen ääntämällä ne annetulla vastauksella omaksi tietyssä mielessä (*Sinn*).

6. PAIKALLISTUMINEN VIERAASTA

Kokemuksellamme on oltava jokin paikka, joka eletään ja jossa jotakin koetaan. Luvussa kaksi tuli esiin, että vieras (*das Fremde*) tullessaan kohdatuksi vieraana on alkuperäisellä tavalla vetäytyvää, tavoittamatonta ja jonkinlaista ruumiillistunutta poissaoloa. Jotta vieraus ei olisi vain ontologista vierautta, vaan tilannekohtaista topologista vierautta, sen on kosketettava meitä erilaisissa konkreettisissa paikoissa, joissa olemme ja liikumme. ”*Kein Fremdes ohne Orte der Fremde*”, toteaa Waldenfels.¹²⁰ Vieraus tai vieraana ilmenevä tulee muualta siihen paikkaan, jossa omuus vallitsee. Mutta mitä oikeastaan tarkoittaa paikassa oleminen tai se, että jollakin sanotaan olevan ’oikea paikkansa’? Voidaan olettaa, että elävä materiaallinen ruumis, joka olemme ja joka meillä on, tarvitsee jonkinlaisen paikan ollakseen siellä, missä se kulloinkin on, mutta millaisen paikan? Onko sen oltava ehkä jonkinlainen merkityksellisesti latautunut paikka, jossa asiat värittyvät omien tunteiden ja toiveiden suodattamana vai riittääkö, että sijaitsemme ruumiinemme tietystä luonnontieteiden kuvaaman avaruuden tilapisteessä? Entä onko oma kulloinkin paikkamme täysin omamme siinä määrin, että se on juuri sellainen kuin se kulloinkin meille näyttäytyy vai onko se jotain enemmän?

Koska vieraan paikka kokemuksessa on Waldenfelsilla jonkinlainen mahdoton ei-paikka, on syytä ottaa tarkasteluun Waldenfelsin filosofian topologiseen sisältöön hyvin merkittävästi vaikuttaneita historiallisia paikan paradigmoja, jotta Waldenfelsin kuvaukset erilaisista paikkaan liittyvistä aspekteista tulisivat ymmärryksen suhteen helpommin lähestyttäviksi. Nämä ovat *topos*, *spatium* ja *elämismaailma*. Näiden temaattisen artikuloimisen jälkeen tarkastelen sitä, millä tavoin ne esiintyvät Waldenfelsilla.

6.1 Kolme historiallista paikan paradigmaa

Ensimmäinen näistä paikan paradigmoista on *topos*, joka tunnetaan varsinkin Aristoteleen fysiikasta. Aristoteelisessa fysiikassa *topokseen* liittyy merkitys, että kosmoksen sisällä kaikella on oma oikea, sopiva tai kunnollinen paikkansa (*oikeios topos* sekä *idios topos*). Maailmankaikkeuden sisällä erityiset tai partikulaariset paikat kuuluvat samalla yhteiseen

¹²⁰ Waldenfels 2006, 15

paikkaan (*koinos topos*). Tällainen maailmankaikkeus on jotain sellaista, jolle ei ole ajateltavissa mitään ulkoista; se käsittää kaiken, mitä on olemassa.¹²¹ Yksittäisen topoksen rajat ovat siis eräällä lailla yhtenevät kosmoksen kokonaisuuden rajojen kanssa. Niin ihmiset kuin muutkin fyysiset oliot ovat tässä kaikenkattavassa järjestyksessä sellaisia jäseniä, mille on luonteenomaista itseliikutus (*hautokinesis*) ja teleologinen päämäärähakuisuus (*entelecheia*), joka pyrkii luonnollisen olemuksena paikkaan. Ihmisellekin löytyy oma oikea paikkansa, joka on yhteiselämässä toisten kanssa kaupunkivaltiossa.¹²²

Uudella ajalla monimuotoinen ja elämän täyttämä *topos* muuntuu kartesiolaisesti tulkitun fysiikan kehityksen myötä *spatiumiksi*, tyhjäksi tila-avaruudeksi, Tämä uusi avaruus tyhjänä tilana on jotain sellaista, mikä on vain ajoittain jonkin täyttämä; mikä tahansa voi täyttää tilaa *spatiumissa* ilman, että se olisi omalla oikealla paikallaan. Kosmiseen *topokseen* kuuluvat kvaliteetit tulevat mitattaviksi kvantiteeteiksi etäisyyden ja ulottuvaisuuden mukaisesti, eikä mikään ole 'lähellä', 'kaukana' tai 'tässä'. Tilan matematisoinnin myötä avautuu monipuolisia mahdollisuuksia tieteelliseen ja tekniseen maailmanhallintaan, mutta ihmisestä tulee samalla arvaamattomalla tavalla paikaton. Asiat eivät enää kuulu ympäristöönsä, jota ne ikään kuin ovat asuttaneet omassa paikassaan, sillä pisteiden, ulottuvuuksien ja viivojen konstituoinnissa homogeenisessä avaruudessa asiat voivat esiintyä missä tahansa, sillä kappaleiden liike ei tarkoita *spatiumissa* mitään muuta kuin spatiaalisen position muutosta.¹²³

1800-luvun ja 1900-luvun ja taitteessa ilmaantunutta fenomenologista ajattelua voidaan pitää käännteentekevä mitä tulee paikan tai tilan uudelleen ajatteluun. Tila (*Raum*) ja aika ovat kuuluneet alusta lähtien fenomenologian perusteemoihin. Fenomenologiassa ei tyydytä vain ajan- ja paikan erinäisten konstruktioiden tarkasteluun, vaan huomion kohteeksi nousee perustavalla tavalla kokemus paikasta, jonka konstituoinnissa kokemus itse on osallisena. Vielä nykyäänkin filosofiassa ja erityistieteissä on esiintynyt erinäisiä yrityksiä palata siihen, mitä Husserl kutsuu *elämismaailmaksi* (*Lebenswelt*). Lyhyesti ilmaistuna *elämismaailma* tarkoittaa ihmisten asuttamaa maailmaa, jossa eläminen ja

¹²¹ Olemassa olevat asiat ovat toistensa sisällä ja ulkopuolella tässä universaalissa järjestyksessä kuin perinteiset venäläiset nuket. ”Kosmos on puhdasta sisätilaa, joka ei rajoitu mihinkään muuhun” (Waldenfels 2009, 120).

¹²² Waldenfels 2007, 109–110; Waldenfels 2009, 119–121.

¹²³ Waldenfels 2009, 16–18 ja 121–122; Waldenfels 2007 110.

liikkuminen on ruumiillista. Eräällä lailla maailma saa siinä hahmonsä jonakin elämästä kumpuavana, minkä lisäksi myös tilassa olemisesta tulee elettyä ja tietynlaisen orientaation värittämää.¹²⁴

Fenomenologiset tilan tai paikan kuvaukset lähtevät usein homogeenisen tilan ja orientoidun tilan erosta. Huomionarvoista on, että ilman jälkimmäistä puhe 'omasta' ja 'vieraasta' ei ole kovinkaan mielekästä. Homogeeniselle tilalle on ominaista, että ollessamme sen sisällä me ikään kuin 'miehitämme' tai pidämme hallussamme vain tiettyjä sijainteja, jotka ovat toisiinsa nähden samanveroisia. Mitään ei oikeastaan tapahdu paikassa siinä mielessä, että jokin paikallistuisi pisteiden ja viivojen konstituoidussa avaruudessa. Astuessamme *orientoituun tilaan* asiat kuitenkin muuttuvat paikassa tapahtumisen suhteen hyvin merkittävällä tavalla. Olennaista on orientoituminen siinä, mitä voitaisiin kuvata paikan suhteen "tässä". Erityinen "tässä" ja sen paikka tulee etuoikeutetuksi muihin paikkoihin nähden, koska se toimii eräänlaisena 'nollapisteenä', josta erilaiset tilan ulottuvuudet saavat alkunsa; 'tässä' nollapisteenä on tila-akseli, jonka asteikon mukaisesti jokin voi olla suhteessa siihen ylhäällä, alhaalla, edessä, takana, vasemmalla tai oikealla.¹²⁵ 'Tässä' viittaa indeksikaalisesti paikkaan, jossa olemme ruumiillisesti, minkä lisäksi 'tässä' merkitsee tila-orientaation suhteen erityisen tilanteen, josta käsin maailma avautuu merkityksellisenä, jonkinlaisena jossakin mielessä. Jo ennen *elämismaailman* käsitteen kehittämistään Husserl työskenteli tilan analyysin parissa, minkä kohteena oli erityisesti olion (*Ding*), tilan (*Raum*) ja elävän ruumiin (*Leib*) suhteet toisiinsa. Analysoivan tarkastelun lähtökohdaksi Husserl otti 'ruumiillisen minän' (*das leibliche Ich*), joka elävänä ruumiina avaa maailmaa oman liikkeensä ja suhteutumistensa kautta.¹²⁶ Elävä ruumis on siten tila-orientaation nollapiste, jossa koemme olevamme tilanteesta "tässä". Vastaavasti tunnistamme "tuolla" toisia paikkoja, joissa liikkuessamme maailmakin tulee nähdä eri näkökulmasta.¹²⁷

Mitä tulee elämismaailman käsitteen relevanssiin oman ja vieraan kannalta, niin merkityksellistä on elämismaailman jakautuminen Husserlilla kotimaailmaan (*Heimwelt*)

¹²⁴ Waldenfels 1997, 54; Waldenfels 2009, 19–21; Waldenfels 2007, 110–111.

¹²⁵ 'Tässä' nollapisteenä on sellaista, että se ei itse voi olla 'ylhäällä' tai 'alhaalla', vaan se toimii eräänlaisena taustaedellytyksenä sille, minkä voidaan osoittaa olevan 'tuolla' tai 'vasemmalla'. Näin ollen olen siis jossakin kontekstissa tilanteesta ja ruumiillisesti *tässä* osoittaessani indeksikaalisesti, että 'tuolla on ruokaa' tai kertoessani lääkärille, että 'kipu tuntuu alempana'.

¹²⁶ *Das Leibliche Ich* viittaa tässä elävään ruumiiseen eräänlaisena tietoisena subjektina, joka itse kukin meistä on.

¹²⁷ Waldenfels 2009, 19–21; Waldenfels 2007, 113–118; Moran 2000, 177.

ja vierasmaailmaan (*Fremdwelt*). Itse kunkin osallisuus tai kuuluminen jakaantuneen elämiss maailman erityismuotoihin on hyvin vaihtelevaa, ja näin ollen elämiss maailma jakautuu esimerkiksi oman ja vieraan kulttuurin maailmoihin samankaltaisesti kuin jokainen kulttuurimaailma jakautuu joukoksi erikois- ja erityismaailmoja (*Sonderwelten*) sekä ammattimaailmoja (*Berufswelten*).¹²⁸ Elämiss maailma on hyvin moninainen, sillä siihen sisältyy risteäviä ja päällekkäisiä maailmoja. Kukaan ei voi kuitenkaan lähestyä vieraita maailmoja sattumanvaraisesta lähtökohdasta käsin, vaan itse kukin aloittaa aina omasta kotimaailmastaan.¹²⁹

Elämiss maailma jakautuu omaan ja vieraaseen maailmaan, mutta samalla Husserlin elämiss maailma toimii samalla jonkinlaisena, *unversaalina perustana*, josta kaikki kokemuksemme, odotuksemme ja hahmotelmamme nousevat sekä *universaalina horisonttina*, jonka puitteissa kaikki ilmenee jonakin merkityksellisenä. Se on toisin sanoen kokemuksemme suhteen jonkinlainen merkitysuniversumi, jossa kaikki näyttäisi täsmävän jonkinlaisen kokonaisuuden kanssa. Se jo yhteisesti annettua meille maailmana ennen kuin suuntaudumme merkityksellisesti johonkin maailmassa. Universaalina perustana siinä on jotain jaettua ja sosiaalista, mitä ilmentää se, että suhteutumisemme tämän maailman sisäisiin merkitsee samanaikaista suhteutumista itseen ja toisiin maailmassa oleviin kanssaeläjiin. Husserl pyrki näin kehittämään elämiss maailman yhteydessä 'yhden maailman' käsitettä, joka olisi nähtävissä kaikkien kotimaailmojen yhteisenä perustana ja näin ero maailmojen välillä voitaisiin ylittää. Husserl ajattelikin löytäneensä tällaisen perustan maailmaa välittävistä intersubjektiivisistä kokemuksista, jotka konstituivat ajallis-tilallisten olioiden maailman.¹³⁰ Tällöin olisi olemassa eräänlainen 'konkreettinen universaalisuus', 'maailmanydin' (*Weltkern*), joka konstituoituu sekä intersubjektiivisten kokemusten maailmasta että ajallis-tilallisten olioiden (*raumzeitliche Dinge*) maailmasta, joka on tällaisten kokemusten kohteena. Näin ollen

¹²⁸ Kukaan ei ole samanaikaisesti osallisena kaikkiin näihin maailmoihin, minkä vuoksi on mielekästä puhua elämiss maailman järjestymisestä 'kotimaailmaan' ja 'vierasmaailmaan'. Waldenfels puhuu näiden yhteydessä kuitenkin erinäisten yhteensattumien (*Überschneidungen*) mahdollisuudesta. Tämä tarkoittaa sitä, että yksi ja sama henkilö voi Waldenfelsin mukaan olla meille joko läheinen tai kaukainen, intiimillä tavalla tuttu ja vieras sen mukaan mihin maailmaan olemme "ankkuroituneet" ja missä maailmassa suoranaisesti toimimme ja oleskelemme. Siksi vieraskin on aina määrätynlaista vierasta, mikä tarkoittaa, että on vieraana ilmenevä on riippuvaista siitä, mikä on omaa. (Waldenfels 1997, 148)

¹²⁹ Waldenfels 2007, 113–114; Waldenfels 2009, 19–20; Waldenfels 1997, 148; Moran 2000, 182.

¹³⁰ Husserl ajatteli voivansa johtaa universaalini 'yhden elämiss maailman' tällaisen moninaisten elämiss maailmojen joukosta. Tällaisen universaalini rakenteen olemassaolon olettaminen "absoluuttisena faktana", jota on vaikea kiistää tai verifioida, on eräänlaista "maailmanuskoa" (*Weltglaube*). (Waldenfels 1997, 61; Waldenfels 2007, 112)

tällainen elämismaailman yleinen rakenne, jota waldenfelsilaisesti voitaisiin nimittää järjestykseksi, ylittää kaikki kulttuurierot ja liittää maailmat tähän yhteen maailmaan eliminoimatta kuitenkaan näiden pluraaliutta. Erityisten elämismaailmojen moninaisuus pysyy tällöin ikään kuin aisoissa sellaisten reaalisesti olemassa olevien ja annettujen kokemusten turvin, mitkä ovat universaalisti samanlaisia ja mitkä yhdistävät kaikkia ennen esteettisen maailman predikatiivisuutta niiden sisältönä. Näin ollen tässä mielessä afrikkalaisilla heimokulttuurien edustajilla, kiinalaisilla rakennusmiehillä ja meillä itsellämme on jotain yhteistä toistemme kanssa, vaikka liikkumekin erilaisissa kulttuurimaailmoissa.¹³¹

6.2 Responsiivisesti punoutunut paikallis-tilallinen elämismaailma

Millä tavoin edellä mainitut kolme paikan paradigmaa liittyvät Waldenfels omaan filosofiaan? Käsittelen ensin *toposta* ja *spatiumia*, paikkaa ja tilaa, mitä seuraa *elämismaailman* käsitteen tarkastelua.

Waldenfels käyttää paikan käsitettä (*Ort*) siinä merkityksessä, että joku tai jokin on paikallaan tai että jokin tapahtuu tietyssä paikassa, mikä voidaan ilmaista paikallistumisena tai paikan ottamisena (*stattfinden, avoir lieu, to take place*). Paikka tai paikassa oleminen on sidoksissa Itseen, joka löytää itsensä tästä paikasta, jolla on oltava jokin sisäpuoli ja joka on varattua sekä latautunut jollain lailla merkityksellisesti vastakohtana abstraktille tilalle. Tilasta (*Raum*) Waldenfels sitä vastoin puhuu jonakin sellaisena, missä jokin ilmaantuu tai esiintyy tilassa (*im Raum vorkommen*) sekä sulautuu tilaverkoston (*Raumnetz*) siten, että tietty piste tai tilakohta tulee täytetyksi spatiaalisessa tila-avaruudessa ja sen ympäröimänä. Merkityksellistä erona paikkaan on, että tila on jaettavissa että mitattavissa olevaa. Näin käsitteiden *Ort* ja *Raum* ero tulee lähelle *topoksen* ja *spatiumin* eroa, mutta Waldenfels ei kuitenkaan omassa ajattelussaan aseta näitä vastakkain, vaan hän puhuu erinäisestä paikkatilasta (*Ortraum*) samaan tapaan kuin fenomenologian traditiossa on puhuttu elävästä materiaalisesta ruumiista (*Leib-Körper*). Situatiivinen paikallisuus ja mitattavissa oleva tilallisuus ovat ujuttautuneet sisäkkäisesti

¹³¹ Waldenfels 1997, 59–63; Waldenfels 2007, 111–113.

toisiinsa erityisenä eletyn paikan avaruudellisena tilallisuutena samankaltaisesti kuin eletyn ruumiin mitattavissa oleva materiaalisuus.¹³²

Miten tämä merkitsee oman ja vieraan suhteen? Ottaen huomioon kaiken sen, mitä edellisissä luvuissa on sanottu kokemuksen sekä vierauden radikaaliudesta, niin radikaaliuden ja murtuneisuuden aspektit vaikuttavat merkittävästi myös siihen paikkaan, mikä näyttäytyy itse kullekin omana. Waldenfelsin ajattelulle on ominaista, että mikään tai kukaan ei ole alkuperäisessä mielessä milloinkaan täysin paikallaan, vaikka merkityksellisen kokemuksen horisontista katsottuna siltä ehkä näyttääkin.

Luvussa kaksi mainittiin vierauden paikan kokemuksessa olevan ei-paikka (*Nicht-Ort*). Tällainen ei-paikka vastustaa kaikenlaisia yrityksiä rekisteröidä se sellaisten kotoisilta tuntuvien normaalien paikkojen kontekstiin, missä liikumme. Ei-paikka ja siihen liittyvä *atopisuus* liittyvät elettyyn mahdottomuuteen, joka koetaan. Vierauden paikka kokemuksessa on siis omasta näkökulmasta mahdoton paikka, joka paikallistuu paattisesti vasten omaa tahtoamme. Vierasaffektion aiheuttassa Itsen itsensä ulkopuolelle joutumisen ohella toteutuu myös oman paikan menetys. Oman paikkamme genealogissa on piilevästi mukana aina jotain sellaista, minkä esille nouseminen tekee mahdottomaksi pitää kiinni omasta paikkaidentiteetistä. ”On olemassa *vieras topos* (*xenos topos*, *alien topos*), *oman* tai *oikean topoksemme* (*oikeios topos*) alla”, kirjoittaa Waldenfels.¹³³ Merkittävää on, että ulkoisen vierauden ollessa vaikutukseltaan radikaalia tämä *vieras topos* voi tulla esiin, minkä yhteydessä *pathoksen* on rikottava tietyn mielen puitteissa ilmenevä paikkaidentiteetti.

Tämä kaikki tapahtuu toki sellaisessa kontekstissa, jossa paikoissa oleminen ja jonkin paikallistuminen toteutuu tietyissä spatiaalisen tila-avaruuden pisteissä. Vaikka spatiaalinen tila on kaikkialla ympärillämme ja täyttäessämme tilaa homogeenisen avaruuden sijainneissa me koemme asioita merkityksellisesti värittyneen kokemuksen puitteissa, jolloin jonkin kokeminen omana ja vieraana eivät ole yhdentekeviä affektoitumisen tasolla. Näin ollen oma *topos* voi tulla esiin vieraana *topoksena*, vaikka aktuaalinen *spatiumia* täyttävä sijainti ei muuttuisi. Samalla kuitenkin spatiaalinen ja yksilöllisesti täytetty avaruudellinen positiokin koetaan yksilöllisenä vasta sellaisen

¹³² Waldenfels 1997, 205; Waldenfels 2009, 31–34.

¹³³ Waldenfels 2007, 126.

vastauksen realisoidutta, mikä on vastannut muualta tulevaan *pathokseen* ennen kuin yksilöllinen tila-avaruuden näyttäytyy yksilöllisenä. Näin paikallis-tilallisuuteen sisältyy samankaltaista passiivista anonyymisyyttä kuin edellisessä luvussa käsiteltyyn ruumiillisuuteen.

Kaikki toimintamme ja ajattelumme paikallistuu viime kädessä vastaamalla vieraaseen ja vieras paikka eräällä lailla saattaa omaa paikkaa aina silloinkin, kun tällainen asiantila ei ole itselle näkyvää. Näin ollen kaikki kokemuksemme paikat ovat alkuperäisesti määrittäneet responsiivisesti siten, että omasta vastataan vieraaseen, mikä luo punoksen. Tämänkaltainen responsiivinen punoutuminen liittyy myös siihen, mitä pidetään elämismaailmana. Waldenfels ajattelee, että elämismaailmassa ei ole alkuperäisellä tasolla oman ja vieraan alkueroa. Elämismaailman sisällöllinen ja *sanottu* muoto on Waldenfelsillä kuitenkin aina kontingenttia, mikä tarkoittaa, että se voisi olla toisin. Tällöin oma läheinen maailma ja etäinen vieras maailma eivät ole alkuperäisiä, vaikka tietynlaisesti järjestyneen Itsen omuussfäärin merkityksellisessä horisontissa asia näyttäisi siltä. Kontingenssi pätee myös sen *sanotun* elämismaailmakonseption suhteen, mitä Husserl kehittänyt pyrkimyksenään yhdistää moninaisesti järjestyneet erityismaailmat yhdeksi universaaliksi kokonaisuudeksi.

Waldenfels asettuu merkittävällä tavalla vastaan sitä vaikutushistoriallista elämismaailman konseptiota, mikä erinäisten fenomenologisten että erityistieteellisten diskurssien kautta on kehittynyt sellaiseen muotoon, missä se valtavirranomaisena esiintyy erilaisissa yhteyksissä. Elämismaailma ei ole ”annettu meille” minään fundamenttina universaalina perustana kaikille merkitysten muotoutumisille, instituutioiden säännöille tai tieteellisille konstruktiolle, vaan se on alusta lähtien hajalla; se, mikä elämismaailmassa on alkuperäistä (*das Ursprüngliche, L'originare éclate*), on murtuneisuuden läpäisemää.¹³⁴

Murtuneisuus elämismaailmassa ilmentyy siinä, että se on aina enemmän kuin mitä voimme sanoa tai käsittää siitä. Elämismaailma ei alkuperäisessä mielessä ole ikinä meille täysin oma, eikä varsinkaan läpinäkyvä ”subjektille”, joka itse saa alkunsa vastauksen ja *pathoksen* punoksessa. Elämismaailma jonakin omana koettuna ja nähtynä järjestyy toki genealogisesti omaksi responsiivisessa prosessissa, mutta kotimaailman syntyessä täytyy

¹³⁴ Waldenfels 1985, 2 ja 8–9.

syntyä myös vierasmaailma. Ei ole kuitenkaan mitään sellaista yleistä ja universaalia perustaa järjestyksenä, joka sulkisi oman ja vieraan sisäänsä. Jos oma ja vieras olisivat aina sisäistä yhteiselle järjestykselle, vieraus ilmiönä olisi aina suhteellista. Inter-subjektiiviset kokemukset itsessään eivät tarjoa minkäänlaista siltaa eri maailmojen välille silloin, kun oma ja vieras ovat kyseessä. Ei ole universaalia yhteistä maailmaa ilman, että sellaisen konstruoiminen omasta käsin vieraan kokemisen yhteydessä olisi eräänlaista merkityksen väkivaltaa yli sen, mikä haastaa vieraana. Tällaisen yhteisen maailman oletaminen on nähdäkseni ymmärrettävissä tietynlaisena annettuna vastauksena muualta tulevaan *pathokseen*, ja tämä ”muualta tulevuus” itse todistaneekin tällaisen universaalien ja yhteisen maailman mahdottomaksi. Radikaali kokemus vieraasta itselle näkyvän kotimaailman kontekstissa antaa viitteitä sellaisen itsen ulottumattomissa olevan maailman olemassaolosta, mikä on jotain enemmän kuin tietyllä tavalla äännetty maailma näkyvänä. Omat yleistykset maailmasta tai sen rakenteesta voivat näin järkkyä kohtaamisesta vieraan kanssa. *Pathos* ja radikaali vieraus pakottavat meidät ikään kuin ulos siitä maailmasta, jossa oma tietty intentionaalinen suhde maailmaan vallitsee, mitä seuraa joutuminen välivyöhykkeelle.

Tällöin elämismaailma osoittautuu *kyynyksellä olemiseksi*, eräänlaiseksi välimailmaksi (*Zwischenwelt*). Punoutumista ei tule ymmärtää valmiiksi tulleet lopputulos, vaan se on jatkuvasti käynnissä olevaa prosessia. Mitä oman ja vieraan vastakkaisuuteen tulee, niin tämä maailmojen punoutuminen merkitsee sitä, että oma ja vieras ovat enemmän tai vähemmän sotkeutuneet sisäkkäisesti toisiinsa ja että näiden välillä vallitsee aina vain epätarkat rajat ja liikkuvat rajat. Waldenfelsin kuvaama punoutuminen asettuu vastakohtaiseksi erilaisille puhtausideaaleille, jotka eivät ole koskaan sekoittuneet minkään vieraanomaisen kanssa.¹³⁵

¹³⁵ 1997, 66–73 ja 156–157.

7. JÄRJESTYS

[...] että Jumalakin, kun Hän puhuu maailmastaan, varmaan käyttää mieluummin *conjunctivus potentialista* [...] sillä maailmaa tehdessään Jumala ajattelee, että yhtä hyvin sen voisi tehdä toisinkin.¹³⁶

Robert Musilin romaani *Mies vailla ominaisuuksia* ja siinä kuvatut tapahtumat että henkilöt esiintyvät Waldenfelsin omissa kirjallisissa tuotoksissa lukuisia kertoja sellaisissa yhteyksissä, missä Waldenfels havainnollistaa esimerkein omaa filosofiaansa Musilin teosta hyödyntäen. Teoksen päähenkilö, Ulrich, mies vailla ominaisuuksia, tuli yllä mainitussa sitaatissa ilmaistuun johtopäätökseen kirjoittaessaan nuorena henkilönä pohdiskelevaa ainekirjoitusta. Ulrichin oivallus Jumalan luomistyön potentiaalisesta toisin tekemisestä on omiaan herättämään erinäisiä reflektiivisiä pohdintoja siitä, mikä on juuri niin kuin on, mutta mikä voisi potentiaalisesti olla toisinkin. Miksi jotkin asiat omina ovat juuri sellaisia kuin ne ovat itse kunkin oman elämän kannalta?

7.1 Järjestyksen käsite

Järjestys (*Ordnung*) on keskeinen käsite Waldenfelsin filosofiassa. Se on välttämätön instanssi elämismaailman erityiselle sisällölliselle muodolle, jossa asiat elettyinä ja merkityksellisinä ovat suhteissa ja paikallaan niin kuin ovat. Elämismaailma itse saa alkunsa järjestystä muokkaavista prosesseista, jotka vaikuttavat myös dynaamisella tavalla sen säilymiseen ja muuttumiseen. Waldenfels määrittelee järjestyksen ”säännellyksi tämän ja tuon yhteydeksi”.¹³⁷ Toisin sanoen, järjestys on yhden asian säädeltyä suhdetta toiseen asiaan ja tässä yhteydessä tietyt asioiden sijoittelut ja järjestelyt ovat alisteisia tietyille säännöille. Jotta voisimme puhua sopivasta tai epäsopivasta, asioista oikeissa tai väärissä paikoissa tai todennäköisistä ja epätodennäköisistä asioista tietyissä paikoissa ikään kuin siinä mielessä, että ne ovat *paikallaan* tai *paikaltaan*, tarvitaan jokin kriteeri, joka sääntönä tai normina luo edellytyksen eron tekemisen johonkin, poikkeaman tunnistamiseen tai säännönvastaisen rikkomuksen suorittamiseen. Sääntörakenne tekee asiat vertailtavissa oleviksi, minkä lisäksi kriteeri sääntönä tai eräänlaisena ’järjestyksen mittana’ edesauttaa

¹³⁶ Kivivuori 1980, 17.

¹³⁷ Waldenfels 1987, 17; Waldenfels 1999b, 171.

myös järjestyksen itsensä toistamista. Järjestämisessä on kyse sellaisen yhdenmukaistamisesta, mikä ei ole yhdenmukaistettavissa (*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*).¹³⁸ Huomionarvoista on, että tällainen yhdenmukaistaminen järjestävänä prosessina alkaa jo merkityksellisen kokemuksen tasolla. Kaikki mielellistyneet havaintomuodot, tilanteiden määrittelyt ja sosiaalisten asetelmien muodostumiset saavat alkunsa järjestävästä tasapäistämisestä, joka sovittaa ne yhteismitallisiksi järjestyksen sisään.¹³⁹

Kokemuksen kohteena olevat ilmiöt olisivat käsittämättömiä, jos niitä ei voitaisi sisällyttää ikään kuin kantilaisesti ajateltuna ymmärryksen käsitteisiin ja kategorioihin. Siinä mitä koetaan, on oltava jokin mieli (*Sinn*), jotta kokemuksen piirissä olevista asioista voisi käsittää jotain, mikä edellyttää juuri vieraana ilmenevän integroimista omaan käsitejärjestelmään tai merkityshorisonttiin, jonka piirissä asioilla on oltava tietty paikkansa.

Asioiden säätely suhteessa toiseen asiaan luo rajoja, joiden realisoitumiseen ihminen omalla toiminnallaan vaikuttaa. Waldenfels katsoo, että rajoilla eläminen on hyvin ominaista ihmiselle olentona. Ihminen, jota Waldenfels nimittää 'rajoelennoksi' (*Grenzwesen*) ja jonka käytöstä ei säätele täysin determinoivassa mielessä sen enempää säännönmukaiset vaistot kuin myöskään keinotekoiset ohjelmat, ei ole suljettu muuttumattomiin ja kiinteisiin rajoihin, vaan ihminen pikemminkin suhteutuu rajoihinsa aina tietyllä tavalla. Waldenfelsin mukaan tämä suhteutuminen ainaisessa liikkeessä oleviin rajoihin pätee niin halujamme ja tekojamme rajoittaviin kieltoihin ja määräyksiin, ajatuksiamme hillitseviin ymmärryksen rajoihin kuin myös ajan ja paikan rajoihinkin.¹⁴⁰

Waldenfels kuvaa vierasta rajailmiönä, joka saa muotonsa sellaisten järjestysten mukaan, mitkä kulloinkin ovat tapahtumisessa osallisena; kulloisenkin järjestysten rajoilla vieras ilmaantuu jonakin järjestykselle ulkoisena, joka ei ole sijoitettavissa paikalleen kyseisestä järjestyksestä. Se, millaisesti elämämme omat tutut asiat ovat muotoutuneet järjestymisen mielessä, on yhteydessä siihen, mikä kussakin tilanteessa on vierasta ja millä tavoin.

¹³⁸ Nietzscheitä peräisin oleva *Gleichsetzen des Nicht-Gleichen* on erittäin tärkeä elementti ja vaikutte Waldenfelsin filosofiassa.

¹³⁹ Waldenfels 1987, 17–18; Parent 1996, 1–2; Waldenfels 1999, 183; Waldenfels 1999b, 171–172; Waldenfels 2007, 12.

¹⁴⁰ Waldenfels 2006, 15; Waldenfels 2004, 71–72.

Waldenfelsin mukaan vieraus tai vieraana koettu on juuri niin moninainen kuin järjestyksetkin, jotka se ylittää. Näin ollen genealogis-historiallinen muutos oman järjestyksen vaiheissa aiheuttaa muutoksen myös siinä, mikä on vierasta, joka on satunnaista samanlaisin tavoin kuin Itsen äännetty minuus.¹⁴¹

Olellainen osa Waldenfelsin filosofiaa on, että on olemassa erilaisia järjestyksiä pluraalissa moninaisuudessa; ei ole mitään yhtä kaikenkattavaa maailmanjärjestystä, joka voisi toimia perustana muille järjestyksille. Nämä järjestykset nousevat valinnan ja eksklusion prosesseista, joihin liittyy ensimmäisen persoonan näkökulma. Järjestykset ovat luonteeltaan kontingenteja, sillä ne voisivat olla toisinkin. Jokin ilmenee niissä jonakin, mutta sellaisella tavalla, että tämä jokin ilmenee juuri tällä tavoin, eikä toisin tavoin. Kontingenssi koskee nimenomaan siis järjestysten rajoja ja sisältöä. Waldenfels katsoo, että järjestysten rajojen muotoutuminen ei ole täysin mielivaltaista, mutta rajat olisivat aina voineet tulla vedetyksi toisin. Aina kun järjestys muotoutuu, tasapäistetään se, mikä tosiasiallisesti pakenee kaikkea yhtenäistävästä tasapäistämistä. Jos jokainen järjestys voi periaatteessa olla toisin kuin se olemassa olevana on, ei ole Waldenfelsin mukaan varsinaisesti riittäviä syitä pitää jotain tiettyä selektiivistä ja ulossulkevaa järjestystä täysin legitiiminä. Järjestyksen tuleminen sellaiseksi, että järjestys ei salli minkäänlaista itsensä kyseenalaistamista, on Waldenfelsin katsannossa seurausta kulloisenkin järjestyksen perustamistapahtuman ja sen genealogian unohtamisesta. Näin järjestys sivuuttaa sen syntyyn ja genealogiaan liittyvän 'villiyden', joka ei milloinkaan voi kokonaan tulla tiedostuksen piiriin jonakin positiivisesti kuvattavissa olevana.¹⁴²

Vaikka järjestykseen ja sen genealogiaan sisältyykin väistämätön kontingenssi, niin järjestyksen muotoutumisen prosessiin sisältyy tendenssi kohti itsensä rajaavaa sulkeutumista. Waldenfelsin kuvailemat järjestykset eivät omaa vain rajoja, vaan järjestymisen prosessit luovat rajoja. Jokainen järjestys asemoituu sellaisen pyrkimyksen ja harhaluulon varaan, että järjestys voi olettaa itsensä jonakin saavutettuna instanssina, joka kykenee antamaan muodon, orientaation sekä merkityksen niiden elementtien ja asioiden totaalisuudelle, jotka ilmaantuvat sen yhteydessä. Järjestyminen tarkoittaa kuitenkin samalla sitä, ettei mikään järjestys voi välttää kontingenttia genealogiaansa; sisällyttämällä

¹⁴¹ Waldenfels 2006, 9 ja 15.

¹⁴² Waldenfels 2007, 12-13; Parent 1996, xx; van Roermund 2006, 334; Waldenfels 1997, 157; Waldenfels 1999b, 173-175.

jotakin sen täytyy sulkea samanaikaisesti jotakin pois, mikä voi aina haastaa ja uhata järjestyksen vakautta ja rajoja.¹⁴³

Käpertyessään itseensä ja tullessaan reaalisesti siksi, mitä se on, itsesulkeutuva järjestyksen prosessuaalinen konteksti luo puitteita erinäisen *mahdottomuuden* esiinnousulle. Tätä mahdottomuutta, joka eletään kokemuksessa, ei tule ymmärtää sellaiseksi, mikä ei voi realisoitua, vaan pikemminkin se on jotain, mikä haastaa yksilölliset ja kollektiiviset mahdollisuutemme. Waldenfels katsoo, että tämä eletty mahdottomuus on vieras. ”Eläessämme vieraan kanssa me elämme rajalinjalla”, kirjoittaa Waldenfels.¹⁴⁴ Merkittävää on, että tämä mahdoton vieraana estää järjestystä myös sulkeutumasta määrättyllä tavalla lopullisesti, mikä pitää järjestyksen alituisessa liikkeessä.¹⁴⁵

Koira ja susi, kotoisuus ja villiys ovat erotetut toisistaan selkeällä rajalla, kun ihmiset onnistuvat ylittämään kynnyksen kulttuuriin, järjestykseen ja järkeen kertakaikkisen lopullisesti. Mutta silloin, kun kulttuurinen järjestys ei onnistu jättämään taakseen alkuperäänsä, näiden kahden vyöhykkeen välille levittäytyy harmaa hämäryyden alue (*Grauzone des Zwielichts*), ja järjestys ajautuu *entre chien et loup*.¹⁴⁶ Tällöin ajattelu ja oleminen pitävät sisällään piirteitä villistä ajattelusta (*pensée sauvage*) ja villistä olemisesta (*être sauvage*), ja perinjuurinen täysi kesyttäminen epäonnistuu kilpistyen hallitsemattomaan vastahakoisuuteen.¹⁴⁷

Yllä kuvatun villiyyden tilassa on vaikeaa väittää omaa ajattelua tai toimintaa sellaiseksi, mikä on syntynyt omasta aloitteesta. Lienee niin, että ’oma’ näyttäytyy tällöin Itselle jonakin vieraana. Järjestyksen piirissä epätoivottavan villin domestikoinnissa voidaan onnistua, mikä aiheuttaa sen, että asiat ovat taas järjestyksessä. Tämä voi kuitenkin epäonnistua ja kohtaaminen ulosuljetun villiyyden kanssa aiheuttaa pitkäkestoisemman

¹⁴³ Waldenfels 2004, 71; Menga 2007, 403.

¹⁴⁴ Waldenfels 2004, 71

¹⁴⁵ Waldenfels 2004, 71; Menga 2007, 403.

¹⁴⁶ Kirjaimellisesti suden ja koiran väliin, puolivaloon, hämäämään. Tässä tilassa ei asioiden tai koettujen merkitysten suhteen voida eksplisiittisesti päästä selvyyteen mitä tulee niiden sisällölliseen tai kuvattavissa olevaan positiivisuuteen. *Äännetty tai sanottu* sisällöllinen positiivisuus tai asioiden rationalisointi *paiikoilleen* on aina auttamatta myöhässä ja omaa täydentämistä ilmiöiden tasolla. Affektion tasolla tällainen välissä oleminen, jossa ei olla enää oman tutun piirissä, eikä enää tunneta asioita kotoisiksi, lienee kielteisellä tavalla rauhattomuuden täyttämää ja epämiellyttävää. Voitaneen myös väittää, että *Zwielichtissä* tai *twilight zonessa* oleminen on vastakkaista kaikelle *apodiktiselle*.

¹⁴⁷ Waldenfels 1987, 10; Parent 1996, xxiv.

takaiskun järjestyksen *säädellyille suhteille*. Tällöin ollaan eräänlaisessa välitilassa, jossa on siirrytty osittain omasta järjestyksestä eräänlaisen *twilight zonen* piiriin, koska se, mikä aiheuttaa asioiden oikeilta paikoiltaan järkkymisen, on jotain, mitä ei saada hallintaan järjestyksen sisäisillä resursseilla.

Eräänlaisen itsesuhteen tasolla me emme nähdäkseen useinkaan kyseenalaista sellaista oletusta, että oma näkyvä ja tietty käsitys itseystä on identtinen käynnissä olevan tematisoimattoman itseyden kanssa, minkä lisäksi ajattelemme helposti kollektiivisella tasolla, että ihmisellä on tietty oikea paikkansa maailmassa. Nämä käsitykset, yhteiskuntajärjestykset, sosiaaliset konventiot, tutut sopivan ja epäsopivan rajat sekä näiden toistamiset kantavat waldenfelsilaisesti ajatellen itsessään mukana jotain villiä, joka esiin noustessaan vastustaa omia pyrkimyksiämme ja tapojamme suhtautua johonkin.. Mitä ilmeisimmin tästä ei silti tule vetää johtopäätöstä, että olemassa olevat järjestykset kontingenteina olisivat jotenkin yhdentekeviä.

Se, että totuus, rationaalisuus ja järjestys ”ovat olemassa”, kuten Heidegger, Merleau-Ponty ja Foucault erilaisin painoituksin väittävät, vaikkakaan riittäviä perusteluja ei voida esittää niiden puolesta, on tämä merkinä kestävästä tapahtumasta, joka kiinnittää perusteettoman *positiivisuuden* elementin jokaiseen järjestykseen.¹⁴⁸

Vaikka järjestys on kontingenti ja jossain määrin vailla perustaa, eikä periaatteessa ole riittäviä syitä tukea sitä, ei tämä tarkoita sitä, että järjestys olisi täysin mielivaltainen. ”Se, mikä voisi olla *toisin* ei voi olla *ihan miten tahansa sattumanvaraisesti*”, toteaa Waldenfels.¹⁴⁹ Tietynlaiset seikat ehdollistavat järjestystä, joka ei muotoudu vain jonkun omasta tahdosta käsin. Järjestyksen genealoginen prosessi, jossa se muotoutuu, on kuitenkin erittäin vaikeasti tematisoitavissa näkyväksi esimerkiksi silloin, kun muotoutuu sellainen mieli (*Sinn*), jonka puitteissa haluamme olla kriittisiä asioiden vallitsevalle järjestykselle. Ongelmallista on tällöin se, miten tematisoida järjestystä jo järjestyneestä.

¹⁴⁸ Parent 1996, 66–67.

¹⁴⁹ Parent 1996, 67. Faktuaaliset järjestykset eivät nähdäkseen voi kontingentista genealogiastaan huolimatta muuttua täysin sellaisiksi, mitä Itse haluaisi niiden olevan jonkinlaisen mielihalun pohjalta. On jo järjestyksiä esimerkiksi yhteiskunnallisella tasolla ennen kuin ”subjekti” voi alkaa omalla toiminnallaan muokkaamaan niitä. Silloinkin kun niitä muokataan intentioiden saattelemana, tämä muokkaus on responsiivista toimintaa, jossa jokainen intentionaalinen teko tai nimeäminen on vastaus johonkin, joka vastaanotetaan muualta ennen omaa aloitetta.

Waldenfelsin mukaan suoraviivainen lähestymistapa asiaan voi aiheuttaa sen, että vaarassa immersoida järjestykseen liittyvän hämäryyden (*Zwielicht*) immeroidaan keinotekoisessa valossa. Järjestyksen *kynnykselle* pääseminen ja puhuminen siitä, mikä viittaa *järjestyvään* (*Zuordnende, to-be-ordered*), vaatii Waldenfelsin katsannossa varovaista lähestymistapaa tai epäsuoraa osoittamista. Emme voi puhua järjestyksestä tai tematisoida sitä ikään kuin se olisi käytössämme ja ulottuvillamme operointia varten. Suora tarttuminen kulloisestakin järjestyksestä, josta olemme osallisina, edellyttää aina sen järjestyksen, jonka puitteissa liikumme ja jonka keinoja käytämme. Näin järjestyksen faktuaalinen olemassaolo ylittää kaikki oikeuttamiset tai rationalisoinnit jonkin suhteen, koska se on tällaisten yritysten tai toimenpiteiden perusolettamus.¹⁵⁰

Asian voi nähdäkseni ilmaista myös siten, että lähdemme aina jo *sanotusta*, jolla järjestyksen yhteydessä on kuitenkin aina sokea piste, mikä on seurausta järjestymisen prosessin selektiivisyydestä ja eksklusiivisuudesta. Järjestymisen joksikin ei kuitenkaan määräydy vain muotoutuvaa järjestystä edeltäneestä järjestyksellisestä instanssista, vaan myös sen ääntävästä artikuloinnista, mikä koskettaa vieraana.. Tällöin ylitetään kynnyks, jonka myötä jokin järjestyy omaksi mutta samalla jokin vieraus omassa alkuperässä jää ikään kuin varjostamaan järjestystä piilevänä läsnäolona, joka ei ole näkyvää Itselle näkyvää kotoisuuden vallitessa.

7.2 Merkityskynnykset vieraan kokemisen paikkoina

Kynnyks (*die Schwelle*), on ajateltavissa vyöhykkeeksi tai alueeksi, joka liittyy kokemuksiimme. Waldenfels puhuu erityisistä kynnyskokemuksista (*Schwellenerfahrungen*), joita on monenlaisia. Yhteistä niille kuitenkin on, että ne tapahtuvat tietyissä tilanteissa, joissa koetaan erinäisiä *siirtymiä*; kynnyskokemukset ovat yhteydessä kasvamisen ja ikääntymisen, nukahtamisen ja heräämisen, lähtemisen ja saapumisen, sairastumisen ja tervehtymisen tai hyvästelyn tai tervehtimisen kaltaisiin siirtymäkokemuksiin. Merkityksellistä on, että ne kaikki tapahtuvat hämärässä *ei-vielän* ja *ei-enään* välisessä odotuksellisessa tilassa.¹⁵¹

¹⁵⁰ Waldenfels 1987, 19–20 ja 109; Parent 1996, 2–4 ja 67–68 ja 110; Waldenfels 2004, 77.

¹⁵¹ Waldenfels 1987, 173; Parent 1996, 10–11 ja 110.

Kynnys on *avoin paikka*, jolle on ominaista eräänlainen suspensiotila. Se liittyy tärkeällä tavalla paikkana merkityksen muodostumiseen. Waldenfels puhuu merkityskynnyksistä (*Sinnesschwellen*), joiden ylittäminen aiheuttaa siirtymän tai muutoksen siinä, miten jokin ilmenee jonakin tiettyä merkityksenä tai mielenä (*Sinn*). Se, miten jokin nähdään tai koetaan, on järjestyksellinen asia. Näin merkityskynnykset liittyvät myös vierauteen, sillä ne ovat myös vierauden kokemisen paikkoja, joissa vieraus paikallistuu.¹⁵²

Vieraus saattaa itsensä voimaan merkityksen piirissä poikkeavuuksien, häiriöiden, levottomuuksien, vastarytmien, sokeiden pisteiden, kaiunomaisen vastavaikutusten, heterofonioiden, heterotopioiden ja tasapainonhorjuttamisten muodossa, kaikessa siinä, mikä poikkeaa tavallisesta [...]. Siinä määrin kuin näkymätön, kuulematon, koskematon, rakentumaton [...] rikkoo omien mahdollisuuksiemme liikkumatilan, kohtaamme vieraan, joka tulee tavoittamattomuudessaan tavoitettavaksi vain keksinnöllisessä mielen vastauksessa.¹⁵³

Merkityskynnykset ovat myös vastauskynnyksiä, joissa vieras vaatimus ja oma vastaus tapaavat toisensa. Järjestyksen rajat eivät kykene suojautumaan esiin nousevilta vierauden rajaloukkauksilta, joihin vastataan tiettyä mielenä. ”Ei ole olemassa mielen tiettyä merkitystä ilman mielipolitiikkaa tai merkityksen ekonomiaa, ei mielen rajoja ilman rajanylityksiä”, toteaa Waldenfels.¹⁵⁴ Järjestys tulee kosketetuksi vieraasta jo ennen kuin kynnyksen ylittämisen yhteydessä annetaan tietty vastaus, joka vieraan suhteen manifestoituu esimerkiksi suojautumisenä tai vastaanottavaksi heittäytyväksi.

7.3 Ksenopolitiikka rajapolitiikkana

Järjestyksen rajojen määräytyminen on aina jotain sellaista, mihin liittyy poliittinen ulottuvuus siinä määrin, kun rajat saavat muotonsa omasta vastauksesta. Tämä poliittinen ulottuvuus liittyy myös siihen, miten vieras on vastaamisen kautta eksklusoitu järjestyksen

¹⁵² Waldenfels 1999, 9–15.

¹⁵³ Waldenfels 1999, 14–15.

¹⁵⁴ Waldenfels 1999, 11.

ulkopuoliseksi. Poliitikka on waldenfelsilaisessa kontekstissa ymmärrettävissä sellaisena, mihin liittyy nähdäkseni aina tietty järjestynyt mieli (*Sinn*), mikä tarkoittaa, että poliittisen piiriin kuuluvat asiat ovat aina selektiivisen ja eksklusiivisen prosessin tulosta, joka voisi olla toisinkin. Merkittävää järjestyksen kannalta on, että sen sisällä toteutetaan erinäistä vierauspolitiikkaa, jota voidaan pitää eräänlaisena rajapolitiikkana, sillä sen puitteissa määräytyy kulloinenkin annettu vastaus vieraaseen, joka ulkoisena ilmaantuu järjestysten rajoille.

Omassa järjestyksessä kaiken muun järjestykseen kuuluvan kanssa sopusoinnussa oleva 'poliittinen' tai järjestyksen poliittinen osa sisällöllisine muotoineen (*das Politische*) on 'säännöllis-järjestyksellisen' (*ordentlich*) ja järjestyksen ulkoisen' (*außer-ordentlich*) eron alainen. Jälkimmäinen merkitsee Waldenfelsin mukaan *tyhjän paikan*, joka ei itsessään voi tulla täytetyksi poliittisilla paikan täyttävillä instansseilla. Tämä tyhjä paikka on 'tulemisen tilassa' tai 'saapumisen paikka' (*Ort der Ankunft*), koska järjestykseen vaikuttava perustamisen prosessi käynnissä olevana ei ole takanapäin olevaa mennyttä päättynyttä siinä mielessä, että se olisi tullut valmiiksi. Tärkeää tässä ksenopolitiikan kannalta on, että tämän paikan tyhjiys houkuttelee valtauksen ja korvikkeiden muodostamiseen, sillä *Außerordentlich* vieraana koettuna on järjestykselle ja Itselle häiritsevää sekä rauhattomuutta luovaa.¹⁵⁵ Nämä korvikkeet ja sovitusyritykset kuuluvat aina poliittisen ja poliittisesti annetun mielen piiriin.¹⁵⁶

Vierasaffektion synnyttämä tyhjä paikka vaatii rajatoimenpiteitä, jossa asiat täytyy sovittaa järjestyksen kanssa yhteensopivaksi, sillä vieras uhkaa uhkaa järjestystä ja horjuttaa sen perustaa. Waldenfelsin mukaan:

¹⁵⁵ Tällaisessa paikan täyttämässä vieraus tai vieraana koettu normalisoidaan luomalla siitä tietty merkityksellinen korvike. Näin radikaali paikassa ilmaantuva vieraus, joka affekttoi ja suistaa Itsen omalta paikaltaan, kahdennetaan vieraaksi, joka sopii vallitsevassa järjestyksessä omaan näkökantaan tai omien käsitysten raameihin. Ulkopuolisen vieraan suhteen tässä ylitetään siis merkityskynnys tyhjän tilan täyttämiseksi, jotta ulkoisesti vieraus jollekin itselle voisi olla merkityksellinen omasta näkökulmasta ja jotta itse voisi normalisoitua takaisin kotoisaan omaan paikkaan. Katson, että tällainen merkityksellinen vieras voi tulla äännettyä erilaiseksi, jota Itse ksenopoliittisesti haluaa puolustaa ikään kuin vieraan asianajajana. Tyhjän paikan valtaaminen voi saada myös aivan toisenlaisia ksenopoliittisia piirteitä. Vieraana koettu voi mielellistyä jonakin, mikä vaatii eliminointiin tähtääviä toimenpiteitä. Näin ksenopolitiikka voi saada sellaisia piirteitä, mitkä voivat johtaa hyvin laajamittaisten etnisten konfliktien intensifioitumiseen väkivaltaisella tasolla. Vihamielistä vieraspolitiikkaa ei nähdäkseni tule käsittää kuitenkaan vain muukalaksiin, vieraisiin kulttuureihin tai etnisiin aspekteihin liittyvänä asiana. Aivan yhtä lailla vieras voi tulkintani mukaan saada eliminointia vaativan mielen ylipäättään kaikissa sellaisissa järjestyskonteksteissa, missä asioiden normaali järjestyksessä olemisen saa iskun järjestyksen rajoja loukanneen radikaalin vieraan taholta.

¹⁵⁶ Waldenfels 2008, 16 ja 263–264.

On olemassa erityinen tapa selvittää vieraasta, mitä nimitetään normalisoinniksi (*Normalisierung*). Normaalien asioidenkulun mukaisesti järjestyvä menettää epätavallisuuden piirteen.¹⁵⁷

Millaisia ovat sovittavat ne tyhjän paikan valtaukset, jotka normalisoivat vierautta? Esittelen niistä lyhyesti muutamia havainnollistuksen vuoksi. Kaikissa niissä on keskiössä käsite *Aneignung*.¹⁵⁸ Waldenfelsilaisessa kontekstissa kyse on ennen kaikkea omaksi ottamisesta, oman järjestävästä herruudesta vieraan yli siten, että vieraus vailla mieltä olevana kahdentuu¹⁵⁹ sellaiseksi vieraaksi, mikä ilmenee siten kuin Itselle sopii edullisella tavalla. Tällöin *Aneignung* muistuttaa eräänlaista puolustusmekanismia, joka turvaa ”subjektin” herruuden omassa talossaan. Tämän lisäksi *Aneignung* voi yltyä myös eräänlaiseksi possessoivaksi maailmanhallinnaksi, jossa se, mikä on omaa, yleistetään kaikkialle.

Aneignung tapahtuu Waldenfelsin mukaan oman keskiöön asettamisen kautta (*Zentrierung auf das Eigene*). Tässä prosessissa alkunsa saava keskus voi kuitenkin olla sisällöllisesti erilainen kulloisessakin järjestyskontekstissa. Tässä yhteydessä Waldenfels puhuu myös erinäisistä *sentrismeistä*, joiden piirissä sovittava omaksi tekeminen realisoituu todeksi. *Egosentrismi* redusoi kaiken omaan piiriin, myös vieraan. Toinen vieraana näyttäytyy tässä mielessä oman Itsen jatkona, eräänlaisena *alter egona* tai ’toisena minänä’.¹⁶⁰ Waldenfels katsoo, että egosentrismiä täydentää usein *logosentrismi*, joka redusoi vieraan yleiseen. Keskiössä oleva logos viittaa tässä yleisiin päämääriin ja sääntöihin, eräänlaiseen periaatteeseen, joka erityisesti länsimaisessa kontekstissa järjestää kaiken universaalien järjennäköisyyksien ulottuville. Oma ja vieras eivät ole tällaisessa perustavassa ja totaalissa kokonaisuudessa

¹⁵⁷ Waldenfels 2008, 9.

¹⁵⁸ Mainitsemisen arvoista on, että Waldenfels kertoo *Aneignungin* liittyvän sentrismejä nostattavan prosessin perustuvan C.B. Macphersonin muotoilemaan konseptioon ’possessiivisesta individualismista’, jonka pohjalta Waldenfels katsoo atomisoitujen yksilöiden itsesäilytykseen tähtäävän ponnistelun nostattavan vahvan esteen omuuden ja vierauden välille. (Waldenfels 2007, 14). Tällainen individualistisesti äännetty minä ei tiedosta tai tunnusta omaa alkuperäänsä vieraasta.

¹⁵⁹ Kahdennettu vieraus oman mielen piirissä liittyy myös siihen, kun vieraana ilmenevä ymmärretään, jolloin vieraus vailla mieltä affektiivana katoaa. ”Wenn du etwas verstehst, so ist es nicht (mehr) fremd”, toteaa Waldenfels (Waldenfels 1997, 146).

¹⁶⁰ Kysymykset empatiasta tai ’vierassieluisuudesta’ liittyvät tähän hyvin olennaisesti. Egosentrisesti ajatellen voidaan kuvitella, että jo lähtökohtaisesti minulla itselläni tai jollain toisella on jotain sellaista omaa, mikä jaetulla tavalla soveltuu myös Toisen mieleen tai sieluun. Näin voin esimerkiksi omuudestani käsin empaattisesti eläytyä siihen ’miltä toisesta tuntuu’ ja oman mielen puitteissa siten tavoittaa jotain siitä.

mitään muuta kuin osia kokonaisuudesta tai säännön tapauksia.¹⁶¹ *Etnosentrismiä* voidaan pitää egosentrismien laajentuneena ja kollektiivisenä muotona, jonka keskiössä on identifiointi toisten kanssa omaan ryhmään heimoon, kansaan tai kulttuuriin, joissa tietty 'me' äännetään toiseksi järjestykseksi. Elämänmuotojen kontekstissa oman elämänmuodon etnosentrinen etusija vahvistuu muihin nähden järjestyksen ollessa käynnissä, sillä keskiöinti omaan pohjautuu Itsen laajantumiseen (*Selbsterweiterung*) ja itsesäilyttävään varjelukseen (*Selbsterhaltung*). Näin oma ei vain eroa jollain lailla vieraasta, vaan nämä voivat jopa jatkaa erkanemistaan järjestysten rajojen muuttuessa prosessuaalisesti. Waldenfels katsoo, että jos Itsen omuus absolutisoituu, avautuu mahdollisuus sille, että kaikki vieras tulee käsitetyksi potentiaalisesti jonakin vihamielisenä omalle järjestykselle.¹⁶²

Etnosentrismi jakautuu erilaisiin alamuotoihin. Merkittävänä Waldenfels kuvaa näistä *eurosentrismiä* ja *nationalismia*. Jälkimmäinen jakautuu defensiiviseen ja offensiiviseen varianttiin. Defensiivisessä muodossaan nationalismi korostaa suojautumista sekä provinsiaalista hylkivää erottautumista suhteessa oman ulkopuoliseen. Oma on siinä keskiössä, mutta se on eräänlainen mikrokeskus, joka ei pyri levittäytymään omuutensa ulkopuolelle. Offensiivinen nationalismin muoto sen sijaan pyrkii ekspansiivisesti valloittamaan sen, mikä on ulkopuolella, sillä tähän varianttiin sisältyy tendenssi oman korostukseen makrokeskuksena. Tässä yhteydessä on syytä mainita, että myös niin sanottu *kosmopolitismi*, jossa Itse voi tuntea olevansa maailmassa kotonaan, omasta etnisyydestä käsin äännettynä toteuttaa samankaltaisia piirteitä kuin offensiivinen nationalismi. Näin tietynlaisen genealogian omaava eurooppalainen kosmopoliittisuus tai maailmankansalaisuus, joka ei valistuneen tiedostavaisuutensa ja universaalien rationaalisuutensa turvin tunnusta mitään radikaalia vierautta on jotain, mikä ei ole kaukana siitä, mitä Waldenfels nimittää eurosentrismiä. Eurosentrismiä voidaan pitää silti aivan erityisenä ego- ja logosentrismien seoksena, joka panee täytäntöön aivan erityisen sentristisen positioinnin, jossa oma ja yleinen ovat erottamattomat. Waldenfels näkee eurosentristisen oman ja yleisen kietoutumisen toteutuneen erityisesti sellaisissa yhteyksissä, missä yleinen ihmisyyttä tai sivistyneisyys on määrittynyt eurooppalaisittain.¹⁶³

¹⁶¹ Logosentrismien yleisyys perusjärjestyksenä mahdollistaa sellaiset omat kynnyksen yli mielellistyneet käsitykset vieraudesta vain erilaisena tai maailmankansalaisuusfantasiat, missä vieraus esiintyy vain suhteellisenä.

¹⁶² Waldenfels 1997, 150–151; Waldenfels 2007 14–15.

¹⁶³ Waldenfels 1997, 48–50 ja 80–81 ja 134–136 ja 150–154; Waldenfels 2007, 13–14.

Ei ole tarpeen eritellä enempää näitä sentrismien muotoja tässä yhteydessä. Vierauden kannalta kiinnostavinta on joka tapauksessa se, että kaikki nämä sentrismien ksenopolitiikan toteutumismuotoina ovat vastausta paattiseen vieraaseen. Ne täyttävät aiemmin mainittua tyhjää paikkaa, jonka *Außerdentlich* ulkoisena vieraana luo.

Tietyn merkityshorisontin mukaista ksenopolitiikkaa harjoitetaan ylittämällä kynnyksen vastaamalla vieraaseen vaatimukseen. Sanotussa ja toiminnallisessa positiiviseen äännettyssä intentionaalisessa politiikassa, on mukana kuitenkin aina jotain peittyneitä, minkä genealogian alkuperä ei ole Itselle näkyvää. Oma ksenopoliittinen toiminta, jossa on tietty mieli, saa alkunsa aina jostain, mikä ei vastaa omaa eettis-poliittista orientaatiota. Waldenfels käyttää käsitettä apoliittinen tähän liittyen:

Politiikka, joka jättäisi tilaa vieraudelle, merkitsisi siten sitä, että poliittisessa asuu apoliittinen momentti sisällä. Tätä apoliittista (*Apolitisch*) ei tule sekoittaa epäpoliittiseen (*Unpolitischen*), joka asettuisi poliittisen sfäärin tuolle puolen, vaan se on ymmärrettävissä jonakin, joka poliittisen alueella vetäytyy järjestävältä otteelta. Sellaisella tyhjällä paikalla, joka asettuisi vastaan jokaista totalisointia ja joka räjäyttäisi auki jokaisen inkluusion, poliiksen sisällä, olisi huomattava poliittinen vaikutus. Poliittinen maailmanjärjestys, miten se milloinkin nähtäisiin, jäisi ilmavaksi.¹⁶⁴

Waldenfels kirjoittaa yllä varsin kantaaottavasti sellaisen poliittisen praksiksen mahdollisuuden puolesta, mikä jättäisi vieraalle tilaa ksenopoliittisessa kontekstissa. Tämä tarkoittaa ilmeisesti sitä, että merkityskynnyksellä pyritään tietoisesti olemaan pidempään vailla saapumista positiiviseen sen suhteen, mikä haastaa vieraana. Ilmeisesti tästä seuraisi myös, että oma omuuskin voisi ehkä tulla avoimemman tematisoinnin kohteeksi, mikä edelleen vaikuttaisi siihen, miten oma ja vieras järjestyisivät. Näin ollen reflektiivinen tietoisuus oman ja vieraan genealogian kontingenssista vaikuttaisi täten mahdollisesti myös siihen rajapoliittiseen orientaatioon, mikä määrittää jossain määrin myös sitä, mitä tälle vieraalle tai vieraana koetulle annetaan vastaukseksi. Ehkä tällöin tulisi temaattisesti esille se avoimuus, mikä vallitsee suhteessa vastauksen antamiseen vierauden haasteelle.

¹⁶⁴ Waldenfels 2006, 130.

Merkittävää on, että Waldenfelsin filosofia jättää tilaa erilaisille ksenopolitiikan muodoille, jotka ovat vieraasta että omasta vastauksesta peräisin. Näin politiikan harjoittaminen on alkuperältään punoutunutta ja eräänlaisen vastausdynamiikan tuottamaa. Vastauksen ja pathoksen kiasmaattisessa prosessissa nousee näin esiin jatkuvasti uudenlaisia politiikan muotoja, jotka tietyllä tavalla itseinklusoituneina ovat sokeita sille, mistä ne omaa vastausta edeltävinä ovat saaneet syntynsä.

8. LOPUKSI

Edellisissä luvuissa olen eksplikoivasti käsitellyt Waldenfelsin vierautta koskevaa filosofiaa siinä määrin, että arviointi Waldenfelsin teorian heikkouksista ja vahvuuksista mahdollistuu. Sitä ennen on kuitenkin syytä käsitellä nostaa joitain kysymyksiä esille.

Millainen suhde psykoanalyysiin Waldenfelsin filosofialla on? Psykoanalyttisesti orientoitunut Waldenfelsin tulkitsija tuskin voi välttyä mielteeltä, että Waldenfelsin filosofissa on ainakin jossain määrin psykoanalyttinen pohjavire. Tällaista oletusta tukee se, että Waldenfels omin sanoin kertoo vierauden koskettavan kammottavaa tai kotoiselle vastakkaista (*Unheimliche*), kuten tutkielman toisen luvun alussa olevassa sitaatissa kävi ilmi. Jos *das Unheimliche* liittyy Waldenfelsin teoriaan, niin herää kysymys millaisessa suhteessa Waldenfelsin filosofia on siihen, mitä psykoanalyttisessä ajatteluperinteessä nimitetään 'tiedostamattomaksi' (*das Unbewußte*)?

Waldenfelsin filosofiaan sisältyy erinäisiä elementtejä, jotka ovat tiedostamattomia luonteeltaan. Nämä liittyvät erityisesti itseyden identtisyden teemaan. Waldenfelsilla oma käsitys itsestä tai itsen kulloinenkin ilmenemismuoto intentionaalisen kokemuksen piirissä, ei ole identtinen sen aktuaalisen käynnissä olevan itseyden kanssa, mikä vetäytyy huomioltamme, kun jokin on esillä näkyvänä. Merkityksen ja intentionaalisen kokemuksen piirissä olevat esillä olevat asiat ovat vain näkyvä ja tietoisien reflektion ulottuvilla oleva osa siitä paljoudesta, mikä on näkymätöntä ja tiedostamatonta. On olemassa aina jokin järjestynyt mieli (*Sinn*), jonka puitteissa emme tiedosta tai näe, että se aktuaalinen ala, jossa liikumme ja jossa "se ajattelee" sen sijaan, että 'minä' tai 'me' ajattelee egon hallitsemana, ei ole identtinen sen kanssa, mikä intentionaalisesti asioihin suuntautuvalla Itselle tai egolle ilmenee näkyvänä. Omat ajatuksemme ja halumme voivat ottaa pakkomielteisen muodon, mikä antaa viitteitä siitä, että niiden alkuperä ei ole itselle näkyvässä ja reflektion ulottuvilla olevassa omuudessa.

Käynnissä olevassa itseydessä ja sen genealogiassa on epäilemättä jotain tiedostamatonta, mikä ei asioiden normaalinkulun vallitessa tule esiin, mutta minkä ulkoinen häiriö voi tehdä esillä olevaksi. Waldenfelsilla oma kulttuuri, oma identiteetti sekä ylipäätään omuusfääriin tutut ja itseyden tavoitettavissa olevat asiat ovat sellaista, missä vieras on

läsnäolevasti mukana alusta asti, mutta ei näkyvänä ja tiedostuksen piirissä. Inklusion ja eksklusion prosessiin voidaan tulkita sisältyvän jonkinlaista torjuntaa vastaamisessa, kun jokin järjestyy omaksi samaan aikaan, kun jostakin tulee vierasta. Oma alkuperä vieraasta peittyi tällöin, sillä se on Itselle näkymättömällä tavalla tiedostamatonta. Jonkin peittyminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, että se katoaa. Tämä sisäinen vieraus omassa nousee tiedostamattomasta esillä olevaksi huomion kohteeksi ulkoisen vieraan koskettaessa sitä.

Waldenfelsilla vieras on sekaantunut omaan jo alusta asti. Se ilmaantuu esiin silloin, kun Itse käy läpi kokemuksessaan eräänlaisen 'toiseutumisen' tapahtumisen, joka on takaisku omuudelle ja sen äännetylle järjestykselle. Tämä "toiseutuminen" koetaan sellaisena itsensä ulkopuolelle joutumisena, mikä tekee mahdolliseksi sen, että voisimme tuntea olevamme 'herrana omassa talossamme'.¹⁶⁵

Tämänkaltainen takaisku, "toiseutuminen" *pathoksesta* ja siihen liittyvä ekstaattinen vieraus oman ja tutun ulkopuolelle joutumisena on mahdollista tulkita jonakin sellaisena, millä on yhteys Freudin ja Kristevan kuvaamaan depersonalisaatioon ja *Unheimliche*-tunnetilaan, jossa tietoiset puolustukset luhistuvat odottamattoman ulkopuolisen kohtaamisessa syntyneiden sisäisten ristiriitojen yhteydessä.¹⁶⁶ Waldenfels korostaa usein tämän ulkopuolelle suljetun mahdollisuutta palata järjestykseen. Oletettavasti tämä 'ulkopuolinen vieraus' koskettaa 'sisäistä vierautta' synnyttäen depersonalisaatiota tai "toiseutumisen", mikä konkretisoi vieraan läsnäolon tutussa 'kammottavana' ja rauhattomuuden tunteena.

Alkuperäinen vieraus merkitsee Waldenfelsilla sitä, että se, mikä on omaa, on saanut muotonsa vastaamalla muualta tulleeseen vieraaseen pathokseen. Ne konseptit, joita nimitetään erinäisissä yhteyksissä esiyymmärrykseksi tai traditioksi, ovat omina jo vieraasta, sillä niiden omaksi tuleminen ja omana pysyminen tapahtuu vastaamalla alati *pathokseen*. Lapsi syntyy tietynlaiseen sosio-kulttuuriseen kontekstiin, ja syntymän tapahtuma itsessään on paattinen tapahtuma, jossa on väistämättä jotain vierasta. Psykoanalyysiin liitettynä tähän tapahtumaan voi katsoa liittyvän jotain traumaattista.

¹⁶⁵ Menga 2011, 10.

¹⁶⁶ Ks. Malinen 1992, 193.

Traumatisoituminen on epäilemättä yhteydessä Waldenfelsin kuvailemaan *pathokseen*, joka tapahtuu liian aikaisin oman aloitekykymme ulkopuolelta. Trauma kehkeytyy tapahtumista, jotka ylittävät kaiken tavanomaisen ja järjestyksellisen. Sanotussa omassa on jotain tiedostamattomalla tavalla näkymätöntä, jonka ulkopuolinen voi tuoda esiin, siten että vieras tunnistetaan omassa ja tutussa. Hyvä esimerkki tästä on oman äänitetyn puheen kuuleminen.¹⁶⁷ Oma ääni näyttäytyy jonakin vieraana tällaisessa kontekstissa, vaikka puhuja tunnistetaan omaksi itseksi. Juuri tämänkaltaisissa tilanteissa tulee esille *Unheimlich*, joka on vieraan läsnäoloa tutussa.

Omassa puheessa on tiedostamattomalla tavalla piilevästi läsnä jotain vierasta. Oma puhe täysin läpinäkyvänä omana realisoituessaan vastauksena kadottaa ainakin osittain sen, mihin se vastaa tapahtuessaan. Tämä tarkoittaa sitä, että omat intentoidut sanomiset kantavat mukanaan eräänlaista moniäänisyyttä (*Vielstimmigkeit*), vaikkei sitä tiedostettaisi jonakin tematisoituna.¹⁶⁸ Se, että olemme vieraasta jo ennen kuin suuntaudumme tai puhumme vieraasta, on havainnollistettavissa myös oman äidinkielen kautta. Me vastaamme *pathokseen* törmätessämme äidinkieleemme, joka alun perin ilmaantuu muualta vastaanottajalle. Elämän alkuvaiheessa kukaan ei omaa tiettyä kieltä sisäsyntyisesti ennen kuin altistuu tälle ennen omaa aloitettaan. Oma puheemme toteutuu siten sellaisen puheen kautta, minkä alkuperä on muualta kuin omasta.

Moniäänisyys, oma esiyymmärryksellinen temporaalinen konteksti sekä kulloinenkin oma tietyllä tavalla järjestynyt sosio-kulttuurinen traditio moraalinormeineen, jotka vaativat noudattamista, voidaan nähdä relevanttina sen suhteen, mitä psykoanalyttisen ajattelun traditiossa nimitetään 'yliminäksi' tai 'superegoksi'. Tämä freudilainen käsite voidaan nähdä jonkinlaisessa ajatusyhteydessä niihin assosiaatioihin, jotka ehdollistavat Itseä siinä määrin, että on jo valmiiksi järjestyksiä ennen sisältöjen ilmaantumista paattisina vaatimuksina, jotka Itse kohtaa ja joihin vastataan omalla kontribuutiolla. 'Yliminän äänet' omantunnon äänenä, lainäänenä, velvollisuuden toteuttamisen vaatimuksena ovat vieraita ääniä, kun ne ilmaantuvat muualta vastausta vaativina ennen niiden sisällön mahdollista sisäistämistä tai torjumista oman vastauksen kautta.¹⁶⁹ Tällaisessa responsiivisessa

¹⁶⁷ Ks. Waldenfels 2006, 77.

¹⁶⁸ Ks. Waldenfelsin teos *Vielstimmigkeit der Rede*, jossa perusteellista käsittelyä asiasta.

¹⁶⁹ Ks. Waldenfels 2002, 346–354.

tapahtumassa on oletettavasti mukana sekä näkyvää ja tietoista että näkymätöntä ja tiedostamatonta.

Edellä käsitellyn valossa on todettavissa, että Waldenfelsin vieraanfilosofialla on yhteys psykoanalyysiin. Erityisen vahvasti tämä yhteys ilmenee siinä, että psykoanalyyttisten painotusten mukaisesti tavoin itseys muodostuu Waldenfelsillä prosessissa, jossa altistutaan ulkopuolisen synnyttämille affektioille, jotka muokkaavat sitä, mitä olemme. Mitä tulee käsitteeseen *das Unheimliche*, niin sen mukainen vieraan läsnäolo omassa tutussa Waldenfelsillä se assosioituu sisäiseen vierauteen, joka jää ikään kuin järjestyksen varjoihin silloin, kun tietynlainen itseinkluusio realisoituu vastauksena *pathokseen*. Lisäksi niin psykoanalyttikot kuin myös Waldenfels pyrkivät osoittamaan, että 'subjekti ei ole herrana talossaan'. Waldenfelsin ero joihinkin tunnettuihin psykoanalyttikoihin, kuten Julia Kristevaan tulee kuitenkin ilmi varsin selkeällä tavalla siinä, millaisia johtopäätöksiä 'vieraasta omassa tutussa' tai 'sisäisestä vieraudesta' vedetään. Kristeva esittää teoksessaan *Étrangers à nous-mêmes* seuraavaa:

Vieras on minussa, siispä olemme kaikki vieraita. Jos minä olen vieras, ei vieraita muukalaisia ole.¹⁷⁰

Outoa kyllä, vieras (*étranger*) asuu meissä: hän on identiteettimme kätkeyty puoli, tila, johon talomme murenee, aika, joka turmelee yhteisymmärryksen ja myötätunnon.¹⁷¹ Kun tunnistamme vieraan itsessämme, säästymme inholta vierasta kohtaan toisessa. Vieraus alkaa oman erilaisuuden tiedostamisesta, ja päättyy, kun näemme itsemme vieraina, kapinoimassa siteitä ja yhteisöjä vastaan, mikä tarkoittaa, että juuri 'me' tulee ongelmalliseksi, ehkä mahdottomaksi.¹⁷²

Kristevan päättelyyn liittyen voidaan kysyä mitä tekemistä oman vierauteemme mahdollisella faktuaalisuudella on sen kanssa, että vieraana koettuja muukalaisia ei ole johtuen tästä seikasta? Kristevan päättely siitä, että vieras itsessämme johtaa sellaiseen

¹⁷⁰ Kristeva 1988, 284.

¹⁷¹ Kristeva puhuu vieraasta erityisesti muukalaisuuden merkityksessä. Tässä mielessä *étranger* on *das Fremde* henkilöityneenä ja toteuttaa sitä, mikä merkitsee Waldenfelsin käsitteistöllä sitä, mikä ilmaantuu oman paikan ulkopuolelta.

¹⁷² Kristeva 1988, 9; Malinen 1992, 13.

oivaltamiseen, että vieraita ei ole, koska kaikki ovat alkuperäisellä tasolla vieraita, näyttäisi pitävän sisällään ajatuksen, että sisäinen vieraus jollain lailla neutraloi ulkoisen vieraan. Sekä Waldenfels että Kristeva katsovat, että kokemus vieraasta syntyy jonkin ulkopuolisen kohtaamisen yhteydessä, mutta voidaan kysyä voiko 'odottamaton ulkopuolinen' olla Kristevalla vierasta, jos oma sisäinen vieraus jollain lailla lakkauttaa ulkoisen muukalaisen vierauden? Ratkaiseva ero Waldenfelsin ja Kristevan välillä on, että Kristeva käsittää vierauden olevan palautettavissa erilaisuuteen, mikä edellyttää taustarakenteeseen järjestyksen, joka sulkee sisäänsä sen, mistä voi puhua erilaisuutena. Tämä tarkoittaa waldenfelsilaisesti ajateltuna sitä, että vieraana ilmenevä voi olla tällöin vain suhteellista vierautta, ei radikaalia ja aidosti järjestyksen ulkopuolelta muualta tulevaa. Ulkoinen vieraus ei näin ollen voi olla Kristevalla radikaalia ja topologista, vaan se on omasta toimesta integroitu jo valmiiksi erilaisuudeksi tietyn järjestyksen sisään ennen vieraan paattista iskua paikassa. Tällainen käsitys vieraudesta johtaa helposti siihen, että vierauden suhteen omaksutaan positio immuunina Kolmantena, joka käsittää itsensä instanssina, joka orientoituu humanistisissa yhteyksissä kuuluisan lauseen ilmaisemalla tavalla: ”*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”.¹⁷³ Kun omassa omuudessaan valistunut ihminen tiedostaa vierauden olevan vain erilaisuutta pohjimmiltaan, järjestyy tietynlainen eurosentrismin muoto, jonka piirissä vieras ilmenee stien kuin se itselle omasta näkökulmasta sopii. Jos vieraus tällaisen järjestyksen kontekstissa tulee tunnistetuksi vieraana, niin se normalisoidaan omaan järjestykseen sopivaksi, minkä lisäksi tämä omaan järjestykseen tietyssä mielessä (*Sinn*) domestikoitu käsitys vieraasta esitetään yleispätevänä. Jos kuitenkin kaikilla järjestyksillä on aina sokea piste ja tietyt rajat, ei Kristevankaan orientaatio ole suojassa paattisen vierauden affektoivalta vaikutukselta, joka horjuttaa keskiöön asetettua omuutta. Tällöin on syytä olettaa tietyn käsityksen (*Sinn*) ulkoisesta vieraasta erilaisena kriisiytyvän siinä määrin, että se ei ilman normalisoivaa vastausta ja siirtymää ole palautettavaksi takaisin vain erilaiseksi. Näin ollen radikaalia vierautta voidaan kokea silloinkin, kun Itse omasta näkökulmastaan tiedostaa oman vieraautensa tai sen, että kokemus vieraasta jonkin Itsen omuuteen kuulumattoman ulkopuolisen kohtaamisen yhteydessä on palautettavissa siihen, mikä on erilaista. Tämä on selitettävissä sillä, että Waldenfelsin ajattelussa järjestyksen dynamiikka toimii aina niin,

¹⁷³ *Humani nihil a me alienum puto* lausahduksena on peräisin roomalaiselta näytelmäkirjailija Terentiukselta (n. 190-159 eaa.). Lause on käännettävissä suomeksi muotoon ” Olen ihminen, eikä mikään inhimillinen ei ole minulle vierasta”.

että Kolmannen konstruoima käsitys jostakin omana eksklusoi aina ulkopuolisen, joka voi palata järjestyksen rajoille jonakin vieraana.

Vierauden palauttaminen erilaisuuteen tai sen kohtaamiseen on varsin tavallista akateemisissa diskursseissa. Ksenopoliittisen kannan esiintuominen erilaisuuteen redusoidun vierauden puolesta ei ole harvinaista yhteiskuntatieteissä. Tässä kotimainen näyte Mikko Lehtosen ja Olli Löytyn toimittamasta teoksesta *Erilaisuus*:

Erilaisuuden ja kuulumisen suhteita on tähän asti tarkasteltu käytännössä kahden toisilleen vastakkaisen paradigman kautta. Näitä lähestymistapoja voi kutsua *ksenofobiaksi* eli vieraan peloksi ja *ksenofiliaksi* eli vieraan ihailuksi. Niissä näkyy se ambivalenssi, jota erilaisuus kulttuurissamme synnyttää kun se on samanaikaisesti sekä torjunnan että halun kohteena. [...] Lähestymistapojen yhteisenä ongelmana on se, että ne ottavat erilaisuuden annettuna. Erilainen on niille aina jo vierasta, vain suhtautuminen siihen vaihtelee [...].¹⁷⁴

Oppimista elämään erojen kanssa nimitämme *ksenosofiaksi*, vierasta koskevaksi viisaudeksi. Sitä voidaan luonnehtia myös eron tai toleranssin etiikaksi. Kyse ei ole kuitenkaan vain ihmisten sivistymisestä tai kasvamisesta entistä suvaitsevaisemmaksi, vaan ennen muuta sellaisten arkisten käytäntöjen löytämisestä, joissa erilainen ei näyttäyty vieraaksi, vaan erilaisuudesta ja sen sietämisestä alkaa tulla normaalina pidettyä elämää ja jossa eletään lauseen ”Meitä on moneksi” mukaan.¹⁷⁵

Erilaisuus on Lehtosella ja Löytyllä vierautta alkuperäisempää. Erilainen näyttäytyy vieraana, mikä tarkoittaa, että ksenofobia ja ksenofilia ovat peräisin siitä erilaisesta, mikä näyttäytyy vieraana. Lehtosen ja Löytyn hahmottelema ksenosofia tietyn järjestyksen omaavana toleranssin etiikkana ei kykene kuitenkaan sovittamaan paattista muualta tulevaa vierautta, jos Waldenfelsin teorian katsomaan olevan totuuden suhteen legitimi. Ongelmana on, että jos erilaisuudesta ja sen sietämisestä alkaa tulla normaalia elämää, on tällä normaaliudella aina rajansa vierauden suhteen. Tällainen normaaliuden tila järjestyy

¹⁷⁴ Lehtonen & Löytty, 2003, 13.

¹⁷⁵ Lehtonen & Löytty, 2003, 13.

genealogisesti selektion ja eksklusion prosessissa, jossa jokin peittyi tullessaan tietyn eetoksen omaavaksi mieleksi tai praksikseksi. Toleranssin etiikka ei kykene olemaan kaikkinaisen järjestys, joka voisi sovittaa ilmiöt erilaisuuden piiriin, koska järjestymisen prosessissa jonkin inkluoitua omaksi järjestyksen sisään jonkin täytyy sulkeutua ulkopuolelle vieraaksi, joka voi aina ilmaantua kontingentin järjestyksen rajoille. Lehtosen ja Löytyn hahmottelemassa ksenosofiassa ei ole sijaa vieraudelle, sillä se pyrkii sellaiseen normaaliuden tilaan, jossa vieraana ei ilmenisi mikään. Suvaitsevaisuus erilaisuutta kohtaan ei kuitenkaan muuta mitään sen suhteen, miten affektoidumme vieraasta myös siinä järjestyksessä, jossa ollaan vierauden suhteen viisaita ja osataan elää erojen kanssa. Kun suvaitsemme tai siedämme erilaisuutta, me oletamme suvaitsemisen kohteen aina jo lähtökohtaisesti sisältyvän yhteiseen järjestykseen, jonka sisällä liikumme. Näin ollen vieraus on aina suhteellista tällaisen toleranssin etiikan kontekstissa, jos erilainen on vierasta alkuperäisempää. Ilmaantuessaan paattisesti radikaali vieraus rikkoo kuitenkin sellaisen merkitysorientaation, jossa 'Toisen vieraus' tiedostetaan pohjimmiltaan vain erilaiseksi kuin 'Itsen omuus'.

Lehtosen ja Löytyn toleranssin etiikka, joka pyrkii domestikoimaan mahdollisen vierauden jo ennen paikassa kohtaamista, sisältää universalisoivan tendenssin tietyn järjestyksen vieraskonseptin yleispäteväksi tekemiseen, mikä määrittää edeltä käsin sitä, millä tavoin vieraalle ollaan responsiivisia silloin, kun se koskettaa. Tällainen toleranssin etiikka orientaationa pyrkii ennakoivasti siihen, ettei vieras radikaalina pääse sisään järjestykseen, sillä se katsoo omat normalisoivat resurssinsa riittäviksi siihen, että vieras suodattuu sisälle valmiiksi suhteellisena ja ymmärtämistään odottavana erilaisena.

Kaikilla järjestyksillä on väistämättä rajansa ja universalisoidut konseptiot jonkin asian suhteen ovat aina universalisoituja oman keskiöön asettamisen kautta. Globaali käsitys maailmasta ja maailmankansalaisuudesta voivat tulla järjestyksinä perustetuiksi, mutta järjestyminen tarkoittaa kuitenkin samalla sitä, ettei mikään järjestys voi välttää kontingenttia genealogiaansa; sisällyttämällä jotakin sen täytyy sulkea samanaikaisesti jotakin pois, mikä voi aina haastaa ja uhata järjestyksen rajojen vakautta. Sikäli kun järjestyksiä on olemassa sellaisessa muodossa, että niitä voidaan kuvata 'omina', niin näille on oltava olemassa erinäinen *Außerordentlich*, joka on ulkoisella tavalla vierasta näiden järjestysten sisäpuoleen nähden. Siksi Waldenfelsin filosofia asettuu konfliktuaaliseen suhteeseen sellaisten pyrkimysten kanssa, mitkä tähtäävät yleispätevän ja

globaalin maailmankansalaisen etiikan perustamiseen. Näin esimerkiksi seuraavat Juha Sihvolan väitteet näyttäytyvät waldenfelsilaisen näkökulman läpi tarkasteltuna epäilyttävässä valossa:

Talouden, tekniikan ja tiedonvälityksen globalisoitumisen myötä maailman kaikki osat ovat kuitenkin tulleet toisistaan riippuvaisiksi. Siksi on välttämätöntä kysyä, miten voimme maailmanlaajuisesti järjestää ihmisten sekä heidän muodostamiensa yhteisöjen ja instituutioiden väliset suhteet oikeudenmukaisella tavalla. Keskinäisen riippuvuutemme takia tarvitsemme globaalia etiikkaa.¹⁷⁶

Ennakkoluuloista vapautuminen on erityisen tärkeää maailmassa, jossa eettiset ongelmat usein nousevat erilaisen kohtaamisesta.¹⁷⁷

Parempaa yksilöiden vapauden ja paikallisten identiteettien rikkauden puolustusta ei itse asiassa ole kuin moraali, joka vaatii kohtelevaan jokaista ihmistä itsen kaltaisena, ajatteluun ja moraaliseen harkintaan kykenevänä järkiolentona.¹⁷⁸

Yllä olevat sitaatit eivät alkuperäisessä kontekstissaan esiinny sellaisen tematisoinnin yhteydessä, missä vieraus ilmiönä olisi erityishuomion kohteena, mikä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Sihvolan väitteiden sisällöllinen ala ei olisi relevantti tässä tutkielmassa tarkastellun vierauden kannalta. On nimittäin niin, että Sihvolan väitteet ja niiden taustafilosofia ovat *par excellence* -esimerkkejä siitä, miten oma järjestetään keskiöön sentrismejä tuottavasti. Muinaisten kreikkalaisen käsitys kosmoksesta on vahvasti Sihvolan väitteiden taustalla, sillä jokainen sitaatti pätevyysvaatimuksineen tarvitsee taustakseen sellaisen universaalien järjestyksen, mikä kykenisi antamaan muodon, orientaation sekä merkityksen niiden elementtien ja asioiden totaalisuudelle, jotka kuuluvat sen piiriin. Maailmanlaajuinen oikeudenmukaisuus, globalisoituminen ja globaali etiikka sekä jokainen ihminen itsen kaltaisena järkiolentona luovat kaikki kuvaa jostakin kaiken sisäänsä sulkevasta maailmasta yhtenä suurena järjestyksenä, jonka piirissä kaikki on

¹⁷⁶ Sihvola 2005, 11.

¹⁷⁷ Sihvola 2005, 14.

¹⁷⁸ Sihvola 1998, 8.

asetettavissa yhteismitalliseksi ja jonka olemassaolo toteuttaa sen, mikä on *Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*. Mitä muuta vieraus tällaisessa filosofisessa systeemissä on kuin suhteellista vierautta? Aivan samoin kuin klassisilla kreikkalaisilla, niin myös Sihvolalla globaali järjestys, jonka sisällä kaikki olemme, sulkee oman ja vieraan sisäänsä. Tämänkaltaisen ajattelun piirissä ei ole kovinkaan yllättävää, että vierautta pidetään vain väliaikaisena ylitettävissä olevana puutteena tai jonakin, joka voidaan redusoida erilaisuuteen, sillä kaiken sisäänsä sulkeva perustarakenne periaatteessa mahdollistaa tällaisen orientaation vierauteen. Jos tällainen maailma, jossa asumme ja jonka kansalaisia olemme, sattuu olemaan vielä järjenmukainen, niin ei olla kaukana niistä kreikkalaisista käsityksistä, joissa järjenkäyttö vähentää vierautta, mitä seuraa myös, että mitä järkevempiä olemme, niin sitä vähemmän olemme vieraita toisillemme. Jos edelleen tällaisen oletetun järjestyksen puitteissa identifioimme itsemme kosmopoliiteiksi ja alamme pitämään maailmaamme kotina, jonka läpinäkyvästi tunnemme, vierauskin tulee tulkituksi varsin harmittomaksi ilmiöksi. Voidaan väittää, että logosentrinen ja tiedostettu käsitys vierauden erilaisuuteen palautumisesta omaksuttuna voi vaikuttaa vierasta koskevaan orientaatioomme siten, että kuvittelemme olevamme neutraalin Kolmannen position omaavia sen suhteen. Näin me ikään kuin saavuttaisimme jonkinlaisen herruuden vierasaffektien loukkausten suhteen, mikä ei ole kaukana jonkinlaisesta immuuniudesta.

Mitään vieraudelle immuunია Kolmannen positiota ei nähdäkseni kyetä kuitenkaan säilyttämään silloin kun vieras affektoi, jolloin affektiivista sisältöä rauhattomuutena ei voida torjua. Tällöin se, mitä tapahtuu ja miltä tuntuu, ei ole itseyden kontrolloitavissa. Kohtaamisen tasolla on kahdentavaa normalisointia ja omaksi ottavaa strategiaa järjeillä vieras, joka on käsittämätön ja vailla mieltä *pathoksessa*, vain erilaiseksi.

Psykoanalyttisten selitysmallien avullakaan ei päästä ulos paikallistuvan vierasaffektien rauhattomuudesta, sillä ne eivät yhtä lailla tarjoa paattisen vierasaffektien iskulta domestikoivaa tai immuniteettiä luovaa perustaa, jonka pohjalta vieraus voitaisiin palauttaa erilaisuuteen, mikä edellyttäisi vertailevan asteikon tai jonkinlaisen yhdenmukaistavan mitta-aparaatin käyttöä. Kaikilla järjestyksillä on rajansa, ja tämä pätee myös psykoanalyttisiin käsityksiin ja selitysmalleihin, niin relevantteja kuin ne deskriptiivisellä tavalla ehkä samalla asian suhteen ovatkin. Takertuminen psykoanalyysiin esimerkiksi silloin, kun halutaan selittää omaa ahdistusta vieraan kokemisen yhteydessä, on omaksi tekävää *Aneignung*-strategiaa, jonka myötä vieras voidaan käsittää oman mielen

mukaisena, mikä tarjoaa oikeutusperustan tietyille ksenopolitiikalle ja sen menettelymuodoille. Esimerkin oman mielen mukaisesta universalisoivasta ksenopolitiikasta tarjoaa Kristeva:

Psykoanalyysin etiikkaan sisältyy politiikka: uudentyyppinen kosmopolitismi, joka läpi hallitusten, talouksien ja markkinoiden toimii sellaisen ihmiskunnan hyväksi, jonka solidaarisuus perustuu tietoisuuteen sen haluavasta, tuhoavasta, pelokkaasta, tyhjystä, mahdottomasta tiedostamattomasta [...] 'Kammottavan' myötä erilaisuus näyttäytyy toisten kanssa olemisemme lopullisena ehtona.¹⁷⁹

Kristevan suorittama ulkoisen vierauden palauttaminen erilaisuuteen näyttäytyy vähemmän erikoisessa valossa, kun asiaa tarkastellaan hänen omien kosmopoliittisten motiivinsa kontekstissa. Jos psykoanalyysin etiikkana todellakin sisältyy sellaista kosmopoliittisuutta, mitä Kristeva painottaa, niin vierauden redusoiminen erilaisuuteen ei ole millään muotoa käsittämätöntä, jos vieraus voitaisiin sijoittaa universaalien järjestyksien sisään. Waldenfelsiläinen näkökulma kiistää kuitenkin tällaisen järjestyksen kyvyn sovittaa radikaali vieraus keskiöön asetetun oman järjestyksen sisälle. Kristevan eettinen kosmopolitismi tasapäistää sen, mitä ei voi tasapäistää waldenfelsiläisittäin ja nietzscheläisittäin ymmärrettynä. Kristevan kuvaamaan ksenopoliittiseen sisältyy jotakin possessiivista silloinkin, kun tunnustamme ja hyväksymme erilaisuuden Toisessa. Missä määrin tällainen tietyn mielen omaava orientaatio, jonka puitteissa Toinen jonakin vieraana tiedostetaan palautuvan erilaiseksi, tulee lähelle jonkinlaista narsismia, jossa Toisen vieraus on samanlaista pohjimmiltaan kuin Itsen omuus? Eikö Itse tällöin nähdessään erilaisuutta ole ääntänyt Toisen kanssa assosioituvan vierauden Itsen omuuden narsistisena jatkeena, jotta se olisi erilaisuutta?

Vieras tullessaan muualta järjestykseen rikkoo nähdäkseni myös kulloisenkin psykoanalyttisesti mielellistyneen järjestyksen rajat *atopoksena*, joka ei ole asetettavissa paikalleen. Radikaali vieras pakottaa psykoanalyttisen vierasorientaation sen itsensä ulkopuolelle, josta ei ole paluuta ilman normalisointia ja omaksi tekeviä strategioita. Tämä luo tarpeen harjoittaa *Aneignung*-viritteisiä patologisointeja vierauteen liittyvien ilmiöiden

¹⁷⁹ Malinen 1992, 196–197.

suhteen. Jos Waldenfels on oikeassa siinä, että kaikilla järjestyksillä on rajansa, niin tämä pätee myös psykoanalyttisiin selitysmalleihin käsitteineen ja oletuksineen, sillä aivan kuin mitkä tahansa muutkin paikallistuvat merkitykset, myös ne ovat itseinkluusion muotoja, jotka realisoituessaan kadottavat jotain siitä, mikä *pathoksessa* vaikuttaa jonkin muotoutumiseen joksikin. Vieras hyperilmiönä voidaan katsoa sellaiseksi, että se on aina enemmän kuin oma näkökulma tai konseptioiden kimppu silloinkin, kun 'oma' asetetaan keskiöön siinä määrin, että voidaan puhua kolmannen näkökulmasta. Jo sillä hetkellä, kun intentionaalisesti suuntaudumme siihen, se katoaa, jolloin se aistittavuuden ja käsitettävyyden tasolla on liikana mennyt oman jäsenyyskompetenssimme yli, mutta jäljelle on jäänyt vieras *omasta näkökulmasta* jonakin sellaisena kuin se omasta – kollektiivisen ryhmän tai yksilöllisen minän – näkökulmasta ilmenee, mikä tarkoittaa siirtymää merkityskynnyksen yli.

Eräs kysymys, jonka haluan tuoda tässä yhteydessä esiin ja jossa korostuu mielestäni Waldenfelsin teorian heikkous, on kysymys siitä, millaisia ongelmia liittyy Waldenfelsin omiin käsityksiin apoliittisesta poliittisessa vieraan kokemisen kontekstissa? Lienee niin, että Waldenfels harjoittaa itsekin tietynlaista järjestävää ksenopolitiikkaa tukahduttamalla eri järjestysmuotojen potentiaalisen toisin olemisen tietyllä omalla vastauksella, joka merkityksensä suhteen on enemmän tai vähemmän kontingentti. Eikö jo väite apoliittisesta, joka on kynnyksellä olemista *Zwielichtissä*, poliittisuudessa ole itsessään jotain, mihin liittyy tietty *Sinn*?

Fenomenologina propagoin tyypiltään erityisen epookin (*Epoché*) puolesta, joka käynnistää itsestään selvien oletusten keskeyttämisen, irtoamisen intiimistä läheisestä ja taka-alalle vetäytymisen vieraan edestä.¹⁸⁰

Epookinharjoittamisessa ollaan mitä ilmeisimmin kynnyksellä, jossa kohtaaminen vierauden kanssa on tilassa, jota läpäisee *Zwielicht*. Tämän *Zwielichtin* vallitessa jokin ei ole *enää* sitä, mitä se on *ollut*, eikä *jokin* ole vielä *jotakin* siinä määrin, että voitaisiin sanoa, että siinä on täysinäisesti muotoutunut *Sinn*. Kyse on toisin sanoen siis merkityksen pidättämisestä. Tämä on myös apoliittisuuden tila, sillä politiikka voi nähdäkseni tulla mukaan vasta kynnyksen ylittämisen jälkeen silloin, kun tietynlainen toiminnallisen

¹⁸⁰ Waldenfels 2006, 131.

praksikseen johtava merkityksen ekonomia, jossa peittyy ja vetäytyy samaan aikaan, kun suhteutuu ja tulee esiin, on saavutettu. Joka tapauksessa näyttäisi siltä, että Waldenfels pyrkii ksenopoliittisena kannanottona sanomaan epookin käsitteen käytöllään, että vieraana ilmenevään ja affektoivaan ei olisi suotavaa vastata totalisoivasti, jottei vieras tulisi kahdennetuksi homologisen tai ideaalisen harmonian vuoksi. Jonkinasteinen arvostelmista pidättäytyminen reflektiivisena asenteena voi epäilemättä olla arvokas vieraasta paikallistuvan käytännön elämän kannalta mitä tulee vierauden kanssa tekemisissä olemiseen ja vierasaffektion kärsimyksen lieventämiseen. Kun vieras on luonteeltaan sellaista, että se sysää meidät itsemme ulkopuolelle ikään kuin meidät 'toiseuttaen' ja vastaus vieraaseen vaatimukseen on jollain lailla epookinomaista¹⁸¹, vieras ei ilmeisesti ainakaan kokonaan tule totalisoiduksi merkityksen suhteen omaan ja välivyöhykkeeltä ei poistuta siirtymällä sanomisen tilasta loppuun asti äännettyyn sanottuun. Voidaan tietenkin kysyä, kuinka kauan tällaisessa tilassa voidaan ylipäätään viipyä ja missä määrin tällainen jatkuva kynnyksellä oleminen, jossa vältetään positiiviseen saapumista ja loppuun asti ääntämistä, on inhimillisen eksistenssin kannalta lamaannuttavaa? Kuinka merkitystä voitaisiin pidättää vieraan kokemisen yhteydessä siten, että ilmenevä ei ääntyisi oman mielivallan kautta, kun kokemuksessa omat normalisoinnin tarpeet sekä täydentävät kategorisoinnit ja mieltämiset ovat väistämättä niin vahvoja sen suhteen, että jokin ainakin lopulta ilmenee jonakin? Miksi vieraana ilmenevän ääntämistä itselleen edulliseen muotoon tulisi välttää, kun se vieraana luo rauhattomia tuntemuksia ja traumatisoi joissain yhteyksissä? Voidaan ehkä väittää Waldenfelsille vastaan, että me tarvitsemme omaksi tekemisen strategioita ja niistä seuraavaa vieraan vaijentaamista omiin projekteihimme maailmassa, jotta voisimme toimia menestyksellisesti ja kukoistaa omina äännettyinä itsenämme. Tämä edellyttää äännettyä konstruktioita maailmasta, jossa voi olla kotonaan ja herrana talossaan – olkoonkin, että tällainen äännetty oman herruus vieraaseen nähden voi olla pohjimmiltaan jonkinlaista hybristä tai 'huonoa uskoa' sekä yksinkertaistavaa oman mielen mukaista siirtymää pois siitä tosiasiallisesta tilasta, jossa olemme, johonkin vähemmän originaaliin, mutta tarkoituksenmukaiseen.

Waldenfels painottaa vieraan topologisuutta ja kiistää sen ontologisuuden, mikä avaa myös mahdollisuuden Waldenfelsin teoriaan kohdistuvalle kritiikille. Vierauden topologisuudesta ja tilannekohtaisesta ilmenemismuodosta huolimatta Waldenfels puhuu

¹⁸¹'Epookki' käsitteenä viittaa fenomenologisen filosofian piirissä erinäiseen 'arvostelmista pidättäytymiseen', jossa kokemuksen kohteen annetaan ilmetä siten, että se paljastaa olemuksensa.

kuitenkin vieraudesta kolmannen roolissa akateemisena asiantuntijana, joka kirjoittaa kirjoja aiheesta. Millainen yhteys on konkreettisella paikassa tapahtuvalla tietystä omuusrakenteesta riippuvaisella vieraalla ja sillä vieraalla, jota Waldenfels kuvaa kirjoissaan ja jota itse kukin voi ikään kuin tarkastella turvallisen etäisyyden päästä? Waldenfels väittää, ettei ole mitään vierautta sinänsä paikasta, ajasta ja situaatiosta riippumatta, mutta samalla hän esittää monenlaisia väitteitä siitä sellaisin tavoin, että hänen voidaan tulkita kuvaavan nimenomaan sitä, *mitä* tai *millainen* vieraus on. Näin ollen Waldenfelsin voidaan katsoa harjoittavan ontologista kuvausta topologisuuden painottamisesta huolimatta. Tältä pohjalta vaikuttaa siltä, että Waldenfels ajautuu jonkinlaiseen performatiiviseen ristiriitaan. Ehkä on ajateltava, että vieraus Waldenfelsin ontologisesti kuvaamana ja vieraus itse kunkin topologisesti kokemana ovat toki eritasoisia ilmiöitä, mikä ei kuitenkaan nähdäkseni tarkoita sitä, että niillä ei voisi olla jonkinlaista isomorfista yhteyttä. Topologinen vieraus radikaalina ylittää kuitenkin kokemuksessa aina sen, mitä siitä voidaan sanoa.

Waldenfelsin teoriaan sisältyy eittämättä monia vahvuuksia. Waldenfels osoittaa teoriassaan varsin vakuuttavasti, miten vieras on mukana kaikessa tekemisissämme ja merkityksellisessä maailmasuhteessamme, jonka puitteissa asiat näyttäytyvät meille jonakin. Näin vieras ja sokea piste konstituoituvat alusta asti aina sielläkin, missä siitä puhutaan silloin, kun jonkin järjestyksen piirissä on omaksuttava kolmannen näkökulma ja positio. Tämä asettaa valtavan haasteen kaikelle vierautta tematisoivalle akateemiselle tutkimukselle ja esimerkiksi sellaiselle työelämän asiantuntijuudelle, jossa työskennellään kulttuurikysymysten parissa. Samalla Waldenfelsin filosofian laajempi tunteminen ja potentiaalinen valtavirtaistuminen vieraus- ja toiseusdiskursseissa voi mahdollisesti uudistaa näitä diskursseja hyvin merkittävällä tavalla. Hänen terminologiset erottelunsa voivat tuoda käsitteellistä selkeyttä siihen, mihin viitataan kulloinkin, kun puhutaan toiseudesta tai vieraudesta. Waldenfels osoittaa vakuuttavasti, että ne merkitsevät eri asioita. Lisäksi Waldenfelsin filosofiaan ja sen käsitteisiin sisältyy potentiaalisuutta ylittää dikotomioita, kuten universaali-partikulaari ja relativistinen-objektivistinen niissä käytännöllisen filosofian valtavirran diskursseissa tai kulttuurien välisyyteen liittyvissä debateissa, joissa väitellään moraaliarvoista tai totuudesta. Waldenfelsilaisesti ajateltuna nämä järjestykselliset instanssit ovat käynnissä olevina järjestysmuotoina paikallistuneet vastaamisen kautta muualta tulevaan *pathokseen*. Lisätutkimusten arvoista olisi tarkastella

sitä, mitä seurauksia waldenfelsilaisesti ymmärretystä responsiivisuudesta olisi näiden diskurssien soveltamalle rationaalisuudelle ja sen genealogiselle alkuperälle.

Näkökulmasta riippuen Waldenfelsin teorian vahvuudeksi voidaan katsoa myös se, että kohtaamisemme vieraan kanssa ja siihen annettavaan omaan vastaukseen kuuluu erinäinen *avoimuus*. Tällöin alkuperäisellä tasolla ei voi olla normatiivista vierauden etiikkaa. Waldenfelsin teoria luo kiinnostavia edellytyksiä sellaiselle eettisyydelle, jossa moraalille toiminnalle ei yritetä etsiä perusteita universaalien järjestyksen sitovuudesta tai sisältä. Waldenfelsin filosofian eettinen puoli on jotain, missä hän nähdäkseni seuraa Nietzscheä, Heideggeria ja Levinasia. Vastaamisessa vaatimukseen ja tämän väistämättömyydessä on vaikutteita Levinasilta, mutta nietzscheläis-heideggerilainen elementti vaikuttaa vahvasti siinä, että se, mihin vastataan, on tuolla puolen hyvää ja pahaa, oikeaa ja väärää sekä sääntöjä ja imperatiiveja. Moraalilla on ”perusta” vasta sellaisen annetun vastauksen jälkeen, missä on tietty mieli (*Sinn*).

Mitä tästä seuraa käytännölliselle arjessa tapahtuvalle vierauden kohtaamiselle ja siihen vastaamiselle? Onko meidän oletettava, että koska alkuperäisesti millään toiminnalla vierauteen vastaamisen muotona ei ole objektiivista perustaa, on yhdentekevää mitä vieraana haastavaan vastataan sisällöllisesti? Sikäli kun vastaus realisoituu tietyn mielen mukaisesti, on uskoakseni kyse aina jollain lailla merkityksen väkivallasta toiminnan ja käsittämisen suhteen. Tämä pätee myös silloin, kun vieraana ilmenevälle ollaan vieraanvaraisia, sillä tämä vieraanvaraisuus järjestyy aina myös omasta vastauksesta. Tästä ei silti nähdäkseni seuraa, että olisi täysin yhdentekevää, miten vieraan kanssa menetellään, silloin kun kohtaamme sitä.

Tässä tutkielmassa tulkittu ja artikuloitu konseptio Waldenfelsin filosofiasta antaa tiedollisia resursseja vieraan suhteen relevanteille orientaatioille, poliittisille menettelyille sekä mahdolliselle praksikselle maailmassa, jossa elämme. Näin ollen katson aiheelliseksi tuoda esiin, että tietty kulloisessakin kontekstissa tarkoituksenmukaiseksi katsottu toiminnallinen mieli politiikan tasolla – oli sen sisältö mikä tahansa – vaatii alati jatkuvaa vastaamista, jonka on konstituoiduttava tietyn mielen mukaisesti. Tämän lisäksi järjestysten rajojen muuttuessa vastaamisen on oltava refleksiivistä kulloisellekin haasteelle, joka kohdataan. Tällainen tarkoituksenmukaisesta vastauksesta kiinni pitäminen aiheuttaa myös kuitenkin menetyksiä sen suhteen, mikä voisi olla, mutta ei reaalisesti ole,

minkä yhteydessä tulisi tiedostaa, että vastaus tietyllä tavalla järjestyneenä on aina myös *vailla perustaa* alkuperäisessä mielessä mitä tulee käynnissä olevaan ksenopolitiikkaan kuin myös kaikkeen sosiaalis-yhteiskunnalliseen toimintaan ja ajatuksellis-käytännöllisiin muodostelmiin. Järki, totuus ja rationaalisuus ”ovat olemassa” järjestyneinä, mutta aina vasta responsiivisen tapahtuman jälkeen omista vastauksista konstituoituneina ja ’alkuperäisen myöhäisemmyyden’ läpäisemänä. Aina on olemassa jonkinasteinen rajallinen järjestys muodossa tai toisessa, ja tämä *positiivisuus* on nähdäkseni avoinna muuntamiselle. Responsiivisuus merkitsee mahdollisuutta toimia luovasti erilaisten mielen mukaisesti, mutta muuntavalla toiminnalla on kuitenkin vieraan suhteen sokea pisteensä, kuten muillakin järjestyksillä. Siksi mikään ideologinen vierausorientaatio, yhteiskunnallinen interventio, tarkoituksenmukaiseksi katsottu eetos tai poliittinen praxis ei pysty tekemään vieraasta omaan politiikkaan sopivaa hallittavaa ilmiötä, joka olisi näiden ulottuvilla sellaisena, että se vastaisi sitä, miten se jonkin kollektiivisen tai yksilöllisen Itsen näkökulmasta ilmenee. Tästä johtuen en tässä tutkielmassa anna omia ksenopoliittisia toimintasuosituksia sen suhteen, mitä väistämättömän vierauden suhteen pitäisi tehdä tai miten sen kanssa tulisi olla tekemisissä, mutta tutkielma tarjoaa toki tietoa ja käsitteellisiä välineitä niille, joiden *omana* intressinä on sellaista tietyn mielen *omaavaa* ksenopolitiikkaa harjoittaa. Näiden tahojen olisi kuitenkin ksenosofisesti viisasta olla tietoisia omasta selektiivis-eksklusiivisesta mielestään.

LÄHTEET

Kristeva, Julia. (1988), *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.

Kristeva, Julia. (1992), *Muukalaisia itsellemme*. Suom. Päivi Malinen. Helsinki: Gaudeamus.

Lehtonen, Mikko & Löytty, Olli (toim.). (2003), *Erilaisuus*. Tampere: Vastapaino.

Menga, Ferdinando G. (2011), Guest Editor's Preface. The Experience of the Alien and the Philosophy of Response. *Etica & Politica / Ethics & Politics*. Vol. 13. No. 1: 7-15.

Menga, Ferdinando G. (2007), Order as Unclosed Scene. The Alieness of Origin between Translation and Tragedy. *Etica & Politica / Ethics & Politics*. Vol. 9. No. 2: 403-422.

Moran, Dermot. (2000), *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.

Musil, Robert. (1980), *Mies vailla ominaisuuksia.1*. Suom. Kristiina Kivivuori. Porvoo; Helsinki; Juva: WSOY.

Sihvola, Juha. (1998), *Toivon vuosituhat. Eurooppalainen ihmiskuva ja suomalaisen yhteiskunnan tulevaisuus*. Jyväskylä: Atena.

Sihvola, Juha. (2005), *Maailmankansalaisen etiikka*. Helsinki: Otava.

van Roermund, Bert. (2006), Introduction. Law – The Order and the Alien. *Ethical Perspectives*. Vol. 13. No. 3: 331-356. K.U.Leuven.

Waldenfels, Bernhard. (1985), *In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. (1987), *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. (1994), *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. (1995), *Deutsch-französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. (1996), *Order in the Twilight*. Trans. David J. Parent. Athens: Ohio University Press.

Waldenfels, Bernhard. (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. (1999), *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard. (1999b), *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Waldenfels, Bernhard. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. (2002), *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. (2004), Itseyden ja toiseuden ruumiillinen kokemus. Suom. Joonas Taipale & Sara Heinämaa. Teoksessa *Ajatus 61. Suomen filosofisen yhdistyksen vuosikirja*. Vammala: Vammalan Kirjapaino OY.
- Waldenfels, Bernhard. (2004), The Boundaries of Orders. *Philosophica*. Vol. 73: 71-86.
- Waldenfels, Bernhard. (2006), *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. (2006), Inside and Outside the Order. Legal Orders in the Perspective of a Phenomenology of the Alien. Trans. Hans Lindahl & David Janssens. *Ethical Perspectives*. Vol. 12. No. 3: 359-381. K.U.Leuven.
- Waldenfels, Bernhard. (2007), *The Question of the Other*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Waldenfels, Bernhard. (2007b), Doubled Otherness in Ethnopsychiatry. *World Cultural Psychiatry Research Review*. No. 2/3: 69-79. World Association of Cultural Psychiatry.
- Waldenfels, Bernhard. (2008), *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2. Erweiterte Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. (2008), The Role of the Lived-body in Feeling. Trans. Christina M. Gould. *Continental Philosophy Review*. Vol. 41: 127–142. Springer.
- Waldenfels, Bernhard. (2009), *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp